

Contributi/9

La passione per la politica e la politica sulle passioni

Mario Sei

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 18/09/2018. Accettato il 15/03/2019.

As the Antoinette Rouvroy and Thomas Berns's research shows, in the era of automatic computation, is emerging an «Algorithmic Governmentality», based on traceability and profiling of individuals behaviours. These immense capacities of technologies are exploited by capitalism, which, in its current ultra-liberal version, has created a social dynamic based on competition, on the belief that the market is the total dimension of associated life and where permanent innovation is the law that directs the production system. In a constantly changing world, individuals are disoriented and experience a sense of helplessness and frustration. They often react with natural emotional responses such as fear, opportunism, cynicism and, on the cognitive level, with attitudes that vary from naive credulity to radical scepticism. Resentment, populisms, xenophobia, rigid identity, fundamentalisms, are precisely the symptoms of this situation. This article tries to think about how to transform these passive and sad passions into active and joyful ones.

1. Il calcolo algoritmico delle passioni

L'interesse e la fortuna accademica che da qualche anno suscita il tema delle emozioni in filosofia o nelle scienze sociali può sembrare paradossale in un'epoca caratterizzata dall'utilizzo, su scala planetaria, di tecnologie digitali basate su operazioni numeriche e computazionali che rendono automatica una serie sempre più vasta di processi produttivi o decisionali e che, almeno in linea di principio, nulla hanno a che fare con la dimensione aleatoria delle passioni, delle emozioni e degli affetti. Pare logico pensare, in effetti, che più le macchine s'incaricano di compiere, con procedure matematiche ed esatte, delle attività svolte in precedenza dall'uomo e più si riduce l'indeterminazione dell'agire umano, sempre subordinato a stati emotivi o passionali estremamente imprevedibili e variabili. Ci si può quindi chiedere se questo genere di ricerche non siano forse destinate a diventare pura speculazione, adatte per animare conversazioni da salotto ma del tutto prive di capacità euristiche per spiegare il funzionamento politico ed economico delle nostre società altamente industrializzate e tecnologizzate,

amministrate ormai da una normatività immanente in cui i margini per le scelte o le preferenze delle singole coscienze sarebbero minimi.

In un articolo pubblicato nel giugno del 2008 dalla prestigiosa rivista americana *Wired* e intitolato *La fine della teoria*, Chris Anderson¹, che all'epoca era capo direttore, osservando le immense capacità di calcolo delle tecnologie numeriche e seguendo lo stesso tipo di logica, azzardava, per esempio, previsioni ancora più estreme. Suscitando un grande dibattito tuttora aperto, Anderson annunciava con entusiasmo che grazie al trattamento informatico di grandi masse di dati d'ogni tipo, ottenuti attraverso dispositivi di cattura installati sull'insieme del pianeta, i numeri avrebbero parlato da soli e quindi, in un futuro prossimo, il metodo scientifico tradizionale, basato sulla formulazione d'ipotesi o teorie per sottometterle poi al confronto con la realtà, sarebbe divenuto obsoleto. Tutte le teorie sul comportamento umano, dalla linguistica alla sociologia, scriveva Anderson, non sono più d'alcuna utilità. Tassonomia, ontologia, psicologia, sono ormai irrilevanti. È impossibile sapere perché le persone fanno quello che fanno, la sola cosa che conta è che lo fanno, e il fatto straordinario, concludeva, è che noi oggi possiamo tracciarlo e misurarlo con un'esattezza senza precedenti.

Nonostante la debolezza delle tesi di Anderson, incosciente soprattutto del fatto che ogni macchina, per quanto possa essere 'autonoma' e 'intelligente', presuppone sempre una teoria e contiene necessariamente le intenzioni, le visioni del mondo o le aspettative dei suoi ideatori, è però necessario riconoscere che da un punto di vista descrittivo l'autore osserva una tendenza innegabilmente reale. Governi, istituzioni pubbliche o private e multinazionali, per decidere dei piani d'azione, si avvalgono sempre più dei risultati ottenuti da immense banche dati che sulla base di procedure statistiche e grazie ad algoritmi relativamente semplici, calcolano in termini probabilistici comportamenti, scelte o desideri tendenziali di grandi masse d'individui. Il calcolo intensivo su grandi masse di dati costituisce oggi una vera sfida strategica che ha molteplici applicazioni e che in alcuni campi può anche essere di grande aiuto per la produzione di nuove conoscenze scientifiche. Non si tratta quindi di demonizzarne a priori l'utilizzo, ma di riflettere sui rischi e gli effetti perversi che può generare l'applicazione di questa sorta d'automatismo logico sull'intero corpo sociale da parte dell'economia e della politica.

Per inquadrare il rapporto esistente oggi tra politica e passioni, mi pare utile soffermarmi, in questa prima parte dell'articolo, sui lavori della ricercatrice belga Antoinette Rouvroy. Come ha giustamente fatto notare Rouvroy, il problema nell'uso generalizzato di tecniche di registrazione massiva e sistematica dei dati, di *datamining* (cioè estrazione, attraverso logaritmi, di strutture nascoste e relazioni sottili tra dati per inferire regole che permettono la predizione di stati futuri) e di profilatura, va ben al di là della minaccia per la *privacy* o la protezione dei dati personali. Queste tecniche integrate sono piuttosto da considerare come

¹ C. Anderson, *The End of Theory. The Data Deluge Makes Scientific Method Obsolete*, «Wired», VI, 2008.

uno strumento che trasforma in profondità le modalità d'esercitare il potere e le strategie dei governi. Sviluppando analisi molto lucide, spesso in coppia con Thomas Berns, Rouvroy ha formulato la nozione di «governamentalità algoritmica»², che indica un

modo inedito di governo, perlopiù alimentato da segnali infra-personali, senza significato ma quantificabili (dati grezzi e metadati), che opera per formattare, anticipare e influenzare in anticipo i comportamenti possibili, e che s'indirizza agli individui attraverso stimoli, i quali agiscono sui loro riflessi piuttosto che sulla loro volontà o capacità di comprensione.

Usata in molteplici settori d'attività (finanza, marketing, persuasione elettorale, orientamento educativo, gestione delle risorse umane, prevenzione di atti criminali o terroristici, robotizzazione di conflitti armati...), la governamentalità algoritmica è una strategia che mira a neutralizzare l'incertezza, e in particolare l'incertezza generata dai comportamenti umani. Nel nostro mondo digitalmente iperconnesso, afferma Rouvroy, l'obiettivo del potere diventa la massima riduzione dell'incertezza in quanto tale, cioè l'eccesso del possibile sul probabile, e quindi lo sforzo consiste soprattutto nel predire, parafrasando il lessico di Deleuze, ciò che «i corpi possono o potrebbero fare»³. In questo tipo di governamentalità sono gli algoritmi che controllano le assunzioni e i licenziamenti nelle aziende, prevedono in quale luogo potrà compiersi un crimine, decidono operazioni di finanziamento, traducono operazioni di ordine pubblico in sistemi di rigida sorveglianza digitale, giudicano la qualità del lavoro di ricerca, regolano gli accessi a scuole e università, quantificano il valore di un campione sportivo in base alle sue prestazioni. Gli algoritmi sembrano fornire dati oggettivi e incontestabili, uno specchio fedele della realtà contro cui non pare logico opporsi, dimenticando però che le macchine ci restituiscono scenari futuri, non attuali, i quali possono essere calcolati soltanto su basi probabilistiche e che, per questa stessa ragione, contengono sempre un margine d'errore possibile. Resta il fatto che questo tipo di calcolo condiziona i processi decisionali ed è quindi legittimo parlare di una 'normatività algoritmica' che interviene in modo più o meno forte. In alcuni casi, come nel trading finanziario, i dispositivi agiscono in automatico, mentre in altri gli algoritmi si limitano a fornire raccomandazioni e la decisione finale spetta all'intervento umano, ma anche in questo caso è difficile sottrarsi ai risultati ottenuti. Riferendosi al sistema penale in vigore negli Stati Uniti e in Belgio, Rouvroy evoca un esempio che in questo senso è particolarmente indicativo. Gli algoritmi sono spesso usati, scrive, per valutare il rischio nelle domande di libertà condizionale dei detenuti e il calcolo è effettuato sulla base di criteri quali

²Tra le numerose pubblicazioni della ricercatrice, mi riferisco, in particolare a: 1) A. Rouvroy, T. Berns, *Le nouveau pouvoir statistique*, «Multitudes», LX, 2010/11, pp. 88-103 e 2) A. Rouvroy, T. Berns, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, «Réseaux, Politique des algorithmes. Métriques du Web», CLXXVII, 2013, pp. 163-196, testo disponibile in rete all'indirizzo: <https://www.cairn.info/revue-reseaux-2013-1-page-163.htm>.

