

Pensare l'impersonale tra vitalismo e macchinismo. Come resistere alla governamentalità algoritmica?

di NATASCIA TOSEL

Abstract

Deleuze has left to with two texts, 'Post-scriptum sur les sociétés de contrôle' and *L'immanence: une vie...*, which constitute his heritage. These two essays seem to stand far apart from each other, because while the first talks about the risk that individuals today will be reduced to a number by the machines that control our societies, the second is concerned with proposing the concept of an immanent and impersonal life. The aim of this article, however, is to connect these two texts, in order to show, firstly, that contemporary society has indeed become a system of control, governed by machines and statistical methods. The concept of 'algorithmic governmentality', proposed by Antoinette Rouvroy, will be used to examine how today the individual is forced into anonymity. On the other hand, however, the second aim of this article is to rethink the Deleuzian notion of the impersonal, which is always associated with a life. In fact, impersonality stands in opposition to the Cartesian subject, which possesses its own unity and identity, yet in no way does it correspond to any anonymity imposed by forms of power. An impersonal life is, instead, a virtual multiplicity: today this seems to be the only strategy of resistance possible, against the regime of quantitative, digital truth that has been developed by our societies.

Raccogliere l'eredità deleuziana

Deleuze si toglie la vita nel 1995, lasciandoci in eredità due riflessioni tanto lungimiranti, quanto incomplete: da un lato, il *Poscritto sulle società di controllo* (Deleuze 2000: 234-241), dall'altro *L'immanenza: una vita...* (Deleuze 2010: 321-324). Si tratta di due articoli brevissimi: lo spazio di qualche pagina basta a Deleuze per abbozzare due tematiche di fondamentale importanza, quali l'analisi della società attuale in cui viviamo, da una parte, e la concettualizzazione di un nuovo vitalismo, dall'altra. In ambedue i casi, il pensiero deleuziano si fa denso, si carica, cioè, di incredibile intensità; eppure rimane sospeso nell'ambiguità di un non-detto, che permea entrambi i testi sopracitati. Sembra quasi che Deleuze ci lasci il compito di scovare questo non-detto, di approfondirlo ed esplicitarlo, poiché esso ci riguarda in prima persona. Le nostre società e le nostre vite: ecco che cosa Deleuze ci invita a pensare.

A prima vista i due brevi saggi non potrebbero apparire più distanti, dal momento che l'uno parla di controllo, di potere, di cifre e di macchine, mentre l'altro indaga una vita fatta

di eventi e singolarità molteplici. Nonostante ciò, i concetti che emergono da queste due riflessioni sono entrambi all'insegna di una profonda attualità, sono, cioè, dei tentativi di trovare nelle pieghe del presente ciò che caratterizzerà il nostro futuro: macchine, numeri e computer, da un lato, e delle vite impersonali, dall'altro. La nostra riflessione, dunque, si propone di mostrare il legame fra questi concetti, cioè fra il macchinismo e il vitalismo deleuziano, sottolineando, innanzitutto, i rischi connessi ad entrambi, nel momento in cui vengono catturati dal potere. Si tratta, del resto, di una cattura che sembra ormai oggi già avvenuta, come emerge chiaramente dalle analisi di Antoinette Rouvroy sulla cosiddetta governamentalità algoritmica, espressione che traduce in maniera più attuale le deleuziane società di controllo. Rouvroy mostra, infatti, tutti i pericoli presenti in un potere di controllo, che poggia sul tentativo di ridurre il mondo a numero, attraverso l'utilizzo dei Big Data. La situazione sembra ancor più tragica se pensiamo che tale governamentalità algoritmica non fa che portare all'estremo quell'impersonalità che circonda oggi la vita e che sembra essere un punto a favore del potere, il quale, non avendo più di fronte un soggetto, può permettersi di fare ciò che vuole, senza nemmeno aver bisogno di legittimazione. Rimarrà da chiedersi, allora, se un'affermazione come quella secondo la quale una vita singolare può «fare a meno di ogni individualità, o di ogni altro concomitante che la individualizza» (Deleuze 2010: 323), fa di Deleuze un pensatore cieco di fronte ai pericoli insiti nell'impersonalità e nella desoggettivazione, oppure se, al contrario, egli stesse parlando di tutta un'altra concezione della vita impersonale. Vale a dire che quest'ultima, forse, può essere intesa non più come assenza o mancanza (di una persona, di un soggetto, di un individuo), ma, piuttosto, come pienezza ed eccesso (di vita). Non è forse questo che Deleuze insinuava nel suo ultimo testo del '95? Egli, nel *Poscritto*, afferma la necessità di trovare nuove armi contro la società di controllo: non sarà forse quella vita immanente ed impersonale a designare una strategia di resistenza, piuttosto che una forma di asservimento al potere?

La questione dell'impersonale, che è dunque centrale in Deleuze, è, del resto, un tema ancora attualissimo nel dibattito filosofico internazionale, e non riguarda, ovviamente, solo il pensiero deleuziano. Si tratta, però, di una tematica che mantiene la stessa ambiguità che si ritrova in quest'ultimo, vale a dire che essa sembra dividersi ancora tra tre vie apparentemente opposte: quella vitalista, quella politica e quella tecnica. La prima pone l'impersonale come il concetto chiave per un pensiero vitalista e biologico che nasce dalla ricezione francese di Bergson e che si concentra sull'idea di un divenire della vita, intesa non come insieme di parti meccaniche, bensì come relazione tra individuo e ambiente, o tra virtuale e attuale. Tale filone vitalista e biologico, che si schiera contro ogni riduzionismo positivista e contro gli eccessi della cibernetica, si riscontra, fra gli altri, soprattutto in Raymond Ruyer e nel suo concetto di autosorvolo (Ruyer 1952), in Georges Canguilhem e nelle sue riflessioni sulla vita (Canguilhem 1976) e in Gilbert Simondon, in particolare nella sua nozione di individuazione (Simondon 2010). La seconda via, invece, è quella che ha tentato di dare una declinazione politica al tema dell'impersonale, facendo

