

“Imagine” o del buon uso del ritornello

di ELEONORA DE CONCILIIIS

Abstract

Imagine, or how to use properly a refrain

This paper insists on the conceptual axis of stupidity both as technological regression to religion and as religious regression to technology, as well as it insists on that form of neo-fascism that currently sings the song of the post-truth. In its first part, the paper wants to show how post-truth is just the other, ideological side of the Truth celebrated by the New Realism, which by his own is a sort of pseudo-scientific and reactionary war machine, horrified before the present, delusional layout of capitalism. In its second part, moving away from the deterritorialization articulated by John Lennon in *Imagine* and using that pop refrain steeped in horizontal atheism, the paper suggests a sort of ‘technological atheism inside capitalism’, that would mean that ‘Atheism ain’t no Humanism’ but, in an enlightened (à la Foucault) perspective, its ironic dissolution, its fade away.

*Imagine there’s no heaven / It’s easy if you try / No
hell below us / Above us only sky / Imagine all the
people / Living for today... / Imagine there’s no
countries / It isn’t hard to do / Nothing to kill or die
for / And no religion too / Imagine all the people /
Living life in peace... / You may say, I’m a dreamer /
But I’m not the only one / I hope someday you’ll join
us / And the world will be as one / Imagine no
possessions / I wonder if you can / No need for greed
or hunger / A brotherhood of man / Imagine all the
people / Sharing all the world... / You may say, I’m a
dreamer / But I’m not the only one / I hope someday
you’ll join us / And the world will live as one*

John Lennon, 1971

Premessa

Com’è noto, in *Mille piani* (Deleuze e Guattari 2017, d’ora in poi indicato con la sigla MP seguita dal numero di pagina) il concetto di ‘ritornello’ non rinvia soltanto alla musica e alla composizione, ma anche al ‘territorio’ e alla ‘terra’¹, cioè allo spazio in senso geofisico e

¹ MP, p. 416; pp. 431-84, in particolare p. 447: “chiamiamo ritornello ogni insieme di materie d’espressione che traccia un territorio e che si sviluppa in motivi territoriali... In senso stretto, parliamo di ritornello quando il concatenamento è sonoro o ‘dominato’ dal suono”; sulla differenza tra Terra (greca) e territorio, ossia Fondo romantico tedesco, MP, pp. 468-69.

geopolitico, nonché all'ambiente (*milieu*) in senso ecologico, etologico e sociologico: al processo in virtù del quale un certo spazio viene decodificato e modificato dai viventi che lo abitano (territorializzazione). Si tratta di un concetto polisemico e metamorfico, che descrive il modo in cui i comportamenti vegetali, animali e soprattutto umani, nella loro ripetitività ma anche nella loro espressività e imprevedibilità, si ibridano a livello del *corpo*, il quale porta in sé tanto la sinfonia della natura, il respiro del cosmo, quanto le violente pulsazioni della storia. *Che cosa può un corpo?* – un corpo umano, animale, sociale, linguistico, sonoro e quindi musicale (una canzone): è questa la domanda che risuona nel testo di Deleuze e Guattari, e che riguarda sia la codificazione (abitudinaria) che la trasformazione storica delle nostre identità e delle nostre condotte, il loro ritmo e il loro divenire-altro.

Nella misura in cui il ritornello territoriale designa tanto un 'divenire espressivo' delle funzionalità di un ambiente, ovvero una nuova articolazione e concatenamento (*agencement*) delle sue componenti, quanto una loro stupida cristallizzazione, una ripetizione infantile, una rigida territorializzazione dell'ambiente e dei corpi che vi si muovono, il problema politico che si pone ancora oggi, a 37 anni dall'uscita del libro di Deleuze e Guattari e dall'assassinio di John Lennon (della cui più celebre canzone ci occuperemo alla fine di quest'articolo), è allora il seguente: in che modo la musica, in quanto azione oltre che creazione artistica, può de-territorializzare il ritornello?².

Se infatti il ritornello è un 'blocco di codice ripetuto', un incantamento, un atto linguistico performativo trascendental-paranoico, uno schema comportamentale che innestandosi in un determinato ambiente (un 'suolo') produce selve incantate o identità stabili a livello individuale e collettivo (si pensi agli inni nazionali, ad esempio *God Save the Queen*), esso può anche ri-suonare come un atto politico o, direbbe Baudrillard, transpolitico, che non solo transcodifica ambienti e comportamenti, ma spacca, manda in frantumi, per non dire che ridicolizza e 'sporca' la rigidità storica e la melodia 'romantica' della territorializzazione (si pensi al contro-inno punk dei Sex Pistols, ma anche all'orinatoio di Duchamp).

Se Deleuze e Guattari cercano così di conservare alla terra e dunque al ritornello, con la sua dimensione espressiva, un potenziale di fuga (MP, pp. 438-39), questa radicale ambiguità (chiusura territoriale versus apertura deterritorializzante: MP, p. 466 e oltre: "Il suono ci invade, ci spinge, ci trascina, ci attraversa", ma ci dà anche "la voglia di morire ... Estasi e ipnosi", MP, p. 481) che la musica mostra quando ad esempio alimenta "il ritornello mediocre o cattivo, il *cattivo uso* del ritornello" (MP, p. 482, corsivo mio) o al contrario 'rompe' la sua estatica ripetitività infantile e l'immerge nel tempo metamorfico della storia (ché il ritornello è 'fabbrica del tempo', ib.) per poi lanciarlo nella sconfinata dimensione cosmica, sarà disinvoltamente applicata nelle pagine seguenti al nostro presente 'involutivo': oggetto di un'attualizzazione che è anche un rimpicciolimento della dimensione polifonica di *Mille piani*, forse troppo ricca per la povertà culturale e politica degli ultimi anni. La *stupidità del presente* sarà in altre parole lo sfondo sintomatico da cui far emergere, nella prima parte dell'articolo, il ritornello neo-fascista e ultra-territorializzante della post-verità, contro il quale oggi si scaglia, più indignata che divertita, una certa filosofia 'realista' (sorta di romantico personaggio

² Visto che il ritornello, il quale è in sé il contenuto della musica "fino alla morte", è un divenire-bambino, un divenire-donna o divenire-animale della musica, ma può avere anche una funzione territorializzante: MP, pp. 417-21.

concettuale), per poi usare, nella seconda parte, il ritornello foucaultiano della critica (cioè *l'arte di non essere eccessivamente governati*) come contro-dispositivo ironico di matrice illuministica, ma anche come macchina da guerra capace di minare dall'interno il post-territorio e le coordinate ormai immateriali del capitalismo globale, facendo così posto al ritornello propriamente musicale e insieme politico dell'*ateismo*.

Parte prima. I due ritornelli

La musica ha sete di distruzione, ogni genere di distruzione, estinzione, rottura, dislocazione. Non è questo il suo fascismo potenziale? (MP, p. 417)

1. Da qualche anno, soprattutto in Italia, la filosofia come dubbio ironico e critica anarchica, ma anche come cinico 'coraggio della verità' (in termini foucaultiani), viene sistematicamente attaccata da una nuova edizione della filosofia come pretesa di dire/custodire la verità sull'essere non tanto a partire, platonicamente, dall'idea, cioè dalla visione 'oggettiva', dalla *conoscenza* della verità³, quanto molto più semplicemente a partire dalla 'realtà': dal rassicurante mondo fisico o Mondo 1 di Popper, che com'è noto gli affiancava il Mondo 2 dell'esperienza soggettiva, della vita mentale, e il Mondo 3 del linguaggio, delle istituzioni e della cultura. Esempio paradigmatico di tale attacco (che resta la miglior difesa) è il *Manifesto del nuovo realismo* di Maurizio Ferraris (Ferraris 2014)⁴, nel quale l'autore, a seguito di una sorta di *Kehre* (post)heideggeriana, prende decisamente le distanze dai suoi ex compagni di strada del 'pensiero debole' (mi riferisco al noto volume del 1983 curato da Rovatti e Vattimo, in cui vi era un contributo dello stesso Ferraris), accusato di aver implicitamente legittimato, in quanto 'irrazionalismo' ed esempio di pensiero postmoderno⁵, non soltanto il nuovo capitalismo finanziario globale o 'documediale' (come lui lo definisce), quanto piuttosto, e soprattutto, la nuova (o meglio post) destra populista, che, di recente, ha assunto le sembianze mediatiche della post-verità.

Prima di esaminare il ritornello ferrarisiano del legame tra postmoderno e populismo, dobbiamo ricordare, come del resto fa lo stesso Ferraris, che sia Foucault che Deleuze e Derrida (il quale per ovvi motivi non viene attaccato quanto i primi due) odiavano essere etichettati come postmoderni; e se, appunto in *Come non essere postmoderni*, Derrida rifiuta di considerare la decostruzione una 'teoria' in senso platonico (dunque avrebbe rifiutato ogni 'ritorno alla verità!'), Ferraris riconosce che "Foucault, Derrida e Lyotard, già all'inizio degli

³ Che Foucault chiamava 'verità-cielo' contrapponendola alla 'verità-folgore', alla verità come *evento* (Foucault 2005). Un serrato ma gustoso contrattacco nei confronti di tale filosofia-della-verità (con un sano ridimensionamento della cosiddetta Italian Theory) è stato sferrato dal sociologo A. Dal Lago (2014).