³G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona 2007.

la recidività, l'estrazione sociale o l'etnia d'appartenenza. È chiaro che per un operatore di giustizia prendere una decisione contraria all'avviso dell'algoritmo significa assumersi responsabilità molti grandi e quindi, nella maggioranza dei casi, si preferisce sottostare alle valutazioni della macchina.

La forza del governo algoritmico, e le ragioni per cui incontra pochi ostacoli o resistenze, risiede nel fatto che stabilisce dei rapporti inediti sia con la temporalità (rivolgendosi non all'attuale, ma al potenziale, al virtuale), sia con gli individui (a cui si rivolge in modo indiretto ed è quindi percepito come inoffensivo), sia con la 'realtà' da cui governa e da cui sembra emanare spontaneamente, ricavandone così una sorta di legittimità 'naturale'. Il sapere su cui si fonda, che si riconfigura costantemente in tempo reale grazie all'incessante raccolta di dati metabolizzati dai sistemi informatici, è costituito dai comportamenti degli individui che, attraverso le tracce lasciate più o meno consapevolmente e volontariamente, sono governati da un sapere che essi stessi producono⁴. In maniera del tutto analoga a quanto avviene con la genetica, capace di predire la propensione di un corpo per certe malattie, gli individui diventano quindi portatori di una 'memoria del futuro'.

Nel funzionamento del governo algoritmico opera un tipo di razionalità statistica che in pratica sospende gli schemi classici del pensiero deduttivo, basato sulla selezione di fenomeni osservabili – una selezione che avviene in funzione di specifici criteri d'interesse, espliciti o impliciti – per poi collegarli alle loro cause. In questo tipo di razionalità statistica agisce, al contrario, una logica induttiva che si fonda sul trattamento automatico d'informazioni la cui sola qualità è l'aspetto quantitativo. Indifferente alle cause dei fenomeni, questa razionalità si basa sull'osservazione puramente statistica di dati raccolti in modo non selettivo da una varietà di contesti eterogenei gli uni agli altri. Se tradizionalmente il calcolo statistico era concepito come uno strumento per confrontare ai dati delle ipotesi in precedenza formulate, oggi, con un'inversione che trasforma i risultati statistici da indicatori *ex post* a indicatori *ex ante*, le ipotesi appaiono come la conseguenza che emerge da un lavoro di raccolta effettuato addizionando masse gigantesche di dati in sé 'neutri' e 'stupidi'⁵. Con questo tipo di razionalità algoritmica, che

⁴ Non è questo il luogo per approfondire il tema, ma credo sia necessario sottolineare come questa estrazione di sapere dai comportamenti individuali sia anche, e nello stesso tempo, estrazione di ricchezza e di plusvalore da parte del capitale, che sfrutta la capacità produttiva-riproduttiva dei soggetti secondo modalità opache e sempre più sganciate da una relazione quantificabile in termini di forza-lavoro/salario. L'esempio di società quali Google, Facebook o Amazon è, in questo senso, emblematico.

⁵ Il problema non è certo quello di negare ogni validità all'induzione, che nell'attività cognitiva, e dunque anche nel procedere scientifico, non è mai totalmente opponibile al pensiero deduttivo. La critica alla 'razionalità' statistica deriva piuttosto dal suo imporsi come criterio unico e assoluto di leggibilità del reale. È inoltre necessario notare che nell'applicazione generalizzata di questo calcolo probabilistico su basi statistiche, si evita totalmente di considerare un suo limite epistemologico che la storia della matematica aveva sempre tenuto presente, e cioè la questione dell'infinito, del numero illimitato di possibilità e della loro incalcolabilità. Su quest'aspetto è particolarmente chiarificatore un recente saggio del matematico Paolo Zellini: *La dittatura del calcolo*, Milano 2018.

seduce per la sua apparente oggettività e imparzialità matematica, alla selettività e soggettività delle percezioni, rappresentazioni e valutazioni umane si sostituisce l'immediatezza del trattamento automatico dei dati, dando luogo a un regime in cui le categorie con cui noi percepiamo e leggiamo il mondo non hanno più ragione per essere discusse o criticate, poiché sarebbero, appunto, un'emanazione diretta della realtà stessa.

Tornando a una dimensione più strettamente politica, se l'obiettivo di ogni governo è di produrre dei comportamenti regolari, con gli strumenti della razionalità algoritmica, la strategia non è più quella di spingere gli individui, unici e razionali, all'obbedienza delle leggi, ma piuttosto quella d'influenzarli, a uno stadio più che possibile precosciente, per anticipare ciò che potrebbero essere o fare. Lo scopo principale della governamentalità algoritmica non consiste tanto nella previsione esatta e senza scarti del futuro, cosa peraltro impossibile, quanto nella capacità di mobilitare e regolare gli orientamenti affettivi e comportamentali, individuali o collettivi, del presente verso il futuro. Siamo così passati, afferma Rouvroy, dalla coppia *normatività/repressione* alla coppia *anomalia/prelazione*, secondo modalità che vanno ben al di là della nozione di biopolitica sviluppata da Foucault o di quella delle società di controllo elaborata da Deleuze.

Sottolineare il fatto che l'azione del governo algoritmico non si realizza fisicamente ma soprattutto attraverso tecnologie numeriche e statistiche, chiarisce Rouvroy, non significa certo sostenere che gli individui siano ridicibili, ontologicamente o esistenzialmente, a una rete di dati ricombinabili a piacere dai dispositivi numerici né che questi abbiano la capacità di soggiogarli totalmente. Significa piuttosto osservare che gli individui, indipendentemente dalle loro facoltà di comprensione, di volontà o d'espressione, sono interpellati dal potere principalmente attraverso i loro 'profili' (come consumatori, come elettori, come pazienti, come soggetti a rischio di radicalizzazione politica, come studenti ad alto potenziale ecc.). Indirizzandosi ai singoli soggetti attraverso profili personalizzati, che sono in realtà il risultato di un calcolo statistico, la governamentalità algoritmica evita che gli individui si sentano trattati come dei semplici numeri e ottiene così una generale accettazione del suo intervento e della normatività che ne deriva, anche se più che di un consapevole accordo si tratta di un'adesione tacita che può determinare il declino della riflessività soggettivante e della necessaria distanza critica rispetto al sapere prodotto dalla pratica statistica del *datamining* e del *profiling*. L'inoffensività della governamentalità algoritmica è quindi soltanto apparente, poiché la sua azione non si limita a registrare la realtà. Grazie alla possibilità di rivolgersi direttamente agli individui con profili personalizzati nella forma di annunci pubblicitari o messaggi d'allerta, che li raggiungono attraverso molteplici interfacce (canali televisivi satellitari, *smartphone*, *tablet*, computer), la governamentalità algoritmica ha, infatti, una forza performativa senza precedenti. Eppure, nello stesso tempo, perlomeno nelle società occidentali, il potere sembra diventare sempre meno coercitivo e sempre più diluito, delocalizzato e invisibile, destabilizzando e frammentando

così le varie strategie di resistenza che non hanno più un potere identificabile contro cui lottare. Le nostre società appaiono sempre più governate da leggi immanenti che non dipendono da alcuna volontà specifica, inducendo quindi, nel sentire comune, una perdita d'interesse e di credibilità per la politica, che sembra svuotata d'ogni concreta capacità decisionale.

