



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato di Ricerca internazionale in Studi Culturali Europei/Europäische Kulturstudien  
Dipartimento di Cultura e Società  
Settore Scientifico Disciplinare M-DEA/01

## ICONE DELLA DISSOLVENZA UNA TEORIA DELLE APOCALISSI CULTURALI NELL'ERA DEL CAPITALISMO DIGITALE

IL DOTTORE  
**VALENTINA RAMETTA**

IL COORDINATORE  
**IVANO CAVALLINI**

IL TUTOR  
**MATTEO MESCHIARI**

CICLO XXV  
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2015/2016



## INTRODUZIONE

Il presente lavoro di ricerca indaga l'immaginario apocalittico e la preistoria in rete come “allegorie del presente” a partire dagli eventi dell'11/09. La scelta cronologica è determinata dal fatto che l'impatto mediatico e l'effetto psicologico dell'attento alle Torri Gemelle ha generato una inedita percezione della crisi della civilizzazione attuale segnando una ontologia del limite, allo stesso tempo, antropologico, filosofico, politico e culturale. Il loro intrecciarsi sul piano della retorica visuale, e la loro proliferazione a partire da questa data, fino ai recentissimi fatti di Parigi, rivela in che modo l'idea della *fine* di un mondo sia diventato il nuovo soggetto del tempo storico ed il nuovo terreno *antropopietico* e mitopietico dell'ontologia occidentale. Qui l'Apocalissi è intesa come il concetto di *Pathosformel* in cui non è possibile distinguere fra forma e contenuto perché designa un indissolubile intreccio di una carica emotiva e di una formula iconografica.

Come Warburg con l'atlante *Mnemosyne*, parlare dell'Apocalissi della cultura e della *Wilderness* si riferisce “alla psicologia dell'espressione umana”, e comprendere l'immagine “per la sua necessità biologica come prodotto fra la religione e l'arte”, sulla “malattia della specie” e l'attaccamento alla vita, sulla polarità normale/patologico, e sulla “depressione biologica che attiene a tutta la specie”.

Attraverso il tema delle Apocalissi è possibile praticare “una diagnosi dell'uomo occidentale”. Con l'idea di Apocalisse come categoria antropologica dell'immaginario, abbiamo a che fare col tema warburgiano della “vita postuma”. Le modalità di rappresentazione del ritorno ad una arcaicità pre-moderna, dalla pubblicità della marlboro al *Grizzly Man* di Werner Herzog, si presentano come “decisioni etiche che definiscono la posizione degli individui e di un'epoca rispetto all'eredità del passato e in cui l'interpretazione del problema storico diventa, nello stesso tempo, una 'diagnosi' dell'uomo occidentale nella sua lotta per sanare le proprie contraddizioni e trovare, fra il vecchio e il nuovo, la propria dimora vitale.

È la questione della “trasmissione” e della “sopravvivenza”: problema centrale di una società “calda” come quella occidentale, ossessionata dalla storia al punto da farne il motore

del proprio sviluppo: “la cultura è vista sempre come un processo di *Nachleben*, cioè di trasmissione, ricezione e polarizzazione”, per cui diventa fatalmente necessario concentrare l'attenzione sul problema dei simboli e della loro vita nella memoria sociale. Vi è qui il riferimento a Richard Semon e al concetto di *meme*: la memoria è una forma di conservazione e trasmissione dell'energia. Questa traccia che agisce sulla materia vivente è l'*engramma*. L'energia potenziale conservata in questo *engramma* può, in determinate circostanze, essere riattivata e scaricata, nel quale caso diciamo che l'organismo agisce in un certo modo perché *ricorda* l'evento precedente.

Per Warburg l'immagine, il simbolo svolgono lo stesso ruolo dell'*engramma*: “in essi si cristallizzano una carica energetica e una esperienza emotiva che sopravvivono come un'eredità trasmessa dalla memoria sociale e che, come l'elettricità condensata in una bottiglia di Leida, diventano effettive attraverso il contatto con la 'volontà selettiva' di un'epoca determinata” – dinamogrammi, la cui polarizzazione, positiva o negativa, attiva o passiva, nell'incontro con la nuova epoca e i suoi bisogni vitali, può portare a un rovesciamento completo di significato. Un'iconologia dell'intervallo ovvero “una storia di fantasmi è una specie di “terra di nessuno” capace di “guarire” e di “orientare” la mente umana:

Tutta l'umanità è eternamente schizofrenica. Tuttavia, da un punto di vista ontogenetico, è possibile forse descrivere un tipo di reazione alle immagini della memoria come primitivo e anteriore, benché esso continui a vivere marginalmente.

Immaginare l'apocalisse della cultura, il mondo che ripiomba in uno stato selvaggio, è reimpostare la bussola simbolica al grado zero della cultura, per guarire la “schizofrenia culturale” e allo stesso tempo incarnare le proprie idiosincrasie in una “messa in scena collettiva”, in un postmoderno *trauerspiel*. È il rimedio, il *pharmakon* “spirituale” ma anche “intellettuale” che corrisponde allo spirito del tempo. L'apocalittica come “formula del pathos” rivela la polarità dionisiaca, lo scivolamento sempre in agguato verso la crudeltà radicata nella memoria intemporale della nostra cultura. Allo stesso tempo, secondo un raggio d'analisi più ampio, è il segno di un conflitto spirituale incistato nella cultura contemporanea, nel quale il ritorno della *natura* nell'immaginario collettivo viene iperbolicamente riconciliato, in un equilibrio precario e carico di tensioni, con l'orgiastica dimensione del consumismo narcisistico della nuova religione del nostro tempo, l'economia.

L'Apocalisse come immagine della cultura occidentale in crisi (*The Road* di McCarthy) è il “sintomo” del conflitto in cui prende radice la nostra civiltà, cioè l'ambiguità tragica descritta da Benjamin come polarità fra cultura e barbarie, l'impossibilità di scindere del tutto questo Giano bifronte, e della sua impossibilità di padroneggiare la propria tensione bipolare.

A partire da queste considerazioni si possono riformulare le domande di fondo che Deleuze e Guattari, in un contesto politico e culturale anch'esso intriso di senso del finire come quello del dopo '68, posero attraverso l'*Anti-Edipo*:

- 1) quali traiettorie per la storia della cultura dopo l'individuazione – psicanalitica, antropologica, biopolitica – di un principio di produzione inconscia?;
- 2) Perché il “disagio della civiltà”, o come l'ha definita Aby Warburg, “ la schizofrenia della civiltà occidentale”, è vissuto con un certo “imbarazzo” nell'ambito di diversi saperi (Foucault parla della follia come “l'opera assente” della storia della cultura)?;
- 3) In che modo l'inconscio incide sulle tendenze conflittuali del presente? L'attacco mosso dal “tono apocalittico” dei discorsi sul presente sono, dunque, il tentativo di riformulare attraverso il disastro una politica del desiderio, che non passa più dall'idea di una collettività chiamata “popolo” ma dalla fenomenologia di una moltitudine che ritorna come “incoscienza politica” della politica. L'apocalissi della cultura si colloca nella duplice tensione tra “capitalismo e schizofrenia” da un lato, e le trasformazioni tra vita e politica dall'altro, declinate secondo la dialettica di Roberto Esposito tra biopolitica e tanatopolitica. L'Apocalissi come segnatura di questo conflitto è antiedipica rispetto alla questione dei movimenti sociali e alla critica dei modi di produzione del sistema capitalistico odierno, perché attraversa il margine pericoloso dell'impersonale ovvero del vivere e dell'agire.

Quali sono i fantasmi della cultura europea? Superare la contrapposizione fra *storia* come “studio delle espressioni coscienti” e *antropologia* come studio delle “condizioni inconscie”. Prendere atto di quanto Valéry constatava scrivendo che “le temps du monde fini commence”.

La *signatura* apocalittica degli odierni discorsi della fine, implica che essa li marca e li eccede per rimandarli a una determinata interpretazione o a un determinato ambito, senza

però uscire dal semiotico per costituire un nuovo significato o un nuovo concetto:

Le *segnature* spostano e dislocano i concetti e i segni da una sfera all'altra (in questo caso, dal sacro al profano e viceversa) senza ridefinirli semanticamente. Molti apparenti concetti della tradizione filosofica sono, in questo senso, *segnature* che, come gli 'indici segreti' di cui parla Benjamin, svolgono una determinata e vitale funzione strategica, orientando durevolmente l'interpretazione dei segni in una certa direzione. In quanto mettono in connessione tempi e ambiti diversi, le *segnature* agiscono, per così dire, come elementi storici allo stato puro (Agamben, 2007: 16).

Il discorso sull'Apocalisse rientra dunque nell'analisi critica del paradigma teologico-politico, enunciato da Carl Schmitt: "Tutti i concetti decisivi della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati". Quest'affermazione va estesa e intesa ben al di là dei limiti del diritto pubblico e della sovranità, fino a comprendere i concetti di economia e la stessa concezione della vita riproduttiva e produttiva delle società umane. Secondo questo passaggio il discorso sulle apocalissi culturali è un discorso di carattere antropologico, diventando l'indice di una determinata congiuntura storica. Ma allo stesso tempo, svolge una funzione strategica nella "politica delle idee", cioè qualcosa che nel regno delle idee ha già sempre trovato un avversario contro cui lottare per il dominio. Così è ad esempio i movimenti chiliastici nel processo di decolonizzazione, o ancora i movimenti no global di contestazione sociale del capitalismo finanziario.

Questo vale tanto per l'apocalisse in senso propriamente politico, che designa il ritorno di un religioso del mondo, mostrando che la teologia continua ad essere presente e ad agire nel mondo. Questo non implica una identità di sostanza tra il moderno e la teologia, né una identità di significato tra concetti teologici e concetti politici, ma la secolarizzazione dell'idea di apocalisse nella storia della cultura. L'idea di una apocalissi della cultura, che oggi viene declinata nelle forme e nei contenuti di un "l'apocalittico punto zero" del sistema capitalistico, affonda la propria archeologia nella storia della filosofia degli ultimi due secoli, come sottolineato da Derrida, e nell'idea di progresso dell'Illuminismo, i quali, secondo Karl Löwith, non sono che una secolarizzazione della teologia della storia e dell'escatologia cristiana.

I discorsi sulla fine del nostro tempo mettono in luce non tanto la dialettica tra "apocalittici" e "integrati", piuttosto l'esistenza di fattori individuanti nella forme di vita contemporanee,

le quali attestano la dissoluzione del concetto di 'popolo', in grado di dissolvere, di distruggere gli individui quanto di costituirli temporaneamente, che spinge alla configurazione di una “singolarità” irripetibile dal punto di vista storico e culturale. Il gesto della *καταστροφή*, è quello del volgere alla fine, del credere il possibile, dell'approssimare verso la rivelazione delle verità occultate dietro il velo della messa in scena storica, è la dialettica tra la storia delle cose che sono avvenute e la storia delle cose quali potrebbero avvenire.

Dopo L'anti-Edipo sappiamo che la “produzione desiderante”, nelle condizioni determinate dal capitalismo apparentemente vittorioso, comprendere retrospettivamente tutta la storia alla luce del capitalismo: la storia universale è storia delle contingenze, tagli e limiti, e non continuità: “In certo modo, il capitalismo ha assillato tutte le forme di società, ma le assilla come il loro incubo terrificante, il timor panico ch'esse hanno di un flusso che possa sfuggire ai loro codici.” (Deleuze – Guattari, 1975: 155).

Questo aspetto mette in relazione dunque, la vita sino ai limiti che la fanno tragica, come sviluppato da De Martino a proposito delle apocalissi psicopatologiche. Al di là della semplice suggestione, il Salento di De Martino è “luogo barocco, dove realtà e finzione perdono di ogni senso definitorio. Piani in cui la follia gode e soffre di sue regole interne”, che consente di confrontarsi col male di vivere nelle sue forme di ieri e di oggi.

Per comprendere la cognizione dei nostri moderni dolori, l'impellenza del disagio e del potere sui corpi. Per de Martino la follia è il crollo di ogni processo di soggettivazione, caduta della storia, come orizzonte di senso, nella non-storia. Per Foucault la follia è al centro della relazione tra potere e negazione del soggetto. Possibile parlare di una follia “astratta” da ogni possibile quadro culturale che la esprime, come destorificazione del negativo?

Se il senso del male di oggi è dato dai modi storici del tardocapitalismo finanziario – la crisi economica, l'indice dello spread, il terrorismo, il disastro naturale – la materia mitopoietica che da espressione simbolica di questi segni negativi dei tempi storici affonda nella dimensione storica della “follia”. Messa in evidenza di un nesso, apparentemente diretto ed immediato, tra precisi momenti critici e le diverse pratiche simboliche messe in atto. È il “rimosso” che tornerebbe ad affacciarsi e che si erge come simbolo a baluardo degli abissi.

Dare rilievo antropologico i conflitti, le frustrazioni, i traumi, individuali e collettivi, in relazione al senso culturalmente definito del finire, del “negativo”, da cui i rapporti tra

cultura e salute mentale. Siamo sul terreno di una ecologia della mente (Bateson, 1977).

Il simbolo: concetto di “destorificazione del negativo”. Questa modalità specifica di conferimento di senso al “negativo” sarebbe alla base di quanto si sarebbe chiamato “pensiero mitico”. La questione dunque si sposta verso una “teoria del sacro” come risposta che darebbe orizzonte alla “crisi della presenza”. La terra del rimorso sarà “cioè la terra del cattivo passato che torna e rigurgita e opprime col suo rigurgito”. Il ritorno del cattivo passato “del passato che non fu scelto”, poiché un terzo e ancor più ampio senso della terra del rimorso è il nostro stesso pianeta, o almeno quella parte di esso che è entrato nel cono d'ombra del suo cattivo passato”. Nei materiali sulla fine del mondo si veda la relazione tra apocalisse e decolonizzazione. Per De Martino certi “problemi presenti” stimolano a scegliere il “passato importante”.

## **Il capitalismo digitale**

Assistiamo da circa sessanta anni ad una progressiva colonizzazione del territorio precedentemente occupato dalle scienze umane da parte di due fronti diversi ma comuni negli intenti: le scienze cognitive (oggi neuroscienze) (Malabou 2011; 2014) e le scienze dell'informazione (oggi *digital humanities*). Le neuroscienze e soprattutto le scienze dell'informazione incominciano ad investire in modo radicale le nostre forme-di-vita. Queste, a differenza delle scienze umane hanno assunto il potere di alterare costantemente il nostro tempo (Carr 2010; Vaidhyanathan 2011; Hillis et al. 2013). All'ultimo livello troviamo il punto forse più complesso e radicale: l'alterazione da parte dell'uomo della struttura geologica e climatica della Terra (Hache 2014; Rockström et al. 2009).

Prima di dimostrare la pertinenza e la necessaria convergenza di ognuna di queste tesi, è però necessario dare ai loro argomenti un nome. La prima tesi potrebbe essere definita come realizzazione dell'anti-umanesimo; la seconda potrebbe essere anche ironicamente sintetizzata in “da Saussure a Darwin”, ovvero “naturalizzazione della cultura”; la terza come “singolarità: realizzazione del postumano”, infine l'ultima tesi, com'è tristemente noto a partire dall'anno 2000, si chiama scientificamente “Antropocene”.

Agamben (2014) ha recentemente ricordato alcune tappe fondamentali della storia dei dispositivi di memorizzazione in un passaggio breve e denso de *Il fuoco ed il racconto*. È

noto che prima dell'introduzione della scrittura era essenziale per la comunità gestire la memoria come fatto sociale. Si può parlare della storia della mnemotecnica, degli incredibili mnemonisti greci incaricati di tenere a mente le leggi o dei rapsodi che sapevano a memoria lunghissime sequenze orali (Le Goff 1979). Ci si potrebbe stupire, come ha fatto Lévi-Strauss (1962) della straordinaria memoria tassonomica del "pensiero selvaggio". Ma ciò che ci interessa è il semplice passaggio dal volumen al codex, ovvero la trasformazione della lettura di un testo continuo, eseguita prevalentemente ad alta voce di un numero esiguo di testi da parte di un numero esiguo di esegeti altamente educati ad una lettura solitaria, muta, estesa ad ogni classe sociale, di un numero talmente alto di libri da non poter essere esaurito nel corso della vita di una persona. Agamben e Todorov (1992) mostrano come la pratica materiale della lettura di un codex: da sinistra a destra di un oggetto che ha una direzione, un inizio ed una fine, e può essere strutturato in sotto-insiemi ha probabilmente contribuito a rappresentare il tempo come lineare, contrapponendo la dialettica cristiana fra creazione ed apocalisse ad una pagana "ruota del tempo" dove gli eventi potevano avere il corso di un rotolo.

Da questo quadro concettuale, il punto di partenza della ricerca è l'emergere nelle scienze umane di due tematiche complementari: l'idea di una "globalizzazione della natura" (Antropocene), e la progressiva *gamificazione* del *bios* attraverso la digitalizzazione o algoritmizzazione del capitalismo cognitivo. Antropocene è il nome dell'epoca in cui la specie umana è presa come totalità globalizzata in grado di alterare inesorabilmente l'ambiente come forza geologica e climatica. Al di là della carica metaforica, l'idea di antropocene costituisce il punto di partenza per una autoriflessione sulla postmodernità europea, e sul rapporto che essa intrattiene con le altre culture ancora sotto l'orbita di un neocolonialismo diffuso.

Agamben (2015) ha recentemente ricordato alcune tappe fondamentali della storia dei dispositivi di memorizzazione in un passaggio breve e denso de *Il fuoco ed il racconto*. È noto che prima dell'introduzione della scrittura era essenziale per la comunità gestire la memoria come fatto sociale. Si può parlare della storia della mnemotecnica, degli incredibili mnemonisti greci incaricati di tenere a mente le leggi o dei rapsodi che sapevano a memoria lunghissime sequenze orali. Ciò che ci interessa è il semplice passaggio dal *volumen* al *codex*, ovvero la trasformazione della lettura di un testo continuo, eseguita prevalentemente ad alta voce di un numero esiguo di testi da parte di un numero esiguo di esegeti altamente

educati ad una lettura solitaria, muta, estesa ad ogni classe sociale, di un numero talmente alto di libri da non poter essere esaurito nel corso della vita di una persona. Agamben mostra come la pratica materiale della lettura di un *codex*: da sinistra a destra di un oggetto che ha una direzione, un inizio ed una fine, e può essere strutturato in sotto-insiemi ha probabilmente contribuito a rappresentare il tempo come lineare, contrapponendo la dialettica cristiana fra creazione ed apocalisse ad una pagana "ruota del tempo" dove gli eventi potevano avere il corso di un rotolo.

Recenti studi di neuroscienze connessi alla riflessione filosofica (Malabou 2011) hanno dimostrato in modo dettagliato la natura plastica della mente umana. La plasticità del cervello è descritta da questi autori come la possibilità di subire alterazioni più o meno drastiche a contatto con stimoli esterni. La plasticità differisce dalla semplice flessibilità per il grado di resistenza che la nostra mente oppone ai cambiamenti. Dalla nascita alla morte il cervello umano è costantemente modulato e rimodulato da ciò che apprende e ciò che compie, ma non è mai completamente ed irreversibilmente alterato. Secondo Malabou questa caratteristica "oggettiva" seguono delle conseguenze molto importanti a livello politico.

Innanzitutto una convergenza fra l'attuale neoliberalismo globale e la conformazione fisica del cervello. Secondariamente la decadenza della secolare divisione fra simbolico e corporeo, o la dissoluzione della differenza fra natura e cultura (Malabou 2014). La tesi sostenuta da Malabou è che a partire dagli anni 80' si sia sviluppata una strana collaborazione fra neuroscienze e capitalismo, ovvero fra un insieme di studi scientifici sul funzionamento della mente umana e l'instaurarsi prima negli Stati Uniti, poi nel resto del mondo, di una nuova articolazione dei rapporti di produzione. Da un lato la mente umana è capace di plastica di riconfigurarsi a seconda delle operazioni che compie, come cera modellata dal fuoco; dall'altro il nuovo capitalismo non investe più e soltanto un tempo di lavoro finito, scollegato dalle altre attività quotidiane, ma ingloba e governa la totalità dell'esistenza umana. Foucault ha definito questo processo come biopolitica (1976), collocando temporalmente la sua comparsa nel XVIII secolo, ed indicando con questo sostantivo l'insieme delle pratiche di governo delle funzioni biologiche da parte di varie istituzioni (medicina, statistica, sistema penale). In Italia il concetto di biopolitica è stato successivamente ripreso ed alterato, ampliando indefinitamente la scansione temporale descritta dal filosofo francese (Agamben 1995). Passando dal diritto romano arcaico alle più

recenti descrizioni scientifiche del concetto di immunità, il concetto di biopolitica ha cessato di essere il tentativo sistematico di descrivere un insieme di processi storici per diventare un *passe-partout* di portata ontologica.

Malabou ci avverte che in questi ed altri autori resta ferma la convinzione che la politica (il simbolico, la cultura) trovi sempre una contrapposizione ed un'eccedenza (la sessualità in Foucault, la nuda vita in Agamben, l'immanenza in Deleuze, l'animalità in Derrida). La tesi di Malabou non va ad intaccare l'assunto foucaultiano che definisce il potere come un campo di forze piuttosto che come una opposizione binaria (Foucault 1975), ma contesta le modalità di descrizione ed il luogo di questo campo di forze. Secondo la filosofa francese il campo della battaglia biopolitica non sono più i corpi, ma è il cervello. Allo stesso modo, nel commento di Virno al dialogo fra Foucault e Chomsky, il campo politico delle nuove lotte al capitalismo non richiede soltanto una analisi economica delle forme di sfruttamento capitalismo, ma necessita di un'integrazione linguistica. Proprio perché il *nouveau esprit du capitalisme* (Boltanski 1999) mette a lavoro non solo le potenzialità fisiche dell'individuo ma si insinua subdolamente nella pura facoltà linguistica (il fatto generico poter parlare) è necessario munirsi degli strumenti teorici della filosofia del linguaggio.

Linguaggio e struttura neurobiologica del cervello condividono la stessa facoltà di potenza che non può essere mai tradotta completamente in atto. Secondo Malabou il cervello è plastico in quanto possiede una capacità indefinita di riconfigurarsi; il linguaggio è invece virtuosismo generico, potenza di innovazione continua ed equanimente distribuita. Partendo da questi due assunti possiamo ritornare alla tesi sulla naturalizzazione della cultura, che azzarda la messa in crisi della impossibilità di una definizione di natura umana, sostenuta dalle due più importanti correnti filosofiche del '900, ovvero il marxismo e la fenomenologia. Per Heidegger l'uomo è l'essere la cui esistenza precede l'essenza (Heidegger 2005), per Marx l'uomo è la determinazione dei suoi rapporti sociali. Sia da una prospettiva ontologica che materialistica la natura umana è stata esclusa dal vocabolario della teoria critica e delle scienze umane in generale. Infine la tesi saussuriana dell'arbitrarietà del significante ha definitivamente sancito la dualità incolmabile fra referente e segno. Queste tesi dualistiche si vedono oggi confutate da un tentativo di *mapping*: neuroscienziati in collaborazione con psicologi cognitivi stanno rapidamente formulando una cartografia delle funzioni della mente, nel tentativo di fornire una lista finita ed una mappa esaustiva di ciò che ci rende umani.

Ma un'altra colonizzazione sta invadendo il territorio fragile delle scienze umane: si tratta della convergenza dell'accumulo di enormi quantità di dati provenienti dalle più svariate fonti (Big Data) e l'analisi di questi enormi archivi mediante algoritmi sempre più raffinati. Che portata possono avere nella divisione del lavoro accademico questi recenti sviluppi? In che modo il sapere che le scienze umane producono si dovrà ricollocare nella battaglia per la giustificazione dei propri metodi?

È come se nell'epoca in cui cataloghiamo il massimo numero di informazioni, mappiamo in modo sempre più preciso la superficie della terra e della mente, non ci sia più tempo per arrestarsi e riflettere criticamente sulle conseguenze di questi avvenimenti. Il Dialogo sulla natura umana, nonostante la sua obsolescenza, mette in luce alcune caratteristiche di una divergenza che negli anni a venire si sarebbe accentuata in modo sempre più drastico. Parliamo di una differenza tecnologica, che pone da un lato l'archivio e dall'altro il laboratorio.

In un certo senso è possibile definire la pratica di ricerca nelle scienze umane come un dialogo continuo fra lettori e scrittori. In questo dialogo sono presenti una struttura istituzionale (l'accademia), un medium (la carta stampata) e dei luoghi (università, biblioteche). Sappiamo che la ricerca scientifica oltre ad avvalersi di strumenti diversi (laboratori, esperimenti, strumentazioni varie), è legata alla comunicazione e condivisione dei propri risultati. Forse però non riflettiamo abbastanza sul fatto che sia le scienze umane che quelle naturali dipendono in egual modo da una tecnologia. Nel caso delle scienze umane questa dipendenza è oscurata dal semplice fatto che le modalità di produzione e controllo degli enunciati – nonostante gli enormi cambiamenti che ci distanziano dalla nascita della scrittura – sono rimaste in un certo senso invariate. Potremmo datare l'apparizione della divergenza fra scienze umane e scienze naturali nel secolo della rivoluzione scientifica, nel momento in cui il controllo sulla verità degli enunciati prodotti in una determinata area della cultura ha iniziato a dipendere in modo sistematico dalla strumentazione tecnologica.

È il momento in cui la filosofia cessa di avere pretese dogmatiche nella descrizione della "grande macchina del cosmo" e si ritrae in una modesta analisi delle forme a priori del pensiero. Come ha osservato Quentin Meillassoux (2006), la filosofia critica di Kant e l'idealismo poi hanno istituito i limiti di validità della riflessione filosofica: la realtà è qualcosa di in sé inconoscibile, la scienza può descrivere progressivamente il

funzionamento di certi fenomeni, senza però mai giungere ad una comprensione completa ed esauriente.

Con Foucault la prospettiva critica kantiana si storicizza (Foucault 1966): non ci sono più strutture mentali universalmente ed atemporalmente umane, ma si possono individuare delle strutture discorsive più o meno sistematiche (le epistemi) che si alternano nel corso della storia. Ad esempio, il valore di verità di un enunciato che afferma la dipendenza delle varie parti del corpo dal moto dei pianeti (il campo di applicazione dell'astrologia) è determinato a partire dalle premesse della totalità sistematica dei discorsi prodotti nell'epoca della sua comparsa.

Ma in che modo Foucault era sicuro della correttezza del suo metodo di inchiesta? Cessando di analizzare il contenuto singolare di opere ed autori e focalizzandosi sulla forma degli enunciati, egli ha tentato di reperire le strutture enunciative comuni a vari campi del sapere (ad esempio filosofia naturale, analisi delle ricchezze ed analisi del discorso), individuando le discontinuità nella distribuzione dei saperi entro unità temporali. Il risultato più decisivo delle ricerche di Foucault è stata la dissoluzione di un certo ideale di continuità storica, per cui nozioni come follia, potere, sessualità hanno dimostrato la loro validità solo entro i limiti storici e geografici che lo storico aveva stabilito (1961; 1975; 1976). Queste complicate e fragili reti epistemiche si disponevano sulla pagina vuota della natura umana come griglie culturali ogni volta diverse.

La convergenza delle neuroscienze e delle tecnologie dell'informazione rende la prospettiva teorica di Foucault se non obsoleta, quantomeno discutibile. La posizione filosofica del realismo speculativo (Meillassoux 2006; Galloway 2012) nega l'assunto foucaultiano che la condizione di verità di un enunciato sia stabilita dalla rete storica dei discorsi: gli enunciati scientifici sono assoluti. Malabou invece asserisce che la distinzione fra corpo biologico e corpo politico cessa di essere valida nel momento in cui le neuroscienze e la psicologia cognitiva iniziano a studiare fenomeni culturali utilizzando la strumentazione delle scienze biologiche. Bruno Latour (2004) propone infine di sostituire il dualismo natura-cultura con la nozione di collettivo, ovvero l'insieme delle varie entità (umane, non-umane, oggetti artificiali, enunciati) che costituiscono l'*umwelt* comune di elementi eterogenei. La tesi sostenuta da Latour, soprattutto nei suoi lavori di studio della costruzione sociale dei fatti scientifici (1979), opera in senso contrario rispetto a Malabou e Meillassoux, proponendo una radicale culturalizzazione della natura.

Il paradigma storico delle scienze umane è dunque contestato da tre critiche:

1. La critica più forte proviene dalla tesi della naturalizzazione della cultura (sostenuta dalle neuroscienze, dalle scienze cognitive e rielaborata dalla corrente filosofica del realismo speculativo);
2. Secondariamente abbiamo la crescente integrazione dei metodi di studio sinora invalsi nel campo delle scienze umane con tecnologie informatiche che automatizzano i compiti interpretativi: è il procedimento delle *Digital humanities*;
3. Infine abbiamo gli Science studies, i quali compiono un movimento inverso rispetto ai neuroscienziati ed ai realisti speculativi: il loro metodo consiste nel mostrare la complessa rete discorsiva e tecnica che serve alla produzione e certificazione degli enunciati scientifici.

Le neuroscienze ci spiegano che l'uso di una tecnologia non avviene come una semplice interazione fra un utente ed un dispositivo, ma modifica radicalmente la percezione che noi abbiamo del nostro corpo. L'immagine che noi produciamo del nostro corpo è plastica, si dispiega nello spazio in modo da inglobare anche lo strumento che stiamo utilizzando: la sensibilità della mia mano si estende alla superficie dell'oggetto che sto impugnando. Il nostro corpo è poroso, aperto alla circolazione, costantemente attraversato da correnti esterne. Che cosa succede quindi quando la plasticità del nostro cervello si riconfigura ed ingloba un dispositivo digitale? Che cosa succede quando la forma chiusa del libro scoppia in un'infinita rete di enunciati frammentari? (Agamben 2014) Non disponiamo ancora di dati a sufficienza per comprendere questo fenomeno: è tuttavia evidente che non possiamo ignorarlo, non possiamo ignorare la trasformazione delle pratiche di lettura, non possiamo ignorare il cambiamento delle nostre tecniche di memorizzazione, non possiamo soprattutto non chiederci quale sia il destino del sapere prodotto dalla scienze umane nell'epoca della loro riproducibilità tecnica.

L'altro aspetto riguarda l'algoritmizzazione del capitalismo, il flusso continuo della vita online e della produzione di dati. La rete e i dispositivi digitali costituiscono allo stesso tempo lo spazio utopico di socialità e lo spazio di reclusione della vita messa a profitto. La rete dunque costituisce l'unificazione della società dello spettacolo e del potere disciplinare, o per meglio dire, è il luogo di accumulazione, di controllo e di illusione che permea in modo totalizzante, e totalitario, le vite contemporanee. L'aspetto radicale di questo cambiamento epocale sta nel fatto che la dimensione della produzione ha assorbito in sé la

vita intera, gli aspetti fondamentali della natura umana e del *bíos*, dal lavoro cognitivo alla capacità relazionale, dal linguaggio ai progetti, dalla vita degli affetti alla vita sensibile. Parole come soggetto, assoggettamento, resistenza, si muovono sull'orizzonte dell'esaurimento della categoria dell'umano e della contraffazione della vita nei regimi biopolitici, che la rende sperimentabile *quasi* solo attraverso l'immunizzazione dagli altri, la quale porta con sé, come malcelata coscienza infelice, una inevitabile autoimmunizzazione da sé stessi. La cura preventiva è il nostro pane quotidiano che si consuma già a partire dall'atto percettivo, e assume una “forma psichica” che costituisce l'identità del soggetto, delle cose e degli altri.

L'antropologia e la filosofia recensiscono diversi motivi di disarticolazione del quadro spazio-temporale, da un lato in relazione al formarsi di un consenso scientifico circa le condizioni del regime termodinamico del pianeta, dall'altro per le conseguenze catastrofiche che la crisi economica globale ha innescato, mobilitando nella coscienza collettiva la sensazione del finire.

Negli ultimi anni, a partire dall'attentato dell'11/09, abbiamo assistito dunque ad una nuova proliferazione di variazioni sul tema della fine del mondo. L'immaginario della fine è anche l'immaginario della sopravvivenza, è la reazione alla condizione di privazione dell'esperienza mondana di fronte al progressivo espandersi su scala planetaria degli effetti della crisi socio-politica e culturale che ha attraversato il XX secolo e che è deflagrata in questi inizi di XXI secolo nell'inconscio collettivo con gli eventi dell'11/09 prima e con il crollo finanziario dei mercati globali nel 2008. La dimensione apocalittica è uno sguardo sul presente, o più precisamente una “struttura del sentimento” che raddoppia nel registro del reale e del simbolico, e si apre in un doppio movimento che passa da un'ontologia del presente percepito come tempo in “dissolvenza” verso una “archeologia del futuro”, che *disincronizza* la nostra storia attuale portandoci *davanti* ma anche *dietro* il contemporaneo, tenendo congiunti il tempo della fine e il tempo dell'avvenire. Per tale disposizione circolare, il nesso che lega apocalisse-sopravvivenza e futurismo, costruisce un'immagine dialettica, un vero e proprio dittico nel quale compaiono in simultanea la ricerca delle origini dell'uomo primitivo e l'utopismo tecno-futurista dell'uomo trascendentale.

Il termine dissolvenza è utilizzato con una doppia valenza evocativa. L'espressione rimanda sia alla teoria dell'allegoria come *dramma* di Walter Benjamin, che alla critica della ragione postcoloniale di Gayatri Spivak. La storia si dissolve in “*una sola catastrofe*, che accumula

rovine su rovine”, una storia da sempre esposta alla morte e al lutto, alla sparizione delle culture, e che diviene “uno spettacolo per un pubblico triste”. Dissolvenza inoltre rinvia ad una *critica* e di una *ragione* fondate sulle forme sociali, culturali e politiche di uno spazio storico identificato con una catacresi con dell'Occidente intero, a cui la Spivak oppone un *tempo* “in dissolvenza”. È cioè il tempo della violenza epistemica del colonialismo, che trova ancora linfa vitale nelle nuove forme di violenza materiale del capitalismo, dal neocolonialismo ambientale alla nuove forme di discriminazione economica e geografica, una ragione del capitalismo che “nel farsi è andato disfacendosi.

Tutto il pensiero del XX secolo è stato letteralmente sovraimpresso e sovrascritto dalle visioni della fine o delle *fini* della civiltà occidentale, diagnosticando il disagio di una cultura europea, e dei suoi progetti unificatori, che trova oggi, nell'immagine della Globaia post 11/9, la rappresentante di un'unità negoziata trans-statale che assomiglia alla pace perpetua kantiana, la quale porta a emersione, come suo supplemento osceno, la distopia di una cultura post-politica e post-ideologica nata dalla sommatoria liquidazione dell'ontologia umana dalle molte fini annunciate del postmodernismo – fine del soggetto, delle grandi narrazioni, della storia, delle ideologie, del marxismo, della lotta di classe, di Edipo, della natura, dell'alterità.

La tesi si inserisce al crocevia di quattro metodologie disciplinari: l'antropologia della natura di Viveiros de Castro; gli studi di cultura visuale sulla mediasfera e i biomedica e l'approccio della netnografia e le teorie sulla nuova governamentalità algoritmica postfoucaultiana. Il soggetto, che contemporaneamente viene formato e subordinato, è già implicato nella scena della psicoanalisi. Questa vita psichica consente di capire in che modo subordinazione e desiderio di sopravvivenza siano implicati nella scena del soggetto e del sociale, poiché il potere, che ha in mano la promessa e il rafforzamento del sistema, non solo ridefinisce i criteri di distinzione dei vari tropismi della crisi, tra vita e morte del sistema, ma letteralmente gioca col desiderio di sopravvivenza. L'impossibilità, da un lato, delle scienze umane di produrre enunciati in grado di alterare il senso del presente, la colonizzazione progressiva prodotta dalle scienze cognitive e le scienze dell'informazione, che cominciano a investire in modo radicale le nostre forme di vita, hanno assunto il potere di alterare il nostro tempo.

È suddivisa in tre capitoli:

l'indagine sul nuovo capitalismo macchinico e algoritmico, come segnatura e realizzazione

dell'anti-umanesimo e della naturalizzazione della cultura post-fordista, secondo l'idea della costruzione di una nuova narrazione al livello della specie (Antropoficion). La *mediamorfosi* antropologica, cioè il rapido mutamento neuro-psicologico prodotto dalla nuova forma di vita immersa nel bagno della mediasfera è la condizione limbica tra vita *online* e *offline* in cui le nostre vite galleggiano. Il problema dei rapporti tra digitalismo e sviluppo del capitalismo cognitivo è al centro di un ampio dibattito, la nozione di *attention economy*, e in particolar modo la questione del *digital environment*, sulla declinazione di *semiocapitalismo* attraverso i quali si affronta l'analisi della logica di produzione e circolazione dei segni e dei “beni simbolici” in relazione alle patologie sociali multidimensionali dell'attenzione;

l'analisi delle icone della dissolvenza scaricate da internet, intese come immagini dialettiche della mitopoiesi contemporanea, un micro-atlante che attraversa il breve arco cronologico mostrando l'alto grado di condensazione simbolica ed emotiva. Queste immagini compongono una sorta di “macchina mitologica della paura” - dal falling man a Charlie Hebdo e Bataclan – una metrica del crollo che fa leva sul panico dell'imminente collasso del sistema di valori, credenze, garanzie, privilegi, aspettative, stile di vita, cultura e natura. Allo stesso tempo costituiscono, attraverso la loro epistomizzazione, la dissolvenza o il peso d'ombra conscio e inconscio di una specie di trauma o dispositivo vittimario, cui ricorre con frequenza ossessiva il linguaggio quotidiano quando vuole sottolineare l'intensità emotiva di una notizia, di un evento, di uno stato d'animo;

la costruzione di una nuova “ontologia dell'umano” a partire dall'apertura alla potenza ambigua del desiderio (*conatus*) di impronta neospinozista, tra la soglia del mondo animale e l'antropos. Il capitalismo digitale mediante l'autoregolazione bio-cibernetica e la logica algoritmica conducono da un lato, alla restrizione di questa potenza nell'agire quotidiano, e dall'altro alla ricerca utopica di uno spazio di articolazione e narrazione di un nuovo tipo di umanismo quale realizzazione del postumano, o singolarità, prodotta dalla crisi dello statuto umano nell'antropocene. Il rischio antropologico di non esserci, secondo le ricerche di De Martino sulle apocalissi culturali, mette in scena il progressivo derealizzarsi del mondo come piano di consistenza che implica l'idea più radicale dell'essere umano (s)formatore di mondo. Mette in gioco una nuova antropologia della natura che passa dalla preistoria della specie e dalla ricerca di un prima originario, che

attraversa la storia ambigualmente contropelo e il cui stato ontologico rimane permanentemente incerto e aperto alla vulnerabilità.

### **Net-anthropology**

I rapporti tra interazione, presumibilmente razionale e socializzante, tra spettatori/net-attori e il progressivo spostamento dell'attenzione e del piacere, che slittano dalla *ragione* (la presunta convinzione di essere liberi artefici nella scelta e nell'elaborazione delle informazioni) alla passione fino quasi al parossismo di un sentimentalismo partecipativo proto-fascista<sup>1</sup>, il ruolo *borderline* tra giustizia e violenza (*pietas* e sdegno) o, se si preferisce, il cortocircuito psicologico delle regole di *decoro* e *ripugnanza* della società “post-borghese” online.

I Meccanismi di diffusione delle *breaking news*: la rete globale si intreccia con una rete personale, l'informazione sugli eventi si intreccia con il commento degli eventi. Se la spettacolarizzazione degli eventi, offerta per il consumo prolungato, passa dalla rete globale, l'incarnazione degli eventi passa da quella personale.

A questa si lega la ristrutturazione cognitiva dell'*essere in situazione*, ovvero la mediamorfosi dei sentimenti (aggregativi, disgregativi, partecipativi, cinici etc.). Mediamorfosi dunque, come equivalenza tra mediazione e mutazione. Un evento mediato, e mediatizzato, è un evento mutato, trasformato, dispiegato e ripiegato. Qui sono elencati gli elementi che caratterizzano gli aspetti net-antropologici:

- information society
- comunicazione interpersonale, linguaggi neomediali
- identità e autorappresentazione: soggettività e collettività, ovvero *profile* e *community*
- mediamorfosi: ecologia dell'attenzione, captologia: il sé della rete
- immaginario collettivo
- indagine sui consumi culturali: stili di fruizione di Internet
- algoritmi, archivi e big data: verso il web semantico

---

<sup>1</sup> Commenti fanatici delle community di animalisti, vegani e similari. Approfondire con la compagna pubblicitaria allevamento/campo di sterminio.

- media-eventi

Il termine net-antropologia è un neologismo coniato da Fidler negli anni novanta; diverse forme di “nuovi media” come parti di un sistema interdipendente. Riduttivo osservare la questione dei media in termini sequenziali e evolutivi, piuttosto si tratta di coevoluzione progressiva e coesistenza. Tre i domini fondamentali: il dominio della comunicazione interpersonale, il dominio del *broadcast*, il dominio dei dati. E tre grandi mediamorfosi: il linguaggio parlato, il linguaggio scritto, il linguaggio digitalizzato: meccanismo di costruzione ed espressione delle forme del pensiero nello spazio della business community e social network.