⁴ Un libro scritto all'ombra di Searle (come quasi tutti quelli successivi alla svolta 'ontologica' del filosofo torinese) e il cui obiettivo polemico è il contenitore-feticcio del 'postmoderno', reo di aver svelato che la realtà è socialmente costruita e dunque decostruibile, e che la verità è inutile (un'interpretazione quanto meno tendenziosa del prospettivismo nietzscheano). Nella pars construens Ferraris propone di tornare alla 'realtà dei fatti e delle verità appurabili, che esistono e sono evidenti, inemendabili', e come tali invocate, con lungimiranza filosofico-politica, contro le derive irrazionaliste-populiste – nei termini di Foucault, contro ogni pericolosa abdicazione al potere pastorale di turno.

⁵ L'equivoco di Ferraris sul postmoderno è simile a quello di Jan Rehmann (2009), che fraintende Foucault e Deleuze in una prospettiva pseudo-francofortese ma anche lukacsiana (stile 'distruzione della ragione').

anni Ottanta – di fronte alla piega che stava prendendo il postmoderno – hanno manifestato l’esigenza di un ritorno all’illuminismo” (Ferraris, 2011). Questo basterebbe, insieme a una lettura onesta di Foucault (che non fu mai un ‘irrazionalista’, ma sempre un razionalista critico, cioè un illuminista nietzschiano) e Deleuze (che ha avuto con le scienze rapporti tutt’altro che irrazionali), per togliere a entrambi l’etichetta di ‘postmoderni’ e lasciarli in pace. Invece Ferraris, da anni, si accanisce nel voler “trarre un insegnamento” dal fatto che il loro pensiero sarebbe stato sequestrato, e con ciò tradito, dagli “esiti involutivi della dialettica del postmoderno” (ibidem; termine che, non dimentichiamolo, viene dall’architettura, che è pur sempre un’arte – più che una scienza – della *costruzione*).

Ora, benché non vi sia alcuna ‘dialettica del postmoderno’ (semmai dell’illuminismo), non si può certo chiudere gli occhi di fronte alla deriva involutiva della politica contemporanea, ragion per cui il monito pedagogico di Ferraris verrà preso alla lettera nella seconda parte dell’articolo. Per il momento basti osservare che questa demonizzazione strumentale dell’irrazionalismo viene condotta in nome del progetto illuministico di emancipazione dell’Uomo – cioè in nome di un umanesimo *costruttivo* che, anche nella sua forma marxiana, Foucault ha sempre aspramente criticato, da *Le parole e le cose* fino alla morte; se inoltre l’Uomo è un’invenzione recente, non un universale astorico o naturale (lo è anche in termini evolutivi), per la sociologia storica e la semiologia strutturalista è quanto meno ovvio che la ‘realtà’, intesa anche come sistema simbolico-valoriale, sia *una costruzione sociale* (secondo l’altrettanto demonizzata espressione di P. Berger e T. Luckmann) capace di orientare la rappresentazione fenomenica e dunque la conoscenza della realtà fisica, che pure esiste indipendentemente da noi – ad esempio il Monte Bianco ‘noumenico’. Solo un cretino – certo non un fisico quantistico – negherebbe che esiste il Monte Bianco, cioè il Mondo 1 di Popper, e infatti la filosofia e la sociologia preferiscono occuparsi dei più interessanti Mondi 2 e 3, e del loro rapporto.

Tuttavia non bisogna sottovalutare l’esperienza soggettiva, la vita mentale del cretino, proprio nel suo rapporto con le istituzioni e la cultura. Il problema non è, nei termini di Kuhn, la storicità dei paradigmi e della conoscenza scientifica, e neppure, in quelli di Foucault, l’indicazione genealogica di una verità plurale-evenemenziale (una verità effetto di linguaggio) al di sotto della verità logica e oggettiva, quanto piuttosto la *stupidità* di chi ‘crede’ o ‘non crede’ alla verità. Posta la questione in questi termini politicamente scorretti (ché la politica incontra nella stupidità il suo inconfessabile scandalo, la sua pietra d’inciampo che però è anche la sua droga), l’analisi della configurazione psicopolitica attuale da parte di Ferraris (il quale almeno riconosce, negli ultimi tempi, che *l’imbecillità è una cosa seria*) acquista un valore critico che potrebbe tranquillamente prescindere dal ritornello del nuovo realismo ed essere paradossalmente corroborato dall’analisi che Baudrillard (pensatore spesso etichettato come postmoderno) ha fornito della ‘scomparsa’ della realtà (e con essa della verità) prima nella televisione e poi nel virtuale (cioè nella documedialità).

Secondo Baudrillard, quando si dice che la realtà è scomparsa non significa che sia scomparsa fisicamente, ma solo *metafisicamente* o meglio semiologicamente. Infatti ciò ch’egli ne *Lo scambio simbolico e la morte* (1976) ha chiamato terzo ordine di simulacri, implica la completa abolizione segnica del referente reale: la simulazione, che spazza via la produzione seriale del primo capitalismo, è una *metafisica del segno* che ‘comanda’ e ‘consuma’ la realtà, mentre il reale, nella sua dura fisicità, viene ‘fagocitato’ dal codice (ad esempio dal codice

binario dell'informatica). Se in termini semiotici il linguaggio è 'tutto ciò che può essere usato per mentire' (Eco), il simulacro di simulazione costituisce una forma di linguaggio che produce la realtà sostituendosi al sistema della sua rappresentazione, quindi non può più neppure essere denunciato come 'menzogna' rispetto alla 'verità'. Nella sua affascinante, perversa inverificabilità, il simulacro di simulazione nega, o meglio dissolve la stessa differenza (anch'essa peraltro artificiale) tra la realtà e la sua rappresentazione, annullando sia sul piano percettivo che su quello valoriale anche l'opposizione vero/falso. La simulazione segnica della realtà predispone così l'individuo nella sua 'piccola' realtà sociale, il comune non-soggetto filosofico, a un nuovo tipo di delirio, perché porta a un'esperienza di indecidibilità, di incertezza *oscillatoria*, dunque potenzialmente psicotica del mondo, che investe in pieno, trasformandolo, il cretino di cui sopra (peraltro sempre esistito). In altre parole la nuova esperienza 'soggettiva' del Mondo 1, permessa dalla tecnologia digitale, è il terreno di coltura della post-verità, che a sua volta affonda nella post-politica più o meno populista degli ultimi vent'anni⁶. Oggi la realtà viene ri-costruita ma al tempo stesso de-costruita dai media, perciò sembra che scompaia: è la fine del principio di realtà anche in senso psicoanalitico, per cui il trionfo narcisistico del principio di piacere si accompagna all'angoscia per l'irruzione improvvisa del reale (e della pulsione di morte). Come 'ritorno alla realtà', il nuovo realismo sembra essere una reazione *difensiva* e *costruttiva* nei confronti di questa scomparsa, che genera nell'intellettuale l'inconfessabile *paura della stupidità della post-verità* (del resto anche la post-verità, come vedremo, è figlia della paura).

2. In un recente articolo (Ferraris 2017), riproponendo il ritornello postmoderno = populismo che si 'compirebbe' nella post-verità politico-mediatica, Ferraris legge il fenomeno Trump come deriva post-politica di Foucault e Rorty⁷, contrapponendoli a Chomsky. Costui incarna secondo Ferraris l'intellettuale per cui "la scienza è la garanzia di una verità che rende liberi (illuminismo) ed è disinteressata, cioè al di sopra delle parti e priva di interessi

⁶ Dopo la Brexit e l'ultima campagna presidenziale statunitense l'Oxford Dictionary ha sdoganato il termine *post-truth*, originariamente applicato alla gestione mediatica della prima guerra del Golfo. Nel 2004, in pieno complottismo post-9/11, la stampa americana usò il termine 'presidenza post-verità' per definire le dichiarazioni dell'amministrazione Bush relative, tra l'altro, alle presunte armi di distruzione di massa di Saddam Hussein (bufala a quanto pare proveniente dall'intelligence italiana). Nel 2009 D. Moïsi ha sostenuto che il flusso incontrollato e incontrollabile di notizie nel web favorisce le *bolle mediatiche*, poiché il meccanismo dei *followers* e dei *like* non smaschera le falsità, anzi le rinforza. La post-verità della politica (o meglio la disonestà di molti politici) avrebbe così innescato quella dell'anti-politica, che dilaga nel web, e che non solo nutre un cupo risentimento verso le nuove élite finanziarie globali, ma rigetta come incomprensibile chiacchiericcio intellettuale anche il confronto corretto tra opinioni diverse, indispensabile alla vita democratica; come ha dimostrato C. Crouch in *Post-democrazia* (2003), oggi si continua a votare, ma il dibattito elettorale appare ridotto a uno spettacolo gestito da esperti della pubblicità e dell'entertainment.