Se da un punto di vista descrittivo le analisi di Rouvroy hanno il merito di offrirci un quadro lucido della situazione in cui siamo immersi e materia su cui riflettere, altrettanto puntuale è il confronto che intrattiene con filosofi quali Simondon o Deleuze e Guattari, mobilitandone alcuni concetti fondamentali per sottoporli a una disamina critica e attenta. Dal confronto con tali autori emergono considerazioni che saranno importanti nel seguito di quest'articolo e mi pare quindi necessario esporne sinteticamente il contenuto. Nel suo funzionamento, osserva Rouvroy, la governamentalità algoritmica non s'interessa né dei soggetti né delle collettività, poiché la sola cosa che conta sono le relazioni tra dati, i quali sono frammenti infra-individuali, tracce numeriche che provengono dalla vita quotidiana e dalle interazioni, e che il *datamining* permette di correlare a un livello che è sovra-individuale. Muovendosi in una topologia spaziale che è unicamente orizzontale e di pura superficie, in cui sono assenti ogni profondità, ogni verticalità, ogni struttura gerarchica e ogni progetto, il solo e unico 'soggetto' della governamentalità algoritmica è un 'corpo statistico' costantemente riconfigurato e ricalcolato che è, in se stesso, moltitudine. Queste caratteristiche, fa notare Rouvroy, coincidono quasi interamente con i principi rizomatici enunciati da Gilles Deleuze e Felix Guattari, come se fossimo oggi confrontati a un'attualizzazione materiale di quei principi. La grande differenza è che mentre i concetti di *rizoma* e d'*immediatezza* erano stati formulati con intenzioni polemiche, per proporre un altro tipo di società e resistere alle strutture gerarchiche, la loro materializzazione non contiene alcuna prospettiva d'emancipazione, né individuale né collettiva, e nemmeno alcun progetto di società alternativa, ma sembra anzi produrre una chiusura monadologica del digitale su se stesso e la neutralizzazione delle temporalità diacroniche che ne sono al di fuori.

A partire dagli anni Settanta-Ottanta, sulle orme spesso trasfigurate del pensiero di Deleuze e ancora di più con l'euforia generata dallo sviluppo del web, il mito di una società totalmente trasparente a se stessa, basata sull'immediatezza delle relazioni tra i suoi appartenenti e senza alcuna mediazione gerarchica o istituzionale, trovò, in effetti, molteplici fautori. Che un tale mito fosse non soltanto una fantasia senza senso, ma persino una visione pericolosa da un punto di vista politico, fu però fatto notare, in quegli stessi anni, da alcuni autori. Penso, in particolare, a Cornelius Castoriadis che, ne *L'institution imaginaire de la société*, pubblicato nel 1975, con argomenti a mio avviso incontrovertibili, aveva già mostrato la sua inconsistenza. Se per società ideale o realmente comunista, scriveva, si pensasse a una società:

da cui sarebbe assente ogni resistenza, ogni spessore, ogni opacità; una società puramente trasparente a se stessa, in cui i desideri di tutti s'accordassero spontaneamente

o, per accordarsi, avessero solo bisogno di un dialogo alato mai appesantito dal simbolismo; una società che scoprisse, formulasse e realizzasse la propria volontà collettiva senza passare attraverso le istituzioni, o una società le cui istituzioni non avessero più nulla di problematico: ebbene, se si intende questo, allora è necessario dire con chiarezza che si tratta di una fantasticheria incoerente⁶.

È assolutamente insensato, continuava, pensare a una società che coincida interamente con le proprie istituzioni e dove si realizzi la presenza immediata di ciascuno in tutti e di tutti in ciascuno:

vi sarà sempre distanza tra la società istituyente e ciò che, volta per volta, è istituito. [...] Voler abolire tale distanza, in un modo o nell'altro, non vuol dire saltare dalla preistoria alla storia o dalla necessità alla libertà, ma voler saltare nell'assoluto immediato, cioè nel niente⁷.

I passaggi citati offrono diversi spunti di riflessione su cui tornerò in seguito, diciamo però che è proprio la sensibile riduzione della 'distanza' di cui parla Castoriadis ciò che per Rouvroy costituisce un problema ed è per questa stessa ragione che la metafora del rizoma non è pensata, come nelle intenzioni di Deleuze, per prospettare un'emancipazione della vita associata, ma al contrario come immagine diagnostica negativa per descrivere la situazione attuale. Se Rouvroy fa riferimento al pensiero di Simondon sul processo d'individuazione⁸, che d'altra parte fu per Deleuze una fonte centrale d'ispirazione, è per mostrare che la governamentalità algoritmica, concentrandosi sulle relazioni, abbandona, in effetti, la metafisica della sostanza giustamente criticata da Simondon (l'individuo da una parte o la società dall'altra come entità già date: individualismo metodologico nel primo caso, prospettiva olistica nel secondo), ma sostanzializza la relazione, appropriandosi tecnologicamente di quel livello che Simondon descriveva con i concetti di preindividuale e transindividuale, e diventa quindi un ostacolo per il processo d'individuazione stesso. L'incarnazione della metafora rizomatica non è per nulla propizia al formarsi di forme emancipate d'individuazione, è piuttosto il sintomo di una crisi che attraverso la calcolabilità delle tracce infra-individuali rischia di dis-integrare, nel senso stretto del termine, le esistenze individuali e collettive, la cui condizione può essere descritta, osserva Rouvroy, con un termine che gli stessi Deleuze e Guattari avevano impiegato per indicare un'evoluzione negativa della vita associata, e cioè il divenire «*dividuale*» delle esistenze⁹.

⁶Le citazioni riprodotte sono tradotte in italiano all'interno di un volume che raccoglie diversi scritti di Castoriadis: C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, Bari 1998, p. 177.

⁷C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., p. 180.

⁸G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma 2001.

⁹Scriveva Deleuze: «Il linguaggio digitale del controllo è fatto di cifre che segnano l'accesso all'informazione, o il rifiuto. Non ci si trova più di fronte alla coppia massa/individuo. Gli individui sono diventati dei 'dividuali', e le masse dei campioni statistici, dei dati, dei mercati o delle 'banche'» (G. Deleuze, *Pourparler*, Macerata 2000, p. 237).

Le analisi di Rouvroy fin qui esposte ci offrono, a mio avviso, degli indispensabili strumenti per leggere la situazione attuale e costituiscono, in quanto tali, un necessario punto di partenza per tentare di capire la natura delle passioni che agitano la nostra epoca e le coscienze che in essa si trovano a vivere.

2. Per una 'cartografia' delle passioni contemporanee

Ritenere che le ricerche di Rouvroy e la nozione di governamentalità algoritmica possano aiutarci a leggere l'epoca in cui viviamo non significa certo credere che l'intera realtà possa essere interamente assorbita da una tale prospettiva descrittiva. Sarebbe d'altra parte assurdo dimenticarsi del fatto che in molte parti del mondo il potere continua a essere esercitato attraverso forme di repressione e coercizione fisica anche particolarmente dure. È però innegabile che i processi d'individuazione, individuale o collettiva, sono oggi condizionati da dispositivi che agiscono a livello planetario attraverso una sincronizzazione che ha reso il mondo sempre più omogeneo. La tendenza a sincronizzare e omogeneizzare dimensioni della vita associata non è certo una prerogativa della nostra epoca, e non è sicuramente un fenomeno che, in sé, possa essere giudicato negativamente, poiché è la condizione stessa per la vita delle società umane. Calendari, coordinate spaziali, sistemi di misura o forme di scrittura sono appunto degli standard convenzionali che ritroviamo alle origini di tutte le civiltà storiche e la cui adozione ha avuto come effetto una certa sincronizzazione delle singole coscienze in un sentire comune. Il problema non è quindi la sincronizzazione in quanto tale, che svolge anzi un ruolo indispensabile per i processi d'individuazione personali o collettivi, ma i presupposti con cui essa si realizza oggi, che operano per annullare ogni diacronia, senza la quale la sincronia stessa si svuota della sua funzione. L'abolizione di ogni distanza tra costituito e costituente, di ogni scarto temporale tra stimolo e risposta, ci farebbe sprofondare, come giustamente osservava Castoriadis, nell'assoluto immediato, nella pura contingenza e cioè nel niente. In modo convincente, Simondon ci spiega¹⁰, d'altra parte, che l'individuazione psichica e collettiva è un percorso sempre in atto e mai concluso che si realizza necessariamente attraverso un'articolazione tra sincronia e diacronia, poiché se da una parte l'individuo non è mai una singolarità che può sorgere indipendentemente dalla comunità e da un fondo comune, preindividuale, dall'altra ogni singolo s'appropria di questo fondo secondo modalità proprie. È questa doppia temporalità ciò che dinamizza la vita sociale e permette, attraverso processi transindividuali, il costituirsi sia del singolo sia del gruppo.