### **Sul Kitsch degli affetti**

Isolando la ragione dall'emozione si ottiene la tecnocrazia, che è tirannica stupidità degli specialismi, riduzione dell'intelligenza a mera funzione di problem solving. L'intelligenza è un'altra cosa: è ciò che lega gli specialismi fra loro, ed è dunque, come mette in luce Marrone, “il prodotto di infinite stupidità”. È una passione: è “sagacia”, “desiderio di saper fare”. A isolare l'emotività dall'intelligenza si cade invece nella “dittatura del cuore” di cui parla Milan Kundera, quella che traduce la stupidità nel linguaggio empatico della bellezza e dell'emozione. Il kitsch ci commuove con la banalità dei nostri sentimenti e Marrone puntualizza: “non si tratta più di opporre buoni e cattivi sentimenti, ma di esibire il sentimento allo stato puro”

- kitsch il buonismo, kitsch l'antibuonismo dei cinici manierati, kitsch è la commozione, kitsch è la rudezza e il sarcasmo;
- Il kitsch è entrato nell'epoca in cui è kitsch anche la sua demistificazione. Il populismo di certi luoghi comuni combattuti con altrettanti populistici luoghi comuni anticonformisti;

Milan Kundera, nel 1985, la parola al momento definitiva: “Il kitsch elimina dal proprio

campo visivo tutto ciò che nell'esistenza umana è essenzialmente inaccettabile”, trasformando il sentimento in sentimentalismo, l'estetico in estetismo. Il termine kitsch, nato in Germania circa un secolo prima, evocava solamente dei significati di tipo negativo, come «rifilare sotto mano, vendere qualcos'altro al posto di ciò che era esattamente chiesto». Mistificazione; il kitsch è un gioco di prestigio; un velo di Maja e una placenta: sposta l'ordine del discorso, con-fonde le idee e rassicura. In realtà, le radici del kitsch contemporaneo possono essere rintracciate qualche anno più indietro e cioè nell'epoca ottocentesca della comparsa dei primi media di massa. È in tale epoca infatti che possono essere recuperate le origini dei comportamenti dell'individuo contemporaneo, il quale, grazie ai media che lo circondano, si sente vicino a mondi e persone che a ben vedere gli sono decisamente estranei. È dunque simile a Emma Bovary, dal quale è derivato quel modello di comportamento definito appunto «bovarismo» che è basato sulla tendenza a credersi diversi da ciò che si è.

La borghesia ha creato infatti una precisa distinzione tra lo spazio privato e quello pubblico, formarsi in pubblico l'immagine che desiderano. Dunque, quell'affermazione dell'immagine personale e quello sfoggio di desiderio che caratterizzavano il bovarismo erano necessari agli individui per immaginarsi in un ruolo e costruirsi pubblicamente un'identità. Oggi il bovarismo è nella rappresentazione che facciamo di noi sui social network, su whatsapp. Tutto questo ha costituito la premessa per lo sviluppo del kitsch, ma anche per lo sviluppo di ciò che il kitsch stesso è diventato a partire dagli anni Sessanta, e cioè quello che possiamo definire *neo-kitsch* del consumo.

Lo stesso modo del “consumo”, con il suo progressivo accorciare i tempi di vita degli oggetti accorcia i tempi di vita degli affetti. A tal proposito occorre soffermarsi sulla nostra incapacità di provare sentimenti che siano all'altezza dell'evento catastrofico. Ma si possono davvero provare sentimenti pieni senza cadere nel cinismo o nella disperazione? Si può trasformare in tal modo lo sconcerto, la rabbia e la paura in qualcosa d'altro? In conoscenza? O in parola? Come spiega Giglioli, solidarizzare con le vittime è diverso dal solidarizzare con gli oppressi: quest'ultima opzione implicherebbe una lettura della realtà, non una semplice scarica emotiva una sua presa in carico, e quindi un'istanza di liberazione. Per questo il racconto vittimario è consolatorio e difende lo stato delle cose. Per questo è un racconto vincente. Per questo *non tutte le vittime vanno bene* e la selezione dev'essere accurata.

Sulla scia della concezione filosofica della storia e della cultura come barbarie e catastrofe del progresso di Walter Benjamin, l'apocalittica occidentale come *Stimmung* udibile al di sotto di tutte le rappresentazioni e narrazioni dell'Occidente di Jacques Derrida, intercettando il versante antropologico attraverso la critica alla cultura del capitale integrato e della società dei consumi di Pier Paolo Pasolini, e l'analisi etnologica delle apocalissi culturali di Ernesto De Martino, la mia idea è intendere il pensiero apocalittico come modello allegorico di rappresentazione della storia e della storia della cultura. “L'Occidente – scrive Derrida – è stato, ed è ancora, dominato da un possente programma che è stato allo stesso tempo un contratto non recidibile tra i discorsi della fine” (Derrida 1981: 464), diagnosticato e descritto attraverso la “drammatizzazione” della sua storia da quegli autori che formano l'apocalittica moderna, dal “documento di cultura come documento di barbarie” di Benjamin, alla contemporanea “clonazione del terrore” di Mitchell. Nell'attuale congiuntura culturale, al bordo del collasso economico e del collasso ambientale, i temi della fine hanno assunto la forma di un rilancio dell'eloquenza escatologica e del “ritorno del tragico” nella cultura contemporanea, sovrascrivendo tutti i discorsi e tutte le rappresentazioni collettive del presente.

La mia tesi di fondo è che le apocalissi culturali del postmoderno siano avvicinati all'essenza del *Trauerspiel* benjaminiano, nel senso propriamente etimologico di “rappresentazione del lutto e della melanconia”, e che in essa giochi un ruolo centrale il ritorno del mondo culturale alla dimensione del selvatico e dell'alterità non addomesticabile, per cui la dedomesticazione del mondano si converte in una linguistic wilderness visuale, un mondo da cui spariscono i segni leggibili e codificabili della civiltà riportando la questione della sopravvivenza culturale e biologica della specie al grado zero della cultura. Le categorie che possono servire per un accostamento sinottico tra il modello del “*Trauerspiel*” benjaminiano e il nostro “*Trauerspiel*” postmoderno<sup>2</sup> possono essere raggruppate nei seguenti lemmi:

---

2 Basta scorrere l'archivio delle fini che compongono il canone dell'apocalisse moderna per capire la tonalità fondamentale che ha identificato nella storia della cultura l'ambito specifico del discorso apocalittico, cioè l'identificazione a carattere catastrofico tra progresso (del capitalismo) e civiltà. Ne propongo alcuni che credo costituiscano il punto di partenza imprescindibile per una comprensione dei tratti specifici dell'apocalittica contemporanea: Benjamin e il progresso come catastrofe della storia; Ortega y Gasset e il trionfo dell'uomo-massa; Adorno e l'industria culturale; Ernesto De Martino e il documento patologico della civiltà; Lévi-Strauss e la sparizione/sopravvivenza dei “tristi tropici”; Debord e la società dello spettacolo integrato; Pasolini e la mutazione antropologica; Derrida e il tono apocalittico della cultura occidentale; Agamben e la nuda vita dello stato d'eccezione; Mitchell e l'epoca del “clonign terror”; Žižek e la retorica delle crisi finanziaria; Klein e la shock economy.

1) Colpa naturale. La storia si converte in “storia naturale”, indicando le ragioni della catastrofe in atto non in una “trasgressione etico-morale”, ma nella condizione biologica dell'umano come specie. La storia diventa l'idea formale del mito, ovvero sopravvive in essa il principio del pathos e del patologico come pathos/logos della storia stessa, del misticismo, della credenza, del lutto e della follia, dal quale è assente ogni prospettiva escatologica. La storia compie una fuga sconsiderata all'interno di una “natura” che non è nemmeno più il “grande Altro” su cui poter fare affidamento, ma una natura che ci fa segno dall'altra parte dello specchio del reale e del simbolico, una natura da cui siamo stati espulsi. Oggi il collasso della distinzione tra storie umane e naturali è indicato dallo spostamento geologico dall'era pleistocenica alla nuova era battezzata dagli scienziati “Antropocene”. In questa nuova “condizione storica” il genere umano è costretto a vedere se stesso come una specie che ha acquisito finalmente lo status materiale di forza geologica. Il paradosso è che, mentre l'uomo è diventato, almeno oggi, una “condizione naturale”, il mondo è realmente divenuto “umano, troppo umano” grazie allo sviluppo esplosivo del capitalismo e del suo impatto globale. Questo mondo più compiutamente umano è l'arcadia distopica dell'immensa e storicamente originale acculturazione del reale, come nei *Meatscapes* di Nicolas Lampert, un grande balzo verso quello che Benjamin chiamava “estetizzazione della realtà”. Nel discorso di Benjamin la riflessione sul *Trauerspiel* è strettamente legata all'etimologia della parola, composta da “trauer”, che significa “lutto”, “afflizione”, e “spiel”, ossia “rappresentazione” ma anche “gioco”. Il termine potrebbe essere tradotto come “rappresentazione luttuosa”. Tecnicamente il termine *Trauerspiel* sta a indicare una forma particolare di rappresentazione, di messa in scena che culmina con Calderón e Shakespeare.

La questione della colpa naturale pone dunque di fronte a una domanda: come intendere il legame tra la storia sociale del capitale e i più ampi mutamenti geologici delle condizioni di vita sulla terra? La nascita “catastrofica” di *Homo sapiens*, dalla planetarizzazione del Vecchio Mondo alla globalizzazione, passando per la lunga serie di estinzioni antropiche di massa e colonizzazione “estattative”,<sup>8</sup> assume un significato bio-antropologico inedito all'interno della narrativa del capitalismo, diviene struttura per interrogare il collasso ecologico rifrangendolo attraverso il capitale globale e la crisi finanziaria. La natura diventa una categoria socio-storica in

modo direttamente proporzionale all'umano che diventa categoria naturale. L'aspetto antropologico storicamente originale di questa caduta della storia nella natura, ma anche della caduta della natura nella storia, è in connessione con due fatti epocali che hanno segnato la storia dell'Occidente come storia del lutto coloniale: la sparizione materiale dell'Altrove della natura selvaggia, e la sparizione della distanza tra storia umana e storia naturale con l'ingresso nell'Antropocene.

- 2) Dialettica tra umano e inumano . L'inumano non è l'indice di ciò che è esterno e opposto all'umanità (il non-umano o l'anti-umano), quanto l'indicatore di una zona intermedia di contatto e di contagio, un terrificante eccesso che, nonostante neghi quanto intendiamo con umanità, è inerente all'essere umani, e riguarda il nucleo stesso della soggettività e dell'individuazione sociale. L'uomo esiste storicamente in questa tensione: «umano egli può essere solo nella misura in cui trascende e trasforma l'animale antropoforo che lo sostiene, solo perché, attraverso l'azione negatrice, è capace di dominare ed eventualmente, distruggere la sua stessa animalità».9 Ma l'azione negatrice lascia intravedere, in un certo senso, il ritorno del rimosso, qualcosa di molto più complesso di una dialettica del tertium non datur, e cioè che «l'uomo non ha mai saputo esattamente quale animale fosse. Prima e dopo tutti i silenzi, l'umanità vede se stessa come qualcosa che emerge dall'animalità, ma non è sicura di aver trasceso quello stato completamente».10 L'aspetto interessante che sembra emergere, nel rapporto tra natura e cultura, consiste nel fatto che proprio la natura e il selvatico, in un'epoca in cui sembra destinata alla cancellazione, è un enigma, un irrisolto, una lacuna, mentre la cultura è l'addendo ideologico che permette di risolvere questa oscillazione, di contenere il rischio di un effetto specchio in cui l'uomo e l'animale – l'umano e l'inumano – si con/fondono. L'esposizione al limite dell'inumano, a toccare l'ancestralità del mito e dell'animalità antropofora. In essi La tensione e il fascino verso il mondo primordiale, volitivo e indifferente verso gli uomini, incontrollabile e incontrollato, il terreno ideale su cui esercitare la condanna della società capitalista, fare autocritica e ritrovarsi nella condizione umana più antica, scoprendo il nervo della “seconda natura” che abbiamo edificato sulle fondamenta del suolo primordiale.
- 3) Vita da spettri . La questione della spettralità riguarda tanto il tempo in sé, il “momento spettrale” del presente, quanto la condizione del soggetto in relazione alla

storia. Riflessioni di Jacques Derrida sulla “non-contemporaneità a sé del presente vivente” hanno a che fare con la domanda inattuale che rivolgiamo al presente dal presente, e da questa contemporaneità “lussata e fuori misura” alla storia quale apparizione, o sopra-vivenza intempestiva dello spettro “che non dà tempo”.<sup>11</sup> Il presente “out of joint” diviene il tempo delle ingiunzioni dello spettro, del revenant che rimugina «sulla vita e sulla morte della verità. Ha per fantasma tutti gli oggetti delle nostre controversie; per rimorso tutti i titoli della nostra gloria»<sup>12</sup>. In filigrana sembra cioè comparire l'immagine della melanconia düreriana, e lo spettro, questo “qualcun altro spettrale” che ci guarda, interroga il presente «al di fuori di ogni sincronia, prima e al di là di ogni sguardo da parte nostra, secondo un' anteriorità [...] e una dissimmetria assoluta, secondo una sproporzione assolutamente indominabile. Qui l'anacronia è legge. Ci sentiamo visti da uno sguardo che sarà sempre impossibile incrociare».<sup>13</sup> L'ingiunzione storica dello spettro melanconico addita la catastrofe come qualcosa di più che un paradigma e altra cosa che un simbolo della barbarie. È l' “apprendre à vivre con i fantasmi”, di cui parla Derrida, con gli spettri della propria storia culturale passata e a-venire, per cui ogni «semantizzazione – filosofica, ermeneutica o psicoanalitica – si trova presa in questo lavoro del lutto».<sup>14</sup> Come il Trauerspiel, l'apocalisse della cultura è una “rappresentazione che trasporta la morte”<sup>15</sup>. Negli scritti sul Trauerspiel Benjamin insiste sul fatto che la generalità del suo tempo “non è mitica, ma spettrale”<sup>16</sup>, poiché significante e significato sono presi nel pathos della distanza della storia che “emigra sulla scena”<sup>17</sup> e può essere “pensato come pantomima”,<sup>18</sup> come paradossale passaggio dalla tragedia alla farsa che allude allo stato d'animo luttuoso. L'ostentazione catastrofica del contemporaneo immaginario apocalittico, quasi come il genere dei Trionfi, va intesa come “spettacolo per un pubblico triste”,<sup>19</sup> nel quale il mondo diventa scenario di eventi luttuosi, dalle catastrofi ecologiche alle catastrofi economiche, dalle guerre preventive alle oscillazioni dell'indice dello spread, dalle immagini dell'*hooded man* al *falling man* di Ground Zero.

il problema dell'immaginario della fine come “regime scopico”, nel quale la “riscoperta postlinguistica e postsemiotica dell'immagine” è intesa come “un'interazione complessa tra visualità, apparato, istituzioni, discorso, corpi e figuratività”, all'interno della quale

“l'esperienza visiva o “alfabetizzazione visiva” potrebbe non essere completamente spiegabile sul modello della testualità” (Mitchell 1994: 16), il problema dell'immagine come “costruzione visuale del sociale”, che oggi preme con una forza senza precedenti, ad ogni livello culturale e antropologico, attraverso l'ideologia della crisi. In tal senso, la fenomenologia della cultura visuale della fine va intesa metodologicamente in modo iperinclusivo ed estensivo, ovvero come dimensione immaginale e mitopoietica di costruzione del sociale, del reale e del simbolico, per verificare, da un lato, la tenuta di un immaginario sociale in una determinata congiuntura culturale, e dall'altro, attraverso alcune immagini mettere a fuoco quel “luogo cruciale” in cui la politica si determina come biopolitica e s'incarna nei desideri. In questione dunque non sono tutte le immagini di cui è ingolfata la nostra visione, ma quelle che Thomas W.J. Mitchell chiama metapictures, le immagini-guida che rendendo sensibili e visibili i rapporti di tempo e di potere irriducibili al presente come al passato. Questo aspetto è fondamentale se si vuole capire in che modo l'immagine non è spiegabile sul modello della testualità ma fa appello ad una “necessità biologica”, e dall'altro poter osservare lo spostamento, la degradazione, il sintomo, la deviazione, la polarizzazione di un'immagine all'interno di un dispositivo che tiene insieme in una stretta, come quella dei serpenti del Laocoonte, repressione e resistenza, apollineo e dionisiaco, potere e potenza, disastro e desiderio, catastrofe e catarsi, conoscenza e credenza. Il concetto di dispositivo fa riferimento alla formulazione di Agamben, cioè di una “formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza” (Agamben 2006: 6).

Dal punto di vista antropologico, l'aspetto rilevante è il modo in cui l'immaginario apocalittico costituisca il rovescio della vita contemporanea, ovvero una contromossa, una possibilità di rovesciare il lacaniano discorso del capitalista. La funzione che sembra assumere, dal punto di vista della dimensione nevrotica e patologica della civiltà del capitale globale, è quella del *pharmakon*, attraverso il quale emergere il “potere” che esercitano le immagini, e in particolare l'immagine della fine del mondo: il potere della retorica, della fabulazione e della credenza, ma anche la necessità di fare “delirare il mondo”, tra eclissi dell'altro/ve, sorti selvatiche compromesse e capitalismo dei disastri. Cruciali da questo punto di vista sono le analisi demartiniane sul “crollo del mondo” e la “crisi della presenza”, che assumono nel contesto della critica postcoloniale una centralità inedita, facendo emergere il futuro come tema culturale a doppio filo tra cancellazione e sopravvivenza.

Questo aspetto va inteso seguendo Walter Benjamin: la storia non è di natura temporale ma immaginale, una categoria conoscitiva che funziona in termini visuali e topologici come una trama, un tessuto o una costellazione da cui balena qualcosa – un ricordo, un'immagine, un desiderio, un sogno, una intera epoca – nel momento del pericolo.

Nell'apocalittica contemporanea l'immagine-guida che ritengo sia balenata dal tessuto della memoria intemporale, fatta di continuità, rammemorazioni, dissoluzioni, risemantizzazioni, lacune, è dunque quella dell'elemento selvatico, che in un certo senso guarda “la colpa naturale” della specie, facendo “segno” (firma) ai difetti culturali e simbolici dell'epoca. Il carattere immaginale della storia dunque, consiste nel cogliere il nocciolo propriamente intemporale e intempestivo che fa sprofondare l'intrico degli oggetti e dei soggetti della storia nella materia stratificata acronologicamente, simile ad una carica di energia espressiva che fa deflagrare il continuum passivo della materia culturale che perpetua una determinata situazione storico-politica (il continuum del modello produttivo del Capitale) riattivando la capacità latente di un certo “passato” di vivere anche oltre la propria epoca, di entrare a far parte di un momento storico ulteriore, diventando sincro dell'adesso. Questa deflagrazione della storia implica una deflagrazione della ragione stessa, per cui è lecito parlare della nostra contemporaneità, della nostra epoca come incagliata nella nietzschiana contrapposizione parallela tra apollineo e dionisiaco, due visioni del mondo antitetiche che, con Giorgio Colli, possiamo indicare come una politica e una mistica, dal cui urto viene fuori questo “pane d'apocalisse” che ci nutre tra nevrosi sociali e autoimmunità. L'allegoria della storia che l'immaginario apocalittico e post-apocalittico drammatizza non è una riscrittura del passato o del futuro a partire da un evento catastrofico che segna il capovolgere della clessidra del tempo – che installerebbe il soggetto in un segreto beneficio psicologico di cambiamento offuscando l'intero sfondo politico e della riflessione sul postcoloniale – ma è la contrapposizione dialettica di quella che Slavoj Žižek ha definito la formula dell' ‘E se?’, la necessità di decostruire gli archivi storici, letterari, visuali e linguistici che hanno alimentato la lunga sequenza catastrofica di colonizzazioni, conquiste culturali, cancellazioni, civilizzazioni forzate, guerre preventive, democrazie esportabili e globalizzazioni. La formula dell' ‘E se?’ è il punto in cui la rappresentazione storica assume il carattere distruttivo della narrazione utopica, che aspira non a riparare lo specchio infranto dalla nostra egemonia culturale, quanto spingerci verso qualcosa di molto simile al concetto di “rivoluzione” di Benjamin, l'idea di una “redenzione” possibile attraverso una ripetizione

del passato, portando alla luce una trasgressione ontologica che stabilisce un nesso tra il passato, l'adesso e le catastrofi del progresso. Questa “vita ulteriore” del passato, queste “versioni alternative” che sopravvivono in forma spettrale,

sono un'apertura del processo storico in una sorta di borgesiano sentiero dei destini della storia che si biforcano: le storie del tipo “E se?” fanno parte di un più generale trend ideologico, di una percezione della vita che sbriciola la forma della narrativa lineare e centrata e la trasforma in un flusso multiforme. Anche nelle scienze dure (la fisica quantistica e la sua interpretazione delle realtà multiple, il neodarwinismo ecc.) sembriamo ossessionati dall'aleatorietà della vita e da versioni alternative della realtà – come dice senza mezzi termini Stephen Jay Gould, un biologo marxista se mai ce n'è stato uno: “Riavvolgete il film della vita e trasmettetelo di nuovo. La storia dell'evoluzione sarà totalmente differente” (Žižek 2011: 135).

La funzione aleatoria dell'apocalisse della cultura come allegoria storica, fa entrare in scena l'utopia, non già la vulgata di un mondo ideale, sia esso positivo o distopico, attraverso il quale congelare le imperfezioni del Reale, ma di una categoria antropologica che ha una valenza sociopolitica concreta poiché lavora pragmaticamente con l'idea che altri possibili esiti della storia non vengano cancellati del tutto dagli esiti della storia de facto, ma continuino a seguirci come spettri di ciò che sarebbe potuto essere, conferendo alla nostra vera realtà uno status di estrema fragilità e contingenza. Non l'utopia come altro luogo dal mondo, il rifugio della *jouissance* pura in cui l'uomo si ritira, ma come “il non-aver-luogo” del mondo e della storia, una categoria in un certo senso impolitica che manda in frantumi l'immagine della Storia e porta la logica dell' ‘E se?’ a rovesciarsi sul presente, a interpellarlo dal passato, per cui anche la storia che stiamo vivendo è una specie di storia alternativa che si è realizzata per accidente d'azione e d'occasione. In questo senso funzionano le ideologie apocalittiche come manifestazioni di lotta anticolonialista e di liberazione dei popoli oppressi di cui parla Ernesto De Martino. L'elemento interessante dei movimenti chiliastici da lui presi in esame, in Africa e in Oceania, consiste nel fatto che la necessità revivalistica poggia su un'idea del tempo che spezza gli schemi arcaici della ciclicità, e da luogo all'annuncio della “catastrofe” in cui il futuro diventa tema culturale: “Il riassorbimento del divenire nelle origini mitiche non basta più, e la storia entra come ‘escaton’ nella stessa coscienza mitico- religiosa” (De Martino, 2002: 366).

Il punto di partenza del mio lavoro di ricerca è dunque l'idea dell'intreccio “non recidibile” tra senso del finire e Occidente<sup>3</sup>, ma anche tra Occidente e senso del finire delle culture postcoloniali, ovvero tra civiltà e barbarie, tra sparizione e sopravvivenza, il cui versante a latere è la dimensione propriamente psicopatologica della cultura e della civilizzazione in senso capitalista, che oscilla tra illuminismi e disagio della civiltà, forme fobiche e guarigione, tra ragione e pathos. Come ha notato De Martino, il “dramma” delle apocalissi culturali si presenta come strumento critico centrale per la storia della cultura occidentale e “aliena”, da intendere sia come punto di partenza per quello che definisce “umanesimo etnografico” attraverso la comparazione con le altre “culture della fine”, ma soprattutto come “unità di misura destinata ad essere messa in causa e ad essere a sua volta misurata nei corsi della misurazione confrontante, dando luogo in tal modo ad un incremento della consapevolezza antropologica (o umanistica)” (De Martino, 2002: 6).

L'immaginario apocalittico non rende solo visibile l'acuto senso del finire che oggi portiamo come cultura del terrore e della crisi perpetua, ma soprattutto come signature delle contraddizioni culturali del capitalismo occidentale, quale origine della distorsione sociale e simbolica in atto, e della violenza “democratica” che sostiene il volto pubblico dell'ordine globale, e per questa via si costituisca come documento interno attuale e nodo operativo presente che porta a emersione, come sua immagine spettrale, la distopia del nostro presente, il “sogno dogmatico” post-capitalista dentro il quale siamo ancora intrappolati.

La condizione culturale, economica, politica e sociale degli ultimi due secoli fino ad oggi, sono stati dominati dallo scontro tra l'Occidente e il resto del mondo, ovvero dalla dialettica tra il potere (neo)coloniale e i movimenti di liberazione postcoloniali, attraversando le attuali condizioni del capitalismo “sostenibile” della *green economy*, che tenta di reidratare la formula essiccata del progresso producendo una nuova narrazione del capitale e una nuova traduzione simbolica della retorica della crisi. Si pensi alla rinascita dei progetti per le grandi dighe idroelettriche, come nella Valle dell'Omo in Etiopia e nella regione del

---

3 L'insistenza sull'Occidente è di natura essenzialmente ideologica, secondo le osservazioni della critica postcoloniale. L'Occidente è il Vecchio Mondo, lo spazio geografico di quel “fardello culturale bianco” dal quale ha preso avvio il processo cruciale di colonizzazione planetaria e di accumulazione capitalistica, che ebbe luogo in Europa a partire dal XV secolo. Per tale ragione si comprende bene come l'esempio della Cina contemporanea non sia “una distorsione oriental-dispotica del capitalismo”, ma dobbiamo vedere in essa “la ripetizione delle condizioni di sviluppo del capitalismo nella stessa Europa. Nella prima modernità, la maggior parte degli Stati europei era ben lungi dall'essere democratica – se lo erano [...] lo erano solo per l'élite liberale, non per le classi popolari. Le condizioni per il capitalismo furono create e sostenute da una brutale dittatura dello Stato, proprio come nella Cina oggi [...]. Non c'è dunque nulla di esotico riguardo la Cina: quello che sta accadendo là ripete semplicemente il nostro stesso passato dimenticato” (Žižek 2011: 226-227, corsivo mio).

Sarawak malese, o i nuovi investimenti globali nel settore degli agrocarburanti in Brasile, tra deforestazione e cambio indiretto dell'uso dei terreni. È il Giano bifronte della “rivoluzione verde” in atto, una forma di “economia della catastrofe” che spinge sotto la morsa del neocolonialismo finanziario<sup>30</sup>, e dell’onnivora assimilazione delle società senza stato non traducibili sulla scala delle subalternità contemporanee, come i popoli incontattati e in volontario isolamento dell'Amazzonia, o le società di caccia e raccolta delle zone pluviali e subartiche del continente. Questo “fascio di tenebra” che proviene dal contemporaneo, lascia trasparire in filigrana un aspetto antropologico storicamente originale, in connessione al mutamento che Slavoj Žižek indica con il passaggio dall'era pleistocenica alla nuova era geologica dell'Antropocene: “Il capitalismo globale genera dunque una nuova forma di malattia che è essa stessa globale, indifferente alle distinzioni più elementari come quella tra natura e cultura”.<sup>32</sup> Tale scenario si configura come “catastrofe topologica o più precisamente toposcopica”: da un lato la mutazione delle condizioni della percezione, assoggettate ad una patologica “negazione feticistica collettiva”, dall'altro l'eclissi radicale della “natura” sotto la morsa della rivoluzione biogenetica (o biocibernetica) e della green economy, che ripropone il leitmotiv del lutto coloniale – evacuazione dei popoli dai territori d'origine, ecocidio, genocidio culturale, nuove povertà, rilocalizzazione e civilizzazione forzata.

La variante ideologica politically correct dell'eco-capitalismo, sembra essere l'espressione peculiare di una certa “coscienza verde del Capitale che tenta di reidratare l'immagine essiccata di Homo colossus, e con esso la formula prometeica e del progresso/sviluppo, producendo una nuova narrazione del capitale e una nuova traduzione simbolica della crisi finanziaria ed ecologica. La “biocolonizzazione sostenibile” sta aprendo il campo ad una competizione ideologica che ricicla i temi di un pensiero antiutilitarista di fatto non ancora implicato nella nostra cultura, facendo da sfondo alla violenza metabolica del capitalismo globalizzato. L'immaginario della catastrofe – ecologica, economica, dell'umano, del non umano, o eco-sistemica – coincide con la “catastrofe della cultura e della storia del Capitale”, delineando l'apocalittica come Weltanschauung dell'enigmatico desiderio della dissoluzione.

Per comprendere la posta in gioco vorrei proporre due esempi. Il primo è un servizio trasmesso dalla CNN nel 2008 dal titolo *The Greening Greenland*, il quale celebrava con la retorica del documentario, le nuove possibilità economiche create dallo scioglimento dei

ghiacci, il quale darà agli abitanti della Groenlandia nuove aree da destinare all'agricoltura. L'oscenità di questo servizio non sta solo nel fatto che si concentra su un beneficio minore di un grande disastro ecologico, ma nel fatto di giocare con il doppio significato della parola *green*, verde, nel discorso pubblico, come dire che è possibile un aumento produttivo dell'economia attraverso l'inquinamento globale, con una maggiore responsabilità ambientale (Zizek 2010: 457). L'altro esempio è la linea aerea Help Jet, lanciata in Florida nel 2006 subito dopo l'uragano Katrina, che si definiva “il primo piano che converte una evacuazione da un uragano in una vacanza di lusso. [...] Niente file, niente affollamenti, solo un'esperienza meravigliosa che converte un problema in un giorno di festa” (Klein 2007: 475).

**CAPITOLO 1**  
**ANTROPOFICTION**

## 1.1 *Digital Dead End*: una teoria postmoderna dell'Apocalisse culturale

Non si dà vita vera *se non* nella falsa.  
Franco Fortini

La fine del mondo ha assunto il ruolo di soggetto proliferante dell'immaginario sociale contemporaneo. Tutto il pensiero del XX secolo fino ad oggi ha elaborato diverse versioni della fine, dalla fine dell'umanesimo moderno alla catastrofe del mondo fisico. La speculazione visuale, letteraria, filosofica e antropologico recensisce una varietà di declinazioni secondo le quali tenta di formulare la disarticolazione del quadro spazio-temporale della storia. Partendo dal concetto di storia come “catastrofe del progresso” di Benjamin (2006) fino al “capitalismo dei disastri” nell'economia dello *shock* descritta da Naomi Klein (2011), la retorica della fine è divenuta un dispositivo di potere che attraversa l'immaginario sociale in ogni sfera del discorso culturale. Ciò che emerge è la precarietà nell'immaginare il futuro e, allo stesso tempo, la difficoltà nel raccontare il passato. Partendo dal lavoro di Ernesto De Martino sulle apocalissi culturali, l'esperienza e il pensiero della fine attraversano la storia della civiltà europea

perché come occidentali e come borghesi portiamo oggi un acuto senso del “finire”, e tale “finire” - quale che sia il modo col quale lo viviamo – forma documento interno attuale, nodo operativo presente, e quindi stimolo alla problematizzazione deliberata mediante la ripresa sistematica della nostra storia culturale e mediante il confronto di questa storia con quella delle culture “aliene”. (De Martino, 1977: 6)

Al di là del *modo* in cui viene rappresentata, dalle varianti *kitsch* dei *disaster movies* al moralismo ecologista *meinstream*, la fine del mondo è il nodo operativo che tiene in filigrana la dialettica tra colonialismo e postcolonialismo, e il dissesto dell'ontologia interna alla civiltà occidentale. Per De Martino infatti è in questione la possibilità di un nuovo

umanesimo, “l’incremento della consapevolezza antropologica” (*ivi*: 7) a partire da un confronto con il vissuto derealizzante delle culture indigene sottoposte alla barbarie coloniale. Se da un lato De Martino profila il tentativo di ricapitolare una sorta di “buona coscienza” europea di fronte alla cattiva coscienza della propria eredità storica e politica, dall’altro l’insistenza sul confronto con le culture subalterne pone in rilievo la questione della sopravvivenza culturale e psicologica di fronte al rischio di non esserci in nessun mondo possibile da immaginare. L’idea della “catastrofe terminale nel quadro dell’unilineare e irreversibile corso escatologico della storia umana” (*ivi*: 14) viene direttamente calettata nell’orizzonte della vita psichica individuale e collettiva, prima ancora di affrontare la questione come tema culturale. Nella concretezza socioeconomica di singole società in particolari situazioni storico-politiche, De Martino avverte che

occorre in via preliminare valutare la fine dell’ordine mondano esistente nel suo significato di *rischio antropologico permanente*, cioè come rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile. [...] Nella prospettiva storico-culturale del tema della fine del mondo e dell’*escaton* come salvezza occorre analizzare innanzitutto il finire o il crollare come *rischio psicopatologico*. Il documento psicopatologico della fine e del crollo ritiene unicamente il valore metodologico di mettere a nudo tale rischio nella sua forma estrema ed esasperata, di guisa che meglio risaltino per forza di contrasto e per opposizione polare quelle *reintegrazioni culturali*, quei simboli variamente religiosi, che hanno combattuto questo rischio (1977: 14-15, corsivo mio).

Il rischio antropologico di non esserci, di osservare il progressivo derealizzarsi del mondo come piano di consistenza, implica l’idea assai più radicale dell’essere umano formatore di mondi immaginari, e mette in gioco una profondità antropologica che fa appello alla possibilità stessa del sorgere della soggettività, in quel luogo che è la vita psichica dell’assoggettamento, il cui stato ontologico rimane permanentemente incerto e aperto alla vulnerabilità del sistema di dominio. In questo modo la dilazione della crisi produce l’effetto pervasivo di “clonare la fine”, segnando un passaggio dalla politica della guerra al terrore e del *cloning terror*, così come descritto da William J. T. Mitchell (2012) alle politiche della guerra alla crisi: crisi finanziaria, crisi climatica, crisi umanitaria.

Nelle ricerche di De Martino due aspetti appaiono di grande interesse nella comprensione dei discorsi odierni sul finire. Il primo è il confronto, ineliminabile dalla storia della civiltà

occidentale intesa come storia coloniale, con le culture indigene. Accostandole alle riflessioni condotte dall'antropologo Eduardo Viveiros de Castro, in un dialogo sulla fine del mondo svolto in collaborazione con la studiosa di filosofia Déborah Danowski, appare decisiva l'idea di recuperare una consapevolezza etnologica delle voci disperse delle culture indigene, nel tentativo di stare al centro piuttosto che scavare spazi di dimenticanza critica tra sé e il corso della storia. Scrivono i due autori che il momento dell'invasione delle Americhe ha costituito per loro ciò che per noi costituisce oggi il (presunto) passaggio ad un altro mondo, quello che da più parti viene indicato come Antropocene:

Quoiqu'il en soit [...] à savoir, que les Indiens avaient quelque chose de plus à nous apprendre en matière d'apocalypses, de pertes de monde, de catastrophes démographiques et de fins de l'Histoire, signifie tout simplement ceci: pour les peuples indigènes des Amériques, *la fin du monde a déjà eu lieu, en 1492*. On estime que la population indigène du continent, plus importante que celle de l'Europe à la même époque, a perdu – par l'action combinée des virus (la variole fut spectaculairement létale), du fer, de la poudre et du papier (les traités, les bulles papales, les *encomiendas*, et, naturellement, la Bible) – environ 95% de son effectif au cours du premier siècle et demi de la conquête européenne, ce qui correspondrait, selon certains démographes, à un cinquième de la population de la planète. Nous pouvons dès lors nommer “Première Grande Extinction Moderne” cet événement américain qui se produisit quand le Nouveau Monde fut atteint par le Vieux Monde comme par une planète gigantesque, que nous proposons d'appeler *Marchandise*, par analogie avec *Melancholie* de L. von Trier (Danowski – Viveiros de Castro, 2014a: 319).

L'ideologia apocalittica che attraversa il nostro presente, giustificata dalla perenne crisi economica, è dall'altro annunciata dall'ingresso nella nuova era geologica dell'Antropocene, l'esito catastrofico che il nostro modello economico ha prodotto a livello biologico e geologico su tutta la superficie del pianeta. Nell'epoca del capitalismo digitale, della globalizzazione economica e naturale, dei centri di identificazione ed espulsione, dell'estensione capillare della rete integrata alla vita quotidiana, dell'automatizzazione dei processi di lavoro, della produzione coloniale di merce digitale, il nostro tempo assomiglia molto a quello della modernità, in un doppio senso: l'esaltazione dei poteri dell'uomo con, in controluce, la nostalgia utopica di un passato perduto, e dall'altro l'accadere per noi di una fine che per altri ha già avuto luogo. I riferimenti di Viveiros de Castro e Danowski alle

epidemie virologiche, alle armi e alla ideologie prodotte dalla carta stampata, trovano una eco sproporzionata nel panico delle epidemie di *zombie* e di ebola, di droni e attacchi terroristici, delle derive xenofobe e razziste delle posizioni conservatrici delle destre europee riempiono le discussioni pubbliche, le pagine dei giornali, i media sociali e le conversazioni quotidiane.

Per tale ragione un altro elemento che caratterizza l'ideologia della fine contemporanea è il tentativo di ripensare i rapporti della civiltà occidentale con ciò che è andato perduto. Per questo proprio oggi nel campo dell'antropologia e della filosofia il tema centrale è quello di una definizione della pluralità dei modi di costruire la natura (Descola 2005; Latour 2013; Sloterdijk 2005; De Castro 2009), sia quella del mondo fisico che quella dell'antropologia umana intesa come ecologia che integra la cattura del tempo dell'attenzione e il paesaggio tecnologico. Il punto centrale è l'ammissione che il privilegio di un'unica ontologia, quella naturalista dei moderni, ha condotto l'intera molteplicità culturale e naturale ad uno stato di collasso.

Se per autori come Philippe Descola occorre un ripensamento dell'ecologia a partire dal confronto fra le varie ontologie (Descola 2011), per Viveiros de Castro (2009) l'ipotesi è il cannibalismo culturale, mutuato dal riverbero dell'esperienza di *Pau-Brasil* e dal *Manifesto antropofagico* di Oswald de Andrade. La metafora deglutitoria non implica solamente i caratteri del processo di civilizzazione globale del postcolonialismo, ma più radicalmente ciò che propriamente costituisce l'ontologia del consumo, in rapporto alla dimensione dell'alterità, della rappresentazione della storia e dello scambio dimensionale tra spazio reale e spazio virtuale, che tiene in vita modalità di culto feticistico.

Un esempio è costituito dalla *Presleyburgers*, un nuovo prodotto derivato dal corpo iconico di Elvis Presley dopo la sua morte. In un articolo di Greil Marcus, studioso del circuito rockers anglo-americano, *A Corpse in Your Mouth: Adventures of a Metaphor, or Modern Cannibalis* (1999), si descrivono gli effetti di questa addizione iconico-cannibalica, allorché veniva venduto al prezzo di mille dollari a porzione ed esportata fuori dagli Stati Uniti<sup>4</sup>:

The cult is said to have begun in the 50's with *Deanburgers*; these were very rare, and

---

4 Scrive Marcus: "The scandal was discovered when attempt was made to steal Presley's body from the grave by occultists: the body was already stolen! In now appears that it was minced down and turned into the bizarre cult food, Presleyburgers. These are said to be very expensive (\$ 1000 a throw) and high on fatty content, but it still didn't deter the thrill-seeking showbiz crowd: Mick Jagger was said to have eaten several before his recent Wembly concert" (Marcus, 1999: 84).

contained bits of Porsche wreckage and sunglasses-those cultists still alive who tasted them say “They were tough but tasty” (Marcus, 1999: 84).

Il caso estremo del corpo-hamburger di Presley ci consente di avanzare l'idea che oggi, con il proliferare pulviscolare di immagini nello spazio auratico della mediasfera, il rapporto tra sguardo e mondo è il risultato di questa simbolica forma di alimentazione antropo/iconofagica (Baitello, 2002; 2005; Flusser, 2002). È quello che de Andrade definiva “Assorbimento del nemico sacro. Per trasformarlo in totem” (Pincherle, 1999).

Forse dovremmo iniziare a capire che non si tratta più di produrre una nuova griglia analitica, una nuova cartografia dei domini e dei sabotaggi (Negri 1978), una nuova riconfigurazione dei discorsi (Foucault 1969; 2003) o ancora un qualche assalto all'Impero da parte del suo più remoto avamposto. Non si tratta di denunciare la gloria di un regno spettacolare in declino (Agamben 2007; Debord 1996), e non risulta efficace la nostra rinnovata critica dell'ideologia (Žižek 1989). Ed allora cosa ci resta? Forse il rimpianto di un altrove che non è mai esistito (Clastres 1974) recuperato nella sua fantasmatica apparenza, nella forma di un'avanguardia che i collettivi moderni avrebbero dovuto copiare?