⁷ "Di questa preistoria della post-verità abbiamo due versioni, una nichilista e una pragmatista. Quella nichilista è esemplificata da Michel Foucault. La volontà di sapere, la volontà di verità, non sono altro (ce lo ha insegnato Nietzsche) che volontà di potenza. Sono parte di un gioco, o meglio di un conflitto, dunque non hanno alcuno statuto privilegiato rispetto, poniamo, al potere politico. La versione pragmatista è proposta da Richard Rorty, e suona: la scienza e l'oggettività non sono la vera, né meno che mai la sola, misura della realizzazione e della felicità umana, l'intellettuale non ha un rapporto privilegiato con la realtà. ... Trump si limita a dare del bugiardo agli altri, ma quando gli altri danno del bugiardo a lui, il che avviene in ragione direttamente proporzionale alle accuse di bugiarderia rivolte agli altri, delega ai propri portavoce il compito di spiegare che si trattava di 'verità alternative'. Il conio linguistico è una reminiscenza della critica postmoderna alla scienza: pretendere che la verità sia una è dogmatismo, bisogna ammettere che ci sono verità alternative proprio come ci sono medicine alternative ed energie alternative." (Ferraris 2017).

pratici (idealismo). Dunque lo scienziato è il guardiano della verità, e da questa posizione può giudicare le verità altrui, per esempio quelle della stampa borghese, asservita agli interessi del capitale e della politica imperialistica” (ib.). Mettendo tra parentesi l’abissale differenza tra le accuse di Chomsky e quelle di Trump alla stampa americana, e rinunciando a decostruire l’attacco a Foucault (chiaro esempio di *post-verità intellettuale*, cioè di forzatura ermeneutica), qui mi interessa di più evidenziare come l’analisi della post-verità ‘di massa’ proposta dal ritornello neo-realista sia tanto acuta quanto ingenua.

Per Ferraris, com’è noto, il web ha realizzato un’inedita esplosione della scrittura; perciò col termine ‘documerialità’ egli indica nel succitato articolo “la fusione tra la forma vincolante e costitutiva dei documenti nel mondo sociale e la forza mobilitante dei media. La documerialità ha posto ...le premesse materiali della post-verità esattamente come il postmoderno ne aveva elaborato le premesse ideali” (Ferraris 2017). La rivoluzione tecnologica della rete rivela così una profonda e pre-esistente struttura “socio-antropologica” che, in sostanza, funziona secondo il desiderio di riconoscimento di hegeliana memoria. La “mobilitazione di massa” imposta dal web⁸ conduce infatti alla post-verità nella misura in cui “ogni utente ...esprime la propria verità, con una libertà che tecnicamente è sovrana rispetto a ogni altra istanza – uno vale uno, in politica come nel sapere”. Ovvero: se i social mettono *politicamente* tutti sullo stesso piano, offrendo a ciascuno la speranza “di essere riconosciuto dai suoi simili, fosse pure soltanto con un *like*, e di sentirsi dar ragione, magari da qualcuno matto come te” (su ciò cfr. anche Ferraris 2015), la ‘documerialità’ offre al cretino di cui sopra la possibilità *politica* di esprimersi e di essere riconosciuto da altri cretini. Questo rovescio oscuro della post-verità non viene esplicitato fino in fondo da Ferraris, che, dopo averne evidenziato *en passant* la funzione ideologica (su cui tra breve ritorneremo), si limita a sottolineare il carattere ‘isolato’ del riconoscimento, utilizzando la forza euristica di un noto concetto foucaultiano: “L’ideologia che anima la post-verità è l’atomismo di milioni di persone convinte di aver ragione non insieme (come credevano, sbagliando, le chiese ideologiche del secolo scorso) ma da sole. Il centro di questa nuova ideologia è la pretesa di esser nel vero a prescindere, e nel cercare riconoscimento attraverso un apparato tecnico, il web, che permette l’espressione delle idee dei singoli rendendole irrilevanti (appunto perché uno vale uno) e realizza invece la *microfisica del potere* [corsivo mio], canalizzando tutte quelle idee – diverse, ma tutte equivalenti – in un gigantesco *I like*, un apparato che conta per i numeri che esprime e che, insieme, manifesta un’opinione pubblica totalmente monadica [e, aggiungerei, pateticamente narcisista]. Io sono io, ecco il refrain che sta alla base di una inflazione di verità fai da te (proprio come, invece, al tempo delle ideologie, c’era una sola verità che costituiva un articolo di fede per immense comunità)” (ib.).

Di fronte a questa grottesca equivalenza, che ricorda quella, tragica, delle catastrofi, evidenziata da J.-L. Nancy dopo l’incidente di Fukushima (Nancy 2016) e che ha le sue radici nel denaro come equivalente universale, cioè nella profonda stupidità e nell’assetto delirante del capitale, il contro-ritornello di Ferraris è la *verità della cultura*, anzi, la “ricerca della

⁸ Che in quanto nuova, superficiale sede dell’inconscio viene descritto da Ferraris come “l’assoluto del nostro tempo: il sapere assoluto, sul mondo e su noi stessi (conosce le nostre abitudini e i nostri pensieri meglio di noi), il non-sapere assoluto (quante falsità o idiozie circolano sul web, e circolano regolarmente sotto la forma di post-verità o di verità alternative), il potere assoluto (fuori del web non c’è potere economico, politico o militare: chi avrebbe pensato che il Presidente americano si sarebbe espresso a colpi di tweet?)” (ib.). E chi lo avrebbe pensato del Papa?

verità” permessa da un adeguato “addestramento culturale”. Grazie al quale però il genealogista nietzscheano-foucaultiano comprende – *quod erat demonstrandum* – che l’inesistenza di verità *sociali* e *politiche* auto-evidenti, unita alla pericolosa debolezza della mente umana (il Mondo 2), permette alla menzogna (vecchio nome della post-verità) di spacciarsi per vera e/o di funzionare ideologicamente come verità ‘naturale’ (Barthes avrebbe detto: come *mito*), appoggiandosi a una nuova struttura tecno-sociale.

3. Secondo Mannheim (1929), che per primo cercò di mostrare il ruolo dell’“inconscio ...nella storia dell’ideologia e dell’utopia” (Mannheim 1999, p. 47), il pensiero umano è inesorabilmente ideologico (nel senso marxiano dell’*Ideenkleid*, della coperta di idee), perché tende sempre e comunque a *semplificare* e così a mascherare la realtà – cioè ad occultare o deformare le relazioni di potere che la strutturano secondo un certo ‘ordine del discorso’. Se insomma la realtà, per Mannheim, è una costruzione sociale non neutra, nei termini di *Mille piani* è il frutto di una territorializzazione – della formazione di un *milieu* che plasma i corpi viventi assegnando loro un determinato *habitus* (per dirla con Bourdieu) e facendogli ripetere un certo ritornello⁹. Tale ‘cristallizzazione’, in termini storici, è il ‘presente’ inteso come orizzonte trascendentale (ma artificiale) di esperienza soggettiva del mondo: come Mondo 2 ‘prodotto’ dal Mondo 3 e in grado di condizionare persino la percezione del Mondo 1. Il ‘presente’ è in altri termini un ritornello ideologico, ma contiene in sé anche il ‘germe cristallino’ (direbbe Simondon) del divenire-altro: la transcodificazione musicale dell’utopia.

In questa metamorfosi potenziale dei processi di soggettivazione sta anche, in fondo, il senso *politico* della foucaultiana ‘ontologia dell’attualità’, che però non può essere disgiunta dalla spietatezza della diagnosi. Nel suo penultimo corso, in pieno ‘riflusso’, Foucault si chiedeva: “Cosa accade oggi? Cosa accade ora? Cosa è questo ‘ora’ all’interno del quale stiamo noi? E qual è il luogo, il punto da cui parlo? Cos’è dunque precisamente questo presente al quale appartengo?” (Foucault 2009, p. 21). Ebbene, il *nostro* presente – che in un articolo del 2010 definivo ironicamente ‘senza qualità’ (de Conciliis 2010) – sembra invece a distanza di qualche anno un tempo, anzi uno spazio-tempo, un ambiente (*milieu*) con delle qualità territoriali ben precise: reazionario e irrazionale, regressivo, nietzscheanamente reattivo, in una parola *fascista*, o meglio neo-fascista. Nelle derive securitarie del populismo ma anche nelle nicchie interiori della post-borghesia intellettuale prende forma un nuovo fascismo che si potrebbe definire *molecolare*, ma anche identitario-digitale, non tanto obbediente quanto rabbioso e aggressivo (si pensi agli *haters*).