Nella sincronizzazione di dimensioni della vita associata, lo sviluppo della tecnica ha sempre svolto, evidentemente, un ruolo determinante ed è altrettanto evidente che i media di massa, analogici prima e digitali poi, hanno agito come potenti fattori di sincronizzazione temporale delle coscienze, soprattutto con

¹⁰ G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit.

la recente diffusione degli *smartphone* che hanno la capacità d'integrare i loro utilizzatori, cioè ormai la gran parte dell'umanità, in un solo sistema contabile. Se la tecnologia è lo strumento, il principio che governa la sincronizzazione in atto è però quello del capitale, che a partire dagli anni Ottanta, sfruttando le immense possibilità dell'informatica e della telematica, è riuscito a compiere una vera e propria contro-rivoluzione, generalizzando la propria logica basata sul calcolo e sul profitto a breve termine e ridefinendo gli individui in termini funzionali come semplici agenti economici a tempo pieno, che perdono così la loro unicità per divenire elementi interscambiabili di un tutto. Se a livello strettamente politico, la governamentalità algoritmica descritta da Rouvroy può essere un modello valido per i soli paesi occidentali, a livello dell'economia e del marketing è invece applicabile all'intero pianeta. Indicativo, a questo proposito, è un libro pubblicato recentemente dal giornalista americano Franklin Foer e intitolato provocatoriamente *World Without Mind: The Existential Threat of Big Tech*¹¹ in cui l'autore critica i giganti della Silicon Valley, che si presentano come i paladini dell'individualità e della diversità mentre con i loro algoritmi ci spingono al conformismo ed erodono la nostra vita privata. L'ideologia ultraliberale e il discorso della pubblicità non cessano, in effetti, di promuovere l'individuo nella sua ineffabile singolarità, incitandolo persino all'anticonformismo e alla trasgressione, mentre il vero obiettivo, in realtà, è di inquadrarlo meglio in attitudini al consumo standardizzate che sono statisticamente calcolate e predeterminate. A ragione, il filosofo Bertrand Stiegler può quindi affermare che considerare le nostre società come individualiste è un patente errore. Al contrario, scrive,

viviamo in società-gregge, come compreso e anticipato da Nietzsche. Alcuni pensano che questa società sia individualista perché, ai più alti livelli di responsabilità pubblica e privata, ma anche nei più piccoli dettagli dei processi di adozione segnati dal marketing e dall'organizzazione del consumo, l'egoismo è stato elevato a culmine della vita. Ma l'individualismo non ha alcuna relazione con questo egoismo. L'individualismo vuole il fiorire della persona, l'essere sempre e indissolubilmente un noi e un io, un io in un noi o un noi composto di è, incarnato da è. Contrastare l'individuo e il collettivo significa trasformare l'individuazione in atomizzazione sociale, producendo un gregge¹².

Attraverso l'ipersincronizzazione dei flussi temporali delle coscienze, resa possibile da un'infrastruttura numerica mondialmente integrata, gli individui psichici diventano delle funzioni del sistema di produzione e di consumo. È questa integrazione funzionale degli individui ciò che secondo Stiegler¹³ disintegra sia i sistemi sociali sia gli individui collettivi, e questo perché nessuna individuazione psichica può prodursi senza la partecipazione a un'individuazione collettiva e,

¹¹ F. Foer, *World Without Mind: The Existential Threat of Big Tech*, New York 2017.

¹² B. Stiegler, *Acting Out*, Stanford 2009, p. 48.

¹³ In questo e nei successivi paragrafi riprendo argomenti che Stiegler ha sviluppato nei suoi numerosi saggi. Mi riferisco, in particolare, a *La société automatique*, Paris 2015; *Mécréance et discrédit*, Paris 2006 e *De la misère symbolique*, Paris 2004.

reciprocamente, nessuna individuazione collettiva è possibile senza le risorse diacroniche che vi apportano gli individui psichici. La condizione per una tale partecipazione reciproca dello psichico e del collettivo è che l'individuazione psichica non possa essere ridotta all'individuazione collettiva, cioè a condizione che il singolare non venga ridotto al particolare, al calcolabile, che non venga aggirato, anticipato e negato dall'operazione di calcolo effettuata sulle sue tracce. Perché ci sia vera individuazione, è necessario, infatti, che tra l'individuazione psichica e quella collettiva agisca una tensione dinamica che è la loro condizione mutua, mentre ciò che avviene a causa dell'attuale infrastruttura digitale è la dissoluzione dello psichico nel collettivo, cioè nelle folle numeriche convenzionali.

Descrivendo la decomposizione dei processi d'individuazione attraverso la sincronizzazione generalizzata, Stiegler, in sintonia su questo con diversi altri autori, sottolinea il fatto che la dinamica del capitalismo conduce al collasso del desiderio, il quale non è mai pulsione brutta ma sempre una configurazione sociale delle pulsioni, come composizione tra pulsione di morte e pulsione di vita, che si traduce poi socialmente in un processo che è al contempo sincronico e diacronico. L'attuale sistema economico, afferma Stiegler, è in realtà un'economia anti-libidinale perché non permette al desiderio di svolgere il suo ruolo essenziale, ovvero quell'attività di sublimazione in cui si formano i corpi psichici e sociali e che genera una memoria collettiva attraverso cui si costituiscono dei simboli, dei significati, dei supporti sincronici sui quali, in modo diacronico, si basa il processo d'individuazione e che conferisce a quegli stessi simboli o significati il loro senso, come condivisione collettiva sia sensibile che cognitiva e spirituale.

Il flusso ininterrotto di merci e prodotti culturali che le industrie immettono sul mercato, pubblicizzati dal sistema mediatico che ne organizza la diffusione e il consumo, impedisce, di fatto, che i simboli vengano praticati e condivisi. La conseguenza diretta di questo processo di fluidificazione, che è poi il dato forse più evidente della dinamica sociale che si è andata costruendo in questi ultimi decenni, è che nessun fenomeno o contenuto culturale riesce a costituirsi come vissuto collettivo e a iscriversi in una certa durata. Il ritmo del sistema produttivo inghiotte rapidamente i contenuti che esso stesso produce e di cui si alimenta, impedendo che questi si depositino e si sedimentino nella memoria sociale. Riflettere sui ritmi del processo produttivo non è solo una questione teorica, ma eminentemente pratica e politica poiché è ciò che caratterizza il mondo del lavoro e quindi i processi di produzione e riproduzione sociale. I prodotti del lavoro sono un insieme eterogeneo di cose, di strumenti, d'oggetti, di creazioni, comprese le creazioni artistiche o simboliche, in cui si deposita – si oggettiva – la memoria collettiva che è sempre solidificata in supporti materiali. È attraverso questa varietà di supporti, che incarnano, nello stesso tempo, delle pratiche, delle conoscenze, dei criteri e dei valori (estetici, etici, epistemologici), che l'individuo accede al deposito della memoria collettiva e che si appropria, in modo singolare, dei loro contenuti. La fluidificazione dei prodotti del lavoro, non permettendo ai diversi supporti di depositarsi nel corpo sociale, ostacola questa dinamica e

rischia quindi di produrre una moltitudine d'individui senza individualità, cioè incapaci, poiché impotenti, di far fronte alla realtà del mondo.

Senza alcuna durata, il flusso produttivo delle merci crea una massa impressionante d'obsolescenza che, come un brodo entropico o una fossa settica, divora ogni cosa, dando luogo non soltanto a enormi problemi di gestione ecologica, ma soprattutto a gravi scompensi sul piano cognitivo ed emotivo. A scomparire è, infatti, il sublime, l'esemplarità, il memorabile, lo straordinario, ossia ciò su cui il desiderio investe la propria energia e dà alla vita motivi per credere e sperare. La liquidazione del desiderio e l'assenza di riferimenti relativamente stabili ha come effetto il libero corso delle pulsioni, che essendo meccanismi biopsichici, non possono in alcun modo essere controllate e rischiano anzi di divenire più che mai contagiose e pericolose¹⁴.

