

Cosa potrebbe un corpo? Il dividuale e l'individuazione della filosofia contemporanea

di SARA BARANZONI E PAOLO VIGNOLA¹

Abstract

Deleuze and Guattari's concept of "dividual", as the result of a process of individualization and the digital codification of social life within societies of control, is one of the most discussed concepts in this first part of the 21st century. According to Thomas Berns and Antoinette Rouvroy, a new form of power and control is emerging, "Algorithmic Governmentality", which causes several theoretical problems for earlier perspectives on politics and technology, and in which the dividual amounts to a symptom, felt by individuals as an an-aesthetization of both sensibility and thinking (Montani). Taking care of this symptom means taking care of the whole of contemporary philosophy and its "process of individuation" (Simondon). The article, which starts from Montani's last works on bio-aesthetics, aims to describe the relationships between Berns and Rouvroy's theory and Stiegler's analysis of what he calls "Automatic Society", focusing attention on the concept of the dividual as it is developed in both these cases.

Il linguaggio digitale del controllo è fatto di cifre che segnano l'accesso all'informazione, o il rifiuto. Non ci si trova più di fronte alla coppia massa/individuo. Gli individui sono diventati dei "dividuali", e le masse dei campioni statistici, dei dati, dei mercati o delle "banche".

G. Deleuze

The technical ideology of Big Data is not a cause but a symptom of a "passion for the real" – not for the realism of representation, but the real as such – the ambition of reaching the world without any kind of (institutional, political, symbolic, linguistic,...) mediation or intercession.

A. Rouvroy

¹ Ricercatori Prometeo. Questo testo è stato scritto nell'ambito del progetto di ricerca Prometeo della Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación della Repubblica dell'Ecuador. Pur comportando la collaborazione di entrambi i ricercatori, si specifica che la cura del primo paragrafo (*Cosa può (perdere) un corpo. Sulla bioestetica*) è di Sara Baranzoni, mentre i tre paragrafi successivi (*La governamentalità algoritmica o cosa potrebbe un corpo; La società dei dividui e la filosofia contemporanea; Cosa potrebbe un concetto?*) sono stati curati da Paolo Vignola.

Cosa può (perdere) un corpo. Sulla bioestetica

Nonostante il titolo del paragrafo possa suggerire un riferimento rivolto a tutt'altra direzione, il nostro desiderio di aprire uno squarcio nel complesso di implicazioni che la dimensione biopolitica comporta, di tagliarla trasversalmente con alcune considerazioni sulla condizione estetica che i corpi affrontano nel presente, non si manifesta col voler introdurre una riflessione sull'arte, né tantomeno con un'allusione a quella serie di pratiche di auto-perfezionamento e "cura" che, volte a un'ottimizzazione bio-tecnologica dei corpi, parrebbero orientate all'immunizzazione e all'autosufficienza dell'individuo². Si intende qui piuttosto fare riferimento a quella tendenza che interpreta l'estetica nel suo senso etimologico, ossia come riflessione e critica dell'*aisthesis* (termine greco per "sensibilità"), e che le riconosce un eminente ruolo fondativo nell'esperienza e nella cognizione umana. È allora attraverso la *mediazione* degli ultimi lavori di Pietro Montani (2007; 2010; 2014) che possiamo iniziare l'analisi, esplorando il cambiamento del nostro rapporto sensibile col mondo, ed in particolare le condizioni in cui si trova la sensibilità umana in quell'ambiente sempre più *smart* – e dunque sempre più *mediato* – che, come suggerisce l'esergo, avrebbe però la subdola ambizione di farci vivere nell'*immediatezza* veritiera del dato, senza ulteriori necessità interpretative.

Per fare ciò, occorre andare oltre il pensiero più tradizionale sulla biopolitica, intesa inizialmente, da Foucault³ in poi, come funzione gestionale (e manipolatrice) del *bios* nella sua più *immediata* naturalità, per riconoscere, spesso al di là di esso e dei suoi commentatori, che tale "naturalità" non può essere separata dagli artefatti e dalle pratiche di tale gestione/manipolazione⁴. In altre parole, la biopolitica dovrebbe essere riportata alla sua dimensione tecnica e tecnologica, evidenziando come i suoi principi gestionali non si affaccino più soltanto sul biologico (incremento del benessere, allungamento della vita, potenziamento della materia biologica) ma comincino a riguardare i comportamenti, nonché una più ampia e indeterminata dimensione socioculturale che coinvolge il corpo e le sue estensioni medialità. È dunque precisamente nel contesto della *relazione* tra biopolitiche e tecnologie (in particolare quelle digitali) e dell'*effetto* (a sua volta *biopolitico*) di tale relazione sui corpi e sul modo di essere della nostra sensibilità, che intendia-

² Anche se, come afferma De Carolis (2004), tali pratiche, che vanno dalla chirurgia estetica ai trattamenti ormonali, dai farmaci psicotropi agli anabolizzanti, non intervenendo sul patologico, ma direttamente sulla vita per ottimizzarne le performances, rientrano perfettamente nel più ampio "programma" delle tecnoscienze umane, teso ad eliminare gli aspetti problematici dell'esistenza attraverso la creazione di modelli e procedure volte a ridurre la complessità del mondo ad una serie di ambienti tecnicamente controllabili e riproducibili. Ritorneremo su questi problemi in seguito.

³ Per Foucault «la biopolitica è il terreno in cui agiscono le pratiche con le quali la rete di poteri gestisce le discipline del corpo e le regolazioni delle popolazioni. È un'area d'incontro tra potere e sfera della vita. Un incontro che si realizza pienamente in un'epoca precisa: quella dell'esplosione del capitalismo» (Foucault 2001).

⁴ Ma anche lo stesso Foucault arriva ad affermare che «si tratta di cogliere il potere nell'estremità sempre meno giuridica del suo esercizio», là dove esso si prolunga «investendosi in istituzioni, prende corpo in tecniche e si dà strumenti di intervento materiale [...]; là dove la sua intenzione, se c'è intenzione, è completamente investita in pratiche reali ed effettive» (Foucault 2009: 32).

mo qui seguire la riflessione di Montani. Fondandosi teoricamente sulla linea di pensiero che, a partire dal Kant della terza Critica, passando per Schiller fino ad arrivare a Nietzsche, riconosce nei confronti dell'esperienza umana il carattere costitutivo dell'estetica intesa come insieme delle qualità e delle prestazioni della sensibilità, egli da un lato afferma che tale sensibilità, esposta alla sfera delle operazioni cognitive e della produzione di senso, è ciò che può generare nuovi saperi, pratiche e forme di vita (Montani 2007: 41), ma dall'altro lato attesta che un degrado della stessa può corrispondere a un impoverimento complessivo delle possibilità dell'esperienza. A tal proposito, proprio in merito ai possibili effetti di un campo tecno-bio-politico, e se è vero che la tecnica può incidere in molti modi sull'orizzonte di senso a cui il nostro tempo è assegnato (ivi: 3), oggi, in particolare, la direzione prevalente sembra essere a suo avviso quella di contrarre e canalizzare la nostra sensibilità, mentre l'azione sul senso che abbiamo in comune consiste in una sua consistente *anestetizzazione*.