emergere una critica del potere politico attuale e delle sue forme repressive, le quale si focalizzano ancora sulle vecchie categorie di persona e di individuo. Una tale critica del politico è giocata, ad esempio, da Balibar nelle sue riflessioni sulla cittadinanza (Balibar 1989); mentre in Italia sono soprattutto i lavori di Roberto Esposito a rivalutare l'impersonalità in chiave politica (Esposito 2007), come possibile risposta strategica ai problemi posti dai cosiddetti soggetti esclusi, come, ad esempio, gli immigrati, a cui non viene riconosciuto lo statuto di persona, in quanto non cittadini. Infine, la terza via aggiunge al *côté* vitalista e al *côté* politico, anche quello tecnologico, che, nell'analizzare i rapporti tra l'uomo e la tecnica e nello scongiurare gli eccessi di quest'ultima, come possibile deriva dell'impersonalità, procede ad una ridefinizione tanto del concetto di umanità quanto a quello di tecnica. Si pensi, in tal senso, ai lavori di Leroi-Gourhan (1965), che influenzeranno Bernard Stiegler e il suo ripensamento della tecnica come *pharmakon*, vale a dire, contemporaneamente, come veleno e cura (Stiegler 2012). Da tutto un altro punto di vista, anche Peter Sloterdijk si è occupato del problema della tecnica, ridefinendo il concetto di umanità e creando, al contempo, la nozione di antropotecnica (Sloterdijk 2010).

Il panorama, perciò, è molto ampio e variegato; ma scegliamo di concentrarci principalmente sulla posizione di Deleuze, e di Deleuze con Guattari, poiché ci permette di vedere, al contempo, i tre lati dell'impersonalità: infatti, l'intero progetto deleuziano di un empirismo trascendentale, nasceva, come mette bene in luce Fabio Treppiedi ne *Le condizioni dell'esperienza reale* (Treppiedi 2016), da un tentativo di superare il problema della soggettività, attraverso le analisi di autori quali Hume, Kant e Husserl. Questo porterà Deleuze a farsi esplicitamente erede di Bergson e del vitalismo francese, in particolare di Ruyer e Simondon, attraverso la creazione delle nozioni, centrali per il suo pensiero, di *una vita* e di singolarità. Insieme a Guattari, inoltre, Deleuze si oppone alla repressione politica esercitata dall'assiomatica capitalista sul cittadino, il quale viene ancora inteso come astratta persona giuridica: è a tale scopo che i due autori de *L'anti-Edipo* coniano il macchinismo universale come strategia politica. Vi è, infine, anche il *côté* tecnologico, che Deleuze affronta analizzandone soprattutto i possibili rischi ed eccessi, nelle cosiddette società di controllo. Non è un caso, del resto, che molti degli autori che costituiscono oggi la costellazione di riferimento per riflettere sull'impersonalità, come Stiegler ed Esposito, riconoscano esplicitamente il loro debito nei confronti di Deleuze: quest'ultimo rimane il punto di partenza imprescindibile (e certamente non il punto d'arrivo) per poter pensare l'impersonale.

Contro l'assoggettamento e l'asservimento: un macchinismo universale

Non è animismo né meccanicismo, ma un *macchinismo universale*: un piano di consistenza occupato da un'immensa macchina astratta dai concatenamenti infiniti.

Gilles Deleuze e Félix Guattari

Il *Poscritto* non è certo il primo testo in cui Deleuze opera un'analisi della società contemporanea e dei meccanismi di repressione del potere. Il luogo dove tali riflessioni sono maggiormente sviluppate è, infatti, il libro scritto a quattro mani con Guattari e pubblicato nel 1980, con il titolo di *Mille Piani*. In questo testo troviamo una ricostruzione delle dinamiche del potere, che viene definito dai due autori, in relazione alla sua fase capitalista, come un'assiomatica.

Fra i dispositivi messi in atto dal potere, Deleuze e Guattari distinguono, in particolare, due forme di repressione: l'asservimento macchinico e l'assoggettamento sociale. Tra i due processi non ve ne è uno più desiderabile o, quanto meno, più sopportabile dell'altro: essi, piuttosto, si rivolgono a due spazi sociali differenti, che, utilizzando un lessico guattariano, potremmo definire l'uno molare e l'altro molecolare. L'assoggettamento sociale, infatti, è quello che norma l'individuo, il quale viene letteralmente prodotto dal potere, poiché quest'ultimo gli assegna un'identità fissa. Vale a dire che l'assoggettamento considera l'individuo sempre in quanto maschio o femmina, bianco o nero, maestro o allievo, ricco o povero: esso ragiona, dunque, per dualismi e forma l'individuo facendogli personificare questi ultimi. Ovviamente non è sempre lo stesso individuo ad essere fabbricato dal potere, poiché, a seconda dei diversi stadi del capitalismo, esso sceglie la personalità che meglio gli si adatta: oggi, ad esempio, il soggetto individuale che viene prodotto potrebbe essere identificabile con quello dell'imprenditore di sé. In ogni caso, tale produzione di un'identità fissa avviene attraverso delle semiotiche significanti, legate al linguaggio e disposte su di un piano molare e macropolitico, poiché coinvolgono l'individuo nella sua interezza e lo considerano come una sostanza in sé autosufficiente, in grado di farsi portatore di una coscienza e, per l'appunto, di un'identità.

Il funzionamento dell'asservimento macchinico, al contrario, non concerne mai un'individualità, ma quello che Deleuze chiama un dividuale. Mentre il soggetto individuale, infatti, viene sempre concepito sulla base del dualismo tra soggetto e oggetto (e tutta la filosofia moderna ne costituisce la prova tangibile), il dividuale non si rapporta né ad un oggetto che ha di fronte, né ad altri soggetti: la relazione che egli costituisce è, invece, con il suo ambiente, divenuto nient'altro che una macchina. Detto altrimenti, il dividuale non solo non è un soggetto, ma non è nemmeno un uomo, è piuttosto una funzione di quest'ultimo, che lo rende esso stesso un pezzo della macchina, una parte, cioè, dell'ingranaggio. Il dividuale non è l'utente della macchina, come poteva esserlo il soggetto, poiché, ora, soggetto e oggetto, umano e non umano, non si distinguono più: essi formano insieme una gigantesca macchina. L'asservimento, perciò, lavora alla costruzione di questa mega macchina, i cui agenti non sono più delle persone o degli individui, dal

momento che ad essere coinvolte sono solo le componenti molecolari, intensive e subumane della soggettività. L'asservimento macchinico non è, perciò, un potere personalistico; esso non passa per la coscienza, poiché utilizza delle semiotiche che Guattari definirà asignificanti (Guattari 1978), quali il denaro, il codice informatico, la borsa: si tratta di segni che operano nell'immediato e trasformano il reale. Possiamo dire, dunque, che mentre l'assoggettamento sociale funzionava in stretto contatto con la politica, ponendosi per altro come un potere trascendente, esterno rispetto alla società civile, l'asservimento macchinico, invece, opera insieme all'economia e alla scienza e poggia su di una dimensione molecolare immanente. Esso fa leva sulle forze preindividuali ed impersonali, quindi inconsce ed asoggettive; flussi umani, flussi tecnologici, flussi di segni: nella macchina tutto si mescola.