Se l'idea di una fine della Storia ha perso, dalla sua formulazione, gran parte della sua attrattiva, l'estrema fluidificazione del ritmo produttivo accredita invece la tesi che vede nella perdita della temporalità storica, intesa come sentimento e coscienza vissuta, uno dei fenomeni specifici della nostra epoca. È la tesi avanzata dallo storico Eric Hobsbawm, che, a metà degli anni Novanta, evocava la distruzione del passato o, più precisamente, dei meccanismi che connettono i contemporanei alle generazioni anteriori¹⁵. Ed è la stessa tesi, sempre attuale, che Guy Debord ha spesso ripetuto nei suoi scritti, convinto che «nello spettacolo, una società di classe ha voluto, sistematicamente, eliminare la storia» e che, da questa perdita, nasce una «cupa malinconia»: schiacciati tra un non-più e un non-ancora, come cittadini senza città in metropoli senza cittadini «giriamo in tondo nella notte e siamo divorati dal fuoco»¹⁶. Nel breve periodo che ci separa dagli scritti di questi autori, la fluidificazione, grazie allo sviluppo tecnologico e alla contro-rivoluzione liberale, si è ulteriormente acuita e si è notoriamente accompagnata a una flessibilità generalizzata nei rapporti contrattuali del lavoro. Soprattutto per le nuove generazioni, non soltanto non esiste il passato ma è la proiezione verso il futuro che si è preclusa. Fluidità e flessibilità sono criteri che fino agli inizi di questo secolo, per i cantori del postmodernismo, erano considerati come istanze emancipative che contrastavano la logica lineare imposta dalla galassia Gutenberg ed esprimevano il rifiuto per una concezione rigidamente causale del tempo, in cui tutto è già programmato in anticipo e l'individuo non può scegliere il proprio percorso vitale e identitario. Oggi, dopo che la flessibilità si è imposta come norma temporale dominante, è ormai evidente per tutti che quando non è più possibile fare esperienza dello stabile e del permanente, a scomparire è la possibilità stessa d'immaginare il cambiamento. Trasformata in regola assoluta, la flessibilità non favorisce ma annulla la capacità di cambiare, sia se stessi sia il mondo, poiché fa sprofondare gli individui in una

¹⁴ Pur partendo da presupposti diversi, le analisi di Stiegler sull'eclissi del desiderio convergono con quelle dello psicoanalista Massimo Recalcati. Cfr., in proposito, M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Milano 2010.

¹⁵ E. Hobsbawm, *Il secolo breve 1914-1991*, Milano 2014.

¹⁶ G. Debord, *Oeuvres*, Paris 2006, pp. 1371 e 1592.

realtà ridotta a pura contingenza, dove ogni percorso di soggettivazione critica diventa estremamente difficile.

L'orizzonte temporale che caratterizza delle coscienze per cui il passato non esiste e il futuro è inimmaginabile si configura come un presente permanente in cui gli eventi che possono segnare la storia della vita appaiono sempre più determinati dal caso o da una logica eterodiretta e inintelligibile. Perché un individuo possa percepirsi come singolare e autonomo rispetto alla realtà che lo circonda, e che in ogni caso lo costituisce, è necessario che ci sia uno scarto tra il fluire del mondo e il flusso dei suoi pensieri o dei suoi stati di coscienza. È cioè necessario, per l'individuo, poter reperire delle regolarità, delle ripetizioni, delle sequenze temporali dotate d'un minimo di coerenza, tali da permettergli di stabilire delle relazioni significative tra se stesso e il mondo. Nel caso contrario, se tutto è fluido, flessibile, e niente si distingue dalla marea indifferenziata dei significanti, l'individuo non riesce a comporre i segmenti dei suoi vissuti in una storia che possa essere raccontata e a cui attribuire un senso.

In ambito sociologico, le ricerche che mostrano come la fluidificazione e la flessibilità generalizzate destrutturino i processi d'individuazione sono molteplici, ma basta qui ricordare i lavori del sociologo americano Richard Sennett, che da anni studia gli effetti provocati sugli individui dalle dinamiche ultraliberali del lavoro. In un testo pubblicato in italiano con il titolo *L'uomo flessibile*¹⁷, che raccoglie una serie di testimonianze e storie di vita, Sennett spiega, in effetti, come la flessibilità provochi un'inevitabile corrosione della coscienza di sé, poiché l'assenza del lungo termine disorienta l'azione, diluisce i legami di fiducia e dissocia la volontà del comportamento. In questa situazione gli individui si percepiscono in una condizione perenne di minorità¹⁸, impotenti e disorientati di fronte a una realtà cifrata, algoritmica, la cui calcolabilità attraverso sistemi numerici sempre più performanti e complessi rende ogni comprensione e lettura del mondo praticamente impossibile. Per orientarsi è ovviamente indispensabile leggere la realtà circostante, ma è possibile indicare almeno due modalità di lettura distinte a seconda che l'orientamento sia rivolto all'agire e al movimento, basato sull'istintualità vitale del corpo, o invece al fare, la cui logica è connessa alla prefigurazione di fini e obiettivi da raggiungere. Mentre nel primo caso, che coinvolge tutti i viventi dotati di mobilità, è sufficiente reperire degli indizi (un odore, un colore, un rumore, ecc.), nel secondo, più propriamente umano, bisogna saper interpretare dei segni, un'attività totalmente diversa che presuppone la conoscenza, almeno parziale, della sfera simbolica specifica di un particolare mondo storico. In un ambiente che non offre alcun riferimento stabile, questo secondo tipo d'orientamento diventa evidentemente impossibile e per sfuggire al senso di insicurezza l'unica alternativa che si presenta alla coscienza è quella di rifugiarsi in convinzioni irremovibili.

¹⁷ R. Sennett, *L'uomo flessibile*, Milano 1999.

¹⁸ Su questo tema si veda, per esempio, l'appassionante saggio di D. Giglioli, *Stato di minorità*, Bari 2015.

La condizione cognitiva ed emotiva dell'uomo contemporaneo è stata descritta con estrema chiarezza da Paolo Virno. In un saggio intitolato *Ambivalenza del disincanto*¹⁹, l'autore definisce la dinamica delle nostre società attraverso l'ossimoro di «stabile instabilità» e ci invita a vedere uno stretto legame, pressoché meccanico, tra la fluidità del mondo e una risposta emotiva basata sulla paura, sull'opportunismo e sul cinismo. Questo genere di risposta è, in effetti, il modo più adeguato per sopravvivere in un contesto caratterizzato da una crisi e da un'instabilità strutturali e coincide, d'altra parte, con le qualità che il sistema produttivo ed economico valorizza e attende da parte degli individui, cioè il loro essere flessibili, capaci di cogliere le occasioni e d'adattarsi rapidamente alle situazioni mutevoli. Paura, opportunismo e cinismo sono dunque le risposte 'naturali' per una coscienza che ha interiorizzato ciò che gran parte del pensiero del XX secolo ha descritto in termini di sradicamento e spaesamento. Virno spiega però anche come il fatto di non avere radici, di non appartenere a istanze quali una tradizione, un partito politico o un'ideologia non indebolisce affatto la logica dell'appartenenza ma, paradossalmente, la rinforza. Il sentimento d'appartenenza s'esprime spesso con forme d'adesione incondizionate, viscerali, totalizzanti, che includono anche l'adesione pura e irriflessa al presente immediato. Se sul piano emotivo la paura, l'opportunismo e il cinismo si presentano come risposte naturali, a livello cognitivo la risposta non può che oscillare tra uno scetticismo radicale e una credulità ingenua, che sono le attitudini più logiche per far fronte al flusso incessante delle informazioni e a un mondo il cui funzionamento è diventato incomprensibile e che non sembra retto da alcuna coerenza.