Come ieri, ma anche diversamente da ieri, il fascismo è fatto di ignoranza, rabbia e violenza, e di una stupidità che non va intesa nel senso del deficit intellettuale, bensì soprattutto linguistico – uno *stupor* mediatico che porta con sé l’incapacità di relazionarsi all’altro, più che di comprendere e dar forma linguistica alla realtà. Quest’incapacità genera paura e rigidità difensiva soprattutto in coloro che godono di un relativo benessere materiale o di una

⁹ “Noi apparteniamo a un gruppo non soltanto perché siamo nati da esso o asseriamo di appartenervi, né perché dobbiamo ad esso fedeltà ed obbedienza, ma anzitutto perché vediamo il mondo e certe cose del mondo alla sua stessa maniera (ovvero nei termini che sono caratteristici del gruppo in questione). In ogni concezione, in ogni significato è contenuta la cristallizzazione delle esperienze di un determinato gruppo.” (Mannheim 1999, p. 28).

superficiale integrazione sociale: si tratta di una differenza significativa rispetto al fascismo novecentesco, nato dalla povertà del primo dopoguerra e dall'emarginazione dei reduci.

La paura è amplificata dai rapidi mutamenti tecno-sociali della globalizzazione, nella misura in cui essi investono una popolazione ormai invecchiata (non a caso il ruolo degli anziani è stato determinante sia nel voto per la Brexit che nell'elezione di Trump a Presidente degli Usa). Se negli anni '60 e nei primi '70, in pieno baby boom, la società era pervasa da un fortissimo – direi utopico – desiderio di cambiamento, di metamorfosi e dunque di libertà, oggi si diffonde un desiderio di conservazione che Canetti avrebbe definito 'anti-mutamento' e che col potere fascista, in senso storico e simbolico, sembra avere in comune un ottuso, ripetitivo *ritorno al passato*: mentre l'utopia illuministica cercava di liberarne la società immaginando nuovo inizio, un ripartire da zero, e mentre l'utopia della controcultura giovanile immaginava di ripartire dal corpo e dalla musica, oggi il ritornello dell'antico suona come un rifugio – una regressione identitaria (che si manifesta anche in un ritorno *digitale* al fascismo *letterale*, storico, visto che molti siti sono apertamente fascisti e moltissime sono le pagine Face Book inneggianti al fascismo) che nasconde una reazione impaurita e violenta alla metamorfosi, al meticcio, alla velocità e all'accelerazione 'alienante' della mondializzazione (Rosa 2015).

Questo è il territorio psicopolitico in cui risuona il ritornello della post-verità, che rappresenta un modo di usare ciò che Bruner chiamava pensiero (o dispositivo) narrativo (Bruner 1991 e 1992), cioè di costruire storie che interpretano, riplasmano o addirittura 'negano' la realtà (e con essa la verità), del tutto opposto rispetto all'utopia: mentre questa è rivolta al futuro, e se 'cita' benjaminianamente il passato è per realizzarne la virtualità rivoluzionaria, la post-verità è sempre, anche se spesso inconsciamente, rivolta al passato come *sonno e immobilità*. Se infatti la genesi di un'ideologia, per Mannheim, sta nel tentativo di conservare lo status quo, la post-verità cerca di ripristinare un ordine del discorso prescientifico e premoderno – all'unisono con Benjamin, Barthes avrebbe detto ancora una volta: mitico. E se, "in talune condizioni, i fattori inconsci di certi gruppi nascondono lo stato reale della società a sé e agli altri e pertanto esercitano su di esso una funzione conservatrice" (Mannheim 1999, p. 47), la post-verità va oltre: ritiene il reale irrisorio, e perciò, sempre nei termini di Mannheim, funziona in modo ideologico sia a livello 'totale' che 'particolare'¹⁰. La post-verità deforma o nega la realtà, non solo perché la notizia viene percepita e accettata, cioè 'creduta' (nel senso della *pistis* platonica) come vera solo sulla base di emozioni, sensazioni o desideri, ma perché è, in termini fenomenologici, una *Wahn-wahrnehmung*, una percezione del delirio come verità (Binswanger 1997). È in quanto delirante (*wahnsinnig*), ma 'protetta' e con ciò normalizzata dal carattere anonimo e incorporeo delle community virtuali, che la post-verità alimenta un fascismo anti-culturale, qualunquista e ignorante – un fascismo del risentimento che è l'esatto contrario della *parresía* foucaultiana, del 'parlar franco' inteso

¹⁰ Secondo Mannheim, la "concezione totale dell'ideologia" mostra che un intero gruppo sociale legge la realtà in modo poco fedele allo stato di cose esistente, minimizzando, mettendo tra parentesi o rimuovendo i fatti che contrastano con una determinata visione del mondo. È il caso degli inglesi che hanno votato per la Brexit e degli americani che hanno votato per Trump. La "concezione particolare dell'ideologia" riguarda invece il fatto che un soggetto si abbandona a "contraffazioni più o meno deliberate di una situazione reale, all'esatta conoscenza della quale contrasterebbero i suoi interessi particolari. Queste deformazioni si manifestano in ogni modo, sotto forma di menzogne consapevoli o semioscure, di inganni calcolati verso gli altri, o di auto-illusioni" (Mannheim 1999, p. 65): è il caso di Trump.

come esercizio rischioso di libertà e affrontamento del conflitto: essa non ha il coraggio della verità (né dell'ironia, cioè della confutazione), solo la rabbia e la vigliaccheria della stupidità, che si manifestano spesso attraverso la squalificazione scorretta dell'avversario.

La post-verità rappresenta insomma il trionfo di un dispositivo narrativo semplificato e superficiale, in cui la verità non viene affatto elaborata in forme simboliche (come nelle fiabe), ma appunto semplicemente trascurata – il che sembra essere diventato la chiave per la conquista e l'esercizio del potere, sia politico sia economico sia (come suggerisce Vignola nella sua *Postfazione a Mille Piani*, MP, pp. 710-17) 'algoritmico-pastorale', nei confronti di utenti del web sprofondati in quello che Kant chiamava 'stato di minorità'. Finite le grandi narrazioni di lyotardiana memoria, ecco dunque le piccole narrazioni; come riconosce anche Ferraris, il potere si è trasferito nella rete, e parla dai social network: oltre ai twitter puerili di Trump, si pensi a quelli di Renzi, o a quelli del Papa.

Parte seconda. Per una vita non fascista¹¹

Produrre un ritornello deterritorializzato, come meta finale della musica, lasciarlo andare libero nel Cosmo, è più importante che costruire un nuovo sistema. (MP, p. 484)

1. Com'è noto, per Foucault *la critica è l'arte di non essere eccessivamente governati*, ma anche la critica della verità e, nel nostro presente, della post-verità in quanto ritornello fascista. Quando nel '77 nella prefazione all'edizione americana dell'*Anti-Edipo* egli fornì le famose 'istruzioni' per una vita non fascista (Foucault 1997)¹², era molto netta la contrapposizione *ideologica* tra fascismo e non-fascismo, come pure tra capitalismo e comunismo, mentre oggi il fascismo ha assunto forme molto diverse e sfumate, ed anche il potere (si pensi al monito finale di Foucault: 'non innamoratevi del potere') appare molto cambiato. Ci si potrebbe dunque chiedere se valga ancora l'equivalenza tra fascismo e amore per il potere, se cioè abbia ancora senso ammonire contro il fascino del potere e 'i funzionari della verità' (che allora erano i funzionari di partito) nell'era dell'anti-politica, ma soprattutto come possa essere delineata una 'vita non fascista' dopo quasi cinquant'anni (in termini lacaniani) di discorso capitalista, e in un'epoca nella quale gli iscritti ai movimenti in rete credono *per ciò stesso* di essere dei militanti rivoluzionari.

In primo luogo, se amare il potere (nella sua inconfessabile, oscura stupidità) è segno di fascismo, bisogna riconoscere con lo stesso Foucault che *il* potere in sé non esiste e non è il

¹¹ In questa seconda parte ho sviluppato il contenuto dell'intervento tenuto a Udine il 13 maggio scorso all'interno di un dibattito coordinato da B. Bonato (a cui hanno preso parte anche P. Godani e B. Moroncini) dal titolo: *Per una vita non fascista. Contro le schiavitù quotidiane*, svoltosi nell'ambito della XIII edizione del Festival *Vicino/lontano*, dedicata al tema dell'utopia.