Tale anestetizzazione esprime per Montani uno dei fenomeni salienti del biopotere, che, muovendosi su un confine molto sottile tra governo, classificazione e sfruttamento, ed in particolare sfruttando la potenza delle immagini digitali e la “semplicità” dei dispositivi tecnologici che le diffondono⁵, opera in primo luogo una selezione nel sentire che abbiamo in comune circoscrivendone i segmenti più “interessanti”, per poi fissare e conservare questo sentimento cristallizzandolo in particolari oggetti e pratiche “iperinvestite” o “iperestetizzate”, materia di facile condivisione ed apprezzamento generalizzato. Ciò perché simili oggetti non hanno bisogno di alcuna elaborazione per essere ricevuti, ma anzi, tendono a disattivare i processi elaborativi connessi con la ricchezza della nostra percezione, stimolando soltanto le decisioni più elementari e garantendo in questo modo la neutralizzazione di ogni possibilità di sconfinamento del senso che attribuiamo, ad esempio, alle immagini – Montani (2014) parla a proposito di funzioni *ipomediali* dei dispositivi. Queste ultime, nello specifico, una volta iper- (o ipo-) estetizzate, verranno a loro turno destinate ad amministrare lo stesso processo di livellamento, contrazione e canalizzazione della sensibilità umana, che diventa così oggetto di progettazione e manipolazione più o meno intenzionale.

Una simile argomentazione potrebbe dare l'impressione che Montani appartenga al novero di coloro che demonizzano il contributo delle tecnologie al governo dei corpi, facendo apparire la misura del loro potere come qualcosa di inedito. In realtà, egli è ben cosciente che, ogni volta che ci si riferisce al corpo, «si tratta di un corpo già da sempre estroflesso in un elemento tecnico, che ne conferma l'alterazione originaria e ne investe la peculiare apertura» (Montani 2007: 37), e che «la forma di vita umana è tecnica fin dall'origine, nel senso che essa si esteriorizza in modo costitutivo in un prolungamento

⁵ Ma più in generale, potremmo dire con Rouvroy (cfr. *infra*), soprattutto grazie a tutti dati personali (*big data*) che ogni giorno forniamo più o meno volontariamente alle agenzie di raccolta dati, e che convergono in un massiccio *user profiling* utilizzato poi per selezionare precisi segmenti di sensibilità da sollecitare attraverso le tecniche del marketing.

inorganico, che incide in modo più o meno profondo – ma comunque decisivo – sull'organizzazione della sua sensibilità e, coesenzialmente, sul mondo delle cose che questa sensibilità incontra ed elabora» (Ivi: 78). Immaginazione e sensibilità umana sono dunque costantemente – e da sempre – dipendenti dalla tecnica⁶ (o, più radicalmente, esse *sono* delle tecniche) ed è proprio in quanto tali che divengono uno dei territori d'azione delle biopolitiche⁷ e dei biopoteri. Non è dunque tanto la tecnologia in sé, quanto l'incremento esponenziale della delega per il semplice scopo di soddisfare la necessità neoliberale di aumentare la produttività in qualsiasi campo e di ottimizzare le performances, che ci fa assistere oggi a una dissociazione delle protesi (automatizzazione)⁸ e a processi riduttivi/sostitutivi: o, detto altrimenti, al passaggio da un ambiente associato (per usare un termine simondoniano⁹) ad un ambito sostitutivo ottimale o ottimizzabile (Montani 2007). E, come abbiamo detto, per Montani ciò a cui conduce una simile estensione del campo di applicazione delle protesi tecniche della sensibilità non coincide né con un'intensificazione della sensibilità (come ipotizzato da McLuhan), né con il *delitto perfetto* che sostituirebbe la realtà con una sua simulazione (Baudrillard 1996), ma con un'essenziale anestetizzazione¹⁰, alla quale concorre l'elaborazione di determinati dispositivi ed ambienti particolarmente idonei a gestire attenzione e sensibilità, che hanno la funzione di “concentrarle” su determinati punti senza richiedere ulteriore sforzo elaborativo.

D'altra parte, il biopotere garantisce la propria riproduzione attraverso la *bioestetica* (Montani 2007: 15), utilizzandola come tecnologia di controllo dell'esposizione della sensibilità al mondo. Ed anzi, una simile tecnologia della sensibilità va ben oltre il controllo, perché di fatto, attraverso il livellamento dei tratti del mondo sensibile considerati pertinenti, opera un'esclusione di possibilità, una cancellazione dei “fuori campo”, plasmando, influenzando ed orientando la percezione della realtà, in una sorta di «ingegneria estetica della nuda vita quotidiana» (ivi: 80)¹¹.

⁶ Ecco perché, sostiene Montani, per poter affrontare un discorso sulla sensibilità è necessario sviluppare al contempo una teoria forte e coerente sulla tecnica, che la intenda come elemento strutturale dell'esperienza umana (ed egli si appoggia, in questo senso, in particolare a Leroi-Gourhan, Simondon e Stiegler).

⁷ Biopolitiche che, per Montani, non sono necessariamente negative o costrittive: egli sposa infatti la proposta di Esposito (2004) di cercare una dimensione affermativa della biopolitica, che sia politica *della* e non *sulla* vita, aprendo una stimolante riflessione (che qui però non riteniamo opportuno approfondire) sulle possibilità offerte nel contesto delle tecnologie digitali dall'interattività, vista come *anticorpo* nei confronti dell'anestetizzazione (Montani: 2010; 2014).

⁸ Sulla questione dell'incremento alla delega e dell'automatizzazione (in particolare del lavoro), cfr. in particolare il recente contributo di Stiegler (2015), che riprenderemo più avanti.

⁹ Cfr. Simondon, G. (1958). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.

¹⁰ «L'intuizione del mondo iscritta nei dispositivi ipomediali che inducono a schematizzare la realtà come l'oggetto di uno show potenziale è dunque un fondamentale evento anestetico e biocratico, in cui ne va da un lato la riduzione della vita a zoe, dall'altro l'atrofia e il prosciugamento dei processi – emotivi e cognitivi – che differenziano la percezione dalla sensazione» (Montani 2007: 95).