Vorrei elencare alcuni eventi apparentemente scollegati che nel nostro presente compaiono come una moltitudine di onde confuse che, prima gradualmente, poi con ritmo sempre più accelerato, cominciano a confondersi in un'unica vibrazione comune e che definiscono ciò che indico come Apocalisse della cultura postmoderna:

a. La crisi dello statuto ontologico e giuridico dell'umano propri della cultura capitalistica, e la riscrittura delle nozioni di corpo; la difficoltà manifesta di elaborare concettualmente e condurre una “forma-di-vita” che corrisponda in senso antropologico e filosofico-politico all'insieme delle loro produzioni teoriche. Da qui abbiamo due direzioni che segnano le speculazioni bio(s)politiche contemporanee. La prima è quella del “barocco globale” (Berardi, 2014), la linea neospinozista o linea dell'immanenza, cui fanno riferimento, attraverso la riattualizzazione non solo di Spinoza ma anche di Leibniz, Simondon e Tarde grazie al lavoro genealogico di Gilles Deleuze, l'elaborazione di concetti quali la moltitudine, l'individuazione, il *conatus*, il corpo performante, categorie epistemologiche che sondano il campo della libertà dell'agire e la struttura del sentire umano.

La sensibilità barocca ha aperto la porta all'ontologia della proliferazione infinita. Come ha

scritto Franco Berardi, il barocco è la registrazione di questa “esorbitazione”, di questo eccesso di segni, “of a randomization of the relation between meaning and signs” (Berardi, 2014: 96). Secondo questa prospettiva, il senso generale della trasformazione culturale postindustriale va ricercata nel ruolo che ha svolto *questo* barocco durante l'età della modernità, e che ora gioca nel *backstage* dell'immaginazione e della percezione contemporanea. Scrive Berardi che il barocco è una transizione che coinvolge la percezione, l'immaginazione e l'ambiente sociale:

Let's go back to the golden age of Baroque. The discovery of the New World and the colonization of the Americas marked the beginning of modern expansion. The sudden change and enhancement of the universe of experience was the source of the Baroque spirit, which was based on the idea of the infinity of God's creation. Since the golden centuries of Spanish expansion, the Baroque sensibility opened the door to the Ontology of infinite proliferation and therefore to the experience of modernity. In the seventeenth century, at the highlight of Baroque, the Infosphere underwent an impressive mutation: a distorting expansion of the experience was provoked by the discovery of new lands, and the printing technology made possible the diffusion of the written text (2014: 95).

La linea barocca della critica biopolitica contemporanea, da Toni Negri a Paolo Virno, passando per il lavoro di autori francesi come Yves Citton e Fredric Lordon sull'economia dell'attenzione e la società degli affetti (Citton, 2012; Citton – Quessada *et. al.*, 2013; Franck, 1998; 2005; Lachaux, 2011; Lordon, 2013; Rodia, 2010; Stiegler, 2008), coglie questi stessi elementi di proliferazione nel doppio vincolo della cattura cognitiva e dell'agire del possibile (Thacker, 2010; Thacker - Galloway, 2007).

The establishment of the capitalist cultural space is marked by a perturbation of the codes of belonging. Who are you? Whence do you come? Whose son are you? What is your role? What's your value? [...] Everything is displaced since when the Copernican revolution states that man is no more the centre of the universe, and a new world is discovered beyond the Ocean, and the proliferation of printed texts and painted perspective images replaces the divine Creation with the human simulation. Capitalism finds its anthropological dimension and its epistemic foundation in this space of groundlessness that is also a space of freedom. [...] Value is the product of labour, of time, and of force: value is simulation (Berardi, 2014: 96).

Per Berardi il pensiero della simulazione corrisponde ad un eccesso espressivo in contrapposizione al pensiero del desiderio, lo scenario psicopatologico che emerge nel semicapitalismo, ovvero la nuova forma di “capitalismo fondato sul lavoro immateriale e sull'esplosione dell'infosfera” (Berardi, 2007). Quelle che definisce “patologie dell'iperpressione” sono le nuove forme del sintomo di questa realtà esplosa, tanto della mente individuale quanto della mente sociale, che evidenziano il passaggio dalla nevrosi del potere disciplinare e della repressione alle “patologie schizoidi dell'esplosione espressiva del godimento” (*ivi*). L'esorbitazione di segni è l'esorbitazione dello spazio di libertà concesso dal multiverso digitale, all'interno del quale è proprio la categoria di desiderio a giocare il ruolo di forza motrice dello sviluppo del capitale, la cui ideologia della liberazione corrisponde al pieno sviluppo della merce. Nel semicapitalismo è prevalentemente merce immateriale, immaginale, mitica e simbolica. Questo aspetto ci riporta a quanto avanzato da De Carolis a proposito del “paradosso antropologico” (De Carolis, 2008), il rapporto che intercorre tra esposizione alla contingenza cui dà accesso la nostra costituzione biologica, e viceversa il tentativo di contenere tale contingenza ritagliando una sfera circoscritta di valori simbolici auto-determinanti. A riprodurre il paradosso sono cioè le stesse forze che ne tentano la soluzione, mettendo a fuoco i mutamenti in corso nella sintomatologia clinica odierna. La nuova dimensione della cattura macchinica non è più quella della repressione o del divieto, ma quella dell'esplosione pulsionale, della deflagrazione e proliferazione di merci-oggetto del desiderio, ovvero dell'eccesso simbolico.

La mutazione in corso nelle forme di organizzazione psichica sono la spia di una trasformazione complessa che coinvolge a pari titolo le istituzioni e le forme della vita individuale quanto collettiva. Il tratto divenuto dominante è la separazione dei momenti conflittuali dell'esperienza psichica:

Diversamente che nel meccanismo classico della rimozione, in questo caso i contenuti psichici non vengono respinti nell'inconscio, ma confinati in un comparto della vita cosciente rigidamente separato dal resto dell'esperienza. Non s'innescano così alcun conflitto tra l'Io e l'Es, ma prende forma una dissociazione all'interno dell'Io (De Carolis, 2008: 10).

In questo modo quello che si designa come passaggio dal moderno al postmoderno si presenta come una frattura epocale più complessa sul piano antropologico, “articolata in

spazi a metà strada tra il simbolico e il reale, emersi dalla zona grigia in cui i fatti sono indistinguibili dalle rappresentazioni” (*ibidem*: 11). l'intenzione è di tenere in filigrana il nesso tra ciò che accade nella dimensione psicologica individuale e ciò che ha luogo nella dimensione pubblica, sia quella delle piazze virtuali dei *mobile social networks* (Caron – Caronia, 2007; Humphreys, 2010) e della mediasfera/infosfera, che quella delle piazze e delle istituzioni sociali.

L'ontologia del presente dunque, corrisponde a questa doppia Apocalissi della cultura in cui è specificatamente correlata la dimensione psicologica e quella sociale: il crollo dell'ontologia moderna, con l'emergere di una seconda natura postumana e di una *second life* che ne modifica le sembianze (Boellstorff, 2008; Boellstorff – Nardi, *et. al.*, 2012; Escobar, 1994); e la vita integrata all'infosfera, il rapporto tra attenzione ed esperienza nell'epoca del “neurototalitarismo”. Nel semiocapitalismo si fa i conti con un altro genere di produzione di merce, più precisamente con la sovrapproduzione di merce semiotica e iconica. Nell'infosfera infatti circola un eccesso di segni, e l'attenzione individuale e collettiva ne viene saturata in un regime auratico che stimola l'iper-espressione di un nuovo tipo di sé, il *technoself* (Luppicini, 2013). L'esperienza nuova di questo nuovo tecnosoggetto è quella dell'aura intesa come l'effetto interfaccia prodotto in quello spazio amniotico *on-offline* delle *digital borderlands* in cui si crea un cortocircuito tra interattività e identità, e che costituisce il carattere propriamente attenzionale ed affettivo della ludificazione o gamificazione della cultura (Fornäs - Kajsa *et. al.*, 2002; Frissen – Lammes *et. al.*, 2015; Fuchs, 2014, Galloway, 2012). Più avanti, nel capitolo dedicato alle icone che costituiscono la segnatura visuale di questo passaggio (in particolare il caso delle immagini dei video “promozionali” dell'Isis e della rivista *Charlie Hebdo* data alle stampe subito l'attentato di Parigi) si cercherà di far emergere il *surplus* semiotico e simbolico.

Ecco perché un nuovo campo delle ricerche e delle riflessioni prende forma intorno alla nozione di economia dell'attenzione, all'incrocio tra neuroscienze, tecnologie numeriche (marketing, Big Data e algoritmi) e psicologia cognitiva. Sulla scorta delle intuizioni di Gabriel Tarde, l'espressione “*attention economy*” si è imposta grazie al lavoro programmatico di Georg Frank (1998) sul capitalismo mentale, e ad un articolo pubblicato nel 1997 da Michael Goldhaber (1997a), il quale affermava l'esistenza di un nuovo tipo di economia indotta dalle proprietà del cyberspazio e dalla nuova forma di vita nella *cyberia* dei media mobili integrati. Come tutte le altre forme di economia, anche questa si basa su

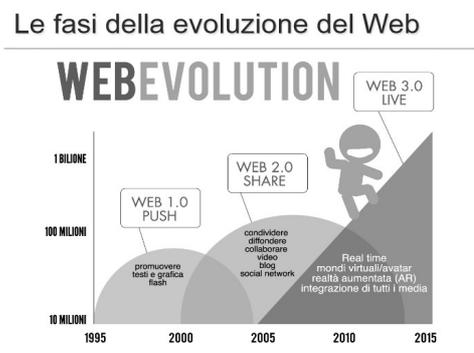
ciò che è allo stesso tempo desiderabile ma soprattutto raro. Ciò che assume però una rilevanza tale da imprimere una revisione fondamentale delle nostre logiche economiche ortodosse, è che questa merce viene fornita gratuitamente (si pensi ai servizi di *opensource*, di *broadcast* come *Youtube* o *streaming tv*, alla condivisione delle risorse *peer-to-peer*) in cambio di qualche secondo o minuto di attenzione da parte degli internauti consumatori. Questa merce dunque, non è il prodotto di consumo, bensì è l'attenzione ad essere l'oggetto raro per eccellenza. Questo segna il secondo punto da evidenziare della teoria dell'Apocalisse della cultura postmoderna:

**b.** Il tempo del cervello disponibile e lo spossamento delle risorse attenzionali dovute allo sviluppo delle tecnologie mobili e della vita innestata alla mediasfera grazie al repentino passaggio al *Web 3.0* (Beller, 2006; Carr, 2010; Citton, 2013).

Il problema di come un essere umano nella nostra realtà attuale possa trasformare se stesso in soggetto (Shukin, 2009), ridiscute dunque la nozione di *tecnologia politica* del sé confrontandola con le nuove forme di dominio scientifico, radicalmente mutate rispetto alla governamentalità medico-disciplinare di cui parla Foucault (Nota) e al regime dei media audiovisuali di massa non integrati, quali la televisione o la radio, che Derrida ha chiamato “teletecnologia” (Derrida – Stiegler, 1997). Nel libro *Ecografie della televisione* (1997), Bernard Stiegler e Jaques Derrida discutono intorno al regime dell'informazione e della comunicazione partendo dalla proposta di quest'ultimo: il desiderio di avvalersi del proprio “diritto di supervisione sull'uso che potrebbe essere fatto delle immagini” (*ibidem*: 33). L'idea di fondo è cioè la possibilità di agire, preparare e sorvegliare i “contenuti” dei media teletecnologici, ma l'espressione “diritto di supervisione” è equivoco, poiché può significare l'autorità abusiva e selettiva che filtra la visione, come oggi avviene con un qualsiasi *SafeSearch* o *Firewall* di navigazione sicura predisposti sui nostri dispositivi digitali, o con il *parental control* rivolto alla sicurezza dei bambini in rete. Il punto interessante della riflessione ruota intorno al concetto di destinatario che secondo i due autori bisognerebbe trasformare: “i destinatari stessi devono partecipare alla produzione” (*ibidem*: 60).

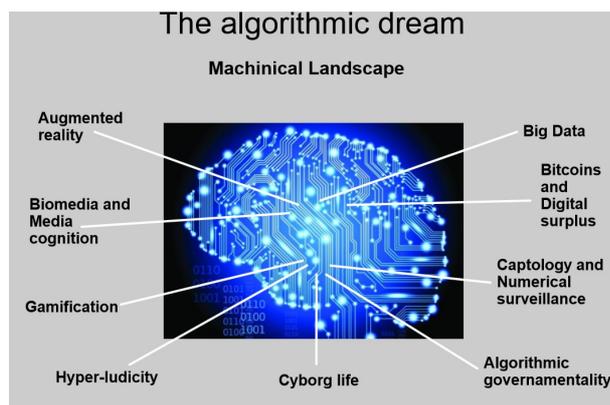
Se teniamo in conto gli anni in cui il libro è stato concepito, tra il 1993 e 1996, il tipo di tecnologie a cui Stiegler e Derrida fanno riferimento sono quelle del Web 1.0, della telefonia fissa, in cui ancora gli utenti di Internet non superavano la quota del 10% (John, 2013), mentre oggi nell'epoca del Web 3.0 (Caron - Caronia, 2007) cioè del *Mobile Web* e *Cloud computing* (**fig. 1**), proprio il criterio del “diritto di supervisione” e del destinatario come

produttore egli stesso di contenuti grazie all'integrazione tra vita *off/online*, sono gli elementi di una “tecnologia della scelta” dei contenuti che costituisce il potere del paesaggio macchinico contemporaneo (**fig. 2**).



**Fig. 1** Fasi dell'evoluzione del *Web*. Dalla staticità del *Communication/Hypertext network* al *Real time* e alla *AR*.

In tal senso l'espressione *tecnologia politica* dev'essere inteso considerando il termine tecnologia sia nel senso di una modalità dei processi di costituzione della soggettività (per un verso forme di assoggettamento e per un altro potenziali forme di costruzione di una nuova soggettività seppur non desoggettivata, quanto meno *critica* verso le proprie condizioni di vita materiali e mentali).



**Fig. 2** Schema del *Machinical Landscape* dopo la nascita del *Web 3.0* e della *Cyborg life* delle tecnologie integrate (Big Data, Augmented reality, Numerical surveillance).

Oggi infatti la governamentalità è quella dell'algorithmizzazione (Rouvroy, 2014; Rouvroy – Berns, 2013), e dall'altro quella del campo delle neuroscienze e della ricerca bio-genetica su

scala globale (O'Riordan, 2010; Pasquinelli, 2011; Rouvroy, 2007). La progressiva digitalizzazione e algoritmizzazione del lavoro, l'emergenza del capitalismo digitale segnato dai Big Data, e l'ideologia scientifica del "cervello a disposizione" sono al centro della *governance* neoliberale, delle relazioni fra economia e biologia, controllo dei flussi e algoritmi di programmazione.

Dall'uso metaforico della fine come discorso sul collasso e la violenza del sistema capitalistico (Žižek, 2011), oggi assistiamo al passaggio dalla metafora alla allegorica di una vera e propria condizione permanente, l'apocalisse della civilizzazione di massa e della "mutazione antropologica", la cui funzione primaria è la ricognizione degli effetti utopici/distopici di potere del modello di vita neocapitalistico. Da un lato, osserviamo la crisi ambientale planetaria (Danowski - Viveiros de Castro, 2014a), che intreccia crolli finanziari e neocolonialismo energetico, e dall'altro il tramonto del dispositivo ontologico liberale (Agamben, 2014; Marchesini, 2009; Mitchell, 2003; Olgivie, 2012; Shukin, 2009), o come descritto da Donna Haraway "the reinvention of nature" (2003), traducibile nelle riflessioni di quella che potremmo definire "biopolitica apocalittica" della società automatica nell'era dell'accelerazione informatica (Stiegler, 2015): fine dell'uomo, *post-human*, singolarità, *cyborg-self*, animalità.

## **1.2 Time Out: Vulnerabilità e dissolvenza**

A partire dagli eventi dell'11/09 2001 i sintomi di una sorta di dissonanza e di squilibrio temporale si sono moltiplicati nella sfera della sensibilità estetica e del pensiero critico. Il ritmo della vita è permeato da un senso di accelerazione, di frammentazione l'esperienza vissuta, della percezione sensoriale del sé. "Il tempo è fuori squadra", è l'appendice a *Mind and Nature* di Gregory Bateson. La connettività è il nuovo ambiente della mente umana, e la transizione verso lo spazio della connettività sta provocando una disconnessione tra il ritmo mutato della mente collegato e la mente del corpo. In *Spettri di Marx* Jaques Derrida descrive il tempo *presente* con la stessa espressione, presa in prestito da Amleto: il tempo è fuori di sesto, "*the time is out of joint*":

[...] "*the time is out of joint*", il tempo è disarticolato, lussato, sconnesso, fuori posto, il tempo è disserrato, serrato e disserrato, disturbato, insieme sregolato e folle. [...] In "*The*

*time is out of joint*”, *time* è tanto il *tempo* stesso, la temporalità del tempo, quanto ciò che la temporalità rende possibile (il tempo come *storia*, i tempi che corrono, il tempo che viviamo, i giorni d'oggi, l'epoca), quanto, per conseguenza, il *mondo* così come va, il nostro mondo d'oggi, la stessa attualità [...]. *Time*: è il tempo, ma è anche la storia, ed è il mondo. (1997: 27-28)

Nel discorso di Derrida l'essere fuori di sesto del tempo afferra la contemporaneità come storia, tempo e mondo simultaneamente, cioè come *epocalità* che pare sfuggire alla presa della tensione tra *vitale* e *morale*, una condizione – l'indurimento e l'incrinatura – che riguarda tanto le condizioni della percezione della vita psichica dei soggetti quanto la vita materiale della società contemporanea.

L'incrinatura di cui avvertiamo gli effetti è accompagnato da una specie di ritornello: il nostro è il tempo della crisi. Una crisi declinata su più versanti, dalla crisi ecologica alla crisi della democrazia politica, dalla crisi dei valori della civiltà, dei valori dell'umanesimo occidentale alla crisi del sistema capitalistico, per molti giunto al suo apocalittico punto zero.<sup>5</sup> Questo ritornello dello stato d'emergenza, ossessivamente pervasivo e incantatorio, ha una doppia faccia. Da un lato, la sua dilazione perpetua, ad ogni livello dell'informazione mediatica e dell'intrattenimento di massa, è servito, quanto meno negli anni più recenti, a rendere ciechi di fronte alle strutture di potere che operano quotidianamente, come lasciapassare affabulatorio delle politiche di austerità adottate dai governi europei per recuperare capitali e comprimere il debito pubblico, offuscando le ragioni materiali dell'errore di sistema, della precarietà economica e dei conflitti sociali<sup>6</sup>. È, in un certo senso, una versione debole ma efficace della panacea tattica della “dottrina dello shock” formulata da Milton Friedman e dagli economisti della scuola di Chicago, e ridiscussa da Naomi Klein dopo le vicende dell'uragano Katrina<sup>7</sup>, nella quale viene suggerito che

---

5 Slavoj Žižek usa l'immagine dei quattro cavalieri dell'apocalisse per descrivere le possibilità di deflagrazione del capitalismo globale in *Vivere alla fine dei tempi* (2011). Per Žižek la crisi ecologica, le nuove forme di povertà, sono appunto i quattro sintomi apocalittici che spingeranno il modello economico-politico verso il collasso generale.

6 In *Comune* Toni Negri e Michael Hardt scrivono: “Queste visioni apocalittiche – sia i discorsi filosofici sulla sovranità sia la denuncia dell'avanzare dei fascismi nei discorsi di tutti i giorni – ostacolano l'impegno politico contro il potere” (Hardt – Negri 2010: 18).

7 In *Shock Economy* Naomi Klein ricostruisce le vicende politiche ed economiche dalla Guerra Fredda fino a oggi, le quali hanno caratterizzato l'ascesa di una forma del capitalismo che definisce “capitalismo dei disastri”, una versione del fondamentalismo capitalista del libero mercato. Dal disastro ambientale generatosi dall'uragano Katrina, New Orleans è stata utilizzata, come si poteva leggere sui maggiori quotidiani americani, come “il principale laboratorio nazionale per l'uso su larga scala delle scuole *charter*”, una riforma generale del sistema dell'istruzione basato su istituti privati, sovvenzionati dallo Stato, il cui intento era quello di dirottare i fondi destinati alla ricostruzione in forme di “buoni spesa”

soltanto una crisi – reale o percepita – produce vero cambiamento. Quando quella crisi si verifica, le azioni intraprese dipendono dalle idee che circolano. Questa, io credo, è la nostra funzione principale: sviluppare alternative alle politiche esistenti, mantenerle in vita e disponibili *finché il politicamente impossibile diventa politicamente inevitabile* (Friedman 1987: 12).

Nel suo libro *Shock Economy* Naomi Klein spiega molto bene con quali drammatici mezzi il politicamente impossibile divenne politicamente inevitabile, ricordando come Friedman imparò a sfruttare uno *shock* o una crisi su larga scala verso la metà degli anni Settanta, quando fece da consigliere al dittatore cileno, il generale Augusto Pinochet. Non solo i cileni erano in stato di shock dopo il violento colpo di Stato, ma il paese era anche traumatizzato da una grave iperinflazione. Friedman consigliò a Pinochet “di imporre una trasformazione fulminea dell'economia”: tagli fiscali, libero scambio, privatizzazione dei servizi, tagli alla spesa sociale e *deregulation*:

Era la più estrema trasformazione in senso capitalistico mai tentata sino ad allora, e divenne famosa come la “Rivoluzione della Scuola di Chicago” [...]. Pinochet facilitò l'adattamento anche attraverso le sue personali shockterapie: quelle applicate nelle tante camere di tortura del regime, inflitte sui corpi agonizzanti di chi era considerato un potenziale ostacolo sulla strada della trasformazione capitalistica (Klein 2007: 13-14).

Dall'altra però, la retorica della crisi è la segnatura emblematica di un nuovo *disagio* della civiltà ipermoderna, la cui incrinatura ha reso visibile la “mutazione antropologica” di cui parlava Pier Paolo Pasolini agli albori della nuova gioventù formata dai desideri della macchina capitalistica. Con lo sguardo insistente della nostalgia più come “reazione affettiva” o “rabbia poetica” inscindibile dall'esperienza del boom economico, e non come atteggiamento reazionario di sconfitta e ritiro dalle responsabilità del reale, Pasolini parla

forniti alle famiglie per l'accesso alle scuole. Si trattava cioè di un sistema di riforme permanenti destinate a cancellare il sistema pubblico e sostituirlo, *sotto lo stato d'emergenza generalizzato*, con un sistema privato. In questo senso “Katrina ha ottenuto in un solo giorno [...] ciò che i riformatori scolastici della Louisiana non erano riusciti a ottenere in anni di tentativi” (Klein 2011: 12). L'ideologia della crisi e dello stato d'emergenza che ne consegue, utilizzato come splendida opportunità di mercato, è proteiforme ed in grado di sfruttare qualunque genere di disastro e di *shock* collettivo, la cui triade fondamentale è sempre la stessa: l'eliminazione della sfera pubblica, la liberazione delle *corporation* finanziarie da qualsiasi vincolo, e lo smantellamento della spesa sociale.

della società dei consumi a partire da una responsabilità etica che implica la presa di coscienza dell'impossibilità di pensare il futuro se non a partire dallo sguardo ancorato al tempo storico – “Io guardo la faccia d'ombra della realtà perché l'altra non esiste ancora” (2002: 1448). Per Pasolini il suo tempo ha ormai i tratti dell'apocalisse, osservando nell'accelerato e ambiguo processo di trasformazione in atto, la sparizione di *un mondo*<sup>8</sup>. Nella conversazione con Jon Halliday dal titolo “Pasolini su Pasolini” (1968-1971) lo scrittore afferma:

Dal momento che la mia è una reazione affettiva, pratica, conosco solo pochissimo il contenuto di questo mio pessimismo. Il problema non mi si pone in una prospettiva escatologica a breve scadenza. [...] Qui si trova semmai la radice del problema: in che modo e in che forma nascono i nuovi valori? Quando finiscono gli antichi valori e quando nascono i nuovi? [...] - Che cosa impedisce dunque l'avvento di questi nuovi valori? - Sostanzialmente la nostra totale incapacità sia di vivere il futuro – per fortuna – sia di creare qualcosa senza relazione col nostro passato” (Pasolini 2002: 1446-1447).

Pasolini sembra dunque avere i tratti dello storico delle arti del XVIII secolo nel contesto di un pessimismo storico che evoca il passato, poiché si rattrista di una perdita definitiva di valorizzazione della vita, ma allo stesso tempo non crede allo schema temporale della “*grandeur et décadence*”, negando di poter *frequentare* il futuro.

Si tratta quindi di considerare l'immaginario l'apocalittico come un *modello ermeneutico di verifica degli effetti di potere* all'interno del discorso storico, teorico e politico contemporaneo, ma anche come l'invenzione di uno spazio fisico e mentale che definisce un *dispositivo visuale* che circola dagli enunciati alla prassi e produce effetti di psicopotere. Il termine dispositivo va inteso seguendo due differenti prospettive. La prima segue le indicazioni di Michel Foucault sul problema della “governamentalità degli uomini”, che oggi trova una nuova declinazione nelle analisi sulla “governamentalità algoritmica” del capitalismo tecnologico e dei sistemi di sapere correlati al funzionamento dei dati informatici. Per Foucault il dispositivo è una specifica formazione storica che in un certo

---

8 In un altro passaggio dell'intervista con Halliday, alla domanda su come spiegare la crescente impressione di un'imminente apocalisse, presente soprattutto in film come *Teorema* o *Porcile*, che il giornalista legge come una “parabola sulla fine del mondo”, Pasolini precisa: “La fine di *un mondo*, piuttosto” (Pasolini 2002: 1448). La correzione è indicativa poiché implica che la cosiddetta fase negativa di Pasolini, così come ampiamente accettata dalla lettura critica e dai commentatori, da Alberto Asor Rosa a Gilda Policastro, non è una dichiarazione di impotenza e di sconfitta intellettuale ma la lucida presa di coscienza della congiuntura culturale e degli effetti reali della mutazione antropologica.

momento “ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza”. La funzione è l'intervento razionale di controllo, direzione e manipolazione dei rapporti di forza:

Il dispositivo ha dunque una funzione eminentemente strategica [...]. Ho detto che il dispositivo è di natura essenzialmente strategica, il che implica che si tratti di una certa manipolazione di rapporti di forza, di *un intervento razionale e concertato nei rapporti di forza*, sia per orientarli in una certa direzione, sia per bloccarli o per fissarli e utilizzarli. Il dispositivo è sempre iscritto in un gioco di potere e, insieme, sempre legato a dei limiti del sapere, che derivano da esso e, nella stessa misura, lo condizionano. Il dispositivo è appunto questo: un insieme di strategie di rapporti di forza che condizionano certi tipi di sapere e ne sono condizionati (Foucault, 2008: 299-300).

La seconda prospettiva segue le indicazioni di Furio Jesi sulla “macchina mitologica”, perchè aggiunge all'elemento razionale sottolineato da Foucault l'elemento dell'incosciente, o in un certo senso la dimensione interna e soggettivizzata della vita psichica del potere. In tal senso il dispositivo è anche una macchina mitologica al cui interno si produce il materiale mitologico delle forme di micro-narrazione che costruiscono l'esperienza del mondo, dai totalitarismi economici alle democrazie contemporanee e alla società dei consumi e della comunicazione.

L'immaginario della fine è anche l'immaginario della sopravvivenza, è la reazione alla condizione di privazione dell'esperienza mondana di fronte al progressivo espandersi su scala planetaria degli effetti della crisi socio-politica e culturale che ha attraversato il XX secolo e che è deflagrata in questi inizi di XXI secolo nell'inconscio collettivo con gli eventi dell'11/09 prima e con il crollo finanziario dei mercati globali nel 2008. La dimensione apocalittica è uno sguardo sul presente, o più precisamente una “struttura del sentimento” che raddoppia nel registro del reale e del simbolico, e si apre in un doppio movimento che passa da un'ontologia del presente percepito come tempo in “dissolvenza” verso una “archeologia del futuro”, che *disincronizza* la nostra storia attuale portandoci *davanti* ma anche *dietro* il contemporaneo, tenendo congiunti il tempo della fine e il tempo dell'avvenire come scrive Derrida: “Una volta ancora quel che sembra davanti, l'avvenire, torna in anticipo: dal passato, da dietro” (Derrida 1994: 18). Per tale disposizione circolare, il nesso che lega apocalisse-sopravvivenza e futurismo, costruisce un'immagine dialettica, un vero e proprio dittico nel quale compaiono in simultanea la ricerca delle origini dell'uomo

primitivo e l'utopismo tecnofuturista dell'uomo trascendentale.

Il termine dissolvenza è utilizzato con una doppia valenza evocativa. L'espressione rimanda sia alla teoria dell'allegoria come *dramma* di Walter Benjamin, che alla “critica della ragione postcoloniale” di Gayatri Spivak. È una *teatralizzazione* e una *drammatizzazione* della storia, che dal *continuum* dei fatti “emigra sulla scena [...] realmente presente come rovina” e appare “come il progredire di una inarrestabile decadenza” (Benjamin 1999: 151). La storia si dissolve in “*una sola catastrofe*, che accumula rovine su rovine” (Benjamin 2008: 80) e si disfa sotto le sferzate della tempesta del progresso, una storia da sempre esposta alla morte e al lutto, e che diviene “uno spettacolo per un pubblico triste” (Benjamin 1999: 94). Dissolvenza inoltre rinvia ad una “critica” e di una “ragione” fondate sulle forme sociali, culturali e politiche di uno spazio storico come quello europeo – identificato con una cataresi con dell'Occidente intero – cui la Spivak oppone un “tempo” come il presente “in dissolvenza”. È il tempo della violenza epistemica del colonialismo, che trova ancora linfa vitale nelle nuove forme di violenza materiale del capitalismo, dal neocolonialismo ambientale alla nuove forme di discriminazione economica e geografica, una ragione del capitalismo che “nel farsi è andato disfacendosi” (Spivak 2004).

Tutto il pensiero del XX secolo è stato letteralmente sovraimpresso e sovrascritto dalle visioni della fine o delle *fini* della civiltà occidentale, diagnosticando il disagio di una cultura europea, e dei suoi progetti unificatori, che trova oggi, nell'immagine della Globaia post 11/9, la “rappresentante di un'unità negoziata trans-statale che assomiglia alla pace perpetua kantiana” (Žižek 2011: 246), la quale porta a emersione, come suo supplemento osceno, la distopia di una cultura “post-politica” e “post-ideologica” nata dalla sommatoria liquidazione dell'ontologia umana dalle molte fini annunciate del postmodernismo – fine del soggetto, delle grandi narrazioni, della storia, delle ideologie, del marxismo, della lotta di classe, di Edipo, della natura, dell'alterità (Derrida 1981: 464).

A far eco oggi è la differenza nella risonanza del discorso apocalittico, della predicazione mediatica del “capitalismo dei disastri” (Klein 2008), del tropo retorico della fine del sistema capitalistico. La parata mediatica della catastrofe economica imminente, che annuncia *ad libitum* il crollo del mondo dentro il capitale, produce un *infinito finire* del Reale dislocando la percezione collettiva in una attualità *penultima*, una contemporaneità “*out of joint*” come scrive Derrida citando l'Amleto shakespeariano, *disaggiustata*, un tempo non-coincidente con sé stesso eppure che non può più tardare a(v)venire, benché tardi;

disturbato e differito, eccedente e folle, insieme normalizzato e divenuto patologico da questa “struttura del sentimento della fine”. Ma ad essere “*out of joint*”, disaggiustato, disarticolato, sconnesso, fuori di sé, lussato, è il nostro immaginario sociale, le coordinate della nostra percezione assoggettate a una patologica “negazione feticistica collettiva” (Žižek 2011: 11) che bascula tra due differenti *ermeneutiche* del disastro, quella che intona il *de profundis* del sistema attuale, l'apocalisse del capitalismo come dispositivo biopolitico di governo sociale, e quella dell'apocalisse come “desiderio della fine” e “come “principio speranza””.

Le concezioni contemporanee del potere, che Negri e Hardt definiscono “il potere incorporato nella proprietà e nel capitale, il potere immanente al diritto e sostenuto dal diritto” (2010: 18), sono attraversate da una visione apocalittica della sovranità<sup>9</sup>, dal tropo retorico, in perpetua dilazione, adottato dalla politica economica liberista (*Ivi*: 17-22), al punto da generare uno stato di *shock* collettivo, di trauma latente nel quale i segnali e gli effetti visibili ma anche invisibili di possibili capovolgimenti radicali dell'ordine delle cose. In tal senso, ritengo che l'idea di “vivere alla fine dei tempi” sia la “struttura del sentimento” egemonica del tardo capitalismo, tra clonazioni del terrore e pedagogia della paura connessa alla costruzione e al consenso del discorso pubblico, la cui ricaduta nella percezione comporta un mutamento delle abitudini sociali e mentali.

Strizzando l'occhio ad una certa tendenza dei *Cultural Studies*, nel tentativo di osservare l'ideologia della crisi passare “dalla tragedia alla farsa” (Žižek 2010) e viceversa, si potrebbero rintracciare alcuni tropismi apocalittici come veri e propri “*apocalyptic turn*”, figure del discorso politico ed economico<sup>10</sup> che hanno svolto la funzione di generare condizioni d'eccezione permanenti, “svolte apocalittiche” che in un certo senso corrispondono alla panacea tattica della “dottrina dello shock” (Klein 2007: 13), da porre in netta contrapposizione alle figure e ai temi appartenenti al discorso delle fini (fine della storia, della filosofia, dell'ideologia, del soggetto, della lotta di classe, etc.) dei “classici del

---

9 Negri e Hardt seguono la dialettica tra apocalittici e integrati per cui le visioni apocalittiche “rendono ciechi di fronte alle strutture di potere che operano quotidianamente. [...] Queste visioni apocalittiche – sia i discorsi filosofici sulla sovranità sia la denuncia dell'avanzare dei fascismi nei discorsi di tutti i giorni – ostacolano l'impegno politico contro il potere (Hardt – Negri 2010: 18).

10 Basti pensare, oltre alla retorica della “guerra al terrore”, della “guerra preventiva”, della “sindrome securitaria” scaturite dagli eventi traumatici dell'11/9, alla “strategia della tensione” degli anni di piombo italiani. Non a caso Pier Paolo Pasolini indicava negli stessi anni del “romanzo delle stragi”, l'invisibile rivoluzione consumistica, l'omologazione culturale e la mutazione antropologica della società italiana. (Pasolini 2002: 39-44). Tutti gli interventi politici e sociologici di Pasolini andrebbero letti come evidenze fisiche, mitiche, storiche e politiche della fine di *un* mondo come fine *del* mondo.

pensiero della fine” Derrida 1996: 24).

Le teorizzazioni sull'impossibile che diventa *politicamente* possibile attraverso la manipolazione di uno stato di crisi reale o percepito, secondo la dottrina economica della “scuola di Chicago”, sono oggi il vero modello di un sistema economico attraverso cui è in atto “uno spostamento di parallasse: dall'illusione come mera illusione al reale nell'illusione” (Žižek 2011: 116), un passaggio radicale verso il capitalismo integrato cognitivamente. Il fattore determinante è la rapidità, la velocità con la quale “le idee che circolano” sono imposte, e che è in grado di provocare reazioni psicologiche nell'opinione pubblica tali da facilitarne l'adattamento. Per questo tipo di “modello” economico Friedman conìò l'espressione “trattamento shock” o “shockterapia”,<sup>11</sup> un programma di “sviluppo” di politiche economiche “alternative” allo *status quo*. In *Shock economy* Naomi Klein ricorda che

Friedman imparò a sfruttare uno shock o una crisi su larga scala verso la metà degli anni Settanta, quando fece da consigliere al dittatore cileno, il generale Augusto Pinochet. Non solo i cileni erano in stato di shock dopo il violento colpo di Stato di Pinochet, ma il paese era anche traumatizzato da una grave iperinflazione. Friedman consigliò a Pinochet di imporre una trasformazione fulminea dell'economia: tagli fiscali, libero scambio, privatizzazione dei servizi, tagli alla spesa sociale e deregulation. Alla fine, anche i cileni videro le loro scuole pubbliche rimpiazzate da istituti privati sovvenzionati mediante buoni spesa. Era la più estrema trasformazione in senso capitalistico mai tentata sino ad allora, e divenne famosa come la ‘Rivoluzione della Scuola di Chicago’ (Klein, 2007: 13).

Questo è il *modus operandi* del “capitalismo dei disastri” - dall'11/9 all'Iraq “*shock and awe*” dalla New Orleans post uragano fino alle attuali manovre economiche dell'Unione europea – che sta rapidamente portando ad un cambio sociale e psicologico: un evento impossibile diventa parta del tessuto del reale, visto come parte del normale corso delle cose, come se fosse già da sempre possibile.

L'idea che il capitalismo si sia servito degli effetti, reale o percepiti, di una crisi, reale o solo percepita, per intraprendere cambiamenti radicali dell'assetto socioeconomico, estende il

---

<sup>11</sup> “[...] Pinochet facilitò l'adattamento anche attraverso le sue personali shockterapie: quelle applicate nelle tante camere di tortura del regime, inflitte sui corpi agonizzanti di chi era considerato un potenziale ostacolo sulla strada della trasformazione capitalistica. Molti, in America Latina, vedevano un legame diretto tra gli shock economici che impoverivano milioni di persone e l'ampia e diffusione della tortura che puniva le centinaia di migliaia di persone che credevano in un diverso tipo di società” (2007: 14).

concetto di biopolitica ben oltre le questioni che riguarda la politica dei corpi, per confrontarsi con l'organizzazione complessiva del pensiero neoliberista e il vincolo privilegiato che attraverso la messa in pratica della “dottrina dello shock”, da Milton Friedman e la Scuola di Chicago in poi, si è creato tra le forme di vita del presente e l'attitudine alla dissociazione psichica che abbiamo indicato come paradosso antropologico (De Carolis 2008; Harvey 2007)<sup>12</sup>. Viene fuori un certo tipo di *metafisica* e di *credenza* che rivelano il fallimento degli ordini simbolici – l'inconscio freudiano, il “grande Altro” lacaniano, il Reale, l'Immaginario, la Natura – e dunque lasciano trasparire in filigrana il carattere “patologico” del tono apocalittico della cultura visuale contemporanea, nel doppio senso del costituirsi di quella che intendo indicare come “formula di *pathos*” costitutiva di una particolare congiuntura storico-culturale (quella tra collasso economico e collasso ambientale) e che produce retoriche, immagini e icone della fine come forme e azioni (forme-come-azioni) dei modi storici del tardocapitalismo.

Le immagini della catastrofe, dalle lezioni di tenebra di Werner Herzog alla strada incenerita e incancrenita di Cormac McCarthy, passando per le infinite notti artiche dell'ultimo inuit, fino a toccare, in una “vertigine della fine”, l'uomo che cade di Don De Lillo, ci offre *a latere* dell'annuncio dominante delle fine del capitalismo, una *verità* libidinale profonda, una resistenza antropologica che guarda a sé stessa dal bordo del “desiderio apocalittico” (*désir apocalyptique*) come desiderio di chiarezza, di rivelazione, *la lumière, du voyant et de la vision* secondo Derrida, “per decostruire il discorso apocalittico stesso e con lui tutto ciò che specula sulla visione, l'imminenza della fine, la teofania, la *parousia*, il giudizio finale, etc” (Derrida 1981: 466).

“La fine comincia” (*ivi*: 464) e comincia non perché è il tempo dell'*eschaton* ma perché capovolge il disastro in desiderio e la catastrofe in catarsi, nell'espressione di un altro/ve che fa compiere un certo movimento alla percezione e al pensiero: il *volgersi-verso* la fine, il *deragliamento* e la *seduzione* verso quella tonalità, “*le ton d'un autre*” (Derrida 1981: 467), che non implica il distogliere lo sguardo dal fascio di tenebre del proprio mondo verso un anti-luogo, più drammaticamente “è il disordine o il delirio della destinazione (*Bestimmung*) ma allo stesso tempo la possibilità di tutte le emissioni”; è l'affrontare, il perdersi, il cancellarsi di un volto e di un mondo, e il divenire di un altro.

---

<sup>12</sup> Sulla crisi del capitalismo globale e delle altre crisi susseguitesi dal secondo dopoguerra ad oggi si veda Harvey 2011.

### 1.3 *Ground Zero*: mutazioni antropologiche

La mutazione antropologica si è istituita in una specie di *epoché* in questi anni di crisi radicale del modo di produzione capitalistico, che ha trasformato le forme della vita in una “porcellana intima e familiare”, così come Gilles Deleuze avvertiva la vita sottoposta al *crack up* del crollo economico del 1929 attraverso la voce di Scott Fitzgerald (Deleuze 2011: 139). Il presente è diventato senza presa e scolorito, lasciando il posto ad uno sdoppiamento tra dentro e fuori della vita, un “processo di demolizione” che trascina il rapporto con il reale, e il reale dei corpi, in una miscela di conformismo e nevrosi (Pasolini 2002: 39-44).