Profondo conoscitore del pensiero di Ernesto De Martino, Virno sembra adattare alla situazione contemporanea le ricerche che De Martino pubblicò nel 1977 e che si occupavano del mito escatologico della fine del mondo²⁰. Analizzando il momento antropologico di un'apocalisse culturale, De Martino descrive due scenari simmetrici di concretizzazione del significato che possono presentarsi. In situazioni di crisi profonda d'una forma culturale di vita, spiegava, la sfera semantica può assumere una di queste due configurazioni: 1) si contrae per difetto in segni monocordi senza alcuna polisemia e, in questo caso, il comportamento dell'individuo è congelato in pratiche e gesti stereotipati; 2) esplose per eccesso in un vortice in cui non si sedimenta alcun significato e l'individuo è allora incerto nel suo comportamento a causa di un mondo amorfo ed enigmatico. Difetto ed eccesso della sfera semantica sono anche descritti come due generi d'angosce patologiche e antinomiche. Nel primo caso, la frontiera che separa il corpo individuale dal mondo è talmente rigida da non permettere alcuna comunicazione significativa; nel secondo, la frontiera è così fragile che il corpo è completamente attraversato dal mondo. Rigidità e crispazione o dissoluzione dell'individualità sono due condizioni opposte e simmetriche che

¹⁹ Saggio contenuto in AA.VV., *Sentimenti dell'aldiqua*, Roma 1990, pp. 13-41 e ripubblicato in P. Virno, *Esercizi di esodo*, Verona 2002.

²⁰ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Torino 2002.

possono tuttavia fluttuare l'una nell'altra, nello stesso modo in cui un eccesso di polisemia evolve spesso verso un ricorso compulsivo e reattivo a delle formule stereotipate. In una situazione d'apocalisse culturale, scriveva De Martino, diventa difficile associare al significante come pura possibilità un significato come contenuto reale e stabile. La conseguenza è che le cose non si trovano più nei loro limiti abituali, perdono la loro operatività quotidiana e appaiono sprovviste d'ogni memoria d'una condotta possibile.

Se il termine 'apocalisse' è forse fuorviante per descrivere la situazione contemporanea, è però certo che il concetto di crisi, ampiamente usato nel dibattito attuale, appare invece perfettamente idoneo²¹. Altrettanto valida è la descrizione della condizione emotiva e cognitiva dell'uomo d'oggi esposta da Virno. A quel quadro, e pensando a una sorta di cartografia che mescola attitudini emotive e attitudini mentali, così come, in realtà, sono mescolate e indistinguibili nei corpi concreti, è possibile aggiungere nuovi elementi che ci si offrono sulla scena del mondo. Alla lista che Virno elenca – paura, opportunismo, cinismo, credulità ingenua e scetticismo radicale – aggiungerei il senso d'insicurezza, il risentimento, i populismi di varia matrice, la xenofobia e il razzismo, le rigide rivendicazioni identitarie o nazionalistiche, i fondamentalismi di diversa natura. Evidentemente, nessuno di questi elementi è nuovo, essi covano nella psiche umana fin dalle sue origini e s'appoggiano spesso su pulsioni primarie insopprimibili che in particolari contesti, come la storia insegna, possono esplodere in modo virulento e pericoloso. La politica, più che contenere la potenza distruttrice che può emanare da queste pulsioni e invertendo, in un certo senso, il ruolo essenziale che Hobbes le attribuiva, sembra oggi attivarle ed esacerbarle. Il senso d'insicurezza e di risentimento, che si diffonde in modo passivo e reattivo nelle coscienze, viene poi canalizzato verso dei capri espiatori – l'emigrato, lo straniero, il musulmano – usati per spiegare i motivi di una crisi che è in realtà il risultato di un sistema economico insostenibile, diventato terreno di una guerra senza regole, dove civili e guerrieri non si distinguono più, dove i contratti privati si sostituiscono alle leggi e dove corruzione, pirateria e pratiche mafiose non scandalizzano più nessuno.

3. Il rovesciamento di pulsioni e passioni, tra passività e attività

Alle analisi fin qui esposte, condivise non soltanto dagli autori citati, ma da un gran numero d'osservatori, se ne potrebbero affiancare molte altre che, a differenza della prospettiva per lo più seguita in queste pagine, si occupano meno del dispositivo con cui funziona il sistema mondo, cioè dell'apparato digitale che avvolge il pianeta in una rete, e si concentrano di più sull'ideologia, sulle convinzioni fideistiche che lo guidano. Il credo che legittima un tale sistema

²¹ Limitandomi al contesto italiano, sul tema della crisi ritengo particolarmente rilevanti questi due volumi: AA.VV., *Le passioni della crisi*, Roma 2010 e F. Giardini, *I nomi della crisi. Antropologia e politica*, Milano 2017.

è chiamato, per convenzione generale e nonostante le ambiguità del termine, 'neoliberalismo', i cui padri fondatori sono individuati in alcuni economisti legati alla Scuola di Chicago. Ebbene, anche tra le molte analisi che cercano di deciptarne lo spirito, di delinearne i principi guida e di descriverne gli effetti sul funzionamento sociale, emerge spesso una 'cartografia' delle passioni molto simile a quella tracciata nel precedente paragrafo. L'aspetto descrittivo più ricorrente è quello che sottolinea la grande frammentazione sociale operata in questi ultimi decenni da uno dei presupposti fondamentali del neoliberalismo, e cioè l'idea che tutti i rapporti sociali debbano essere fondati sulla competizione, unico motore per far continuamente circolare capitali, merci o quotazioni di valore nel mercato, e produrre così, per questo stesso movimento, maggiore ricchezza. Questo presupposto 'metafisico' è in effetti riuscito, senza troppe resistenze, a farsi percepire come legge di natura e a modellare l'intero tessuto sociale, diventando non soltanto il pilastro di ogni attuale politica di governo, ma anche una convinzione interiorizzata a livello sia individuale sia collettivo, inscritta in coscienze che vivono e considerano la competitività e lo spirito d'impresa come il naturale e normale modello di comportamento. È stato giustamente osservato che più un tale presupposto si diffonde e più si autoriproduce²², perché è ovvio che in un mondo dove concorrenza e competizione costituiscono l'ossatura dei rapporti sociali, ogni singolo, per sopravvivere, è spinto a competere e a farsi imprenditore di se stesso. Il neoliberalismo funzionerebbe quindi attraverso una strategia di governo che induce gli individui a essere sostanzialmente egoisti. Anche in questo tipo d'analisi, come già abbiamo letto in Virno, l'egoismo è descritto come una risposta quasi meccanica, una conseguenza diretta delle ingiunzioni provenienti dall'attuale sistema di governo del mondo. Senza l'uso della forza, questo sistema, che è naturalmente una forma assunta dal potere, definibile oggi più che mai come la capacità di catturare la potenza della moltitudine canalizzandone affetti, passioni, credenze e comportamenti, è riuscito a frammentare gran parte delle strutture collettive che ostacolavano la logica del puro mercato.

Senza nemmeno esaudire le rivendicazioni che le alimentavano, il 'neoliberalismo' ha infatti dissolto, insieme alle loro richieste d'emancipazione, le grandi istanze della coscienza collettiva che hanno animato la dinamica sociale del secolo scorso. Non sono infatti scomparsi né gli operai né lo sfruttamento, ma è invece scomparsa la classe operaia come coscienza e come forza emancipatrice, insieme alla cultura e alle forme d'organizzazione che l'accompagnavano, quali i grandi sindacati e i grandi partiti di sinistra; non sono mutati i rapporti di forza e di sfruttamento tra il Nord e il Sud del mondo, ma è morta la spinta culturale e liberatrice dei movimenti anticoloniali; non è stata superata la discriminazione razziale nei confronti dei neri, ma sono implose le grandi organizzazioni politiche della comunità nera; non si sono realizzate, o perlomeno non nel senso

²² Per questo genere di considerazioni, un'opera di riferimento è sicuramente P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberalista*, Roma 2013.

voluto, le aspirazioni libertarie dell'epocale contestazione giovanile iniziata nel Sessantotto, ma le giovani generazioni, che per di più vivono oggi in condizioni ben peggiori dei loro padri o dei loro nonni, non riescono a dare alcuna continuità e organizzazione al loro agire collettivo. Un discorso a parte andrebbe fatto per il movimento femminista, che, pur mantenendo una certa vitalità, ha comunque perso la sua portata sovversiva per limitarsi a rivendicazioni che s'inscrivono, per lo più, nell'ambito dei diritti civili. Dissolvendo tutte queste istanze collettive, lo spirito 'neoliberale' del capitale ha dissolto, nello stesso tempo, altrettante passioni politiche condivise dalle coscienze, e quindi altrettante forme del credere, del valutare e dell'agire. Costatare la dissoluzione di tutto questo non implica, naturalmente, una sterile nostalgia per il passato o l'idea che l'epoca fordista, regolata dalle fabbriche e dalla guerra fredda, fosse in assoluto migliore dell'attuale.

Anche se potrà forse risultare scontato, prima di proseguire mi sembra opportuno chiarire un aspetto che nel discorso fin qui svolto è rimasto nell'ombra. Nell'espone una 'cartografia' delle passioni contemporanee e nel descriverne la tipologia, le passioni che animano la nostra vita associata sono state generalmente considerate, in effetti, soltanto come una risposta, come una reazione passiva determinata dalla strutturazione sociale e dai rapporti di potere. È ovvio però che sarebbe insensato vedere nelle passioni umane soltanto pura passività e d'altronde, se il sistema 'neoliberale' si è diffuso su scala planetaria, ciò è avvenuto anche grazie alle passioni e alle credenze di tanti individui. Pretendere di stabilire una relazione di causa-effetto a senso unico è, in questo caso, come voler risolvere il dilemma dell'uovo e della gallina, cioè di un creato che è al tempo stesso creatore. Si tratta di una relazione che corre in entrambe le direzioni, in modo biunivoco, e questo può provocare, a livello teorico, un apparente cortocircuito: è l'individuo che produce il collettivo, ma ne è anche il prodotto; sono le passioni e i desideri, insieme alle idee e alle convinzioni, a generare le forme d'organizzazione, di produzione e di riproduzione sociale, ma le passioni, come le idee e le convinzioni, sono anche la diretta conseguenza di un certo tipo di strutture sociali. Le passioni stesse, d'altra parte, non sono in sé né reattive né attive, e non sono nemmeno buone in assoluto o cattive in assoluto, possono essere entrambe le cose a seconda delle loro attualizzazioni: Thanatos e Eros possono riversarsi l'uno nell'altro. Il dilemma, se si pretende arrivare al punto zero nella catena dei rinvii, è davvero insolubile, perché tale punto è inesistente e si perde in un regresso all'infinito. Ogni cosa contiene, fin dall'inizio, il suo contrario, così come i concetti di bello o di buono presuppongono, per essere pensati, i loro opposti. Eppure, pur non potendo decidere chi, tra l'uovo e la gallina, sia originariamente primo e pur sapendo che l'idea di buono è inseparabile dall'idea di cattivo, non smettiamo certo di distinguerli e di fare la differenza.

Nel caso delle passioni ci si ritrova in una situazione analoga: sappiamo che, in assoluto, sono sia attive sia passive, sia causa sia effetto, ma è tuttavia legittimo, per ogni circostanza data, fare la differenza e stabilire quale dei due aspetti sia prevalente sull'altro. Le passioni sono forze motrici la cui fonte è, ovviamente, l'animo umano e sono tali forze a determinare la nascita di strutture o istituzioni sociali le quali, a loro volta, retroagiscono sugli individui canalizzandone i vissuti passionali e le condotte in una direzione che tende a riprodurle, creando così un equilibrio metastabile che quelle stesse passioni, in quanto forze centripete o centrifughe secondo i casi, possono però far crollare e trasformare quindi lo stato di pace in stato di guerra. In questo schema che descrive una relazione biunivoca tra le strutture sociali e le passioni, insieme al legame indissolubile tra queste e la politica, lo sfondo teorico è senz'altro costituito dal pensiero di Spinoza²³, che mi pare un riferimento più che mai fondamentale, ma la sua lezione può valere soltanto in termini generali, poiché sarebbe certo assurdo pretendere che un pensatore del XVII secolo possa aiutarci a comprendere la configurazione socio-affettiva della nostra epoca o gli specifici dispositivi di cui si avvale oggi il potere per orientare il comportamento degli individui e conservare il suo dominio. Mi è sembrato necessario soffermarmi sui processi causali che alimentano la dinamica delle passioni anche per sottolineare come non s'intenda qui sostenere alcuna visione rigidamente determinista, benché sia innegabile che la governamentalità odierna disponga di dispositivi tecnologici con una capacità d'intervenire sulla pura vita e di colonizzare le coscienze infinitamente maggiore rispetto al passato.

La radicale metamorfosi del mondo avvenuta in questi ultimi decenni, che le tecnologie digitali hanno senza dubbio contribuito a produrre, non si sarebbe però potuta realizzare senza quella profonda ristrutturazione del capitale iniziata negli anni Settanta²⁴, che intensificando la sua azione di solvente universale ha dissolto, come si è prima evidenziato, grandi istanze della coscienza collettiva. Parallelamente alla scomposizione di questi soggetti sociali, è nel frattempo esplosa la questione identitaria, capace di mobilitare forti passioni in un proliferare di rivendicazioni, spesso attraverso i fenomeni inquietanti e rigidamente escludenti a cui oggi assistiamo, che hanno per lo più assorbito e depotenziato ogni spinta anti-sistema. È interessante notare come persino un importante indirizzo di riflessione critica, noto con l'appellativo di *Cultural Studies*, sia stato in gran parte sussunto dalla logica neoliberale e

²³ Non mi sembra casuale, d'altra parte, che anche un filosofo come Roberto Esposito, per affermare la differenza che intercorre tra una politica *sulla* vita e una politica *della* vita, faccia ultimamente ritorno proprio a Spinoza. Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia dell'affermazione*, Torino 2018. Per un'attualizzazione del pensiero di Spinoza, una prospettiva ricca di spunti è quella seguita dall'economista-sociologo Frédéric Lordon. Tra le sue numerose pubblicazioni cfr. F. Lordon, *La société des affects*, Paris 2013 e Id., *Les affects de la politique*, Paris 2016.

²⁴ Ricordiamo, per sommi capi: l'abbandono del sistema aureo deciso da Nixon nel 1971, che aprì la strada alla finanziarizzazione dell'economia; le grandi riforme del sistema economico mondiale, assunte in seguito alla crisi petrolifera del 1973 e radicalizzate, nel decennio successivo, dai governi Thatcher e Reagan; l'implosione del blocco sovietico nel 1989 e, evento decisivo, la diffusione delle tecnologie digitali con la nascita del web nel 1992.

abbia ormai perso il suo originario potenziale d'emancipazione. Nati con il legittimo obiettivo di dar voce ai senza voce e alle culture subalterne, tali studi s'appoggiano sul concetto gramsciano d'egemonia per contrapporre il discorso dominante ai discorsi minoritari, ma evitano in genere d'analizzare che cosa permette al discorso egemonico di mantenere la propria egemonia e si limitano a erigere a valore la differenza o la particolarità in quanto tali. Senza per nulla essere in contrasto con l'appiattimento di ogni differenza in un assoluto relativismo, la corrente postmoderna ha poi pensato di 'risolvere' il problema dell'identità, considerato un retaggio di epoche passate, sostenendo la sterile e tautologica verità secondo cui ogni individuo è intrinsecamente il risultato d'ibridazioni e d'identità multiple, un discorso che è purtroppo ancora assai diffuso in ambito accademico e che non aiuta né a smontare le regressive rivendicazioni identitarie né tantomeno a comprendere perché l'identità costituisca oggi un così potente attrattore passionale. Nell'espone una verità così triviale, ci si dimentica, in effetti, che solo chi dispone di strumenti intellettuali, oltre che materiali, può riconoscersi in identità multiple e scegliere, in piena autonomia e consapevolezza, dei modelli valoriali di riferimento o il proprio stile di vita. La dissoluzione dei legami sociali e la diluizione delle società nel mercato globale hanno, al contrario, lasciato gli individui soli in un mondo che non offre alcuna certezza e dove la crisi economica permanente impoverisce e fragilizza nell'intimo della coscienza gran parte dell'umanità. Come le convincenti analisi di De Martino e di Virno ci mostrano, è piuttosto naturale che una simile situazione risvegli negli individui un bisogno regressivo di protezione e di appartenenza, che si fonda comunque su una necessità antropologica insopprimibile, e che l'acuirsi delle ineguaglianze provochi un forte risentimento.