È chiaro poi che questi due processi di assoggettamento sociale e asservimento macchinico, per quanto eterogenei, non sono pensati da Deleuze e Guattari come un'opposizione binaria; essi funzionano, piuttosto, come una sintesi disgiuntiva, vale a dire che la loro differenza non gli impedisce di coesistere. La soggettività, perciò, è prodotta contemporaneamente da entrambi i dispositivi di potere: per restare all'oggi, il neoliberalismo guarda ancora al soggetto in quanto individuo libero e responsabile, mentre la finanza, ad esempio, sembra voler ridurre la soggettività ad una cifra. Come scrive Maurizio Lazzarato, nell'introduzione al suo libro *Il governo dell'uomo indebitato*:

Una molteplicità di dibattiti inutili tengono impegnati giornalisti, esperti, economisti e uomini politici: la finanza è parassitaria, speculativa o produttiva? Controverse oziose, perché la finanza (e le politiche monetarie e fiscali che l'accompagnano) è la *politica* del capitale. (Lazzarato 2013: 10)

Gli autori di *Mille Piani* sono per tanto ben consapevoli della compresenza di tali processi di soggettivazione, ma nel 1980 sembrano avere ancora davanti agli occhi le foucaultiane società disciplinari, poiché scrivono:

Certo, lo Stato moderno e il capitalismo promuovono il trionfo delle macchine e, in particolare, delle macchine motrici [...], ma si parla allora di macchine tecniche, estrinsecamente definibili. E, appunto, non si è asserviti alla macchina tecnica, le si è assoggettati. In questo senso, si ha la netta impressione che, con lo sviluppo tecnologico, lo Stato moderno abbia sostituito all'asservimento macchinico un assoggettamento sociale sempre più forte. (Deleuze e Guattari 2006: 539)

E, in effetti, il potere disciplinare si prestava bene al concetto di assoggettamento e a questa costituzione di identità fisse: l'operaio, l'allievo, il folle, il malato, possono essere considerati tutti come dei suoi prodotti. Perciò, Deleuze e Guattari rispondono alla disciplina con l'ipotesi di un macchinismo universale: ciò non significa, però, ridurre il soggetto a macchina; non c'è qui nessuno scivolamento verso la cibernetica, né verso

ipotesi meccaniciste. Il macchinismo di Deleuze e Guattari non è ovviamente un'esaltazione dell'asservimento macchinico, né la dichiarazione di una sua preferibilità rispetto all'assoggettamento sociale. Si tratta, piuttosto, di una linea di fuga tanto dall'asservimento quanto dall'assoggettamento, pensata, però, e questo vale la pena di sottolinearlo, in un momento in cui quest'ultimo processo era ancora quello dominante. Ciò significa che il rischio maggiore per la soggettività, in quel momento, era quello di farsi assegnare un'identità fissa, un luogo determinato ed un ruolo predefinito; perciò il tentativo di Deleuze e Guattari va nella direzione di una fluidificazione della soggettività: bisogna far sì che essa non sia più pensata come un organismo unitario, bensì, piuttosto, come «una materia anonima, particelle infinite di una materia impalpabile che entrano in connessioni variabili» (Deleuze e Guattari 2006: 315). Secondo Deleuze e Guattari, quindi, per poter far fronte ad un potere personalistico e molare, bisognava lavorare sul piano opposto, ossia quello impersonale e molecolare: la soggettività doveva, cioè, funzionare come una macchina, in modo che potesse entrare continuamente in concatenamenti differenti, piuttosto che farsi unificare come un organismo, in cui ciascun organo ha un ruolo fisso e predeterminato. Sta tutto qui il senso del celebre *Corpo senza Organi*, ripreso da Artaud, ed anche la funzione della megamacchina astratta, definita anche piano di consistenza, per il quale Deleuze e Guattari sono debitori non solo, come si tende a ricordare, dell'ontologia spinozista, ma anche dell'idea di un piano di organizzazione unico per tutti i viventi, proposta da Geoffroy Saint-Hilaire nella sua celebre diatriba con Cuvier.

Inoltre, quando Deleuze e Guattari parlano di macchinismo hanno in mente non tanto le macchine della cibernetica, le quali sarebbero piuttosto responsabili di un asservimento dell'uomo, quanto piuttosto le idee di macchina di Lewis Mumford (2011) e Gilbert Simondon (1989). Perciò, se sul piano molare non si dà più distinzione tra soggetto e oggetto, tra uomo e macchina, non significa che dobbiamo ridurre tutto a mera oggettività, pensando anche l'umano come un meccanismo. Sarà soprattutto Guattari, in quegli anni, a parlare della macchina come di una protosoggettività, in quanto capace di autopoiesi, termine questo che riprende dai biologi Maturana e Varela (Maturana e Varela 2001), i quali avevano definito il vivente come un tipo di macchina: una macchina biologica che, comunque, si distingue dalle altre macchine (etero-poietiche) per la sua capacità non tanto di autoregolazione, quanto di autoproduzione degli elementi che la compongono, i quali non sono mai da intendersi come delle parti, bensì come dei processi. Ora, proporre un macchinismo universale significa pensare che tutte le macchine sono autopoietiche, dunque dotate di una funzione vitale, poiché Guattari pensa ad esse come a dei concatenamenti che non sono mai costituiti solo da uomini o solo da oggetti tecnici, bensì sono sempre composti da entrambi. In conclusione, dunque, il macchinismo universale deleuzo-guattariano sembrava porsi soprattutto come una strategia contro l'assoggettamento della disciplina, e faceva uso di un concetto di macchina che non era affatto totalmente altro rispetto a quello di vita.

Il controllo e la governamentalità algoritmica

Di certo c'è che stiamo entrando in delle società di controllo che non sono più esattamente disciplinari, [...] che non funzionano più sul principio d'internamento, bensì su quello del controllo continuo e della comunicazione istantanea. [...] In un regime di controllo non la si fa finita mai con nulla.

Gilles Deleuze

Il *Poscritto sulle società di controllo* è un testo scritto dieci anni dopo rispetto a *Mille Piani*, e ci mostra un passaggio, quello dalle società disciplinari (di cui Foucault era stato il grande interprete, ma anche colui che per primo, secondo Deleuze, ne aveva intravisto la fine) alle società di controllo. Deleuze descrive, infatti, una società in cui l'internamento è stato sostituito con la *modulazione*: in tal senso va letto il successo dell'impresa e della formazione permanente, a discapito dei luoghi disciplinari, quali la fabbrica e la scuola, che oggi si rivelano più che mai in crisi. E la modulazione porta con sé anche altre conseguenze rilevanti: la coppia individuo-massa viene soppiantata da quella individuale-banca; la tecnologia in auge diviene quella informatica; il capitalismo, inoltre, non sembra più avere come scopo la produzione, bensì la vendita di servizi (la sua anima è divenuta, infatti, il marketing). Il potere, perciò, non ha più bisogno di costruire muri, perché si esercita ora all'aria aperta: abbatte le barriere fisiche, ma ne costruisce altre culturali e politiche; non ha più bisogno di rinchiudere, ma ha inventato un computer in grado di individuare in ogni momento la posizione di ciascuno.

Queste sono le coordinate che Deleuze individua come nuove rispetto all'epoca precedente; e sembra ora, perciò, che i cambiamenti implicati dalle società di controllo, come la trasformazione degli individui in cifre e lo sviluppo di una modulazione universale attraverso le tecniche informatiche, non siano tanto la conseguenza di un assoggettamento sociale, quanto piuttosto di un asservimento macchinico, che si fa sempre più dominante. Spesso si dimentica, per altro, che Deleuze ha parlato delle società di controllo, appellandole anche «società di comunicazione» (Deleuze 2000: 231), alle quali fa corrispondere le macchine cibernetiche e i computer: si sa, del resto, di che tipo di comunicazione sono capaci tali macchine, vale a dire uno scambio di informazioni tramite un sistema input/output, su cui basa il trasferimento del messaggio. Quando Deleuze parla, dunque, di società di comunicazione, intende quest'ultima in senso del tutto riduttivo: il rischio è di trasformare il linguaggio nel sistema binario usato dall'informatica, cioè in un mondo di codici, che divengono sempre più facilmente controllabili. Gli individui, allora, divengono davvero dei dividuali e le masse non riempiono più le piazze, poiché si trasformano, piuttosto, in un ammasso di dati. Non è

certo questo tipo di impersonalità che Deleuze e Guattari avevano in mente quando parlavano di macchinismo universale, e del resto siamo di fronte qui ad un dilagare dell'asservimento macchinico che, se possibile, produce esiti ancor peggiori dell'assoggettamento disciplinare.

Tale situazione di asservimento macchinico viene oggi ben descritta dalla filosofa del diritto Antoinette Rouvroy, che si è riferita alla situazione attuale come ad un regime di governamentalità algoritmica. Secondo Rouvroy, infatti, assistiamo ad una produzione, da parte di tali società di comunicazione, di tecnologie normative. Vale a dire che le macchine hanno raggiunto un livello di sviluppo tale da divenire esse stesse fonti di normatività, con la differenza che, non ponendosi né sul piano politico, né su quello propriamente giuridico, tali norme non sono legittimate né dal potere statale né da quello legislativo: sono norme che, paradossalmente, si situano fuori dalla legge. Tale produzione dà vita ad un nuovo assetto della politica, poiché gli attori in campo non sono più immediatamente riconoscibili. Rouvroy, infatti parlerà anche di «governance polycentrique» (Rouvroy 2008), per indicare, innanzitutto, che non è più lo stato nazionale ad essere al centro delle vicende politiche, ma sono, piuttosto, le istituzioni regionali o internazionali a prendere il suo posto: assistiamo, perciò, contemporaneamente, ad un rimpicciolimento e ad un allargamento di prospettiva, rispetto alla nazione. Inoltre, questo policentrismo si caratterizza soprattutto per una forte presenza di attori non istituzionali, che producono, per l'appunto, norme non giuridiche. All'interno di tale situazione ciò che viene a mancare sono, da un lato, i criteri di legittimità, di cui queste nuove norme sembrano poter fare a meno, ma, dall'altro, anche la possibilità di contestazione. Quest'ultima, del resto, è negata a causa della presenza di attori non istituzionali e di norme non giuridiche, che rendono vani tutti i tentativi di resistenza precedentemente sperimentati, poiché ora è divenuto difficile comprendere anche solo contro chi e contro cosa si deve lottare. Ci troviamo, dunque, di fronte ad una totale assenza di soggetti, da un lato sul piano politico, dall'altro su quello giuridico: l'esteriorità rispetto all'istituzione che ora caratterizza gli agenti in campo politico e giuridico, non ci permette più di classificare questi ultimi né come persone né come soggetti di diritto. Questo totale disinteresse nei confronti dell'individuo come persona o soggetto è esattamente ciò che definisce la governamentalità algoritmica: essa si fonda su un regime di verità numerica, che implica una «mise en nombres de la vie même, à laquelle est substituée non pas une vérité, mais une réalité numérique, une réalité qui se prétend le monde, c'est-à-dire qui se prétend non construite» (Rouvroy & Stiegler 2015). Ovviamente Rouvroy riprende qui l'espressione foucaultiana di regime di verità, donandole però un senso paradossale: sia per Foucault che per Rouvroy, infatti, si tratta di mettere in luce i processi attraverso cui si stabilisce ciò che è ritenuto vero, ma, mentre per l'autore di *Sorvegliare e Punire* si tratta di processi che vedono impegnati nella produzione della verità sia delle istituzioni che degli individui (pensiamo, ad esempio, ai meccanismi della confessione o della testimonianza), per Rouvroy, al contrario, non è interpellato nessuno in tale costituzione del vero. Ciò

significa che la governamentalità algoritmica non lascia spazio a nessun processo di soggettivazione poiché non interpella né persone né individui, ma soltanto cifre, numeri e profili. Essa, infatti, non si interessa all'intenzionalità o ai progetti dei singoli, bensì chiede alle macchine di produrre una verità asettica basata sui cosiddetti Big Data, da un lato, e sull'attività di profiling, dall'altro. Nello specifico, i Big Data sono delle quantità enormi di dati bruti, che possono essere registrati automaticamente ed essere poi associati attraverso le operazioni di datamining, al fine di fornire alle autorità una nuova forma di sapere. I Big Data sono utilizzati, in particolare, per costruire dei profili (come quelli di potenziali consumatori o di potenziali criminali) che si basano su una tale quantità di dati, che è impossibile farli corrispondere, ad esempio, alla classica divisione in classi sociali. Il fatto principale è che le macchine sono in grado di trattare autonomamente i Big Data, proponendo, per così dire, una nuova forma di razionalità: quella statistica ed induttiva, che si limita a riprodurre dei pattern, senza utilizzare alcun meccanismo di selezione. I risultati di questo profiling algoritmico appaiono, inoltre, come oggettivi, proprio perché sono prodotti da macchine, quindi da un'analisi automatica, che dà loro una parvenza di verità, quella numerica appunto, che sembra inaccessibile all'uomo. Siamo di fronte, così, ad un tentativo di ridurre il mondo a numero, togliendo all'individuo qualsiasi spazio d'azione:

A la différence du monde physique, l'univers numérique, déterritorialisé, n'est peuplé d'aucun objet, d'aucune forme résiliente, mais seulement de réseaux de données. *A fortiori*, aucun corps individuel, subjectif, actuel, susceptible d'événement, ne s'y peut rencontrer. L'unique sujet qui est aussi l'unique souverain de l'univers numérique est un corps statistique, impersonnel, virtuel, moulage générique et changeant des «risques et opportunités» détectés en temps réel, nourris de fragments infra-personnels d'existences quotidiennes agrégés à un niveau supra-individuel sous forme de modèles de comportements, ou profils, auxquels correspondent, par certaines combinaisons de traits chaque fois spécifiques, une multitude de personnes. (Rouvroy 2014: 3)

La forza e l'efficacia del regime di verità numerico si danno senza bisogno di alcuna prova di legittimazione o quanto meno di valutazione. Il potere non è più nelle mani di alcuna figura concreta, perciò vengono meno tutti i ruoli degli esperti o delle autorità. Non vi è più nessuno che prende decisioni o che seleziona i dati rilevanti, distinguendoli da quelli senza importanza: le macchine considerano indistintamente tutti i dati, nonostante la loro quantità sia incommensurabile. Ciò significa che nel regime di verità numerica non vi è più spazio né per un'azione positiva (una presa di decisione o una deliberazione, che nascono entrambe da una selezione e ponderazione degli elementi in campo), né per un'azione negativa di critica, proprio perché, come si diceva in precedenza, non vi è un soggetto identificabile a cui opporsi. Questa, dunque, è la terribile conseguenza dell'impersonalità del potere: non vi è nulla che possa mostrarsi recalcitrante alla

governamentalità algoritmica, la quale cattura ogni cosa ed ha la pretesa, perciò, di porsi come totalità; essa, del resto, può includere tutto, poiché tutto è numerizzabile e riducibile a cifra. Rouvroy prevede delle conseguenze catastrofiche nel caso in cui questa totalità si realizzasse appieno, vale a dire la perdita di ogni dimensione virtuale o, dal punto di vista collettivo, di ogni utopia. Ciò significa che la governamentalità algoritmica procede attualizzando tutto, poiché il suo scopo è di riuscire, attraverso il calcolo statistico, a predire il futuro e a determinarlo a priori: detto in altri termini, la governamentalità algoritmica, intervenendo direttamente sull'attuale, rischia di sottrarci l'avvenire, cioè:

cette distance entre «le monde» et «la réalité», la «part inconnue d'incertitude radicale», que Deleuze appelle le «virtuel», que Pierre Macherey et Giorgio Agamben, à la suite de Spinoza, appellent la «puissance» (*potentia*), que Boyan Manchev décrit comme récalcitrance de la vie à toute tentative d'organisation excessive. (Rouvroy 2011: 128)

Di conseguenza, questa perdita di potenza o di virtualità diviene, anzitutto, un rischio per il singolo individuo, che assiste, contemporaneamente, ad un cortocircuito di quella che era la funzione della persona, da una parte, e ad un'ipertrofia della sfera privata, dall'altra. Abbiamo visto, infatti, che la governamentalità algoritmica non è interessata a noi personalmente, ma utilizza un'enorme quantità di dati anonimi per portare avanti la sua operazione di profiling. In tal modo, gli individui divengono certamente meno visibili, poiché l'unico soggetto è un corpo statistico, impersonale, numerico e generico. Ma ciò che non è più visibile dell'individuo è, nello specifico, la sua volontà, la sua intenzionalità e capacità progettuale: questo non significa affatto che egli sia più libero o meno controllato dal potere. La controparte di tale operazione di profiling, infatti, è la totale appropriazione, da parte della governamentalità algoritmica, della sfera privata di ciascuno (basti pensare solamente a tutte le questioni legate alla privacy che nascono dalla registrazione di ogni nostra azione sul web).

Dall'altra parte, però, il rischio non è solo per l'individuo, poiché l'instaurazione di un regime di verità numerica implica anche un pericolo per la collettività, che è legato ad una progressiva sparizione della comunità. La governamentalità algoritmica, infatti, non è affatto interessata a costruire una forma collettiva comune, poiché si basa su una regolazione sistematica, automatica ed apparentemente oggettiva del sociale. Affidandosi, cioè, alle macchine, essa sembra rifiutare tanto il ruolo del diritto quanto quello dell'istituzione; senza contare, però, che le macchine non possono fare alcun tipo di riflessione etica e mirano solamente ad anticipare e predire i comportamenti dei singoli, in modo da sottrarre loro ogni capacità decisionale. In tal modo gli individui sono resi essi stessi simili a delle macchine che basta stimolare in un certo modo per ottenere da loro la risposta prevista. Come scrive Bernard Stiegler, la governamentalità algoritmica si basa su di una "performativité technologique" (Stiegler 2015: 187), che distrugge quelli che Simondon chiamava i processi di individuazione o disparazione

(Simondon 2010). Simondon, infatti, distingueva l'individuazione dall'individuo, poiché con il primo termine indicava un processo in fieri, vale a dire un divenire che nasce dall'incontro di singolarità e che ha come risultato un *individu*, inteso non come uno stato fisso, bensì come una relazione di scambio tra individuo e ambiente. Al contrario, l'individuo da solo non è altro che la stabilizzazione o fissazione del processo di individuazione, che rende impossibile la riattivazione di qualsiasi divenire e, dunque, di qualsiasi scambio con il fuori: è questa situazione che destina l'individuo a rimanere identico a se stesso. In altri termini, l'individuazione simondoniana, che era stata tradotta da Deleuze come processo di differenziazione¹, viene completamente annullata a favore di un appiattimento delle differenze, prodotto dalla governance algoritmica, che Stiegler, non a caso, chiama anche società automatica.

Ecceità e virtualità: un nuovo vitalismo

Tutto quello che ho scritto era vitalismo, o almeno spero che lo sia.

Gilles Deleuze

Nella situazione odierna, ben descritta da Rouvroy, sembra dunque piuttosto rischioso pensare una strategia di resistenza al potere sottoforma di un macchinismo universale. Pare, invece, che il potere, attraverso l'utilizzo dei Big Data e l'instaurazione di un regime di verità numerica, sia riuscito a realizzare proprio i precetti di quel macchinismo universale proposto da Deleuze e Guattari: siamo divenuti, infatti, parte di una megamacchina sociale immanente, astratta ed impersonale. Sarebbe facile, dunque, accusare gli autori di *Mille piani* di essere stati ciechi di fronte ai rischi della loro visione politica; ma, così facendo, non faremmo che alimentare una falsa comprensione del loro macchinismo. Essi proponevano, in effetti, un superamento del soggetto, nella sua funzione di individuo o persona, ma con l'intenzione di lasciar emergere al suo posto una vita intesa come ecceità, e non un vuoto, una mancanza o un'assenza, che sono stati, invece, il risultato della governamentalità algoritmica. A dimostrazione di ciò, vi è il fatto che Deleuze, in *L'immanenza: una vita...*, continua a sostenere l'istanza dell'impersonalità, nonostante si sia già reso conto dei pericoli sottesi alle spire del serpente, immagine con cui intende descrivere il potere delle società di controllo. Si dovrebbe, allora, distinguere tra ciò che Deleuze intende con impersonalità e ciò che invece la governamentalità algoritmica produce in relazione all'individuo. Quando Deleuze, infatti, parla di una vita

¹ Sul rapporto tra Deleuze e Simondon, si vedano le analisi di Anne Sauvagnargues in *L'empirisme transcendantal* (Sauvagnargues 2009: capitolo 10); al contrario, per un approfondimento della tematica dell'individuazione in Simondon, in relazione ai suoi possibili risvolti politici, si veda l'ottimo libro di Andrea Bardin *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali* (Bardin 2010).

impersonale, aggiunge sempre che si tratta anche di una vita singolare:

La vita dell'individuo ha lasciato il posto a una vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita interiore ed esteriore, ossia dalla soggettività e dall'oggettività di ciò che accade. [...] La vita di questa individualità scompare a vantaggio della vita singolare immanente a un uomo che non ha più nome, sebbene non si confonda con nessun altro. Essenza singolare, una vita... (Deleuze 2010: 322)

Una vita, dunque, implica la fuoriuscita dall'individualità e dal personalismo, ma tanto l'individuo quanto la persona sono intesi da Deleuze non come segni di una singolarità, bensì come indici di universalità. L'impersonale, chiamato da Deleuze anche «preindividuale» in omaggio alla filosofia di Simondon, va pensato, dunque, come ciò che si oppone non al singolare concreto, bensì all'universale astratto: la polemica sviluppata da Deleuze attraverso la sua nozione di una vita è, infatti, contro ogni pretesa di comprendere quest'ultima attraverso l'astratto dualismo di soggetto ed oggetto. Deleuze ci sta dicendo che una vita non è una *res cogitans* à la Descartes, non è nemmeno un soggetto trascendente che si pone di fronte ad un oggetto esterno. Essa, piuttosto, è immanenza, ma non a qualcosa, bensì immanenza assoluta che non dipende da un oggetto e non appartiene ad un soggetto: è autosorvolo². Ciò significa che una vita è impersonale perché non è un Soggetto, inteso come ciò che opera la sintesi delle cose; vale a dire che una vita, per Deleuze, non è mai unità, poiché non c'è nessuna istanza in grado di operare tale unificazione. Ne consegue che una vita è una molteplicità e rimane tale: è composta, cioè, da eventi e singolarità, che nessuna sintesi riconduce ad unità. Tali eventi vanno, dunque, concepiti come delle eccezioni, termine che Deleuze riprende da Duns Scoto per indicare delle individuazioni intensive, vale a dire delle differenze. Se non c'è unità nella vita, significa che al suo interno le differenze sono libere di esistere nella loro singolarità: nessuna sintesi e nessuna legge universale può catturarle. L'aggettivo indeterminativo «una», che Deleuze associa sempre alla vita, è indice proprio di tale molteplicità, che si pone su un piano trascendentale, ma sempre immanente. È questo il segreto del virtuale in Deleuze: la molteplicità di una vita è virtuale, ma questo non significa che essa non sia reale. Anzi il virtuale si oppone al possibile, proprio perché esso ha realtà, solo che si tratta di una realtà virtuale, piuttosto che attuale (Deleuze 2007: 124-125). Al di là del chiaro riferimento a Bergson in relazione a tale concezione del virtuale (Bergson 2014), ciò che preme sottolineare è che, mentre la vita nel regime di governamentalità algoritmica, divenendo una cifra, perdeva completamente la sua virtualità o *potentia* e si poneva solamente come attuale, al contrario, per Deleuze, una vita impersonale è prima di tutto virtuale: ciò significa che essa conserva la sua potenza creatrice.

² Vale la pena di ricordare qui che tutta la critica alla nozione di soggetto viene ripresa da Deleuze soprattutto da un autore spesso dimenticato, ossia Raymond Ruyer (1952), che è anche il primo a pensare la coscienza come autosorvolo.

Si comprende, allora, tutta la distanza della prospettiva deleuziana rispetto a quella del potere algoritmico: in entrambi i casi – è vero – il punto di partenza è il superamento del Soggetto inteso come unità ed identità, ma, nel caso di Deleuze, esso è sostituito da una molteplicità eccedente, virtuale e creativa, mentre nel caso della governamentalità algoritmica al posto del soggetto vi è solamente una cifra, vuota e astratta, tendente allo zero, cioè all'annullamento totale e all'assenza. Sarebbe più corretto, perciò, nominare diversamente le due cose: Deleuze elogia l'impersonalità, mentre il regime di verità numerica impone un anonimato. Quest'ultimo è perdita del nome proprio, cioè dell'essenza singolare; l'impersonalità, al contrario, è perdita della funzione universale di soggetto, a favore di un nome proprio che «designa anzitutto qualcosa che è dell'ordine dell'evento, del divenire o dell'ecceità» (Deleuze & Guattari 2006: 323). Il nome proprio qui non è più inteso, come lo era in *Logica del senso* (Deleuze 2005: 11), come sintomo di un'identità fissa, poiché è ora l'indice di una singolarità. Togliere l'unità di un'identità significa, perciò, per Deleuze farla esplodere e mostrarne la molteplicità ad essa immanente; al contrario, per la governamentalità algoritmica significa sostituire l'uno ad uno zero, che ne indica la mancanza. Una vita eccede le maglie dell'identità fissa, mentre la cifra a cui le società di controllo ci riducono ci sottrae qualsiasi possibilità di soggettivazione.

Ciò implica che la resistenza alla governamentalità algoritmica non deve essere pensata per forza nei termini di una rivendicazione umanistica della funzione-soggetto: non serve tornare ad avere un'identità ed un ruolo prefissati per combattere contro la verità numerica e le statistiche dei Big Data. Perciò, se è vero, da un lato, che Deleuze, nel suo ultimo testo, ha messo al centro la vita e, in più occasioni, ha sostenuto l'ispirazione vitalista dei suoi scritti, non si deve pensare che questo vitalismo si opponga al precedente macchinismo universale, proposto insieme a Guattari. Tutt'al più vitalismo e macchinismo divengono qui sinonimi, poiché entrambi rivendicano una vita impersonale, creativa e virtuale, da opporre tanto alla funzione universale di Soggetto, quanto all'anonimato che deriva dal nuovo potere algoritmico. Bisogna lottare, insomma, non attraverso un ritorno all'uomo e alla sua soggettività individuale, ma piuttosto instaurando un divenire impersonale ed impercettibile: solo così si potranno costruire linee di fuga. Del resto anche Rouvroy, in seguito alla sua analisi della governamentalità algoritmica, propone di fare una cartografia della situazione attuale, al fine di individuare le zone più adatte dove far riemergere quella distinzione tra il mondo e la realtà, cioè quella dimensione utopica e virtuale che sembra essere stata perduta. In tal modo, scrive Rouvroy, potremmo dar vita a nuovi processi di soggettivazione, dove però il soggetto non deve mai essere inteso come l'unità che costituisce un individuo o una persona.

Précisons tout de même qu'il ne s'agit pas pour moi, après une lamentation en bonne et due forme inspirée par la « chute » du cours du récit, de l'expérience, et l'impuissance autobiographique face à la puissance du profilage, d'en appeler à une résurrection d'un sujet, d'une personnologie, ou d'un individualisme

méthodologique. S'agissant de la notion de « sujet » ou de « personne », je fais l'hypothèse ici qu'il n'y a rien, et qu'il n'y a jamais rien eu à cet égard qui puisse nourrir la nostalgie de quoi que ce soit. L'individu libre et rationnel, unité fondamentale du libéralisme, ou le sujet autonome, capable d'entendement et de volonté, présupposé par le droit dans les régimes libéraux, n'a jamais été rien de plus, ni rien de moins, qu'une fiction fonctionnelle et nécessaire, opérationnelle donc, mais sans existence empirique ni ancrage ontologique, mais qu'il est nécessaire de présupposer dans une série de domaines. (Rouvroy 2011: 144)

Non è mai questione, dunque, di reintrodurre un soggetto per far fronte all'anonimato: la direzione, piuttosto, è quella dell'impersonale, inteso come pienezza di una vita e non come mancanza. Ciò che Deleuze propone, che lo si voglia chiamare macchinismo o vitalismo, è in ogni caso un nuovo modo di individuazione, che non è quello di un soggetto, ma nemmeno quello di una cifra anonima: si tratta di un'ecceità che, grazie alla molteplicità che gli è immanente e alla virtualità che la caratterizza, può sfuggire non solo alle gerarchie prestabilite del potere disciplinare, ma anche, forse, alle insidie del datamining e della verità numerica, poiché, laddove non vi è che movimento, divenire e velocità, è difficile poter fare anticipazioni e determinare tutto a priori. Insomma, la vera sfida è quella di mantenere aperto l'avvenire, di conservare quell'utopia, che non a caso Deleuze e Guattari sembrano rivendicare nel loro ultimo testo scritto a quattro mani, ossia *Che cos'è la filosofia?*. Seguendo i dettami dell'*Erewhon* di Samuel Butler, che significa, al contempo, "da nessuna parte" (*No-Where*) e "qui e ora" (*Now Here*), l'utopia si pone:

come piano di immanenza, movimento infinito, sorvolo assoluto, ma nel senso in cui questi tratti si collegano con ciò che è reale qui e ora nella lotta contro il capitalismo rilanciando nuove lotte ogni volta che la precedente è stata abbandonata. La parola utopia designa dunque questa connessione della filosofia o del concetto con l'ambiente: filosofia politica. (Deleuze & Guattari 1992: 93)

