

## ***Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto\****

di ANTOINETTE ROUVROY E BERNARD STIEGLER

traduzione di Sara Baranzoni

### **Abstract**

1. This text is a transcription of Rouvroy's presentation on 7th October 2014 at the "Digital Studies" seminar series at the Centre Georges Pompidou. This seminar series, organised by the French philosopher Bernard Stiegler, question the influence of digital technologies on knowledge from an epistemological point of view and from the way they alter academic disciplines.
2. The objective is to open a debate on the status of these technologies in contemporary and future societies, and to bring about an international debate and contributions around digital studies. During this seminar, Bernard Stiegler discussed with the Belgian legal philosopher Antoinette Rouvroy, based at the University of Namur, and who developed in the last few years a new line of inquiry around what she called with Thomas Berns 'algorithmic governmentality'. We have transcribed here her presentation and the first part of the debate that followed.

### **Intervento di Antoinette Rouvroy**

3. È da diversi anni che rifletto sulla questione della governamentalità algoritmica per tentare di identificare un fenomeno che, davvero, sfugge ai sensi. Vi darò qualche esempio, per mostrarvi come si assista oggi allo sviluppo di un nuovo modo di governo delle condotte, e come alcuni slittamenti epistemici, epistemologici e semiotici abbiano, grazie a o a causa della svolta digitale, diverse ripercussioni fondamentali, che mi interessano sul piano del metabolismo normativo, o rispetto al modo in cui le norme si fabbricano e fabbricano obbedienza.
4. Soffermandomi sul titolo piuttosto evocativo di questa conversazione, "il regime di verità digitale", che però non è mio, mi piacerebbe per cominciare esaminare questa congruità che si percepisce intuitivamente tra la nozione foucaultiana di regime di verità, e i nuovi modi di categorizzazione del reale permessi dai *big data*, ma soprattutto dalle tecniche di *data analytics*, tra cui in particolare il *data mining*

---

\* Il presente articolo è stato in origine pubblicato sulla rivista *Socio*, n° 4, nel dossier "Le tournant numérique... et après", curato da Dana Diminescu e Michel Wieviorka, 113-140. Ringraziamo la direzione della rivista per averne consentito la traduzione.

(l'esplorazione dei dati), per vedere se il loro inquadramento sotto la nozione di regime di verità possa effettivamente tenere. Dopodiché, vorrei mostrare un certo numero di slittamenti relativi al fatto che, se si vuole problematizzare questa infatuazione per i *big data* e per la presentazione, conformazione, o modellazione algoritmica del reale, il nodo che si sta tentando di risolvere è principalmente quello di una crisi della rappresentazione – la quale, allo stesso tempo, è anche una crisi della nozione di prova e della nozione di evento, dunque una crisi della critica.

5. Rappresentazione, prova, evento e critica si trovano in un certo senso bypassate dalle nuove possibilità di modellizzazione del mondo. Quando parlo di crisi della rappresentazione, si tratta evidentemente di una crisi radicale: non semplicemente di una crisi della rappresentazione in quanto rappresentazione politica, che sia algoritmica o meno, ma di una vera crisi della rappresentazione in quanto tale. Rappresentazione, ossia qualcosa che viene dopo [*après-coup*], il risultato di una trascrizione, di una interpretazione. È in questo senso che vorrei giustamente mostrare come con la governamentalità algoritmica abbiamo a che fare con una crisi dei regimi di verità. In effetti, a mio avviso, più che all'emersione di un nuovo regime di verità assistiamo alla crisi dei regimi di verità, e con essi, tutta una serie di nozioni sono a loro volta in crisi: quella di persona, di autorità, di testimonianza.
6. Per entrare nel cuore piuttosto disincarnato di questo soggetto, mi interesserò anche alla nozione di dato grezzo come grado zero della scrittura. Mi interesserà in questo frangente di identificare piuttosto nettamente ciò che davvero si produce nella pratica di coloro che fanno del *data mining*, che fanno esistere gli algoritmi, distinguendolo così da una certa ideologia dei *big data*. Tenterò anche di mostrare che ciò che traspare attraverso la messa in crisi del regime di verità portata dal digitale è la ricerca di un'oggettività assoluta, di avvicinarsi il più possibile al reale, che in effetti è una ricerca di sicurezza tradotta in ricerca di certezza. È una traiettoria un po' particolare: ricerca di oggettività e di sicurezza che si traduce in una ricerca, non direi di sradicamento dell'incertezza, ma di neutralizzazione di quegli effetti dell'incertezza radicale che sono sospensivi dei flussi.
7. Dei flussi di cosa? Di dati, di persone, di capitali. In questo modo si può mostrare, penso, che esiste una complicità abbastanza stretta tra ciò che chiamo la governamentalità algoritmica e il capitalismo avanzato, per quanto la governamentalità algoritmica non produca necessariamente gli stessi effetti di disciplinarizzazione sulle persone che invece il neoliberalismo genera. Ciò che vorrei mostrare, *in fine*, è che il problema principale, di cui per assurdo ci si potrebbe anche rallegrare, è che la realtà, o il reale in quanto tale, sta oggi prendendosi tutto lo spazio: in questo senso, il concetto di verità si trova sempre più spesso ripiegato su quello di realtà o di attualità pura, al punto che, in definitiva, le cose sembrano parlare di per se stesse.
8. In realtà non si tratta nemmeno più di cose, perché non esistono più le cose, non ci

sono più oggetti resilienti: non si danno altro che reti di dati evolutivi in tempo reale, che si aggregano di tanto in tanto sotto forma di profili, di *patterns*, e simili. Ecco allora che sono i dati grezzi ad avere l'aria di poter parlare di per se stessi. Ormai non si distingue più tra ciò che una volta era riferito al segno, al segnale o alla cosa, e ciò che evidentemente viene perdendosi in questo affastellamento è la possibilità di critica. In relazione a ciò, la domanda che sarebbe oggi interessante porsi è dunque la seguente: qual è l'importanza della critica? Che cosa si perde con questa chiusura del digitale su se stesso?

9. Per cominciare, ricordo che i dati, nella loro proliferazione, non sono in effetti "dati". Lo si sente dire a profusione. I dati sono lavorati, ordinati, e così via. È ovvio che esiste un'attività piuttosto sofisticata di produzione dei dati, compresi i dati grezzi, che invece nell'ideologia dei *big data* sembrerebbero delle emanazioni spontanee della natura. Esiste inoltre un vero e proprio lavoro, il *data scientist*, che si sviluppa attorno alla pulizia dei dati, al loro ordinamento. A mio parere, questa pulizia consiste essenzialmente in una operazione di purificazione, con cui i dati sono espunti da tutto ciò che fa loro contesto, del loro rapporto con la singolarità delle vite, del loro significato singolare.
10. Il lavoro di produzione dei *big data*, o piuttosto dei dati grezzi, è dunque un lavoro di soppressione di ogni significato, di modo che questi stessi dati possano essere calcolabili e funzionare non più come segni che significano qualcosa in relazione a ciò che rappresentano, ma come elementi in grado di sostituirsi alla realtà significativa, facendola sparire. Così, a quest'ultima subentrano insieme di reti di dati a-significanti che funzionano come segnali, ossia, che nonostante non abbiano alcun significato, o piuttosto a causa di ciò, divengono calcolabili. In effetti, è proprio questa la definizione di segnale fornita da Umberto Eco: un segnale è un elemento senza significato, che non significa alcunché, ma che giustamente, proprio perché non ha significato, diviene in tal modo più calcolabile.
11. Oggi, i dati sono divenuti ciò che si definisce *hard data*, ossia dati duri, consolidati, prodotti per esempio dalle pubbliche amministrazioni, oppure *soft data*, ossia dati prodotti dai social networks, dalle geolocalizzazioni raccolte attraverso gli apparecchi GPS, dati prodotti dagli oggetti connessi (l'Internet delle cose), ed altri dati che possono consistere in immagini, suoni, localizzazioni. Una definizione di *big data* che smonta un po' il carattere trionfalistico dell'espressione potrebbe semplicemente essere: il passaggio di una soglia di velocità, di rapidità, di quantità di dati, di complessità, a partire dalla quale con la nostra razionalità moderna non capiamo più nulla, se consideriamo la nostra razionalità come la facoltà di comprendere i fenomeni legandoli alle loro cause. Si è così costretti ad abbandonarla, a favore di una sorta di razionalità postmoderna puramente induttiva, che rinuncia alla ricerca delle cause dei fenomeni e mira semplicemente a prevenirne in qualche modo la comparsa. Sto un po' caricaturando, ma questo mi pare essere il passaggio

da una logica deduttiva a una logica puramente induttiva.