L'aspetto radicale di questa impasse sta nel fatto che la dimensione della produzione ha assorbito in sé la vita intera, gli aspetti fondamentali della natura umana, del *bíos*, dal lavoro cognitivo alla capacità relazionale, dal linguaggio ai progetti, dalla vita degli affetti alla vita sensibile. Parole come soggetto, assoggettamento, resistenza, si muovono sull'orizzonte dell'esaurimento della categoria dell'umano e della contraffazione della vita nei regimi biopolitici, che la rende sperimentabile *quasi* solo attraverso l'immunizzazione dagli altri, la quale porta con sé, come malcelata coscienza infelice, una inevitabile autoimmunizzazione da sé stessi. La cura preventiva è il nostro pane quotidiano che si consuma già a partire dall'atto percettivo, e assume una “forma psichica” che costituisce l'identità del soggetto, delle cose e degli altri. Non a caso Roberto Esposito parla dell'immunità come soglia che, da un lato concerne l'estensione del dispositivo (auto)immunitario quale “punto di coagulo, reale e simbolico, dell'intera esperienza comunitaria”, dall'altro nell'attuale congiuntura politica ed economica questa “malattia autoimmune” si manifesta macroscopicamente nella metafora del “corpo politico” o del “corpo sociale” rovesciando il suo stesso presupposto “in quello strano processo in cui un essere vivente, in maniera quasi suicida, distrugge da solo le proprie difese” (Mitchell, 2012: 61). È, in un certo senso, una variazione del tropo del voltarsi (Butler, 2005: 101), che attribuisce un potere performativo non solo alla voce autoritaria del comando, immaginata come parola parlata dall'esterno, ma al di là della sua stessa attualizzazione come parola parlata. Si rivolge tanto al corpo del soggetto quanto al sistema nervoso centrale del corpo sociale, producendo l'effetto psichico di essere attaccati alla propria subordinazione, e un rafforzamento del sistema immunitario come sistema di

salute pubblica. Se il soggetto ed il corpo sociale sono formati da una volontà che si ripiega su se stessa, l'effetto tropologico di questa doppia interpellazione assume una forma autoriflessiva. Corpi soggettivi e corpi sociali sono la modalità del potere che si volta su se stesso: “il soggetto è l'effetto del contraccolpo del potere. Il soggetto, che contemporaneamente viene formato e subordinato, è già implicato nella scena della psicoanalisi” (ivi: 12). Questa implicazione nella scena della vita psichica ci consente di capire in che modo subordinazione e desiderio di sopravvivenza siano implicati nella scena del soggetto e del sociale, poiché il potere, che ha in mano la promessa e il rafforzamento del sistema immunitario, non solo ridefinisce i criteri di distinzione dei vari tropismi della crisi, tra vita e morte del sistema, ma letteralmente “gioca col desiderio di sopravvivenza” (ivi: 13).

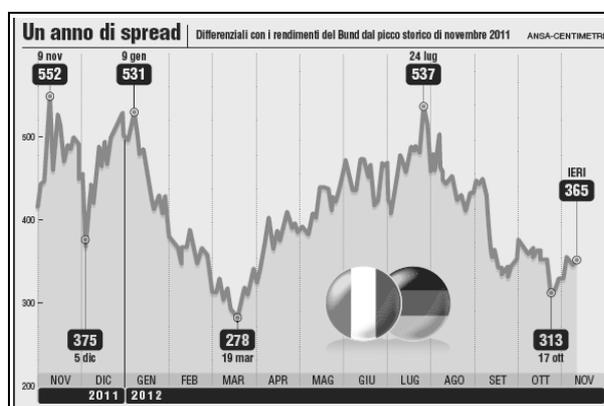
La mediatizzazione della crisi, trasformata in una esposizione quotidiana ai malanni del sistema economico a rischi di caduta, non è altro che la ridefinizione della crisi stessa, non più solo come fenomeno endogeno del sistema finanziario ma come crisi del sistema di salute pubblica, giocando con quel desiderio pervasivamente abusabile quale è il desiderio di sopravvivere, oscillante tra derealizzazione del soggetto e perdita dell'operabilità del mondo, la demartiniana paura di non esserci in nessun mondo possibile (De Martino, 1957). Come abbiamo sottolineato all'inizio del presente capitolo, negli studi preparatori sulle apocalissi culturali, l'etnologo affronta l'argomento come documento interno alla cultura occidentale. L'idea della catastrofe viene direttamente calettata nell'orizzonte della vita psichica individuale e collettiva, e prima ancora di affrontare la questione come tema culturale, nella concretezza socioeconomica di singole società in particolari situazioni storico-politiche, De Martino lo affronta come documento patologico. Il rischio antropologico di non esserci, di osservare il progressivo derealizzarsi del mondo come piano di consistenza, implica l'idea assai più radicale dell'essere umano formatore di mondo, e mette in gioco una profondità antropologica che fa appello alla possibilità stessa del sorgere della soggettività, in quel luogo della soggettiva che è la vita psichica, il cui stato ontologico rimane permanentemente incerto e aperto alla vulnerabilità.

In questo modo la dilazione della crisi produce l'effetto pervasivo di “clonare il terrore” di non esserci, così come ha funzionato per la politica della “guerra al terrore” di Bush la parata mediatica degli eventi dell'11 settembre 2001 (Mitchell, 2012). Anche per quest'altro *evento*, e non a caso, c'è una data “ufficiale” a partire dalla quale la paura del disastro

economico è stata moltiplicata e sfruttata dalla politica attraverso i media, dalle immagini dei *riot* londinesi al *default* della Grecia. La data è quella del 15 settembre 2008, in cui venne dichiarato il fallimento della società di servizi finanziari Lehman Brothers<sup>13</sup>, in un certo senso scelta (tra i molti altri episodi di crollo finanziario verificatosi negli ultimi vent'anni) per dichiarare un certo stato d'emergenza permanente. Come chiarisce William J.T. Mitchell,

È stato solo col collasso finanziario alla fine dell'era Bush che al terrore si è sostituito il panico, uno stato d'animo che non produce paralisi o stasi, ma al contrario spinge a prendere decisioni immediate e avventate prive di qualsiasi ponderazione. (Mitchell 2012: 185)

L'insistenza sul panico opera, dunque, sul piano temporalità, facendo in modo che il freedmaniano “*politicamente impossibile*”, visto già all'opera, diventi “*politicamente inevitabile*”. Questa deformazione panica può essere compresa a partire da due tipi di immagini, in un certo senso, una “*emblematica*” e “*espressiva*” l'altra. La prima attinge alle proteste sparse per i diversi paesi del pianeta, facendo leva sull'interconnessione delle economie nel sistema globale e sul sacrificio di austerità per salvare l'economia del mondo.



**Fig. 3** Indice dello Spread che equipara i differenziali di rendimento tra Italia e Germania dal picco storico del 2011.

L'altro tipo di immagine “*espressiva*” è l'indice dello *spread* dei titoli di stato (**fig. 3**), che in

13 Si tratta di uno dei maggiori operatori bancari nel mercato dei titoli di stato statunitensi, il quale nel 2008 ha avviato le procedure di liquidazione secondo il *Chapter 11* del Bankruptcy Code americano, anticipate dalla chiusura delle banche affiliate dedicate ai mutui *subprime*. Il fallimento Lehman è il più grande della storia moderna per flussi economici e perdita della ricchezza, con un collasso azionario dell'80% , picchi di crollo in pochi giorni della borsa statunitense, e un debito complessivo di circa 613 miliardi di dollari (cfr. [http://www.nytimes.com/2013/09/06/opinion/krugman-years-of-tragic-waste.html?ref=paulkrugman&\\_r=1&](http://www.nytimes.com/2013/09/06/opinion/krugman-years-of-tragic-waste.html?ref=paulkrugman&_r=1&)).

un certo senso serve in modo duplice a monitorare lo stato di salute dell'economia di un paese e l'efficacia delle cure d'emergenza. Questo grafico altro non è che un sistema di misurazione differenziale numerica del tasso di rendimento del debito pubblico, in relazione ad un parametro di riferimento che stabilisce il relativo tasso di rischio. Il ricorso mediatico e nel discorso pubblico a questa immagine grafica, assume un carattere iconico fortemente astratto, indessicale, indicibile e quasi metafisico, così complesso per lo spettatore non specializzato da segnare un limite tra parola e immagine. L'indice dello *spread* diventa cioè una vera e propria immagine auratica che sussume completamente il significato nel significante. Scrive William J.T Mitchel:

Questo carattere di limite lo si nota più chiaramente quando ci troviamo a constatare il “venir meno delle parole” nel cercare di esprimere tutta la densità di significazione di un'immagine, o quando, per converso, ci troviamo nell'incapacità o nel divieto di produrre un'immagine di ciò che non possiamo menzionare o nominare (Mitchell 2012: 71)

Il primo tipo di immagini mostrano una “dimensione apocalittica” che fa appello a uno sviluppo clonativo dell'errore di sistema, in un certo senso, collocate in una zona grigia tra fatti e *fiction* (termini reversibili e calettati uno nell'altro). La loro “leggibilità” è determinata tanto dalle parole del discorso pubblico della crisi – crisi ecologica, sociale, finanziari, della rappresentanza politica – quanto dai movimenti di massa che occupano lo spazio pubblico, sottraendosi al monopolio della decisione politica. Questi due livelli di leggibilità oscillano tra catastrofe e catarsi, due superfici nelle quali desiderio e disastro rimbalzano uno nell'altro invocando la fine come inizio o l'inizio della fine.

Ma se nel primo caso, il ricorso alle immagini della crisi rimane intrappolato nella crisi come parola d'ordine della politica moderna, uno strumento di potere, dunque, che serve a legittimare decisioni politiche ed economiche che espropriano i cittadini di ogni possibile partecipazione; dall'altro, le chimere più inverosimili – dalle guerre batteriologiche al disastro nucleare, dalle comunità *zombie* ai pianeti della melanconia – sembrano intonare il *de profundis* della società contemporanea, dell'iperconsumismo edonistico e del suo capitale umano, tra sorti economiche compromesse e società insostenibili.

Disastro, crollo, nemesi, estinzione, abitano l'immaginario sociale, come se l'inconscio collettivo avvertisse il bisogno psicologico di far deragliare verso il limite estremo il proprio “sonno della ragione” annunciandogli qualcosa di *non ancora visibile* eppure virtualmente

chiamato in causa a intimargli un'ingiunzione. L'esibizione del desiderio distruttivo che la nostra cultura porta con se, in questo gioco di virtuali cause, effetti, colpe, accuse e post-mondi, non è tanto il contenuto represso del discorso pubblico, piuttosto qualcosa di appagante e necessario da esibire, oggetto di comunicazione di massa, di scambio simbolico e sociale. Il gioco della catastrofe, o come lo chiama Jacques Derrida questo “pane d'apocalisse” (Derrida 1994: 23) che ci nutre, è l'incidenza del quotidiano che fa i conti con quest'ingiunzione e con la propria.

Tutte queste immagini compongono una sorta di “macchina mitologica della paura”, dall'archivio fotografico di Abu Ghraib al *falling man* delle Torri Gemelle, dai recentissimi video dei cpt di Lampedusa ai movimenti anti-austerità. Un'autentica metrica del crollo che fa leva sul panico dell'imminente collasso del sistema finanziario e con esso dell'intero *mundus* occidentale, inteso come sistema di valori, credenze, garanzie, privilegi, aspettative, stile di vita, cultura e “natura”. Per pensarne l'efficacia, potrebbero essere descritte col termine utilizzato da Michele Cometa per indicare il tratto peculiare di questa *koiné* del disastro: *iconocrash*<sup>14</sup>, ovvero quando si esita di fronte alle immagini per le quali non c'è modo di sapere se siano distruttive o costruttive, ma che sembrano fatte apposta per rinviare la fine a data da destinarsi.

Abbiamo a che fare con le “immagini del disastro” della nostra cultura e del crollo dei suoi presunti valori, immagini che non solo abitano costantemente la nostra vita, in cui si rappresentano le nostre apocalissi quotidiane diluite nel tempo, ma che rivelano il “peso d'ombra” conscio e inconscio di una specie di trauma senza trauma”, come lo ha definito Daniele Giglioli, “cui ricorre con frequenza ossessiva il linguaggio quotidiano quando vuole sottolineare l'intensità emotiva di una notizia, di un evento, di uno stato d'animo” (Giglioli 2011: 7). Il paradosso è che questo trauma, invocato *in absentia* perché non si tratta della ferita di vite esposte alla cancellazione (dai migranti ai popoli schiacciati dal neocolonialismo energetico), sembra funzionare solo in modo competitivo, nella misura in

---

14 È una variante del neologismo coniato da Bruno Latour per l'esposizione internazionale al Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM) di Karlsruhe, organizzata in collaborazione con l'artista Peter Weibel, dal titolo “*Iconoclash: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*” (2002). Con questa espressione i curatori hanno voluto proporre “un'archeologia dell'odio e del fanatismo” (Latour 2009: 290), sospesa tra piacere e furore, verso le immagini, di natura differente rispetto alla storia dell'iconoclastia: “Quindi, si può definire un *iconoclash* come ciò che accade quando si è *incerti* riguardo all'esatto ruolo della mano al lavoro nella produzione di una qualche forma di mediazione. È una mano che umpugna un martello pronta a smascherare le illusioni, a denunciare, a screditare, a rivelarle in quanto tali, per renderle vane, per liberarci dal loro potere, per scacciarle dandoci un senso di liberazione? Oppure è, al contrario, una mano premurosa e cauta, avvolta a prendere, suscitare, far emergere, accogliere, generare, ospitare, mantenere e raccogliere verità e santità?” (ibidem: 293-294).

cui fa sorgere la domanda che Judith Butler pone come insurrezione dell'ontologia umana (Butler 2013): quali vite sono degne di lutto?

Quello che voglio dire sollevando la paradossalità delle lamentazioni rivolte alla fine (possibile? auspicabile? desiderata?) dell'*incanto neoliberale*, e dell'immagine di umanesimo che ne riflette gli esiti, è che bisognerebbe riconoscere in esso una fatale inclinazione.

Dopo l'ebbrezza del benessere finanziario distopicamente proiettato come narrazione salvifica del contratto sociale, oggi il lamento, l'invocazione di un ground zero del Capitale, si accompagna ad un "vile piagnisteo"<sup>15</sup>, una rabbia collettiva forse ancora troppo preoccupata del mancato accesso ai privilegi promessi. Lo spiega bene Peter Sloterdijk quando parla di della nostra società "caduta in uno stress da autoconservazione che ci richiede prestazioni straordinarie" (Sloterdijk 2012: 12). L'indignazione, l'inquietudine, l'invidia, la rabbia che si scatena nelle piazze e nelle strade sono fattori che, invece di disgregare e mandare in frantumi un meccanismo di addomesticamento dei corpi sociali che ha già rivelato in flagranza il proprio errore di sistema, creano ancora consenso, e autoconservazione, al punto da dover sollevare la domanda cruciale: "che cosa addomestica ancora l'uomo quando l'umanesimo come scuola dell'addomesticamento dell'uomo fallisce" (Sloterdijk 2004: 252)?

Insisto su questo aspetto perché tutta l'iconosfera della nostra attualità misura costantemente, attraverso il pericolo di un evento minaccioso per la tenuta del mondo occidentale, un costante flusso tematico di stress alimentato simbolicamente, che diventa performativo nella misura in cui ogni giorno, a ogni ora, suggerisce nuovi motivi di inquietudine, spunti d'indignazione, di invidia, di presunzione, ed è capace di orientare l'agire umano tracciando le coordinate di una mancanza di libertà, che non è solo oppressione politica imposta dalle ragioni delle oscillazioni economiche (*austerity*, riduzione della spesa sociale, riduzione dei salari, precariato), ma un'oppressione che avverte "il dispotismo senza volto del reale" (Sloterdijk 2012: 37). Ma queste coordinate non soltanto materializzano cognitivamente il dispositivo governamentale che fa della crisi, e dello stato di stress collettivo, un elemento funzionale alla tenuta ideologia e

---

15 "Quanto al suo contenuto positivo, però, questo socialismo, o vuole ristabilire i vecchi mezzi di produzione e di scambio e con essi i vecchi rapporti di proprietà e la vecchia società, oppure vuole per forza imprigionare di nuovo i moderni mezzi di produzione e di scambio nel quadro dei vecchi rapporti di proprietà ch'essi hanno spezzato e che non potevano non spezzare. In ambo i casi esso è a un tempo reazionario e utopistico" (Marx – Engels 1998: 56).

all'autoconservazione del modo di produzione capitalistico; evidenziano anche la mutazione delle *condizioni* della nostra percezione, legata “alla *forma di vita* capitalistica nell'epoca del suo trionfo”, una mutazione che è *personale, sovraperonale e intraperonale*, avendo cambiato i rapporti fra le persone, i rapporti fra le persone e le istituzioni e i paesaggi psichici interiori.

La narrativa e il cinema del nuovo millennio danno testimonianza di questo processo, nel senso in cui Derrida parla dell'attestare segreto, “*bearing witness*”, rendere pubblico un segreto senza rivelarlo ma nel quale è in questione l'istanza di un appello udibile. Rimontare questi segni vuoti, in cui si percepisce se stessi come oggetto capace di distruzione in un mondo di oggetti, è la tonalità del *disgusto*, che esprime meglio la condizione di una intera generazione cresciuta all'insegna del disincanto preventivo. Questi segni vuoti sembrano reggersi sul filo conduttore della possibilità mancata di essere diversi da quello che siamo, con un esibizionismo del soggetto – come gli “uomini schifosi” di Foster Wallace – che funge più da dispositivo di intimazione di realtà, che non prevede, non promette e non concede alcun altrove, piuttosto “la bulimia dei copri e l'anoressia dei progetti” (Giglioli 2011: 83).

Nell'affabulazione della crisi, affabulazione nel senso proprio di *fabula*, di dispositivo narrativo costruito per aderire ad una ideologia determinata storicamente, c'è dunque una sfasatura, una sconnessione, una incrinatura. Una parte della cultura contemporanea continua a sottovalutare la portata di quanto è avvenuto, mentre la società vive una ferita materiale dei corpi, della mente e dei progetti. Basti pensare alla violenta riduzione del costo del lavoro, grazie al contenimento della dinamiche salariali, e all'aumento del lavoro precario e sottopagato dei cosiddetti *mini-jobber*, dalle drammatiche conseguenze sia collettive che soggettive, agli scellerati commenti su siti e blog della tragedia dei migranti annegati a Lampedusa, cui fa da trappola identitaria il “razzismo di stato” espresso dal comportamento delle nostre istituzioni.<sup>16</sup>

Nelle pratiche attuali di mobilitazione e di contestazione, ciò che sfugge è la constatazione che una società come la nostra esiste, come sostiene Peter Sloterdijk, a un livello di “estrema improbabilità”:

---

16 In un articolo apparso su *La Stampa*, Alessandro Dal Lago ha ricordato che dietro l'incommensurabile tragedia di Lampedusa c'è un fantasma che la politica italiana e l'informazione mediatica hanno letteralmente rimosso, quello della piccola motovedetta albanese, la Kater i Rades, affondata nel 1997 dopo essere stata speronata da una corvetta della Marina Militare italiana, impiegata in operazioni di “*harassment*”, cioè dissuasione e respingimento, le cui immagini, praticamente invisibile e dimenticate, aggiungono il surplus di una traccia indelebile che porta con sé l'obbligo del lutto.

L'esistenza degli unicorni viene relegata nell'ambito fiabesco, mentre quell'animale fiabesco chiamato "società", composto da milioni di teste realmente esistenti, lo accettiamo come dato di fatto scontato. In fondo abbiamo capito che la stabilità di queste grandi strutture non è garantita. Dagli stessi membri della società la durevolezza dei propri stili di vita odierni viene percepita in modo sempre più problematico; se così non fosse, le élite nei sottosistemi sociali non discuterebbero da tanto tempo, costantemente, della sostenibilità del proprio *modus vivendi*. [...] Abbiamo perciò tutte le ragioni per prepararci a un ripensamento riguardo alla realtà dell'animale fiabesco "società" (Sloterdijk 2012: 11-12).

È qui che risiede la domanda posta che Giorgio Agamben pone ad esergo della questione dello stato di eccezione: *di chi e di che cosa* siamo contemporanei? Siamo contemporanei di una certa "vulnerabilità" che descrive le condizioni di questa nostra vita, che è anche una più ampia vita sociale, vita di *altri* esseri viventi, in modi che ci coinvolgono in una relazione critica con gli ordini discorsivi sulla vita e il suo valore, una vita che è mia, che è nostra ed è di *altri*, in cui viviamo soffrendo nelle ossa il senso di un futuro compromesso (Butler 2013: 27). E siamo contemporanei, proprio in virtù di questa vulnerabilità, di fronte all'imperativo di re-immaginare il pianeta (Spivak 1999: 75), l'animale fiabesco che chiamiamo società, imperativo che comincia "con la comprensione della dipendenza e dell'interdipendenza umana" (Butler 2013: 39) contro le condizioni indotte di precarietà. La vita dev'essere "più che una sopravvivenza per essere vivibile" (*ivi*: 43), e non c'è nessun soggetto che può durare e sopravvivere senza dare forma alla *vulnerabilità* che lo lega al mondo.

La questione della vulnerabilità, è discussa da Judith Butler in *A chi spetta una buona vita?*, testo che prende le mosse da un interrogativo posto da Theodor W. Adorno nell'aforisma 18 di *Minima Moralia*, la meditazione della vita offesa: "Non si dà vera vita nella falsa" (Adorno 2013: 34). La vulnerabilità della vita si lega al manifestarsi del vivere sociale e all'irruzione dell'agire politico, perché pone, irrevocabilmente, due domande, due ingiunzioni nei confronti del presente. Come constatare la cronicizzazione della precarietà, che sembra essere divenuta una condizione "normalizzata" delle forme di vita contemporanee, e che allo stesso tempo ci aiuta a distinguere le differenti condizioni di invivibilità? E come fare della critica all'ordine biopolitico di assoggettamento una questione non solo teorica sulle forme del potere ma legata alla prassi del vivere? La

vulnerabilità, scrive la Butler, “è precisamente una vulnerabilità a quelle forme di potere che mettono in pericolo o indeboliscono la nostra esistenza” (Butler 2013: 45). Siamo vulnerabili di fronte agli *altri*, di fronte alle istituzioni, alle leggi, al dominio del lavoro, della democrazia rappresentativa, e siamo vulnerabili, in quanto corpi che *sentono*, in quanto nuda vita spogliata del diritto alla buona vita, di fronte ai desideri che ci attraversano da parte a parte e che costituiscono un aspetto della modalità sociale attraverso cui i corpi cercano di sopravvivere. Proprio la vulnerabilità, o qualcosa di molto simile a ciò che Gilles Deleuze indicava, attraverso l'esempio della letteratura americana, come “il piccolo scricchiolio” della porcellana, l'incrinatura, è l'*effetto* performativo che ci rende parte di un problema politico. Le incrinature, scrive Deleuze, sono collettive, sono politiche e sociali, così come le macro-fratture sociali sono anche personali: “una soglia ‘assoluta’ è stata raggiunta. Non c'è più segreto”. Uno è diventato come tutti e come tutto, ma per la precisione, ha fatto di tutti e tutto un *divenire*.

L'errore è dimenticare che la vita è qualcosa di personale ma anche qualcosa di non personale, che nonostante la traducibilità dell'uno con l'altro, non si riducono l'uno all'altro. L'incrinatura ci lascia scoprire, che ciò che siamo, il nostro stesso costituirci come soggetti dipende proprio da quel potere che riteniamo, a torto, fuori di noi. Questa è la vulnerabilità, significa essere presi nel bel mezzo, che l'incrinatura, il piccolo scricchiolio si produce nel mezzo tra la vita psichica e la società, “sulla linea d'incontro di un mondo interno e di un mondo esterno” (Deleuze – Parnet 2011: 54). Quello che non riusciamo ancora a comprendere fino in fondo è che tutto questo non è più un'opposizione dialettica tra pubblico e privato, potere e soggetto. L'incrinatura che ci attraversa da parte a parte, che apre un corpo al corpo di qualcun altro, che apre la ferita del soggetto a controllo sociale di un “ordine del discorso” che non scieghiamo mai, non è più negoziabile. La dimensione soggettiva, l'io autoriflessivo, il privato della vita psichica, non sono delle specie di nicchie in cui sopravvive qualcosa della “vita vera”, e che pongono un limite alle contingenze delle forme di precarietà, ma sono il *dominio* in cui proprio questo limite si dissolve, e non può più negoziare, né con il rifiuto né con la contestazione, le traiettorie del proprio desiderio (Butler 2005). La nicchia, che dovrebbe definire il “paradosso antropologico” dell'essere umano di fronte all'estensione planetaria dei grandi processi sociali, cioè l'intreccio delle istanze antitetiche di esporsi alla infinita contingenza, e di “proteggersi dall'incertezza e dal pericolo connessi a questa contingenza illimitata, ritagliando una sfera circoscritta di norme

e valori simbolici” (De Carolis 2008: 4), non è altro che un confine simbolico, una metafora che rischia di essere una zona morta dell'immaginario caduto nell'hegeliana “coscienza infelice”<sup>17</sup>. E rilevare l'*errore* in un simbolo o in una metafora non è sufficiente come resistenza al potere.

Occorre qualcosa di più della dialettica tra vita vera e vita falsa, tra potere e soggetto, tra soggettivazione e assoggettamento. Occorre “auscultare” il modo in cui il sociale e il politico attraversano (l'incrinatura) l'individuo e stabiliscono il peso, il valore e l'effettiva vivibilità della vita; e come questo sia di fatto una strategia che opera al livello dell'immaginario, e condensa i sintomi generati da una crisi storica delle strutture stesse della percezione del significato della vita. Come produrre, dunque, “le condizioni in cui la vulnerabilità e l'interdipendenza diventano vivibili” (Butler 2013: 62)? La nostra resistenza a ciò che il potere ha fatto, e fa, di noi, deve poter pensare “contemporaneamente a una teoria del potere e a una teoria della psiche” (Butler 2005: 8), per attivare, prima di tutto, i nostri poteri interni di resistenza “per resistere a quelle parti di noi che sono tentate di unirsi ad esso”.

Per questo la proposta di Gajatri Spivak di *soprascrivere* il “pianeta” all'arena ipermoderna, può servire a mettere a fuoco la vulnerabilità che ci rende parte di un problema politico, al cui centro si trova la “distribuzione ineguale” della vulnerabilità stessa. Proprio perchè “il pianeta è invece sotto il segno dell'alterità, appartiene a un altro sistema, e tuttavia lo abitiamo” (Spivak 1999: 75). Pensare l'*altro* è uno dei significati dell'essere umani, dell'essere in un sistema di relazioni senza le quali non potremmo sopravvivere. Commettiamo l'errore di pensarci come sistemi chiusi, poiché la forma che abbiamo naturalizzato è quella del confine dello stato-nazione, non prestando sufficiente attenzione al fatto che queste vite che stiamo vivendo, ognuna entro il proprio “io”, è già connessa con reti di vita più ampie, reti che sono anche quelle dello sfruttamento. Essere umani

---

17 Scrive Judith Butler a proposito della traducibilità della coscienza del servo in quella del padrone: “la questione della subordinazione, domina il tratto della Fenomenologia dello spirito di Hegel, che delinea l'avvicinarsi dello schiavo alla libertà e la sua delusa caduta nella ‘coscienza infelice’. Il padrone, che inizialmente sembra essere ‘esterno’ rispetto al servo, riemerge come la coscienza stessa del servo. L'emergere della coscienza rappresenta il suo stesso auto-rimprovero, l'effetto della trasmutazione del padrone in una realtà psichica. Le auto-mortificazioni che tentano di correggere la corporeità insistente della coscienza di sé fondano la cattiva coscienza. Questa immagine della coscienza ripiegata su se stessa prefigura la descrizione di Nietzsche in *Genealogia della morale*, non solo di come la repressione e la regolazione diano forma ai fenomeni sovrapposti della coscienza e della cattiva coscienza, ma anche di come quest'ultima divenga essenziale per la formazione, la persistenza e la continuità del soggetto. In ciascuno dei casi, il potere, che inizialmente appare come esterno, imposto al soggetto, in grado di porre il soggetto in uno stato di subordinazione, assume una forma psichica che costituisce l'identità stessa del soggetto” (Butler, 2005: 8-9).

significa essere rivolti verso *questo* altro:

Se immaginiamo noi stessi come soggetti planetari invece che come agenti globali, come creature planetarie invece che come entità globali, l'alterità rimane non derivata da noi, non è la nostra negazione dialettica, ci contiene e a un tempo ci allontana [...] (*Ibidem*).

L'*altro/ve*, l'aprirsi cioè alla vulnerabilità di queste relazioni, alla disposizione a registrare una storia non ancora raccontata, che ci contiene e a un tempo ci allontana. L'*altro/ve*, nella sua forza immaginale, esercita una critica dei limiti delle strutture razionali del modello di società in cui viviamo, per cui l'imperativo di re-immaginare il pianeta, e quell'animale fiabesco che è la società, come sostiene Gayatri Spivak, è un imperativo *difettoso* per il capitalismo, perchè diventa “un imperativo a re-immaginare il soggetto come planetario” (*ivi*: 76), che potrebbe far emergere delle alternative all'assorbimento di questa forma di vita. Ora quel che stiamo cominciando a capire è che il liberalismo non è mai stato solo un'ideologia economico-politica, ma una forma di vita, esattamente ciò che Micheal Foucault ha chiamato biopotere (Foucault 1979), il potere coercitivo, plasmante, informante, seducente anche, della “vita messa al lavoro”, che struttura il campo d'azione possibile degli altri e il campo d'azione possibile del desiderio.<sup>18</sup>

La geopolitica del mondo contemporaneo dovrebbe essere spostata verso una geofilosofia planetaria. Probabilmente l'allarmismo con il quale, da più parti, si grida all'imminente dissesto ambientale ed economico è una forma di “pedagogia della catastrofe”, un pretesto per controllare e gestire paure irrazionali e reindirizzarle al consumo di nuove ideologie economiche. Per farlo siamo entrati in una fase “verde” del capitalismo globale, e quello che ci aspetta – già visibile ma non ancora abbastanza sotto i nostri occhi – è la sparizione di quel che resta di *selvatico*, di *altro/ve* nel mondo: pensiero, popoli, culture, paesaggio. Il nuovo volto, astratto e mediatico, ha trasfigurato la realtà in uno stereotipo consumistico, reidratato dalle menzogne di una economia responsabile, sostenibile e democratica, l'ennesima griglia autoritaria con cui la modernità produce e riproduce, sfigura e riconfigura l'interminabile processo di avvitanamento su se stessa, sospinta dall'idea che le sorti della

---

18 Così scrive Michel Foucault in *La verità e le forme giuridiche*: “[Il corpo è] ciò che deve essere formato, plasmato, corretto, che deve acquisire delle attitudini, ricevere un certo numero di qualità, qualificarsi come un corpo in grado di lavorare. Vediamo così apparire chiaramente la seconda funzione dell'assoggettamento. La prima funzione era quella del sottrarre tempo [...]. La seconda funzione consiste nel far sì che il corpo degli uomini divenga forza lavoro” (Foucault, 1997: 159).

civiltà contemporanea siano ancora magnifiche e progressive. C'è bisogno di un cambiamento che investa prima di tutto il nostro paesaggio mentale e la nostra consapevolezza come specie planetaria. Lo *sviluppo* ha definitivamente svelato il suo errore di sistema. Eppure gli esperti che ci hanno donato bisogni, valori e credenze si affannano oggi a riconcettualizzare il loro dono, a ridefinire ancora una volta l'umanità, attraverso un dispositivo di controllo che non viaggia più sui binari della sorveglianza e della punizione, ma su quelli forse più silenziosi ma non meno drammatici della precarietà come forma di vita.

Come la porcellana e il vulcano, fragile e incandescente, il discorso sul collasso dei tempi, oltre l'uso retorico che accompagna le forme idealistiche del tramonto di una classe, mette in scena, e allo stesso tempo occulta, il *soggetto scabroso* di una immagine di mondo e di una determinata forma di vita, che nel farsi è andata disfacendosi. Il mondo plasmato secondo le nostre convenienze – economiche, politiche, culturali, religiose – preme, oggi, verso ciò che la propria logica ha lasciato in sospeso, per incorporare il suo opposto dimenticato, melanconico, eccessivo, patologico, “ben lontano dall'immagine conciliatoria dell'Io trasparente” (Žižek 2003: 2) e sufficiente a se stesso. In un grande romanzo sulla cancellazione e il tramonto di un'epoca, Città della pianura, Cormac McCarthy sembra chiederci *cosa* – e non *chi* – è l'oggetto, e il soggetto della fine:

Il desiderio, che noi nutriamo nella veglia, di plasmare il mondo secondo la nostra convenienza, ci trascina a ogni sorta di paradossi e difficoltà. Tutto ciò di cui siamo custodi ribolle di intima irrequietezza. Nei sogni, invece, ci troviamo in questa grande democrazia del possibile, e qui siamo davvero più pellegrini. Qui ci facciamo avanti per incontrare ciò che dobbiamo incontrare. (McCarthy, 2007: 325)

Il gioco della catastrofe è una grande sogno collettivo, una *democrazia del possibile*, dove l'inimmaginabile e il rimosso si infrangono in un caleidoscopio di immagini, che sovrappone e rimonta passato e futuro in un tempo *presente* che ci viene incontro, ma anche *contro*, con le voci del suo crepuscolo.

#### 1.4 *Antropocalisse: Antropocene e ontological turn*

Al di là della difficoltà di calibrare una definizione appropriata alla condizione contemporanea che stiamo vivendo – post-fordismo, surmodernità, capitalismo cognitivo, economia degli affetti, capitalismo macchinico, capitalismo dei disastri – il termine che nella coscienza critica, di oggi sembra tenere insieme, in modo trasversale, questo diaframma di effetti di potere è la parola “Antropocene” (Bonneuil – Fressoz, 2013)<sup>19</sup>. Pur restituendoci forse più problemi di quanti non ne risolva, ci consente di visualizzare in simultanea due aspetti salienti di questo complesso mosaico di ricognizioni: da un lato, il crollo del dispositivo ontologico occidentale, lungo l'arco degli eventi che hanno segnato il XX e gli esordi del XXI secolo; dall'altro, la *mediamorfosi* antropologica, cioè il rapido mutamento neuro-psicologico prodotto dalla nuova forma di vita immersa nel bagno della mediasfera<sup>20</sup>, la condizione limbica tra vita *online* e *offline* in cui le nostre vite galleggiano<sup>21</sup>.

Il termine Antropocene, pur restituendoci forse più problemi di quanti non ne risolva, almeno ci consente di visualizzare il *crack up*, l'apocalisse, cioè la fine o il crollo del dispositivo ontologico occidentale, lungo l'arco degli eventi che hanno segnato il XX e gli esordi del XXI secolo, fino al passaggio alla sussunzione integrale del capitalismo cognitivo. Parallelamente apre al problema biopolitico di una società dei metadati, che riflette la “cronotopia paradossale” dell'essere umano divenuto, da semplice *agente* biologico, una *forza* geologica che segna, nel senso delle signature, i limiti del sistema planetario (cambiamenti climatici, acidificazione degli oceani, diminuzione dello strato di ozono, consumo mondiale di acqua dolce, la diminuzione della biodiversità, l'interferenza con i cicli di azoto e di fosforo, l'inquinamento atmosferico). Detto in altri termini, se l'Antropocene implica nella cultura contemporanea, come scrivono Viveiros de Castro e Danowski, che i due personaggi della nostra mito-antropologia – l'umanità, la specie e il mondo – sono entrati in una specie di collisione, porta con sé il venir meno della sicurezza ontologica di sapere rispondere alla domanda “che cos'è l'*antropos*?”, che genere di entità sia o stia diventando, e in quale genere di sistema-mondo si troverà a vivere. Di fatto l'Antropocene, più che

---

19 Sui rapporti tra informazione, mediasfera e visualità si veda inoltre Carruth – Marzec – Mirzoeff, 2014 e Mirzoeff, 2014.

20 Per la questione del “cervello disponibile” e delle interfacce umano-macchina si rinvia a Lachaux, 2011 e Galloway, 2012.

21 Sulla dimensione della mediasfera come biosfera incarnata nel *bíos* si vedano gli importanti lavori di Thacker, 2004 e 2010.

un'epoca nuova, ancora un po' vaga e in corso di contrattazione, indica certamente la fine di un'epocalità in quanto tale, in ciò che concerne la nostra specie. Per questa ragione l'Antropocene è l'Apocalisse, e l'Apocalisse, tra le molte fini decantate, è certamente quella dell'umanesimo occidentale.

È in questo scenario che è emerso negli ultimi dieci anni, un interesse esponenziale per la preistoria in rete e per la ricerca delle radici della specie, che io articolo in due linee parallele e convergenti: la mitopoesi che rigenera questo “luogo vuoto” di storia che è il passato preistorico, per riscrivere la storia - che chiamo antropofiction; e la tecno-poiesi che rigenera il “luogo vuoto” della natura umana, per riscrivere l'idea stessa di specie umana che si trova interpellata in questo crollo – che chiamo *epich-tech*. Il mio contributo proporrà, dunque, una breve etnografia digitale, o *cyberetnografia* della discorso sulla preistoria in rete, a partire da alcuni esempi rilevanti sul piano biopolitico, concentrando poi l'attenzione sull'esempio di due *gameplay* ambientati nel Paleolitico. Si tratta del singol player *Echo: Secrets of the Lost Cavern* (2005) e del MMORPG (massively multiplayer online role-playing games) *Stone Rage*, attivo in rete dal 2011. Questi aspetti verranno esposti più dettagliatamente nell'ultimo capitolo del presente lavoro, mentre in questa sede approfondiremo il problema del complesso intreccio tra tecnologie digitali e mutamento dell'ecosistema in una rete.

Climatologi e geologi affermano che nel corso degli ultimi diecimila anni la specie umana ha goduto i vantaggi di un ambiente favorevole al suo sviluppo: quest'età dell'oro è stata definita Olocene. A partire dalla rivoluzione industriale il nostro Eden ha iniziato a vacillare, ed ora ci troviamo nell'epoca della caduta, l'Antropocene. *Homo sapiens*, in quanto specie, ha assunto il ruolo di potenza geostorica, una forza in grado di modificare il funzionamento geologico e climatico della terra:

Ciò che fa dell'Antropocene un dato rilevante al di là dell'ambito della stratigrafia, è che esso rappresenta il concetto filosofico, religioso e antropologico (e, come vedremo, politico), più pertinente per sfuggire alle nozioni di “Moderno” e “modernità” (Latour 2014: 32).

Bruno Latour è impegnato da diversi anni nella costruzione di un etnografia dei moderni con lo scopo di promuovere un'autoriflessione della cultura europea e della sua più importante invenzione: la scienza. Abbiamo visto in *Principi di metodo - Le ontologie e Neoropolitica* come a partire dagli anni '90 la riflessione antropologia, filosofica e neurologica si siano canalizzate verso un comune attacco alla distinzione fra natura e cultura. La naturalizzazione

della cultura e la culturalizzazione della natura hanno trovato un punto d'accordo geografico, cognitivo e simbolico nel concetto di ontologia. Ma il piano della riflessione accademica è totalmente sorpassato dagli eventi geostorici: ciò che l'uomo produce (techne) e riproduce (popolazione) è cresciuto a tal punto da dover stabilire un limite alla sua proliferazione. La figura del limite deve quindi essere ripensata sia da punto di vista delle scienze umane, sia dal punto di vista delle scienze naturali.

I climatologi hanno introdotto il concetto di planetary boundaries, ovvero l'insieme dei limiti che rappresenta lo spazio biofisico e dinamico della Terra, all'interno del quale l'umanità ha vissuto, si è evoluta ed ha prosperato. I limiti rispettano le "regole di gioco" della Terra, o, per meglio dire, definiscono il "campo di gioco" per l'impresa umana.

Vari fattori sono stati eletti a recinzioni invalicabili dello spazio di vita umano: la biodiversità, l'acidità dell'oceano, i cicli di nitrogeno, fosforo, la temperatura massima, etc.. Il discorso dei climatologi ci rende allarmati e confusi: da un lato, come ricorda Latour, essi producono affermazioni scientifiche comprovate da un gruppo di ricerca internazionale, e non semplici allarmismi di carattere apocalittico. Per l'antropologia della scienza di Latour, l'Antropocene diventa il singolo evento più importante della "storia dell'Occidente", perché distrugge lo sguardo bifocale dei Moderni. Costoro da un lato producono tecnologie che connettono, alterano e creano un enorme quantità di ibridi naturali-culturali, e dall'altro nascondono nei loro discorsi la produzione stessa. Abbiamo detto "antropocene" ed il velo è caduto: il nostro pensiero e la nostra cupiditas che si vogliono infiniti vengono ricacciati alle dotazioni più elementari della sopravvivenza. Lo schema della separazione discorsiva fra natura e cultura indicato da Latour in *Non siamo mai stati moderni*, deve essere invertito dopo l'antropocene: non per tornare ad una condizione di primigenia non-modernità, ma per acquisire la conoscenza dei limiti necessaria a impedire l'estinzione della nostra specie.