¹² Le riassumo brevemente: liberarsi dalla paranoia (totalitaria), favorire la proliferazione rizomatica dei desideri e dei flussi nomadi (principio della metamorfosi, poi ripreso da Rosi Braidotti), liberarsi del limite, della castrazione, della mancanza (cioè degli aspetti destrorsi, conservatori della psicoanalisi quali la registrazione del sintomo e la riduzione del desiderio a mancanza), sfruttare il legame rivoluzionario del desiderio con la realtà, liberarsi del valore di verità, della verità come ipostasi nella pratica politica (cioè de-ideologizzare la politica), essere consapevoli che l'individuo è il prodotto del potere e della società.

male: esistono solo giochi strategici e relazioni di potere, poteri e contro-poteri; *il reale è relazionale*, direbbe Bourdieu, e il potere funziona in quanto agisce nei dispositivi. Che per Foucault non sono il luogo della violenza brutta (il teatro di un fascismo muscolare), ma al contrario di un'azione microfisica, molecolare, che ha di mira la produzione di soggettività conformi al *milieu* della macchina capitalistica – la quale, in termini non solo deleuziano-guattariani, è schizofrenica. I soggetti si sentono cioè tanto più liberi, quanto più del tutto inconsciamente assoggettati ai dispositivi di cui sono il prodotto. Nella biopolitica del capitalismo globale digitalizzato, che nel giro di trent'anni ha colonizzato l'intero pianeta, non ci sono despoti o burattinai segreti: essa 'vince' perché governa le vite attraverso la produzione della libertà del soggetto.

Sempre nel 1977 (l'anno di *Microfisica del potere*), in un'intervista, Foucault precisa inoltre che il dispositivo è un apparato – una *rete* di elementi eterogenei – che funziona a partire da un'urgenza¹³, utilizzando gli elementi della rete proprio mentre li connette. Ora, nel capitalismo digitale gli elementi siamo noi, e l'urgenza è quella di plasmare le nostre vite fin nell'inconscio. Il dispositivo capitalistico dunque 'risolve problemi' (come il personaggio di Harvey Keitel in *Pulp Fiction*), perché unisce baconianamente sapere e potere, ma in esso non vi è alcun *intervento razionale concertato*, perché, direbbe Nancy, il capitalismo è *senza ragione*, e come tale al di là di ogni ricerca della verità. Questa è la nuova stupidità del dispositivo, che fa pendant con quella dei suoi utenti: funzionale ma insensato, il web è la nuova 'gabbia d'acciaio' dell'interdipendenza contenta di sé – dell'interconnessione felice: la nozione di "manipolazione" non presuppone più alcun potere centrale, totalitario (nessuna obbedienza), ma indica il ruolo acefalo eppure efficacissimo (molecolare) che gli ambienti mediali, in quanto immateriali e per così dire post-territoriali, svolgono non solo nell'influenzare o 'controllare' l'utenza, ma anche nel crearla e plasmarla – nel soggettarla *al di là della verità*.

Infine, secondo Deleuze (2006), nel dispositivo foucaultiano agiscono regimi di enunciati e regimi di luce: linee o curve di visibilità, e linee o curve di enunciazione; i dispositivi sono macchine spazio-temporali per far vedere (si pensi al *Panopticon*) e far parlare (si pensi al dispositivo di sessualità); in esse non è importante ciò che si dice o si guarda (il contenuto), ma la forma ordinante del discorso, la funzione del vedere e del parlare, a cui però dovremmo aggiungere l'udire – perché ciò che viene veicolato nella rete, intesa come non-luogo di potere-sapere, è *il suono dei ritornelli*. Se insomma il capitalismo è diventato un codice che funge inconscio grazie alla completa sovrapposizione-indistinzione tra dispositivi materiali (hardware) e linguistico-procedurali (software) che plasmano le psichicità e i corpi, i media

¹³ "Ciò che io cerco di individuare con questo nome, è, innanzitutto, un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche ... Il dispositivo è *la rete* che si stabilisce fra questi elementi... col termine dispositivo, intendo una specie – per così dire – di formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione eminentemente strategica..., il che implica che si tratti di *una certa manipolazione di rapporti di forza*, di *un intervento razionale e concertato* nei rapporti di forza, sia per orientarli in una certa direzione, sia per bloccarli o per fissarli e utilizzarli. Il dispositivo è sempre iscritto in un gioco di potere e, insieme, sempre legato a dei limiti del sapere, che derivano da esso e, nella stessa misura, lo condizionano. Il dispositivo è appunto questo: un insieme di strategie di rapporti di forza che condizionano certi tipi di sapere e ne sono condizionati". (Foucault 1994, p. 299, corsivi miei).

digitali sono macchine che ci fanno vedere e parlare, cioè pensare e agire in un certo modo, al suono di semplici melodie narrative.

Il fascismo della post-verità non implica perciò un'obbedienza a persone (non si tratta più di un fascismo monumentale, storico) ma a cose, anzi, a forze (elettriche) o ambienti elettrificati: conduce a una schiavitù diversa, nuova, mascherata da libertà (di connessione, di informazione, ecc.), ad una servitù volontaria, anzi entusiastica – la stessa che ad esempio porta le donne a sottoporsi a torture quotidiane per frenare o negare l'invecchiamento, facendo così funzionare, anche economicamente, il dispositivo illusorio dell'eterna giovinezza. Detto altrimenti, la stupidità della post-verità si nutre di ciò che Bourdieu chiamava atteggiamento *dossico* (da *doxa*), cioè irriflesso, ingenuo verso i dispositivi digitali e la rete; è infatti l'ignoranza del dispositivo, di essere presi al suo interno, che permette il suo funzionamento, e l'ignoranza, unita alla credenza (la *pistis* platonica, forma più bassa della *doxa*), è l'ingrediente principale del fascismo. Essa si diffonde oggi sia in senso tradizionale, perché non sappiamo come sono fatti i dispositivi che usiamo e non sapremmo farli, sia in senso appunto funzionale, perché esclude la consapevolezza che si tratta *solo* di dispositivi, e ci porta ad agire senza capire – come fanno i bambini che, sempre più precocemente, imparano ad usare smartphone, tablet e pc. Sia nei nativi digitali che negli adulti e negli anziani, non si manifesta più solo quella forma di stupore, di ebetudine o 'narcosi mediale', che secondo McLuhan investe gli utenti di un nuovo medium; a più di vent'anni dalla nascita di internet e a trenta dalla diffusione dei computer, siamo di fronte a un'introduzione territorializzante dei dispositivi elettrici nel corpo e nel sé psichico, e insieme a un'estensione mediale, illusoriamente de-territorializzante, dell'identità e del pensiero.

Ciò rende i *milieux* della società digitale trasparenti (Han 2014) ma anche *opachi*. All'esposizione totale e non sempre involontaria delle vite (talvolta delle morti) allo sguardo degli altri (ad esempio su Face Book), si accompagna infatti l'opacità prodotta nell'individuo – reso idiota dagli stessi dispositivi che lo individualizzano –, dalla perdita dell'esperienza riflessiva e dal dilagare 'dossico' del desiderio. Perché, come riconosce lo stesso Ferraris, nella rete l'individuo vuole in primo luogo essere riconosciuto dagli altri, ma anche, e soprattutto, essere diverso dagli altri – in una continua, inconscia oscillazione: l'immersione nel web soddisfa desideri di riconoscimento (di comunità e identità) e di differenza (di seduzione e superiorità), desideri non di persone, ma, in termini socio-semiologici, di *segni distintivi* che tuttavia realizzano una sorta di omologazione narcisistica. Questa folle deriva comparativa trasforma la società di controllo in una società stupidamente acefala, ma capace di produrre vite conformi allo spirito 'divino' del capitalismo: se l'inconscio, ben lungi dall'essere scomparso, costituisce l'ultima frontiera della biopolitica, la rete è il dispositivo elettrico che 'dispone' l'ambiente post-territoriale in cui crescono nuove post-soggettività, le quali vivono nella rabbiosa, ma anche beata ignoranza della post-verità.

2. Il fascismo identitario digitale oscilla tra desiderio di esibirsi e paura di cambiare, che è in fondo paura della globalizzazione e della metamorfosi innescata dall'altro; perciò, per chi vive nella narrazione semplificata della post-verità, apparire, sfogarsi, vivere in rete significa godere narcisisticamente della propria differenza davanti al pubblico della 'comunità' virtuale. In tale situazione, cresce l'urgenza di un contro-dispositivo: di un disinnescamento ironico dell'uso dossico dei dispositivi digitali, che coincida con una de-territorializzazione dei dispositivi tout

court. L'esercizio di libertà dovrebbe consistere nella *sospensione* (Bonato 2015), più che del giudizio, dell'adesione-obbedienza a ciò che funge inconscio dentro di noi spacciandosi per natura o per verità, e venendo altrettanto inconsciamente divinizzato – questo è il gioco critico più che fenomenologico che dobbiamo giocare, non più contro il fascismo storico, monumentale, di Stato, ma contro il fascismo quotidiano, anonimo, molecolare che è in ognuno di noi: contro le stupide *nicchie di fascismo* che noi stessi siamo.