12. Si tratta già di un salto piuttosto importante nel modo di presentare ciò che conta come reale. Non vorrei presupporre che il reale sia per noi accessibile, o che lo sia stato diversamente in precedenza: ogni epoca ha il suo modo di rendere gestibile il reale senza che sia necessariamente accessibile. Rispetto a ciò, Boltanski fa una distinzione molto interessante tra l'idea di mondo e quella di realtà. A suo avviso, in breve, il mondo è ciò che accade, il *ché* comprende tutto ciò che è prevedibile, ma anche ciò che resta radicalmente e irriducibilmente imprevedibile. Tutti gli eventi che possono prodursi e che non si possono prevedere sono l'eccedere del possibile sul probabile, ossia tutto ciò che sfugge, ad esempio, alla realtà attuariale, attraverso cui si cerca precisamente di rendere il mondo gestibile riducendolo a ciò che è prevedibile. Anche qui caricaturizzo un po', ma potrei dire che oggi siamo usciti da questa idea di realtà attuariale, in favore di una realtà che definirei post-attuariale, nella quale non ci si accontenta più di calcolare delle probabilità, ma si vuole prendere in carico anticipatamente ciò che sfugge alla probabilità e dunque, appunto, l'eccedenza del possibile sul probabile.
13. Seconda caratteristica di questa nuova presa sul mondo: si ha l'impressione, grazie ai *big data*, di non avere più bisogno di produrre conoscenze sul mondo, ma di poter scoprire il sapere cogliendolo sulla superficie del mondo stesso. È precisamente in questo senso che pensiamo di poter modellizzare il sociale proprio attraverso la superficie del sociale, ossia grazie ai *big data* emessi dai social network. In una certa misura, ciò potrebbe sembrare piuttosto emancipatorio, dato che non si presuppone più alcun modello a priori, e quasi più alcuna categorizzazione: ciò che così si percepisce è dunque un sentimento di grande oggettività. Il *ché* sembra inoltre del tutto democratico, dal momento che non si passa più attraverso le tipiche categorizzazioni dettate dai rapporti di forza politici. Abbiamo a che fare solo con un'abbondanza di dati, o si potrebbe dire persino ad una messa in numero della vita stessa, giacché gli individui vengono considerati come aggregazioni temporanee di dati, sfruttabili in massa ed in scala industriale.
14. Ciò che si nota è inoltre una dissipazione o esplosione di tutte le forme, oggetti o persone. Non restano che insiemi di indicizzazioni. Si può anche osservare una complicità, o in ogni caso un parallelo, tra certi modi di governo neoliberali e la maniera in cui gli individui si vivono come non aventi valore se non indicizzati rispetto alla loro popolarità nei social network, al numero di citazioni ottenute dal loro lavoro, ad ogni sorta di quantificazione di sé. Questo lato "macchina" affetta gli individui nella maniera che hanno di costruirsi autobiograficamente, biograficamente, di concepire insomma se stessi, e questa esplosione di dati, ma anche di forme e di persone, diviene un'iperindicizzazione assoluta di tutto, inclusa la forma personale. E qui qualcosa mi appare inquietante: il fatto che gli individui stessi inizino a non concepirsi più se non come iperquantificati – si parla di

*quantified self* –, come non aventi valore se non in relazione all'esterno, alle performance degli altri.

15. Siamo dunque in una società ipercompetitiva, ivi compreso sul piano della soggettivazione e dell'individuazione. In realtà si potrebbe anche dire che compararsi agli altri è positivo: almeno non ci si concentra solo su se stessi e si ha accesso ad un'individuazione interpersonale. Solo che ogni individuo iperindicizzato è sì una moltitudine, ma una moltitudine senza altri, dal momento che all'interno di questi dispositivi, come il *quantified self* o i profili dei lettori in alcune librerie online, ciascun individuo diviene la propria referenza statistica. Se, sulla vostra libreria online, vi viene raccomandato questo o quel libro perché delle persone che avevano comprato le vostre stesse opere hanno poi comprato quella che vi è stata consigliata, potreste in effetti avere l'impressione di appartenere a una comunità; si tratta però di una comunità che non avrete alcuna chance di incontrare. Questa raccolta alquanto massiccia di dati non genera assolutamente alcuna recalcitranza, ben inteso, anche perché questi segnali sono insignificanti per le persone che li emettono. Perfino se non andate mai su internet, anche se vi disconnettete del tutto e da tutto, prospettiva assai poco plausibile oggi, è sufficiente che il vostro vicino di casa sia su Internet perché si possano inferire parecchie informazioni su di voi, a partire dal fatto che abitate accanto a qualcuno, e così via.
16. Questa messa in numero della vita stessa, alla quale non è sostituita una verità, ma una realtà digitale, una realtà che si pretende il mondo, ossia che si pretende non costruita, è un fenomeno piuttosto significativo della nostra epoca, anche se può sembrarci astratto. Si può in effetti avere l'impressione che ciò non ci tocchi nei nostri affetti quotidiani, ma penso sia falso, e la mia ipotesi è che tutto ciò sia tanto più efficace quanto più appare del tutto inoffensivo. Dal momento in cui è sufficiente far girare degli algoritmi su quantità massicce di dati per farne uscire come per magia delle ipotesi sul mondo, le quali non saranno poi necessariamente verificate, ma diverranno comunque operative, si ha in effetti l'impressione di aver conquistato il Graal, di aver ottenuto un'idea di verità che non deve più, per imporsi, passare attraverso alcuna prova, alcuna inchiesta, alcun esame, e che, per sorgere, non dipende più da alcun evento. In questa misura ci si discosta, mi pare, sia dalla nozione di regime di verità di Foucault, sia dal legame che Alain Badiou faceva tra "evento" e "verità".
17. Siamo in una sorta di immanenza che ci pare del tutto perfetta, dalla quale nulla sembra sfuggire e che non lascia alcun resto. È la pretesa di una sorta di totalità. Si parla di *big data* dicendo che tutto ciò che è registrabile, digitalizzabile, ne andrà a far parte. Ora, dal momento che tutto diviene digitalizzabile, tutto, la totalità, andrà chiaramente a far parte dei *big data*. Ma ciò significa dimenticare che ci sono dei resti, e io penso che proprio su questi si possa agganciare una eventuale recalcitranza. Questi resti sono, a mio avviso, di tre tipi: ci sono resti che definirei –

seppure con un'espressione ancora un po' approssimativa, devo ancora riflettere sul termine migliore – temporali, e che comprenderebbero quanto deriva dall'ineffettuato nella storia. A partire dal momento in cui si registrano tutti gli eventi, saranno chiaramente registrati solo quelli che si sono effettivamente prodotti. Ora, sappiamo che il passato è denso di una moltitudine di progetti non andati a buon fine, di utopie che non si realizzano per definizione – e chiaramente se ne trova traccia in particolare nelle opere d'arte (Bailly 2010). Tutto questo ineffettuato, che rappresenta una risorsa incomparabile e incredibilmente ricca per pensare le utopie di oggi e dell'avvenire, non si ritrova nel digitale, precisamente perché non è stato effettuato, non è stato attualizzato, e dunque non ha trovato il suo luogo in nessun presente. Questo tipo di resti sfugge alla digitalizzazione, mentre conserva la sua importanza culturale e politica.

18. Un altro resto che sfugge alla digitalizzazione è a mio avviso *l'a venire*, il futuro. Spinoza diceva che non si sa cosa possa un corpo. Questa dimensione condizionale di ciò che potrebbe un corpo è la dimensione condizionale in quanto tale. Ho scritto in passato che il bersaglio della governamentalità algoritmica è precisamente questo ineffettuato dell'avvenire, questa attualizzazione del virtuale. Ma, ben inteso, c'è sempre una recalcitranza della vita umana ad ogni tentativo di organizzazione eccessiva (Manchev 2009). Penso che l'ineffettuato nell'a venire sia effettivamente una fonte di recalcitranza, anche se si è arrivati a pensare, e ciò proviene dall'ideologia dei *big data*, che si sarà in grado di prevedere tutto, *crunching numbers is the new way to be smart*<sup>1</sup>.
19. In terzo luogo, non è che proprio tutto sia digitalizzabile, e in particolare non lo è ciò che proviene dalla mansuetudine umana. Ad esempio, la miseria, la pietà, non sono digitalizzabili. È ciò che fa precisamente la differenza tra un giudice robot ed un giudice umano. Ci sono persone che lavorano molto seriamente per una sorta di robotizzazione della giustizia: in definitiva, i codici non sono che algoritmi che i giudici dovrebbero seguire, quindi allora perché non guadagnare in imparzialità, in rapidità, in effettività, automatizzando tutta una serie di decisioni di giustizia? Già lo si fa. In particolare, esistono sistemi di raccomandazione rispetto alle possibilità di liberazione anticipata degli accusati, o per calcolare le possibilità di recidiva: per questo, sono stati costruiti modelli comportamentali fondati sull'analisi dei *big data*, che consistono in insiemi di profili di recidivi tipo. Evidentemente, sottomettersi a tali sistemi di raccomandazione, per un giudice o per qualcuno che deve decidere se liberare o trattenere qualcuno, è estremamente tentante. Se si scartano queste raccomandazioni, se si decide contro il parere della macchina, ci si prende personalmente la responsabilità di una eventuale recidiva. Ci si guadagna, forse, sul piano di una certa nozione di oggettività, ma si può perderci sul piano del senso a mio avviso ancora importante di giustizia, come orizzonte incontornabile ed

---

<sup>1</sup> In inglese nel testo (N.d.T.).

indecidibile.

20. Un altro esempio per rendere la cosa più esplicita: si potrebbe immaginare che gli assicuratori, ed in particolare gli assicuratori sulla vita, utilizzino tutti i dati dei social network, delle *mailing lists*, per individuare chi, tra gli assicurati o i richiedenti assicurazione, potrebbe subire una violenza coniugale. Sarebbe piuttosto facile, perché i forum traboccano di persone in cerca di sostegno, di consigli, o che cercano insomma di fare comunità, di fronte a tale calamità. Il punto di vista della giustizia attuariale consisterebbe nel dire che ciascuno deve pagare in base al proprio rischio. È l'ossessione del costo reale: i premi di assicurazione devono essere il più precisamente possibile parametrati sui rischi rappresentati da ciascun assicurato, ed è ingiusto che chi presenta meno rischi paghi come quelli che rischiano di più – tutto il contrario della previdenza sociale, evidentemente.
21. Il principio è dunque del tutto razionale e piuttosto obiettivo: ciascuno paga per il proprio rischio. Nonostante ciò, si entra in collisione diretta con la nozione di giustizia sociale o di equità. Ci si dice: francamente, il fatto di essere vittima di violenza coniugale è qualcosa contro cui la società dovrebbe essere solidale. La ricerca di un'obiettività del tipo proposto dall'esempio pone un problema in questo senso. Rinvia inoltre a una ricerca di sicurezza, che è in fondo la ricerca di una sicurezza economica per ripiegamento su di sé e sfrangiamento delle forme di solidarietà. È poi una ricerca di certezze: la persona che rischia di morire prematuramente a causa della violenza coniugale verrà di conseguenza considerata come se fosse già quasi morta. Così la si può espellere dall'assicurazione.
22. È questa l'attualizzazione del virtuale: si fa esistere in anticipo ciò che non esiste che su di una modalità virtuale, separando gli individui dalla possibilità di non fare sempre ciò di cui sono capaci, o di non subire sempre tutto ciò che sono suscettibili di subire. Tale distinzione tra attualità e capacità specifica è quanto si trova minacciato dalla governamentalità algoritmica: anche se non siamo ancora arrivati a proteggerla nel diritto, per me è assolutamente fondamentale. Si tratta in definitiva della possibilità di non essere assimilati alla somma delle nostre potenzialità, dunque di non essere giudicati in anticipo per il fatto che si ha un profilo un po' come quello o un po' come quell'altro, di non subire nell'attualità della propria vita le conseguenze di questi profilaggi. Invece, siamo di fronte a una ricerca di obiettività, di sicurezza, di certezze, avente come obiettivo di gestire la parte incompressibile, di incertezza radicale, perché potrebbe sospendere i flussi. La società Amazon che brevetta un software in grado di spedire in anticipo gli ordini non ancora effettuati ne fornisce un esempio chiarificante. Questa riduzione dell'effetto di sospensione dei flussi, effetto che caratterizza l'incertezza radicale, passa per la soppressione o il contornamento di tre fonti principali di incertezza, che sono la soggettività, la selettività, e la virtualità.
23. Sono queste le fonti principali di incertezza che la governamentalità algoritmica

permette di contornare. Si contorna la soggettività: il fatto che non si sappia mai se l'individuo farà sempre tutto ciò di cui è capace, la sua possibilità di non fare, di disobbedire, ivi compreso a una interdizione legale, la sua soggettività nella valutazione. Si va a rimpiazzare la valutazione umana con degli algoritmi, si rimpiazza per esempio la valutazione dei rischi di frode eseguita da un doganiere con dei sistemi di detezione automatica fondati sull'osservazione multimodale. Ci sono parecchi progetti europei che vanno in questo senso. Si contorna dunque la soggettività attraverso l'automatizzazione.

24. L'automatizzazione e l'accelerazione della produzione di conoscenze a partire dai dati di ogni sorta, molto numerosi, sono divenute una necessità. Si evita la soggettività delle persone osservate. Vi si categorizza in funzione dei dati grezzi che per voi non hanno alcun significato, in base ad algoritmi di cui non conoscete il funzionamento, e ciò andrà ad avere un impatto sulla vostra vita, vi affetterà ad esempio sul modo del riflesso, piuttosto che della riflessività, ossia, di ciò che vi invia degli avvertimenti. Ad esempio, nel campo del marketing, succederà che la vostra attenzione sarà attirata da qualcosa, da un preciso oggetto. Niente è meno volontario che l'averne la propria attenzione attratta.
25. È anche in questo modo che si contorna la soggettività, perché non si fa appello alle vostre capacità intellettive o di volontà per governarvi, o per far sì che passiate all'atto di acquisto, o, al contrario, perché voi non immaginate nemmeno di poter disobbedire a una regola. Non è più minacciandovi o incitandovi, è semplicemente inviandovi dei segnali che provocano un riflesso, dunque attraverso stimoli e riflessi. Non c'è più soggetto, in effetti. Non è soltanto che non c'è più soggettività, è che la nozione di soggetto è a sua volta completamente evacuata grazie a questa colletta infraindividuale di dati, ricomposta a un livello sovra-individuale sotto forma di profilo. Voi non apparirete mai più.
26. Comprendo bene la preoccupazione dei legislatori al fine di proteggere, di erigere delle barriere attorno all'individuo soggetto-persona, ma queste barriere marcano precisamente la posta in gioco che cerco di far apparire qui, che invece non ha più nulla a che vedere con la nozione di persona. Si possono riconoscere all'individuo diritti sui suoi dati a carattere personale, ma sono diritti che non sono applicabili a tutto ciò che qui descrivo. La posta in gioco è la categorizzazione di quantità di persone senza interessarsi ad alcuna di queste persone individualmente. Si contorna la soggettività e si arriva così a una sorta di operazionalità molto oggettiva o di oggettività macchinica.
27. Ci sono diversi tipi di oggettività (Daston & Gallison 2012). Si può pensare a delle oggettività critiche dell'osservatore che si rimette in questione. In questo caso, è la presenza del soggetto osservatore che rende la cosa oggettiva perché egli eserciti la sua critica, ma non si tratta di niente di tutto questo, qui. Oppure si può pensare a un'oggettività un po' al modo dei naturalisti. Le loro rappresentazioni erano in effetti



tanto più oggettive quanto più trasmissibili agli altri. Disegnavano ad esempio dei fiori che erano l'ideal-tipo del fiore, e queste immagini erano trasmissibili. Volevano dire qualcosa per tutti, e l'oggettività era dunque veramente legata alla comunicazione, in quel momento. Ma qui, siamo dentro a tutt'altra sorta di oggettività, che risulta dall'assenza di ogni qualsiasi soggetto e dall'incomunicabilità, dall'inintelligibilità. È davvero paradossale.

28. Abbiamo inoltre a che fare con la ricerca di sospensione degli effetti interruttivi di flussi legati all'incertezza attraverso la soppressione della selettività. Come ho già sostenuto, è attraverso l'ideologia dei *big data*<sup>2</sup> che si dà un sentimento di oggettività molto grande, e non necessariamente a causa delle persone che li producono davvero e seriamente. Tutto è registrato, dunque esaustivo. Non c'è ordinamento a priori, e quindi non potete nemmeno dire che siete stati categorizzati in questo o quel modo perché non sono stati raccolti dati su altre persone, perché il focus era su di voi. Siamo esattamente all'opposto del targeting, e tutto appare di conseguenza perfettamente democratico. Questa impressione di non selettività o di esaustività si traduce anche nelle evoluzioni che le pratiche di *big data* hanno fatto subire alla statistica. Siamo davvero lontani dalle pratiche statistiche tradizionali nelle quali i punti più lontani dalla mediana o dalla linea di ripartizione delle probabilità erano ignorati al pari di fattori di rumore, di perturbazioni.
29. Oggi, le capacità di gestione di quantità massicce di dati attraverso i computer fanno non solo sì che non ci sia più bisogno di selezionare i dati – si può prendere in conto tutto – ma persino che, per far risuonare “un profilo” o “dei pattern”, ci sia bisogno di rumore. Alla fine, dunque, nulla è più considerabile come rumore, tutto è potenzialmente utile, tutto è potenzialmente preso in carico. Grazie a questa non selettività, sembra davvero che si possa prendere in conto tutto, anche ciò che è più lontano dalla mediana, dai grandi numeri, e di più singolare; sembra inoltre che si possano far proliferare i profili fino a raggiungerne un numero quasi infinito. Presto ci saranno tanti di quei profili che le persone si troveranno talmente ben circondate dai propri, come una seconda pelle, che non voler essere profilato sembrerà equivalere a non volere se stessi. Appare qui tutto il paradosso di una personalizzazione industriale che parte da questa pretesa di esaustività.
30. Infine, e ci siamo già arrivati, la terza fonte di incertezza radicale che si punta non tanto a domesticare, quanto a neutralizzare nei suoi effetti, è la virtualità. Per virtuale, non intendo ciò che correntemente si intende con il termine “virtuale”, ossia tutto ciò che accade sullo schermo di un computer e che si oppone indebitamente alla vita “reale”. Ciò che accade sullo schermo di un computer e dietro lo stesso schermo è totalmente reale, così come ciò che sta accadendo oggi tra di noi. Riprendo piuttosto la distinzione che faceva Deleuze. Oppongo il virtuale all'attuale, e niente

---

<sup>2</sup> Con “Ideologia”, intendo qui riferirmi non tanto all'ideologia politica (alla Althusser), quanto alla nozione di ideologia tecnica descritta da Macherey (2008) sulla scorta di Michel Pêcheux.

affatto il virtuale al reale. Il virtuale è tutta quella dimensione da cui si agita l'attuale, da cui si agita ogni forma di presenza, questa dimensione delle possibilità. Il fatto, per esempio, per noi esseri umani, che la nostra individualità non sia mai contenuta del tutto dall'attualità. Siamo abitati dai nostri sogni, dal nostro passato, abitati anche dal nostro futuro, dalle proiezioni che facciamo, ciò che immaginiamo attorno a noi.

31. Forse un po' ingenuamente, mi rappresento la virtualità come ciò che, per un individuo, è l'equivalente dell'utopia per i collettivi. È una riserva per l'evoluzione, per l'individuazione. È l'ineffettuato nell'individuo. Questa virtualità è precisamente ciò che fa sì che in quanto esseri possiamo definirci liberi. Prendo tutte le precauzioni del caso nell'affermarlo, perché sto parlando di qualcosa che fa sì che possiamo dirci liberi proprio nel momento in cui iniziamo a considerare seriamente il fatto di essere con tutta probabilità in un mondo completamente determinista. Si tratta dunque di ciò che ci permette di non opporre più determinismo e libertà. Il virtuale, è per questo che lo trovo piuttosto interessante, perché non voglio tornare all'idea di un soggetto auto-posto, autonomo, razionale: tale soggetto è una finzione funzionale, per il diritto in particolare. È una finzione alla quale da parte mia non voglio conferire più o meno realtà, perché non è questo il punto. Non siamo mai stati autonomi.
32. Insistendo sulla nozione di virtualità come su ciò che ci permette di concepire la nostra libertà in una situazione di determinismo, mi avvicino un po', credo, e sempre se ho ben compreso, ad alcune affermazioni fatte da Henri Atlan in questo senso. Egli spiegava che, in effetti, la libertà è la capacità che abbiamo di crederci liberi, di sentirci liberi di fare delle scelte, proprio nel momento in cui tali scelte sono, in una certa misura, determinate. È ciò che Robert Musil descriveva come la capacità di fare volontariamente ciò che vogliamo involontariamente. Tutto questo sembrerebbe indescrivibile senza far ricorso alla nozione di virtualità, o di potenzialità, o di *agency*, come si dice in inglese, "agentività", nozione che non ha una vera e propria traduzione in francese<sup>3</sup>. Questa virtualità è sempre stata una sfida per le istituzioni, è sempre stata considerata come qualcosa di pericoloso. Ma in altre epoche ci si è accontentati di meno, la si è gestita diversamente rispetto al neutralizzarne gli effetti.
33. Ad esempio, nel caso del diritto, cosa accade a questa virtualità? Il fatto che certi comportamenti siano vietati dalla legge non ha come conseguenza che questi non si verifichino più. Vediamo dunque che esiste uno scarto tra la norma, la legge e il soggetto. Il punto non è che il soggetto preesiste alla norma, ma che si costituisce in modi diversi, attraverso tutto un insieme di virtualità, tra cui la potenzialità o possibilità di disobbedire, che il diritto gestisce suo malgrado. Esiste sempre la possibilità di disobbedire alla legge. Non è che dal momento che qualcosa è vietato, allora non lo si può fare. Tuttavia, quando si passa da un'interdizione legale ad altri modi di governamentalità, come la governamentalità algoritmica, che permette di

---

<sup>3</sup> Lo stesso vale per l'italiano (N.d.T.).

attualizzare il virtuale, dunque di fare esistere in anticipo degli atti che non sono ancora stati commessi, si passa da una logica penale a una logica dell'informazione [*renseignement*], ed effettivamente questa possibilità di disobbedire sparisce completamente, tanto che non è più necessario gestirla.

34. Si potrebbe allora dire: “tanto meglio”, perché ci si guadagna in effettività. Ma anche, “tanto peggio”, perché si perde precisamente la possibilità di contestare la norma. La norma non è più esplicita, non è più tanto esplicita quanto una legge, e non è più contestabile. Non è più contestabile davanti ai tribunali proprio perché non si dà più disobbedienza e perché, dunque, non c'è più la chiamata alla sua interpretazione. È ciò che chiamiamo prelazione. Attenzione: si tratta di prelazione, e non di prevenzione. È una sfumatura che potrebbe apparire un po' vana, ma che non penso affatto lo sia. Non si tratta nemmeno di predizione. È piuttosto un regime di azione sull'a venire, del tutto nuovo a mio avviso. La prevenzione consiste nell'agire sulle cause dei fenomeni, di modo che si producano a colpo sicuro o che non si producano affatto. E non è di questo che qui si tratta, perché qui abbiamo obliato la causalità, e non siamo più in un regime causale. Si tratta di prelazione, ossia di non insistere più sulle cause, ma sull'intorno informazionale e fisico delle persone perché certe cose siano o non siano attualizzate, o addirittura non siano possibili. È piuttosto diverso: si tratta dell'attualità aumentata del possibile. È così che la realtà occupa tutto lo spazio, la realtà in quanto attualità. È un'attualità del tutto particolare che prende la forma di un vortice, il quale aspira allo stesso tempo il passato e il futuro. Tutto diviene attuale.
35. Ci si potrebbe chiedere quale sia il posto del concetto di verità in relazione a ciò. Penso che il concetto di verità non abbia più molto luogo. O meglio, tutto dipende dal modo in cui si definisce la verità. Se si definisce la verità in termini di regimi di verità, nel senso di Michel Foucault, il quale sosteneva che fossero processi attraverso i quali si stabiliva ciò che si prendeva per vero, allora sì, d'accordo, ma la nozione di processo è qui fortemente appiattita su di una attualità pura. I regimi di verità presso Foucault presuppongono insieme di procedimenti ed istituzioni, qui invece si fa economia di qualsiasi istituzione e procedimento in cui potrebbero essere coinvolti individui. Qui non si dà più alcun coinvolgimento reale, non ci sono più individui coinvolti nel produrre la verità. Non ci sono più nemmeno costrizioni. Si potrebbe quasi dire che non ci si è mai sentiti così liberi come in un regime di governamentalità algoritmica. Nell'ipotesi foucaultiana dei regimi di verità, gli individui sono vincolati a compiere in certe condizioni e con determinati effetti degli atti ben definiti di verità, come la confessione, la testimonianza, questo genere di cose. Evidentemente, la governamentalità algoritmica permette di fare a meno di tutti questi incontri, comparizioni, confessioni, testimonianze, insomma, di tutto ciò che passa per il linguaggio umano. Il corso del linguaggio è completamente decaduto, non siamo più al suo interno. Nel libro *Mal faire, dire vrai* (Foucault 2012), raccolta di

conferenze tenute all'università di Louvain, Foucault descrive la confessione precisamente come ciò attraverso cui l'individuo si impegna a divenire ciò che è, ciò che ha fatto. Questo aspetto piuttosto soggettivante della confessione, qui non lo ritroviamo più, indubbiamente.

36. Non si danno più occasioni di soggettivazione, non c'è interpellazione altra che non sia quella ad opera delle macchine, dei profili, ed anche queste non sono vere e proprie interpellazioni, dato che, in realtà, è la macchina a rispondere per voi. Non sarete tenuti a fare il rapporto delle vostre attività. E del resto lo si vede in un numero crescente di funzioni: il fare rapporto è concomitante, quando non confuso, con l'attività stessa. Quando si partecipa a un progetto di ricerca, ad esempio, si sa già che la sola cosa da fare sono dei rapporti. Quello che viene a sparire, è il farli dopo [*l'après-coup*].
37. È per questo che dicevo all'inizio che siamo in una crisi della rappresentazione, di tutte le sue connotazioni ritardatarie. La rappresentazione implica che si presenti qualcosa che non è più. La testimonianza è un modo di fare rinvenire delle persone che non esistono più. C'è dunque una sorta di mancanza, di iato. È precisamente questa mancanza, questo iato che contraddistingue il carattere tragico dell'essere umano: si tratta dell'impossibilità di ritrovarsi nei propri stessi gesti. La biografia di Althusser (1992), *L'avenir dure longtemps*, è anche una meditazione melanconica sul fatto che gli era stato negato un processo grazie al quale gli sarebbe stato permesso di ritrovarsi nei propri gesti *a posteriori*, nell'*après-coup*.
38. Questo *après-coup*, oggi non lo vogliamo più. Siamo presi in una passione del reale per il reale, passione dell'attuale per l'attuale, dunque, fine della rappresentazione. Ora, io penso che noi non abbiamo veramente accesso al mondo se non attraverso tutta una serie di rappresentazioni spesso contraddittorie tra di loro, e soprattutto, che ciò sia bene, perché abbiamo bisogno di rappresentarci le cose a vicenda, abbiamo bisogno del comune, di incontrarci. È bene, ed è proprio perché non arriviamo mai a ritrovarci nei nostri stessi gesti che abbiamo bisogno di essere interpellati e di interpellarci mutuamente.
39. Infine, è perché non c'è alcuna persona che parliamo. E non sono affatto tornata a una visione personologica, al contrario. Effettivamente, non c'è alcuna persona, contrariamente a ciò cui ci vuol far credere l'iperpersonalizzazione di cui facciamo le spese, dalla quale siamo gratificati quotidianamente, dal momento in cui accendiamo il nostro computer. Non siamo nessuno, nessuna persona. Pierre Legendre parla di istituzioni come di luoghi vuoti popolati. Deleuze dice che il popolo manca. È questa mancanza, precisamente, a farci parlare, che ci fa dire la nostra verità. Si può parlare della "parresia" presso Foucault, inoltre. Dire la nostra verità, è ciò che ho tentato di fare maldestramente qui, prendendomi a mia volta dei rischi: esporsi agli altri. Ma se le cose parlano di per se stesse, e se noi siamo considerati unicamente come cose, o piuttosto addirittura come frammenti di cose, dei dati, e se questi dati parlano al

nostro posto, eh beh, allora non avremo più nulla da dire.