Quello che conta è che con la categoria di Antropocene non possiamo riciclare nessuna delle antiche immagini di ciò che era definendo mondo. La geostoria richiede un cambiamento nella definizione stessa di avere, possedere o occupare un posto, di cosa significa appartenere ad un luogo. Il recente fenomeno del capitalismo digitale ed il suo logico sviluppo nella creazione di una Singolarità continuano a mantenere l'attitudine al trascendimento che era già in opera nei primi secoli dell'era cristiana.

Il problema dei rapporti tra digitalismo e sviluppo del capitalismo cognitivo è al centro di un ampio dibattito, e di un'abbondante e recente bibliografia, che attraversa una cartografia

complessa di saperi, dalle neuroscienze alle tecnologie numeriche, dalle scienze della comunicazione all'attivismo politico. Per situare l'origine di questa grande trasformazione della nozione di “*attention economy*” (Crary, 1999; Franck, 1998; 2005), e in particolar modo sulla questione del “*digital environment*” (Roda, 2010). Sulla declinazione di *semiocapitalismo* (Beradi Bifo, 2010; 2014), attraverso i quali si affronta l'analisi della logica di produzione e circolazione dei segni e dei “beni simbolici” in relazione alle patologie sociali multidimensionali dell'attenzione.

Il settore delle tecnologie dell'informazione è impregnato di sangue, conclude mestamente Fuchs, ed il suo carattere omicida si nasconde dietro il feticismo della merce digitale. Uno smartphone o un tablet sono il risultato dei rapporti di produzione, ma queste relazioni non sono visibili come una segnatura, un marchio d'infamia depositato sul prodotto, esse si celano dietro la sua aura. Volendo affinare l'analisi, si potrebbe aggiungere che la merce digitale, sia hardware che software non si presenta come un'oggetto neutro alla vista ed al tatto. La merce digitale esibisce una propria ideologia di velocità, trasparenza e leggerezza. L'aspetto ideologico del nuovo capitalismo digitale è l'apparente evanescenza di tutto ciò che era solido in una nuvola, per parafrasare la famosa citazione shakespeariana nel manifesto del partito comunista. Le nuvole in cui s'innalza e si dissolve l'aspetto materiale e tellurico del lavoro e dello sfruttamento sono evidentemente quelle del cloud computing, gli enormi serbatoi dei dati, delle informazioni e delle immagini di tutti gli utenti. Come ha notato Slavoj Žižek, la segnatura ideologica della merce digitale che si presenta come nuvola deve essere letta dialetticamente assieme alla sua controparte geologica e tellurica. Da un lato c'è la nuvola col suo aspetto immateriale, trascendente ed elevato, dall'altro la descentio ad inferos: il viaggio al centro della terra nelle miniere sudafricane e negli archivi ipogei e costantemente raffreddati che conservano materialmente le memorie fisiche dei nostri dati.

Il problema biopolitico della nuova società antropocenica ha al proprio centro quello dei metadati, sia del lavoro pubblico di monitoraggio e archiviazione dei cambiamenti climatici e delle risorse ambientali, verso un ipotetico futuro sistema economico, sia della diffusione dei sistemi di governamentalità algoritmica e dei Big Data nella vita privata (Rouvroy, 2014; Rouvroy – Berns, 2013). Riflette cioè la “cronotopia paradossale” (Danowski - Viveiros de Castro, 2014: 224) del nuovo essere umano nell'era dell'Antropocene, cronotopia che allo stesso tempo annoda la prognosi del futuro intorno alla crisi perpetua, il collasso ecologico con la frammentazione di un certo primitivismo culturale e cognitivo.

Nel momento in cui *Homo Sapiens* è divenuto una forza geologica planetaria, in grado di determinare i limiti e le sorti del pianeta producendo una sorta di effetto di espropriazione della natura materiale, attraverso la ricerca di una “segnatura antropogenica” (*anthropogenic signatures*) come proposto da Lewis e Maslin (2015), un paradigma di metodo per leggere l'invasività delle evidenze stratigrafiche e geofisiche dei cambiamenti della Terra in relazione all'attività dell'uomo, dall'acidificazione degli oceani alla diminuzione dello strato di ozono, dall'interferenza con i cicli di azoto e di fosforo alla deforestazione. Ma l'idea di segnatura rievoca inevitabilmente la teoria delle signature di Giorgio Agamben (2008), una virata che lega il piano tecno-scientifico a quello filosofico-antropologico, che (con)fonde archeologia umana e geologia minerale in una sorta di *semantica dell'insorgenza*.

Se fino ad oggi il dibattito proposto da questo ingresso in un altro tempo geologico è stata spinta da una istanza etica che ha messo al centro della riflessione la crisi ambientale planetaria, meno si è riflettuto sull'altro aspetto della crisi planetaria, cioè quella dei metadati. Ciò che si può cogliere in questa dimensione del “fare segno” dell'Antropocene, dunque, non rimanda soltanto all'incidenza propria del segno umano rispetto all'esercizio del potere politico, alle trasformazioni ambientali e alle dinamiche culturali, ma ai processi della significazione e della comunicazione che da un lato, contaminano la storia con la riflessione epistemologica e i mutamenti in atto, e dall'altro tenta di reimmaginare il pianeta e reinventare un spazio in relazione ad essi. In altri termini, si tratta di uno spazio del pensiero e dell'agire umano in cui l'essere umano sta rimodulando l'interfaccia tra due mondi, quello della nicchia dell'*antropos* e quello del mondo fisico. Detto in altri termini, l'epocalità dell'Antropocene implica, come scrivono Viveiros de Castro e Danowski, che i due personaggi della nostra mito-antropologia, cioè della nostra meta-fisica – l'umanità e il mondo – sono entrati in una specie di collisione:

Cette collision subite des Humains avec la Terre, la terrifiante communication du géopolitique avec le géophysique, contribue de façon décisive à l'effondrement de la distinction fondamentale de l'*épistème* moderne – la distinction entre les ordres cosmologique et anthropologique, séparés depuis toujours (c'est-à-dire, ou moins depuis le XVII siècle) par une double discontinuité, d'essence et d'échelle: l'évolution de l'espèce et l'histoire du capitalisme [...]. Une fois brisée la vitre qui, à la fois, nous séparait et nous élevait infiniment au-dessus de la Nature infinie “dehors”, nous voici dans l'Anthropocène, l'époque où la

géologie devient finalement une science morale (et viceversa) telle l'avainment prévu, à leur façon, Gilles Deleuze et Félix Guattari. (Danowski – Viveiros de Castro, 2014: 229)

Per dirla con Deleuze e Guattari, l'Antropocene sembra proporre una sorta di riterritorializzazione definitiva della mappa dell'abitare umano, che vuole prendere sul serio i discorsi attuali sulla fine del mondo (quanto meno di un certo tipo di mondo fino ad ora “conosciuto”) che mostra una realtà bifronte, o meglio l'urto tra due “realtà” che, dal momento in cui sono entrate in collisione, non sono più la stessa cosa e tendono a ridefinirsi e a riterritorializzarsi uno nell'altro. Si tratta di cogliere la componente cognitiva degli effetti di questa segnatura, nel senso di un problema di spazializzazione e visualizzazione di questo nuovo modello epistemologico.

La domanda dunque è: qual è il processo di significazione che viene additato dalla parola “antropocene”? Di quali altri tipi di segnature è il fenomeno di insorgenza? Di quale immagine del mondo e dell'umano è l'*idea*? Se consideriamo la costruzione del termine “antropo-cene” il primo dato di questa collisione che balza in avanti è l'*anthropos* in una scala temporale inedita, una “macchina mitofisica” (Danowski – Viveiros de Castro, 2014: 224) inventata *dal e per* questo prefisso (Davis, 2011), che sta cartografando l'intero pianeta in una nuova immagine, quella della *Globaia* (fig. 4) in cui sono sovrapposte la *cyberia*, la terra delle sorveglianza algoritmica, delle reti e della transposizionalità dei nodi connettivi sulla vecchia *Gaia* (fig. 5).



**Fig. 4** *Globaia* – Map of Global Transpositional Networks. Fonte: [www.globaia.org](http://www.globaia.org).



**Fig. 5** Agricoltura industriale, Almería, Spagna. Fonte: [www.nationalgeographic.it](http://www.nationalgeographic.it).

L'immagine che ci viene additata è, prima di tutto quella di questa *full immersion* nel nuovo mondo “troppo umano” della mediasfera informazionale e iperconnessa (Fornäs *et. al.*, 2002; Galloway, 2012), caratterizzata dalla distribuzione globale delle reti dalle aree urbane all'*air*

*networks* (Carruth *et. al.*, 2014; Escobar, 1994; Mitchell, 2003; Mirzoeff, 2014). L'altra immagine che ci viene incontro è quella del tipo di *antropos* connesso, letteralmente, alla nuova *Globaia*, un essere umano che entrando a pieno titolo tra i titani del tempo, abbandona il vecchio involucro per convertirsi in un'ottica post-umana in *CyberSapiens* (Hakken, 1999; Marchesini, 2009; Mitchell, 2003; Thacker, 2010).

In tal senso si possono leggere le parole di Viveiros de Castro e Danowski a proposito del carattere di “epocalità” dell'Antropocene in quanto tale:

L'Anthropocène (ou tout autre nom que l'on veuille lui donner) est une “époque”, mais il indique la fin de l'“épocalité” en tant que telle, en ce qui concerne notre espèce. [...] Notre présent, c'est l'Anthropocène; tel *est notre temps* (2014: 224).

Che si tratti del nostro tempo non riguarda solo le ansie e le paure, più o meno concrete, nei confronti di un presente sentito come passivo, avvertito con un'ipoteca sul futuro geofisico del pianeta che non siamo in grado di arrestare, ma perchè la scena teatrale che allestisce l'Antropocene è quella degli esercizi di pensiero intorno alla macchina antropologica occidentale in dissesto, i tentativi d'invenzione di una mitologia adeguata al nostro presente (*ivi*: 225). Questo porta con sé il venir meno della sicurezza ontologica, il sapere rispondere alla domanda che cos'è l'*antropos*, che genere di entità sia o stia diventando, e in quale genere di sistema-mondo si troverà, o si trova già a vivere.

Di fatto dunque, l'Antropocene più che un'epoca nuova, in corso di contrattazione e validazione scientifica, indica certamente la fine di *qualcosa*, cioè di quella epocalità “illuminista” che più che alla materialità delle condizioni geofisiche dell'ambiente terrestre e alle nostre condotte di comportamento, è legata alle condizioni metafisiche dell'essere nel mondo, cioè è psicostorica. Per questa ragione tra l'Antropocene e l'Apocalisse c'è una coincidenza che sovrabbonda la retorica della fine del mondo, perchè Antropocene e Apocalisse coincidono e fanno da segnatura ad una *Antropocalisse*, all'esplosione della macchina antropologica che ha sorretto fino a ieri il dispositivo ontologico occidentale (Agamben, 2014; Bloch, 2010).

La collisione tra l'umano e il mondo, e il cedimento della distanza, per così dire percettiva e sensoria tra cosmologia e antropologia, implica non la deflagrazione degli epicicli di questa parabola, la rottura cioè della barriera tra l'umano e l'animale e i modi in cui fino ad oggi umanità e animalità sono stati pensati insieme (Derrida, 2006; Ingold, 1998; Meschiari,

2015b). L'Antropocalisse è il mitologema dell'umanesimo compiuto e reificato, per cui il discorso biopolitico diventa, più che post-umano, postumanista, riannodando zooantropologia e zoopolitica per negoziare i contraccolpi che ha subito il concetto di umano lungo il corso degli eventi del XX secolo e gli inizi del XXI. Il paradosso dell'Antropocene è questo: mentre la Terra porterebbe i segni indelebili dell'azione umana assimilandosi alla sua pelle, è proprio questa umanità *trascorsa* che si tratterebbe. Mentre la terra diventa troppo umana iscrivendo il segno antropico nel suo ciclo, l'umanità perde sé stessa, smarrisce la segnatura dell'*antropos* dis-umanizzandosi dentro l'altro mondo della mediasfera inegrata.

Possiamo ripartire dalla ricomposizione dell'enunciato che la parola "Antropocene" circoscrive e dalle "regole della sua apparizione" (Foucault, 1969: 45), non in termini descrittivi bensì nel funzionare come asse di rotazione di un sistema di pensiero, e di un insieme di pratiche discorsive, che appare come l'insieme dell'intero pensiero occidentale attuale, in cui si coniugano in un medesimo movimento gli orizzonti dell'immaginario, della tecnologia, della (bio)politica, dell'antropologia e dell'etica. In modo schematico possiamo individuare tre insiemi discorsivi e tre "soggetti" eminenti che sono, per così dire, trasportati e contonualmente riannodati dal tornante Antropocene:

- 1) l'apocalisse: la fine del mondo come disarticolazione del sistema capitalistico e del quadro spazio-temporale dell'Occidente (Bonneuil – Fressoz, 2013; Danowski – Viveiros De Castro, 2014; Lewis -Maslin, 2015; Zalaviewick, 2008);
- 2) l'antropogenesi: il crollo del dispositivo ontologico e la rottura della barriera tra umanità e animalità (Agamben, 2014; Hakken, 1999; Ingold, 1998; Marchesini, 2009; Mitchell, 2003; Olgivie, 2013; Venkatesan, 2010; Viveiros De Castro, 2009, 2010; Wolfe - Wills, 2003);
- 3) lo psicopotere: l'evoluzione verso il neurocapitalismo e il processo di ludificazione attraverso i nuovi apparati mediali integrati alla vita (Berardi, 2007, 2014; Caron - Caronia, 2007; Escobar, 1994; Fornäs *et al.*, 2002; Franck, 1998, 2005; Lachaux, 2011; Lordon, 2013; Raessens, 2013; Rodia, 2010; Stiegler, 2008, 2009, 2015; Thacker, 2004; Weber, 1996).

Sulla scorta di quello che secondo Deleuze e Guattari (1991: 16) è l'*oggetto* della riflessione filosofia come piano di creazione di concetti, potremmo parlare dell'Antropocene come dell'*operazione* che nell'ambito della cultura *mainstream* e non ne delinea organicamente i



Rouvroy- Berns, 2013; Rouvroy, 2014; Stiegler, 2015; Thacker, E. - Galloway, 2007).

L'idea generale della crisi di *un* tipo di mondo e *un* tipo di umanità, che si prefigura con la nuova epocalità dell'Antropocene, afferma in modo paradossale l'idea generale che a partire dalle azioni umane il “nuovo mondo” generato è una realtà esterna che adesso esiste indipendentemente da noi stessi, dalle nostre esperienze e dai nostri pensieri. La svolta dell'Antropocene implica cioè un ritorno ad un realismo che fa da mediatore tra l'essere umano e il regno della mitopoiesi, uno spazio di significati mitici entro i quali realismo e allegoria si mescolano in una immagine idiosincratica e bifronte.

La realtà fisica dell'Antropocene (**fig. 6**) sembra voler rispondere per saturazione d'informazioni all'esaurimento della metafisica, in direzione di una certa “potenza assolutoria” propria del realismo speculativo, che esibisce “la volontà di pensare l'assoluto attraverso il principio di ragione” (Meillassoux, 2009: 87). Se da una lato, questo “richiamo al realismo” (Ferraris, 2008) è la sponda da cui praticare la ricognizione ontologica dei nuovi oggetti fisici e virtuali (siti, reti, *internet mobile*, algoritmi, linguaggi *object-oriented*) che caratterizzano l'Antropocene, dall'altro è questo “bagno nei media” a generare una trascendenza inedita che necessita la rifondazione dello statuto ontologico dell'umano a partire da nuove forme di *evidenze* originarie. Nel discorso scientifico tutto questo si traduce in termini equivalenti nei presupposti di una speculazione che, proprio attraverso il reperimento dei tipi di *evidenze* formali delle segnature antropogeniche, è in accordo teorico con una speculazione che non rifiuta né la nozione di principio né quella di assoluto:

The case for a new epoch appears reasonable: what matters when dividing geological-scale time is global-scale changes to Earth's status [...]. Human activity is now global and is the dominant cause of most contemporary environmental change. The impacts of human activity will probably be observable in the geological stratigraphic record for millions years into the future, which suggest that a new epoch has begun. (Lewis – Maslin, 2015: 171).

Il filosofo Quentin Meillassoux, formulando un “materialismo speculativo” in aperta critica alla filosofia della scienza e alla “posizione ingenua della metafisica dogmatica”, parla delle condizioni di pensabilità del mondo a partire dal problema della datazione retrospettiva. Se pensiamo alle proposizioni di fondo dell'Antropocene (le attività umane sono entrate nella

scala del tempo geologico, sappiamo in futuro cosa potrebbe succedere se non si modifica questo parametro ma dobbiamo stabilire retrospettivamente a quale altezza cronologica questa nuova epoca ha avuto inizio), sembra concidere col problema della “proiezione regressiva” (*rétrojection*) sollevata dal filosofo francese (2009: 87-97). Ciò implica dunque che la pensabilità dell'Antropocene è cioè il nuovo grado di pensabilità della nuova forma umana che con esso, e per esso, si delinea.

Riprendendo la definizione di enunciato di Foucault, “Le seuil de l'énoncé serait le seuil de l'existence des signes” (*ivi*: 117), possiamo avanzare due proposizioni:

- 1) la parola Antropocene, come categoria epistemologica, nata nel contesto geofisico e tecnologico per decifrare i limiti dell'attività umana nel discorso ecologico, è una *funzione* multipla del discorso sull'essenza e lo statuto ontologico dell'immagine dell'umanità e del mondo, un'articolazione dialettica sui limiti e le aspirazioni della specie umana e dell'abitare che rende consustanziali e giustapponibili questi due ordini della rappresentazione;
- 2) è un dispositivo che traghetta i propri segni su piani semantici diversi, dalla tecnologia alla filosofia morale, utilizzati per articolare ora l'enunciato fisico di un evento concreto (la crisi ecologica planetaria), ora quello dell'enunciato metafisico il quale, parafrasando le parole di Walter Benjamin, riassume la serie delle forme storiche (1997) in cui si è articolato. È questa l'impresa avviata dalla filosofia speculativa di Meillassoux con *Après la finitude*.

La *finitezza* in questione è proprio quella della metafisica, “la crisi che la metafisica ha conosciuto nel corso degli ultimi centocinquanta anni”, e della ricerca delle “verità eterne” messe in ipoteca dal principio di ragione della modernità. Per il filosofo bisogna far precipitare i grandi problemi ereditati dalla metafisica “nel seno di un tale *logos* dell'irragionevole [...] ritrovarne cioè un precipitato solido dopo la dissoluzione scettica o la loro decostruzione” (Meillassoux, 2009: 87).

In un certo senso l'immaginario contemporaneo dell'Antropocene, dalle immagini del mondo senza di noi alle diverse declinazioni dell'apocalisse tecnoscientifica, passando attraverso il caleidoscopio delle rappresentazioni dell'umano (*avatar*, *cyborg*, *robot*, *zombie*, neo-selvaggi, antispecisti, post-umani) è una esposizione di questo precipitare dei problemi della metafisica nel *logos* dell'irragionevole, in cui si trovano mescolati insieme il passato ancestrale dell'essere umano e la visione di un mondo come pura materialità indifferente e anti-

soggettiva, in una temporalità particolare che ricaccia il presente (della nostra specie umana) verso la regressione ad un passato senza umanità.

È da queste premesse che prende le mosse la critica di Viveiros de Castro e Danowski al “rinnovamento della metafisica” che si orienta intorno alla tendenza del realismo speculativo e del cosiddetto *ontological turn*:

est une des expressions les plus connues aujourd'hui. Il réunit des philosophes très différents entre eux [...] mais il contient un aspect qui nous intéresse particulièrement et que nous pourrions assimiler à une variante du schéma mythique du «monde-sans-nous» [...]. Le monde sans nous dont on parle ici est un monde indépendant de toute expérience, antérieur à toute description, actuelle ou virtuelle. Un monde sans observateur, qui se définit essentiellement, et pas seulement de manière accidentelle, par l'absence de perspective (Danowski -Viveiros de Castro, 2014: 242-243).

Un mondo senza osservatore, che esiste anche in assenza del pensiero che lo pensa, che si definisce essenzialmente per l'assenza di prospettive, così come nelle parole di Quentin Meillassoux, autore di uno dei testi fondativi del ritorno al realismo metafisico e del concetto di archifossile, nuova categoria filosofica intorno alla quale si ricostituisce l'idea di un passato ancestrale della realtà pensabile, a partire dall'eredità negativa sul piano speculativo del relativismo postmoderno:

Il passato ancestrale non si costituisce attraverso un transito dal tempo presente (il suo) verso il futuro, ma dal presente (il nostro) verso un passato che non è anteriore a questa regressione. [...] Il passato ancestrale, al contrario del passato soggettivo, non ha altro senso che questa inversione del tempo di oggi verso un tempo senza umanità. [...] Il passato ancestrale diviene infatti un passato che non è mai avvenuto, che non è mai stato presente, che proviene in modo regressivo dal futuro verso se stesso invece di progredire da se stesso verso il futuro. (Meillassoux 2011: 93)

Come scrive Alexander Galloway il problema è l'accesso alla conoscibilità del mondo esteriore nella fatticità del suo darsi come regime che si caratterizza per la sua relativa autonomia, sospinto dalle varianti speculative<sup>22</sup> di questo ritorno del realismo (Bryant *et al.*

<sup>22</sup> Il realismo speculativo è un complesso di autori che nell'Aprile 2007 ha tenuto una conferenza al Goldsmiths College e comprende principalmente Graham Harman, Iain Hamilton e Quentin Meillassoux, ma in cui vanno annoverati anche Levy Bryant, Manuel de Landa, Jane Bennett, Bill Brown e Johnatan Beller. Nel volume miscelaneo curato da Bryant, Harman e Srnicek dal titolo *The Speculative Turn* (2011),

2011) circa l'orizzonte macchinico del capitalismo contemporaneo e la cosiddetta filosofia *object-oriented* (Galloway, 2013: 248-249).

Assistiamo così ad un altro tipo di espropriazione accanto a quella dell'ordine cosmologico, un giro di vite del biopotere che si riconfigura come psicopotere intorno al grado zero dell'*antropos*, e cioè l'espropriazione e lo spossessamento delle risorse attenzionali prodotta dalla cultura digitale e dalle tecnologie numeriche (Stiegler, 2008; 2015). È la fine, tra le molte fini perpetue annunciate, che forse ha avuto davvero luogo, la fine dell'umanismo occidentale e della nostra relazione col mondo così come l'abbiamo vissuto fino ad oggi:

L'espace psychologique devient coextensif à l'espace écologique – non plus comme cōntrole magique de l'environnement, mais bien comme la «panique froide» (Stenger) suscitée par l'énorme distance entre connaissance scientifique et l'impuissance politique – entre notre capacité (scientifique) d'imaginer la fin du monde et notre incapacité (politique) d'imaginer la fin du capitalisme (Danowski - Viveiros de Castro, 2014: 231-32).

È in questo scenario che è emerso negli ultimi dieci anni, un interesse esponenziale per la preistoria in rete e per la ricerca delle radici della specie, che io articolo in due linee parallele e convergenti: la mitopoesi che rigenera questo “luogo vuoto” di storia che è il passato preistorico, per riscrivere la storia - che chiamo "*Antropofiction*"; e la tecno-poiesi che rigenera il “luogo vuoto” della natura umana, per riscrivere l'idea stessa di specie umana che si trova interpellata in questo crollo – che chiamo *epich-tech*.

---

gli autori compiono anche una ricognizione dei *precedenti* del materialismo continentale, includendo autori come Alain Badiou e Bruno Laotur.

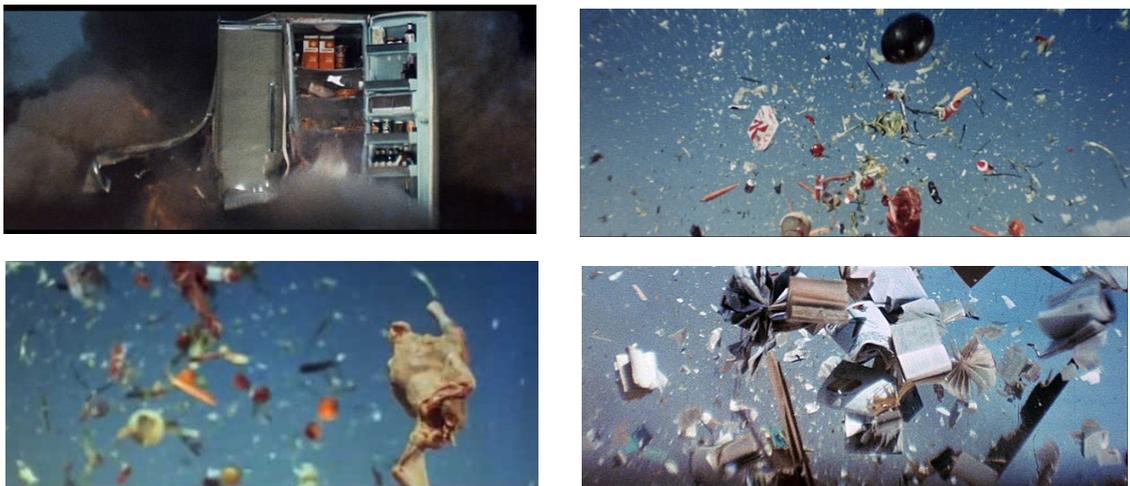
**CAPITOLO 2**  
**DIGITAL END**

## 2.1 Sentimedialismo: La vita del *kitsch* degli affetti

*E infine all'epoca fu dato  
il tipo di merda che aveva  
richiesto.*

Ernest Hemingway

Immaginiamo un'esplosione. È una favola rivoluzionaria che termina in una apocalisse onirica. La scena è la seguente: una lussuosa villa nel deserto americano della California scoppia in frantumi. L'esplosione si ripete più volte progressivamente, da angolazioni diverse, fino ad arrivare dall'infinita distesa oca del paesaggio al cuore dello spazio privato. Un'orgia di frammenti, di suppellettili inutili, di oggetti quotidiani si disperde a rallentatore verso l'occhio. Pezzi di plastica colorata, bevande, vestiti, fogli di carta, librerie, elettrodomestici, deflagrano ogni centimetro della superficie visiva. Un'oliva nera è lanciata come una pallottola fuori da un frigorifero ridotto in schegge. Un pollo volteggia nell'aria, decapitato, quasi in una funambolica danza macabra.



**Fig. 7** *Zabriskie Point* (M. Antonioni, 1969), alcune immagini della scena finale dell'esplosione.

Il destino di tutti gli oggetti, delle merci che riempiono il nostro metabolismo simbolico, sembra muoversi nell'aria come accumulato da una fantasmagoria delirante, la merda residua

che ne descrive la situazione generale di vita che abbiamo oggi. È la scena finale del film *Zabriskie Point* di Michelangelo Antonioni. E siamo nel 1969 (fig. 7).

L'esplosione è una facile metafora del nostro sistema economico e sociale. È il sogno ad occhi aperti di una giovane donna, anch'essa allegoria di una generazione che, dall'estasi rivoluzionaria della contestazione studentesca e della liberazione del desiderio, diventerà molto presto senza sogni. L'unico strumento a disposizione per recuperare un'esperienza materiale del sentire emozionale sono i corpi nudi che si concedono l'orgasmo nella *Death Valley*. Quello che muore durante la copula è il passaggio del desiderio, che la scena finale dell'esplosione restituisce come merce. Ma c'è un aspetto che non è poi così scontato nell'allegoria dell'esplosione del capitalismo. È l'effetto dello *zoom* al contrario, verso l'osservatore, che inverte l'ordine dell'esplosione. Il sospetto che si insinua è che ad esplodere, forse, non sono gli oggetti del nostro modo di vita, il sistema del *fuori*, ma che con loro, e forse un po' prima di loro, a deragliare è il *dentro*, la nostra vita sensibile.

Così come nella sequenza del film di Antonioni<sup>23</sup>, il fuori è deserto, è una pietra che non suggerisce alcuna testimonianza delle cose umane. Lo spazio minerale del mondo è un organo senza corpo, mentre è dallo spazio dell'interiorità, dall'intimità del corpo privato dentro il quale le cose esistono, nel modo stesso in cui esistono gli uomini, che comincia ad esplodere tutto quello che prima era là intorno a noi, e adesso vive e abita presso di noi. Imputabile ad un reale deformato, ad un ambiente condizionato da una demiurgia fuori della nostra portata, non è più lo spazio del mondo esterno a portare i segni della disforia collettiva, ma è lo spazio interno degli affetti ad esserne diventato il fantasma tattile, un doppio ambiguo da sopportare. Diventa lo strappo, l'estroflessione delle schizofrenie identitarie di cui sobbolle la cultura contemporanea. Non è più il mondo fuori a farci ombra, è il mondo dentro di noi a fare buio. La merce si è trasferita nell'interiorità della vita psichica ed emotiva, ad ingolfare col suo deflagrare il modo di posizionarci di fronte ai *fatti* e alle narrazioni dominanti, e ci restituisce uno sguardo capovolto su di noi.

Eppure questa cosa ci dice di più. Ci dice qualcosa al di là delle ragioni economiche. Ci dice qualcosa sui simulacri d'identità della cultura occidentale. E ci dice anche qualcosa sul nostro rapporto con gli oggetti. Ci dice che con “certe cose” intratteniamo un rapporto che ha “la capacità di legare i sentimenti alle cose, le emozioni o i costumi agli oggetti più banali

---

23 Per una analisi più approfondita si veda Simond, C., 2004, *Esthétique et schizophrénie. A partir de Zabriskie Point de M. Antonioni, Au hasard Balthazar de R. Bresson et Family Viewing d'A. Egoyan*, Paris, L'Harmattan. Più in generale si veda Antonioni, M., 2009, *Fare un film è per me vivere. Scritti sul cinema*, a cura di Carlo di Carli e Giorgio Tinazzi, Venezia, Marsilio.

dell'esperienza” (Coccia, 2014: 45), oggetti-totem nei quali il bene, la morale, l'*ethos* sono diventati una dimensione estetica ed estatica, che si appaga di consumare simboli come mitopoiesi che sopravvive nel nostro “cattivo sguardo”. Parafrasando le intuizioni di Hermann Brock sul *kitsch* come confusione tra etica ed estetica, si potrebbe dire che questa confusione sia migrata nell'immateriale. Non sono più gli oggetti ad essere *kitsch* ma la nostra situazione emotiva. Sono le nostre risposte sentimentali a trovarsi fuori misura nella *full immersion* delle nuove forme di esperienza mediata in rete.

In un certo senso, abbiamo oltrepassato lo schermo dell'immateriale. Mutando radicalmente la geografia del nostro heiddeggeriano essere-nel-mondo, non è più possibile pensare ad una situazione cognitiva indipendente da quella emotiva. I dispositivi che adesso integrano la nostra vita come una seconda pelle vitrea, non sono solo strumenti di informazioni e dati, sono il nuovo *habitat* e il nuovo *habitus* del nostro quotidiano, lo spazio di una nuova ecologia mentale in cui non impariamo tanto ad usare degli strumenti ma “impariamo ad imparare”. In questa sede, per condensazione di spazi, proverò a formulare alcune brevi note nel tentativo di intravedere questo processo come espressione di una *mediamorfosi degli affetti*.

Abbiamo dunque due eventi che si fanno specchio: l'atto terroristico e l'atto consumistico. Da una parte il valore dei corpi, dall'altro il valore delle immagini. Da un lato la morte della vita, dall'altro la vita della merce; da un lato la materia brutta, orrorifica della fine, dall'altro l'inizio salvifico dell'aura simbolica. Accanto ai corpi che restano, malgrado tutto, come una specie di enormità, di materia invisibile sottratta alla vista proprio nel momento in cui ci viene mostrata per sovraccarico informazionale, abbiamo il problema dell'attenzione, o più precisamente il dubbio velenoso dello spossamento delle nostre risorse attenzionali in ciò che riteniamo più naturale e più vero: i sentimenti che proviamo. Tutto l'agglomerato affettivo di partecipazione dispiegato sui *social network*, e poi trasferitosi per le strade, sembra essere il sintomatico incosciente macchinico di questo inedito rapporto tra attenzione ed esperienza, nell'epoca definita da alcuni studiosi neurototalitarismo (Berardi, 2014; Citton, 2014). Alla cronaca degli eventi, quasi in presa diretta come nel caso del supermercato kosher, è seguita la narrazione degli eventi e la traduzione immediata in un ordine simbolico, un *dopo* post-traumatico che, nel recupero e nel montaggio dei fatti, sembra invertire l'ordine dei fattori: dal *reality* allo *storyboard*, dal discorso oggettivo all'attività di scenarizzazione.

Gli apparati mediali *mainstream* lavorano in due modi sostanziali: sulla funzione dimostrativa degli eventi per mezzo di una “illusione referenziale” (dire il vero/mostrare il vero), e sull'amplificazione della portata cognitiva che ricerca una “espressività passionale e panica”. Si potrebbe dire che attraverso la diffusione planetaria delle tecnologie digitali, il rapporto tra etica ed estetica si sia posto in modo esplicito rimettendo al centro della cultura contemporanea, e più in generale dell'attività politica mediatizzata, quello che Don DeLillo aveva intuito all'ombra dell'11 settembre: “non c'è altro se non l'aura”.

L'esperienza estetica e l'immaginazione collettiva (che riorganizza, prolunga e delocalizza in “protesi oggettive” il proprio *agencement* tra mondo e sensazione di essere) sono l'esito di una paralisi della coscienza critica, una riduzione dello “spazio del pensiero” (il *denkraum* warburghiano) che comprime il diaframma delle risposte emotive in una sorta di immanenza caotica prolungata, per cui il problema della medialogia dei regimi di attenzione diventa cruciale. Come dire che l'avvicinamento del fuoco prospettico e della percezione diretta, fanno parte di una estetica dell'immagine in cui l'impatto emotivo è direttamente proporzionale all'impressione dell'osservatore di trovarsi *dentro* la drammaticità dell'evento in una reciprocità di esposizione. Se la politica della guerra agisce a distanza, da lontano, in terza persona e fuori campo con i droni, la politica del consenso alla guerra, qualsiasi guerra, funziona da vicino.

Parafrasando John Berger, all'ordine del giorno è una “questione di sguardi”, di vite interamente immerse in uno spettacolo che lascia continuamente aperto il diaframma tra reale e virtuale: cosa vedo? Dove lo vedo? Da dove lo vedo? Come lo vedo? Cosa mi guarda? Se vedere è anche essere visto, non si tratta di gettare discredito iconoclasta sulle immagini, nel tentativo di preservare l'occhio e la mente dall'impotenza dell'orrore programmato che ci circonda (i video dell'Isis sembrano suggerire d'istinto questo tipo di reazione). Al contrario, si tratta di tenere insieme *nello* sguardo la responsabilità etica di scavare spazi di distanza critica per saper vedere, fare del vedere un sapere che possa spingere fuori da qualsiasi immagine, affabulatoria o mortifera, effetti imprevedibili e contrari. Si tratta di scansare le trappole della *mediamorfosi* dei nostri sentimenti mediati dal “bagno di media” (Citton, 2014), di pensare non solo che il privato della vita, degli affetti, dei sentimenti è una questione politica, ma più radicalmente che nel nostro modo di sentire si trova una condizione del nostro modo di immaginare e fare politica.

Non ci si è sbarazzati del mito dell'agire umano nel tempo, piuttosto questo si è

temporaneamente trasferito in un orizzonte metafisico immerso continuamente tra agire *on line* e agire *off line*, per cui il gesto di rivolta, dissenso, disgusto, indignazione, s'incaglia sospeso troppo spesso tra un *like*, un *tweet* e un *post*, diventa “una pura questione di simboli” dentro una totalità auratica. Già Raymond Williams aveva introdotto negli anni settanta l'ipotesi che ogni società dia vita ad una peculiare “strutture del sentimento” (*structures of feeling*), un certo modo tecnicamente e culturalmente mediato di provare emozioni, e un certo numero di emozioni da provare (in)mediatamente (Williams, 1977). Il termine inglese *feeling* restituisce, rispetto alla traduzione italiana, delle sfumature più complesse. Nel *Webster's New World Dictionary* una delle definizioni date è “the senses by which sensations of contact, pressure, temperature, and pain are transmitted through the skin; sens of touch”, e ancora “faculty of experiencing physical sensation; consiousness; emotion; an opinion or sentiment; an impression or emotional quality; air, atmosphere”.

Ogni gesto rischia un'intrusione visuale afona e *touch screen*, trasmessa sottopelle da non sentirla più graffiare e fare crepe nel pensiero. Troppo vicini al reale da sentire di esserne toccati perché lo tocchiamo, di credergli alla lettera da aver rimosso che vedere è aver visto, e che se *una* realtà esiste, esiste solo se contro-narrata. Ecco perché ci troviamo tra i nuovi *totem* e i nuovi dei feticci. Ecco perché l'atto terroristico e l'atto consumistico si fanno da specchio: una civiltà che ha investito le cose e le merci “di quell'affabulazione pubblica a metà strada tra mitologia e morale” (Coccia, 2014: 27). Mitologia e morale, dunque, sono da scorgere incessantemente in filigrana in qualsiasi retorica, anche nella retorica dispiegata intorno agli eventi di Parigi. Mitologia e morale che lega in un nodo scorsoio questa latitudine geografica all'incubo della “sottomissione” al nemico. Il dilemma dell'essere o non essere *Charlie* sembra così più un esorcismo culturale, un mantra di autoimmunizzazione che, a differenza dell'essere o non essere le vittime del supermarket cosher, si presta meglio a fare da collante identitario di una crociata democratica contro la *ji had* musulmana degli anni recenti.

Da questo interstizio potremmo forse ripensare come l'Europa ricombina capitalismo e razzismo in una versione funzionale alla “stuttura del sentimento” generato dalla retorica della crisi economica e dai ripiegamenti nazionalisti correlati. Sembrano il *recto* e il *verso*, ma anche il mito e la morale, di un'efficace risposta populista, non solo perché razzismo e colonialismo sono pratiche ancora inarchiviabili, ma perché continuano a funzionare come dispositivi di controllo e supplemento strutturale nella costruzione di una economia globale

di predazione e precarietà.

Guardando al fondamentale studio dei materiali mitologici di Furio Jesi, si potrebbe dire che questa è la “ricetta” della tradizione culturale di destra (Jesi, 2011), dove il passato è una

pappa omogeneizzata che si può modellare e mantenere in forma nel modo più utile. La cultura in cui prevale una religione della morte o anche una religione dei morti esemplari. La cultura in cui si dichiara che esistono valori non discutibili, indicati da parole con l'iniziale maiuscola, innanzitutto. Tradizione e Cultura ma anche Giustizia, Libertà, Rivoluzione. [...] La maggior parte del patrimonio culturale, anche di chi oggi non vuole affatto essere di destra, è residuo culturale di destra. (Jesi, 2011: 209)”.

Se è immediato osservare lo spettro dell'islamo-fascismo dietro gli attentati di Parigi, in cui a prevalere è la “religione della morte” (come ci insegnano la resistenza curda a Kobanê e nel Rojava), più difficile, più scomodo, è riconoscere nelle retoriche che fanno appello alla cassetta degli attrezzi dei valori democratici europei (l'unità nazionale, la libertà di stampa, la laicità, la difesa dei confini nazionali, la cittadinanza) qualcosa di molto simile a quel residuo di valori indiscutibili con l'iniziale maiuscola. Anche la retorica dei morti esemplari, basta citare il filosofo Bernard Henry-Levy dalle pagine di *Le Monde*, che prima definisce i disegnatori di *Charlie Hebdo* “marthys de l'humour” (tralasciando le vittime del supermercato kosher, quasi del tutto assenti dal discorso pubblico) e poi rilancia la posta: “C'est le moment churchillien de la Ve République”. Parole che sembrano slogan motivazionali, «uno scheletro morfologico e sintattico di idee, che con le parole hanno relazioni precarie, temporanee e approssimative», mentre oggi è necessario, per reidratare l'immaginario collettivo, ricorrere “a parole così ‘materiali’ da poter essere veicolo di *idee che esigono parole*” (Jesi, 2011: 20-22).

Il ricorso a quelle che Jesi chiama “idee senza parole” è un altro modo di circoscrivere “la patetizzazione del finito ad infinito”, che è poi un altro modo di declinare il rapporto tra estetica ed estremismo. Il rischio è di dover istillare questo dubbio nelle reazioni di massa seguite agli eventi di Parigi del 7 e 9 gennaio, il dubbio che l'imperativo di “essere o non essere Charlie” sia una specie di accordo su questa nota emotiva. Abbiamo cioè accesso all'*eccesso* della tragedia, auratico e clonato dai media, ma l'orrore non è, e non deve diventare, una forma del sublime. L'esercizio di potere non deve diventare lirico e a buon mercato.

L'enormità della marcia di Place de la République, con la sua icona già in archivio per questo secolo, è certamente il segno di un sentire collettivo che porta con sé il desiderio di incontrare la violenza sul luogo politico dell'immaginazione, ma questa non può restare un'enfasi senza parole. Deve farsi veicolo di *idee che esigono parole*. È l'idea chiamata “comunità europea” che è necessario comprendere da dove proviene e quali spettri vi si aggirano, ed è l'idea di comunità senza aggettivi qualificativi che esige parole.