¹¹ Di tale modalità del controllo parla anche Stiegler (2013b), evidenziando come esso si attua mediante vere e proprie tecniche di assoggettamento che castrano l'immaginazione, in quanto catturano gli individui, li privano delle loro affettività, li omologano e provocano una situazione generalizzata di «miseria simbolica», ossia d'indebolimento della capacità di partecipare alla produzione e alla fruizione dei simboli che informano la realtà sociale.

Sul piano individuale, il risultato delle politiche della sensibilità qui descritte consiste, secondo Montani, in primo luogo nella riduzione del senso comune (nell'accezione che ne offre Kant) a un semplice giudizio dei sensi, orientabile e programmabile in termini di gusto, che rende la sensibilità, ormai neutralizzata “spensierata”, ossia privata della sua possibilità di generare pensiero, con un conseguente svuotamento di senso dell'esperienza estetica, così perversa in puro sensazionalismo o sensazione inelaborata, e resa, in un vortice senza fine, facile preda di tutti i meccanismi di captazione e modulazione che tentano di renderla sempre più stupida¹². E, a livello collettivo, nonostante tale intenzione venga sommariamente nascosta dietro alle necessità di proteggere, assicurare o immunizzare (cfr. Esposito 2004) il vivente dall'imprevedibilità dell'esperienza, la tendenza al degrado della sensibilità è altrettanto funzionale al fine di ottimizzare le prestazioni, in quanto, riconducendo le variabili del mondo esterno a determinati aspetti (già fissati, catalogati ed investiti di senso), consente di schematizzare e ridurre i comportamenti degli individui biologici alle regole di un programma, che in quanto tali possono essere calibrate. Sembra allora evidente che più che ad una conservazione (della vita, della sua integrità e delle sue possibilità) questo tipo di politiche sottendano a una perdita: dove ciò che può perdere un corpo è la possibilità di sentire altro, ciò che va fuori dal prevedibile, interdicendo l'apertura all'altro da sé e le molteplici possibilità di elaborazione offerte dalla contingenza.

La governamentalità algoritmica o cosa potrebbe un corpo

La bioestetica descritta (come concetto) e analizzata (in quanto situazione socio-fisiologica) da Montani sembra avere le carte in regola per aggiornare – dal punto di vista tecnologico e sociale – la domanda deleuziana in merito a “cosa può un corpo”, nonché rispondervi sul piano concettuale. In tal senso, e come anticipato, l'anestetizzazione della sensibilità diagnosticata dall'autore risponde alla domanda deleuziana con un altro interrogativo, ossia “cosa può perdere un corpo” una volta che le sue facoltà sono condizionate dal campo tecnologico nel quale i corpi stessi sono immersi? *Deleuzianamente*, e *via Spinoza*, si potrebbe *affermare* che il corpo può perdere un certo grado della potenza di affettare e di essere affetto, ma *politicamente* non avremmo ancora *affermato* nulla. Tale perdita di potenza è un sintomo, sicuramente evidente e perciò non trascurabile se seguiamo le precise analisi di Montani, ma non è la causa. Ancora deleuzianamente, allora, diremmo che chi crea un concetto lo fa per porre in modo più corretto una questione, e dunque per riformularla. Se Montani lo ha fatto per ciò che concerne la (bio)estetica, si

¹² Tale conversione del sentire è anche ciò che spinge alla formalizzazione di decisioni politiche fondate su pulsioni inelaborate e in quanto tali sfruttate dal potere, ai fenomeni di impoverimento linguistico, evidenti in particolare nelle generazioni più esposte a tale massiccia riorganizzazione della sensibilità, e costituisce un'evidente minaccia per i processi immaginativi che presiedono alla formazione delle coscienze individuali (cfr. in particolare Stiegler 2013a).

tratta di porre la questione anche a riguardo della (bio)politica. È quello che, a nostro avviso, ha provato a fare Antoinette Rouvroy – anche in coppia con Thomas Berns –, mostrando come ciò che essa definisce la governamentalità algoritmica esprima la questione relativa a “cosa potrebbe un corpo?”, ossia a una forma di cattura – il *data behaviourism* (Rouvroy 2013: 149) – che solo come effetto collaterale agisce nel presente, diminuendo la potenza di agire/sentire, poiché orientata ad anticipare, formattare e selezionare il futuro potenziale dei nostri corpi¹³. In altre parole, i sintomi di anestetizzazione, individuale e collettiva, rinviano ad una causa politica più generale, la quale consiste nell'instaurazione di una forma di governo che Rouvroy intende come assolutamente nuova, in quanto ridefinisce le coordinate spazio-temporali della cattura, del controllo e della realtà sociale *tout court*:

Con “governamentalità algoritmica” intendo un modo inedito di governo perlopiù alimentato da segnali infra-personali, senza significato ma quantificabili (dati grezzi e metadati), indirizzato agli individui attraverso i loro “profili” – modelli comportamentali prodotti su base puramente induttiva – piuttosto che attraverso le loro comprensioni e volontà. Presentati come “personalizzazione” (nelle applicazioni commerciali), realtà aumentata (nell'intrattenimento e nei contesti di auto-quantificazione), o come metabolismo routinizzato della sicurezza (rafforzamento delle operazioni di polizia, prevenzione del crimine e del terrorismo, rilevamento delle frodi, controllo dell'occupazione), l'estrazione di dati e le tecniche di profilaggio seducono le industrie e le istituzioni governative con la promessa del tempo reale e del rilevamento automatico, dunque presumibilmente “oggettivo”, nonché dell'ordinamento e della valutazione a lungo termine degli invisibili rischi e opportunità portati dagli individui. (Rouvroy 2015b)

Le questioni aperte da tale passaggio sono molteplici – tra cui quelle inerenti all'idea di “reale”, di “oggettività” e di “critica” (Rouvroy 2013) –, ma quel che più interessa in questa sede è, come anticipato, la novità di cui si fa latrice la governamentalità algoritmica, il cui bersaglio concettuale più evidente sarebbe il soggetto, tanto nella sua forma passiva (*sub-jectum*) quanto in quella attiva, come soggetto capace di azioni, comportamenti, immaginazione, desideri, critica, ecc. Più in particolare, il carattere inedito del governo algoritmico è da riferirsi, secondo Rouvroy, alla cornice tipica del neoliberalismo e al rapporto di quest'ultimo con la produzione di soggettività. In quest'ottica, la governamentalità algoritmica annuncia la crisi della governamentalità neoliberale:

Il governo algoritmico contrasta perciò con ciò che noi conosciamo del modo di governo neoliberale, il quale produce i soggetti di cui ha bisogno. Attraverso l'ingiu-

¹³ «A differenza del governo attraverso il diritto, la “forza” del governo algoritmico consiste nel separare i soggetti dalla loro abilità di fare o non fare certe cose. Il suo obiettivo – come attesta il suo focus sulla predizione e sulla prelazione – è la *contingenza in quanto tale*, il modo condizionale della formula “cosa potrebbe un corpo”, laddove questo modo condizionale è definitorio della *facoltà* come tale» Rouvroy 2013: 152.

zione ubiquitaria – e la sua interiorizzazione da parte dei soggetti – la massimizzazione delle prestazioni (produzione) e del godimento (consumo), il neoliberalismo produce “iper-soggetti” che come orizzonte normativo hanno il progetto continuamente reiterato di “diventare loro stessi”, impegnati appassionatamente nell'auto-controllo, nell'auto-imprenditoria e nell'auto-valutazione. La governamentalità algoritmica non produce alcun tipo di soggetto. Essa affetta, senza indirizzarsi davvero ad esse, le persone in ogni situazione di possibile criminalità, frode, inganno, consumo, ecc., situazioni in cui ad esse non è richiesto di produrre nulla, e sicuramente non soggettivazione. Diremo piuttosto che la governamentalità algoritmica aggira la coscienza e la riflessività e opera nel modo degli avvertimenti e dei riflessi. (Rouvroy 2013: 153)

Rouvroy afferma perciò che la governamentalità algoritmica opera spesso a un livello pre-conscio, «inquadrandolo le condotte attraverso “emissione di notifiche” – e niente è meno intenzionale, nel senso della direzione consapevole dell'attenzione, di essere “allertati” o di avere l'attenzione attratta da qualcosa», e seguendo un metodo anticipativo – quello appunto interessato a «ciò che i corpi potrebbero fare», alla loro virtualità, e non a ciò che le persone stanno realmente facendo, sintonizzando il mondo informazionale «sulle predizioni contenute nel corpo statistico» (ivi: 156). Ecco così aprirsi la strada alla dimensione *dividuale* delle esistenze individuali e collettive, vale a dire alla loro messa in crisi:

Il solo “soggetto” che richiede la governamentalità algoritmica è un unico, sovraindividuale, costantemente riconfigurato “corpo statistico”, composto da tracce digitali infra-individuali di sfaccettature impersonali, disparate, eterogenee e dividualizzate che provengono dalla vita quotidiana e dalle interazioni. Frammentato in miriadi di dati, l'individuo diventa infinitamente calcolabile, comparabile, indicizzabile e intercambiabile, all'interno di una economia della reputazione in cui rischio e opportunità operano in modo automatico nella scala subliminale dei dati infra-personali. (ivi: 157)

La crisi della biopolitica, a cui questo numero della rivista fa riferimento in una pluralità di sensi, può allora essere intesa, almeno per ciò che concerne le condizioni attuali della governamentalità divenuta algoritmica, anche come la crisi dell'individuazione, di cui l'emergere tangibile e generalizzato del concetto di «dividuale» rappresenta l'avverarsi della profezia deleuze-guattariana resa celebre dal *Poscritto sulle società di controllo* (Deleuze 1999).

La società dei dividui e la filosofia contemporanea

Coerentemente con la teoria di Gilbert Simondon relativa al processo d'individuazio-

ne, Deleuze e Guattari sostengono che individuali sono quei dati frammentari che emergono dalle singole caratteristiche di ogni individuo e che vengono sfruttati dalle società di controllo (*Ibidem*), le quali sottopongono gli individui contemporanei a processi di individualizzazione – che non devono essere confusi col processo d'individuazione simondoniano, poiché rappresentano precisamente l'arresto e la successiva degradazione o involuzione dell'individuazione psichica verso la perdita di legami con l'individuazione collettiva e la partecipazione alla transindividuazione. Tale *dividuazione*, che traduce i soggetti in “profili”, identificandoli attraverso flussi di dati, è da intendersi integrale, nel senso che comprende sia i corpi che le menti, sempre in conformità con la prospettiva simondoniana. Nelle pagine che seguono si cercherà di incrociare questa doppia valenza della dividuazione con la sua doppia portata filosofica, ossia come stato “empirico” e come concetto, descrivendo quelli che ci paiono i due tentativi più interessanti di diagnosi del dividuale: oltre a quello di Rouvroy, l'elaborazione del dividuale e della dividuazione prodotta da Bernard Stiegler, i cui concetti sono intrinsecamente in dialogo con la teoria simondoniana.

Tornando al lavoro di Rouvroy, e riferendoci ora a quello svolto assieme a Berns, l'aspetto più interessante per la filosofia contemporanea risiede nella mobilitazione, al tempo stesso critica e costruttiva, di alcuni tra i concetti più popolari di Simondon, Deleuze, Guattari e chiaramente di Foucault. In particolare, le analisi di Berns et Rouvroy chiamano in causa e al tempo stesso in aiuto i concetti foucaultiani di governamentalità e di “regime di verità, quelli simondoniani di “individuazione, “transindividuale” e “disparazione”, nonché il rizoma e l'inconscio macchinico di Deleuze e di Guattari (Berns, Rouvroy 2013). Tale operazione è composta da due piani di analisi strettamente interdipendenti, o immanenti l'uno all'altro. Se infatti la diagnosi inerente alla governamentalità algoritmica – lucidissima nel mostrare il rischio di un'eclissi della critica concettuale – è basata sui concetti chiave delle prospettive sociopolitiche degli autori sopra menzionati, questi stessi concetti vengono sottoposti a una diagnosi “empirica” altrettanto lucida e disincantata.

In un altro testo, Rouvroy, con argomenti prossimi se non aderenti a quelli di Deleuze, Guattari e Simondon, sostiene che alcuni dei loro concetti sono stati reificati dal *data behaviorism* e dalla governamentalità algoritmica:

Siamo tutti ossessionati dal “reale”: tempo reale, costi reali, reality shows, in cui il reale significa il vivo, il non mediato, l'inedito, il non tradotto, l'immediato. Ciò sembra proprio come se il sogno dell'immanenza diventasse realtà – qualcosa che, a un primo sguardo, ma solo a un primo sguardo, appare come la realizzazione definitiva di alcuni degli ideali ereditati dalla critica degli anni Sessanta e Settanta: mi riferisco a Gilbert Simondon [...], a Gilles Deleuze e Felix Guattari [...], ma anche a Foucault [...]. In realtà, la governamentalità algoritmica è una radicale forclusione degli ideali di emancipazione degli anni Sessanta e Settanta: l'ideologia dei Big Data è una chiusura del digitale su se stesso e una neutralizzazione del “fuori”, del non-digitale e dunque

del “pensiero del fuori” (come direbbe Deleuze). (Rouvrouy 2015a)

L'ultimo passaggio del testo riportato sopra andrebbe compreso con attenzione, poiché questa vera e propria messa alla prova della realtà esprime a nostro avviso tanto una profonda consapevolezza della crisi inerente ai concetti sopra menzionati – a cui non può non fare compagnia la biopolitica – quanto la volontà di non rubricarli come reliquie della filosofia francese (post)sessantottina. Questi concetti possono ancora essere utilizzati come armi (Deleuze 1999: 238), a fronte di un'attenta manutenzione, per non correre il rischio di far cilecca quando si punta il bersaglio giusto. Ancora con Deleuze, piuttosto che sancire la sconfitta di tali concetti nel presente, ci sentiamo di affermare che l'operazione di Rouvrouy consista nel renderli degni di ciò che accade, anche quando «ovunque ci si volti, tutto sembra triste» (Deleuze 1975: 141).

L'importanza del lavoro dell'autrice belga, tuttavia, non sembra nemmeno esaurirsi in questa riattivazione clinica e costruttiva, poiché il suo stile diagnostico pare aver “contagiato” le riflessioni di Stiegler non solo riguardo all'attendibilità della governamentalità algoritmica, ma anche e proprio rispetto all'attitudine critica e sbrigativa che il filosofo francese aveva in precedenza dimostrato rispetto a Foucault (Stiegler 2014), Deleuze e Guattari (Stiegler 2001; 2012; 2013a). Il cambio di atteggiamento di Stiegler, in favore di una forma più “amichevole” – e quindi, alla lettera, più *filosofica* – di relazione con la generazione di pensatori precedente, si rende evidente nel libro che il filosofo della tecnologia ha pubblicato a ridosso dei lavori di Rouvrouy che in questa sede utilizziamo, il cui titolo suggerisce la possibilità di un connubio esaustivo con la governamentalità algoritmica: *La société automatique* (Stiegler 2015).

Tale testo, che diviene in questo articolo il secondo *focus* sul dividuale, descrive il raggiungimento di un limite «entropico» da parte delle società di mercato, delle tecnologie digitali e della finanziarizzazione, integrando al suo interno le analisi di Berns e Rouvrouy con quelle di Jonathan Crary (2013) in merito a ciò che quest'ultimo definisce il capitalismo 24/7 (riferendosi allo sfruttamento sempre più globalizzato delle facoltà fisiologiche e psichiche degli individui, 24 ore al giorno, 7 giorni alla settimana). Tra i due testi, chiaramente, Stiegler inserisce il proprio armamentario concettuale, di cui in questa sede ci limitiamo a tratteggiare gli elementi più utili a comprendere ciò che viene descritto come il più grande rischio a cui il capitalismo odierno stia conducendo i processi d'individuazione psico-sociali.

Per Stiegler, similmente a Rouvrouy e Berns, così come a Deleuze a Guattari, l'emergere del dividuale è il risultato di un processo di dis-individuazione come «individualizzazione» o atomizzazione della vita sociale, a sua volta effetto collaterale del processo di grammatizzazione¹⁴, ossia delle dinamiche di registrazione, formalizzazione e discretiz-

¹⁴ Rifacendosi alle analisi storiche, epistemiche e tecnologiche del gramma di Sylvan Auroux, più che alla decostruzione del fonologocentrismo di Derrida, Stiegler concepisce il processo di grammatizzazione come la discretizzazione del continuo vivente, ossia «la storia tecnica della memoria» che si dà attraverso l'esteriorizzazione della memoria umana. La reale costruzione filosofica prodotta da Stiegler risiede però nel fatto che i prodotti della grammatizzazione sono definiti “ritenzioni terziarie”, ossia

zazione di ogni comportamento umano. Tali dinamiche costituiscono una forma di memoria esterna all'uomo, in quanto archiviazione di tracce costituite nel passato, che permette la riproducibilità futura di questi elementi attraverso la trasformazione di un continuo temporale, in cui consiste ad esempio la voce che effettua un discorso, in un discreto spaziale, come la scrittura alfabetica. Il potere del processo di grammatizzazione consiste dunque nell'orientare i comportamenti presenti e futuri dei gruppi umani, determinandone anche in un certo grado le condizioni di possibilità. Nella società automatica, le tecnologie digitali rappresentano l'ultimo stadio della grammatizzazione, in cui la discretizzazione dei comportamenti e dei flussi affettivi, che avviene mediante il calcolo algoritmico e computazionale, si è fatta così pervasiva da apparire come una forma di psicopotere (Stiegler 2014) totalizzante. Più in particolare, uno dei modi principali in cui oggi avviene la dividuazione consiste nella «grammatizzazione delle relazioni» effettuata dal *social networking* (Stiegler 2015: 125). Una chiara considerazione riguardo allo stadio digitale della grammatizzazione si può trovare in realtà già in *De la misère symbolique I* (pubblicato per la prima volta nel 2004):

Il processo di grammatizzazione è la base del potere politico inteso come *il controllo del processo d'individuazione psichica e collettiva. L'epoca iper-industriale è caratterizzata dallo sviluppo di uno nuovo stadio del processo di grammatizzazione*, ora esteso, nella discretizzazione dei gesti, dei comportamenti e dei movimenti in generale, ad ogni genere di dominio, andando ben al di là dell'orizzonte linguistico. Ciò è anche quel che costituisce il *biopotere* di Foucault – che è simultaneamente controllo delle coscienze, dei corpi e dell'inconscio. Ma, dal momento che l'inconscio non può essere controllato, la società di controllo è una società di censura di nuovo genere, che sta inevitabilmente incubando *un'esplosione di pulsioni* – preceduta da miriadi di discorsi variamente lenitivi e compensatori. Non si tratta qui di piangere o di sperare, ma di “trovare nuove armi”, ossia di *battersi*, per quanto *poltroni* si possa essere. Perché questa è la “vergogna di essere un uomo”. (Stiegler 2013b: 92-93).

Se questa citazione, specie nelle ultime righe, può sembrare deleuziana nello stile – e in effetti è lo stesso Stiegler a riportare letteralmente le parole di Deleuze, quel che si manifesta con *La société automatique* è qualcosa di più profondo. Volendo evitare di descrivere questo processo di avvicinamento a Deleuze come un divenire (un improbabile divenire-deleuziano), ci sembra più opportuno parlare di alleanza concettuale, per cui i concetti di controllo – che Stiegler aggiorna in “iper-controllo” –, “dividuale”, “quasi-cau-

tracce della memoria spazializzata su supporti materiali (dalla selce scheggiata al libro, dai fotogrammi alla scrittura digitale). La nozione di ritenzione proviene chiaramente da Husserl, sebbene la ritenzione terziaria ne segna anche una sorta di fuga materialista. Se infatti Husserl concepisce le ritenzioni primarie come ciò che è trattenuto e selezionato dalla coscienza nel presente del flusso percettivo e i ricordi (che Stiegler definisce ritenzioni secondarie) come selezioni delle ritenzioni primarie precedenti, le ritenzioni terziarie di Stiegler sono esterne alla coscienza e sovradeterminano la selezione e la formazione della memoria interna, ossia delle ritenzioni secondarie, che a loro volta sovradeterminano le ritenzioni primarie (Stiegler 2001; Auroux 1993).

sa”, “dis-funzionamento”¹⁵ e “cattiva ripetizione” sono letteralmente *ri-macchinati* o *ri-combinati* per far fronte alle nuove sfide del presente. Ad ogni modo, il metodo che Stiegler rintraccia in Rouvroy e che tenta di far suo è intrinsecamente deleuziano:

Questa ri-messa in *funzione* del pensiero come messa in *questione* dello stesso pensiero è quel che lo fa pensare (la stupidità [*la bêtise*]) provocando al pensare un dis-funzionamento – precisamente quello a cui fanno riferimento Deleuze e Guattari in *L'anti-Edipo*, e come un difetto necessario [*un défaut qu'il faut*]. (Stiegler 2015: 232)

In alternativa a chi vorrebbe a tutti i costi che le macchine funzionassero sempre perfettamente, senza sentire l'usura del tempo – un po' come i *desideri* dei collezionisti di auto d'epoca – Stiegler, grazie a Rouvroy e alla sua officina concettuale, fa dunque sì che il difetto meccanico (o macchinico) che un particolare concetto finisce per esibire in un determinato terreno (come un'auto da corsa sullo sterrato) o tempo storico (il rizoma e l'immanenza ai tempi di Internet) venga denunciato e analizzato, per prendersene cura e trasformarlo in una nuova necessità, nel senso filosofico, dunque in un elemento teorico in grado di contro-effettuare quel che oggi fa violenza al pensiero o impedisce di pensare – la stupidità menzionata nel passaggio precedente:

Pensare la governamentalità algoritmica *nella* governamentalità algoritmica come un'epoca dell'immanenza e come un *possibile nuovo regime di verità* equivarrebbe a rifar funzionare il pensiero del *disfunzionamento* così designato da Deleuze e Guattari – definito anche *sfasamento* da Simondon (condizione di ogni disparazione), *delinquere* da Esposito, *patologia* (e infedeltà) da Canguilhem, *supplemento* (e *différance*) da Derrida, ecc. – mobilitando i concetti e i pensieri di questi autori *in modalità inventive, produttrici di differenze*, e non come loro «cattive ripetizioni». (ivi: 232)

Tra Deleuze&Guattari e Stiegler rimangono certamente distanze evidenti, come ad esempio quelle relative al desiderio, alle macchine astratte, o alla scelta dell'invenzione rispetto alla resistenza (ivi: 115), e perciò cauteliamo i lettori – tanto deleuziani quanto stiegleriani – da qualsiasi superficiale con-fusione o semplificazione concettuale. In tal senso, i passaggi che proponiamo di seguito restano filologicamente problematici, innanzitutto per via dell'utilizzo da parte di Stiegler della nozione di pulsione, che egli riprende dalla seconda topica di Freud – laddove Deleuze e Guattari avrebbero parlato di desiderio (Deleuze e Guattari 1975; 2007).

Quel che qui ci interessa, al netto dello scarto filologico, è comunque descrivere il limite entropico, a cui abbiamo fatto in precedenza riferimento, che esprime la società automatica. Entropico, dunque annichilente, poiché il governo algoritmico, integrato dalla temporalità tecno-finanziaria del capitalismo 24/7, «*esaurisce* le risorse che sfrutta – all'occorrenza, gli individui psichici e collettivi, conducendoli, in senso stretto, allo stadio

¹⁵ Il riferimento è alle macchine che funzionano solo guastandosi presente in Deleuze e Guattari 1975.

della loro *dis-integrazione*» attraverso la sottomissione delle caratteristiche e degli affetti singolari degli utenti «alla calcolabilità (che è la posta in gioco di ciò che Deleuze e Guattari descrivono come il divenire dividuale degli individui)» (Stiegler 2015: 69). È precisamente quando gli individui divengono dei dividuali che per Stiegler non si può più parlare di desiderio, bensì unicamente di pulsioni, ossia automatismi psico-fisiologici sempre *socialmente e tecnicamente mediati*:

Oggi la società automatica tenta di canalizzare, controllare e sfruttare quei *pericolosi automatismi* che sono le *pulsioni*, sottomettendoli a *nuovi dispositivi ritenzionali anch'essi automatici*, che catturano gli automatismi *attraverso la loro velocità*: formalizzati dalle matematiche applicate, concretizzati dagli algoritmi di captazione e di sfruttamento delle tracce generate dai comportamenti individuali e collettivi, gli *automatismi interattivi reticolari* sono dispositivi di cattura delle espressioni comportamentali (*ibidem*).

Per tale ragione Stiegler giunge ad affermare che

lo stato di fatto iper-industriale conduce quelle che Deleuze ha definito le società di controllo, fondate sulla modulazione dei media di massa, allo stadio dell'iper-controllo. Quest'ultimo è generato dai dati personali auto-prodotti, auto-captati e auto-pubblicati dalle stesse persone – deliberatamente o meno – e sfruttati dal calcolo intensivo prodotto su questi dati di massa. Tale *modulazione automatizzata* instaura una governamentalità algoritmica al servizio di quel che Crary chiama il capitalismo 24/74 (ivi: 110).

Se il controllo si fa iper-controllo, secondo l'autore di *La société automatique*, lo sfruttamento e la gestione algoritmici delle pulsioni, che il «capitalismo 24/7» di Crary descrive con chiarezza, fuoriescono dalla dimensione biopolitica della governamentalità nella misura in cui, non essendo in alcun modo coltivata la soggettività, ma semplicemente catturati i dati «dividualizzati», a venir meno è la cura della vita in quanto tale – e in tal senso si può parlare di potere entropico. Risulta perciò difficile poter parlare ancora di biopotere, «se è vero che il biopotere consiste anche, almeno in una certa misura, a «prendersi cura della vita per poterla sfruttare». Tale incuria generalizzata conduce Stiegler a introdurre il termine di «(a)biopolitica» (ivi: 178), evidenziando così il punto limite della dimensione biopolitica.