### Discussione di Bernard Stiegler

40. Rispetto a quanto ci ha descritto, la nostra posizione all'Istituto di Ricerca e di Innovazione (IRI) è di farlo assurgere a ciò che chiamiamo "grammatizzazione", ossia, alla discretizzazione dei flussi, la loro spazializzazione, e dunque alla calcolabilità che ne risulta. Ma ciò non induce solo calcolabilità: apre possibilità di interpretazione, anche. Ed è su questo punto che proporrò un piccolo scarto rispetto alla sua analisi. Noi riteniamo che i processi che ha descritto siano entropici, e dunque autodistruttivi – o, per dirlo in un linguaggio estremamente superato: irrazionali. Ciò equivale a dire che quanto si sviluppa a causa di quel che lei chiama governamentalità algoritmica non può affermarsi, non può che condurre allo scacco.
41. Dunque, per noi, la questione della governamentalità algoritmica dei *big data* – o dell'economia dei dati più in generale, dal momento che non ci sono solo *big data*, o *open data* – rappresenta uno stato di fatto all'interno di un processo di grammatizzazione. Non crediamo assolutamente alla possibilità di interdire i *big data*, gli *open data*, o i dati in generale.
42. Il soggetto *big data* in sé, a mio avviso, è un soggetto di fatto e di diritto. Ricordo come un noto testo di Chris Anderson (2008), già più volte commentato, sostiene che la teoria è finita, che il metodo scientifico è obsoleto. Cosa significa tutto ciò? Significa che la differenza tra fatto e diritto è superata. Ed è questo che mi interessa, perché il porre una differenza tra fatto e diritto è comune ai matematici, ai filosofi, a tutti coloro che ragionano in modo razionale, ed ai giuristi.
43. Un giudice sa molto bene, se è veramente un giudice e non un robot, che il diritto non è il fatto, che il diritto è una promessa, che il mondo è ingiusto, fondamentalmente ingiusto, e sarà sempre prima di tutto ingiusto, ma che questo non è il problema. Voglio dire, il problema non è ciò che è il mondo, ma ciò che vogliamo che il mondo sia. Non si tratta affatto della stessa cosa: è questione di ciò che un attimo fa lei ha chiamato virtuale, e che io invece chiamerei "protensioni", o desiderio. Il diritto non esiste, il diritto è una promessa. È qualcosa che ci promettiamo a vicenda di reggere fino a quando possibile, pur sapendo che in realtà non si regge mai, altrimenti non ci sarebbero ingiustizie, criminali, non ci sarebbe il corso della giustizia, o non ce ne sarebbe bisogno.
44. Non sono sicuro che la governamentalità algoritmica, come l'ha formulata, sia un regime di verità. Penso che Foucault non vedesse la questione dei regimi di verità esattamente così. Ma d'altronde ritengo che Foucault rifiuti quel tipo di regime di verità che pone come un'evidenza ciò che dicevo: il fatto non è il diritto. Vorrei poi sottolineare che lei ha utilizzato l'espressione "ideologia dei *big data*": ma Foucault

sostiene che l'ideologia non esiste, e questo è un errore. Io credo che abbia assolutamente torto. Ho scritto un libro intitolato *États de choc* (2012) nel quale ho cercato di mostrare che Foucault, Derrida, Lyotard, Guattari hanno cassato degli strumenti fondamentali perché hanno creduto che l'ideologia fosse ciò che raccontavano i marxisti. Ma l'ideologia non è ciò che raccontano i marxisti. È ciò di cui parlano Engels e Marx ne *L'ideologia tedesca* in un periodo in cui non sono affatto marxisti.

45. In *L'ideologia tedesca*, Marx ed Engels (1962) sostengono che l'uomo è un essere tecnico. In quanto tale, è attratto dalle sue tecniche. Esiste poi una classe dominante che assume la direzione di questo potere di attrazione tecnica, al fine di dominare coloro che sono attratti. E ciò è nell'ordine delle cose. Non si tratta di essere buoni o cattivi: è semplicemente così. Marx ed Engels dicono inoltre che ciò che accade con le tecniche e nel rapporto tra uomo e tecnica è la stessa cosa che avviene sulla retina: si invertono le cause, e ad un tratto si va a cercare la causa dalla parte del cielo, dalla parte delle idee, mentre in effetti essa è nell'immanenza. Questa immanenza tecnica, io la chiamo organologica.
46. Come ha ben descritto, ciò che accade nella statistica personalista della governamentalità algoritmica decompone le personalità profilandole, raddoppiandole attraverso i loro profili – si parla di doppi – e, infine, articola questa decomposizione in grafi, che permettono di agire attraverso il calcolo delle correlazioni – è così che funzionano i *big data*. Questo produce ciò che qualcuno come Guattari e Deleuze, nel momento in cui hanno cominciato a dubitare di loro stessi, hanno chiamato i “dividuali”. Il poscritto sulle “società di controllo” è una rimessa in causa di Deleuze ad opera di Deleuze. Ciò non significa che egli sta rinnegando quanto ha detto in precedenza, ma che si chiede se si è presa appropriatamente la misura di tutto ciò che accade.
47. Comunque sia, il lavoro che lei fa mi interessa su diversi frangenti. Innanzitutto la sua analisi del digitale è straordinariamente efficace e necessaria. Inoltre, lei mette in questione tutta un'eredità che normalmente viene ripetuta come fanno i pappagalli: Deleuze, Foucault, Blanchot... e che di conseguenza non si riesce a saper lavorare. E mi dico che se Foucault fosse stato qui, ed avrebbe avuto ottanta e passa anni, sarebbe rimasto affascinato dalla governamentalità algoritmica. Avrebbe detto: «Oh! Ma qui si gioca tutto quello che avevo detto prima!». Quindi, si sarebbe messo a confronto con ciò di cui stiamo parlando, e avrebbe rimesso assolutamente tutto in causa, come fanno sempre i filosofi, quelli veri.
48. Ora, a proposito della moltitudine. Sì, d'accordo: la moltitudine, ma quando questa diviene la base della governamentalità algoritmica, non bisogna andare un po' al di là? Non è assolutamente per regolare dei conti con alcuni grandi pensatori, che personalmente ammiro e che leggo senza sosta, dato che non li capisco mai a sufficienza. Questi grandi pensieri non sono decaduti per via del fatto che a un certo

punto il reale li complica. Al contrario, sono divenuti ancora più necessari, ma a una condizione: non scimmiozzarli [*perroquetiser*], altrimenti si diventa scimmie sapienti [*singes savants*], e questa è una catastrofe. L'immanenza perfetta, è la stessa cosa.

49. Questi sono i temi, e lei ci mostra che tutto ciò si sta compiendo. E cosa succede? Tutto ciò ci lascia con dei resti in relazione ai quali ci si pone il problema della recalcitranza. Nel vostro articolo (Rouvroy & Berns 2013), per non parlare di “resti”, parlate di “mancati” [*ratés*]. Questo mi interessa parecchio, i mancati. Il resto è pensato da Derrida, è ciò che egli chiama la rimanenza [*restance*]. Devo dire che su questo punto non mi ha mai convinto. Invece, il mancato mi convince del tutto: è sempre nel mancato che si inventa il futuro. I riusciti non sono interessanti. Gli accidenti, gli scacchi, di cui Epimeteo è l'eroe, il dio, quelli sì che lo sono.
50. Vorrei tentare di mettere in fila qualche proposta. Le faccio una obiezione. Lei pone la questione di ciò che non è digitalizzabile. Da parte mia, io credo che assolutamente tutto sia digitalizzabile, e che il problema non è che lo sia o meno, quanto piuttosto: questo lo rende ridicibile al calcolo o no? Sono stato per trent'anni un militante delle pratiche digitali, fin dal momento in cui ho fatto la mia tesi con strumenti digitali. A quell'epoca eravamo veramente in pochi, perché non c'erano ancora queste macchine così semplici. È in quel periodo che ho conosciuto gente come Philippe Aigrain, insieme al quale ho lavorato alla Biblioteca Nazionale di Francia (BnF) per sviluppare dei modelli di macchine computazionali che non si riducessero al *computo* ma permettessero l'interpretazione. A un certo punto, arrivano dei dati da interpretare, dati che non sono calcolabili, e la gente si mette a fare calcoli per poterli trattare come dati o insiemi di dati. Da quando Kant pone che la ragione è in realtà divisa in diverse facoltà, e che l'intelletto analitico è letteralmente analitico, ossia nei fatti computazionalizzabile, anche l'intelletto diviene trasformabile in calcolo.
51. Credo che per Kant non si porrebbe nessun problema se dicessimo che si sta automatizzando il funzionamento dell'intelletto. Forse avrebbe fatto un po' di fatica a immaginarlo, ma facendo lavorare la testa, dato che aveva una testa che funzionava molto bene, sarebbe arrivato molto in fretta a comprendere che sì, ma certo... a partire dal momento in cui l'intelletto può trasformarsi, potremmo dire, in macchina di calcolo di Leibniz, ad esempio, perché non potrebbe allora trasformarsi in *big data*? Ma si tratta sempre dell'intelletto. E Kant ci dice che la sola cosa che conta è la ragione, non l'intelletto. La ragione è ciò che raccoglie i dati captati nell'esperienza, nell'intuizione dell'intelletto, al fine di discernere, ossia prendere delle decisioni. La ragione è dunque ciò che decide. È l'esperienza di ciò che si chiama il regno dei fini. In un linguaggio un po' approssimativo, si potrebbe chiamarla la volontà. Ma evidentemente non è semplicemente questo.
52. Alla fine del vostro articolo che è già stato evocato (Rouvroy & Berns 2013), così come in altri saggi, ed in particolare quello che lei ha scritto per *Mediapart* (Rouvroy