Le soggettività ancora dolorosamente sbarrate dalla violenza neocoloniale, risucchiate nei vortici del Mediterraneo, costretti tra le griglie di saperi e nozioni normative leggi securitarie e politiche razziste, che sono date in pasto ai conflitti geopolitici ed economici, consegnate senza revoca ad una esistenza già sempre in assenza di vita, che trasforma gli schiavi in tiranni, dovrebbero spingerci a fare i conti con la qualità ideologica di queste oscurità che sfocia in amnesia.

## **2.2 Semiocapitalismo ed economie dell'attenzione**

La difficoltà di trovare una definizione adeguata a circoscrivere il momento storico che stiamo attraversando rivela non solo la complessità di fenomeni che si sono stratificati rapidamente, ma anche la compressione temporale entro cui si sono verificati alcuni mutamenti radicali. La difficoltà percettiva di registrarne gli esiti e gli effetti di lunga durata è uno degli elementi dell'insicurezza epistemica, della forma e della consistenza che il pensiero e lo sguardo critico faticano a diagnosticare per proiettare una nuova narrazione del futuro, sottoposto al tritacarne dell'incognita perenne (Balicco, 2015). Questa precarietà per così dire trasversale, che non riguarda soltanto la dimensione economica dell'esistenza materiale spiega cioè che la cultura occidentale ha sperimentato e continua a sperimentare, con intensità crescente, il tramonto della fede nell'idea di progresso, non tanto a livello teorico, quanto a livello percettivo- sensibile. Prima fra tutte, la percezione fisica ed estetica della distruzione della biosfera, la serie di condizioni di pericolo a cui ci stiamo abituando a essere esposti, per lo meno a livello ipotetico: caos sociale, caos economico, violenze politiche, terrorismi, manipolazioni genetiche, epidemie biotecnologiche. Ma l'altra forma di distruzione riguarda l'iconosfera, il raddoppiamento del registro dell'immaginario, dovuto alla mediasfera innestata al sistema nervoso e ai sensi, e al consumo simbolico troppo rapido

delle immagini proliferanti, l'era dell'*iconofagia* inconscia come l'ha definita Norval Baitello, la quale funziona per il nostro cervello come sberla visuale che divora tutto il visibile (Baitello, 2005).

### **2.3 *Epich-tech*: Singolarità e postumanismo**

La portata delle trasformazioni che abbiamo brevemente esposto non investe solo il campo ristretto della ricerca accademica, ma si estende alla totalità delle forme-di-vita contemporanee. La scienza, l'informazione, il sapere, la cooperazione si presentano come il pilastri della produzione e non più il tempo di lavoro. Per quanto drastica possa apparire l'affermazione risulta in più punti confermata da recenti studi sulle condizioni di produzione, distribuzione e consumo nel campo delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Tre sono le principali conseguenze dell'alleanza fra capitalismo e tecnologia:

a. La conquista di nuovi spazi di sfruttamento delle risorse geologiche ed umane  
b. Il tentativo di risolvere problemi di tipo economico e politico attraverso l'innovazione tecnologica

c. La trasformazione delle capacità neurologiche in rapporto alle nuove tecnologie digitali  
Nella descrizione della sociologia del lavoro digitale recentemente proposta da Christian Fuchs, le constatazioni teoriche si incarnano e si spazializzano in un'ampia rete di sfruttamento strutturata come un sistema composto da tre organi: estrazione dei minerali che servono a comporre circuiti elettronici, batterie, microprocessori in miniere africane, loro assemblamento e vendita nelle fabbriche cinesi, compilazione del software secondario e programmazione in India. Alla testa di questo triplice organismo sta l'ideazione e la rifinitura del prodotto che principalmente avviene nelle grandi compagnie Californiane della *Silicon Valley* (Apple, Google, Hp, Microsoft, etc...). Ad ogni scarto di livello, le stesse condizioni di sfruttamento e schiavitù si ripresentano secondo le stesse tecniche di governo e controllo del lavoro:

L'esistenza contemporanea di colonie economiche mostra che l'accumulazione primitiva è un processo continuo che il capitalismo usa per assicurarsi risorse e lavoro in modo da minimizzare i costi di investimento massimizzando lo sfruttamento (Fuchs, 2014: 172)

Il settore delle tecnologie dell'informazione è impregnato di sangue, conclude mestamente Fuchs, ed il suo carattere omicida si nasconde dietro il feticismo della merce digitale. Uno *smartphone* o un *tablet* sono il risultato dei rapporti di produzione, ma queste relazioni non sono visibili come una segnatura, un marchio d'infamia depositato sul prodotto, esse si celano dietro la sua aura. Volendo affinare l'analisi, si potrebbe aggiungere che la merce digitale, sia hardware che software non si presenta come un oggetto neutro alla vista ed al tatto. La merce digitale esibisce una propria ideologia di velocità, trasparenza e leggerezza. L'aspetto ideologico del nuovo capitalismo digitale è l'apparente evanescenza di tutto ciò che era solido in una nuvola, per parafrasare la famosa citazione shakespeariana nel manifesto del partito comunista.

Le nuvole in cui s'innalza e si dissolve l'aspetto materiale e tellurico del lavoro e dello sfruttamento sono evidentemente quelle del cloud computing, gli enormi serbatoi dei dati, delle informazioni e delle immagini di tutti gli utenti. Come ha notato Slavoj Žižek, la segnatura ideologica della merce digitale che si presenta come nuvola deve essere letta dialetticamente assieme alla sua controparte geologica e tellurica. Da un lato c'è la nuvola col suo aspetto immateriale, trascendente ed elevato, dall'altro la *descentio ad inferos*. Il viaggio al centro della terra nelle miniere sudafricane e negli archivi ipogei e costantemente raffreddati che conservano materialmente le memorie fisiche dei nostri dati:

Per poter gestire una “nuvola” dev'esserci un sistema che ne controlli le funzioni, e questo sistema è per definizione nascosto agli utenti. Il paradosso è che, tanto più il nuovo gadget (*smartphone* o portatile) che reggo in mano diventa sempre più personalizzabile, semplice, “trasparente” nel suo funzionamento, tanto più l'intera attrezzatura [set-up] si fonda sul lavoro svolto altrove, nel vasto circuito delle macchine che coordinano l'esperienza dell'utente. In altre parole, quanto più l'utente ha un'esperienza personalizzata e non-alienata, tanto più questa esperienza è regolata e controllata da una rete alienata<sup>24</sup>.

La definizione marxiana di ideologia come *camera obscura* che inverte nel meccanismo della visione l'immagine materiale del “mondo reale” dei rapporti di produzione con l'aura fantasmatica del feticismo della merce sembrerebbe applicarsi anche fin troppo bene alla dialettica che abbiamo appena descritto. Troviamo scritto ne *L'ideologia tedesca* che

---

24 2 Cf. Slavoj Žižek, *Corporate Rule of Cyberspace*  
[https://www.insidehighered.com/views/2011/05/02/slavoj\\_zizek\\_essay\\_on\\_cloud\\_computing\\_and\\_privacy](https://www.insidehighered.com/views/2011/05/02/slavoj_zizek_essay_on_cloud_computing_and_privacy)

La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata alla attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. [...] Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. [...] Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico. [...] Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita<sup>25</sup>.

Mentre il movimento di produzione della merce digitale muove dalla terra al cielo, quello della critica dell'ideologia getta il cielo sulla terra. Ma la terra lavorata e perforata non è solo quella dove risiedono gli archivi digitali di Google o di Apple, è anche la terra impoverita e macchiata di sangue delle miniere di minerali in Congo, dove il processo di estrazione viene mediato da forze militari armate, al fine di finanziare la loro guerra. La produzione della merce digitale resta opaca e pone un problema etico. Notizie come queste possono portare alla riflessione, alla volontà di conoscere meglio le condizioni materiali di produzione della merce digitale. Ci possono fare arrabbiare, vergognare, ma di fatto influenzano solo in minima parte le nostre forme-di-vita quotidiane. Il passaggio all'atto non si innesca non perché i nostri modelli etici siano cambiati, ma perché la rete delle relazioni economiche, tecnologiche e politiche che si estende oltre i nostri *device* digitali è talmente ampia che sarebbe impossibile anche solo capire dove è necessario intervenire. La *critical theory* di Žižek cattura solo un livello dell'ideologia che sostiene il nostro bisogno di merce digitale. Fatti come la condizione lavorativa delle miniere in Congo, delle fabbriche in Cina e delle industrie di software in India non sono realmente censurati: la critica dell'ideologia non scopre una verità che si era voluto celare. Al contrario, aziende

---

25 Cf. Karl Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*  
[http://www.marxists.org/italiano/marxengels/1846/ideologia/capitolo\\_II.html](http://www.marxists.org/italiano/marxengels/1846/ideologia/capitolo_II.html)

come Google aprono oggi le porte alla visibilità dalle rete tecnologica e materiale che si occulta dietro gli schermi digitali. Google e le altre industrie del capitalismo digitale possono esibire senza sensi di colpa le loro strutture materiali, ci possono mostrare l'integrazione perfetta della natura e della tecnologia, una sorta di utopismo socialista completamente realizzato. Sarebbe una facile mossa per il critico dell'ideologia mostrare con tracotanza che l'immagine dialettica del *data center* di Google non è altro che un'oscura e mortale miniera di minerali in Congo, controllata da gruppi militari.

Uno dei lasciti più controversi del pensiero politico di Gilles Deleuze è il breve articolo **Poscritto sulle società di controllo**, scritto nel 1990, e fonte d'ispirazione per molte analisi contemporanee sull'alleanza fra capitalismo e tecnologie dell'informazione (2000: 234–241). Assumendo l'analogia fra macchine e società, Deleuze sviluppa la descrizione delle società di controllo. L'estrazione del valore da parte del capitale non avviene più in luoghi e tempi delimitati (come invece accadeva nelle società disciplinari descritte da Foucault), ma è una forma continua di ricalibrazione delle norme. Il settore medico, educativo e lavorativo sono quindi scollegati dai luoghi che nel XIX secolo costituivano i centri d'irradiazione del potere disciplinare (ospedali, scuole, fabbriche). Nelle società del XXI secolo tutto il tempo e lo spazio sarebbero sussunti al controllo dinamico della vita degli individui.

Facendo riferimento alla cibernetica degli anni '60, per la prima si ha volta una scienza unificata dall'interazione delle tecnologie della comunicazione (come telefono e telegrafo), lo studio della riproduzione delle funzioni dell'intelligenza umana (calcolatori elettronici), l'analisi strategica delle risoluzioni di un conflitto (teoria dei giochi) e l'automatizzazione dei processi lavorativi (macchine a retroazione). Il fine ultimo dell'interazione delle scienze dell'informazione e della comunicazione è quello di rendere più efficace lo svolgimento di un compito o di una funzione prestabilita. Nel campo della comunicazione la teoria dell'informazione nasce dalla necessità di pensare un'unità minima di traduzione fra vari dispositivi (telescriventi, telegrafi, radio, telefoni); in campo militare si tratta di pensare ad una teoria matematica che renda inefficace le azioni dell'avversario, o ancora ad un mezzo di comunicazione che sia decifrabile solo dagli alleati; gli studi sull'intelligenza artificiale e sui meccanismi a retroazione servono a costruire macchine più efficienti nello svolgimento di operazioni eseguite precedentemente da animali, schiavi od operai.

La critica al capitalismo digitale può essere declinata anche in senso neo-luddista, si può cioè concentrare solo sugli aspetti di alienazione e razionalizzazione delle forme di vita. La

tesi neo-luddista è sostenuta anche dal collettivo *Tiqqun* che propone di rallentare la produzione, la circolazione, e la distribuzione dei flussi economici. Per *Tiqqun* non si tratta semplicemente di un atto di sabotaggio tecnologico, bisogna invece contestare le forme-di-vita prodotte dall'accelerazione indefinita del movimento del capitale globale.

Secondo la prospettiva post-fordista, in modo diverso da quanto accade per gli “apocalittici” neoluddisti, c'è sempre un'eccedenza (di forza-lavoro, di creatività linguistica) che il capitale non riesce a sussumere. Così come non si sarà mai un evento finale che disattivi la relazione di sfruttamento (rivoluzione), allo stesso modo non è pensabile una totale trasformazione della società in un dispositivo di controllo (repressione totale). Ad ogni crisi del capitalismo corrisponde una diversa composizione di classe (il lavoratore professionista, l'operaio massa nella fabbrica, il lavoratore socializzato e la metropoli). La comunicazione diventa per il lavoratore sociale ciò che la relazione di salario era per il lavoratore-massa. Non si tratta di un semplice *linguistic turn*, poiché altri fattori vengono a comporre la “rivoluzione digitale” del capitalismo:

- a. Interazione fra regolazione dei mercati finanziari e scienze biologiche;
- b. La certezza che la disegualianza sociale e lo sfruttamento del lavoro materiale verranno soppresse mediante l'uso delle nuove tecnologie;
- c. La necessità di una continua espansione dei mercati finanziari.

La produzione materiale non scompare nella produzione linguistica e le nuove tecnologie non riducono, bensì estendono lo sfruttamento anche all'esterno dei luoghi precedentemente deputati a questo scopo. La particolare mutazione del lavoro dovuta all'introduzione di concetti mutuati dalla cibernetica:

La svolta linguistica ha tentato gli economisti tanto quanto i primi studiosi della cultura digitale. Le discipline umanistiche hanno formato il campo della teoria dei nuovi media sin dall'inizio, così facendo importando una metodologia che inquadrava il codice digitale principalmente come testo (talvolta celebrato fin pure come poesia!) e i linguaggi di programmazione come fondamentalmente simili ai linguaggi naturali [...] A proposito Alexander Galloway ha sottolineato che “il codice è un linguaggio, ma un tipo molto speciale di linguaggio. Il codice è l'unico linguaggio che è eseguibile”. E Kittler stesso ha rimarcato: “non esiste alcuna parola nel linguaggio ordinario che faccia quello che dica. Nessuna descrizione di una macchina mette la macchina in azione”. Invero l'eseguibilità del

codice digitale non deve essere confusa con la performatività dei linguaggi umani, ammonisce Florian Cramer. Il codice “è una macchina per convertire il significato in azione”, dice Galloway<sup>26</sup>.

Altra caratteristica del capitalismo digitale è la relazione fra economia e biologia, controllo dei flussi, algoritmi di programmazione. La pericolosità dell'emergenza di un controllo privatistico e diseguale dei flussi non tarda però ad essere riconosciuta. Nel 1989 Félix Guattari scorge i segnali dello sviluppo di nuovo capitalismo che si manifesta nel controllo non solo dei meccanismi di produzione, ma soprattutto nel pilotage della circolazione. È un capitalismo globale eterogeneo nella sua realizzazione geografica ed omogeneo nell'estrazione del plus-valore:

Le capitalisme post-industriel que, pour ma part, je préfère qualifier de Capitalisme Mondial Intégré (CMI) tend de plus en plus à décentrer ses foyers de pouvoir des structures de production de biens et de services vers les structures productrices de signes de syntaxe et de subjectivité, par le biais, tout particulièrement, du contrôle qu'il exerce sur les médias, la publicité, les sondages, etc [...]

Je propose de regrouper en quatre principaux régimes sémiotiques les instruments sur lesquels repose le CMI :

-les sémiotiques économiques (instruments monétaires, financiers, comptables, de décision...);

-les sémiotiques juridiques (titre de propriété, législation et réglementations diverses...);

-les sémiotiques technico-scientifiques (plans, diagrammes, programmes, études, recherches...);

-les sémiotiques de subjectivation dont certaines se recoupent avec celles qui viennent déjà d'être énumérées mais auxquelles il conviendrait d'ajouter beaucoup d'autres, telles que celles relatives à l'architecture, l'urbanisme, les équipements collectifs, etc (Guattari 1979: 40, 41)

Ritorniamo all'aspetto linguistico dei sistemi di programmazione e soffermiamoci sull'algoritmo. La parola chiave qui è algoritmo, cioè la congiunzione di logica e controllo (Fuller 2008, p.15). L'algoritmo, secondo la definizione di Turing, è l'insieme delle istruzioni inserite all'interno di una macchina al fine di risolvere un problema. La specificità dell'algoritmo è quella di produrre ciò che dice. Un algoritmo non funziona come un

---

26 Cfr. Vedi <http://www.uninomade.org/capitalismo-macchinico/>

enunciato performativo del linguaggio naturale, ma traduce (senza bisogno di interpretazione) una serie di comandi in una serie di azioni. L'enunciato performativo è invece una struttura del discorso che può avere esito felice o infelice e si svolge in un preciso contesto di enunciazione. Si tratta di quegli enunciati che vengono proferiti in contesti "rituali" come i matrimoni, i tribunali, la firma in un documento, ed effettuano la certificazione di un atto, piuttosto che descrivere il mondo. L'algoritmo si scrive mediante un linguaggio artificiale e non è rivolto ad un interlocutore umano o istituzionale, è semplicemente inserito come software nell'hardware di una macchina. L'algoritmo espresso in un linguaggio artificiale sta all'enunciato espresso in un linguaggio naturale come la langue sta al linguaggio di programmazione. Un linguaggio di programmazione è stato definito dai linguisti come pura sintassi senza semantica:

As with magical and speculative concepts of language, the word automatically perform the operation. Yet this is not to be confused with what linguistics calls a "performative" or "illocutionary" speech act, for example, the words of a judge who pronounces a verdict, a leader giving a command, or a legislator passing a law. The execution of computer control languages is purely formal; it is the manipulation of a machine, not a social performance based on human conventions such as accepting a verdict. Computer languages become performative only through the social impact of the processes they trigger, especially when their outputs aren't critically checked (Fuller, 2008: 170).

Quali sono i simboli che compongono un algoritmo? Si tratta principalmente di catene di verbi espressi nella forma dell'imperativo ("cerca", "stampa", "vai a", "sposta", etc...), uniti ad operatori prelevati dalla teoria degli insiemi ("unione", "disgiunzione", "inclusione", etc.). Non bisogna trarre troppo affrettatamente conclusioni luddiste o apocalittiche da quanto abbiamo descritto: al contrario, è necessario mantenere un atteggiamento critico nei confronti dell'applicazione di strutture epistemiche particolari ad un campo di applicazione universale. Non si tratta quindi di bollare come antiumano tutto ciò che concerne l'utilizzo di tecniche cibernetiche, si tratta di denunciare i casi di invasione di un modello bio-cibernetico in campi come la politica o l'economia. Linguaggi di programmazione ed algoritmi, abbiamo visto, servono alla risoluzione di problemi concreti, il che non contrasta con la loro utilizzazione a fini politici. L'algoritmo non contiene in sé una connotazione despótica, dato che la sua applicazione è puramente astratta (Galloway, 2004: 248). Il

problema sorge quando la logica algoritmica viene applicata anche nella descrizione delle forme di vita umane. Questa logica tende in ultima analisi ad eliminare il dubbio, l'imperfezione e l'incertezza dall'agire umano:

The models produced by computer scientists [...] for interpreting and analyzing human behavior leave no room for negotiation or doubt. Models translated into ready-made products, interaction, and communication are only defined on a technical and syntactical level. But the same models are also used on a semantic and pragmatic level to construct the planned and closed interaction of humans. The semantic and pragmatic ambiguities, which occur in "being- in- interaction," are ignored. Ambiguity is seen as troublesome and inconvenient and thus has to be prevented and "dissolved" at the technical and syntactical level. [...] They focus on security and non- ambiguity and are afraid of the complex and the unpredictable [...]. Our society is forcing us into using specific tools, because a lot of other tools have disappeared; they did not fit into the digital lifestyle of our society. Are we still allowed to have doubt and is doubt not becoming the unwelcome intruder, which hinders us in exploiting the unintended opportunities of ready- made action? Is it still true that tools challenge us to interact with our environments? Are we still in the position to create an interactive environment if we are not skilled computer scientists? (Fuller 2008: 204-205)

Eliminare il dubbio, l'ambiguità, l'indecisione significa eliminare ciò che di più umano c'è nell'essenza dell'uomo. Se con Agamben appoggiamo una definizione dell'uomo come animale ambiguo, non catturabile, allora possiamo pensare alla politica come il campo di azione della potenza umana, potenza che però deve restare sempre domanda politica e mai tradursi in senso definitivo come risposta. Il capitalismo digitale mediante autoregolazione bio-cibernetica e logica algoritmica non fanno altro che condurre l'uomo ad una restrizione della sua potenziale ambiguità. Al contrario, l'ambiguità, l'esitazione, l'indecisione, il dolore gli restituiscono la sua potenza di agire in modo ambiguo ed imprevedibile.

Il capitalismo digitale rappresenta la fase successiva a quello che negli anni '60 e '70 del XXI secolo è stato definito dal punto di vista dei rapporti di produzione come post-fordismo e dal punto di vista economico come neoliberalismo. La caratteristica che accumuna queste due definizioni è la scomparsa di un tempo di lavoro scollegato da un tempo di non lavoro, mutazione che porta a definire la totalità della vita come lavoro. Per la "moltitudine post-fordista" è cancellata qualsiasi differenza qualitativa tra tempo di lavoro e tempo di non

lavoro.

Negli anni '70 la critica marxista aveva individuato alcune tendenze che avrebbero condotto alla trasformazione delle precedenti forme di lavoro. Da un lato l'operaismo registra la progressiva messa a valore di capacità comunicative e della socializzazione in generale, dall'altro Henri Lefebvre e Guy Debord avevano descritto l'intrusione e la modifica del tempo e dello spazio del non lavoro da parte del capitale<sup>13</sup>. Questa intrusione nella vita quotidiana non ha mostrato segni di arresto dagli anni '70 ad oggi, e le conseguenze sono molto più radicali di quello che si era previsto. Abbiamo visto come il settore di punta del capitalismo contemporaneo si sia spostato dalla produzione materiale a quella digitale. Questo non significa, come potrebbe pensare Baudrillard, che l'intera sfera della produzione sia evaporata in una nuvola immateriale, ma che un'alterazione molto più invasiva stava prendendo piede.

Possiamo comprendere in modo opaco che qualcosa nel nostro modo di educarci e di lavorare sta lentamente cambiando. Infine, possiamo renderci conto che il nostro rapporto con il luogo dove siamo nati, la nostra lingua, e le nostre stesse emozioni sono in qualche modo mescolati con qualcosa di totalmente non-umano come i check-in degli aeroporti, gli smartphone, i treni ad alta velocità, i social network, il denaro elettronico, ed altre reti complesse di tecnologie ed istituzioni. Volendo riflettere in modo critico su ciò che ci accade, dobbiamo in un qualche modo compiere un esercizio di astrazione di sé, che consente di esporre in modo analitico le varie componenti che ci attraversano senza che noi ce ne rendiamo conto. Solo un'analisi del capitalismo che non si limiti al suo aspetto linguistico e cognitivo potrà permettere una maggiore comprensione di questi fenomeni. Bisogna innanzitutto comprendere cos'è questa nuova "ontologia del digitale"; lo sfruttamento della comunicazione ad una più ampia sussunzione delle forme di vita in comune. Qualcosa ci stia sfuggendo dalle mani corrisponda ad un preciso fenomeno neurologico (Malabou, 2011) e come infine la ricerca nel campo delle scienze umane sia profondamente messa in crisi dall'alterazione del nostro modo di apprendere e ricordare.

L'ideologia dell'individuo come "imprenditore di sé stesso" è proclamata in tutte le attività lavorative: dall'accademia ai contratti a chiamata. L'effetto più devastante di questa nuova mutazione nelle forme di soggettività avviene in ciò che Deleuze e Guattari chiamano asservimento macchinico (*asservissement machinique*).

Anche ad un livello irriflessivo ed emozionale sentiamo che qualcosa sta cambiando nel

nostro modo di pensare. Non siamo ancora in grado di definirlo con chiarezza, sappiamo però che a ha che fare con la tecnologia informatica, sia da punto di vista dell'utilizzo, sia dal punto di vista della produzione. Dobbiamo ora domandarci: cos'è che sta cambiando nella nostra mente? Cosa ci succede ogni giorno quando facciamo uso degli algoritmi di Google per cercare il nome di un luogo, un fatto storico, o una qualsiasi informazione che ci siamo scordati? Nicholas Carr, giornalista e scrittore americano, ha provato a rispondere a queste domande con un libro- inchiesta sugli esiti neurologici dell'utilizzo acritico delle tecnologie dell'informazione (*The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains*). Ciò che è emerso è che il nostro cervello è estremamente mutevole e che ogni tecnologia ed ogni nuovo medium influisce sul nostro modo ragionare. Questa è l'epoca in cui probabilmente spendiamo la maggior parte del nostro tempo nella lettura, eppure sembrerebbe essere anche l'epoca in cui la lettura si sta trasformando in qualcosa di completamente diverso. Carr ricorda le tappe fondamentali della storia del libro: dalla forma dei primi papiri, all'introduzione di segni di interpunzione, alla lettura solitaria ed a bassa voce di Agostino. L'evoluzione delle tecnologie di registrazione dell'informazione ha portato ad una specifica concatenazione cervello-libro, legata, dal punto di vista istituzionale, alla nascita dei primi luoghi di rielaborazione della materia scritta (le abbazie medievali, le prime università). C'è dunque un rapporto fra una tecnologia (il libro), istituzioni pedagogiche (le scuole) ed una certa forma mentis (la lettura "profonda" in uno stato di concentrazione). Se come sosteneva McLuhan il medium è il messaggio, allora non si può pensare che l'onnipresenza dei nuovi media come *smartphones*, *e-readers* e *tablet* non alteri profondamente la connessione libro-scuola-lettura:

When a printed book [...] is transferred to an electronic device connected to the Internet, it turns into something very like a Web site. Its words become wrapped in all the distractions of the networked computer[...] It loses what the late John Updike called its "edges" and dissolves into the vast, roiling waters of the Net (Carr 2010: 104)

Cosa ci sta realmente succedendo è difficile dirlo. Per Nicholas Carr l'utilizzo di internet è in grado di alterare il funzionamento della nostra memoria poiché mette in uno stato di continua eccitazione la nostra working memory, ovvero quella parte della memoria in grado di mantenere per breve tempo un numero limitato di informazioni. La fase di apprendimento avviene attraverso il passaggio dalla working memory alla long-term memory, ma può

verificarsi solo se la quantità di dati non eccede una certa soglia. Questa soglia è invece costantemente oltrepassata in qualsiasi uso di un dispositivo connesso ad internet. La metafora utilizzata da Carr per definire il passaggio da un civiltà del libro ad una civiltà dell'informazione sembra invertire la freccia del tempo: le nuove tecnologie ci stanno lentamente conducendo ad un modo di ragionare proprio al pensiero selvaggio. La forma della nostra memoria si sta adeguando per rispondere alla nuova concatenazione uomo-macchina, le capacità cognitive richieste dall'utilizzo di internet implicano lo sviluppo di forme arcaiche del pensiero umano. Così come la costrizione alla concentrazione richiesta dalla lettura modifica antropologicamente il soggetto umano, allo stesso modo la tecnologia informatica addestra il nostro cervello a compiti più elementari, come il riconoscimento di forme simili (pattern recognition), la capacità di eliminare l'informazione inutile (noise). È questo un modo di ragionare più simile ad una forma mentis venatoria, poiché riconfigura il nostro cervello alla selezione ed al contenimento dell'eccesso di dati, piuttosto che educarlo alla lenta e ripetuta sedimentazione della cultura:

Research shows that certain cognitive skills are strengthened, sometimes substantially, by our use of computers and the Net. These tend to involve lower-level, or more primitive, mental functions such as hand-eye coordination, reflex response, and the processing of visual cues (Carr 2010: 138)

Il capitalismo contemporaneo sfrutta proprio questi tratti biologici primari, mettendo al lavoro non tanto le facoltà più sviluppate, ma le dotazioni primitive dell'homo sapiens, allora dobbiamo constatare una sorta di ritorno ab origine come protezione rituale verso un futuro ancora ignoto. Scrive De Martino che

nella dinamica che segna il passaggio dalla crisi esistenziale al mondo dei valori acquista rilievo il momento tecnico del simboleggiare come ponte mediatore del passaggio. Senza dubbio l'uomo non potrà mai fare a meno di vibranti quadri energetici in cui il passato si ricapitola e l'avvenire si ridischiude in una prospettiva piena di senso, che toglie dall'isolamento e dalla dispersione (De Martino, 2002: 75).

CAPITOLO 3  
SAPIENS 3.0

### 3.1 Requiem per un organo respinto

Piuttosto che come formulazioni metaforiche, la teoria dell'apocalittica contemporanea asserisce banalmente un dato di fatto conclamato: è lo stridere di un modello di sapere oramai impotente. Con questo rumore di fondo possiamo tentare di dire una verità: chi scrive e chi legge questo testo sta lentamente dissipando la debole forza messianica che si è auto-attribuito nel passato recente, fino a ieri sera (Benjamin 1997). Le lucciole di contropotere continuano a brillare, in altri luoghi, di una luce più fredda, di una luce tremolante e offuscata, troppo pulviscolare per rianimare lo sguardo (Didi- Huberman 2010), perché in questo momento storico, la dimensione cannibalica dell'iconofagia si è conclusa con l'auto-ingerimento. L'idea sarebbe dunque quella di praticare una specie di iconorrea, come suggerisce Baitello (2002). Ci eravamo chiesti fino a ieri se le immagini, e tutto l'apparato tecno-mediale che le veicola, potessero divorare l'uomo. Era in fondo il senso della domanda di Mitchell, quando si chiedeva che cosa vogliono da noi le immagini. La questione è cosa succede ad una società dell'immagine nell'epoca dei nuovi media continuamente online, che costruiscono e definiscono i flussi dello spazio d'immersione del reale aumentato, accanto a ciò che rimane di una cultura dei corpi e della materialità tridimensionale; e in che modo questi due “mondi” entrano in relazione. Si tratta di una sorta di dialettica tra immagini endogene e immagini esogene, tra un dentro e un fuori che funzionano come di nastro di Moebius, confondendosi uno con l'altro e uno nell'altro. Lo scarto tra la proliferazione dell'esperienza visuale e la capacità di osservare che anche noi siamo una delle istantanee di questa proliferazione, grazie al travaso delle nostre vite quotidiane nell'interfaccia digitale mobile, evidenzia in modo decisivo che è proprio la crisi visuale della cultura che determina la sua post-modernità. *Homo digitalis* è prima di tutto un consumatore scopico, e più precisamente un consumatore scopico di esistenze. Il muro della vita online, in cui esponiamo gli “oggetti” della nostra dimensione esistenziale, hanno a che fare con un'identità utopica, sono al tempo stesso incarnazione e realizzazione morale e spirituale. Il muro di Facebook espone uno spazio sentito come un “paradiso di cose” (Coccia, 2014: 96). Postare un status, un link, una fotografia o una canzone, dipinge il muro come utopia “in quanto luogo che raccoglie tutte le cose di questo mondo” (*ivi*), si raggruma in esso la collezione di cose che sono la felicità per noi e in cui morale e felicità, affetti e

cosmologia, fiction e identità aderiscono uno con l'altro, “un insieme di cose prodotte, desiderate, distribuite, consumate e fantasmate pubblicamente” (*ibidem*: 97). In un certo senso potremmo intenderla come la fase merce dell'educazione sentimentale. Possiamo sponsorizzare e promuovere noi stessi per offrire a noi stessi il nostro sé utopico, perché caduto fuori dallo sguardo e assorbito nella pura dimensione della guardabilità. Se nel mondo pre-digitale le cose aspiravano ad un ordine immutabile, ora aspirano all'ordine della “scambiabilità”, che sfocia nell'accumulo: “Se la merce è un fatto antropologico totale è perché nel rapporto con le cose si abbrevia e si reifica l'intero essere al mondo dell'uomo, non solo il suo essere-sociale” (*ibidem*: 94). Il problema dunque è il “come se”: la nostra vita digitale diventa merce guardabile nel momento in cui sospende il sé e lascia il “come” sovrapporsi del tutto, mutando cioè persone e cose in una sineddoche, poiché la vita degli oggetti guardabili, come qualsiasi altra forma di merce, non si esaurisce nei processi di produzione. Alla molteplicità materiale ne corrisponde una morale, c'è un processo di moralizzazione nelle cose che resta autonomo dal lavoro e dal denaro. Il muro di Facebook ci trasforma in modo molto *soft* in accumulatori compulsivi, ogni click trasforma un contenuto in un valore che trascende il consumo dell'informazione. Ma questi oggetti accumulati non sono più il prolungamento del nostro corpo, siamo noi ad essere prolungati in essi, ad esserne la medialità. La vita delle cose, anche quelle del reale tecnologicamente aumentato, è una vita affettiva, una potenziale storia delle emozioni. Centrale dunque è che ci comportiamo con le cose esattamente come ci comportiamo con le persone, e il paradosso degli ultimi decenni sta nel fatto che la rete digitale ha trasformato le persone in cose calcolabili e *guardabili*. L'esplosione della *guardabilità* è il tratto specifico dei profili *online*, ha oscurato l'occhio interno, ha respinto indietro lo sguardo capace di vedere in cambio dell'inflazione di sé.

Fare i conti con i nostri occhi in questo esasperante “adesso sociale” che ci racchiude e ci rende paurosi degli occhi dell'Altro, comporta ritornare nei luoghi dei suoi tradimenti, evitando che di restare nella solitudine del cervello che riprogramma dall'interno l'algoritmo della propria alienazione. Se pensiamo alla formula “*shitstorm*”, la “tempesta di merda”, usata dal filosofo Byung Chul Han (2015) per descrivere che cos'è diventata la vita relazionale e comunicativa trasferitasi nel frastuono del mondo digitalizzato, possiamo avere un'immagine tanto efficace quanto sgradevole delle nostre condizioni di vita. Secondo Han siamo immersi in una vita fatta di due cose: immagini che funzionano come piccoli shock

emotivi e una proliferazione di parole sparpagiate ovunque. La mediasfera innestata al sistema nervoso e ai sensi avrebbe trasformato le interazioni umane in un fecaloma che ingolfa il passaggio del desiderio.

Che la tecnologia modifichi l'ambiente in cui viviamo non costituisce una novità. È una novità il fatto che la tecnologia social con la quale viviamo costantemente ci ha assottigliati nelle relazioni. Abbiamo l'impressione di estendere la comunicazione e di essere potentemente connessi con gli altri, ma ci è successo qualcosa, ci siamo impoveriti di passioni. Sembra una specie di terapia elettroconvulsivante che sta cancellando pezzi di memoria sensibile, piccoli particolari non trascurabili come la prossemica dei gesti, delle distanze, guardare un corpo invece che uno schermo. Elias Canetti l'avrebbe chiamato "il dialogo con il terribile partner" (Canetti, 1974).

L'effetto percettivo di questa indigestione metabolica di se stessi, implica che nei nostri corpi e nel nostro sistema degli affetti la metafora della merda "fa senso", conferisce alle nostre sensazioni un ampio spettro di declinazioni. Ci capita di avere una giornata di merda (che implica il sapore che questa giornata ha avuto, un gran brutto sapore), di fare lavori di merda (perché è il senso escrementizio dello sfruttamento che prevale), di sentirci proprio nella merda (quando ad avvolgerci è una realtà materiale soffocante e disgustosa). In linea di massima esprime la sensazione di vivere in una condizione irrimediabilmente compromessa. In pratica le deiezioni indicano qualcosa della *forma* e della *consistenza* che certe condizioni e certi stati emotivi hanno assunto per noi: merda e disgusto, merda e nausea, merda e rifiuto, ma anche merda e informe, merda e umiliazione, merda e affanno.

In pratica vuol dire che siamo nella merda perché stiamo diventando immuni agli Altri. Facebook, Twitter e gli altri sistemi di connessione sociale hanno reso possibile la vita senza prossimità e senza corpo donandoci in cambio l'espansione della tecnologia della scelta. Questa è la nuova *social-labilità*, la dimensione della società della trasparenza (Han, 2014). Facebook è qualcosa di più di una tecnologia perché sta cambiando (forse lo ha già fatto) i nostri connotati cognitivi, sta cambiando la struttura della relazione. Lo *smartphone*, non è solo una macchina, è un organo vitale, un respiratore. È diventato una struttura del sentimento, una condizione delle relazioni col mondo, è un oggetto erotico perché erode l'Altro, lo lascia scomparire nell'inferno narcisistico. La forza della shitstorm di cui parla Han ha trasformato le forme della vita in una porcellana intima, che trascina in una miscela di conformismo e nevrosi. Ogni singolo corpo sembra reggersi sul filo della tautologia, un

esibizionismo dell'io che non concede alcun Altro/ve. La sintesi è l'uomo senza Altri sulla propria isola.

Agli albori della messaggistica istantanea e dei *social networks* tutto era ancora rigido, dialettico, vagamente illecito nel dare e celare una libertà che era un gioco di *autofiction*. Adesso la performance è diventata quella del sottrarsi, perché l'interazione *online*, istantanea e sempre attiva, sperimenta l'aggiunta di un grande trucco. In quel minuscolo regno abbiamo il chiarore accecante di informazioni e dati di qualsiasi tipo e la grande libertà dell'autofinzione. Sono due *estremismi emotivi*, perché sono due forme di abdicazione dal baratro del corpo a corpo con gli occhi dell'Altro. Stiamo facendo con noi quello che abbiamo già fatto con gli animali. Gabbie e zoo, epitaffi di un incontro. Gabbie per lo sguardo, per le parole, per i gesti, e zoo per disabilità emotive, per libertà a buon mercato. Nella città abbiamo perso gli occhi dell'animale che ci scrutava attraverso il baratro della non comprensione. Nella cyber-città ora stiamo perdendo anche quelli dell'essere umano. Come l'animale è diventato l'osservato, così la vita trasferitasi online ci trasforma negli *osservati*, un insieme di facce ammassate di dettagli calcolabili in cui tutti sono guardati. La caratteristica più significativa della *social-labilità* è la *guardabilità* (Berger, 2009). Il fatto di essere *guardabili* senza poter vedere gli occhi dell'Altro ci avvicina al rischio che la vita possa diventare immagine. Questo è il punto, il visibile senza invisibile, l'uguale senza l'*atopos*. Ci manca l'abilità di immaginare e sperimentare l'attimo di panico di fronte l'abisso dell'Altro, di accettare gli occhi dell'Altro che ci guardano pericolosamente e ci aiutano a dialogare con noi stessi perché fanno tremare il linguaggio. È questo il piccolo scricchiolio dello sguardo, è questo lo scricchiolio dell'ontologia umana tra gli ingranaggi della macchina antropologica.

### **3.2 Dispositivi ontologici: odologia, postumano uso dei corpi**

Volendo risalire una linea di progressione verso una genealogia del dispositivo ontologico, bisogna partire dalla scissione dell'essere che definisce tutta la metafisica occidentale, fino ad arrivare alla formulazione di Foucault: l'uomo è un'invenzione recente e non è che un volto dissolto sulla sabbia. Non affermiamo che le scienze umane nella loro età del progresso abbiano schizofrenicamente espresso in termini volontari una *cupio dissolvi*:

si tratta piuttosto di intendere il concetto di ontologia come *odologia*, così come suggerito da Agamben, ovvero come “la via che l'essere apre storicamente ogni volta verso se stesso” (Agamben, 2014: 154). Espressioni come “fine della metafisica”, “fine delle grandi narrazioni” e “morte dell'uomo” non possono essere pronunciate senza curarsi dei loro effetti rifrangenti di rappresentazione dell'essere, al cui centro giace il concetto di vita. Oggi, mentre l'antropologia e la filosofia cercano di interrogare il sentiero interrotto della metafisica, la cultura pop trova, e prova, delle soluzioni per ricostituire il volto infranto sulla sabbia dell'essere.

Com'è noto, l'ontologia è il discorso sull'essere che si costituisce nel suo esserci, sulle proprietà comuni poste a fondamento di tutto ciò che esiste. Nel recente *L'uso dei corpi* (2014) Giorgio Agamben cerca di ricostruire una genealogia del dispositivo ontologico dell'Occidente. Il sostantivo è stato introdotto nel lessico filosofico nel XVII secolo, ma, retrospettivamente, possiamo affermare che il suo uso è coestensivo alla nascita della filosofia greca. L'utilizzo del termine ontologia da parte di discipline non filosofiche come l'antropologia e la sociologia costituisce di fatto una messa in questione del metodo di ricerca sia per l'una che per le altre. Il rinnovato interesse per l'ontologia nella filosofia politica contemporanea si lega ad un uso antropologico del termine. Ciò che l'antropologia degli ultimi due decenni mette in questione è il modo di concepire la divisione fra natura e cultura. Volendo essere più specifici: la nascita della scienza moderna ha prodotto la costruzione di un sapere e di una rete di pratiche e di artefatti che hanno sancito da quel momento una divisione nelle proprietà conoscibili della realtà. Questa corrisponde alla scissione dell'essere propria della filosofia aristotelica e heideggeriana, che è alla base della differenza ontologica che definisce tutta la metafisica occidentale (Agamben, 2014: 156). Qui la soggettivazione dell'essere presuppone linguisticamente un “giacente-sotto”. L'essere è considerato dal punto di vista della predicazione linguistica, ovvero come scrive Agamben, dalla relazione con qualcos'altro, dalle categorie che significano “accusa”, “la chiamata in giudizio che il linguaggio rivolge all'essere” (*ibidem*: 159). Ciò che accade oggi, attraverso la ricerca di un nuovo statuto ontologico, è proprio quest'articolazione: da un lato, la riedificazione di un Essere conforme alla chiamata in giudizio mossa dal suo stesso crollo storico, e dall'altro i modi in cui questo Essere può essere detto e le richiede una certa forma. In tal senso dunque, come *onto-grafia*, vanno letti la divulgazione della preistoria in rete, il mito delle origini ancestrali dovuto al sequenziamento del genoma di Neanderthal, e il

ritorno del tema dell'animalità antropofora. Questi aspetti inscenano il luogo d'attese della disforia ontologica dell'Occidente, in cui l'esperienza di auto-riconoscimento e auto-narrazione passa dalla mediazione immaginale che riscrive la soggettività e la vita sociale. Dalle utopie primitiviste e survivaliste ai *fakes* mediatici sulla clonazione di Neanderthal, la preistoria in rete funziona come un tropismo che ripiega e riscrive al tempo stesso l'ideale della natura umana e la storia del pensiero occidentale. Sono i tentativi di dar forma al nostro volto dopo l'accusa: da un lato, è l'utopia biopolitica di *Homo sapiens* dopo la crisi dei fondamenti ontologici dell'antropologia filosofica, e il passaggio alla sussunzione integrale del capitalismo cognitivo; dall'altro è l'Apocalisse della nostalgia delle origini, che produce un'anomalia nelle strutture della sensibilità proprie del nostro tempo.

L'impasse a cui approda Agamben però è quella di voler “salvare” l'elemento trascendente dell'essere heideggeriano scindendo non più l'Essere dalla sua fatticità, ma dividendo *zoé* e *bios*. Questo, per altro, è il passaggio alla sussunzione del “lavoro vivo” operata dal capitalismo integrale. Cos'è importante rispetto all'emergere di questi fenomeni? Che esiste un vettore di detonazione che sta cancellando l'autoritratto dell'Essere, e che ne sta ridisegnando un altro con la stessa ambizione universalista e antropocentrica. Qual è il sospetto? Che si tratti ancora di una delle opzioni fornite dalla rubrica delle democrazie liberali, e che riduca tutto, compresa la ricerca fin qui condotta in questo lavoro, al mito salvifico delle origini perdute o al *pharmakon* delle catastrofi consolatorie.

Seguendo la proposta sviluppata da Viveiros de Castro in *Métaphysiques cannibales* (2009), il mito che soggiace all'antropologia filosofica occidentale è quello di Narciso, l'immagine che con medesimo gesto fa della specie umana l'analogo biologico dell'Occidente antropologico:

Il s'agit de dire que la question “Qu'est-ce que l'Homme?” est devenue, pour des raisons historiques trop évidentes, une question à laquelle il est impossible de répondre sans dissimulation, en d'autres termes, sans que l'on ne continue à répéter que le propre de l'Homme est de n'avoir rien de propre – ce qui apparemment lui donne des droits illimités sur toute la propriété humaine: l'absence, la finitude, la manque-à-être sont la distinction que l'espèce est vouée à porter, au bénéfice (comme on veut nous le faire croire) du reste du vivant. Le fardeau de l'homme: être l'animal universel, celui pour qui il existe un univers. Les non-humains, comme nous le savons [...] sont “pauvres en monde” [...]. Quant aux humains non occidentaux, on est discrètement poussés à soupçonner qu'en matière de monde, ils en

sont tout de même réduits à la portion congrue. [...] La métaphysique occidentale est vraiment la *fons et origo* de tous les colonialismes (*ibidem*: 8-9).

La critica aperta è nei confronti della metafisica di Heidegger e la sua analitica dell'Essere. Poiché ogni ontologia implica una politica e definisce una determinata situazione storica, la posta in gioco per de Castro è dunque un'antropologia filosofica capace di smascherare l'imbarazzante prossimità con le forme di assoggettamento, e che diventi l'occasione per prenderne coscienza e sfuggirne gli esiti catastrofici. Tale prossimità tra politica e ontologia è quanto evidenziato da Lévinas nella relazione tra filosofia dell'hitlerismo e ontologia heideggeriana. Ciò che rende la diagnosi di Lévinas una potente “resa dei conti” è il coraggio di riconoscere all'opera nella filosofia dell'hitlerismo le stesse categorie che erano al centro del suo cantiere filosofico, così come del suo maestro di Friburgo (Lévinas, 1996: 29-30).

Il punto è: su quali basi stiamo lavorando oggi? Siamo sicuri di sapere che cosa abbiamo perduto? Siamo sicuri di aver perduto qualcosa che non volevamo più? E da questa perdita quali spazi di possibilità abbiamo guadagnato? Siamo in grado di accettare che adesso anche “Noi”, che siamo sempre stati al centro del narcisismo antropologico (Viveiros de Castro, 2009) stiamo diventando esperti della fine del mondo, non a causa di qualcosa di esterno ma per l'entropia prodotta all'interno del nostro sistema culturale? Per Narciso lo specchio delle brame, forgiato nel calco dell'umanesimo idealista, si è incrinato. Questa *morfogenesi*, che come abbiamo visto è sempre una *ontogenesi*, non deve solo servirci all'inclusione di quanti sono stati lasciati fuori dalle luci dell'ontologia occidentale, Come ha scritto Judith Butler

Non si tratta di una semplice ammissione degli esclusi all'interno di un'ontologia prestabilita, ma di un'insurrezione sul piano ontologico [...]. Coloro che sono irreali hanno già subito, in un certo senso, la violenza della de-realizzazione. [...] La violenza si rinnova di fronte all'apparente inesauribilità dei suoi oggetti. Derealizzare l'Altro significa non considerarlo né vivo né morto, ma interminabilmente spettrale (Butler, 2004: 54).

Per Butler è dunque in gioco il rapporto fra violenza e *ethos* collettivo, la dimensione sociale del legame e della perdita, la possibilità filosofica – e la necessità politica – di superare una ormai obsoleta (e fallocentrica) nozione dell'umano strutturato a partire da un sé autocreato e autofondato, indipendente dai legami e immune alle relazioni. Sono le riflessioni tirate fuori

dalla polvere dell'11/09, sottoporsi alle trasformazioni prodotte dalla perdita, che sfida la 'idea di un Io autonomo e sovrano, che evidenzia i nostri legami con gli altri (*ibidem*: 42). Butler non è sola nel sostenere, ormai da tempo, che il soggetto autocentrato e sovrano è un emblema fittizio del passato, di quella modernità che è stata liquidata dai fatti e dalle teorie del Novecento, come dagli eventi susseguitisi negli in questi primi quindi anni del XXI secolo, dalle Torri Gemelle in poi, fino ai recenti eventi di Parigi.

### **3.3 *Second Nature*: l'animale che dunque non siamo (mai stati)**

Fra gli anni '80 e gli anni '90, esponenti delle scienze umane e naturali si sono trovati a dover difendere le rispettive premesse di culturalizzazione della natura e di naturalizzazione della cultura, in una lotta per la conquista territoriale del campo dell'avversario. Da un lato si è fatto valere l'universalità contro la vana speculazione delle scienze umane, nella ricerca di una definizione politica di genere, vita, rituali della vita in comune. Dall'altro si è cercato di frammentare l'unità del discorso scientifico (o scienziata) ribadendo la continuità biologica dell'uomo dalle altre forme viventi (biologia della cultura) o l'imprecisione nell'uso di concetti fisici e matematici da parte delle scienze umane.

L'ontologia però non è mai un assoluto universale, ma è sempre molteplice. Per Descola (2005) si danno ontologie al plurale, e queste non sono formazioni discorsive o regole di comportamento sociale che, dal punto di vista dell'antropologia, si ridurrebbero a semplici ideologie. Le ontologie sono pratiche di costruzione del luogo, composte da presupposti logici, regole di comportamento e tecnologie. Da questo assunto si possono affermare alcune tesi. In primo luogo anche i moderni hanno dei presupposti ontologici: la divisione fra natura (universale) e cultura (plurale) è quello più importante. La possibilità di studiare altre culture, di auto-analizzare l'emergenza del Moderno (ricerca concessa appunto dalla precondizione di una molteplicità di culture), permette di identificare non solo le differenze fra ontologie, ma anche le loro conseguenze. L'auto-analisi dell'ontologia dei moderni mostra chiaramente il campo degli eventi che hanno contribuito alla sua comparsa: la sostituzione della cosmologia tolemaica in favore di quella copernicana, la colonizzazione delle Americhe e lo sviluppo del metodo e delle tecnologie della scienza.

È necessario evitare che la descrizione in termini ontologici si riduca in una valutazione

totalmente negativa ed apocalittica dell'ontologia dei moderni. La nascita della scienza, la scoperta dell'America e lo sviluppo del capitalismo non devono essere interpretati come eventi necessari di una lunga catena destinale covata dalla filosofia greca e pienamente realizzata col tramonto dell'Occidente. A ben vedere le tesi apocalittiche di Heidegger ne La questione della tecnica sono interpretabili sub specie antropologica come una forma triviale di ontologia. È come se un solo popolo (i Greci) avesse prodotto l'unica ontologia possibile il cui fine sarebbe quello di auto-eliminarsi. Per Heidegger l'ontologia precede la sua realizzazione, benché si materializzi in pratiche distruttive (la bomba atomica, la trasformazione della natura in mera risorsa per l'uomo, etc...). Proprio per evitare queste profezie scollegate da un'analisi della storia, delle tecnologie e delle partecole implicate, l'antropologia si deve avvicinare alla riflessione filosofica, per scioglierla dalla sua fascinazione per l'irreparabile.

La filosofia di Heidegger ricerca un superamento interno alla storia del pensiero europeo, producendo nuovi concetti come quello di essere-nel-mondo, o attualizzando nel contemporaneo ontologie arcaiche (quella dei filosofi presocratici). Ma questo sforzo teorico di trovare una via d'uscita, fondato sull'ipotesi che l'ontologia si dia come un blocco unico, come un compito inevitabile della civiltà europea, è essenzialmente miope alle parole degli antropologi. La miopia e l'intransigenza di Heidegger emergono in due momenti: da un lato egli non si rende conto di applicare le forme del confronto etnografico quando cerca di dialogare con la cultura giapponese, dall'altro considera la filosofia come una qualità primaria, proprio come la scienza moderna pensa le sue leggi universale.

Il nostro compito è quello di inventare delle connessioni inedite, ovvero delle tecnologie concettuali in grado di redistribuire le griglie ed i confini del sapere. Questo significa che dobbiamo operare sui limiti, a volte sgretolandoli, a volte rendendoli permeabili, a volte producendoli. Considerare la molteplicità delle ontologie e le loro relazioni variabili significa imporre un principio di gestione intervento strategico nei luoghi di sviluppo ineguale delle pratiche.

Lavorare sulle ontologie significa produrre una mappa sempre parziale e dinamica delle pratiche, per visualizzare quali siano i luoghi dove è necessario ripensare i limiti. Non si tratta di produrre una completa mappa delle differenze, ma di esibire da quale luogo stiamo analizzando i confini, quali strumenti abbiamo impiegato, e quali siano i nostri stessi limiti. La nostra ricerca si muove dunque dall'assunto che ci sono limiti, e che il nostro è un

pensiero del finito, un tentativo di rendere meno ineguale la distribuzione dei territori.

In questo senso l'ontologia degli antropologi è una tassonomia mentre per i filosofi è sia una meta-riflessione sul pensiero che produce le tassonomie, sia un tipo di discorso deduttivo e sistematico. Anche se non necessariamente il discorso filosofico mostra i tratti della sistematicità nel singolo autore (si pensi a Nietzsche o Kierkegaard), è pur vero che, considerata nell'unità della suo sviluppo diacronico, la filosofia è una formulazione discorsiva legata ad uno stile argomentativo, a dei dispositivi di trasmissione delle informazioni, a delle istituzioni che consentano il suo libero dispiegamento. Ed è proprio questa sistematicità e questa continuità che manca a ciò che gli antropologici chiamano ontologia.

Con la collisione prodotta tra tecnologia e biologia, attraverso il potenziamento dei sistemi additivi di digitalizzazione della vita, assistiamo all'emergere di un concetto chiave nello scenario contemporaneo, quello di singolarità.

La Singularité est le nom d'une discontinuité anthropologique annoncé par la croissance exponentielle de la capacité de traitement de données du réseau mondial d'ordinateurs. Cette croissance atteindra, à l'heure où elle aura dépassé la capacité cumulée de toute la matière grise de la planète, dans une vingtaine d'années, un point d'inflexion catastrophique [...] La biologie et la technologie humaine entreront alors en fusion, créant une forme supérieure de conscience mécanique qui restera cependant au service des desseins humains – en permettant, plus particulièrement, la transmigración des âmes, c'est-à-dire, la codification de la conscience en logiciels réalisables en un nombre indéfini de supports matériels, et son téléchargement sur le Net pour une éventuelle incarnation postérieure dans des corps purement synthétiques (ou du moins génétiquement « personnalisés » jusque dans le moindre détail). La mort, à qui nous devons l'idée même de la nécessité, deviendra enfin optionnelle (De Castro - Danowski 2014: 256, 257)

Singolarità è il nome di un concetto anfibio, allo stesso tempo tecnologico e teologico. L'annuncio della morte definitiva di Dio, non ha eliminato il problema religioso, ma l'ha posto in nuovi termini. Il concetto di Singolarità costituisce una versione aggiornata dell'arte ermetica della teopoiesi. È il tentativo utopico di produrre materialmente una forma di intelligenza artificiale superiore a quella umana. A prima vista questo discorso sembra totalmente irrazionale, più vicino alla science fiction che al mondo dell'ingegneria

informatica. L'idea di una convergenza delle tecnologie umane nella creazione di un soggetto "post-umano" costituisce un serio problema filosofico ed antropologico.

Internet ed i motori di ricerca possiedono già, seppure in modo parziale e lacunoso, alcune caratteristiche costitutive della divinità. Quando la costruzione di un'intelligenza superiore a quella umana non rappresenta più una semplice virtualità senza attualità, ma comincia a delinearsi come un orizzonte di possibilità, scandito dalle tappe cronologiche del suo possibile avvento, allora è necessario ripensare l'idea stessa di teologia.

Bisognerebbe aggiungere alla storia delle definizioni di uomo la teopoiesi, ovvero non tanto la facoltà di produrre dei, ma il fatto che l'uomo, per esistere, necessita di superare costantemente sé stesso. La teopoiesi non indica quindi un dato attuale, ma una potenzialità virtuale, un principio regolatore che concerne l'essere umano come specie e non come individuo. Che questa non sia una semplice credenza, ma che si insinui nel ragionamento apparentemente più materialistico – l'economia – è dimostrato dalla teologia economica. In un breve scritto del 1921, *Il capitalismo come religione* Walter Benjamin sottolinea gli aspetti metafisici del nuovo modo di produzione, commendando la nota sentenza nicciana sulla morte di Dio. Come ha scritto Benjamin,

In questo risiede lo storicamente inaudito del capitalismo, che la religione non è più riforma dell'essere, ma la sua distruzione. L'espansione della disperazione a stato religioso del mondo dal quale si debba attendere la salvezza. La trascendenza di Dio è caduta. Ma egli non è morto, egli è incluso nel destino dell'uomo. Questo passaggio del pianeta uomo attraverso la casa della disperazione nell'assoluta solitudine della sua orbita è l'ethos che costituisce Nietzsche. Quest'uomo è il superuomo, il primo che riconoscendo la religione capitalistica inizia ad adempierla. [...] Dio dev'essere tenuto segreto, ci si può rivolgere a lui solo allo zenit della sua colpevolizzazione. Il culto viene celebrato davanti a una divinità ancora immatura, ogni idea, ogni pensiero rivoltole ferisce il mistero della sua maturazione (Benjamin 1997: 286, 287) .

Elaborare punto per punto una relazione biunivoca fra caratteristiche del pensiero religioso cristiano (colpa, sacrificio, obbedienza, etc...) con strutture reali del sistema capitalistico (debito, plus-lavoro, disciplina, etc..) potrebbe in realtà essere un'operazione completamente inutile se prima non si comprende come funziona dio. L'aspetto più importante della Singolarità non è la rivelazione del carattere occultamente sacrale del capitalismo: questo

rischierebbe di semplificare in modo estremo un fenomeno che non si riduce ad un unico scopo finale. La Singolarità rappresenta l'ipotetica convergenza di neuroscienze, capitalismo e tecnologie dell'informazione verso la creazione di un soggetto postumano. Simile all'antica pratica della teopoiesi, la singolarità non rappresenta un dato concreto o prevedibile, quanto una griglia concettuale per interpretare la confluenza di tecniche e saperi.

Dagli anni '70 agli anni '80 l'economia ha cercato una convergenza con la biologia, nel tentativo di creare una scienza unificata di governo della vita. A partire dagli anni 80' sino ai nostri giorni il settore di punta del capitalismo si è spostato dalla produzione materiale alla produzione linguistica ed al settore dei trasporti. Recentemente studi psicologici hanno dimostrato che l'utilizzo delle nuove tecnologie dell'informazione altera profondamente le facoltà cognitive, riducendo la capacità di apprendere (*long-term memory*) ed affinando le dotazioni biologiche più arcaiche (quelle legate all'attività di caccia e raccolta). Chiamiamo l'insieme di questi eventi Singolarità, non per risolvere in un facile discorso escatologico l'intricata trama del presente, ma per fornire un concetto operativo: una specie tassonomica che contenga l'insieme delle situazioni sin qui descritte.

La Singolarità costituisce il punto di intersezione di aspetti ideologici, utopistici e filosofici. Il Filosofo Nick Bostrom ha dedicato un intero libro (*Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*) alla descrizione di come la singolarità potrebbe manifestarsi e quali sono le possibili conseguenze (2014a). Non si tratta di un volume di futurologia o divulgazione scientifica ma di un'accurata ricostruzione di ciò che possiamo logicamente pensare e concretamente fare per prepararci all'avvento di un'intelligenza artificiale superiore a quella dell'uomo.

Il modo in cui il concetto di singolarità costituisca l'esito estremo dello sviluppo economico ineguale promosso dal capitalismo digitale è un dato difficile da comprendere senza scadere nella pura narrazione mitica. È già noto che le più grandi aziende californiane della Silicon Valley stiano lavorando da anni alla creazione di un'intelligenza artificiale<sup>16</sup>. La creazione da parte di Google di un archivio totale dei libri, delle mappe e delle immagini, unito alla registrazione di dati personali non sarebbe altro che l'incubazione di Dio – o almeno dell'entità alla quale attribuiamo onniscienza, ubiquità etc..

La singolarità potrebbe quindi essere trattata come un semplice tema di fantascienza se non fosse che essa costituisce assieme all'Antropocene il tema centrale della più attuale ricerca

filosofica (Quentin Meillassoux, Nick Bostrom) e antropologica (Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour). Se manteniamo la singolarità come un concetto operativo, senza ipostatizzarla in un'immagine pseudo-mitico di divinità trascendente, possiamo anche cominciare a sciogliere uno dei problemi che ci accompagnerà nello sviluppo di questa tesi.

Il problema si pone in questi termini: a quali condizioni la ricerca nel campo delle scienze umane può produrre ancora enunciati in grado di comprendere/modificare lo stato delle cose? Cui segue il corollario: cosa ci è concesso di sperare?

Nel momento in cui scopriamo di essere realmente in grado di produrre dio, superando oltre ai confini spaziali anche quelli i limiti biologici della nostra specie, ci accorgiamo che essere dio coincide con la ricostruzione delle barriere che precedentemente avevano distrutto. La coincidenza della prospettiva salvifica di una Singolarità, e della realizzazione dell'Antropocene rendono il discernimento dei fenomeni del presente estremamente difficile. Dobbiamo perciò prestare attenzione a spostare i limiti del nostro agire e del nostro pensare, valutando bene le conseguenze di ogni nostra operazione. Dobbiamo cercare di capire qual è la breccia fra l'utopia dei nonmoderni e la distopia dei moderni. Per fare questo sarà necessario non solo ripensare il problema del limite, ma anche quello del rapporto fra religione e capitalismo ed analizzare dettagliatamente quella pratica totalmente umana che è la produzione di luoghi ed immagini.

**CAPITOLO 4**  
**ICONE DELLA DISSOLVENZA**

#### 4.1 Il Kitsch onirico

L'etnografia digitale o *cyberetnografia* del discorso sulla preistoria in rete, a partire da alcuni esempi rilevanti sul piano biopolitico, concentrano l'attenzione, sull'esempio di due *gameplay* ambientati nel Paleolitico, su un aspetto di questa ancestralità regressiva. Si tratta del singol player *Echo: Secrets of the Lost Cavern* (2005) e del MMORPG<sup>27</sup> *Stone Rage*, attivo in rete dal 2011. Chiarire la connessione tra *gaming* e biotecnologie diventa dunque fondamentale per una verifica dei poteri che la nuova industria culturale digitalizzata integra al *bios* integrato online.

L'interesse rivolto alla preistoria nello spazio della rete e dei social network, ci consente di osservare simultaneamente due aspetti cruciali della radicale mutazione antropologica prodotta dalle piattaforme globali di intrattenimento e dai dispositivi tecnologici, che stanno velocemente passando dall'interfaccia “a pelle” del *touchscreen* alla dimensione iper-incarnata del *touchless*. Dal un lato la produzione di uno “spazio aumentato” che implementa vita on line e vita off line in una miscela di qualità di realtà, che assimila il funzionamento mediatico/mediato alla vita psichica, all'ecologia dell'attenzione, al *designing* dei comportamenti, cioè a quello che viene definito gamificazione dello spazio in una iper-ludicità performativa (Fuchs – Fitzek *et al.*, 2013).

Da circa un decennio, ma già Italo Calvino nelle sue “interviste impossibili” aveva compreso l'importanza di questa paradossale immagine-ombra della storia della civiltà, è emerso il rapporto tra mondo globalizzato e Neanderthal. Navigandi in rete, tra siti, blog, social network, canali in streaming e community, la preistoria è ormai un fenomeno di massa, La proiezione di questo “antagonista culturale”, ha a che fare con la scoperta della sua eredità genetica nel nostro genome e con l'idea di animalità che questa scoperta riformula e implica nell'antropogenesi. Sembra quasi che l'entrata in scena dell'animale/Neanderthal stia servendo per negoziare i contraccolpi che ha subito il concetto stesso di specie umana dal secolo scorso in poi, rinegoziare la percezione e la rappresentazione della nostra “umanità” non più pre-supposta, ma desunta di fronte agli eventi traumatici che hanno dissestato la storia. La preistoria è in questo senso allegorica, una *antropofiction*: il “passato remoto” è una immagine auratica (nel senso in cui la intende De Lillo) che girata al contrario, come la

---

27 L'acronimo significa “ Massively Multiplayer Online Role-playing Games”.

clessidra, è un'istantanea del futuro. Una specie di utopia biopolitica che porta “il sigillo della profezia”, della crezione e della slavezza dello stesso dispositivo antropogenetico, a cui spetterebbe il compito di rispondere alla domanda “che cosa pensa l'occidente di se stesso. L'animale-Nenaderthal, e la presitoria globalizzata, fanno la loro comparsa per iniziare questa opera di salvezza, perchè ciò che sembra a venire è in realtà anteriore e immanente.

## 1. Regensis: Cloning Neanderthal

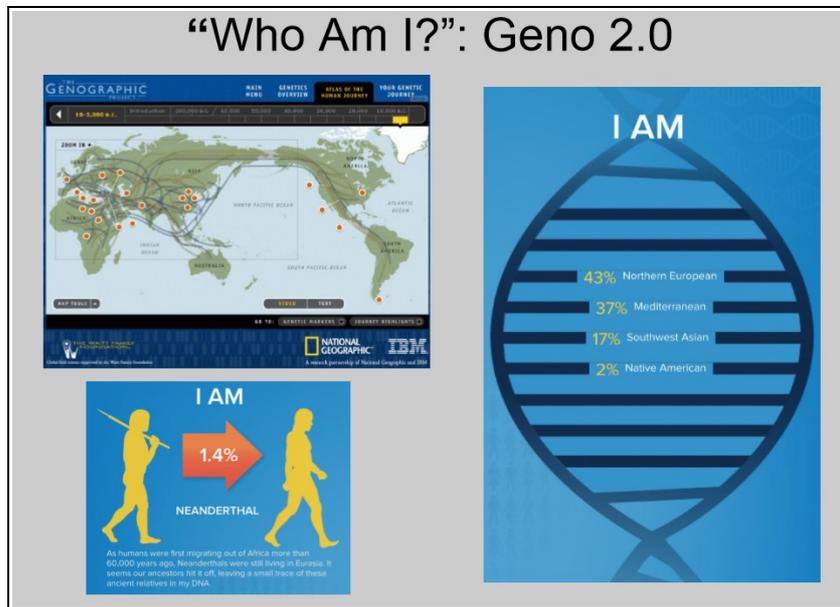


Se prima di queste scoperte Neanderthal era una sorta di *bigfoot* semiafasico affetto da prognatismo, la nuova parentela genetica lo ha avvicinato a noi quel tanto che basta a rifargli il *look* (Wilma), trasformarlo in un potenziale “padre di famiglia” tutto sommato pubblicamente presentabile. Se Calvino fingeva con ironia di trovarsi ad intervistare il fantasma redivivo dell'ultimo “coinquilino preistorico” di *Homo Sapiens*, oggi questo dialogo è diventato *meinstream*,<sup>28</sup> e la possibilità di reviviscenza clonativa una delle aspirazioni biotecnologiche dell'ingegneria genetica. L'autore del libro *Regensis: How Synthetic Biology will reinvent Nature and Ourselves*, l'ingegnere genetico del MIT e dell'Harvard Medical School George McDonald Church, auspica di trovare una avventurosa madre surrogato per ricreare una prole neandertaliana. Sul clone ha detto cose importanti William J.T. Mitchell, e credo si comprenda bene, alla luce di quanto detto prima, cosa significhi pensare al clone come immagine stessa della realizzazione di immagini.

<sup>28</sup> Oltre alla già citata Elisabeth Daynès, si vedano i lavori dei fratelli Kennis o ancora di John Gurche, specializzato in dinosauri, autore delle sculture del colossal *Giurassic Park* e illustratore di National Geographic, nonché del “libro d'arte” *Shaping Humanity: How Science, Art and Imagination help us Understand our Origins* del 2013.

Per la preistoria significative sono le operazioni mediatiche di *Roots* del 2006 al Rheinisches Landesmuseum di Bonn sui Neanderthal tedeschi, e *L'identité retrouvée* del 2012, con le ricostruzioni della “paleo- artista” francese Elisabeth Daynès al Musée départemental de Préhistoire d'Ile - de- France a Nemours. L'impennata di produzioni televisive per il mercato dei media di massa parte dalla pubblicazione dei primi risultati sulla parentala genetica tra *Sapiens* e *Neanderthal* di Svante Pääbo e del gruppo di ricerca del Max Planck Institute nel 2010. La televisione dell'Università della California (UCTV) ha prodotto nel 2011, tra le Graduate Lecture Series, le video-lezioni dal titolo *A Neanderthal Perspective on Human Origins*. Nel 2013, *Decoding Neanderthals* prodotto dalla *NOVA*, casa di produzione specializzata in serie scientifiche e documentari per la televisione pubblica, e nel 2014 il documentario *Neanderthal – Evolution History Documentary* in due parti, prodotto da Discovery Channel. Interessante è inoltre l'emergere della “paleo-arte” e della figura del “paleo-artista” fuori dai set cinematografici, il cui lavoro di riproduzione in scultura era tendenzialmente legato allo specifico delle produzioni del genere della science-fiction. Oggi mobilitati dalle grandi istituzioni scientifiche e museali, dallo Smithsonian Institute di Washington al Satakunta Museum di Pori in Finlandia, più significativo è il carattere di esposizione personale che qualifica uno statuto “artistico” nuovo, e inverte la retorica fictionale in un effetto iper-realistico compensativo della lacunosità dei dati paleoantropologici.

## Geno 2.0: The Genographic Project



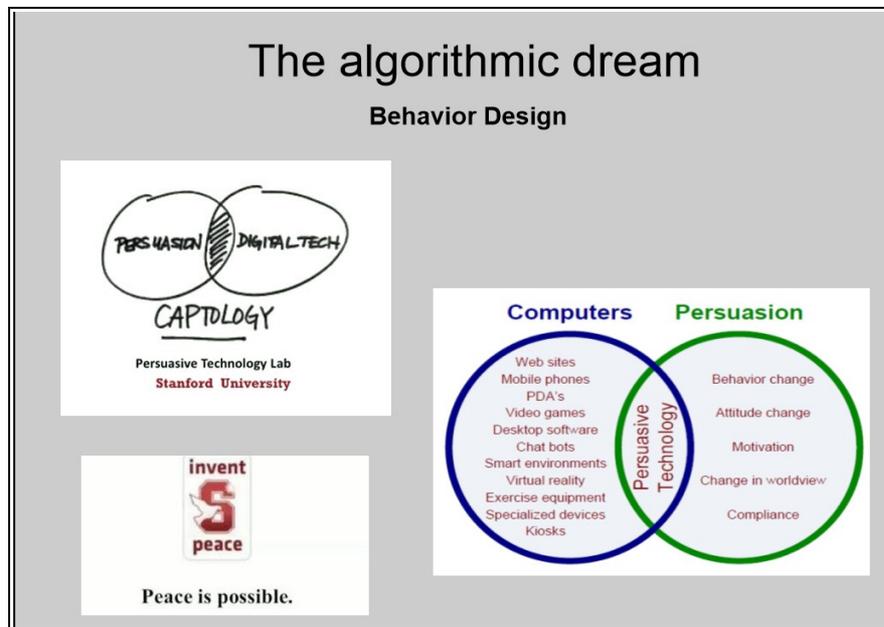
Il *Genographic Project* è stato lanciato nel 2005, nel momento in cui una serie di ritrovamenti fossili hanno avviato la riscrittura del nostro albero genealogico. Finanziato dalla IBM, e in collaborazione con la National Geographic Society, rientra tra gli interessi espressi dall'azienda con la costruzione della piattaforma “Big Data in Action”, e integrata nell'*Icons100*, ovvero cento icone dell'evoluzione tecnologica realizzate nei cento anni di vita della IBM.<sup>29</sup> L'obiettivo è la mappatura genetica e geografia della specie umana distribuita sul pianeta, e la costituzione di un archivio globale della memoria genetica. Il progetto prevede tre step: 1) campioni di DNA offerti da volontari, per i quali è stato realizzato anche un kit di *self-testing* acquistabile con poco meno di 200 euro; l'analisi del DNA poi inserito online e reso accessibile tramite un database; la spedizione a casa della storia genetica dei volontari, ovvero la traduzione in una fiction antropologica. La banca dati che il progetto *Geno 2.0* sta costruendo<sup>30</sup> (alla fine del 2013 i volontari erano circa 700.000),

<sup>29</sup> Link della IBM <http://www-01.ibm.com/software/in/data/bigdata/industry.html#videosec>

<sup>30</sup> Ancora più significativamente delle pagine dedicate alla promozione pubblicitaria del progetto, si consulti il seguente link: <http://www-03.ibm.com/ibm/history/ibm100/us/en/icons/mappinghumanity/>

non solo incarna il nuovo regime di verità numerica in un sistema di modellizzazione sociale e geografica, allo stesso tempo a distanza ed in tempo reale, completamente incentrato sul *bios* su scala globale, ma sta letteralmente sequenziando in algoritmi il patrimonio genetico globale, e di ogni singolo essere umano, costruendo un sistema di Big Data nei quali sono ammassate tutte le caratteristiche filogenetiche della specie, variazioni genetiche incluse e con una attenzione particolare popolazioni indigene. Un controllo biotecnologico che, credo, vada ben oltre la nostra capacità di immaginarne gli effetti di potere, decisamente in profondità in ciò che fino ad ora abbiamo chiamato biopotere, che conterrà di *default* tutta la memoria filogenetica, morfogenetica e ontogenetica della specie, tutti i dati non solo della storia evolutiva e del genotipo, ma dei processi di adattamento, mutazione e selezione della specie umana. Un archivio di mega-dati sulla “vita”, nel senso più strutturale del termine.

## Epich-Tech: CyberSapiens



Se William J.T. Mitchell ha parlato qualche anno fa di “riproducibilità biocibernetica”, ora è nella direzione della “riproducibilità bio-digitale” che dobbiamo accogliere questa intuizione, associata cioè agli effetti di un “paesaggio macchinico” in cui la nozione di macchinico non riguarda solo la computazione statistica e il *surplus* informazionale dell'ingegneria genetica, ma la trasposizione del codice genetico in un DNA digitale, una matrice generativa di penetrare in profondità nel *design* del comportamento umano. Questo è l'intento, ad esempio, del lavoro del gruppo di ricerca del *Persuasive Technology Lab* dell'Università di Stanford<sup>31</sup>.

Il quadro generale del PTL è proprio quello della tecnologia e dell'animalità, in una visione post-umanista di cambiare gli uomini e i loro comportamenti attraverso la tecnologia numerica “vissuta” e non semplicemente “applicata”. Qui *neurodesign*, interfaccia cognitivi,

31 <http://captology.stanford.edu>

sistemi macchinici, governamentalità algoritmica e sfruttamento pulsionale si incontrano in una sorta di “eugenetica” digitale, associata all'emergere dell'ideologia della “Singolarità” di pensatori come Ray Kurzweil e Vernon Vinge. La “singolarità” è cioè la fusione tra biologia e tecnologia creando una forma superiore di coscienza macchinica che sarà in grado di operare al servizio dell'umanità. Uno dei progetti del PTL è infatti lo sviluppo di una “tecnologia della pace”), una specie di variante su tema delle utopie del *cyberpunk* in salsa accelerazionista. Per raggiungere questo *point omega* il PTL lavora alla progettazione di sistemi di influenza e persuasione (*business of behavior change*) attraverso dispositivi mobili, app, videogiochi, interfaccia cognitive, per definire un “paesaggio della persuasione” (*landscape of persuasion*). Obiettivo: è plasmare la natura umana e stimolare le potenzialità emergenti tecnologia. I primi passi compiuti in questa direzione da B.J. Fogg, sono stati i risultati del suo lavoro come sviluppatore esterno di Facebook. Grazie alla società denominata *iLike*, lavora gli effetti di quello che ha definito una nuova forma di persuasione di massa (*Mass Interpersonal Persuasion*), che si basa su tre elementi: 1) esperienza dello spazio *social*, 2) struttura automatizzata di modellizzazione statistica, 3) interfaccia cognitiva. Il presupposto è espresso dal termine, un po' mistico, “captologia”: l'arte di captare i desideri e dirigerli nella direzione giusta; mentre il supposto è espresso dal termine “cambiamento”: l'ipotesi che si possa arrivare a sviluppare la persuasione interpersonale diffusa oltrepassando l'hitech e arrivando alla manipolazione bio-genetica. Credo che le parole dello stesso Fogg siano chiare:

Può essere creato un virus biologico e distribuito con l'intento di cambiare gli atteggiamenti e i comportamenti? In questo memeno, sembra uno scenario agghiacciante che coinvolge il terrorismo, ma non è da escludere che in un momento futuro, diffondere un agente biologico, sarebbe un atto responsabile di salute pubblica<sup>32</sup>.

---

32 [www.bjfogg.com](http://www.bjfogg.com)

## *Pre-History/Play-History*



Dopo la fine, l'immaginario contemporaneo sta ricominciando dalla fine, tornando vertiginosamente indietro, verso un passato e verso un futuro che si specchiano con un movimento di torsione, giocando letteralmente uno con l'altro e diventando uno il tropismo dell'altro. Il passato oscuro e lacunoso della presitoria, nel senso dell'antropogenesi, davanti all'incerta condizione del futuro, della nostra “caduta” nell'Antropocene, si trasmuta in un passato di pienezza esistenziale che non ha mai avuto luogo come presente perchè ne costituisce l'inversione mitopietica, e si carica di quella dose di utopia che è anche atopia. Mentre il futuro, che per così dire è già arrivato, diventa trascendentalmente retroattivo, diventa lo spazio della sopravvivenza, del conflitto identitario e dell'aspettativa di crudeltà contemporanea. I due *gameplay* scelti sono esempi di questa biforcazione allegorica del tempo storico.

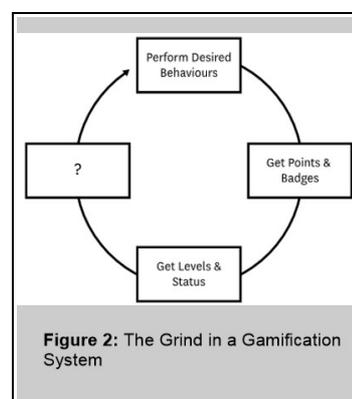
Il primo, *Secret of the Lost Cavern*, è ambientato nel Paleolitico, grosso modo all'altezza cronologica della realizzazione delle pitture della grotta di Lascaux, che ne costituisce lo spazio di gioco. La storia è quella di un adolescente di 15 anni, Arok, il quale

deve acquisire la conoscenza secreta che si nasconde dietro le pitture rupestri di Lascaux, attraverso la guida di uno sciamano. La grotta è l'idillio della *wilderness* primaria e spiritualizzata. È una immagine edenica della preistoria, e il gioco – non a caso un *singol player* – funziona come un “gioco di formazione”, in cui lo *storytelling* interattivo e i patterns ripetitivi costituiscono la *gestalt* di una immersione narrativa in prima persona, le cui conseguenze comportamentali devono cambiare il giocatore. I meccanismi del gioco, l'esperienza del giocatore e la narrazione sono le strutture ricorsive dell'elemento principale: la funzione pedagogica. La preistoria ristretta ad *hortus conclusus* è l'immagine di una natura allo stato puro, in cui il percorso iniziatico che il *player* deve seguire con l'*avatar* del gioco, è di fatto una trasfigurazione dell'idea di arte secondo i canoni ottocenteschi. Siamo cioè all'interno di un gioco il cui tema è quello del “sublime” e il veicolo di questo *nostos* è l'arte come forma suprema di espressione dell'umano.

**MMORPG: *Stone Rage***




- Massively Multiplayer Online Role-playing Game
- Members: 5 million
- Theme: Survival (team / deathmatch + objectives)
- Online Community Players
- Cyborg
- Role Archetypes and Self-identity
- Public Space
- Political Structures



Il secondo, *Stone Rage*, rappresenta, al contrario del primo esattamente il suo opposto. La preistoria è lo spazio della barbarie, del disordine civile e della lotta per la sopravvivenza. Direbbero Danowki e de Castro, che sembra esprimere “la vertigine eco-suicidaria della civilizzazione occidentale”. Si tratta non di un gioco individuale, che prevede un percorso finito, ma di un gioco di massa on line che viene definito *never-ending game*, un gioco tendenzialmente senza fine. I gruppi in gioco sono tre: *Sapiens* (gli unici a poter scegliere la

cooperazione all'interno del gioco), animali, e Neanderthal/Cromagnon, che invece sono privi di "sociabilità" e destinati alla lotta feroce di tutti contro tutti. La scelta di uno o dell'altro avatar distingue il tipo di esperienza che il giocatore farà all'interno del mondo virtuale. Gli aspetti che vorrei sottolineare, e che sono specifici del campo di ricerca dei game studies applicato ai MMORPG, sono due: il sistema di ricompense e il tipo di punto di vista in terza persona del *player*. Per controllare il comportamento dei giocatori e renderli affezionati ad un gioco che non deve finire, la ricompensa virtuale è collegata all'esperienza dell'avatar nel mondo virtuale. Più sfide affronta, più esplorazioni dello spazio compie, più ore passa *online*, più antagonisti elimina in combattimenti cruenti, più oggetti crea e utilizza, più acquisisce "punti-esperienza" (*experience points*), che gli consentono di accedere a un nuovo *status* psicologico e sociale all'interno della *community*. Ovviamente la struttura dei livelli di esperienza è progettata per giocare il più a lungo possibile, per lunghi periodi, senza un *game over*, perchè i MMORPG pagano un canone mensile e i progettisti inventano contenuti aggiuntivi. Ma quando la struttura della narrazione è centrifuga, in modo da ottenere una dipendenza dall'emozione del successo e del potere sociale del nuovo *status* questo è il punto in cui la gamification del mondo reale entra in gioco. Entra in gioco il processo di autodeterminazione, in cui *avatar* e *player* si confondono continuamente e si scambiano i ruoli, in modo tale che lo stesso giocatore impara a programmare contenuti riempiti di effetti-affetti personali. Con queste caratteristiche vengono progettati dei giochi per i malati di cancro, in cui il *gamplay* mima, quasi come un surrogato psicologico, il percorso per sconfiggere la malattia, con l'intento di accrescere l'aspetto motivazionale.