Per il filosofo della farmacologia, ciò significa che la governamentalità algoritmica non ha più bisogno della transindividuazione – ossia della creazione da parte degli individui di elementi culturali, di saperi, di norme, di significati, di relazioni profonde e di sistemi di cura sociali, spirituali o comunitari – poiché si “limita” a raccogliere i dati tracciabili delle preferenze, delle condivisioni e dei “mi piace” esternati dagli utenti. Ha perciò senso parlare di transindividuazione per quanto riguarda le tecnologie *social*? Coerentemente con la sua prospettiva tecno-logica (Stiegler 1994), Stiegler ammette che tali tec-

nologie sono da intendersi come l'ultimo stadio della transindividuazione – la transindividuazione automatica –, ma ad individuarsi per mezzo di esse non sono più gli individui psichici, né tanto meno quelli collettivi. Piuttosto, è la tecnica che s'individua e si transindividua, come avviene ad esempio con il cosiddetto Internet degli oggetti, oppure con i continui aggiornamenti delle apps e dei social networks. L'effetto collaterale di tale individuazione tecnica, controllata dal mercato, è però nefasto proprio per i processi d'individuazione psichica e collettiva, che si arrestano e, per dirla con Simondon (2001), conducono gli esseri umani alla perdita d'individuazione, ossia al regno del dividuale: «La “transindividuazione” automatica non è più ciò che produce il transindividuale, bensì il “transdividuale”, attraverso una “dividuazione”, ossia il tratto specifico che emerge nelle società di controllo e si impone come l'anormatività delle società di iper-controllo» (Stiegler 2015: 234).

Cosa potrebbe un concetto?

Nelle descrizioni che abbiamo fornito delle analisi di Rouvroy e Stiegler, i due autori paiono concordare sul piano sintomatologico, giungendo entrambi a sottolineare il rischio tangibile di un indebolimento catastrofico delle facoltà affettive, cognitive e critiche degli individui, mentre i suggerimenti di “riscossa” intellettuale e politica sono distinti. Entrambi, tuttavia, seguono due strategie che possiamo definire deleuziane. Rouvroy (2013: 161) suggerisce di operare negli *interstizi* che la governamentalità algoritmica non riesce (ancora) a catturare, al fine di sviluppare nuovi linguaggi critici e fomentatori di immaginario sociale; in tal senso, saremmo tentati di dire che se il data behaviourism mira al “condizionale” dei comportamenti, il pensiero critico deve esprimere *l'incondizionale*, ossia ciò a cui non può rinunciare, qualunque sia l'ambiente tecnologico con cui si rapporta. Stiegler propone invece di *contro-effettuare* la tossicità totalitaria della società automatica, trasformando farmacologicamente la valenza delle tecnologie digitali da veleno (*pharmakon*) a rimedio (*pharmakon*) per l'individuazione – rimedio che possa permettere la scoperta o l'invenzione di nuove occasioni di transindividuazione.

Rouvroy invita perciò a tracciare linee di fuga dal corpo statistico, ma per trovare le nuove armi in grado di criticare lo stato di fatto dall'interno – l'interstizio deleuziano essendo un “fuori” scavato tra le maglie del potere rappresentativo. Qui sarebbe opportuno riprendere le considerazioni sul cinema del “fuori”, che Deleuze scorge in Resnais (Deleuze 2006: 201), come fuga dai clichés delle immagini preconfezionate che attivano riflessi sensomotori verso le immagini delle situazioni ottiche e sonore pure. Sarebbe opportuno, in particolare, traslare questa arte di forare i condizionamenti e le rappresentazioni dal cinema e dalla televisione al web. Ed è quello che, senza voler trovare davvero le linee di fuga, indica Stiegler:

Tutto ciò è spaventoso e sembra essere senza speranza. Tuttavia è possibile, a partire da questo stato di fatto che è la disintegrazione totale, inventare un'«arte dell'iper-controllo» – riattualizzando ad esempio la posizione di Deleuze quando ha sostenuto l'ipotesi di un'«arte del controllo»? (Stiegler 2015:115).

L'arte dell'iper-controllo che ha in mente Stiegler è il tentativo di far leva sugli automatismi che pervadono le esistenze nella società automatica per ricavare nuovi spazi incalcolabili rispetto al controllo algoritmico, nuovi concetti, nuovi terreni del desiderio. Non è tra gli interstizi che suggerisce di operare, bensì all'interno del milieu tecnologico nel quale si vive – anche perché dacché si è umani, secondo il filosofo francese, si vive sempre all'interno di un ambiente costituito da elementi tecnici¹⁶, che coevolvono assieme agli individui e alle istituzioni sociali, secondo rapporti di forze che definiscono una «organologia generale» (Stiegler 2013b: 321-358)¹⁷. In sostanza e come anticipato, per Stiegler si tratta di rovesciare il veleno che il digitale porta in seno in un rimedio per la società che, ai suoi occhi, *non può che essere automatica*; la strategia che consentirebbe di fare ciò risiede nell'inventare tecnologie digitali dedicate allo sviluppo di saperi e relazioni sociali alternative a quelle prescritte dagli psicopoteri e dalla finanziarizzazione delle esistenze.

Rouvroy e Stiegler però, ancora una volta, sembrano indicare qualcosa di condiviso e, in particolare, il passaggio da una sintomatologia del capitalismo finanziario e digitale a un orizzonte politico di emancipazione dagli apparati tecno-ideologici di cattura, come il marketing (Stiegler 2013a) e i Big Data (Rouvroy 2015a), spesso sottovalutati proprio nella loro valenza politica: di fronte alla pervasività ideologica degli automatismi, l'obiettivo diviene disautomatizzare il pensiero e le relazioni sociali, in funzione di un avvenire sempre a venire (per dirla con Derrida), quello dell'individuazione psichica e collettiva, da cui dipende anche il futuro della filosofia – la sua individuazione.