In tal senso le istruzioni anti-fasciste di Foucault non sono affatto parte di un pensiero debole e irrazionale, come lo dipingono i suoi denigratori 'realisti', ma di una critica storico-politica della verità e della sua manipolazione 'affettiva' – della sua esperienza *infantile*. Il filosofo anti-fascista è un parresiasta – ha il coraggio della verità – solo quando, paradossalmente, *insegna che non c'è verità*; e se una vita non fascista è una vita disobbediente, egli deve *insegnare a non obbedire*, deve cioè *fabbricare intelligenza* là dove invece è stata coltivata la stupidità, non solo quella obbediente e puerile, ma anche quella rabbiosa, ignorante e impaurita – decisamente vecchia – che oggi dilaga sui social. Contro una tale stupidità, *qui ed ora*, non basta però un contro-dispositivo critico, pedagogico e politico: ci vuole un *ritornello* capace di diventare musica, cioè di portare al risveglio (direbbe Benjamin) e alla metamorfosi come uscita dallo stato di minorità, ma al tempo stesso realizzare il divenire-bambino, il divenire-infanzia della musica. All'interno di un dispositivo, secondo Deleuze, la linea di soggettivazione è una linea di fuga, perché evita che il dispositivo, come apparato, si richiuda completamente su se stesso. La trasformazione storica dei dispositivi si intreccia così con la soggettivazione, la quale è "un processo di individuazione che si esercita su gruppi o su persone e si sottrae ai rapporti di forza stabiliti come pure ai saperi costituiti" (Deleuze 2006, p. 17), cioè trasforma i ritornelli in musica, attuando così il passaggio – la transcodifica – da un dispositivo all'altro. Possiamo dunque disinnescare il dispositivo in cui siamo immersi, perché proprio in quanto soggetti (assoggettati e *ripiegati*) siamo dei prodotti ma anche dei potenziali trasformatori di dispositivi.

Rispetto all'anti-mutamento del potere, il divenire-altro della metamorfosi è libertà – libertà di sdivinizzare i dispositivi di cui si è il prodotto; ciò che Agamben chiama profanazione¹⁴, potremmo chiamarlo sdivinizzazione ironica dei dispositivi o, come vedremo a breve, *educazione all'ateismo*. Se infatti per lui *la profanazione è il contro-dispositivo che restituisce all'uso comune ciò che il sacrificio aveva separato e diviso*, la rete vanifica questa possibilità di resistenza, perché come dispositivo funziona proprio grazie all'uso comune che se ne fa, e che non è stato fondato da alcun sacrificio, anzi, in termini lacaniani non fa che realizzare l'imperativo del discorso capitalista: *goditi!*. Quindi, l'atto della sdivinizzazione dovrebbe piuttosto coincidere col decodificare coscientemente, e così de-mitizzare i dispositivi. Portando a coscienza il loro fungere inconscio (nella misura in cui l'inconscio stesso è un dispositivo apparso *storicamente* come linguaggio), noi li criticiamo, ce ne separiamo, ne tagliamo i nodi (*krinein*), non nel senso che rifiutiamo tutti i dispositivi (impossibile), ma nel senso che impariamo a non esserne eccessivamente governati, che li ri-

¹⁴ Secondo Agamben (2007) il soggetto è "assoggettato" alle regole dei dispositivi in cui è immerso, ma nello stesso tempo può esercitare una certa resistenza, poiché, pur esistendo in virtù dei dispositivi che regolano e supportano le sue pratiche, è da essi stessi ritenuto "libero", valorizzato come soggetto, quindi relativamente autonomo e in grado di poter elaborare delle strategie di rifiuto delle prestazioni 'conformi' che la società esige da lui – ad esempio *non farsi una pagina Face Book*.

produciamo e ne veniamo riprodotti *in un altro modo*. Viviamo così *una vita altrimenti* – una vita non fascista.¹⁵

Ciò equivale ad assumere una posizione sovrana ma non delirante, non onnipotente – non divina – nei confronti del dispositivo a sua volta sdivinizzato: una posizione critica. Se il sapere del dispositivo comporta il dissolvimento del suo effetto assoggettante, non la sua distruzione assoluta (che resta illusoria) perché permette il rapporto non dossico con l'assoggettamento stesso, ossia la riflessività, dal canto suo la critica sorge dalla piega (*pli*) o auto-afezione del soggetto che, proprio in quanto costituito, giunge alla comprensione storica dei dispositivi e così si dis-loca, si dis-pone diversamente al loro interno. In tal senso il contro-dispositivo critico è la profanazione *soggettiva* del dispositivo che ci ha plasmati.

3. In una prospettiva antropologica eterodossa, l'uomo è *l'animale che divinizza* (la natura, cioè il Mondo 1, se stesso, cioè il Mondo 2, e l'Altro, in quanto oggetto del pensiero elaborato nel Mondo 3), ma per ciò stesso è in grado di sdivinizzare (la natura, se stesso, l'Altro e, ovviamente, la verità) provando così in senso nietzscheano, terribilmente ludico, la vertigine dello smascheramento. Questa potrebbe oggi investire non soltanto, in termini benjaminiani, il capitale come 'religione' (il quale poggia sulla moderna sdivinizzazione della natura), ma anche la rete, dal momento che entrambi, e in modo profondamente solidale, funzionano ormai come dispositivi inconsciamente divinizzati; se infatti consideriamo l'attuale regressione tecnologica alla religione (si è già accennato al Papa su Twitter) e la speculare regressione religiosa alla tecnologia (cioè il puerile incantamento degli utenti immersi nel web), ciò significherebbe, per parafrasare Bloch, praticare una sorta di *ateismo tecnologico nel capitalismo* – formula che funziona sia come contro-dispositivo che come ritornello.

Rispetto a quello ascetico e produttivo (weberiano) analizzato da Benjamin, ciò che potremmo definire bio-capitalismo digitale è una nuova religione, quindi, in termini freudiani, una nuova forma di delirio collettivo; ma noi non possiamo uscirne per diagnosticarlo, perché non c'è più alcun fuori: per dirla con Sloterdijk, *il mondo è dentro il capitale* – il Mondo 1 è stato risucchiato e ristrutturato dal Mondo 3, insieme alla nostra esperienza soggettiva di entrambi, il Mondo 2. Siamo così catturati da un triplice, spettacolare teismo 'sociale', che è anche una specie di volgare 'volontà di potenza': divinizziamo il nostro corpo, la nostra psiche (narcisismo) e la rete, che ci mette follemente in scena grazie ai social. In quanto gioco riflessivo ma non metalinguistico, la sdivinizzazione va allora praticata all'interno del dispositivo, piegando ironicamente i legami regressivi, neopastorali e neofascisti che il bio-capitalismo digitale produce e riproduce; d'altra parte, non ci si può accontentare di 'frenare' con la verità del nuovo realismo la stupidità della post-verità – bisogna sfondare il concetto stesso di *kathecon*, rilanciando con una posta speculare (che sia quindi *anch'essa* puerile, narrativamente semplificata) ma più alta, vertiginosamente alta, e così trasformare in musica il ritornello filosofico più 'religioso' dell'occidente: quello dell'ateismo.¹⁶

Questa musica solo apparentemente naif che viene dal passato più recente, è quella di *Imagine* – canzone composta da John Lennon un anno prima dell'uscita dell'*Anti-Edipo*, ma

¹⁵ Nelle parole di Foucault: "Non possiamo metterci *al di fuori* della situazione, e in nessun posto possiamo essere liberi da ogni situazione di potere. Ma possiamo sempre trasformare la situazione". (Foucault 1998, p. 300).

¹⁶ In quanto tale già profondamente decostruito da J.-L. Nancy, 2007 e 2012.

dopo che insieme a Yoko Ono, con i famosi bed-in contro la guerra in Vietnam (Amsterdam e Montreal 1969), aveva cercato di fornire una risposta ludica, certo, ma anche *politica* alla domanda: *cosa può un corpo?*. Sorvegliato fino alla morte (fu assassinato a New York dal cristiano ‘rinato’ Mark Chapman nel 1980) dai poteri conservatori del capitalismo statunitense, Lennon è stato spesso considerato una figura sacerdotale, quasi profetica della controcultura giovanile, ma, usando le parole di Deleuze e Guattari, vorrei suggerire che la sua musica “è attraversata da blocchi di infanzia e di femminilità” (MP, p. 418). Infatti “si parte da un ritornello infantile, ma il bimbo ha già le ali, diviene celeste. Il divenire-bambino del musicista”, che è anche un divenire-donna, una de-territorializzazione dei generi sessuali ‘terrestri’ (come accadeva nella nudità infantile dei bed-in), “si raddoppia in un divenire-aereo del bambino, in un blocco indecomponibile” (MP, pp. 483-4), cioè nel ‘blocco cosmico’ di *Imagine* (spesso offuscato dalla sua lettura pacifista).