Si tratta, allora, di non perdere mai il contatto con il proprio *milieu*, poiché questo è l'unico modo per evitare di farsi guidare da leggi astratte, universali e generali, che uccidono la singolarità, a favore di un anonimato che costringe quest'ultima al silenzio. Mantenere aperto il futuro, al contrario, non ha nulla di astratto, poiché l'utopia e il virtuale non sono altro che un collegamento con il reale, e non si configurano, perciò, come delle ideologie, bensì come delle posture o degli habitus che dobbiamo sforzarci di acquisire: la via dell'utopia è quella del divenire impersonale, e di certo non sarà facile da intraprendere, poiché si tratta di «suscitare eventi, per piccoli che siano, che sfuggano al controllo, oppure dare vita a nuovi spazi-tempo, anche di superficie e volume ridotti» (Deleuze 2000: 233). Eppure l'impersonale, sembra essere, quasi paradossalmente, un'arma contro l'anonimato molto più efficace di ogni rivendicazione soggettiva e personalistica: è forse la nostra unica chance di fronte ad un regime che costruisce

barriere elettroniche, invece che fisiche, e che ci considera cifre, anziché persone. Come direbbe Deleuze, di fronte alla governamentalità algoritmica non si tratta né di avere paura, né di sperare, bensì di provare l'efficacia delle nostre armi: finito il tempo delle grandi rivoluzioni e delle rivendicazioni sindacali, inizia, forse, quello della vita singolare, che resiste attraverso il suo modo di rapportarsi con l'ambiente, cioè attraverso la sua capacità di non farsi precludere l'avvenire, che coincide con la sua capacità di creare sempre qualcosa di nuovo, di imprevisto, di inattuale. E soltanto una vita impersonale può attingere a questa potenza creatrice, proprio perché non è immobilizzata in schemi già precostruiti, ma si pone come movimento, divenire, flusso: è questa dunque la *puissance vitale* che Deleuze intendeva far emergere nel suo pensiero, ogni qual volta ha accostato il sostantivo «vita» all'aggettivo «impersonale».

Tale puntualizzazione dell'uso dell'impersonale in Deleuze, costituisce, dunque, il punto di partenza per comprendere le discussioni attuali su questa tematica, e ci permette di non cadere negli eccessi e nei rischi di tale pensiero: né un vitalismo spiritualista, né un meccanicismo che condurrebbe all'anonimato, possono condurci ad una forma di resistenza contro la società "automatica" che abbiamo di fronte. Deleuze ci insegna che siamo vite e siamo corpi: dobbiamo sperimentare la nostra potenza per lottare sia contro il potere politico, sia contro gli abusi della tecnica. È solo a partire da tale insegnamento che vanno letti i tentativi contemporanei di riconciliazione dell'istanza impersonale proprio con il mondo politico, da un lato, e con la tecnologia, dall'altro: se, infatti, in ambedue i contesti mettiamo in campo la strategia dell'impersonale, la politica e la tecnica possono abbandonare la loro forma patologica ed esercitare una funzione che, deleuzianamente, potremmo definire critica e clinica. Stringere un'alleanza con la tecnica e la politica è, dunque, possibile; a patto che di non divenire automi o persone astratte: ecco perché, allora, il compito della filosofia, oggi, dev'essere quello di aiutarci a pensare l'impersonale, al fine di far valere la nostra vita e la nostra singolarità.

BIBLIOGRAFIA

- Balibar E. (1989). *Citoyen Sujet. Réponse à la question de J.L. Nancy : Qui vient après le sujet ?*, Cahiers Confrontation, 20.
- Bardin A. (2010). *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*. Vicenza: FuoriRegistro.
- Bergson H. (2014). *Il possibile e il reale*. Trad. it. e cura di A. Branca. Torino: AlboVersorio.
- Canguilhem G. (1976). *La conoscenza della vita*. Trad. it. di F. Bassani. Bologna: il Mulino.
- Deleuze G. (2005). *Logica del senso*. Trad. it. Di M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze G. (2000). *Pourparler (1972-1990)*. Trad. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze G. (2007). *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-74*. Trad. it. e cura di

- D. Borca. Torino: Einaudi.
- Deleuze G. (2010). *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*. Trad. it. e cura di D. Borca. Torino: Einaudi.
- Deleuze G., Guattari F. (2006). *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Trad. it. di G. Passerone. Roma: Castelvecchi.
- Esposito R. (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Guattari F. (1978). *La rivoluzione molecolare*. Trad. it. di B. Bellotto, A. Pullberg Rocchi, A. Salsano. Torino: Einaudi.
- Lazzarato M. (2013). *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberalista*, Roma: Derive Approdi.
- Leroi-Gourhan A. (1965). *Le Geste et la Parole. Tome 2: la mémoire et les rythmes*. Paris : Albin Michel.
- Maturana H. R. e Varela F. J. (2001). *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Trad. it. di A. Stragapede. Venezia: Marsilio.
- Mumford L. (2011). *Il mito della macchina*. Trad. it. di E. Gentile. Milano: il Saggiatore.
- Rouvroy A. (2008). « Polycentric governance of normative technologies: democratic and constitutional issues / Gouvernance polycentrique des technologies normatives: enjeux démocratiques et constitutionnels ». Disponibile online su: http://works.bepress.com/antoINETTE_rouvroy/9/
- Rouvroy A. (2011). « Pour une défense de l'éprouvante inopérationalité du droit face à l'opérationnalité sans épreuve du comportementalisme numérique ». *Dissensus. Revue de Philosophie Politique de l'Université de Liège*, 4, 127-149.
- Rouvroy A. (2014). « Des données sans personne: le fétichisme de la donnée à caractère personnel à l'épreuve de l'idéologie des Big Data ». *Etude annuelle du Conseil d'Etat « Le numérique et les droits fondamentaux »*. Disponibile online su : http://works.bepress.com/antoINETTE_rouvroy/55/
- Rouvroy A., Stiegler B. (2015). « Le régime de vérité numérique ». *Socio*, 4, 113-140.
- Ruyer R. (1952). *Néofinalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sauvagnargues A. (2009). *L'empirisme transcendantal*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Simondon G. (1989). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Simondon G. (2010). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*. Trad. it. e cura di G. Carrozzini. Milano: Mimesis.
- Sloterdijk P. (2010). *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. Trad. it. di S. Franchini, cura di P. Peticari. Milano: Raffaello Cortina.
- Stiegler B., & Ars Industralis (2012). *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*. Trad. it. e cura di P. Vignola. Napoli: Orthotes.
- Stiegler B. (2015). *La société automatique 1. L'avenir du travail*. Paris: Fayard.
- Treppiedi F. (2016). *Le condizioni dell'esperienza reale. Deleuze e l'empirismo*

trascendentale. Firenze: Clinamen.