A guisa di conclusione, una conclusione sicuramente approssimata e rumorosa, riprendiamo la domanda a cui cerca di rispondere la governamentalità algoritmica e az-

¹⁶ Gli elementi tecnici sono per Stiegler «materia inorganica organizzata» e, seguendo Andrés Leroi-Gourhan (1977) costituiscono la scena originaria dell'uomo, dalla selce scheggiata in poi: «fin da subito si ha a che fare con un processo di exteriorizzazione tale che, dal punto di vista paleontologico, la comparsa dell'uomo è la comparsa della tecnica. [...] Leroi-Gourhan dice in effetti che è lo *strumento*, ossia la *techne*, che inventa l'uomo, e non l'uomo che inventa la tecnica. O ancora: *l'uomo s'inventa nella tecnica inventando lo strumento* – «esteriorizzandosi» tecno-logicamente. Ora, l'uomo è qui «l'interno»: non esiste *esteriorizzazione* che non designi un movimento *dall'interno verso l'esterno*. Tuttavia, l'interno è *inventato da questo movimento*: non può perciò precederlo. Interno ed esterno si costituiscono di conseguenza attraverso un movimento che inventa, al tempo stesso, l'uno e l'altro: un movimento in cui si inventano l'uno nell'altro, come se vi fosse una *maieutica tecno-logica* di ciò che si chiama l'uomo». (Stiegler 1994: 152).

¹⁷ All'interno dell'organologia generale, un organo è il risultato, sempre provvisorio, di qualsiasi processo di individuazione, sia esso fisiologico, psichico, tecnico o sociale. In tal senso, esistono organi psicofisiologici, organi artificiali e *organizzazioni* sociali o istituzionali che si rapportano gli uni agli altri attraverso dinamiche di co-evoluzione. Possiamo ritrovare affinità con la prospettiva ecosofica definita da Guattari in *Les trois écologies* (1985). Una proposta attenta a entrambe le prospettive è sviluppata da Hörl 2013.

zardiamo a indicare la questione filosofica, anche se forse solo interna alla filosofia contemporanea, che ci pare emergere dalle due prospettive impegnate a rendere il pensiero degno di quel che accade. Se la governamentalità algoritmica è strategicamente interessata a cosa potrebbe un corpo, contro-effettuare questo potere prelativo e anticipatorio significa allora *cosa potrebbe un concetto*? A ben vedere, se la posta in gioco della governamentalità algoritmica risiede nel controllo della virtualità dei comportamenti (il *potrebbe*), la risposta interrogativa di Rouvroy e Stiegler chiama in causa, al tempo stesso, la virtualità dei concetti come critica di tale governamentalità, la cui potenza va ricercata nell'ipotesi che questi stessi concetti *potrebbero* funzionare altrimenti e far sì che la filosofia contemporanea prosegua il proprio percorso d'individuazione.

Quanto rumore (il nostro) per nulla, verrebbe da dire, poiché, se seguiamo l'adagio spinoziano tanto caro a Deleuze – *non sappiamo cosa può un corpo* (Deleuze 1998) – e lo riportiamo al suo parallelismo, *non sappiamo nemmeno cosa può un concetto* – figuriamoci cosa potrebbe. Il brusio però, scusateci, ora si sta facendo insopportabile, ma prima di lasciarci scivolare sullo spazio liscio della vulgata deleuziana, ci sia concessa un'ultima considerazione. Se Rouvroy e Stiegler hanno provato a indicare cosa potrebbe un concetto, ricordiamo che Montani, da cui siamo partiti, ci ha messo in guardia rispetto a cosa può perdere un corpo; questa allerta deve valere anche per gli stessi concetti. Considerando che, a differenza della sensibilità del corpo, il pensiero concettuale oggi deve lottare contro una doppia anestetizzazione: quella della governamentalità algoritmica, che tende *dolcemente* a sopprimere la facoltà critica, e quella della vulgata dogmatica, interna alla stessa filosofia, alla storiografia filosofica e in definitiva sempre a rischio di contagiare tutti noi autori. È così che, invece di operare tra gli interstizi, la filosofia a volte spegne i motori delle macchine che colleziona, perché non si guastino. Critici, studiosi e filosofi contemporanei, dunque, ancora uno sforzo!

BIBLIOGRAFIA

- Auroux, S. (2013). *La Révolution technologique de la grammatisation*. Lyon: Mardaga.
- Baudrillard, J. (1996). *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?* Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Berns, Th., Rouvroy, A. (2012). "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation". *Réseaux* 177. pp.163-196.
- Crary, J. (2013). *24/7. Late Capitalism and the End of Sleep*. New York: Verso Books.
- De Carolis, M. (2004). *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Deleuze, G. (1975). *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli.

- Deleuze, G. (1998). *Spinoza. Filosofia pratica*. Milano: Guerini e associati.
- Deleuze, G. (1999). *Pourparler*. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. (2006). *Cinema 2. L'immagine-tempo*. Milano: Ubulibri.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1975). *L'anti-Edipo*. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2007). *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Castelvecchi.
- Foucault, M. (2001). *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*. Trad. it. e cura di O. Marzocco, Milano: Medusa.
- Foucault, M. (2009). *Bisogna difendere la società*. Milano: Feltrinelli.
- Guattari, F. (1985). *Les trois écologies*. Paris: Galilée.
- Hörl, E., (2013) "A Thousand Ecologies: The Process of Cyberneticization and General Ecology", in Diederichsen, D., Franke, A. (eds.), *The Whole Earth: California and the Disappearance of the Outside*. Berlin: Sternberg Press. pp. 121–130.
- Leroi-Gourhan, A. (1977). *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio. La memoria e i ritmi*. Torino: Einaudi (ed. or. 1964).
- Montani, P. (2007). *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*. Roma: Carocci.
- Montani, P. (2010) *L'immaginazione intermediale. Perlustrare, rifigurare, testimoniare il mondo visibile*. Roma-Bari: Laterza.
- Montani, P. (2014). *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rouvroy, A. (2013). "The end(s) of critique : data-behaviourism vs. due-process", in Mireille Hildebrandt, M. & De Vries E., (eds.). *Privacy, Due Process and the Computational Turn. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*. London: Routledge.
- Rouvroy, A. (2015a). [Conference text]. *A few thoughts in preparation for the Discrimination and Big Data conference*. Bruxelles: CDCP
- Rouvroy, A. (2015b). [Conference text]. *Transmediale – All Watched Over by Algorithms – Berlin*.
- Simondon, G. (2001). *L'individuazione psichica e collettiva*. Roma: DeriveApprodi
- Stiegler, B. (1994). *La technique et le temps. Tome 1: La faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. (2001). *La technique et le temps. Tome 3: Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Paris: Galilée
- Stiegler, B. (2013a). *Pharmacologie du Front national*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. (2013b). *De la misère symbolique*. Paris: Flammarion.
- Stiegler, B. (2014). *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Stiegler, B. (2015). *La société automatique I. L'avenir du travail*. Paris: Fayard