Che Lennon sia stato un poeta (come Bob Dylan), è ormai ‘globalmente’ riconosciuto. Nelle parole di Deleuze e Guattari, “il poeta è colui che libera popolazioni molecolari nella speranza che esse gettino le sementi o anche generino il popolo a venire [...], un popolo di nuovo tipo. [...] Bisogna che il popolo e la terra ... siano come i vettori di uno spazio che li trascina; allora il cosmo stesso sarà arte.” (MP, p. 478). In tale prospettiva, o meglio in questo spazio ‘liscio’ che strappa l’uomo alla terra su cui cammina¹⁷, *Imagine* risuona come un ritornello cosmico capace di innescare un “movimento di deterritorializzazione assoluta”, che appunto dischiude “il Cosmo come immenso ritornello deterritorializzato” (MP, p. 453); la sua “è l’operazione della linea di fuga” (MP, p. 690) consentita dalla semplicità quasi puerile della forma – poiché la “sobrietà è la condizione comune per la deterritorializzazione delle materie [e] la cosmicizzazione delle forze” (MP, p. 476).

Per Deleuze e Guattari, col passaggio dal romanticismo alla modernità “le materie d’espressione lasciano il posto a un materiale di cattura” (MP, p. 473) che va oltre la forma terrestre, verso le ‘forze cosmiche’ evocate da Paul Klee. Se per costui, com’è noto, l’intento della pittura non è riprodurre ciò che si vede, ma rendere visibile l’invisibile, quello della musica consiste nel ‘rendere sonore’ le forze non-sonore; così Lennon ha trasformato in anafora melodica l’insonorità dell’ateismo, de-territorializzandone allo stesso tempo il ritornello post-veritativo – la reiterata negazione del divino e della credenza che, invece, costituisce l’asse portante di un’altra sua canzone fortemente critica e (auto)ironica, *God* (1970).

Se (prendendo Ferraris ironicamente alla lettera) la post-verità è la nuova cifra del postmoderno, il ritornello dell’ateismo postmoderno dev’essere pop, adatto alla massa, quasi stupido (come stupide risultano alcune canzoni dei Beatles in traduzione italiana): deve suonare come un divenire minore della potenza eversiva del rock, che canta l’utopia dell’assenza di verticalità. Del resto, anche in una chiave economico politica (visto che lo stesso Lennon l’accostava al *Manifesto del partito comunista*), *Imagine* costituisce un’ancora oggi insuperata forma di de-territorializzazione, un sublime ritornello pop di ateismo orizzontale, comunitario, in cui si ‘immagina’ un mondo senza *possessions* – che non vuol dire solo proprietà, ma ‘possessione’ in senso religioso e, quindi, psicopatologico: una società *senza paradiso e senza inferno*, oltre che senza religione, in cui non solo non funziona più il triangolo

¹⁷ Come è stato anche, ma in modo molto più teatrale e metamorfico, per David Bowie, lo *Starman* per eccellenza della musica rock: cfr. sprt. *Space Oddity* (1969) e la più matura *Hallo Space Boy* (1995).

papà-mamma-io (dunque banalmente post-edipica, *senza padri*: Godani 2014), ma soprattutto ci si sbarazza della nostalgia psichica per il sacro, anche nella sua forma orientale o *new age* (quella che, per rimanere ai Beatles, piaceva a George Harrison).

Chi volesse tradurre, oggi, il ritornello ateo di *Imagine* in termini direttamente politici, cioè ridare forza polemica alla sua dolcezza disarmante e disarmata, dovrebbe andare ben oltre la laicità¹⁸: dovrebbe *educare a non credere*, o meglio educare alla *critica della verità* (nonché della post-verità), e così rovesciare il proprio potere pedagogico al culmine del suo utilizzo – ossia trasformare il vecchio dispositivo pastorale dell’educazione in una spietata macchina da guerra. Se ad esempio nel nostro piccolo, arretrato Paese la credenza nella verità, unita alla nostalgia territoriale per la verticalità e alla manipolazione pastorale dell’affettività, si rivela altrettanto pericolosa della diffusione della post-verità, dovremmo rilanciare la posta ad un’altezza vertiginosamente alta: dovremmo mirare all’annullamento del Concordato¹⁹ (nonché smetterla di considerare Bergoglio di sinistra!). Utopia? Certo, in Italia è un’utopia, ma non lo è affatto denunciare una certa psicoanalisi *mainstream* come nuovo pastorato – ed essere così, in termini derridiani, *giusti con Freud*: Freud era ateo.

Per fortuna esiste anche una psicoanalisi che ha, in termini foucaultiani, il coraggio della verità, e riconosce la religione come favola consolatoria – come dispositivo narrativo o *pensiero magico* che non consola il pensiero lucido (Argentieri 2017), ma opprime finanche l’inconscio di chi, in stato di minorità, crede al ‘grande sorvegliante dal cielo’ (che *Imagine* svuota insieme al sottosuolo). Bisogna in questi termini educare a una elaborazione *non religiosa* della morte – ad esempio quella dei propri cari – che coincida con la capacità di sopportare il dolore. Nella succitata *God*, Lennon è stato lapidario: ‘God is a concept by which we measure our pain’, *Dio è un concetto col quale misuriamo il nostro dolore*. Se la sua grandezza è direttamente proporzionale alla nostra sofferenza, la religione non nasce propriamente dal dolore (come recita un certo ritornello teologico) ma dalla sconfitta nei suoi confronti: come insegnava Hume, nasce dalla paura, che cresce nell’inferiorità (nel sottosuolo psichico: de Conciliis 2016) e soprattutto nella solitudine.

Cos’è infatti la *religion* che *Imagine* dissolve nella sonorità dello spazio? Secondo A. Whitehead (*Religion in the making*, 1926), “*La religione è ciò che l’individuo fa della propria solitudine*” (citato da Mancuso 2017, p. 84); essa è in effetti un modo non tanto infantile quanto infra-politico di affrontare da soli la solitudine (mi si perdoni il gioco di parole). A dispetto del suo presunto etimo sociale (da *re-ligare*, legare insieme: un’etimologia demolita da Benveniste nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*), la religione è quindi il contrario della comunità: è ciò in cui l’individuo si rifugia non solo quando ha paura del dolore, ma anche quando, in termini arendtiani, non riesce ad agire politicamente – non riesce a pensare; detto ancora in altri termini, se la religione è figlia di una individualità chiusa (nel dolore) o aperta solo alla possessione delirante dell’Altro (prigioniera dell’inferiorità), allora una ‘vita non fascista’ è una vita in cui l’individuo non sia isolato (non sia un immaginario atomo sociale) ma lucidamente autonomo (anche nel dolore), che sia cioè in grado di pensare e

¹⁸ Un tema ripreso di recente da T. Pievani (2017, p. 34), che invita ad andare contro il principio di autorità, contro il comfort psichico della servitù volontaria, senza tollerare gli intolleranti: ad *immaginare* “un disincanto consapevole e sorridente ...mai realmente sperimentato finora nell’evoluzione di *Homo sapiens*”.

¹⁹ Del resto, l’IRC è un velo di Maya teologico-politico: non si può insegnare la fede ma solo, pascalianamente, inculcare un *habitus* religioso, allo stesso modo in cui s’inculca la cittadinanza.

desiderare (ad esempio il cambiamento, la metamorfosi, ecc.) senza postulare *qualcosa di più grande di sé* e senza nemmeno ingrandire se stesso – senza cadere nel verticalismo infantile in cui il dolore è prova, o nella stupidità dell’(auto)divinizzazione. In quanto la religione è individualizzante, nel senso che produce *habitus* rigidi coestensivi alla psiche individuale, rompere con la religione significa passare dall’individualità fissa alla soggettivazione metamorfica; in quanto la relazione costituisce l’unico antidoto alla solitudine (e al dolore), l’unica comunità politica è quella *non* religiosa, che esclude sia il pastorato della sofferenza che l’amore fascista, rabbioso e ignorante, per il potere.

Ma non dimentichiamo l’ambiguità del ritornello mediale. Se la rabbia e la paura sono figlie della solitudine, oggi la rete, soprattutto con i social, è *ciò che l’individuo fa della propria solitudine*; la rete finge di connettere, di re-ligare, ma in effetti isola, o meglio unisce solo nell’immaginario. Il web ha realizzato *in forma virtuale* la condivisione planetaria prefigurata da Lennon nel ’71 (*Imagine all the people / Sharing all the world...*), ed è in rete che oggi risuonano le sue canzoni.