2012), si pone la questione di un diritto all'interno della governamentalità algoritmica. Io sostengo che questo diritto debba necessariamente essere in grado di rivisitare la differenza tra fatto e diritto, e poterci ri-istruire sul fatto che il diritto non è mai riducibile al fatto – facendo così i conti con la favola di Chris Anderson (2008). Per me il problema comincia là, e l'articolo di Anderson è estremamente importante, perché, per la prima volta, a mia conoscenza in ogni caso, si pone il problema di ciò che più tardi verranno chiamati i *big data* (perché inizialmente non li si chiamava così, ma piuttosto "libri di dati" [*livres de données*]). L'espressione *big data* non è comparsa da molto, tre o quattro anni fa. Chris Anderson afferma che non abbiamo più bisogno di teorie, e dunque di diritto, di modelli: è sufficiente avere delle correlazioni tra fatti. Per lui, in definitiva, l'intelletto è diventato autosufficiente. Non c'è più bisogno di ragione, non c'è più bisogno di ragionare, né di dibattere.

53. Il primo a contraddire Chris Anderson sarà Alan Greenspan, il quale, quattro mesi più tardi, dichiara di fronte al Senato americano di essersi fidato di quanto sostenevano gli economisti, ossia che i ragionamenti razionali di tutti gli acquirenti possono essere automatizzati. Aveva dunque lasciato che l'automatizzazione si producesse, ma ora, afferma, si rende conto di aver avuto torto. Perché a un certo punto si è persa la ragione. Abbiamo guadagnato in intelletto, e perso in ragione. Non siamo più in grado di criticare, di vedere che i modelli, ad esempio – e lo dice molto esplicitamente –, non si basavano che su vent'anni di dati, e che si sarebbe dovuto infinitizzarli, dato che, in realtà, questa volta in economia si è verificato dell'improbabile, nel senso di Blanchot. La risposta di Kant sarebbe: siamo in presenza dell'improbabile, dunque abbiamo bisogno della ragione per discernere. Bisogna pertanto poter disautomatizzare. All'IRI, in effetti, noi pensiamo che la questione non sia di impedire lo sviluppo degli automatismi. Si tratta piuttosto di essere in grado di disautomatizzarli e di farne dei processi razionali, e non soltanto analitici – perché i processi dell'intelletto sono puramente analitici. I processi della ragione sono invece processi sintetici. Ciò equivale a dire che, a un certo punto, è necessario operare una sintesi.
54. Dato che abbiamo un po' evocato Foucault e l'ideologia, vi anticipo che riprenderò a mia volta a dicembre nelle *Entretiens du nouveau monde industriel*<sup>4</sup> la problematica dei "regimi di verità" che, del resto, è poco sviluppata in Foucault. Dirò, per quanto mi riguarda, che ci sono dei regimi di verità, e che questi regimi di verità sono delle "organologie della verità". Per l'IRI, il processo di "veridificazione", come si chiama la produzione di enunciati "veritativi", ossia che stabiliscono cosa è la verità in questo o quell'ambito, le condizioni, i protocolli, eccetera, sono una questione di concatenamenti tra ritenzioni e protensioni, e tra ritenzioni primarie, secondarie e

---

<sup>4</sup> Le *Entretiens du nouveau monde industriel* sono un convegno organizzato da Bernard Stiegler in collaborazione con l'IRI di Parigi, che si tiene una volta all'anno nel mese di dicembre, ed è in genere incentrato su problemi legati alle innovazioni tecnologiche (N.d.T.).



terziarie.

55. Impiego dei termini che non sono per forza noti a tutti. Sono dei concetti che provengono da Husserl e che sono stati utilizzati da un discreto numero di altri. Io stesso ho a mia volta ripreso i concetti di ritenzione primaria e ritenzione secondaria di Husserl, e vi ho aggiunto quello di ritenzione terziaria. Una ritenzione primaria, è ciò che voi state facendo cercando di comprendere quello che voglio dire: cercate di ritenerlo, di concatenarlo, di articolarlo e di aggregarlo, come sostiene Husserl, con ciò che sto dicendo ora. Rispetto a questo processo aggregativo, Husserl affermava che non si tratta di passato, ma di presente, perché è in questo momento, precisamente, che voi state cercando di ritenere ciò che ho detto dall'inizio del mio discorso. È dunque qualcosa che si dà nel presente.
56. Le ritenzioni secondarie sono invece del passato, sono cose che avete vissuto in precedenza, e il modo in cui aggregate le cose che sto dicendo in questo momento dipende appunto da ciò che avete vissuto prima. Così le ritenzioni secondarie fattorizzano le ritenzioni primarie, o meglio, le condizionano. Questo non è esattamente il punto di vista di Husserl, è il mio. È la ragione per cui ognuna delle persone che ascoltano questo dibattito capisce qualcosa di differente in quello che diciamo.
57. Ciò che sosteniamo all'IRI, e altrove, è l'idea che ci siano anche ritenzioni terziarie. È per questo che Husserl può affermare che la geometria è stata resa possibile dalla scrittura alfabetica, perché la scrittura alfabetica permette a Talete, ad esempio, di conservare la traccia, di tracciare. La scrittura alfabetica permette di tracciare passo per passo il ragionamento geometrico di Talete, ma non per voi o per me, per lui stesso. Siccome Talete non può ragionare *more geometrico*, siccome il suo ragionamento deve essere gestito passo dopo passo, lo ha esteriorizzato, lo ha spazializzato, detemporalizzato. Non è più soltanto nella sua testa, l'ha messo su carta, o tracciato sulla sabbia. Lo stesso vale per il quadrato tracciato da Socrate per lo schiavo di Menone: esteriorizzandolo, ne ha fatto una ritenzione terziaria, ed è a partire da questa che arriva a controllare il proprio pensiero.
58. Noi pensiamo che i regimi di verità siano legati ad alcune evoluzioni delle ritenzioni terziarie, e che quando si vive in un mondo dove ci sono ritenzioni terziarie alfabetiche, non si pensa allo stesso modo in cui si penserebbe se si vivesse in un mondo di ritenzioni terziarie ideografiche. La Cina, per millenni, ha vissuto e pensato attraverso ritenzioni terziarie ideografiche; per questo motivo, dunque, un letterato cinese non penserà come un letterato europeo. La ragione di tutto ciò non risiede nell'Occidente, ma nel fatto che l'Occidente passa per la lettera e il ragionamento.
59. Ciò che mi interessa in quel che lei fa, è l'identificare quelli che io considero essere fattori di entropia, e dunque quei fattori irrazionali che non possono durare. È per lo stesso motivo che trovo il lavoro di Frédéric Kaplan stimolante, perché fa notare come il modello di Google, se lo si prolungasse in maniera puramente astratta, si

autodistruggerebbe – questo perché Google dis-ortografizza il presente, distrugge la diversità semantica delle lingue e così, ad un certo punto, lo sfruttamento del capitalismo sulla lingua farà sì che non ci sarà più alcuna lingua, e dunque più nessuno sfruttamento possibile. Noi ci diciamo che il digitale tornerà ad essere neghentropico, e darà luogo a una negantropologia, che non è né un postumanismo, né un transumanismo, ma un’antropologia negativa, e lo farà solo nel momento in cui sarà in grado di reintrodurre l’interpretazione. E non solo pensiamo che ciò possa accadere molto presto, ma a nostra volta cerchiamo di farlo: stiamo sviluppando dei dispositivi in questo senso. Sono dispositivi che hanno per scopo di produrre delle biforcazioni, come diceva Deleuze riprendendo Borges.

60. Vorrei passare su di un altro piano per indicare che tutto ciò che abbiamo appena detto, ciò che lei ha detto sulla governamentalità algoritmica, si traduce in questo momento in un insieme innumerevole di lavori che ovunque, tranne in Francia – il silenzio della Francia su questi temi è stupefacente – stanno mostrando come l’automatizzazione generalizzata sia ormai arrivata. Pongo questo problema perché la governamentalità algoritmica, a cosa conduce in fondo? Non c’è più impiego, non c’è dunque più potere di acquisto, né redistribuzione salariale. E allora com’è che funziona tutto ciò? Ovviamente non può funzionare.
61. All’IRI sosteniamo che le tecnologie di cui lei parla, che sono quelle della governamentalità algoritmica, possano al contrario permettere di produrre ciò che chiamo, da ormai almeno due anni, un “*otium* del popolo”. L’*otium*, o *scholé* presso i greci, era la facoltà che i nobili avevano di contemplare, di pensare intermittenemente, in tutta libertà; è ciò che Leibniz chiama l’“ozio”. La questione, oggi, è: come poter redistribuire il tempo libero per produrre del comune, ossia, come costituire il diritto di produrre dell’intelligenza collettiva utilizzando queste tecnologie? Perché, evidentemente, queste tecnologie sono la condizione per farlo. Non ciò che è necessario rigettare.
62. Penso che i dieci anni che abbiamo di fronte saranno tremendamente gravi su scala planetaria, con problemi come mai l’umanità ne ha affrontati. Un giapponese ha detto: “assumerò dei robot”, e dice proprio “assumere”. Perché non si tratta semplicemente di automi, sono umanoidi, ed egli sostiene che arriveranno ad essere davvero migliori rispetto agli operai giapponesi. È una questione seria, non si tratta di *story telling*, prendetelo sul serio. E quattro mesi fa, Amazon ha annunciato l’acquisizione di un’impresa di robotizzazione per produrre diecimila robot da impiegare, così potrà licenziare tutti.
63. Ecco il processo che si sta instaurando. È assolutamente irrazionale, non può funzionare. E Bill Gates ha risposto dicendo che bisogna soltanto abbassare i salari, così che la gente sarà di nuovo competitiva con i robot. Le persone continueranno a lavorare fintanto che saranno competitive rispetto ai robot. Ma innanzitutto, quanto potrebbe durare? A mio avviso, non molto. Inoltre è un’assurdità, perché abbassare

ancora i salari equivale a diminuire ulteriormente il potere d'acquisto, aggravare la crisi, e magari rimettere dei *subprimes* producendo insolvibilità a medio termine. Tutto questo è totalmente assurdo. Bisogna di conseguenza passare a un altro modello. Ed è necessario che lo produciamo noi, questo nuovo modello. Non bisogna certo chiedere a Bill Gates di pensarlo, né a degli enarchi<sup>5</sup>, o a qualcuno come il signor Pisani-Ferry<sup>6</sup>. Bisogna svilupparlo, bisogna fare delle proposte, perché è questo che produrrà valore domani.

64. Ecco quello che volevo dire per aprire la discussione. Credo anche che valga la pena, non so bene in quale occasione, che facciamo insieme, ed anche con altri, con Thomas Berns ed altri, una cartografia di ciò che è stato fatto con Foucault, con Guattari, con Deleuze, di fronte a questi temi. Come si riprendono le loro problematiche individuandole, come dicevano gli stessi Guattari e Deleuze? Individuandole in un contesto che, attraverso quei concetti, criticandoli, andando al di là di essi, conduce infine alla produzione di nuovi concetti.

### **Risposta di Antoinette Rouvroy**

65. Vorrei semplicemente ritornare su Foucault, Deleuze, Guattari, tutti questi pensatori della critica e dell'emancipazione. Può darsi che io mi sbagli, ma ho l'impressione che ciò che presentavano attraverso la metafora del rizoma, l'idea di una *revanche* del piano d'immanenza sulla trascendenza e tutto questo genere di cose, si ponesse in una prospettiva piuttosto strategica, in opposizione a qualcosa che pareva loro molto opprimente, molto gerarchico, e che precede e svela tutto ciò, ossia, la sostituzione della *governance* al governo.

66. Tutto ciò che si è verificato con l'avvento della *governance* è precisamente una diluizione assoluta, una sorta di orizzontalizzazione, di tutto ciò che ha a che vedere con l'autorità, fino alla sparizione stessa dell'autorità. Autorità in quanto detenzione della capacità di decidere, ossia di compiere dei gesti che possono anche fallire, in effetti. Non si decide più quando si fa *governance*, non si decide più nulla, infine. Alain Supiot lo ha mostrato molto bene nel suo libro *L'esprit de Philadelphie* (2010): si quantifica, si quantifica ancora, e alla fine le immagini quantificate arrivano a prendere il posto della realtà quantificata. Si governa senza decidere, ecco dunque che assistiamo alla sparizione della decisione, e, ad un tratto, persino di ogni forma di struttura apparentemente oppressiva.

67. Penso che in questo senso i tempi siano cambiati rispetto agli anni '60, grazie a o a

---

<sup>5</sup> Gli enarchi sono funzionari francesi di alto livello, che escono in generale dall'ENA (École Nationale d'Administration) con un'ottima preparazione economico-amministrativa ai fini dell'impiego nello Stato (N.d.T.).

<sup>6</sup> Economista francese, commissario generale di France Stratégie, il commissariato per la strategia e la prospettiva.

causa delle istituzioni europee, della globalizzazione. Abbiamo cambiato modello di governo, quanto meno, senza parlare della governamentalità algoritmica. E ormai, la critica e il reale si sono affastellati l'uno sull'altro, ripiegati, e non resta più spazio tra i due.

68. La critica degli anni '60, penso, ci aiuta a fare una diagnosi, ma probabilmente non ci offrirà le soluzioni, né le vie d'uscita. È interessante riprendere Foucault per eventualmente raschiare i concetti più noti con l'attualità, per restituire loro un po' di audacia. Le cose sono cambiate: per esempio, la postura foucaultiana un po' archeologista diventa difficile da mantenere in relazione a un'attualità pura che si rinnova di continuo, come giustapposizione di presenti successivi, come sostiene Franck Fischbach (2011). Cosa diviene una postura archeologista in relazione a ciò? Cosa ne è di una postura genealogista, quando ci si trova in un universo estremamente multiculturale, senza una comunità davvero chiusa, sufficientemente chiusa, senza un microcosmo culturale? Tutto diventa molto difficile.
69. Al contrario, quello che si può fare con Foucault, dal momento che è morto, è di riprendere la sua testa, il suo modo di ragionare, per, ad esempio, mostrare che nella governamentalità algoritmica non si tratta più affatto di rendere i corpi docili in relazione alla norma, quanto di rendere le norme docili in relazione ai corpi. Per me queste strutture di pensiero restano molto efficaci, e dato che ho l'alibi di essere giurista e non filosofa, non mi sento affatto in obbligo di un qualsivoglia tipo di fedeltà, non sono un'esegeta di Foucault. Penso che a quell'epoca avessero un modo quasi geometrico di esporre il loro pensiero, che oggi ci manca un po'.
70. I resti che abbiamo evocato in precedenza, in effetti sono l'equivalente dei mancati [*ratés*], e questi mancati presuppongono dei gesti che possono fallire [*rater*]. Michaël Baltus, un caro amico che lavora nel campo del design e delle arti plastiche, mi spiegava in che modo il gesto nel suo mestiere, nelle sue pratiche, era cambiato in seguito all'arrivo del computer. Mi diceva che prima si era sempre obbligati a cancellare con la gomma, ripulire, ma restavano sempre le stigmate dell'errore, del tratto non riuscito. E alle volte queste stigmate producevano qualcosa di molto interessante. Oggi, dato che si disegna su dei tablet, quando ci si sbaglia si elimina. La funzione annulla "CTRL Z" ha ucciso la cancellatura. Ora, c'è in effetti qualcosa di interessante nella cancellazione. E credo che avvenga lo stesso nel campo della politica attraverso Twitter. Gli uomini politici che twittano hanno la rapidità, la continuità del filo che elimina o ricopre di opacità pratica i vecchi tweet, permettendo infine di dimenticare tutto. Non che tutto questo sia così nuovo.
71. Kundera, credo sia in *La lentezza* (1995), spiegava come pensiamo sempre che nulla sarà dimenticato, che tutto sarà perdonato. È esattamente l'opposto: niente è perdonato e tutto è sempre dimenticato. Il ruolo del perdono è oggi occupato dall'oblio, e dico oggi perché questo è molto più vero rispetto a prima: si pensa di poter ricordare tutto, che la memoria digitale sia cumulativa. Per le macchine sì,

certo, ma per gli umani niente affatto. Non abbiamo mai avuto una tale cattiva memoria come da quando disponiamo di tutti questi apparecchi che ricordano le cose per noi, e che le dimenticano anche, per noi, o che ci dicono: «è archiviato, lo potrai ritrovare». Avendo un account Facebook, per esempio, so che è molto difficile ritrovare un'informazione che noi stessi abbiamo pubblicato, e che questo prende un tempo infinito.

72. Da qui discende effettivamente l'importanza dei mancati, dei resti. Sono delle risorse di recalcitranza di cui non bisognerebbe privarsi. Bisogna dunque trovare delle tecniche materiali, dei programmi, che consentano di archiviare l'errore, il mancato, il gesto inefficace, l'inefficacia e persino l'erranza. Credo che ciò di cui ci sentiamo privati oggi, ed è in effetti per questo che ci si intrattiene così a lungo sui social network, sia precisamente questa nozione di erranza, che andiamo a cercare altrove, su Internet, ad esempio. Si erra, ma lo si fa diversamente rispetto a quando si passeggiava molto più spesso nelle città perché non si stava davanti al computer. Questa erranza nelle città, mi pare, ci esponeva all'alterità, agli altri, mentre l'erranza davanti al computer, o anche in città, ma con gli auricolari e l'iPad in mano, con gli occhi fissi su Google Maps, non ci espone proprio esattamente allo stesso tipo di incontri e di alterità dell'erranza materiale.
73. Penso che un'altra risorsa di recalcitranza, oltre a tutto ciò che voi fate all'IRI e che è estremamente prezioso per reinstaurare l'interpretazione e l'individuazione attraverso l'interpretazione, risieda ugualmente nei mancati [*ratés*] del corpo: la nostra fisicità. Anche se tutto è digitalizzabile, non so se, a un certo punto, i postumanisti e i transumanisti – non so esattamente a chi riferirmi, dato che queste prospettive nella mia testa si confondono sempre – arriveranno ad avere ragione: si metterà davvero l'uomo nella macchina, non nel senso di Guattari, ma in quello del *posthuman*? Arriveremo ad "*uploadare*" il nostro cervello nelle macchine? Non lo so, staremo a vedere. Il fatto è che oggi siamo sempre, che lo vogliamo o no, affettati nel nostro corpo da tutta una serie di eventi per ora non digitalizzabili, imprevedibili, o relativamente non prevedibili. Beh, la nascita diviene sempre più spesso prevedibile, ma non per colui che nasce, sfortunatamente per lui. Ma la nascita stessa, la morte, la malattia, la sofferenza fisica, l'affettazione, non sono necessariamente digitalizzabili, e allo stesso tempo sono ciò che provoca empatia.
74. Se si parla di comune, penso che il comune non sia necessariamente vivibile, né del tutto desiderabile in mancanza di questa empatia, ossia della capacità di essere affettati dalle sofferenze terribili occorse a qualcun altro. Il comune è molto carnale, ed è complementare, nient'affatto opposto, a ciò che voi sviluppate. È una dimensione assolutamente complementare.
75. Sono d'accordo con lei sulla distinzione tra ragione ed intelletto. Ho l'impressione che ciò che la governamentalità algoritmica sta mettendo in opera è la possibilità di produrre dei giudizi sintetici *a priori*, dei quali ciò che sappiamo molto bene è che

non tengono. Ma ciò nonostante è quel che fanno, e questo mostra molto bene che lei ha ragione, che si tratta di un'irrazionalità, perché questi giudizi sono effettivamente sintetici, ma al di fuori di qualsiasi esperienza. È piuttosto particolare, ed è qualcosa su cui mi metterò senz'altro a scavare.

76. E inoltre, sono totalmente d'accordo che il diritto sia irriducibile al fatto. Sfortunatamente, al fine di guadagnare in effettività, ma anche per assicurarsi un surplus di legittimità, nel diritto si ha sempre più la tendenza di rimettersi ai fatti, ai fatti tali quali sono forniti dagli economisti, e così via. Diventa molto difficile per il diritto di conservare il suo resto, che sono precisamente i suoi modi singolari di enunciazione e di veridizione: è il regime di verità giuridica, che non ha nulla a che vedere con il regime di verità algoritmica o statistica, o ancora, col regime di verità in fisica o in economia.
77. Esiste una pluralità, e questo è profondamente desiderabile, di modi di costruzione di ciò che consideriamo come la realtà, ed è precisamente in questa disparità di modi di costruzione della realtà che si può sperare di parlare non a una sola voce, ma al contrario, mostrare che non si arriverà mai a un accordo, e che, in fin dei conti, è questo disaccordo, che non era stato previsto, a costituire il comune. Perché è questo disaccordo a giustificare la necessità di spazi di deliberazione. Desrosières definiva lo spazio pubblico in questo modo. Diceva che lo spazio pubblico è uno spazio di deliberazione sulle cose collettive non appiattite sulla sola concorrenza di interessi individuali egoistici. Per questo è necessaria l'incertezza, mentre oggi la tendenza è di dirsi: per discutere insieme, bisogna avere lo stesso vocabolario, gli stessi oggetti, bisogna essere d'accordo su tutto.
78. In definitiva quello che cerchiamo è una sorta di verità, di necessità, mentre non esiste alcuna necessità, ma una pluralità, e giustamente sono questa polifonia e questi disaccordi a produrre la vitalità di ciò che eventualmente può essere comune, mi pare. Credo che si debba rinunciare alla verità. È una fortuna poter rinunciare a mettersi d'accordo. Sì, certo, ci si può accordare su alcune cose. È ciò che fa un'orchestra. C'è un gran bel testo di Bruno Latour, "La preuve par l'orchestre" (2011). Piuttosto che la ricerca della verità, evoca una sorta di ricerca di risonanza, di eco, quella che si produce quando tutto ad un tratto gli strumenti dell'orchestra si mettono a suonare nello stesso momento: è in effetti piuttosto bizzarro che questo produca qualcosa in grado di fare senso nonostante i disaccordi.
79. E il diritto, in tutto ciò? Penso che si debba fare del diritto seriamente, molto seriamente, e in tutta la sua aridità, la sua ineleganza. Il diritto ha le sue proprie regole di funzionamento, la sua propria maniera di fare esistere il reale. Ad esempio, colui che confessa un delitto davanti a un tribunale possiede un valore di verità non tanto per l'adeguatezza di ciò che ha detto rispetto a quanto si è effettivamente prodotto, poco importano il vero e il falso da questo punto di vista, ma perché il diritto assegna un valore di verità alla confessione. È un'operazione giuridica. Non si

tratta di un'operazione nel reale: è un'operazione nel reale del diritto, se volete, ma il reale del diritto non è lo stesso reale della commissione dell'atto.

80. Penso che si debba salvaguardare questa distanza. Ora, oggi la ricerca di oggettività assoluta, di assoluta imparzialità, fa sì che si tenti sempre di avvicinarsi ai fatti, ossia al reale come tale. Si impedisce l'interpretazione, ed ecco che questo pone dei problemi per lo stesso metabolismo giuridico. A mio parere, anche i *big data*, il *data mining*, il profilaggio, e così via, non sono le cause ultime di ciò che tento di descrivere in termini di scivolamento nella governamentalità. Penso che più semplicemente si tratti di sintomi, ma le cause si trovano altrove. Penso che le cause si trovino in una certa pigrizia che tutti abbiamo. Ci rimettiamo sempre più spesso a degli algoritmi, nonostante funzionino su una razionalità che non è più la nostra per decidere al nostro posto. È la pigrizia, una pigrizia che produce un declino e un impoverimento terribile del linguaggio. E non è il linguaggio che bisogna accusare, ma la pigrizia regressiva del pensiero che non cessa mai di devitalizzarlo.

## BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L. (1992). *L'avenir dure longtemps*. Paris: Stock et IMEC.
- Anderson, C. (2008). "The end of theory: The data deluge lakes the scientific method obsolete". *Wired Magazine*, 23 giugno. Consultabile online: [http://archive.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb\\_theory](http://archive.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb_theory).
- Ayres, I. (2007). *Super Crunchers: Why Thinking-by-Numbers Is the New Way to Be Smart*. New York: Bantam Books. DOI : 10.2308/jis.2010.24.1.113
- Bailly, J.-C. (2010). "Tout passe, rien ne disparaît". *Vacarme*, n. 50, 21 janvier.
- Daston, L. & Galison, P. (2012). *Objectivité*. Dijon: Les Presses du réel.
- Desrosières, A. (1992). "Discuter l'indiscutable". *Raisons pratiques*, n. 3.
- Fischbach, F. (2011). *La privation de monde*. Paris: Vrin.
- Foucault, M. (2012) *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*. Édition dirigée par F. Brion et B.E. Harcourt. Louvain: Presses universitaires de Louvain.
- Latour, B. (2011). « La société comme possession. La "preuve par l'orchestre" ». In D. Debaise (ed.), *Philosophie des possessions*. Dijon: Les Presses du Réel.
- Legendre, P. (2001). *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*. Paris: Fayard.
- Manchev, B. (2009). *La métamorphose de l'instant. désorganisation de la vie*. Strasbourg: La Phocide.
- Marx, K. & Engels, F. (1962) [1932]. *L'idéologie allemande*. Paris: Éditions sociales.
- Rouvroy, A. (2012). « Mise en (n)ombres de la vie même : face à la gouvernamentalité

algorithmique, repenser le sujet comme puissance ». *Mediapart*, 27 août. Consultable online : <http://blogs.mediapart.fr/blog/antoinette-rouvroy/270812/mise-en-nombres-de-la-vie-meme-face-la-gouvernementalite-algorit>.

Rouvroy, A. & Berns, Th. (2013). « Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation ». *Réseaux*, n. 177, 163-196. DOI : 10.3917/res.177.0163

Rouvroy, A. & Hildebrandt, M. (eds.) (2011). *Law, Human Agency and Autonomic Computing. The Philosophy of Law Meets the Philosophy of Technology*. London: Routledge.

Stiegler, B. (2012). *États de choc. Bêtise et savoir au xxie siècle*. Paris: Mille et une nuits.

Supiot, A. (2010). *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*. Paris: Éditions du Seuil.