Se l'insostenibilità del sistema attuale, a livello umano oltre che ambientale e non già solo sul lungo ma persino sul medio termine, è evidente per tutti, il problema è come invertire una tale tendenza nichilista ed entropica e come rovesciare collettivamente le passioni tristi e reattive in passioni gioiose ed emancipatrici, in grado di riaccendere nelle coscienze speranza e progettualità. Il risentimento, di cui si nutrono oggi numerose forze politiche, per lo più di destra, per ottenere consenso, è sicuramente la cifra che maggiormente descrive la condizione affettiva contemporanea ed è anche in cima alla lista delle passioni generalmente considerate come tristi e reattive. Una lunga tradizione, cominciata con Nietzsche, lo associa alla psicologia dello schiavo, che invece d'agire si autocompiace della propria condizione di vittima e individua un colpevole, con funzione di capro espiatorio, per assolvere e giustificare se stesso. Senza pretendere di ribaltare un tale giudizio, credo tuttavia che nella valutazione del risentimento come passione politica si possano e si debbano prendere in considerazione anche altri aspetti. Il fatto, innanzitutto, che non è certo sufficiente la sua esecrazione teorica per rimuoverlo dalle coscienze e che, data la sua diffusione, è in ogni caso una realtà con cui bisogna inevitabilmente fare i conti. Penso inoltre che non ci sia nessuna legge di natura a stabilire che il risentimento debba per forza essere rivolto contro un capro espiatorio o un falso colpevole (l'ebreo, l'immigrato, lo

straniero), ma che, in determinate condizioni, una tale passione collettivamente aggregata possa anche funzionare da motore per la trasformazione sociale e l'emancipazione. Per questo genere di considerazioni mi baso anche su esperienze personali. Ho infatti avuto la fortuna e il privilegio di vivere la rivoluzione tunisina del 2011 e ho potuto osservare come il risentimento verso un potere dispotico, a lungo covato singolarmente in tante coscienze, si è poi coagulato trasformandosi in rabbia e azione collettiva. In fondo questo evento concreto non è molto lontano da ciò che Spinoza descrive sul piano astratto quando, nel *Trattato politico*, sostiene che gli uomini, per accordarsi in una comunità politica, devono essere attraversati da uno stesso affetto e che anche il desiderio di vendicarsi di un torto subito può servire da leva per la ricomposizione del corpo politico¹.

La politica, nella sua accezione più generica, è l'arte di garantire l'unità della *polis* nella sua volontà d'avvenire comune a partire da un *Noi*, cioè da una comunità del sentire e del desiderare comuni. La natura e la definizione del *Noi* hanno sempre costituito, evidentemente, il vero problema, che oggi però, a seguito della scomposizione sociale analizzata in precedenza, si presenta con estrema radicalità. Il dilagare di neopopulismi che mobilitano le masse unificandole nella nozione di popolo ne sono, in effetti, la dimostrazione. I recenti sforzi teorici per definire e caratterizzare la politica populista² hanno sicuramente ragione nel sottolineare che mentre il populismo di destra si rifà al popolo come a un'entità 'naturale' e preesistente che rinvia a radici etniche, razziali, religiose, culturali ecc., per un populismo di sinistra, il popolo che aspira a rappresentare è invece un qualcosa che si costruisce attraverso la prassi politica stessa. Benché ritenga del tutto sbagliato considerare il populismo come il male assoluto o, peggio ancora, fare di esso la causa e non il sintomo della sfiducia nei confronti delle forze politiche tradizionali, credo che riferirsi al popolo come a un contenitore vuoto sia una posizione corretta sul piano teorico ma senza implicazioni dirette su quello politico e strategico. Il problema mi sembra possa essere affrontato, più propriamente, come la 'necessità', generica, di elaborare una nuova narrazione collettiva³ capace di funzionare come attrattore. Il problema però è e resta aperto, nel senso che il 'contenitore' (il *Noi*, il popolo, la narrazione) deve poi essere riempito e coniugato. Concordo comunque pienamente con chi sostiene, come per esempio Gayatri C. Spivak, che la costruzione di un tale contenitore debba necessariamente partire dallo Stato-Nazione⁴, da intendersi come una struttura minima da cui è possibile avanzare rivendicazioni di una più equilibrata redistribuzione della ricchezza e di giustizia sociale.

¹ B. Spinoza, *Trattato politico*, VI, par. 1, Pisa 2011.

² Mi riferisco, notoriamente, ai lavori di Ernesto Laclau, di Chantal Mouffe e, in Italia, alle interessanti riflessioni di Carlo Formenti.

³ Si tratta di un tema su cui lavoro da tempo e mi permetto di rinviare a un mio precedente libro: M. Sei, *Raconter pour signifier. Récits, construction de soi et émanicipation*, Toulouse 2018.

⁴ J. Butler, G. C. Spivak, *Who Sings the Nation-State*, Chicago 2011.

Osservando la tendenza attuale del mondo, mi pare legittimo prevedere un intensificarsi dei conflitti geopolitici e una sempre maggiore massificazione del disagio e del risentimento. Senza nessun pessimismo, credo che una tale situazione possa anche far convergere le coscienze verso comuni obiettivi d'emancipazione, indipendentemente dallo specifico orientamento ideologico. Ritornando a Spinoza e alle sue riflessioni sull'indignazione, che se in alcuni casi può trasformare lo stato civile in stato di guerra, in altri può mutare lo stato di guerra in stato civile, mi permetto, a questo proposito, di concludere con una lunga citazione di uno scrittore che pur essendo lontano dalle mie convinzioni, esprime una critica sociale che condivido pienamente. Si tratta di G. K. Chesterton, un autore cattolico, conservatore, e conosciuto soprattutto per la serie di racconti polizieschi centrati sul personaggio di Padre Brown. Nel passo che segue, ripreso da un volume il cui titolo è *Cosa c'è di sbagliato nel mondo*, Chesterton polemizza aspramente contro la decisione del governo inglese che, per impedire il proliferare dei pidocchi, soprattutto nei quartieri meno abbienti, prospetta di rasare a zero i capelli delle classi popolari e, in particolare, delle bambine con i capelli lunghi. Indignato per una tale decisione, Chesterton scrive:

Comincio con i capelli della bimba. Che sono in ogni caso una cosa bella. Qualsiasi altra cosa può essere cattiva, ma l'orgoglio di una brava madre per la bellezza della propria figlia è una cosa buona. Questa è una di quelle tenerezze purissime che sono le pietre angolari di ogni epoca e razza. Se ci sono altre cose che si oppongono a ciò, queste altre cose devono sparire. Se i grandi padroni, le leggi e le scienze si oppongono a ciò, i grandi padroni, le leggi e le scienze devono sparire. Con i capelli rossi di una monella dei sobborghi io darei fuoco a tutta la civilizzazione moderna. Perché una ragazza dovrebbe poter avere i capelli lunghi, e quindi dovrebbe averli puliti; per poter avere i capelli puliti, dovrebbe avere una casa non sporca; per poter avere una casa non sporca, dovrebbe avere una madre con del tempo a disposizione; per poter avere una madre libera, non dovrebbe avere un usuraio per padrone di casa; per poter avere un padrone non usuraio, ci dovrebbe essere una redistribuzione della proprietà; perché possa esserci una redistribuzione della proprietà, dovrà esserci una rivoluzione. Quella piccola monella con i capelli ramati, che ho appena visto trotterellare davanti a casa mia, non dovrà essere rasata o azzoppata o alterata in qualche modo; i suoi capelli non dovranno essere tagliati corti come quelli di un carcerato; no, tutti i regni della terra dovranno essere modellati e mutilati per adattarsi a lei. Lei è la sacra immagine dell'uomo; attorno a lei la fabbrica sociale vacillerà, si spaccherà e crollerà; le colonne della società tremeranno e le volte della storia si sgretoleranno, e non uno dei suoi capelli sarà toccato⁵.

Mario Sei, Faculté de la Manouba, Tunisi

✉ sei.mario9@gmail.com

⁵G. K. Chesterton, *Cosa c'è di sbagliato nel mondo*, Catanzaro 2011, p. 382.