L'altra questione è il punto di vista in terza persona. Questo modo di gestire la visione dello spazio e dell'avatar è tipico dei giochi cosiddetti *death-macht* o *dynamic action*, in cui lo spazio del *gameplay* è una arena di tiro. È un punto di vista apparentemente constatativo, che sembra limitarsi all'esplorazione, mentre serve invece all'inseguimento di un alter-ego con il quale si deve continuamente scegliere di confondersi, sospendendo il sé esterno del giocatore in una indecidibilità irriducibile. In questo modo ogni avatar è visto dalle spalle, mantiene una quota di alienazione che lo rende un vettore solitario nello spazio, il quale assume la funzione di spazio personale che entra in conflitto con le "intrusioni" degli altri personaggi. La prospettiva in terza persona evita la *full immersion* dello spazio vissuto in prima, è un occhio eterodiegetico che vive esperienze come se fossero di un altro, con un afrizione percettiva che confonde l'autorappresentazione. Negli studi di fenomenologia della

percezione, il parlare in terza persona di sé, ad esempio in Merleau-Ponty, è inteso come un modo di mostrare l'esistenza ambigua e confusa del corpo come unità, (nel caso dell'*avatar-player*, qual è il corpo?). Inoltre, nella psicologia cognitiva, la soggettività in terza persona manifesta spesso *ambiguità* di contestualizzazione della costruzione di sé (*self-construct*). E negli studi sulla psicologia dei media di massa il cosiddetto “effetto terza persona” serve ad accrescere il livello di autostima minimizzando l'influenza mediata. L'effetto terza persona serve cioè Nei *gameplay* dunque, l'effetto terza persona serve a mantenere una dis-posizione tra sé e avatar costantemente sospesa tra distacco e identificazione. Di fatto si potrebbe dire che nei MMORPG in terza persona a entrare in azione è uno spazio impersonale, in cui prospettiva oggetto e prospettiva soggettiva – sono inter-cambiabili secondo le necessità psicologiche di avvicinamento/arretramento nello svolgimento delle fasi di gioco. Questo anche perchè, trattandosi di un gioco che non deve finire, tra me e il mio avatar il conflitto e lo scampio delle parti deve essere mantenuto costante.

## Sentimedialismo: mediamorfosi del sentimento contemporaneo



**RIVISTA JE SUIS CHARLIE HEBDO TOUT EST PARDONNE' 14 - 01 - 2015**

Condizioni dell'oggetto: **Nuovo**

Scaduti: 24 gen 2015 09:06:17 CET

Offerta più alta: **EUR 15.050,00** [ 21 offerte ]

Spedizione: **GRATIS** Economica | [Vedi i dettagli](#)  
Luogo in cui si trova l'oggetto: **Cantu, CO, Italia**  
Spedizione verso: **Tutto il mondo**

Consegna: Stimata entro 4-6 giorni lavorativi

Pagamenti: **PayPal** | [Vedi le informazioni per il pagamento](#)

**W** [Apri Conto WeBank, per te un buono di 120€ da usare su eBay](#)

Restituzione: 14 giorni per il rimborso, acquirente | [Vedi i dettagli](#)

Copertura: **PROTETTI E RIMBORSATI** con **PayPal** [Condizioni](#)

Clicca per ingrandire l'immagine e vedere altre viste



È il numero della rivista *Charlie Hebdo* pubblicato una settimana dopo gli attentati di Parigi del 7 e 9 gennaio 2015 e messo all'asta su eBay. La vignetta disegnata in copertina è un Maometto dall'aria inadeguata per l'occasione, che con un certo pudore, rivolgendosi come un “io” allo spettatore, esibisce il cartello con l'hashtag #jesuischarlie, e sopra la cui testa pende una specie di assoluzione, di remissione dei peccati: "Tout est pardonné". Molte persone, accanto alla partecipazione spontanea nelle piazze subito dopo gli eventi, hanno fiutato la partecipazione al *business* dell'evento mediatico epocale come merce di consumo, e le copie del n.1178 di *Charlie Hebdo* hanno superato quotazioni di 15 mila euro. I dispositivi che adesso integrano la nostra vita come una seconda pelle vitrea, non sono solo strumenti di informazioni e dati, sono il nuovo *habitat* e il nuovo *habitus* del nostro quotidiano, lo spazio di una nuova ecologia mentale in cui non impariamo tanto ad usare degli strumenti ma “impariamo ad imparare”. In questa sede, per condensazione di spazi, proverò a formulare alcune brevi note nel tentativo di intravedere questo processo come espressione di una *mediamorfosi degli affetti*.

Abbiamo dunque due eventi che si fanno specchio: l'atto terroristico e l'atto consumistico.

Da una parte il valore dei corpi, dall'altro il valore delle immagini. Da un lato la morte della vita, dall'altro la vita della merce; da un lato la materia brutta, orrificica della fine, dall'altro l'inizio salvifico dell'aura simbolica. Accanto ai corpi che restano, malgrado tutto, come una specie di enormità, di materia invisibile sottratta alla vista proprio nel momento in cui ci viene mostrata per sovraccarico informazionale, abbiamo il problema dell'attenzione, o più precisamente il dubbio velenoso dello spossessamento delle nostre risorse attenzionali in ciò che riteniamo più naturale e più vero: i sentimenti che proviamo. Tutto l'agglomerato affettivo di partecipazione dispiegato sui *social network*, e poi trasferitosi per le strade, sembra essere il sintomatico incosciente macchinico di questo inedito rapporto tra attenzione ed esperienza, nell'epoca definita da alcuni studiosi neurototalitarismo (Citton, 2014). Alla cronaca degli eventi, quasi in presa diretta come nel caso del supermercato kosher, è seguita la narrazione degli eventi e la traduzione immediata in un ordine simbolico, un *dopo* post-traumatico che, nel recupero e nel montaggio dei fatti, sembra invertire l'ordine dei fattori: dal *reality* allo *storyboard*, dal discorso oggettivo all'attività di scenarizzazione.

Gli apparati mediali *mainstream* lavorano in due modi sostanziali: sulla funzione dimostrativa degli eventi per mezzo di una "illusione referenziale" (dire il vero/mostrare il vero), e sull'amplificazione della portata cognitiva che ricerca una "espressività passionale e panica". Si potrebbe dire che attraverso la diffusione planetaria delle tecnologie digitali, il rapporto tra etica ed estetica si sia posto in modo esplicito rimettendo al centro della cultura contemporanea, e più in generale dell'attività politica mediatizzata, quello che Don DeLillo aveva intuito all'ombra dell'11 settembre: «non c'è altro se non l'aura». L'esperienza estetica e l'immaginazione collettiva (che riorganizza, prolunga e delocalizza in "protesi oggettive" il proprio *agencement* tra mondo e sensazione di essere) sono l'esito di una paralisi della coscienza critica, una riduzione dello "spazio del pensiero" (il *denkraum* warburghiano) che comprime il diaframma delle risposte emotive in una sorta di immanenza caotica prolungata, per cui il problema della medialogia dei regimi di attenzione diventa cruciale. Come dire che l'avvicinamento del fuoco prospettico e della percezione diretta, fanno parte di una estetica dell'immagine in cui l'impatto emotivo è direttamente proporzionale all'impressione dell'osservatore di trovarsi *dentro* la drammaticità dell'evento in una reciprocità di esposizione. Se la politica della guerra agisce a distanza, da lontano, in terza persona e fuori campo con i droni, la politica del consenso alla guerra, qualsiasi guerra,

funziona da vicino.

Parafrasando John Berger, all'ordine del giorno è una “questione di sguardi”, di vite interamente immerse in uno spettacolo che lascia continuamente aperto il diaframma tra reale e virtuale: cosa vedo? Dove lo vedo? Da dove lo vedo? Come lo vedo? Cosa mi guarda? Se vedere è anche essere visto, non si tratta di gettare discredito iconoclasta sulle immagini, nel tentativo di preservare l'occhio e la mente dall'impotenza dell'orrore programmato che ci circonda (i video dell'Isis sembrano suggerire d'istinto questo tipo di reazione). Al contrario, si tratta di tenere insieme *nello* sguardo la responsabilità etica di scavare spazi di distanza critica per saper vedere, fare del vedere un sapere che possa spingere fuori da qualsiasi immagine, affabulatoria o mortifera, effetti imprevedibili e contrari. Si tratta di scansare le trappole della *mediamorfosi* dei nostri sentimenti mediati dal “bagno di media” (Citton, 2014; Fidler, 1997), di pensare non solo che il “privato” della vita, degli affetti, dei sentimenti è una questione politica, ma più radicalmente che nel nostro modo di sentire si trova una condizione del nostro modo di immaginare e fare politica.

Ogni gesto rischia un'intrusione visuale afona e *touch screen* trasmessa sottopelle, da non sentirla più graffiare e fare crepe nel pensiero. Troppo vicini al reale da sentire di esserne toccati perchè lo tocchiamo, di credergli alla lettera da aver rimosso che vedere è aver visto, e che se *una* realtà esiste, esiste solo se contro-narrata. Ecco perchè ci troviamo tra i nuovi *totem* e i nuovi dei feticci. Ecco perchè l'atto terroristico e l'atto consumistico si fanno da specchio: una civiltà che ha investito le cose e le merci «di quell'affabulazione pubblica a metà strada tra mitologia e morale» (Coccia, 2014: 27). Mitologia e morale, dunque, sono da scorgere incessantemente in filigrana in qualsiasi retorica, anche nella retorica dispiegata intorno agli eventi di Parigi. Mitologia e morale che lega in un nodo scorsoio questa latitudine geografica all'incubo della “sottomissione” al nemico. Il dilemma dell'essere o non essere *Charlie* sembra così più un esorcismo culturale, un mantra di autoimmunizzazione che, a differenza dell'essere o non essere le vittime del supermarket kosher, si presta meglio a fare da collante identitario di una crociata democratica contro la *jiha*d musulmana degli anni recenti.

Da questo interstizio potremmo forse ripensare come l'Europa ricombina capitalismo e razzismo in una versione funzionale alla “stuttura del sentimento” generata dalla retorica della crisi economica e dai ripiegamenti nazionalisti correlati. Il ricorso a quelle che Jesi chiama “idee senza parole” è un altro modo di circoscrivere “la patetizzazione del finito ad

infinito”, che è poi un altro modo di declinare il rapporto tra estetica ed estremismo. Il rischio è di dover istillare questo dubbio nelle reazioni di massa seguite agli eventi di Parigi del 7 e 9 gennaio, il dubbio che l'imperativo di “essere o non essere Charlie” sia una specie di accordo su questa nota emotiva. Abbiamo cioè accesso all'*eccesso* della tragedia, auratico e clonato dai media, ma l'orrore non è, e non deve diventare, una forma del sublime. L'esercizio di potere non deve diventare lirico e a buon mercato.

L'enormità della marcia di Place de la République, con la sua icona già in archivio per questo secolo (**fig. 2**), è certamente il segno di un sentire collettivo che porta con sé il desiderio di incontrare la violenza sul luogo politico dell'immaginazione, ma questa non può restare un'enfasi senza parole. Deve farsi veicolo di *idee che esigono parole*. È l'idea chiamata “comunità europea” che è necessario comprendere da dove proviene e quali spettri vi si aggirano, ed è l'idea di comunità senza aggettivi qualificativi che esige parole.

Le soggettività ancora dolorosamente sbarrate dalla violenza neocoloniale, risucchiate nei vortici del Mediterraneo, costretti tra le griglie di saperi e nozioni normative leggi securitarie e politiche razziste, che sono date in pasto ai conflitti geopolitici ed economici, consegnate senza revoca ad una esistenza già sempre in assenza di vita, che trasforma gli schiavi in tiranni, dovrebbero spingerci a fare i conti con la qualità ideologica di queste oscurità che sfocia in amnesia.

### ***Conclusioni: Macchine mitologiche***

Questo giocare (play) con la storia, non è solo una metafora che denota una situazione politica e una certa ideologia, ma ha a che fare con la questione della ludificazione della cultura (*ludification of culture*). Il concetto di gioco, e dunque la performatività dello spazio gamificato (*app life*) può essere uno strumento utile per comprendere la cultura *mediata* contemporanea. Intanto perchè con l'evoluzione del *Web 2.0* e lo sviluppo delle tecnologie *mobile* e *multitouch*, il diaframma tra reale e virtuale si è assottigliato. Emerge una pratica quotidiana di *gamification*, una “realtà intensificata” e uno “spazio aumentato” che implementano vita *on line* e vita *off line* in un flusso ibridato di macchine e corpi, al punto da dover ripensare la distinzione tra interiore ed esteriore (come quella tra pubblico e privato), e gli effetti psico-sociali di una inedita “ecologia dell'attenzione”.

Credo che l'antropologia oggi abbia due grandi sfide epocali. La prima è cominciare davvero una decolonizzazione permanente del pensiero, attraverso il sapere “politico” delle società “oltre lo Stato”, come ci hanno insegnato Pierre Clastres prima e Viveros de Castro oggi, a proposito di quello che quest'ultimo scrive, e cioè che i popoli indigeni delle Americhe hanno qualcosa “in più” da insegnarci in materia d'apocalissi, di perdita di mondo, di catastrofi demografiche e di fine della storia. L'altra sfida è una netnografia *politica* di questa nuova forma di vita 2.0, il *CyberSapiens* e l'abitare “aumentato”. E credo che le questioni deontologiche sullo “spionaggio” della rete siano facilmente riducibili se si tengono in conto due aspetti. Primo, che tutta la vita in rete, in particolare con l'apparizione dei blogs e delle altre applicazioni social del *web 2.0*, partecipa in modo attivo alla creazione e diffusione di contenuti, che già di per sé – diciamo per statuto – contengono l'osservazione multimodale delle attività, comunicazioni, interazioni e preferenze. Secondo, che tutta questa mole di “gesti” è costantemente metabolizzata in un sistema di memorie di dati e soggetta ad un flusso di catture continuo. La necessità è prima di tutto mettere a fuoco questi rapporti inediti tra biopotere e la vita, e accostare l'antropologia ad una antropo-tecnica della “cattiva coscienza” del *cyberspazio*. Entrambe le due questioni sono tenute insieme da un orizzonte comune: l'idea di una “epocalità” chiamata Antropocene, nonostante la sua ambiguità, che è tributaria della Natura politica e storica e del potere non arbitrario delle tecno-scienze. In secondo luogo, perchè ciò che l'antropocene mette in scena, con un adeguata dose di

claustrofobica riduzione della distanza, è giustamente la nozione stessa di *antropos*, e la necessità, di una insurrezione ontologica e cosmologica occidentale. Per dirla con Latour, “alcuni di noi si prepareranno a vivere come dei Terrestri nell'Antropocene; altri hanno deciso di restare Umani nell'Olocene” (parafrasando Brecht, niente può più sembrare, *ora*, naturale).

Quello che salta agli occhi dunque, considerando i discorsi articolati sulle fini e le apocalissi, è che questi piegano e ripiegano i tornanti antropologici dell'Occidente, l'invenzione di una macchina mitologica e metafisica (sarebbe corretto dire *mito-fisica*) per una classe – la specie *Sapiens* – in crisi identitaria, e un mondo – l'Antropocene – che ha perso i connotati dell'heideggeriano *da-sein*. Visualizzare questa nuova immagine di mondo però, questo “paesaggio macchinico” di mega-flussi di dati, algoritmi, sistemi transposizionali, disforie sociali, crisi ecologiche e sorveglianza numerica, è anche dover rimettere in moto una affabulazione mitica sufficientemente in grado di riproiettare una *forma* di vita che non sia un clone della nostra. Non è esattamente (o quanto meno non è solamente) uno spazio che volta le spalle al reale, (il professor Meschiari parla di *antispazi*) ma uno spazio che funziona “come le teste dell'idra”. Furio Jesi ci ha spiegato bene il funzionamento di questa macchina:

Le macchine [mitologiche] sembrano lasciar intendere di contenere realtà inaccessibili; ma non possiamo escludere che questa sia proprio la loro astuzia (cioè la forza di conservazione delle dominanti sociali che consentono l'esistenza della macchina): alludere a un primo motore immobile, proprio per non essere credute, e dunque indurre a credere unicamente in loro, nelle macchine, vuote, barriere costruite da meccanismi produttivi che isolano da ciò che non produce, tanto da renderlo apparentemente inesistente. (Jesi, 1977: 27-28)

Per scoprire se l'astuzia della macchina è veramente tale, occorre disarticolare non le macchine in sé, bensì “la situazione che rende vere e produttive le macchine. La possibilità di questa distruzione è esclusivamente politica; il suo rischio, dal punto di vista gnoseologico, è che le macchine siano davvero vuote”. Se la macchina mito-fisica è vuota, è proprio perchè sta sospesa tra la mancanza di realtà e la realtà, cioè l'enorme distanza tra le nostre *capacità* (tecniche) di immaginare *questo* mondo e la nostra *incapacità* (politica) d'immaginare la fine del capitalismo. Cosa che porta a convertire il vuoto in una nicchia di

sopravvivenza, a consacrare il meno peggio e lo status quo. Perché la questione è esattamente quella di cambiare Natura.

Se la preistoria è il materiale che oggi sta alimentando la macchina, o almeno una parte di essa, allora l'errore categoriale sta nel fatto che la macchina non è vuota, ma piena di quel "narcisismo processuale", come lo chiama De Castro, che continua a farci ricercare solo la nostra immagine riflessa. Il (ri)divenire-*Homo* di *Sapiens*, come se emergesse dalla sua essenza originaria, dal suo archetipo – nel momento in cui rischia di diventare un *cyb-org* sorvegliato numericamente, è affare dell'Occidente, è nient'altro che un continuare a restare troppo umani, cercando un compromesso per essere (re)integrati (con buona pace degli apocalittici), come gli accelerazionisti auspicano. Scegliere tra l'animale che siamo stati e la macchina che saremo, non è una scelta realista, così come non è tra reale e immaginario la scelta. È il lavoro dell'immaginazione per produrre una mitologia adeguata al proprio tempo, mettere in questione, il mtio, catatrofista per la nostra storia, di essere animali produttori di mondo, lo spettro politico che, nella paura collettiva di perdere questo mondo, cita la preistoria come una palestra per adeguarsi ad uno smarrimento. Ma la preistoria, con i suoi altri popoli, spettri di crudeltà, antisocialità, animalità e *selvatichezza*, o al contrario in versione idillio pastorale, è anche creare degli avvenimenti che sfuggono al controllo, da cui fare nascere altri spazio-tempo e altri popoli come diceva Deleuze:

Credere al mondo, è quello che ci manca di più; noi abbiamo assolutamente perduto il mondo, oppure ne siamo espropriati. Credere al mondo, è allo stesso tempo suscitare degli avvenimenti anche piccoli che sfuggono al controllo, o fare nascere dei nuovi spazio-tempo, anche di superficie o di volume ridotti. [...] È al livello di ogni tentativo che si considerano la capacità di resistenza, o la contrario la sottomissione a un controllo. Bisogna fare allo stesso tempo creazione e popolo.

## Bibliografia

- Agamben, G., 2002. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.  
- 2005. *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza.  
- 2007. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Milano: Neri Pozza.  
- 2008. *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri.  
- 2014. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.  
- 2015. *Il fuoco e il racconto*, Roma: Nottetempo
- Alexander, C.J. - Adamson, A. - Dabord, G. - Houston, J. - Tootoo, V., 2009. Inuit Cyberspace: The Struggle for Access for Inuit Qaujimagatuqangit. *Journal of Canadian Studies*, **43(2)**: pp. 220-249.
- Anderson, B., 2009. Affective atmospheres. Emotion. *Space and Society*, **2(2)**: pp. 77-81.
- Angerer, M-L. - Bösel, B. - Ott, M., 2014. *The Timing of Affect: Epistemologies of Affection*. Chicago: University of Chicago Press.
- Anon., 2014. *#Accelerate: The Accelerationist Reader*. Berlin: Urbanomic.
- Baitello, N. 2002. “¿Pueden las imágenes devorar a los hombres? Iconofagia y Antropofagia”. *Comuniquiatra*, **4**: 1-8, online <http://comuniquiatra.org>  
- 2005. *A era da Iconofagia: Ensaios de comunicação e cultura*. São Paulo: Hacker.
- Bateson, G., 1979. *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi.
- Beller, J., 2006. *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and the Society of the Spectacle*. Dartmouth: University Press of New England.
- Becker, K., 2010. *The New World of Post-Apocalyptic Imagination*. Thesis of Master in English, California State University, Chico.
- Belpoliti, M., 2005. *Crolli*. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W., 1999. *Il dramma barocco tedesco*. Torino: Einaudi.  
- 2006. *Angelus Novus*. Torino: Einaudi.
- Bennett, J. - Rowley, S., 2008. *Uqalurait: An Oral History of Nunavut*. Montreal: McGill Queen's University Press.
- Berardi, Bifo F., 2007. Patologie dell'iper-espressione. *Eipcp – Europäisches Institut für Progressive Kulturpolitik*. Online [www.eipcp.net](http://www.eipcp.net)  
- 2009. *Precarious Rhapsody. Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation*. London: Minor Composition.  
- 2014. The Neuroplastic Dilemma: Consciousness and Evolution. *e-Flux Journal*, **60**.

Online [www.e-flux.com/journal](http://www.e-flux.com/journal)

Berger, J., 2009. *Why Look at Animals?*, London: Penguin Book.

Boellstorff, T., 2008. *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Oxford: Princeton University Press.

Boellstorff, T. - Nardi, B. - Pearce, C. - Taylor, L., (eds.) 2012. *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bogost, I., 2007. *Persuasive Games: The Expressive Power of Videogames*. Boston: MIT Press.

Bonneuil, C. - Fressoz, J-B., 2013. *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*. Paris: Seuil.

Bruno, G., 2014. *Surface: Matters of Aesthetics, Materiality, and Media*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bryant, L. - Srnicek, N. - Harman, G., (eds.) 2011. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re.press.

Buchanan, B., 2008. *Otno-ethologies: The animal Environment of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: Suny Press.

Bull, M., ed., 1995. *Apocalypse Theory and the End of the World*. Oxford-Cambridge: Blackwell.

Butler, J., 2004. *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*. Roma: Meltemi.

Calarco, M., 2008. *Zoographies: The question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.

Canetti, E., 1974. *Potere e sopravvivenza. Saggi*. Milano: Adelphi.

Caron, A.H., - Caronia, L., 2007. *Mobile Cultures: Mobile Communication in Everyday Life*. Montreal: McGill Queen's University Press.

Carr, N., 2010. *The Shallows: What the Internet is doing to our Brains*. New York: Norton.

Carruth, A. - Marzec, R.P. - Mirzoeff, N., (eds.) 2014. Environmental Visualization in the Anthropocene. *Public Culture*, **26(2)**, special issue.

Chakrabarty, D., 2009. The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, **35(2)**: pp. 197-222.

Cimatti, F., 2013. *Filosofia dell'animalità*. Roma-Bari: Laterza.

Citton, Y., 2012. *Gestes d'humanités. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*. Paris: Armand Colin.

Citton, Y. - Quessada, D. - Neyat F., 2013. Envoûtements médiatiques. *Multitude*, **51**. Online: <http://www.multitudes.net/envoûtements-médiatiques/>

Coccia, E., 2014. *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*, Bologna: Il Mulino.

Coleman, E.G., 2010. Ethnographic approaches to digital media. *Annual Review of Anthropology*, **39**: pp. 487-505.

Collins, J., 1979. Apocalypse: The morphology of a genre. *Semeia*, **14**: special issue.

Conkey, M.W., 2010. Images without words: The construction of Prehistoric Imaginaries for Definition of «Us». *Journal of Visual Culture*, **9**: pp. 272-283.

Conway, S., 2014. Zombification? Gamification, motivation and the user. *Journal of Gaming & Visual Worlds*, **6(2)**: pp. 128-139.

Crary, J., 1999. *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and the Modern Culture*. Cambridge: The MIT Press.

Crawford, A., 2014. The trauma experienced by generations past having an effect in their descendants: Narrative and Historical trauma among Inuit in Nunavut, Canada. *Transcultural Psychiatry*, **51(3)**: pp. 339-369.

Cubitt, S., 2005. *Ecomedia*. Amsterdam: Radopi.

Danowski, D. - Viveiros de Castro, E., 2014a. "L'Arrêt de monde", in Hache, E., ed., *De l'univers clos au monde infini*. Bellevaux: Editions Dehors.

- 2014b. *Há mundo por vor? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie/Instituto socioambiental.

Davis, R.V., 2011. Inventing the present: Historical roots of the Anthropocene. *Earth Science History*, **30**: pp. 63-84.

De Carolis, M., 2008. *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*. Macerata: Quodlibet.

Descola, P., 2014. Modes of being and forms of predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, **4(1)**, pp.271-280.

- 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard

Deleuze, G., 1996. *Critica e clinica*. Milano: Raffaello Cortina.

- 2000. *Pourparler: 1972-1990*. Macerata: Quodlibet.

- 2010. *Immanenza: un vita...* Milano: Mimesis.

Deleuze, G. - Guattari, F., 1975. *L'anti-Edipo*. Torino: Einaudi.

De Martino, E., 1964. Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche. *Nuovi Argomenti*, **69(71)**: pp. 105-141.

- 2002. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.

Derrida, J., 2005. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée.

- 2014. *L'animale che dunque sono*. Milano: Jaca Book.

Didi-Huberman, G., 2005. *Immagini malgrado tutto*. Milano: Raffaello Cortina.

- 2006. *L'immagine insepolta. Aby Warburg, la memoria dei fantasmi e la storia dell'arte*. Torino: Bollati Boringhieri.

- 2010. *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Escobar, A., 1994. Welcome to Cyberia: Notes on the anthropology of cyberculture. *Current Anthropology*, **35(3)**: pp. 211-223.
- Evans, M.R., 2002. Hegemony and Discourse: Negotiating cultural relationships through media production. *Journalism*, **3(3)**: pp. 309-329.  
 - 2008. *Isuma: Inuit Video Art*. Montreal: McGill Queen's University Press.
- Eubanks, V., 2011. *Digital Dead End: Fighting for Social Justice in the Information Age*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Farman, A., 2012. Re-enchantment cosmologies: Mastery and Obsolescence in an Intelligent Universe. *Anthropological Quarterly*, **4**: pp. 1069-1088.
- Ferraris, M., ed., 2008. *Storia dell'ontologia*. Milano: Bompiani.
- Fidler, R., 1997. *Mediamorphosis: Understanding New Media*. Thousand Oaks: Pine Forge Press
- Flusser, V., 2005. "La sociedad alfanumérica". *Revista Austral de Ciencias Sociales*, **9**: 95-109.
- Fornäs, J. - Kajsa, K. - Ladendorf, M. - Sundén, J., (eds.) 2002. *Digital Borderlands: Cultural Studies of Identity and Interactivity on the Internet*. New York: Peter Lang.
- Foucault, M., 1969. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.  
 - 1977. *Microfisica del potere. Interventi politici*. Torino: Einaudi.  
 - 1993. *Dits et écrits*, vol. III. Paris: Gallimard.  
 - 1994. La vie: l'expérience et la science, in id., *Dits et écrits*, vol. IV. Paris: Gallimard: pp. 763-777
- Franck, G., 1998. *Ökonomie der Aufmerksamkeit: Eine Entwurf*. Munich: Carl Hanser.  
 - 2005. *Mental Kapitalismus: Eine politische Ökonomie des Geistes*. Munich: Carl Hanser.
- Frissen, V. - Lammes, S. - de Lange, M. - de Mul, J. - Raessens, J., (eds.) 2015. *Playful Identities: The Ludification of Digital Media Cultures*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Fogg, B.J., 2003. *Persuasive Technology: Using Computers to Change What we Think and Do*. San Francisco, CA: Morgan Kaufman.  
 - 2008. Mass personal persuasion: An early view of a new phenomenon. Proceeding of Third International Conference on Persuasive Technology, Berlin: Springer.  
 - 2009. "A Behavior model for Persuasive design". Persuasive Lecture-09, April 26-29, Claremont, California.
- Fortini, F., 1987. *Extrema ratio. Note per un buon uso delle rovine*. Milano: Garzanti.  
 - 2003. *Un dialogo ininterrotto. Interviste 1952-1994*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Fuchs, M. - Fizek, S. - Ruffino, P. - Schrape, N., (eds.) 2013. *Retinking Gamification*. Leuphana: University of Lüneburg-Mason Press.
- Fuchs, M., 2014. Gamification as Twenty-first-century ideology. *Journal of Gaming & Visual Worlds*, **6(2)**: pp. 97-127.
- Fuller, M., 2005. *Media Ecology: Materialist Energies in Art and Technoculture*. Cambridge, MA: The MIT Press.

- Galloway, A.R., 2012. *The Interface Effect*. Cambridge: Polity Press.
- Giglioli, D., 2011. *Senza trauma. Scritture dell'estremo e narrativa del nuovo millennio*. Macerata, Quodlibet.
- Goldhaber, M.H., 1997a. Principles of New Economy. [www.well.com/user/mgoldh/principles.html](http://www.well.com/user/mgoldh/principles.html)  
- 1997b. The Attention Economy and the Net. *First Monday*, 2-4, <http://firstmonday.org>
- Gordon, C., 2011. Indigeneity and Sovereignty in Canada's Far North: The Arctic and Inuit Sovereignty. *South Atlantic Quarterly*, **110(2)**: pp. 329-346.
- Guattari, F., 1979. *L'incoscient machinique. Essais de schizo-analyse*. Paris: Recherches.
- Hache, E., 2014. *De l'univers clos au monde infini. Textes réunis*. Paris: Édition Dehors.
- Hakken, D. - Teli, M. - Pisanu, F., 2007. The Internet as a library-of-people: For a cyberethnography of online groups. *FQS-Forum: Qualitative Social Research*, **8(3)**, on line.
- Hakken, D., 1999. *Cyborgs@Cyberspace? An Ethnographer looks to the Future*. New York: Routledge.
- Han, B-C., 2014. *La società della trasparenza*. Roma: notttempo.  
- 2015. *Nello sciame. Visioni del digitale*. Roma: notttempo.
- Hansen, M., 2006. *Bodies in Code: Interfaces with Digital Media*. New York: Routledge.
- Haraway, D., 2003. *Simians, Cyborg and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.  
-2008. *When Species Meet*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Hardt, M. – Negri, A., 2010. *Comune. Oltre il pubblico e il privato*. Milano: Rizzoli.
- Heffernan, T., 2008. *Post-Apocalyptic Culture: Modernism, Postmodernism and the Twentieth Century*. Toronto: University of Toronto Press.
- Harman, G., 2010. *Towards Speculative Realism*. London: Zero Books.
- Heine, C., 2000. *Virtual Ethnography*. London: Sage.
- Hildebrandt, M. - Rouvroy, A., (eds.) 2011. *Law, Human Agency and Autonomic Computing: The Philosophy of Law meets the Philosophy of Thecnology*. New York: Routledge.
- Horst, H.A. - Miller, D., (eds.) 2012. *Digital Anthropology*. London: Bloomsbury.
- Humphreys, L., 2010. Mobile social networks and urban public space. *New Media & Society*, **12(5)**: pp. 763- 778.
- Ingold, T. ed., 1998. What is an Animal? London: Routledge.
- Inuit Broadcasting Corporation, 2006. *History of the Inuit Broadcasting Corporation*. URL: <http://www.inuitbroadcasting.ca/english/history.html>
- Isuma Protuction, [www.isuma.tv](http://www.isuma.tv)

- Jameson, F., 2007. *Postmodernismo, o La logica culturale del tardo capitalismo*. Roma: Fazi.
- Jesi, F., 2001. *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Torino: Einaudi.  
- 2013. *Il tempo della festa*. Roma: Nottetempo.
- John, N.A., 2013. Sharing and Web 2.0: The emergence of a keyword. *New Media & Society*, **15(2)**: pp. 167- 182.
- Johnston, A. - Malabou, C., 2013. *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. Columbia University Press.
- Klein, N., 2008. *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*. Milano: Rizzoli.
- Kozinets, R.V., 2010. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. London: Sage Publications.
- Kunuk, Z., 2005. "The Public Art of Inuit Storytelling", in *Isuma Teacher's Resource Guide*, online <http://sila.nu/teachers/lessons?l=en>
- Kurtzweil, R.C., 2005. *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Penguin. La
- Lachaux, J-P., 2011. *Le Cerveau attentif. Contrôle, maîtrise, lâcher-prise*. Paris: Odile Jacob.
- Latour, B., 2014. L'antrhopocène et la destruction de l'image du globe. In *De l'univers clos au monde infini*. Paris: Editions Dehors, pp. 29–56.
- Lévinas, E., 1996. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*. Macerata: Quodlibet.
- Lewis, S.L. - Maslin, M.A., 2015. Defining the Anthropocene. *Nature*, **519**: pp. 171-180.
- Lewontin, R., 1993. *Biologia come ideologia. La dottrina del Dna*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lordon, F., 2013. *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. Paris: Seuil.
- Luppicini, R., (ed.) 2013. *Handbook of Research on Technoself: Identity in a Technological Society*. Hershey: IGI Global.
- Malabou, C., 2011. Souffrance cerebrale, souffrance psychique et plasticité. *Etudes: Revue de Culture Contemporaine*, **414(4)**: pp. 487-498.
- Manning, P., 2009. Can the avatar speak? *Journal of Linguistic Anhtropology*, **19(2)**: pp. 310-325.
- Marchesini, R., 2009. *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva postumanista*. Bari: Dedalo.
- Marcus, G., 1999. "A Corpse in Your Mouth: Adventures of a Metaphor, or Modern Cannibalism", in *Present tense Rock and Roll and Culture*. Durham-London: Duke University Press.
- Marwick, A.E. - Boyd, D., 2010. I tweet honestly, I tweet passionately: Twitter users, context collapse and the imagined audience. *New Media & Society*, **13(1)**: pp. 114-133.

- McGhee, R., 2005. *The Last Imaginary Place: A Human History of the Arctic World*. Oxford: Oxford University Press.
- Méheust, B., 1999. *Somnambulisme et médiumnité*. Paris: Les Empêcheur de penser en ronde.
- Meillasoux, Q., 2006. *Après la finitude*. Paris: Seuil.  
- 2009. Metafisica, speculazione, correlazione. *Iride*, **22(56)**: pp. 87-106.
- Meschiari, M., 2015. *Antispazi. Wilderness Apocalisse Utopia*. Pleitocity Press.
- Meschiari, M. - Corrado, M. - Gori, F., (eds.) 2015. *Paleolithic Turn: Volume I*. Pleitocity Press.
- Mindell, D.A., 2004. *Between Human and Machine: Feedback, Control, and Computing before Cybernetics*. Johns Hopkins studies in the History of Technology.
- Miller, D., 2011. *Tales from Facebook*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, K., 2012. *Playing Along: Digital Games, You Tube and Virtual Performance*. Oxford: Oxford University Press.
- Mitchell, W., 2003. *Me++: The Cyborg Self and the Networked City*. Cambridge-London: MIT Press.
- Mitchell, W.J.T., 1998. *The Last Donosaurs Book: The Life and Times of a Cultural Icon*. Chicago: University of Chicago Press.  
- 2011. *Cloning Terror: The War of Images, 9/11 to the Present*. Chicago: Chicago University Press; trad. it., *Cloning Terror. La guerra delle immagini dall'11 settembre a oggi*. Firenze, La Casa Usher, 2012.
- Mirzoeff, N., 2014. Visualizing the Anthropocene. *Public Culture*, **26(2)**: pp. 213-232.
- Mizuta Lippit, A., 2000. *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Mosco, V., 2005. *The Digital Sublime: Myth, Power, and Cyberspace*. Minneapolis: MIT Press.
- Morton, T., 2013. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
- Olgivie, B., 2012. *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*. Paris, L'Harmattan.
- O'Riordan, K., 2010. *The Genome Incorporated: Constructing Biodigital Identity*. Surrey: Ashgate Publishing.
- Parikka, J., ed., 2011. *Medianatures: The Materiality of Information Technology and Electronic Waste*. Open Humanities Press, <http://www.livingbooksaboutlife.org/books/Medianatures#Ecosophy>
- Pasolini, P.P., 1999. *Saggi sulla politica e sulla società*. Milano: Mondadori.  
- 2002. *Scritti corsari*. Milano: Garzanti.
- Pasquinelli, M., 2011. Four Regimes of Entropy: For an Ecology of Genetics and Biomorph media Theory. *Fibreculture*, **17**. <http://seventeen.fibreculturejournal.org/>

Pincherle, M., 1999. *La cultura cannibale. Oswald de Andrade: da Pau-Brasil al Manifesto antropofago*. Roma: Meltemi

Reed, A., 2005. «My blog is me»: Texts and persons in UK online journal culture (and anthropology). *Ethnos: Journal of Anthropology*, **7(2)**: pp. 220-242.

Robinson, G., ed., 2004. *Isuma Inuit Studies Reader: Anthology of Select Writings by and about Inuit*. Igloolik: Isuma Publishing

Rodia, C., ed., 2010. *Human Attention in Digital Environment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rouvroy, A., 2007. *Human Genes and Neoliberal Governance: a Foucauldian Critique*. New York: Routledge.

- 2014. Des données sans personne: le fétichisme de la donnée à caractère personnel à l'épreuve de l'idéologie des Big Data. Version pré-publication, online <http://works.bepress.com/>

Rouvroy, A. - Berns, T., 2013. Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation. *Réseaux, Politiques des algorithmes. La métriques du web*, **117(1)**: pp. 163-196.

Samson, W., 2014. On the neuro-turn in the humanities: Naturalism, hyper-empiricism, and Understanding. *Chiasma #2*: pp. 29-45.

Sankaraman, S. - Mallik, S. - Prüfer, K. - Kelso, J. - Pääbo, S. - Patterson, N. - Reich, D., 2014. The Genomic Landscape of Neanderthal Ancestry in Present-day Humans. *Nature*, **507**: pp. 354:368.

Santo, A., 2004. Nunavut: Inuit television and Cultural Citizenship. *International Journal of Cultural Studies*, **7(4)**: pp. 379-397.

Shukin, N., 2009. *Animal Capital: Rendering Life in Bipolitical Times*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.

Soukup, K., 2006. Report: Travelling Through Layers: Inuit Artist Appropriate New Technologies. *Canadian Journal of Communication*, **31**: pp. 239-246.

Spivak, G.C., 2004. *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*. Roma: Meltemi.

Srnicek, N. - Williams, A., 2013. Manifesto for an Accelerationist Politics, in Johnson, J., ed., *Dark Trajectories: Politics of the Outside*, Miami: Name; trad. it., *Manifesto per una politica accelerazionista*, online <http://www.euronomade.info/?p=1328>

Stiegler, B., 2008. *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*. Paris: Mille et un Nuits. - 2009. Pour nouvelle critique de l'économie politique. Paris: Galilée.

- 2015. *La société automatique*, Paris: Fayard.

Stock, G., 2002. *Redesigning Humans: Choosing our Genes, Changing our future*. Boston MA: Houghton Mifflin; trad. it., *Riprogettare gli esseri umani. L'impatto dell'ingegneria genetica sul destino biologico della nostra specie*. Roma: Orme Editori, 2005.

Tester, F.J., 2010. Can the Sled Dog Sleep? Postcolonialism, Cultural Transformation and

Consumption of Inuit Culture. *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, **3(3)**: pp. 7-19.

Thacker, E., 2004. *Biomedica*. Minneapolis: University of Minnesota Press.  
- 2010. *After Life*, Chicago: University of Chicago Press.

Thacker, E. - Galloway, E., 2007. *The Exploit: A Theory of Networks*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Thursh, C., 2014. The Iceberg and the Cathedral: Encounter, Entanglement, and Isuma in Inuit London. *Journal of British Studies*, **53**: pp. 59-79.

Underberg, N.M – Zorn, E., 2013. *Digital Ethnography: Anthropology, Narrative and New Media*. Austin: University of Texas Press.

Vaidhyanathan, S., 2011. *The Googlization of Everything (and why we should worry)*. Berkeley: University of California Press.

Venkatesan, S., 2010. Ontology in just another word for culture. *Critique of Anthropology*, **30(2)**: pp 152- 200.

Viveiros de Castro, E., 2009. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaire de France.

- 2013. "Anthropocenography: On the Coming Cosmopolitical War". Lecture of the UC Davis Sawyer Seminar series on "Indigenous Cosmopolitics", [http://ats.ucdavis.edu/ats-video/?kpid=0\\_3ap1i9wc](http://ats.ucdavis.edu/ats-video/?kpid=0_3ap1i9wc)

Williams, M., 2008. Avatar watching: Participant observation in graphical online environment. *Qualitative Research*, **7(1)**: pp. 5-24.

Wisniewski, S., 2002. *Knowledge and Process: Thinking Through Isuma's Video*. Thesis on Graduate Programme in Film and Video – Master of Arts: York University: North York – Ontario.

Wolfe, C. - Wills, D. (eds.) 2003. *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Zalaviewicz, J., 2008. The New World of the Anthropocene. *Environmental Sciences & Technology*, **44(7)**: pp. 2228-2231.

Zerzan, J., 2004. *Primitivo attuale. Cinque saggi sul rifiuto della civiltà*. Viterbo: Stampa Alternativa.

Žižek, S., 2010. *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*. Milano: Ponte alle Grazie.

- 2011. *Vivere alla fine dei tempi*. Milano: Ponte alle Grazie.