Se l’ateismo è un non-luogo orizzontale del pensiero occidentale tradizionalmente dominato dalla verticalità ontoteologica, la rete, nella sua apparente orizzontalità, invita a immaginare nuove comunità a-tee rese possibili dalla disgregazione delle vecchie strutture religiose e politiche, nuove soggettivazioni processuali e metamorfiche innescate dalla deterritorializzazione dei generi sessuali teorizzata e praticata dal pensiero LGBT; oggi siamo insomma a un passo dal realizzare l’utopia della condivisione (*sharing*) nel senso rivoluzionario della non-divisione, dell’oltrepassamento di ogni *partage* territoriale, psichico e politico, in una parola: umano. Ma, proprio perché il *partage* non funziona più (non c’è più alcuna soglia, alcun fuori, ecc.), fioriscono in rete nuove forme adattive di soggettività, del tutto conformi all’attuale configurazione del capitalismo digitale-finanziario: individualità apparentemente dissolte nel ‘comune’ (nelle community, nei social), in realtà possedute dal dilagare dossico del desiderio narcisistico di riconoscimento e come tali vuote – nelle quali cioè si dissolvono sia il godimento che la differenza, mentre l’inconscio, ormai estroflesso nel web (unica fonte di potere-sapere, illusione di onnipotenza ed eternità) diviene *letteralmente* ignoranza. Il risveglio dal biopotere divino del capitalismo digitale impone allora la costruzione di una macchina da guerra in grado di diffondere all’interno del dispositivo il più musicale dei ritornelli, quello dell’ateismo: il sogno di una de-territorializzazione così radicale da implicare una sdivinizzazione non solo del divino, ma anche dell’umano.

Nella (sacrosanta) reazione post-human all’ateismo prometeico e quasi luciferino del XX secolo, il minimalismo speculativo del realismo si coniuga spesso col ritornello terrestre ecologista. Ma l’ateismo del terzo millennio non può essere né sostitutivo, né minimalista: in quanto sopportazione ironica della non-divinità dell’uomo (della sua meschina stupidità), della sua superfluità rispetto al Mondo 1 (cioè alla natura a sua volta stupidamente divinizzata), esso è un semplice esercizio di costruzione e al contempo decostruzione della psichicità umana (il Mondo 2). In virtù di tale movimento vigile e *letteralmente* speculare, l’ateo è colui che non si auto-deifica e non cede alla tentazione di deificare l’altro. Dunque, per parafrasare il *Brief* heideggeriano del 1947, ‘l’ateismo non è un umanismo’: nel praticare un ‘ateismo tecnologico nel capitalismo’, non si tratta di elaborare un altro umanesimo ‘romantico’, tragicamente terrestre, ma in una prospettiva clinica anti-romantica e

criticamente illuministica, di compiere la sua dissoluzione cosmicomica²⁰. In quanto la confutazione ironica consiste nel parlar doppio, nel simulare sia per ingannare che per distruggere la (falsa) totalità, la prima forma di bestemmia (ironia primaria) presuppone l'oggetto dell'inganno, cioè il divino, che viene negato e abbassato di rango; in questo senso l'ironia atea è dialettica. Ma l'ironia secondaria è sublime: non cede alla volgare tentazione di confutare il divino ingannandolo e sdoppiando il logos, ma è capace di ridicolizzare se stessa, abolendo così la necessità del divino e della sua falsificazione-distruzione nella bestemmia. Perciò come ultima, non ingannevole ironia rivolta persino contro l'umano, l'ateismo postmoderno non ha bisogno dello scontro col divino. Ha bisogno di musica.

Riferimenti bibliografici

- Agamben, G. (2007). *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2007
- Argentieri, S. (2017). *Il conforto del pensiero magico*. *Micromega* 1/2017, pp. 63-67
- Baudrillard, J. (1976). *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard. Trad. it. *Lo scambio simbolico e la morte*. Milano: Feltrinelli 2002
- Benveniste, É. (2001). *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee II. Potere, diritto, religione*, Torino: Einaudi
- Berger, P.L., Luckmann, T. (1997). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino
- Binswanger, L. (1965). *Wahn*. Pfullingen: Neske. Trad. it. *Delirio. Antropoanalisi e fenomenologia*. Padova: Marsilio 1997
- Bonato, B. (2015). *Sospendere la competizione. Un esercizio etico*. Milano-Udine: Mimesis
- Bruner, J. (1991) *La costruzione narrativa della "realtà"*, in M. Ammanniti e D. N. Stern (Eds), *Rappresentazioni e narrazioni*. Bari: Laterza 1991, pp. 17-38
- Bruner, J. (1992) *La ricerca del significato*. Torino: Bollati Boringhieri
- Crouch, C. (2003). *Postdemocrazia*. Roma-Bari: Laterza
- Dal Lago, A. (2014). *I benpensanti. Contro i tutori dell'ordine filosofico*. Genova: il Melangolo
- de Conciliis, E. (2010). *Foucault e il presente senza qualità. Appunti per una rivoluzione anti-pastorale*. *Kainos* n. 10, <http://www.kainos-portale.com/index.php/10-pensieri-del-presente/47-ricerche10/83-foucault-e-il-presente-senza-qualita-appunti-per-una-rivoluzione-anti-pastorale>.
- de Conciliis, E. (2016). *"Pulvis es..."*. *Breve viaggio nel sottosuolo del cristianesimo*. In G. Brindisi, V. Cuomo, E. de Conciliis (Eds.), *Sottosuoli. Annuario Kaiak 1*, Milano-Udine: Mimesis, 2016, pp. 143-165
- Deleuze, G. (1989), "Qu'est-ce qu'un dispositif?", in *Michel Foucault. Rencontre internationale*, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988 (Paris: Le Seuil, 1989). Trad. it. *Che cos'è un dispositivo?*. Napoli: Cronopio 2006

²⁰ Se l'ateismo di Bloch è in fondo ancora un umanismo (come quello di Sartre), quello di Heidegger è a sua volta un contro-umanismo vagamente religioso (l'uomo è il pastore dell'Essere); entrambi mi sembrano reattivi, il primo nei confronti del cristianesimo, il secondo rispetto al nichilismo. Solo l'ateismo genealogico di Nietzsche e Foucault compie il primo passo verso un superamento ironico (non dialettico) dell'umanismo.

- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Minuit.
Trad. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Nuova edizione a cura di Vignola, P., Napoli-Salerno: Orthotes 2017
- Derrida, J. (2002). *Come non essere postmoderni. Post, neo e altri ismi*. Medusa: Milano 2002
- Ferraris, M. (2011). *Perseverare è diabolico*. Articolo apparso su *Alfabeta 2*, novembre 2011, disponibile su <https://www.alfabeta2.it/2011/11/10/perseverare-e-diabolico/>
- Ferraris, M. (2014). *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari: Laterza
- Ferraris, M. (2015). *Mobilitazione totale*. Roma-Bari: Laterza
- Ferraris, M. (2016). *L'imbecillità è una cosa seria*. Bologna: Il Mulino
- Ferraris, M. (2017). *Post-verità. Perché dobbiamo chiamarla così*. Articolo apparso su *La Repubblica*, 30 aprile 2017, disponibile su <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2017/04/30/perche-dobbiamo-chiamarla-cosi46.html>.
- Foucault, M. (1977). *Prefazione a l'Anti-Edipo*, in *Archivio Foucault 2. 1971-77*, Milano: Feltrinelli 1997, pp. 241-44
- Foucault, M. (1977). *Le jeu de Michel Foucault*, in *Dits et écrits*, Paris: Gallimard 1994, III, t. 206, pp. 299-300
- Foucault, M. (1984). *L'etica della cura di è come pratica di libertà*, in *Archivio Foucault 3. 1978-85*. Milano: Feltrinelli 1998, pp. 272-306.
- Foucault, M. (2005). *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-74*. Milano: Feltrinelli
- Foucault, M. (2009). *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-83*. Milano: Feltrinelli
- Godani, P. (2014). *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*. Roma: DeriveApprodi
- Han, B.-C. (2014). *La società della trasparenza*, Roma: Nottetempo
- Mancuso, V. (2017). *Religione e restaurazione. Micromega 1/2017*, pp. 80-89
- Mannheim, K. (1929). *Ideologie und Utopie*. Frankfurt a. M. Klostermann 1995. Trad. it. *Ideologia e utopia*. Bologna: Il Mulino 1999
- Moïsi, D. (2009). *Geopolitica delle emozioni*. Milano: Garzanti
- Nancy, J.-L. (2016). *L'equivalenza delle catastrofi*. Milano-Udine: Mimesis
- Nancy, J.-L. (2007). *Decostruzione del cristianesimo 1. La dischiusura*, Napoli: Cronopio
- Nancy, J.-L. (2012). *Decostruzione del cristianesimo 2. L'adorazione*, Napoli: Cronopio
- Pievani, T. (2017). *Il fondamentalismo tentazione neuronale permanente. Micromega 1/2017*, pp. 26-36
- Popper, K. R. (2012). *I tre mondi. Corpi, opinioni e oggetti del pensiero*. Bologna: Il Mulino
- Rehmann, J. (2009). *Nietzscheani di sinistra, Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*. Roma: Odradek
- Righetti, S. (2012). *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*. Modena: Mucchi
- Rosa, H. (2015). *Accelerazione e alienazione. Per una critica del tempo nella tarda modernità*. Torino: Einaudi 2015
- Rovatti, P.A., Vattimo, G. (Eds), (2010). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli