



UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI  
LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA

TESI DI LAUREA

“SOGGETTO POTERE DIGITALE”:

ANALISI DEL PENSIERO FILOSOFICO POST-TECNOLOGICO

DI BYUNG-CHUL HAN

*Relatrice:*

Prof.ssa Gabriella Silvestrini

*Correlatore:*

dott. Simone Ghelli

*Candidato:*

Giovanni Fasoli

Matricola 20035823

ANNO ACCADEMICO 2023-24



## ABSTRACT

Il presente lavoro di ricerca si propone di esplorare il pensiero del filosofo contemporaneo Byung-Chul Han in relazione alla società digitale e alle sue implicazioni nella direzione del rapporto tra *Soggetto Potere Digitale*.

Innanzitutto, si esamina la biografia di Han e le sue aree di interesse, evidenziando incroci significativi con il pensiero di autori come Michel Foucault e Hannah Arendt, per comprendere meglio il contesto e le influenze che hanno plasmato il suo pensiero.

Successivamente, si esplora il concetto di "società informazionale" e il regime delle "non-cose", delineando il ruolo del digitale nella trasformazione della comunicazione e nella formazione di una nuova forma di "violenza mimetica". Si analizzano inoltre il concetto di "info-crazia" e "iper-culturalità" come fenomeni emergenti nella società digitale.

La tesi si focalizza sulla psico-politica e gli stati di connessione nella società digitale, esaminando temi come la comunicazione e la condivisione attraverso i *Big Data*, la trasparenza e il controllo nella società della trasparenza, nonché la topologia della violenza e l'espulsione dell'Altro in un contesto post-digitale.

Infine, la ricerca si concentra sulle implicazioni del pensiero di Han per la diagnosi e la terapia della società contemporanea. Si esplorano tematiche quali la stanchezza della società, l'eros in agonia, la scomparsa dei riti e la società senza dolore, proponendo vie di uscita attraverso concetti come la contemplazione, il bello e il ritorno alla terra.

Attraverso un'analisi critica e approfondita del pensiero di Byung-Chul Han, la tesi si ripropone di offrire una visione articolata e riflessiva della società digitale e delle sue implicazioni filosofiche, mostrando in tal modo la vitalità e la complessità del dibattito sulla tecnologia, il potere e la soggettività nell'era digitale.

## ABSTRACT

The following research aims to explore the thought of contemporary philosopher Byung-Chul Han in relation to the digital society and its implications regarding the relationship between Subject and Digital Power. Through a critical and in-depth analysis of Byung-Chul's biography, I highlight significant intersections with the thoughts of authors such as Michel Foucault and Hannah Arendt to better understand the context and influences shaping his ideas.

Subsequently, the concept of "informational society" and the regime of "non-things" are explored, outlining the role of the digital in transforming communication and giving rise to a new form of "mimetic violence". Furthermore, the concept of "info-cracy" and hyperculturality are analyzed as emerging phenomena in digital society.

The thesis focuses on psychopolitics and states of connection in digital society, examining themes such as communication and sharing through Big Data, transparency and control in the society of transparency, as well as the topology of violence and the expulsion of the other in a post-digital context.

Finally, the research concentrates on the implications of Han's thought for diagnosing and treating contemporary society. Topics such as societal fatigue, eros in agony, the disappearance of rituals, and society without pain are explored, proposing paths forward through concepts such as contemplation, beauty, and a return to the earth.

Through a critical and in-depth analysis of Byung-Chul Han's thought, the thesis offers an articulate and reflective view of digital society and its philosophical implications, thereby contributing to the contemporary debate on technology, power, and subjectivity in the digital age.

## INTRODUZIONE

Nell'era post-tecnologica, l'interazione tra "soggetto, potere e digitale" assume una complessità inedita, delineando una trama intricata di dinamiche che permea ogni aspetto della società. La tesi che qui presentiamo, dal titolo "Soggetto potere e digitale: analisi del pensiero post-tecnologico di Byung-Chul Han," si propone di esplorare le sfide emergenti in questo contesto, attraverso la lente affilata del pensiero di Han.

L'ampia riflessione del filosofo coreano, ancorata alle sue radici biografiche e alla sua formazione intellettuale, si configura come una sorta di cartografia filosofica che ci guiderà attraverso il labirinto concettuale dell'interazione tra "soggetto, potere e digitale".

Ci troviamo di fronte nuovi scenari, dove la definizione stessa di soggettività è sottoposta a una riformulazione decisiva, impregnata dalle dinamiche di potere e dalla pervasività della digitalizzazione.

Nel primo capitolo della tesi l'obiettivo è quello di esplorare il percorso concettuale di Byung-Chul Han. Questo capitolo costituisce un'opportunità per analizzare le radici intellettuali del pensiero di Han e comprendere la peculiarità del suo approccio filosofico mettendo in luce l'interconnessione tra le dimensioni individuali e collettive del potere, sottolineando il ruolo dell'auto-repressione e dell'auto-sorveglianza. La sua critica alla società contemporanea si concentra sull'iper-connettività digitale e sull'individualismo narcisistico, temi in grado di suscitare un ampio dibattito nell'ambito filosofico e sociale.

Per comprendere appieno il pensiero di Han, è essenziale esaminare le influenze che lo hanno plasmato. In questo contesto, due figure risultano particolarmente significative: Michel Foucault e Hannah Arendt. Foucault, con il suo concetto di "panottismo" e la sua analisi del potere e della disciplina, ha fornito a Han una base concettuale per comprendere le dinamiche di controllo sociale nella società post-digitale. Hannah Arendt, d'altra parte, ha offerto a Han uno sguardo sulla natura della politica e della libertà, evidenziando la perdita di spazi pubblici di discussione critica.

Attraverso una rilettura critica – e a tratti problematica - di Foucault e Arendt, Han sviluppa concetti chiave come la "psico-politica", che analizza la dimensione psicologica delle dinamiche di potere e controllo nella società contemporanea ed il tema delle "nuove forma di violenza".

Nel secondo capitolo il *focus* cade sul ruolo del digitale come *medium* di trasformazione sociale, oltre la superficie della società informazionale e verso le profondità dei suoi impatti e delle sue implicazioni. L'iper-connessione non è semplicemente un insieme di strumenti tecnologici, ma una realtà complessa che permea ogni aspetto della vita. Dal concetto di

"non-cose" alla creazione di "mondi e metaversi", il digitale offre nuove modalità di percezione e interazione con il mondo circostante. In questa prospettiva, nell'ottica di Han, il digitale non è mai uno strumento neutro, ma un ambiente che plasma esperienze e relazioni in modi profondi e talvolta imprevedibili ed impercettibili..

Uno degli aspetti cruciali della società digitale è il regime dell'informazione, in cui dati e conoscenze vengono trasformati in una "valuta di potere e controllo". Attraverso strumenti come *Google Earth* e *Cloud*, la rappresentazione del reale viene mediata e filtrata dal digitale, dando forma alle percezioni e alle interazioni con il mondo esterno.

Verrà anche alla luce l'inevitabile intreccio tra digitale e alienazione. Sebbene il digitale offra nuove opportunità di connessione e partecipazione sociale, esso porta anche con sé rischi di isolamento e disconnessione dalla realtà fisica e sociale. L'iper-connessione digitale – per Han - può talvolta portare a una sorta di "alienazione digitale", in cui l'individuo si ritrova imprigionato in una rete di informazioni senza un reale senso di appartenenza o significato mentre diviene carcere, carcerato e carceriere della propria soggettività..

Nel terzo capitolo si esaminano le dinamiche psico-politiche che emergono nel contesto dell'iper-connettività digitale. Questo capitolo mira a scrutare le sfumature complesse di potere e controllo che permeano il "fare esperienza" nell'era digitale. Partendo dall'analisi della comunicazione globale, verrà messo in luce come – per Han - i mezzi tecnologici di comunicazione non solo facilitino lo scambio di informazioni, ma anche fungano da strumenti di sorveglianza e controllo sociale. Attraverso un'analisi critica delle piattaforme digitali, si coglie come *privacy* e libertà individuali vengano minacciate dalla costante registrazione e monitoraggio delle attività online. La trasparenza, sebbene promuova l'accesso e la divulgazione delle informazioni, può anche essere manipolata per fini di controllo e dominio, creando un'illusione di conoscenza e partecipazione che maschera la complessità dei sistemi di potere e quindi di de-localizzazione del potere tradizionale fino all'espulsione dell'Altro e alla metamorfosi della violenza nell'ambito digitale, che rende possibili nuove forme di violenza e controllo.

Nel quarto capitolo, si analizzeranno alcune diagnosi della società elaborate da Han, quali la stanchezza, l'eros in agonia, la scomparsa dei riti e la costruzione di una società senza dolore. Partendo dall'analisi della stanchezza nella società contemporanea, Han esplora le radici profonde di questo fenomeno, sottolineando la violenza neuronale che permea la vita quotidiana. Attraverso una riflessione critica sulle dinamiche di prestazione e competizione, Han fa emergere lo sfruttamento e la depressione che caratterizzano la società iper-produttiva. L'eros è in agonia, in quanto la vetrinizzazione e la pornografia hanno contribuito alla de-ritualizzazione dell'amore, trasformandolo in un mero oggetto di

consumo. La scomparsa del rito come azione simbolica e come strumento di coesione sociale fa nascere la coazione a produrre con una conseguente e sostitutiva perdita di senso nella società iperattiva e frenetica.

Il quinto e ultimo capitolo rappresenta un viaggio verso un territorio di riflessione propositiva, dove vengono esplorate le vie del tempo, del bello e del giardino-terra come possibili interventi terapeutici per contrastare le dinamiche negative emerse nelle analisi precedenti. Attraverso la ri-romanticizzazione, la resistenza alla levigatezza digitale e il ritorno alla Terra, vengono messe in atto le modalità di riappropriazione critica dell'esperienza umana.

La "via del tempo" e l'arte di indugiare sulle cose, oltrepassa la "dis-cronia" che caratterizza la società iperconnessa per proporre la scoperta della profondità e del valore del tempo vissuto pienamente, al di là del "tempo senza profumo" dell'iper-attività digitale.

La "via del bello", superando la "levigatezza" e il "bello digitale" che dominano la cultura consumistica e superficialmente estetizzata, dà la possibilità di riconnettersi con le esperienze estetiche autentiche e significative che permettono di riscoprire il senso di meraviglia e di trasporto emotivo.

Infine, la "via del giardino-terra" riconduce ad abbracciare il tempo dell'Altro e il ritorno alla Terra come forme di resistenza e riappropriazione critica dell'esperienza stessa. Attraverso la ri-romanticizzazione del mondo e la valorizzazione del legame con la natura, è possibile secondo Han riconnettersi con le radici profonde dell'esistenza e di recuperare un senso di appartenenza e responsabilità verso il pianeta che abitiamo.

La tesi si ripropone di offrire – sulla scorta del pensiero di Han - una visione articolata e riflessiva della società digitale e delle sue implicazioni filosofiche, mostrando in tal modo la vitalità e la complessità del dibattito sulla tecnologia, il potere e la soggettività nell'era digitale.

## 1. "ATTRAVERSANDO" BYUNG-CHUL HAN

### 1.1. Notizie biografiche essenziali

Byung-Chul Han nasce in Corea del Sud (Seul 1959), dove segue studi di metallurgia.

Negli anni Ottanta si trasferisce a Berlino per lo studio della filosofia e della letteratura tedesca. Quindi si forma in teologia a Friburgo in Brisgovia e poi a Monaco di Baviera.

Consegue il Dottorato nel 1994 con una tesi su Martin Heidegger ed insegna dapprima a Basilea e, fino al 2012, a Karlsruhe – dove è stato collega di un altro influente pensatore contemporaneo, Peter Sloterdijk<sup>1</sup>.

Dal 2012 insegna all'Universität der Künste Berlin.

Scrive Federica Buongiorno, filosofa e traduttrice della maggior parte delle sue opere in lingua italiana:

Sin dall'inizio la produzione di Han si connota per l'incrocio di più discipline e categorie interpretative, provenienti in massima parte dall'etica, dalla filosofia sociale e fenomenologica, dalla teoria culturale e dei media, ma anche dal pensiero religioso e dall'estetica.

I suoi primi lavori, dal taglio accademico ma già eclettico, sono dedicati al pensiero di Heidegger (*Heideggers Herz. Zur Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, Fink, Paderborn 1999); di Hegel (*Hegel und die Macht. Ein Versuch über die Freundlichkeit*, Fink, Paderborn 2005); e al concetto scientifico-culturale della morte (*Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*, Fink, Paderborn 1999 e *Tod und Alterität*, Fink, Paderborn 2002)<sup>2</sup>.

Si tratta quindi di un autore poliedrico, coreano di nascita, che poi diviene naturalizzato tedesco. Questi due elementi biografici non vanno sottovalutati e permettono di collocare meglio la sua scrittura e di orientarne la lettura.

---

<sup>1</sup> Il pensiero di Peter Sloterdijk si concentra sull'analisi dei fenomeni sociali e culturali contemporanei, attraverso una lente filosofica e antropologica. Le sue opere affrontano temi come la condizione umana nel mondo moderno, la società globale, la tecnologia e la comunicazione. Sloterdijk promuove una riflessione critica sulle strutture e le dinamiche delle società contemporanee, esplorando concetti come la sfera pubblica, l'antropotecnica ed il nichilismo. Il suo approccio multidisciplinare e provocatorio offre spunti di riflessione su questioni cruciali legate all'esistenza umana e alla costruzione di una "visione del mondo" – cfr. Peter SLOTERDIJK, *Sfere III. Schiume: sferologia plurale*, Milano, Raffaello Cortina, 2015, in cui esamina le sfere globali moderne, come la sfera pubblica, la globalizzazione e la comunicazione mediatica.

<sup>2</sup> Federica BUONGIORNO, *Elogio della distanza. Intervista a Byung-Chul Han. Informazione, potere, neoliberalismo* [Versione.PDF], <<https://www.edizioninottetempo.it/media/productattach/files/3/leggi-lintervista-a-byung-chul-han-d1988.pdf>>, 28/09/2015.



Il suo particolare percorso di formazione si esprime nell'attenzione per lo studio dei *mass-media* - come si addice a ogni successore della Scuola di Francoforte<sup>3</sup> - e rende praticamente inevitabile il riferimento al francofortese Jürgen Habermas<sup>4</sup>, anche se già dalle pagine di *Razionalità digitale*<sup>5</sup>, il la visione di Han si pone in una prospettiva critica rispetto alla filosofia habermasiana,

critica che farà da molla per lo sviluppo del testo stesso e che rappresenta l'esigenza principale dell'autore. Il risultato è una provocazione per il lettore ad abbandonare le categorie che, ancora più che in Italia, risultano intoccabili per il senso comune tedesco. D'altro canto, l'origine coreana, forse, ha determinato una capacità del filosofo non semplicemente di accedere alla cultura dell'estremo oriente (non solo a quella alta, ma soprattutto a fenomeni sociali particolari come quello degli *hikikomori* citati nel libro, cioè quei giovani giapponesi che si isolano dal mondo fisicamente per entrarvi in contatto solo attraverso la mediazione costante di Internet).

E non si può escludere che proprio l'estraneità tradizionale del pensiero orientale alle categorie liberali della politica occidentale abbia influito sulla capacità dell'autore di discutere nel suo testo una forma di politica che, consapevolmente, appare paradossale e forse inaccettabile. Abbastanza perché Byung-Chul Han stesso sollevi il dubbio se si tratti di una forma auspicabile o forse da incubo<sup>6</sup>.

In modo particolare Byung-Chul Han, negli ultimi anni, è diventato oggetto di molte attenzioni dovute soprattutto a due tematiche: il modo in cui analizza i "dispositivi di potere

---

<sup>3</sup> La Scuola di Francoforte analizza il ruolo della comunicazione nella società contemporanea, concentrandosi sulla sua capacità di influenzare l'opinione pubblica e di perpetuare le strutture di potere. Attraverso la teoria critica dei media, essa esplora come i mezzi di comunicazione di massa possano essere strumenti di manipolazione ideologica e di dominio sociale, mentre si impegna a promuovere una comunicazione più emancipatoria e partecipativa.

<sup>4</sup> Nella "teoria dell'agire comunicativo" di Habermas, la comunicazione è fondamentale per la formazione dell'identità individuale e per il funzionamento delle istituzioni sociali: una comunicazione autentica e libera è essenziale per una società democratica e inclusiva; di qui la critica alle forme di comunicazione distorte, come la manipolazione mediatica e la colonizzazione del mondo della vita da parte del sistema economico. Il pensiero di Habermas promuove invece una sfera pubblica aperta e partecipativa, dove i cittadini possono impegnarsi in un dialogo razionale e costruttivo per la deliberazione democratica e il cambiamento sociale – cfr. Jürgen HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Bologna, il Mulino, 2022, vol. 1.

<sup>5</sup> Byung-Chul HAN, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, a cura di Alessandro Grassi, Firenze, goWare, 2014.

<sup>6</sup> Alessandro GRASSI, *Introduzione all'edizione italiana*, in Byung-Cul HAN, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, a cura di Alessandro Grassi, Firenze, goWare, 2014 - Nello sviluppo della sua opera Han prenderà chiaramente una posizione rispetto al tema qui lasciato in bilico e lo farà proprio in riferimento ad un rapporto molto stretto che egli legge sull'asse soggetto potere digitale. Sarà chiara la sua condanna del digitale in quanto "dittatura dell'Identico e tirannia dell'Uguale", vera realizzazione di un *continuum* mimeticamente violento che sopprime la libertà degli uomini inaugurando un campo di sterminio a portata di mano e strutturato su misura personale.

neo-liberisti” da un punto di vista che egli chiama psico-politico;<sup>7</sup> la sua inedita descrizione della “società post-digitale” a partire dalla categoria della “stanchezza” e del lavoro come auto-sfruttamento<sup>8</sup>.

Nella società “post-digitale”<sup>9</sup> trova vita lo “sciame digitale”, individuato da Han<sup>10</sup> come lo spazio post-politico in cui tanti “ego singoli” - che però non sono gestiti da una forma politica - possono generare determinati *patterns* di appartenenza fluida, dei quali essi stessi non hanno nemmeno conoscenza: senza “spazio pubblico” viene a mancare il fondamento della democrazia, che al contrario ha bisogno di una volontà condivisa per costruirsi. La “fine degli spazi comunicativi”<sup>11</sup> è per Han anche la ragione della fine dell’agire comunicativo poiché nei *blog* o più in generale nei *social media*, che “costituiscono” o “sostituiscono” il nuovo spazio pubblico, non ha luogo nessun discorso<sup>12</sup>.

All’interno di questa dinamica comunicativa si costituisce il concetto di psico-politica.

Ed è forse la categoria tipica (per Han) di “psico-politica”<sup>13</sup> che ci permette di entrare a fondo nell’anima del suo discorso che coniuga “soggetto potere e digitale”. Han infatti riconosce a Bernard Stiegler<sup>14</sup> il merito di aver dato inizio ad una “analisi della psico-politica”, ma pensa che sia comunque “mancante” in quanto non dà sufficiente attenzione ai nuovi *media* digitali e considera soprattutto la televisione come strumento standardizzante delle coscienze<sup>15</sup>. L’osservazione di Han va ben oltre il tema dei *media* e si intreccia con categorie interpretative antiche all’interno di un contesto totalmente modificato e che modifica lo stesso spazio della *polis*, quello spazio pubblico in cui la politica

---

<sup>7</sup> Juan David ALMEYDA SARMIENTO, *Prácticas de la amabilidad: una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han*, in «Areté» 34 (2022) 2, pp. 291-318.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Andrea RESMINI, *Luoghi ed ecosistemi. Vivere il post-digitale*, in Simone ARCAGNI (a cura di), *I media digitali e l’interazione uomo-macchina*, Roma, Aracne editrice, 2015, pp. 111-137.

<sup>10</sup> Byung-Chul HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Mariarosaria DE SIMONE, *Byung-Chul Han, Razionalità digitale. La fine dell’agire comunicativo*, in «Journal of Educational, Cultural and Psychological Studies» 13 (2016), pp. 229-233.

<sup>13</sup> Marco César de Souza MELO, *Psicopolítica em Byung-Chul Han: novas formas de controle na civilização tecnológica. Revista Dialectus*, in «Revista de Filosofia», 2020, pp. 68-81.

<sup>14</sup> Bernard Stiegler (1952-2020), filosofo francese noto per la sua riflessione sulla tecnologia, la società e l’economia. La sua teoria si concentra sulla nozione di “tecnologie della memoria” e sull’impatto della tecnologia sulla percezione del tempo, della conoscenza e dell’identità. Stiegler sostiene che l’evoluzione tecnologica, in particolare la digitalizzazione, sta influenzando profondamente la nostra capacità di pensare, ricordare e creare significati. Questo ha portato alla sua concezione di una “crisi dell’individuazione”, in cui le persone perdono la capacità di costruire un’identità stabile e coerente a causa della saturazione di stimoli tecnologici. Propone una riflessione critica sul ruolo delle tecnologie digitali nella società contemporanea, incoraggiando una maggiore consapevolezza dell’impatto che queste hanno sulle nostre vite e sulla nostra esistenza collettiva.

<sup>15</sup> Bernard STRIEGLER, *La miseria simbolica. Vol. 1: L’epoca iperindustriale*, Parma, Meltemi, 2021, p. 164.

accade o in questo senso sembra accadere: l'affermarsi di una "democrazia digitale" e diretta, di una democrazia senza comunicazione.

Per farsi aiutare in tale direzione l'Autore chiama in causa Rousseau e la sua teorizzazione sulla volontà generale (*volonté générale*) che sta a fondamento della teoria del contratto sociale. Secondo Han, Rousseau ha in mente «un *délibérer* (deliberare) senza comunicazione, senza discorso, dove il fatto che i cittadini non comunichino è la condizione stessa della possibilità dell'oggettività e correttezza della volontà generale. Si può dedurre quindi dalla teoria della *volonté générale* che la razionalità numeral-matematica per Rousseau è superiore alla razionalità comunicativo-discorsiva»<sup>16</sup>.

Han confronta questa forma di razionalità con quella digitale dove l'analisi dei *big data* permetterebbe di codificare dei *pattern* che renderebbero possibile anche fare una previsione. Quindi i *media* ritrarrebbero la società e in questo modo porterebbero alla luce uno spazio (digitale) di "inconscio sociale".

## 1.2. Aree di interesse

A partire dagli anni 2000, con *La società della stanchezza*<sup>17</sup>, poi pubblicata in edizione italiana aggiornata nel 2020, Han costruisce un percorso intellettuale di critica dell'odierna società capitalistica e neo-liberale, rielaborando criticamente categorie e motivi della filosofia foucaultiana e post-foucaultiana - con particolare riferimento al pensiero di Giorgio Agamben<sup>18</sup> - utilizzati per rileggere originalmente la filosofia classica di Hegel, Marx e Heidegger.

Proiettando lo sguardo oltre la società disciplinare, Han indaga i (dis)funzionamenti e le conseguenze antropologiche e sociali dei processi di globalizzazione, ricorrendo a categorie

---

<sup>16</sup> Mariarosaria DE SIMONE, Byung-Chul Han, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, in «Journal of Educational, Cultural and Psychological Studies» 13, 2016, pp. 229-233.

<sup>17</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2020.

<sup>18</sup> Particolarmente in riferimento ai fenomeni emergenti nella società iper-moderna: vale a dire la discussione sullo "stato di eccezione" (Giorgio AGAMBEN, *Lo stato di eccezione. Homo sacer*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, Vol. II/1) in cui le leggi vengono temporaneamente sospese per affrontare situazioni di emergenza o crisi. Han esplora come questa "logica della morte" si manifesti nella società contemporanea, ad esempio attraverso la cultura dell'eccesso, della competizione e dell'accelerazione che può portare a fenomeni come il *burnout* delle norme legali. Agamben introduce il concetto di "nuda vita" (Giorgio AGAMBEN, *Il potere sovrano e la nuda vita. Homo sacer*, Torino, Einaudi, 2005) per descrivere uno stato di esistenza privato di diritti e protezioni legali, una sorta di "vita biologica" esposta al potere sovrano. Han sviluppa questo concetto, esaminando come nella società contemporanea il desiderio di visibilità e successo può trasformarsi in una forma di auto-esposizione, riducendo la sfera privata e intima dell'individuo. Così anche il concetto di "biopolitica" di Agamben - che riguarda il modo in cui il potere politico governa e gestisce la vita degli individui e delle popolazioni - viene applicato alle dinamiche della società iperconnessa e della società di prestazione (Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2020), in cui il controllo e la gestione della vita si svolgono attraverso strumenti di sorveglianza digitale e l'internalizzazione indolore dei meccanismi di potere.

tratte dalla letteratura (come la “stanchezza”, ripresa dall’opera di Handke<sup>19</sup>) e dalla filosofia sociale (come la “trasparenza”<sup>20</sup>), per de-costruire le strutture dell’odierno neoliberalismo di mercato. L’analisi investe tanto le forme dei rapporti interpersonali<sup>21</sup>, quanto quelle di comunicazione<sup>22</sup>, di rappresentanza politica e gestione del potere<sup>23</sup> e, più in generale, di costruzione della coscienza culturale. Sempre nel tentativo di una de-costruzione della società neo-capitalistica, il suo pensiero mette in evidenza la “trasparenza”<sup>24</sup> come norma culturale del mercato neo-liberale, dedito all’apertura dei confini formali e ad una forma di “pornografia culturale”<sup>25</sup>. Questa via – secondo la riflessione di Han - rinforza il sistema totalitario dell’apertura a spese di altri valori sociali, come la vergogna, il segreto e la fiducia.

I temi si rincorrono lungo la sua opera secondo un andamento ciclico, “a spirale”, attraverso il quale Han si offre e nello stesso tempo si ritrae con abilità di affondo e capacità critica, cogliendo il meglio e creando una sensazione di *bricoleur* peraltro non caotico. Emergono - dalla società della stanchezza<sup>26</sup> - riferimenti al disturbo depressivo, allo spettro ADHD, disturbo *borderline* e sindrome da *burnout* come paesaggio patologico causato da un eccesso di positività tipico della società post-tecnologica. Si verifica una conseguente agonia dell'*eros*<sup>27</sup> con narcisismo, auto-referenzialità, mancanza di confronto a porsi come segni contemporanei di una scomparsa della capacità di relazionarsi con gli altri e di dedicarsi alla cura dell’altro.

Essere “ossessionati” da una costante iperattività e dal *multitasking* porta alla perpetua stanchezza<sup>28</sup> ma può essere anche la causa primaria di alcuni disturbi tipicamente moderni quali la depressione e il *burn-out* sviluppati in un quadro dove le persone sono diventate

---

<sup>19</sup> Il tema della “stanchezza” è una componente significativa nell’opera di Peter Handke, uno degli autori più influenti della letteratura contemporanea di lingua tedesca. Handke ha esplorato la condizione umana attraverso molteplici sfaccettature, tra cui la stanchezza, che riflette spesso un senso di alienazione, disorientamento e ricerca di significato. Nelle opere di Handke, la stanchezza può manifestarsi in diversi modi. In molte sue opere, i personaggi sono spesso pervasi da una sensazione di apatia e disimpegno, riflettendo una sorta di esaurimento emotivo e spirituale. Questo può essere visto come una risposta alla modernità, con i suoi ritmi frenetici e la mancanza di significato intrinseco. Un esempio significativo è il romanzo *Il peso del mondo* (Peter HANDKE, *Il peso del mondo*, Milano, Guanda, 2014), in cui Handke esplora le vite quotidiane di persone comuni afflitte da una sorta di torpore esistenziale. La narrazione dettagliata delle loro routine e dei loro pensieri interiori mette in evidenza la sensazione di stanchezza e vuoto che permea le loro esistenze. Handke utilizza la stanchezza come mezzo per esplorare temi più ampi, come l’isolamento, la comunicazione (o la mancanza di essa) e la ricerca di significato nella vita. La stanchezza diventa quindi un simbolo dell’angoscia esistenziale e della difficoltà di trovare un senso nell’esistenza umana.

<sup>20</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.

<sup>21</sup> Idem, *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo, 2019.

<sup>22</sup> Idem, *Nello sciamè. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015.

<sup>23</sup> Idem, *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo, 2016.

<sup>24</sup> Idem, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.

<sup>25</sup> Ivi, p. 39.

<sup>26</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2020.

<sup>27</sup> Idem, *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo, 2019.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

incapaci di gestire la “negatività” dell’esperienza<sup>29</sup>. Appare una nuova “topologia della violenza”, che non è scomparsa, ha solo cambiato sede, presentandosi in modo anonimo, senza soggetto riconoscibile né incolpabile, mescolata a criteri di libertà<sup>30</sup>. Han collega la violenza all’individualità, accecata dall’ambizione di non fallire, di non poterselo permettere, sacrificando gli altri per emergere, con un egoismo non sempre evidente, nella società *pop/internet*<sup>31</sup>.

Il tema onnipervasivo è quello del digitale, configurato all’interno del “nuovo ordine del mondo” prodotto dall’avvento della Rete e dal processo di globalizzazione<sup>32</sup>. E sempre collegabile - senza forzature - alla scansione tematica “soggetto – potere – digitale”. All’interno di questa scansione il digitale appare come il contenitore assoluto di un processo che è inesorabilmente in atto e sul quale Han propone una “diagnosi” ed una “terapia”, anche se sempre nell’intervista a Federica Buongiorno afferma:

Io non critico il *medium* digitale in quanto tale. Ogni *medium*, e dunque anche quello digitale, ha un potenziale emancipativo. Il *medium* digitale avrebbe potuto essere anche un *medium* della libertà, della fratellanza e dell’amore; questo era, in effetti, il sogno dei pionieri della rete Internet. Tuttavia, il *medium* digitale si è trasformato in un *medium* del controllo: su Facebook esponiamo noi stessi, ci rendiamo delle merci. La relazione umana si è ridotta, oggi, a una relazione tra merci. Ognuno è per l’altro una merce: viviamo di fatto in un grande magazzino. Il mondo è diventato un grande magazzino, provvisto di cose che vengono consumate rapidamente – cose che riempiono tanto il cielo quanto la terra<sup>33</sup>.

Che il *medium* digitale abbia preso la forma di un *medium* di controllo lo possiamo, in un certo senso affermare per il fatto che la società della trasparenza è una società pornografica, esibita, esposta, che proprio per questo essere esposta può essere letta come una “società di controllo”<sup>34</sup> ed il digitale è divenuto il nuovo *medium* di questo controllo.

Il viaggio tematico che voglio proporre mette a *focus* il tema del rapporto tra soggetto e potere in riferimento al digitale in Han, attraversando le sue pubblicazioni non in senso

---

<sup>29</sup> Jalees REHAMAN, *We Have Become Exhausted Slaves in a Culture of Positivity*, <<https://3quarksdaily.com/3quarksdaily/2016/01/we-have-become-exhausted-slaves-in-a-culture-of-positivity.htm>>, 4/1/2016.

<sup>30</sup> Byung-Chul HAN, *Che cos’è il potere?*, Milano, Nottetempo, 2019, pp. 13-14.

<sup>31</sup> Idem, *L’espulsione dell’Altro*, Milano, Nottetempo, 2017, p. 77.

<sup>32</sup> Ivi, p. 19.

<sup>33</sup> Federica BUONGIORNO, *Elogio della distanza. Intervista a Byung-Chul Han. Informazione, potere, neoliberalismo* [Versione PDF], <<https://www.edizioninottetempo.it/media/productattach/files/3/leggi-lintervista-a-byung-chul-han-d1988.pdf>>, 28/09/2015.

<sup>34</sup> Lola S. ALMENDROS, *Byung-Chul Han and the Problem of Transparency*, in «ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política», 58, 2018, pp. 175-183.

cronologico, ma come filo tematico che si dipana, si riconfigura, si approfondisce e si precisa. Sempre attorno ai tre punti di riferimento concettuali.

Soggettività. Potere. Digitale.

In questo viaggio Han realizza degli incroci significativi con Autori del pensiero filosofico storico e mondiale. Ne consideriamo solo alcuni.

### 1.3. Incroci

Ci sono molti Autori di riferimento con i quali Han dialoga, si scontra, è debitore, è interprete geniale e rispetto ai quali sorprende e a tratti lascia perplessi: Sigmund Freud, Walter Benjamin, Carl Schmitt, Richard Sennett, René Girard, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze e Félix Guattari, Michel Foucault, Michel Serres, Pierre Bourdieu, Martin Heidegger, Hannah Arendt. E molti altri: a titolo indicativo la sua opera *Che cos'è il potere* contiene ben 37 pagine su 174 comprensive di *Note e Bibliografia*<sup>35</sup>.

Significativo – nella sua opera pubblicata, parzialmente, in Italia presso Edizioni Nottetempo - il non-mascherato debito nei confronti di Heidegger. Lampante l'impianto hegeliano<sup>36</sup> di alcune sue affermazioni e altresì - in generale e nello specifico - del suo "modo di argomentare" e di intendere la "mancanza del negativo" della nuova società teatro della "fenomenologia del *like*". Costruttivo e complesso il suo dialogo a distanza ravvicinata con Michel Foucault ed Hannah Arendt.

*Heidegger - sempre – in modo complesso - sullo sfondo.*

Il concetto di "stato d'animo"<sup>37</sup> di Martin Heidegger permette di cogliere nel suo aspetto fontale come il pensiero di Han abbia iniziato a svilupparsi prima ancora di parlare della società neo-liberista e dei suoi temi specifici, e che emerge nella sua opera *El corazón de Heidegger. El Concepto De «Estado De Ánimo» De Martin Heidegger*<sup>38</sup>.

Il testo permette in modo particolare di mettere in relazione il concetto di "stato d'animo" e "critica culturale"<sup>39</sup> nonché la visione haniana di "relazione con il mondo". Il cuore, secondo l'accurata precisazione di Hölderlin, è l'organo che fa scorrere e rifluire permanentemente quelle correnti di vita che sono i flussi sanguigni incanalati attraverso arterie e vene, per disimpegnarsi e riscoprirsì in assimilazioni ed emissioni, in

---

<sup>35</sup> Byung-Chul HAN, *Che cos'è il potere?*, Milano, Nottetempo, 2019. pp. 137-174.

<sup>36</sup> Byung-Chul HAN, *Che cos'è il potere?*, Milano, Nottetempo, 2019. pp. 66-70.

<sup>37</sup> Elisa ZOCCHI, *Stimmung e trascendenza. Il ruolo del pathos in Martin Heidegger*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», 8 (2017)1, pp. 47-60.

<sup>38</sup> Byung-Chul HAN, *El corazón de Heidegger. El concepto de 'estado de ánimo' de Martin Heidegger*, in «Anuario Filosófico», 55 (2021)2, pp. 433-436.

<sup>39</sup> Klaus HELD, *Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger*, in «Revista Co-herencia» 2015, vol. 12, n.3, pp. 13-40.

appropriazioni e alienazioni. Nella terminologia heideggeriana il cuore appare come metafora di quell'intersezione di vicinanza e distanza in cui le dissonanze vengono temporaneamente fatte armonizzare per renderle amichevoli: il mondo come confluenza abitabile, ma da costruire costantemente, del recinto sepolcrale della terra e l'apertura inospitale del cielo. Nel saggio Byung-Chul Han rilegge il filosofo tedesco in tutte le sue fasi come l'esigenza di un mondo cordiale. In questo inno all'affabilità, Han pone Heidegger in un dialogo fruttuoso con la tradizione filosofica tedesca, la fenomenologia francese e la letteratura contemporanea.

Nello stesso tempo il testo permette di cogliere la complessità del rapporto tra Han ed Heidegger proprio in merito alla triade "soggetto potere e digitale".

Han punta l'attenzione sul rapporto tra "gli esseri", "l'alterità" e "l'essere stesso" e consequenzialmente sul rapporto tra "identità e differenza", "interiorità ed esteriorità", "presenza e occultamento". Il tutto nella visione heideggeriana dell'"evento" come sfera intermedia tra il ritiro dell'essere e la presentazione dell'ente, tra il "già" e il "non ancora"<sup>40</sup> intesi per Heidegger come un "transito dal venire allo scomparire", al di qua dell'aspetto auto-referenziale, di "gerarchia" che a partire da Platone, prevede il soggetto concepito come un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, aprioristico e rappresentativo<sup>41</sup>. Avviene dunque un tentativo di superare la metafisica occidentale attraverso la promozione di un pensiero che si fa carico dell'assenza di "fondamenti ultimi" e sfidando le istanze metafisiche<sup>42</sup>.

All'altezza di questo portato, Han si oppone alla nozione di *commercium* tra soggetto e oggetto e allo "sguardo rappresentativo" con il suo stigma tematizzante e la sua proiezione interessata sulle cose, per cui l'essenziale apertura del *Dasein* non si troverebbe rivolta verso gli oggetti ma piuttosto verso la correlativa apertura del mondo. Lo stato d'animo dell'angoscia, presentato da Heidegger come "l'apertura" al fatto che il *Dasein* esiste come un essere gettato "rivolto verso la sua fine"<sup>43</sup>, conduce al *Dasein* davanti al nulla, in una completa indifferenziazione. Questo carattere manifesto del nulla costituisce la condizione per la possibilità della libertà.

Han non ignora il desiderio heideggeriano di una "presenza interrotta del sé" che si fa espressamente carico di sé<sup>44</sup> ma nondimeno, il modo di presentare la propria esistenza a partire dal potere esercitato dal sé porterà Han a diagnosticare una mancanza di serenità di fronte al mondo che diventerà ricorrente in tutta la sua opera. In saggi successivi, e a seguito

---

<sup>40</sup> Martin HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Milano, Adelphi, 2000.

<sup>41</sup> Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 2018.

<sup>42</sup> Byung-Chul HAN, *La società senza dolore*, Torino, Einaudi, 2021.

<sup>43</sup> Martin HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

di alcune critiche sollevate, si evidenzierà il prevalere nella prima prospettiva heideggeriana dell'angoscia e della morte di un predominio esercitato dal cosiddetto "eroismo di sé", cosicché in questa modalità di rapporto con il mondo, sostiene Han, «il centro dell'essere è ancora occupato, sorvegliato e amministrato dall'ego e mantenuto dalla sua "fermezza"»<sup>45</sup>. Da questa critica si comprende l'osservazione per cui, il *Mitsein* heideggeriano non andrebbe oltre «un indifferente "esserci partecipando"», che definirà poi come «termine ultimo, la giustapposizione di un io senza riferimenti»<sup>46</sup>.

Oltre questa interessante posizione dialettica che permette di illuminare la complessità degli argomenti che andiamo trattando, tentiamo una sintesi del "debito intellettuale" significativo che Byung-Chul Han ha nei confronti di Heidegger; molte delle sue riflessioni e analisi sono influenzate dai concetti chiave del pensiero heideggeriano. Ne spiccano principalmente tre:

→ **La tecnica.**

Heidegger ha analizzato profondamente l'impatto della tecnica sulla condizione umana<sup>47</sup>, evidenziando come essa trasformi il modo in cui gli esseri umani si rapportano al mondo e a se stessi.

Han eredita questa preoccupazione heideggeriana e sviluppa una critica alla società contemporanea dominata dalla tecnologia, evidenziando come l'eccessiva enfasi sull'efficienza, la produttività e la comunicazione digitale abbia conseguenze negative sulla sfera dell'esperienza umana e sulla nostra capacità di riflessione e contemplazione<sup>48</sup>.

→ **L'alienazione.**

Heidegger analizza l'esperienza dell'alienazione<sup>49</sup> nell'era della tecnica, in cui gli esseri umani rischiano di perdere il contatto con il proprio essere autentico a causa della loro immersione nell'ambiente tecnologico<sup>50</sup>.

Han rielabora questo concetto, evidenziando come la società contemporanea, caratterizzata dalla superficialità delle relazioni, dalla ricerca dell'apparenza e dal

---

<sup>45</sup> Byung-Chul HAN, *Caras de la muerte*, Barcelona, Herder, 2020, p. 21.

<sup>46</sup> Idem, *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder, 2018, p. 133.

<sup>47</sup> Martin HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, Firenze, goWare, 2017.

<sup>48</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2020.

<sup>49</sup> Martin HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, Firenze, goWare, 2017; così anche Zygmunt Bauman in *Modernità liquida* (Zygmunt BAUMAN, *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2002) e *Vita liquida* (Zygmunt BAUMAN, *Vita liquida*, Bari, Laterza, 2008) discute della fragilità e della precarietà delle relazioni umane nell'era contemporanea, mettendo in luce come la globalizzazione e la fluidità dei legami sociali generino forme di alienazione e instabilità.

<sup>50</sup> Martin HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005.



consumo veloce di esperienze, generi forme di alienazione e solitudine che minano il senso di appartenenza e la possibilità di autenticità individuale<sup>51</sup>.

→ Il **nichilismo**.

Heidegger affronta il tema del nichilismo come conseguenza della perdita di senso e di valori nell'epoca moderna. Han sviluppa questa riflessione, mettendo in luce come la società contemporanea sia pervasa da una forma di nichilismo caratterizzata dalla ricerca ossessiva del piacere e dell'effimero, che porta alla svalutazione del significato<sup>52</sup> e alla perdita di orientamento esistenziale<sup>53</sup>.

Han attinge ampiamente al pensiero di Heidegger per analizzare e criticare le dinamiche della società contemporanea, concentrandosi in particolare sulla tecnica, sull'alienazione e sul nichilismo come fenomeni che minacciano la dimensione autentica dell'esistenza umana.

*Hegel - nel controllo del potere.*

Il confronto che avviene tra Han e Hegel si basa soprattutto sulla visione che entrambi i filosofi hanno del potere. Han ritiene che ogni struttura del potere, la proprietà come il capitale, la sovranità come l'istituzione, presupponendo l'ipseità del luogo, sia "ipsocentrica"<sup>54</sup>. Questo rende la "localizzazione" un "fenomeno del potere"<sup>55</sup>.

Il luogo così inteso può essere un qualsiasi oggetto che rappresenti uno "spazio di appropriazione e conquista" da parte delle strutture di potere, transazionale-economico, quindi non per forza legato a "coordinate di terra" ma anche - e principalmente nell'ottica di Han - ad uno spazio digitale<sup>56</sup>. Il potere instaura una relazione complessa, non casuale; se sul piano biologico la vita si sottrae alla struttura causa-effetto, la vita intellettuale (zona in cui si sviluppa il rapporto di potere) non può essere analizzata secondo una prospettiva lineare. Han utilizza il paradigma epistemologico, rappresentato dalla relazione tra "Ego e

---

<sup>51</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, cit. Qui Han prosegue la sua critica alla società contemporanea, concentrandosi sulla dimensione della fatica e dello sforzo nella vita quotidiana, e riflettendo sulle conseguenze dell'iperattività e dell'eccesso di stimoli, temi che richiamano il concetto heideggeriano di alienazione.

<sup>52</sup> Anche il filosofo Slavoj Žižek analizza la società contemporanea attraverso una lente psicoanalitica e filosofica, evidenziando le contraddizioni e le tensioni interne al capitalismo e alla cultura contemporanea. *Benvenuti nel deserto del reale* (Slavoj ŽIŽEK, *Benvenuti nel deserto reale*, Parma, Meltemi, 2022) offre una critica radicale della cultura dominante e delle sue forme di alienazione.

<sup>53</sup> Anche Jean Baudrillard con opere come *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture* (Jean BAUDRILLARD, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Bologna, il Mulino, 2010) e *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti* (Jean BAUDRILLARD, *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Milano, Pgrego editore, 2022), analizza la società contemporanea attraverso il prisma della simulazione e dell'iper-realtà, evidenziando come la cultura dei consumi e dei media conduca ad una perdita di senso e di realtà autentica.

<sup>54</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.

<sup>55</sup> Carl SCHMITT, *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991, op. 27-28.

<sup>56</sup> Ilda Nadia Monica de la Asuncion PARI BEDOYA, Alfonso Renato VAGAS MURILLO, Jesús Wiliam HUANCA-AROHUANCA, *Exploited or auto-exploited? on the self-exploitation concept in the society of the yield of Byung-Chul Han*, in «Revista Internacional de Investigación en Ciencias Sociales» 17, 2021, pp. 433-448.

Alter”, per analizzare le dinamiche del potere, individuando una continuità tra le due parti in cui il primo riesce a sentirsi a proprio agio nel secondo mentre in realtà ne è sottomesso. Come all’interno della logica e del movimento dello spirito di Hegel<sup>57</sup>.

Perché questo circuito possa realizzarsi è necessario che “Ego” disponga stabilmente di un *continuum* di sé, di uno spazio confortevole in cui la presenza di “Alter” non gli impedisca di riconoscersi tornando a sé e per questo è necessario ricorrere alla mediazione. Pertanto non è possibile guardare al potere come un campo di tensioni in cui poli antitetici sono libertà e costrizione. Questi due poli, costrizione e libertà, sono possibili manifestazioni del potere; nello specifico due suoi estremi collocati su una linea di trasmissione alimentata dalla mediazione. Se la mediazione viene a mancare il potere che si va ad affermare è costretto a far ricorso alla violenza<sup>58</sup>, cioè quest’ultima lo va a sostituire, poiché non rende possibile alcuna continuità interiore tra “Ego” ed “Alter”. Esso interrompe bruscamente qualsiasi relazione comunicativa, si rivolge all’Altro senza riconoscergli alcuna dignità, tenta di eliminarne l’agire, punta «alla completa cancellazione dell’alterità»<sup>59</sup>.

Nella critica di Han alla "tirannia dell'eguale"<sup>60</sup> e all'eliminazione dell'altro nella “dialettica digitale”, emerge una relazione con il concetto hegeliano di negatività e con l’idea di eliminazione della negatività nel contesto della pratica di Han.

La "tirannia dell'eguale" si riferisce al predominio omologante della uniformità e dell'omogeneità nel mondo digitale, in cui le differenze e le diversità vengono omologate o cancellate a favore di un'omogeneizzazione della cultura e della società. Questo processo può portare all'eliminazione dell'altro, inteso come qualsiasi cosa o persona che non si conformi a determinati *standard* o norme dominanti. Nella dialettica digitale, che Han critica, si può individuare un parallelismo con il concetto hegeliano di negatività. Hegel considerava la negatività come parte essenziale del processo dialettico, un motore che spinge il progresso attraverso la tensione tra tesi e antitesi, portando infine alla sintesi. Tuttavia, nella “dialettica digitale”, la negatività può essere distorta o negata attraverso la manipolazione dell'informazione e la creazione di una realtà virtuale che favorisce una visione unidimensionale e omogeneizzante del mondo.

In concreto, la critica di Han alla tirannia dell'eguale e alla dialettica digitale<sup>61</sup> mette in luce la necessità di recuperare la dimensione della negatività nel senso hegeliano, come un elemento fecondo di tensione e conflitto che può portare alla crescita e alla comprensione

---

<sup>57</sup> Byung-Chul HAN, *Che cos'è il potere?*, cit., p. 81; Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 2000.

<sup>58</sup> Byung-Chul HAN, *Topologia della violenza*, Milano, Nottetempo, 2020.

<sup>59</sup> Ivi, p. 32.

<sup>60</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2020.

<sup>61</sup> Idem, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.

più profonda<sup>62</sup>, contrastando così l'omologazione<sup>63</sup> e l'eliminazione dell'altro nel mondo digitale e risente del pensiero di Hegel ad un triplice livello che possiamo così sintetizzare in riferimento al rapporto tra digitale, potere, omologazione e perdita dell'aspetto fecondo e drammatico della negatività:

→ Influenza della **dialettica hegeliana**.

Han attinge al concetto hegeliano di negatività come motore del progresso e della crescita dialettica, ma ne offre una reinterpretazione critica nell'analisi della società digitale contemporanea<sup>64</sup>.

La negatività hegeliana, intesa come tensione feconda tra opposti che porta alla sintesi, viene trasformata da Han in una critica alla mancanza di spazio per la contraddizione e il conflitto nella cultura digitale, dominata da un'omologazione superficiale e da un'apparente eliminazione delle tensioni.

→ Critica alla **perdita di autenticità e drammaticità**.

Han si concentra sulla perdita di autenticità e drammaticità nella società digitale<sup>65</sup>, evidenziando come l'omologazione<sup>66</sup> e il potere delle tecnologie digitali contribuiscano a una standardizzazione delle esperienze umane e alla cancellazione delle tensioni e delle contraddizioni che caratterizzano la condizione umana<sup>67</sup>. In questo contesto, Han rielabora la concezione hegeliana di negatività per denunciare l'eccessiva enfasi sull'omogeneizzazione e la perdita di spazio per l'esperienza autentica<sup>68</sup> e drammatica.

→ Risposta **critica alla tirannia dell'eguale**.

---

<sup>62</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.

<sup>63</sup> Evgeny MOROZOV, *L'ingenuità della rete. Il lato oscuro della libertà di internet*, Torino, Codice Edizioni, 2011.

<sup>64</sup> Byung-Chul HAN, *Topologia della violenza*, Milano, Nottetempo, 2020 - In questo testo, Han analizza la negatività hegeliana e offre una reinterpretazione critica alla luce della società digitale contemporanea, mettendo in discussione l'omogeneizzazione della cultura digitale e la mancanza di spazio per la contraddizione e il conflitto. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 2000 - che contiene una profonda analisi della dialettica hegeliana e della "negatività come motore del progresso dialettico".

<sup>65</sup> Anche Zygmunt Bauman nel testo *Vita liquida* (Zygmunt BAUMAN, *Vita liquida*, Bari, Laterza, 2008) analizza la natura liquida delle relazioni umane nell'era moderna, mettendo in discussione la stabilità e la durata dei legami sociali e offrendo una riflessione sulla perdita di autenticità e coerenza nell'esperienza umana.

<sup>66</sup> In *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology* (Neil POSTMAN, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, New York, Alfred a Knopf Inc, 1992) Neil Postman offre una critica alla cultura della tecnologia e al suo impatto sulla società contemporanea, mettendo in guardia contro l'omologazione delle esperienze umane e la perdita di diversità e complessità nella cultura.

<sup>67</sup> Byung-Chul HAN, *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo, 2016 - Han si concentra sulla perdita di autenticità e drammaticità nell'era digitale, offrendo una critica alla standardizzazione delle esperienze umane e alla mancanza di spazio per la contraddizione e il conflitto nell'ambiente digitale.

<sup>68</sup> Anche McLuhan M., in *Understanding Media: The Extensions of Man* (Marshall MCLUHAN, *Understanding Media: The Extensions of Man*, London e New York, The MIT Press, 1964) - McLuhan offre una prospettiva sulla trasformazione della percezione e della comunicazione umana attraverso i media, mettendo in luce come la tecnologia influenzi la nostra esperienza del mondo e la nostra percezione di autenticità.

Han offre una risposta critica alla "tirannia dell'eguale" nella società digitale, evidenziando come la ricerca dell'omologazione e dell'efficienza nell'era digitale conduca a una riduzione delle esperienze umane a un piano superficiale e standardizzato<sup>69</sup>. In contrasto con la visione hegeliana della negatività come forza feconda e drammatica, Han denuncia la perdita di spazio per la differenza e la contraddizione nella società contemporanea, sottolineando la necessità di recuperare la ricchezza e la complessità delle esperienze umane<sup>70</sup>.

### 1.3.1. Michel Foucault – dal “panoptismo” alla “psico-politica”

Di seguito si cercherà di mettere a confronto il “panoptismo” di Foucault<sup>71</sup> e la “psico-politica” di Byung-Chul Han intesi come dispositivi di sorveglianza.

Per Foucault, all’interno della “società disciplinare”, negli spazi del *panopticon* della sorveglianza si ha la possibilità di mettere in luce i giochi di potere tipici della rete sociale. Il potere a cui fa riferimento riguarda la continua sorveglianza sugli individui al fine di poter esercitare, su di loro, un controllo. Il risultato che si va ad ottenere è quello di trasformare l’individuo in ciò che il potere politico e sociale si aspetta<sup>72</sup>.

Per Byung-Chul Han i mezzi di controllo e soggezione che vengono esercitati attraverso l’utilizzo delle tecnologie della comunicazione digitale rappresentano la capacità di interferire a livello pre-cognitivo, mescolando i confini che rappresentano la modernità: corpo e mente, ragione e passione, libertà e responsabilità. Han quindi amplia il concetto del *panoptismo* di Foucault in quello che determina la nascita della psicopolitica delle città contemporanee.

Bauman afferma che le città contemporanee sono diventate “discariche di problemi globali”<sup>73</sup>, come dei campi di battaglia in cui poteri globali, sensi e identità si incontrano, si confrontano e combattono allo scopo di raggiungere una soluzione soddisfacente. Ed è questo conflitto che porta alla formazione e guida le dinamiche dei dispositivi di sorveglianza presenti in queste città con diversi gradi di intensità. Le continue trasformazioni vengono prodotte da un duplice movimento: da un lato, è nelle grandi aree urbane che si concentrano le funzioni più avanzate del capitalismo», che è stato riordinato secondo una logica di rete,

---

<sup>69</sup> Sherry Turkle in *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (Sherry TURKLE, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, New York, Basic Books, 2011) esplora l'impatto delle tecnologie digitali sulle relazioni umane e sul nostro senso di identità e autenticità, offrendo una critica alla ricerca dell'omologazione e dell'efficienza nell'era digitale.

<sup>70</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.

<sup>71</sup> Claire WROBEL, *Introduction: Literary and Critical Approaches to Panopticism*, in «Revue D’Études Benthamiennes» 22, 2022.

<sup>72</sup> Michel FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, ET saggi Einaudi, 2014.

<sup>73</sup> Zygmunt BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Bari, Laterza, 2017; Zygmunt BAUMAN, *Vite di scarto*, Bari, Laterza, 2017.

i cui nuclei strutturali sono appunto i centri globali<sup>74</sup>. Michel Foucault chiamava queste città “società disciplinari” dove è necessario un sistema di controllo sociale che miri a creare sottomissione nell'individuo. Strumenti come le tecniche di sorveglianza, controllo e punizione sono presenti nelle società disciplinari fin dal XVII e XVIII secolo e hanno finito per svilupparsi e trasformarsi pienamente all'inizio del XX secolo. In queste città la docilità, la sottomissione e l'utilità come obiettivi del potere politico e sociale finiscono per innescare il controllo totale sull'individuo che inizia ad agire docilmente e secondo le norme prevalenti<sup>75</sup>.

Rispetto a queste “società disciplinari”, Foucault inaugura nel suo pensiero l'espressione “panoptismo”, già coniata da Bentham<sup>76</sup>. Il “panottismo” era uno strumento che comportava una serie di procedure, dispositivi tecnici, necessarie a classificare parte degli organi di controllo e stabiliti da una gerarchia di potere principale con ramificazioni in reti gerarchicamente interconnesse<sup>77</sup> e visibili. Per questo, ad un certo punto, l'uomo può prendere posizione riguardo ai meccanismi di dominio e controllo politico, riesce anche a “resistere” in questo sistema panottico<sup>78</sup>.

Nella prospettiva psico-politica di Han, invece, questo stesso uomo non ha più la capacità di resistere al dominio. La critica mossa da Han alla biopolitica di Foucault si concentra sull'idea che essa non sia in grado di spiegare l'ideologia neoliberista. Infatti le società disciplinari non sarebbero più in grado di rispondere alle richieste di libertà degli individui. Questi ultimi non rientrerebbero più nella descrizione di “corpi docili” ma prenderebbero il posto del “sexy e fitness” come caratteristiche sopravvalutate<sup>79</sup>.

Questo "corpo neoliberista" deve essere migliorato in termini di efficienza e prestazioni, nonché nelle sue capacità cognitive<sup>80</sup>. Il corpo non viene più visto come forza produttiva, non più centrale in società disciplinare, intento a superare la resistenza corporea ma: i processi psichici e mentali sono ottimizzati per aumentare la produttività<sup>81</sup>.

Qui auto-ottimizzazione e sottomissione vengono a coincidere<sup>82</sup>.

Questo restringimento tra libertà ed esplorazione sotto forma di auto-esplorazione sfugge al pensiero di Foucault. Per porre fine all'opposizione biopolitica e al biopotere di Foucault, Han opera davanti ai nostri occhi una fine decostruzione post-biopolitica,

---

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Michel FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, ET saggi Einaudi, 2014.

<sup>76</sup> Jeremy BENTHAM, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, Padova, Marsilio, 1997.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> Michel FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>79</sup> Byung-Chul HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

rappresentando un potere intelligente che si esprime come violenza o repressione, ma non necessariamente escludendo o opponendosi alla libertà, cioè, un potere permissivo che contemporaneamente rende il soggetto dipendenti dal digitale e di conseguenza lo sottomette in forma silente.

Si instaura tra Han e Foucault un'asse di continuità e discontinuità:

→ Continuità nella **critica al potere disciplinare**<sup>83</sup>.

Han e Foucault criticano il concetto di potere disciplinare, enfatizzando il suo ruolo nella produzione di soggettività docili<sup>84</sup> e nell'instaurare forme di controllo sociale. Han riflette sul potere disciplinare nell'era digitale, evidenziando come le tecnologie contemporanee possano esercitare un potere sottile e pervasivo sulle menti e sui corpi degli individui, analogamente a quanto Foucault analizzava nei contesti istituzionali come la scuola, l'ospedale e la prigione.

→ Discontinuità<sup>85</sup> nella **comprensione della resistenza e della liberazione**.

Sebbene entrambi affrontino il tema della resistenza al potere, Han e Foucault presentano prospettive diverse sulla possibilità di liberazione. Foucault, con la sua teoria della micro-politica del potere e della resistenza, suggerisce che la resistenza si manifesti attraverso pratiche di soggettivazione alternative e ribellioni contro le micro-politiche del potere. D'altra parte, Han sembra essere più scettico riguardo alla possibilità di liberazione nell'era digitale, focalizzandosi sull'idea di una società del controllo e sull'omogeneizzazione delle esperienze umane<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Nell'opera *La società della stanchezza* (Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2020), Han analizza il concetto di potere nell'era digitale e offre una critica al potere disciplinare, evidenziando come le tecnologie contemporanee possano esercitare un controllo sottile e pervasivo sulla vita quotidiana degli individui. Michel Foucault in *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (Michel FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, ET saggi Einaudi, 2014) analizza il funzionamento del potere disciplinare nelle istituzioni sociali come la scuola, l'ospedale e la prigione, offrendo una critica radicale alla produzione di soggettività docili attraverso pratiche di controllo e normalizzazione.

<sup>84</sup> Anche Erving Goffman nel suo lavoro *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza* (Erving GOFFMAN, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Milano, Feltrinelli, 2010) analizza il concetto di potere disciplinare nelle istituzioni totali come i manicomi, offrendo una prospettiva sociologica sulla produzione di soggettività docili e sulle dinamiche di controllo sociale.

<sup>85</sup> Michel Foucault in *Microfisica del potere. Interventi politici* (Michel FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977) offre una riflessione sulla micro-politica del potere e della resistenza, suggerendo come la resistenza possa manifestarsi attraverso pratiche di soggettivazione alternative e ribellioni contro le normalizzazioni del potere mentre Han in *Psicopolitica*, (Byung-Chul HAN, *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo, 2016) si concentra sulla comprensione della società del controllo digitale e riflette sulla possibilità di resistenza nell'era digitale, offrendo una visione critica sulla possibilità di liberazione individuale e collettiva.

<sup>86</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari nel loro testo *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* Copertina (Gilles DELEUZE, Félix GUATTAR, Napoli, Orthotes, 2017) propongono una teoria della resistenza basata sull'idea di nomadismo e fluidità, suggerendo come la liberazione possa derivare dall'apertura a nuove possibilità di esistenza al di fuori delle norme stabilite.

→ Continuità nella **critica alla società disciplinare e alla società del controllo**<sup>87</sup>.

Sia Han che Foucault convergono nella critica alla società disciplinare e nella riflessione sulla trasformazione delle forme di potere nella società contemporanea. Mentre Foucault analizza principalmente la società disciplinare, Han aggiorna la sua critica alla società del controllo digitale, sottolineando come le tecnologie contemporanee possano rafforzare le dinamiche di sorveglianza e manipolazione attraverso la raccolta e l'analisi dei dati personali.

### 1.3.2. Hannah Arendt – potere, violenza e vita attiva a confronto

#### *Potere e violenza*

Byung-Chul Han analizza la natura del potere nell'era digitale attraverso il concetto di "società della trasparenza"<sup>88</sup>. Han sostiene che le tecnologie digitali esercitano un potere sottile e pervasivo sulla mente e sul corpo degli individui, portando a una società in cui la sorveglianza e il controllo sono onnipresenti. Questo potere sottile si manifesta attraverso la raccolta e l'analisi dei dati personali, che vengono utilizzati per manipolare le preferenze e il comportamento delle persone<sup>89</sup>.

Hannah Arendt, distingue tra "potere politico" e "violenza"<sup>90</sup>. Per Arendt, il potere politico è la capacità di agire insieme con gli altri per influenzare il corso degli eventi nella sfera pubblica. Questo potere si manifesta attraverso la parola e l'azione, ed è fondamentale per la vita politica e sociale di una comunità<sup>91</sup>. Al contrario, la violenza è la capacità di imporre la propria volontà sugli altri attraverso la forza fisica o la coercizione.

Sebbene Han e Arendt offrano prospettive diverse sul potere, entrambi mettono in discussione le dinamiche di controllo e autoritarismo nella società contemporanea. Han si concentra sul potere sottile esercitato dalle tecnologie digitali, mentre Arendt sottolinea l'importanza del potere politico e della sfera pubblica per la vita democratica. Tuttavia, entrambi riconoscono la necessità di vigilare sulle forme di potere che minacciano la libertà e l'autonomia degli individui.

---

<sup>87</sup> Han nel testo *La società della trasparenza* (Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014) estende la sua critica alla società del controllo digitale, evidenziando come le tecnologie contemporanee possano rafforzare le dinamiche di sorveglianza e manipolazione attraverso la raccolta e l'analisi dei dati personali come già Foucault in *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)* (Michel FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2007) analizza le trasformazioni del potere nelle società contemporanee, offrendo uno sguardo critico sulle nuove forme di controllo e governo della popolazione nell'era moderna.

<sup>88</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.

<sup>89</sup> Byung-Chul HAN, *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo, 2016; Byung-Chul HAN, *Topologia della violenza*, Milano, Nottetempo, 2020.

<sup>90</sup> Hannah ARENDT, *Origini del totalitarismo*, Milano, Rizzoli, 2014.

<sup>91</sup> Hannah ARENDT, *La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2013.

Queste prospettive hanno importanti implicazioni per la comunicazione nella società contemporanea. L'analisi critica di Han della società della trasparenza invita a riflettere sulle implicazioni etiche e sociali delle tecnologie digitali, mentre la concezione di Arendt del potere politico ricorda l'importanza della partecipazione democratica e della sfera pubblica nella formazione dell'opinione e della volontà politica<sup>92</sup>.

*Vita attiva?*

Un tema interessante che interseca la concezione particolare dei due autori è quello di “vita attiva”.

Per Han, la vita attiva è stata trasformata dall'avvento della società della trasparenza, caratterizzata dalla pervasività delle tecnologie digitali e dalla perdita di spazi privati e intimi<sup>93</sup>. Han – discepolo di Heidegger - sostiene che l'eccessiva esposizione e connettività digitale ha ridotto la vita attiva a una frenetica attività superficiale, priva di autenticità e significato. Nell'era digitale, la vita attiva è dominata da una cultura dell'iperproduzione e dell'omologazione, che ha eroso le dimensioni pubbliche e politiche dell'azione<sup>94</sup>.

Per Arendt, la *vita activa*<sup>95</sup> è il fondamento della vita politica. Contrariamente a Han, Arendt valorizza la vita attiva come fondamento della vita politica e sociale. Per Arendt, la vita attiva comprende il lavoro, l'azione e la parola, che sono essenziali per la creazione e il mantenimento dello spazio pubblico. Arendt sottolinea l'importanza della pluralità umana e della diversità di esperienze e prospettive nella vita politica, promuovendo la partecipazione attiva e responsabile degli individui nella sfera pubblica<sup>96</sup>.

Nonostante le differenze nelle loro prospettive, Han e Arendt condividono alcune affinità nel loro modo di concepire la vita attiva. Entrambi riconoscono l'importanza dell'azione come espressione della libertà umana e della capacità di influenzare il mondo circostante. Tuttavia, divergono nei loro approcci alla vita attiva nell'era contemporanea. Han critica la società della trasparenza per aver eroso le basi dell'azione autentica e politica, mentre Arendt sostiene la necessità di preservare e promuovere gli spazi pubblici di incontro e discussione. Mentre Han si concentra sulla crisi dell'autenticità e dell'azione politica nell'era digitale, Arendt<sup>97</sup> promuove la vitalità della vita attiva come fondamento della vita politica e sociale. Nonostante le loro divergenze, entrambi offrono preziose riflessioni sulla natura

---

<sup>92</sup> Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1994; Dana R. VILLA, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

<sup>93</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> ARENDT Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Linda M.G. ZERILLI, *Feminism and the Abyss of Freedom*, Chicago, University Of Chicago Press, 2005.



dell'azione umana e sulla sua relazione con la vita pubblica e politica. Rispetto a questo tema, si tratta certamente di un rapporto complesso a distanza tra i due autori con alcuni punti nodali che possono essere così riconfigurati in una sintesi finale.

→ **Analisi della società contemporanea.**

Han attinge dalla riflessione di Arendt sulla natura del potere e della vita pubblica per comprendere e analizzare la società contemporanea. Egli riconosce l'importanza della distinzione di Arendt tra potere politico e violenza, utilizzando questa prospettiva come base per la sua critica della società della trasparenza<sup>98</sup> e del potere sottile esercitato dalle tecnologie digitali.

→ **Critica alla standardizzazione/omologazione.**

Han si ispira alla concezione arendtiana della vita attiva e della partecipazione alla sfera pubblica per denunciare la standardizzazione e l'omologazione prevalenti nella società contemporanea. Egli condivide con Arendt la preoccupazione per la perdita di spazi di libertà e di autenticità, provocata dalla riduzione dell'azione politica alla mera conformità tecnologica e sociale.

→ **Riflessione sulla condizione umana.**

Han approfondisce il concetto arendtiano di *vita activa* e di "vita contemplativa", sebbene con una prospettiva più orientata verso i dilemmi contemporanei dell'esistenza umana. Egli espande il discorso di Arendt sulla centralità dell'azione politica e sociale, aggiungendo nuove riflessioni sulla società digitalizzata<sup>99</sup>. e sull'individualismo contemporaneo.

→ **Visione della tecnologia.**

Han si discosta da Arendt nella sua valutazione della tecnologia e delle sue implicazioni per la vita umana. Se Arendt metteva in guardia contro l'uso distorto della tecnologia che minaccia la libertà e la vita pubblica - evidenziando come l'automazione e la standardizzazione del lavoro possano minare la sfera pubblica e ridurre la capacità di agire liberamente degli individui<sup>100</sup> e lanciando una critica per l'uso distorto della tecnologia come strumento di oppressione e controllo, sottolineando come l'abuso della tecnologia possa minare la libertà individuale e la vita pubblica<sup>101</sup> - Han va oltre, identificando la tecnologia digitale come una delle principali cause della crisi della vita attiva e dell'autenticità nella società contemporanea mentre per Arendt il tema rimane la messa in guardia contro l'uso

---

<sup>98</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.

<sup>99</sup> Idem, *Vita contemplativa*, Milano, Nottetempo, 2023.

<sup>100</sup> ARENDT Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2017.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

irresponsabile della tecnologia e l'importanza di preservare lo spazio pubblico e la sfera politica come luoghi di dibattito e azione libera.

→ **Ottimismo e pessimismo.**

Mentre Arendt offriva una visione complessa ma fondamentale ottimista sulla possibilità di rinascita politica e di azione collettiva, Han sembra più pessimista riguardo alle prospettive di emancipazione nell'era digitale. Egli evidenzia le sfide e le minacce rappresentate dalle tecnologie digitali, mettendo in discussione la capacità della società contemporanea di recuperare spazi di libertà e autenticità.

## 2. NELLO SCIAME: VISIONE DEL DIGITALE

Entrare nello “sciame digitale”, corrisponde a navigare - sul filo del pensiero dell’Autore - all’interno di un mondo informazionale nel quale alla comunicazione in presenza, alla capacità di analisi e alla visione del futuro si sono sostituiti interlocutori fantasmatici, immersi in un presente continuo e sempre visualizzabile attraverso uno schermo.

In questo capitolo il *focus* sarà sulla “visione” che Han tiene in merito alla società contemporanea in relazione allo “sciame digitale”, esplorando il suo pensiero sulla stessa “società informazionale”, il regime delle “non-cose”, l’iper-culturalità e l’info-crazia.

Il cambiamento della strutta comunicativa, determinato dalla “nascita delle società in rete”<sup>102</sup>, produce “mondi digitali” che alla fine sottendono una nuova e mimetica forma di potere. Nel regime post-digitale delle “non-cose”, segnato da *Google Earth* e dal *Cloud*, la rappresentazione del reale passa attraverso lo schermo, collocando la vicenda umana tra digitale ed alienazione. Il regime dell’informazione segna la fine dell’agire comunicativo basato sul dialogo, sul riconoscimento dell’altro e su un’interazione che permette il confronto di più autori e non solo la verifica di auto-coerenza con se stessi.

Si delinea nel pensiero di Han, allo stesso tempo, anche una diversa forma di potere, tipico dell’era digitale, che - penetrando nelle forme di vita - trasforma profondamente anche l’uomo come essere culturale. Rispetto a questa prospettiva la posizione di Han si dibatte tra la considerazione del “Nuovo” come spazio per il turista in camicia *hawaiana* o come tempo che si apre ad una “possibilità altra”, quella dell’*homo liber*, per il quale la libertà si rovescia poi in illusione, all’interno dell’infosfera<sup>103</sup>.

### 2.1. La “società informazionale”

La tecnocrazia informazionale ha portato alla creazione di un “mondo digitale” in cui la comunicazione e la relazione umana sono drasticamente cambiate. La struttura stessa del digitale, secondo Han, ha inverato la natura del potere, diventando un’entità capace di esercitare il suo controllo sugli individui non solo attraverso la violenza e la costrizione, ma anche tramite dinamiche più complesse e nascoste.

Nello “sciame digitale” della società informazionale, alla comunicazione in presenza, alla capacità di analisi e alla visione del futuro si sono sostituiti interlocutori fantasmatici, immersi in un presente continuo e sempre visualizzabile attraverso uno schermo, con la conseguente trasformazione della comunicazione e della percezione del tempo e dello

---

<sup>102</sup> Manuel CASTELLS, *La nascita della società in rete*, Milano, Unibocconi, 2002.

<sup>103</sup> Luciano FLORIDI, *Pensare l’infosfera. La filosofia come design concettuale*, Milano, Raffaello Cortina, 2020.

spazio in una società contemporanea in cui la tecnologia digitale ha un ruolo sempre più centrale.

Si è configurata una nuova forma di soggettività, caratterizzata dalla necessità di auto-espressione e auto-promozione attraverso i *social media* e altre piattaforme digitali. Questa nuova forma di soggettività co-implica una perdita di comunità e di senso di appartenenza, poiché le relazioni sono spesso superficiali e mancano della profondità e dell'intimità delle relazioni faccia a faccia.

Infatti, mentre i sistemi informatici e l'interconnessione accrescono le capacità umane di organizzazione ed integrazione, sovvertono nello stesso tempo il concetto occidentale di un soggetto distinto ed indipendente. Questa svolta di considerazione implica

una crisi dell'io limitata a una concezione individualistica occidentale, scossa da forze connettive incontrollabili [...] un sintomo della crisi dei modelli consolidati di identità, associata a un disperato bisogno di creare un nuovo io collettivo che significativamente combini spiritualità, tecnologia avanzata (prodotti chimici, biologia, laser), contatti d'affari globali e la cultura della distruzione millenarista<sup>104</sup>.

La costante esposizione a informazioni e stimoli visivi si connette con una perdita di capacità di analisi critica e di riflessione sulle proprie esperienze e valori. La tecnologia digitale ha creato una sorta di "presente continuo", in cui il passato e il futuro sembrano perdere significato e l'attenzione è concentrata solo sull'attimo presente e non più sulla "durata". La questione di fondo è che il mutamento-spartiacque nella storia moderna del tempo rivela l'impatto che sta iniziando ad avere sulla condizione dell'esistenza umana.

Il mutamento in questione è l'odierna irrilevanza dello spazio, mascherata sotto forma di annullamento del tempo. Nell'universo *software* del viaggio alla velocità della luce, lo spazio è attraversabile letteralmente "all'istante": la differenza tra "lontano" e "vicino" è cancellata. Lo spazio non pone più limiti all'azione e alle sue conseguenze, e conta poco o nulla; ha perso il proprio "valore strategico" [...]. L'efficacia del tempo quale mezzo di ottenimento di valore tende a raggiungere l'infinito<sup>105</sup>.

Il mondo digitale mandando in frantumi il tradizionale parametro della "forma cronotopica" introduce il soggetto in un'esperienza "altra" e senza precedenti nella storia del tempo ma tipica appunto dei "mondi digitali".

---

<sup>104</sup> Manuel CASTELLS, *La nascita della società in rete*, Milano, Unibocconi, 2002, p. 50.

<sup>105</sup> Zygmunt BAUMAN, *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2022, pp. 132-133.

Il *medium* digitale è un *medium* di presenza: la sua temporalità è il presente immediato. La comunicazione digitale si contraddistingue per il fatto che le informazioni vengono prodotte, inviate e ricevute, senza l'intervento di intermediari: [...] l'azione dell'istanza mediatrice è sempre più abolita<sup>106</sup>.

### 2.1.1. Mondi digitali

Stanno sotto il livello della coscienza: si collocano tra prestazione e obbligo.

Nel 1964, in riferimento alla rapidissima ascesa del *medium* elettrico McLuhan<sup>107</sup> aveva osservato che la tecnica dell'elettricità è in mezzo a noi, e noi siamo storditi, sordi, ciechi e muti di fronte alla sua collisione con la tecnica di Gutenberg. Lo stesso accade oggi con il *medium* digitale attraverso il quale siamo riprogrammati, senza comprendere pienamente il radicale cambiamento di paradigma che sta operando il trapasso silenzioso dal cittadino al consumatore<sup>108</sup>. Questa cecità e il simultaneo stordimento rappresentano la crisi dei nostri giorni. Arranchiamo dietro al *medium* digitale che, agendo sotto il livello di decisione cosciente, modifica in modo decisivo il nostro comportamento, la nostra percezione, la nostra sensibilità, il nostro pensiero, il nostro vivere insieme, senza essere in grado di valutare del tutto le conseguenze<sup>109</sup>.

Nel trapasso dal cittadino al consumatore, il comprare non presuppone alcun discorso perché il consumatore compra ciò che gli piace. Segue le proprie inclinazioni individuali. *Mi piace* è il suo motto e quindi non è un cittadino perché il cittadino si configura per la sua responsabilità nei confronti della comunità che invece il consumatore non ha in proprio.

Nell'agorà digitale, nella quale seggio e mercato, *polis* ed economia coincidono, gli elettori si comportano come consumatori [...] Anche l'attività di governo si avvicina al *marketing*: il sondaggio politico allora assomiglia ad una ricerca di mercato. Gli umori degli elettori vengono esaminati attraverso il data mining. Umori negativi sono risolti attraverso nuove, allettanti offerte; qui non siamo più agenti attivi, non siamo più cittadini, ma utilizzatori passivi<sup>110</sup>.

Il concetto di *marketing* nel contesto della politica elettorale, dove il *data mining* e le ricerche di mercato vengono utilizzati per influenzare le scelte degli elettori, richiama l'analisi delle dinamiche democratiche e economiche avanzate da Joseph Schumpeter, uno degli economisti più influenti del XX secolo. Schumpeter, nel suo lavoro *Capitalismo*,

---

<sup>106</sup> Byung-Chul HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015, p. 2.

<sup>107</sup> Ivi, p. 9.

<sup>108</sup> Ivi, p. 84.

<sup>109</sup> Ivi, p. 96.

<sup>110</sup> Byung-Chul HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015, p. 86-87.

*socialismo e democrazia*, ha presentato la sua teoria della democrazia come un sistema in cui la competizione politica avviene attraverso il libero mercato delle idee. Schumpeter sottolinea<sup>111</sup> il ruolo degli elettori come "consumatori" di politica, che scelgono tra le offerte politiche presentate loro dai partiti. Tuttavia, Schumpeter non riteneva che gli elettori fossero semplici "utilizzatori passivi". Al contrario, credeva che gli elettori agissero in modo razionale, scegliendo le opzioni che meglio rispondono ai loro interessi e preferenze, proprio come i consumatori nel mercato. Schumpeter avvertiva anche dei rischi di manipolazione delle masse attraverso le tecniche di marketing politico, che potrebbero distorcere il processo democratico e trasformare gli elettori in "spettatori" anziché "partecipanti attivi".

Obiettivo di Han è quello di smascherare i nuovi rapporti, sotterranei e quasi subaquei, di potere, chiarendo una serie di codici interpretativi della società (perlopiù occidentale) contemporanea e della sua crisi/svuotamento. Un discorso disvelante - e a tratti pesantemente negativizzante - sulla mutata natura dell'uomo digitale, sui "tic" degenerativi e profondi che stanno intaccando l'antropologia stessa.

L'era digitale non è l'epoca dell'ozio, ma della prestazione. L'imperativo neoliberista della prestazione trasforma il tempo in tempo di lavoro, totalizza il tempo in lavoro. La pausa ne è solo una fase; non abbiamo altro tempo all'infuori di quello lavorativo: ce lo portiamo dietro, non solo in vacanza ma anche nel sonno. Per questo si dorme agitati; i "soggetti di prestazione", spossati, si addormentano come si addormenta una gamba.

La libertà della mobilità si rovescia nel fatale obbligo di dover lavorare ovunque.

Si tratta dello stesso "principio di prestazione" che trasformerà il campo di concentramento storico in una "campo di lavoro itinerante" nella visione del totalitarismo digitale di Han: l'uomo porta dentro di sé il proprio personale "campo di lavoro".

Ma si nutre sempre di uno stesso principio di potere: il "principio di prestazione" come variazione post-tecnologica della società industriale e che ha alla base una "razionalità del dominio" che Han ha indicato come razionalità digitale<sup>112</sup>.

Il *data mining* rende visibili modelli di comportamento collettivi dei quali, come singoli, non siamo mai consci. Così, esso rende accessibile, l'inconscio collettivo. Possiamo chiamarlo, in analogia con l'inconscio-ottico, anche inconscio-digitale<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> Joseph A. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Parma, Meltemi, 2023.

<sup>112</sup> Idem, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, Firenze, goWare, 2004.

<sup>113</sup> Byung-Chul HAN, *Nello sciamè. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015, pp. 86-87.

Ed è così che lo “psico-potere” è più efficace del “biopotere”<sup>114</sup> in quando sorveglia controlla ed influenza non dall’esterno ma dall’interno impossessandosi del comportamento sociale delle masse, consegnando alla programmazione algoritmica e segnando la fine dell’era della biopolitica per entrare nell’era della psicopolitica digitale<sup>115</sup>.

Siamo così al “capitalismo della sorveglianza” che impiega molte tecnologie ma non può essere identificato con nessuna tecnologia nello specifico. Le sue operazioni si servono di piattaforme ovviamente, ma operazioni e piattaforme non coincidono.

Usa l’intelligenza artificiale, ma non può essere ridotto a tali macchine. Produce e sfrutta gli algoritmi, ma non equivale a degli algoritmi. Gli imperativi economici proprio del capitalismo della sorveglianza sono i burattinai nascosti dietro le quinte che dirigono le macchine e le mettono in azione<sup>116</sup>.

Mutano i contesti e si evolvono ma le dinamiche hanno assonanze interessanti e criticamente confrontabili.

*Il principio di prestazione* risuscita sempre il demone maligno del potere.

Il principio di prestazione, che è il principio di una società acquisitiva e antagonistica in processo di espansione costante, presuppone un lungo sviluppo durante il quale il dominio è stato sempre più razionalizzato: adesso, il controllo del lavoro sociale riproduce la società in una scala più vasta e in condizioni migliori. Per un lungo tratto, gli interessi del dominio e gli interessi dell’insieme coincidono: l’utilizzazione vantaggiosa dell’apparato produttivo soddisfa pienamente i bisogni e le facoltà degli individui<sup>117</sup>.

Il lavoro, ad un certo punto – secondo l’ottica, sopra riportata, di Marcuse (dovrebbe specificare il rapporto di Han con il pensiero di Marcuse) – diviene un lavoro per un apparato che sfugge al controllo del soggetto e che si configura come un “potere indipendente”. A questo potere – per vivere – gli individui devono sottomettersi ed in questo modo gli uomini «non vivono più la loro vita, ma eseguono funzioni prestabilite; mentre lavorano non soddisfano propri bisogni e proprie facoltà, ma lavorano in uno stato di alienazione».

Insieme all’alienazione si genera la frustrazione. Nella “società tecnologica avanzata”

---

<sup>114</sup> Il “panottico digitale” infatti non configura una “società disciplinare biopolitica”, ma una “società della trasparenza psicopolitica”.

<sup>115</sup> Ivi, pp. 97-98 - Cfr. Nello Cristianini, *La scorciatoia? Come le macchine sono diventate intelligenti senza pensare in modo umano*, il Mulino, Bologna, 2023.

<sup>116</sup> Shoshana ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri*, Roma, Luiss University Press, 2019, p. 26.

<sup>117</sup> Herbert MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 2001, p. 88.

le ore di lavoro che costituiscono la parte maggiore delle ore della vita pubblica dell'individuo, sono ore penose, poiché la fatica del lavoro alienato significa assenza di soddisfazione, negazione del principio del piacere. La libido è stata deviata per consentire prestazioni socialmente utili, e l'individuo lavora per se stesso soltanto in quanto lavora per l'apparato, impegnato in attività che in massima parte non coincidono con le sue facoltà e i suoi desideri<sup>118</sup>.

La totalizzazione del tempo del lavoro della società post-tecnologica, secondo Han, trasforma tutto in prestazione:

La società della prestazione dominata dal "potere", nella quale ogni cosa è possibile, in cui tutto è iniziativa e progetto, non ha alcun accesso all'amore come offesa e passione. Il principio della prestazione, che oggi domina ogni ambito della vita, coinvolge anche l'amore e la sessualità. Così, la protagonista del *bestseller Cinquanta sfumature di grigio* si meraviglia che il suo partner si figuri la loro relazione come una "proposta di lavoro". Ci sono orari ben precisi, prestazioni richieste e punizioni severe<sup>119</sup>.

La società come macchina di ricerca e consumo abolisce il desiderio di un "assente" che non può essere trovato, catturato, consumato e manda l'*Eros in agonia*. In questo nuovo "sistema di potere" all'Eros che non può più attestarsi come fonte energetica di espressione, non resta che implodere (appunto *Eros in agonia*).

Secondo Han, i "mondi digitali" sono il risultato della tecnocrazia informazionale, ovvero del potere esercitato attraverso la produzione e la gestione dell'informazione. La tecnologia digitale ha creato un mondo in cui la comunicazione e la relazione umana sono drasticamente cambiate, e in cui la mediazione tecnologica è diventata la norma. Questo ha portato a una nuova forma di soggettività, caratterizzata dalla necessità di auto-espressione e auto-promozione attraverso i *social media* e altre piattaforme digitali.

In questo nuovo "mondo digitale", il potere si esercita attraverso la forma mimetica, ovvero attraverso la creazione di un'immagine di sé che si conforma alle aspettative del sistema. Questo tipo di potere è più sottile e nascosto rispetto alla violenza e alla costrizione, ma è altrettanto efficace nel controllo degli individui.

Ma l'impatto fondamentale si verifica sull'assetto informazionale. La creazione dei "mondi digitali" ha avuto un impatto significativo sull'assetto informazionale, ovvero sulla struttura e l'organizzazione dell'informazione nella società. Secondo Han, la struttura stessa

---

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> Byung-Chul HAN, *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 36.



del digitale ha inverato la natura del potere, creando un'entità capace di esercitare il suo controllo sugli individui attraverso la "mediazione" ed in "forma mimetica"<sup>120</sup>.

In questo nuovo assetto informazionale, l'informazione è diventata un bene prezioso, e la sua gestione e produzione sono diventate fonti di potere e di controllo. La tecnologia digitale ha creato un mondo in cui l'informazione è sempre disponibile e accessibile, ma al tempo stesso è diventata più difficile da gestire e interpretare.

In definitiva, la nascita dei "mondi digitali" secondo Han rappresenta un cambiamento radicale nella società e nella cultura, determinando la nascita dello "sciame digitale"<sup>121</sup>. Lo "sciame digitale" non è la folla in quanto non possiede un'anima, uno spirito; l'anima raduna e unifica mentre lo sciame è costituito da individui isolati

Allo sciame digitale manca l'anima della folla e lo spirito della folla: gli individui che si uniscono in uno sciame non sviluppano un *Noi*. Lo sciame non è contraddistinto da alcun accordo che compatti la moltitudine in una folla attiva. Al contrario della folla, lo sciame digitale non è in sé coerente: non si esprime con una sola voce<sup>122</sup>.

Allo stesso tempo l'*homo digitalis* è tutt'altro che "Nessuno", anzi conserva la sua identità provata anche in quanto parte dello sciame, «si esprime in modo anonimo, ma di norma ha un profilo e lavora senza posa all'ottimizzazione di sé. Invece di essere "Nessuno" è insistentemente "Qualcuno" che si espone e ambisce all'attenzione»<sup>123</sup>.

E quindi l'*homo digitalis*, mostrandosi spesso in forma anonima, non è un "Nessuno", bensì un "Qualcuno" ed in questo senso un "Qualcuno anonimo".

### 2.1.2. Cambiamento nella struttura della comunicazione

Siamo di fronte ad un cambiamento profondo nella struttura stessa della comunicazione. La fine dello spazio pubblico e l'inizio della "democrazia dello sciame". Secondo Han la fine dello "spazio pubblico" porterà a una nuova forma di democrazia senza "opinione pubblica", priva di un agire comunicativo e priva della dimensione plurale, processo che trascinerà la storia politica alla "fine della democrazia rappresentativa", la quale sarà rivista e rinnovata da forme sempre più incisive di democrazia diretta: quella che Han chiama *Schwarmdemokratie*, una democrazia dello sciame<sup>124</sup>.

È possibile distinguere, nell'analisi dell'autore, tre temi fondamentali: la fine delle ideologie e dei partiti, la fine dell'agire comunicativo, l'affermarsi di una "democrazia"

---

<sup>120</sup> Cfr. René GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.

<sup>121</sup> Byung-Chul HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015, p. 2.

<sup>122</sup> Ivi, p. 22-23.

<sup>123</sup> Ivi, p. 23.

<sup>124</sup> Byung-Chul HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015.

digitale e diretta. Ma si può ancora parlare di democrazia? Se è in atto una dinamica di depoliticizzazione appunto: senza la politica può sussistere la democrazia? Han attribuisce la responsabilità della scomparsa dello spazio pubblico nella rete non alla sua personalizzazione, quanto piuttosto alla sua forza centrifuga. Ciò che è depoliticizzante non è quindi il restringimento dell'orizzonte esperienziale dovuto alla personalizzazione, quanto piuttosto l'isolamento e l'egoticizzazione dei fruitori.

Gli utenti di Internet di oggi sono forse tanto emancipati quanto gli iniziatori dei mass-media convenzionali. Abitano la società delle opinioni, in cui ogni singolo può avere la sua opinione personale. Ma fuori da questi ego non si costruisce nessun noi dell'agire comunicativo. Quindi la distruzione dello spazio pubblico e la crescente narcisizzazione del sé portano alla depoliticizzazione della società<sup>125</sup>.

Ecco perché siamo alla fine dell'agire comunicativo: gli individui digitali si raggruppano occasionalmente in assembramenti, come per esempio gli *smart mobs*. I loro modelli collettivi di movimento sono fugaci, instabili e volatili.

Inoltre spesso agiscono in modo carnevalesco, scherzoso e disimpegnato. In questo lo sciame digitale si differenzia dalla massa classica, che (come per esempio la massa dei lavoratori) non è volatile ma volontaria e non costituisce un modello transitorio, bensì una formazione stabile<sup>126</sup>.

In questo contesto comunicativo il *socius* cede il passo al *solus*; quindi non viene a crearsi la moltitudine quanto piuttosto la solitudine con la disgregazione del "comune" e del "collettivo" mentre la solidarietà scompare e la "privatizzazione" si estende fino all'anima.

In questo senso l'*empowerment* richiede la costruzione e ricostruzione dei legami interumani, la volontà e la capacità di impegnarsi con altri in uno sforzo costante. Questo

per fare della coabitazione tra gli uomini il contesto ospitale e amichevole di una collaborazione che arricchisca reciprocamente coloro che lottano per l'autostima, per lo sviluppo del proprio potenziale e per il corretto utilizzo delle proprie capacità [...] la ricostruzione dello spazio pubblico, progressivamente abbandonato, in cui gli uomini e le donne possano impegnarsi in una continua traduzione tra ciò che è individuale e ciò che è comune, tra interessi, diritti e doveri privati e pubblici<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> Byung-Chul HAN, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, Firenze, goWare, 2004, pp. 454-458.

<sup>126</sup> Idem, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015, pp. 24-25.

<sup>127</sup> Zygmunt BAUMAN, *Vita liquida*, Bari, Laterza, 2008, p. 142.

La domanda potrebbe anche essere questa: si tratta pure della fine senza possibilità di ritorno di un agire veramente politico o comunque di una politica intesa come “professione”. Sicuramente la “democrazia dello sciame” rende molto ardua l’attuazione di queste parole di Max Weber:

Si può dire che tre qualità sono soprattutto decisive per l’uomo politico: passione, senso di responsabilità, lungimiranza. Passione nel senso di *Sachlichkeit*: dedizione appassionata ad una “causa”, al dio o al demone che la dirige [...]. La semplice passione, per quanto autenticamente vissuta, non è ancora sufficiente. Essa non crea l’uomo politico se, in quanto servizio per una “causa”, non fa anche della responsabilità nei confronti per l’appunto di questa causa la stella polare decisiva dell’agire. Da ciò deriva la necessità – e questa è la qualità psicologica fondamentale dell’uomo politico – della lungimiranza, vale a dire della capacità di far agire su di sé la realtà con calma e raccoglimento interiore: dunque, la distanza tra le cose e gli uomini<sup>128</sup>.

Nell’epoca delle passioni tristi, la distruzione dello spazio pubblico e la crescente “narcisizzazione del sé” portano alla depoliticizzazione della società. Lo sciame digitale consiste in tanti “ego” singoli che non si costituiscono secondo una forma politica. Gli sciami possono però generare, rispetto alle forme in cui si possono invece costituire le masse, determinati modelli (*patterns*), dei quali probabilmente non sono a conoscenza.

Con il crollo dello “spazio pubblico” scompare il fondamento di ogni democrazia (appunto), che si basa sulla costruzione di una volontà condivisa nello “spazio pubblico”. Non c’è più nessuna “massa politica”.

La razionalità digitale può includere tutti quelli che utilizzano Internet e lasciano tracce digitali. Gli stessi *hikikomori*, che evitano lo spazio pubblico e si isolano completamente, possono essere compresi nella distribuzione normale del desiderio digitale ed essere considerati nel processo di decisione politico.

*Twittare* (cinguettare) non significa argomentare. Ai *tweet* manca la lunghezza del discorso. È possibile conferire ai *tweet* la loro propria razionalità, invece che liquidarli come rumore, e renderli parte del processo decisionale politico? Quando ci si confronta con la convergenza tra interconnessione digitale e le forme di espressione e di linguaggio completamente nuove, sta forse cominciando una forma diversa di democrazia, che prima non esisteva, che finora era oscurata dalla rappresentanza? Questa forma di democrazia sarebbe così più diretta della democrazia diretta.

---

<sup>128</sup> Max WEBER, *La politica come professione*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 101-102.

Potrebbe chiamarsi democrazia della presenza o democrazia della co-presentazione<sup>129</sup>.

Masse e potere appartengono al passato. Nella società delle opinioni de-ideologizzata, gli interessi particolari slittano invece in primo piano. L'unità e la totalità di un'ideologia indietreggiano di fronte alla dispersa moltitudine e molteplicità di desideri, bisogni, opinioni. A causa di questa diversità non è più possibile la sussunzione sotto un programma politico unico. Una possente forza centrifuga attraversa la politica e nessun partito può calcolarla.

Mentre il pensiero di Han disegna nuova *vision* ed una nuova topologia del potere e della violenza, restano peraltro – nel suo pensiero - in sospenso alcune domande che vanno propriamente ad intercettare la configurazione del rapporto tra “soggetto potere e digitale”.

- Questo sviluppo, che in futuro non farà altro che accentuarsi, porterà alla fine della democrazia dei partiti?
- E se sì, quale alternativa sarebbe possibile pensare?
- Sarebbe possibile pensare una democrazia rappresentativa senza partiti?

Il confronto con termini come passione – responsabilità – lungimiranza sembrano suggerire un senso di disfacelo rispetto al discorso politico da cui però in *Razionalità digitale* Han parzialmente si trattiene. Il cambiamento nella struttura della comunicazione e del potere digitale rappresenta una sfida importante per la filosofia e la società, poiché richiede una riflessione sulla natura del potere, della comunicazione e della relazione umana.

Nello “sciame digitale”, la comunicazione in presenza è stata sostituita da interlocutori fantasmatici, immersi in un presente continuo e sempre visualizzabile attraverso uno schermo. Si arriva così ad una forma di solitudine sociale, in cui gli individui sono costantemente connessi, ma allo stesso tempo isolati e lontani dalla comunicazione umana vera e propria. Secondo Han, la tecnologia digitale ha portato a un cambiamento radicale nella comunicazione e nella relazione umana, creando “mondi digitali” in cui gli individui sono costantemente connessi ma allo stesso tempo isolati e lontani dalla comunicazione umana vera e propria.

Il cambiamento della struttura stessa della comunicazione ha condotto al cambiamento della stessa architettura del comunicare, destrutturandone abitudini, percezioni e progetti. Invece di organizzare la conoscenza secondo schermi ordinati, la società dell'informazione offre

---

<sup>129</sup> Byung-Chul HAN, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, Firenze, goWare, 2004, pp. 651-658.

un'enorme quantità di segni decontestualizzati, connessi tra loro in maniera più o meno casuale [...] Per riassumere: se si distribuisce una crescente quantità di informazioni ad una velocità anch'essa crescente, diventa sempre più difficile creare. Narrazioni, ordini e sequenze evolutive. C'è il rischio che i frammenti prendano il sopravvento<sup>130</sup>.

Questo può avere conseguenze rilevanti sul modo di rapportarsi al sapere, al lavoro e allo stile di vita in senso lato.

### 2.1.3. Forma mimetica della violenza

Nello sciame avviene anche lo sfruttamento senza dominio. A causa di questa spinta più o meno inconscia alla prestazione, in cui il soggetto diventa agente auto-performante, scompare la folla, la "massa". La nuova folla si chiama sciame<sup>131</sup> digitale e ha caratteristiche che la differenziano radicalmente dal classico schieramento dei molti, vale a dire dalla folla", perché allo sciame digitale manca lo "spirito della folla.

Le Bon nel suo lavoro *Psicologia delle folle*<sup>132</sup>, sosteneva che le masse fossero caratterizzate da un'irrazionalità e da una perdita di individualità, dando luogo a comportamenti collettivi che differivano significativamente dai comportamenti individuali. Tuttavia, nel contesto dello sciame digitale, viene evidenziata una differenza significativa rispetto alla concezione tradizionale di massa. Lo sciame digitale non mostra lo stesso "spirito della folla" descritto da Le Bon, poiché i partecipanti mantengono una certa autonomia e individualità all'interno dell'ambiente digitale.

Damiano Palano nel testo *La democrazia alla fine del "pubblico". Sfiducia, frammentazione, polarizzazione: verso una "bubble democracy"?*<sup>133</sup> sostiene che il successo della "post-verità" sia parzialmente collegato alle caratteristiche del nuovo scenario comunicativo "ibrido". Di fatto, la diffusione dei nuovi media ha innescato la frammentazione del pubblico in una pluralità di segmenti auto-referenziali e "bolle" che (potenzialmente) non sono radicate in una sfera intersoggettiva di comunicazione.

Gli individui che si uniscono in uno sciame non sviluppano un *Noi*: l'*homo digitalis* è un Qualcuno anonimo che non si riunisce come faceva la folla; è un soggetto senza spirito, a cui manca la spiritualità del riunirsi (che produrrebbe un *Noi*), ma dà vita ad un particolare assembramento senza riunione, a una massa senza spiritualità: lo sciame.

---

<sup>130</sup> Hylland ERIKSEN, *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era informatica*, Milano, Eleuthera, 2003, p. 13.

<sup>131</sup> Byung-Chul HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015, p. 21.

<sup>132</sup> Gustave LE BON, *Psicologia delle folle*, Milano, Shake, 2019.

<sup>133</sup> Damiano PALANO, *La democrazia alla fine del "pubblico". Sfiducia, frammentazione, polarizzazione: verso una "bubble democracy"?* in «Governare la paura. A Journal of Interdisciplinary Studies», 2019, aprile, pp. 35-92.

Nasce la dittatura del presente.

Si profila un tramonto della rappresentazione, favorito dai *new-media*, in favore della presenza o della co-presentazione: il crescente obbligo di presenza prodotto dal *medium* digitale, minaccia universalmente il principio di rappresentanza, con la scomparsa del futuro come tempo del politico.

Questa dittatura del presente fa emergere il dominio della trasparenza ed il mito immanente della trasparenza per la trasparenza che porta a “protocollare l’intera vita”<sup>134</sup>.

Oggi si sta realizzando un ulteriore cambio di paradigma. Il panottico digitale non è una società disciplinare biopolitica, ma una società della trasparenza psicopolitica: al posto del biopotere subentra lo psicopotere. Grazie alla sorveglianza digitale, la psicopolitica è in grado di leggere e controllare i pensieri: la sorveglianza digitale sostituisce l’ottica inaffidabile, inefficiente, prospettica del *big brother*. È così efficace perché è a-prospettica. La biopolitica non permette alcun subdolo accesso alla psiche degli uomini: lo psicopotere, invece, è in grado di introdursi nei processi psicologici<sup>135</sup>.

Per questo motivo, Han propone una nuova topologia della violenza, che tenga conto delle complessità del potere digitale e delle sue forme mimetiche, al fine di trovare vie di uscita da questa situazione e di riportare l’attenzione sulla relazione umana e sulla comunicazione in presenza. Secondo Han, questo cambiamento nella struttura della comunicazione e del potere digitale rappresenta una sfida importante per la filosofia e la società, poiché richiede una riflessione sulla natura del potere, della comunicazione e della relazione umana; la mediazione tecnologica è una forma di violenza che si esercita attraverso la produzione e la gestione dell’informazione. La tecnologia digitale ha creato un mondo in cui l’informazione è sempre disponibile e accessibile, ma al tempo stesso è diventata più difficile da gestire e interpretare. Questo ha portato a una nuova forma di potere, esercitato attraverso la produzione e la gestione dell’informazione, che può essere utilizzata per manipolare e controllare gli individui. La forma mimetica della violenza si manifesta attraverso la creazione di un’immagine di sé che si conforma alle aspettative del sistema. In questo nuovo tipo di potere, gli individui sono costantemente esposti a stimoli visivi e informazioni che influenzano la loro percezione di sé e del mondo circostante. Questo può portare a una perdita di autonomia e di capacità di pensiero critico, e può rendere gli individui vulnerabili alla manipolazione e al controllo.

---

<sup>134</sup> Ivi, p. 88.

<sup>135</sup> Ivi, p. 95.

Per affrontare questa sfida, Han propone una nuova topologia della violenza, che tenga conto delle complessità del potere digitale e delle sue forme mimetiche. Questa nuova topologia della violenza dovrebbe essere in grado di individuare le forme di violenza nascoste e sottili che si manifestano attraverso la mediazione tecnologica e la forma mimetica, al fine di trovare vie di uscita da questa situazione e di riportare l'attenzione sulla relazione umana e sulla comunicazione in presenza.

In conclusione, la “mediazione” mediale (*digital*) e la “forma mimetica” della violenza sono presenti nel nuovo assetto dello sciame digitale, e rappresentano una sfida importante per la filosofia e la società. La proposta di Han di una nuova topologia della violenza può essere un modo per affrontare questa sfida e per trovare vie di uscita da questa situazione.

Occorre però essere consapevoli del panottico digitale all'interno del quale non è possibile nessuna fiducia che poi alla fine non è nemmeno necessaria: la connessione in rete facilita a tal punto la raccolta di informazioni che la fiducia come pratica sociale perde la sua ragion d'essere e cede al controllo in piena società della sorveglianza dove le informazioni possono essere procurate in modo estremamente facile e veloce; il sistema sociale passa dalla fiducia al controllo all'interno della logica dell'efficienza<sup>136</sup>.

Ogni *click* che faccio viene registrato; ogni passo che compio diventa ricostruibile. Ovunque dietro di noi lasciamo tracce digitali: la nostra vita digitale si imprime fedelmente nella rete [...] Al posto del *big brother* c'è il *big data*<sup>137</sup>.

Ma questo “protocollare” l'intera vita porta a temporaneo compimento un processo che ci introduce ancora più a fondo nel regno delle non-cose<sup>138</sup> ma prima ancora nel discernimento funzionale sul concetto del “controllo”: la domanda che nasce è se, e in che misura, le relazioni mediate dal digitale siano inevitabilmente compromesse dal “dato tecnico”, o se il digitale non possa anche favorire il sociale.

Uno dei problemi-chiave della sorveglianza contemporanea è il fatto di concentrarsi in modo miope sul controllo, escludendo subito qualsiasi attenzione per la cura. Poiché le tecnologie elettroniche hanno spesso l'effetto di amplificare alcuni degli aspetti<sup>139</sup>.

---

<sup>136</sup> Byung-Chul HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015, p. 88.

<sup>137</sup> Ivi, p. 89.

<sup>138</sup> Idem, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino, Einaudi, 2022.

<sup>139</sup> Idem, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015, p. 89.

## 2.2. Nel regime delle “non-cose”

In questo momento della storia del mondo, all’ “ordine terreno” subentra l’ “ordine digitale” e l’ “ordine digitale” –dentro la “visione del digitale” di Han– derealizza il mondo informatizzandolo.

Alcuni decenni fa, il teorico dei media Vilem Flusser osservava: «Le non-cose stanno penetrando nel nostro ambiente da tutte le direzioni, e scacciano le cose. Queste non-cose si chiamano informazioni»<sup>140</sup>. Ci troviamo in un periodo di passaggio dall’era delle cose all’era delle non-cose per cui non sono gli oggetti bensì le informazioni a predisporre il mondo in cui viviamo. Da questo punto di vista, la perdita di contatto con il reale - nel regime delle non-cose - non conduce più ad abitare la terra ed il cielo, bensì *Google Earth* e il *Cloud*, mentre il mondo delle cose stesse si fa sempre più inafferrabile e nuvoloso.

### 2.2.1. Google Earth e Cloud

Per Han, la perdita di contatto con il mondo reale rappresenta una delle conseguenze più negative della società digitale. In questo nuovo regime delle "non-cose", l'individuo non abita più la terra ed il cielo, ma piuttosto *Google Earth* e il *Cloud*. In questo modo, il mondo reale diventa sempre più inafferrabile e nuvoloso, mentre la vita digitale diventa sempre più importante e dominante. *Google Earth* e *Cloud* rappresentano il simbolo del regime delle non-cose, in cui l'individuo perde il contatto con il mondo reale e si rifugia in un mondo digitale sempre più importante e dominante. *Google Earth* è un'applicazione che permette di esplorare il mondo attraverso immagini satellitari, mentre il *Cloud* è un sistema di archiviazione e condivisione di dati *online*.

*Google Earth* e *Cloud* rappresentano anche la perdita di senso della dimensione spaziale e temporale. Grazie a *Google Earth*, l'individuo può esplorare il mondo in modo virtuale, senza dover considerare la distanza fisica tra i luoghi. Il *Cloud* permette di archiviare e condividere dati *online*, senza dover considerare la dimensione fisica degli oggetti.

Le cose stabilizzano la vita umana fornendole continuità [...] le cose sono i punti fermi dell’esistenza, ma oggi le informazioni le hanno completamente insabbiate. Le informazioni non sono certo punti fermi dell’esistenza. Non è possibile indugiare presso di esse. Hanno una validità molto limitata<sup>141</sup>.

Sospese tra adrenalina e dopamina, si accendono del brivido della sorpresa e a partire da questa fuggevolezza destabilizzano la vita dell’uomo; sotto forma di *news* richiedono di

---

<sup>140</sup> Idem, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino, Einaudi, 2022, p. 6.

<sup>141</sup> Ivi, pp. 6-7.



continuo la nostra attenzione e come uno *tsunami* di informazioni pongono *under pressure* il sistema cognitivo; in quanto informazioni appunto non hanno un “costrutto” stabile e non possiedono in proprio la saldezza dell’essere. In questo senso le cose precipitano sempre più sullo sfondo della nostra attenzione; le nostre ossessioni non sono più indirizzate alle cose, bensì alle informazioni e ai dati: produciamo e consumiamo più informazioni che cose.

A partire da questo Niklas Luhman descrive l’informazione come una cosmologia non dell’essere, bensì della contingenza<sup>142</sup>.

Le energie libidiche abbandonano le cose e si lanciano sulle non-cose. La conseguenza di ciò si chiama *infomania*. Ormai siamo tutti infomani. Il feticismo degli oggetti appartiene probabilmente al passato. Stiamo diventando tutti dei feticisti delle informazioni e dei dati. Si parla addirittura di “*datasexuals*”<sup>143</sup>.

L’informatizzazione del mondo trasforma le cose in *infomi*, agenti che elaborano informazioni; stando nell’infosfera noi non manipoliamo cose passive, bensì comunichiamo ed interagiamo con *infomi* che a loro volta agiscono e reagiscono.

Parlando di *smartphone*, gli *infomi* ci assediano amorevolmente in quanto sbrigano per noi qualsiasi incombenza [...] Oggi l’intelligenza artificiale è in procinto di smaltire l’esistenza umana [...] portando avanti un’ottimizzazione della vita ed eliminando il futuro quale fonte di preoccupazioni: essa debella cioè la contingenza del presente. Un futuro prevedibile in forma di presente ottimizzato non ci preoccupa più<sup>144</sup>.

A questo punto l’essere umano non è più *Dasein*, è un *Inforg* che funziona comunicando e scambiando informazioni. Le informazioni sono additive, non narrative; si possono “contare” ma non “raccontare”.

In quanto elementi discontinui muniti di una risicata attualità, non si assemblano nella forma di una storia. Anche il nostro spazio mnemonico assomiglia sempre più ad un disco fisso pieno zeppo di informazioni di ogni tipo. L’addizione e l’accumulo scacciano le narrazioni [...] L’ordine digitale numerico, è privo di storia e memoria. Quindi frammenta la vita<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> Ivi, p. 7.

<sup>143</sup> *Ibidem*.

<sup>144</sup> Ivi, p. 9.

<sup>145</sup> Ivi, pp. 9-10.

L'idea heideggeriana<sup>146</sup> della "fatticità" consiste nel fatto che l'esserci si svela come l'indisponibile. Nell'ermeneutica della "fatticità" sta il primo orizzonte per la comprensione dell'esserci, vale a dire l'effettività, la quale si configura come «la denominazione per il carattere di essere del "nostro" proprio esserci»<sup>147</sup>.

L'ermeneutica della fatticità è l'auto-interpretazione della fatticità dell'esserci, cioè l'interpretazione – ma anche comunicazione – del carattere ontologico dell'esserci. Questa comprensione è il passo preliminare e fondamentale per la comprensione dell'essere. L' "essere gettato" e la "fatticità" appartengono all'ordine terreno, mentre l'ordine digitale "defaticizza" l'esistenza umana non accettando alcun fondamento indisponibile dell'essere dal momento che l'essere stesso è informazione, per cui risulta che l'essere è del tutto disponibile ed influenzabile.

L'infosfera è un Giano bifronte. Ci garantisce senza dubbio una maggiore libertà, ma al contempo ci espone a una crescente sorveglianza, che ci influenza. *Google* presenta la *smart home* iperconnessa del futuro come una "orchestra elettronica". Chi vi abita funge da "direttore"<sup>148</sup>.

In realtà all'interno della *smart home* stiamo come in una *prigione smart*: non siamo dei direttori autonomi ma veniamo invisibilmente diretti mentre ci esponiamo ad uno "sguardo panottico".

### 2.2.2. La rappresentazione del reale

Guidato in questo modo dagli algoritmi, l'essere umano perde sempre di più il proprio potere di "rappresentazione del reale" ed il proprio potere di agire, come anche quindi la propria autonomia. Si impone sempre più la forza della "mediazione", mentre l'uomo

si trova dinanzi ad un mondo che sfugge alla sua comprensione. Si attiene a decisioni algoritmiche che non riesce a capire fino in fondo. Gli algoritmi diventano scatole nere. Il mondo si smarrisce negli strati profondi di reti neurali cui l'essere umano non ha alcun accesso<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Il pensiero di Han presenta un "debito significativo" nei confronti di Heidegger, riflettendo la sua posizione di pensiero circa l'alienazione tecnologica e l'analisi critica della razionalità strumentale.

<sup>147</sup> Martin HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005.

<sup>148</sup> Byung-Chul HAN, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino, Einaudi, 2022, p. 10.

<sup>149</sup> Ivi, p. 11.

Da sole le informazioni non illuminano il mondo e da un certo punto in avanti quindi non informano ma deformano; l'entropia informativa ed il caos informativo creano una società post-fattuale che livella la differenziazione tra vero e falso per cui le informazioni circolano senza alcun aggancio alla realtà all'interno di uno spazio iper-reale e diventano *fake news*.

L'efficacia sostituisce la verità ma senza aprire ad uno spazio pubblico generativo. Nell'attuale svolta digitale (*digital turn*), nei *blog* o nei *media* sociali che oggi costruiscono o sostituiscono lo spazio pubblico non ha luogo alcun discorso. Non viene costruito nessuno spazio pubblico. I media digitali fanno sì che la società divenga sempre più povera di discorso. Impediscono la costruzione di una comunità in senso empatico.

Si producono solo casualmente folle o moltitudini (*Vielheiten*) di individui isolati, di ego, e nessuna assemblea ha senso come di "luogo del discorso". I singoli non sono più un soggetto politico in grado di produrre un noi. In questa direzione si dovrebbe considerare la rete esclusivamente nella prospettiva dell'impossibilità del discorso: non supporta la razionalità comunicativa. E a questo punto dell'analisi Han stesso si pone delle domande: il web non rende pensabile una nuova razionalità? Cioè una razionalità pre-comunicativa, pre-discorsiva, che forse potrebbe generare più giustizia, così come più democrazia, rispetto alla razionalità comunicativa?

Un *click* di *mouse* è sufficiente. Lo spazio privato è esso stesso la repubblica. La democrazia di villaggio de-ideologizzata ha luogo senza la mediazione di un parlamento. Il click del mouse sostituisce il discorso. Partecipazione e osservazione coincidono. Oggi questo "QUBE-System incredibilmente migliorato in cui una grande parte dell'umanità potrebbe prendere parte", sognato da Flusser, è diventato reale nella forma di Internet. La possibilità di accedere direttamente al processo di decisione politica esiste ora effettivamente fino a un certo punto. Al posto della distanza che produceva la rappresentanza subentra oggi dappertutto la presenza e la compresentazione (*Kopräsentation*) immediata. I media sociali rendono così superflue le elezioni periodiche. Dove è possibile, il pulsante "mi piace" sostituisce la scheda elettorale. Le elezioni digitali, che offrono le diverse opzioni (*Optionsmöglichkeit*), avvengono quotidianamente a ogni ora. La politica come "ozio" succede allo stesso modo, incidentalmente. I "politici", invece che stare seduti in parlamento, dovranno stare davanti a uno schermo. Non sarebbero solo attori, ma anche spettatori. Se si

tratti di un'utopia o di una distopia, di un sogno o di un incubo, oggi non possiamo dirlo con certezza<sup>150</sup>.

Se nel *web*, a causa della sua forza centrifuga, non si produce alcun equivalente dello spazio pubblico discorsivo, bisogna cercare “non-equivalenti”, ma “alter-native” allo spazio pubblico discorsivo, che siano in condizione di estrarre informazioni politicamente rilevanti da ogni messaggio decentralizzato. A questo punto, Han segnala il verificarsi di un cambio di paradigma politico: da un idealismo discorsivo ad un materialismo digitale, che metta da parte categorie accettate come discorso, dialogo, argomentazione, spazio pubblico. Una democrazia digitale diretta. Si tratta dell'affermarsi di una democrazia digitale e diretta, di una democrazia senza comunicazione. Han assimila questa forma di razionalità a quella digitale, dove l'analisi dei *big data* permetterebbe di riconoscere delle ricorrenze (*pattern*), che renderebbero possibile anche fare una previsione. E dove al posto di modelli teorici ipotetici subentrano confronti diretti di dati.

Oggi sembra che il web permetta di rendere reale il sapere assoluto di Hegel. I *big data* registrano già obiettivati e materializzati (poco importa la questione della governabilità di queste masse di dati) le nostre inclinazioni, opinioni, interessi, bisogni, paure, desideri, speranze di cui nemmeno noi siamo espressamente coscienti. Il nostro *habitus* digitale, che si rappresenta sul web, rivela su di noi più di quanto noi stessi sappiamo. Così esso procura l'accesso al nostro inconscio. Un'ermeneutica digitale sarà presto in grado di rendere visibili attraverso i *big data* i nostri modelli comportamentali (*behavior pattern*), di ricercare la distribuzione normale del desiderio e di metterla in relazione con il processo politico decisionale<sup>151</sup>.

Un dibattito collettivo interattivo? A conferma di tale possibile interpretazione, Han riprende le concettualizzazioni antropologiche del cyberspazio elaborate dal noto teorico dei media Pierre Lévy<sup>152</sup> che dipinge una “democrazia in tempo reale” composta da una collettività di individui razionali, responsabili e agenti in comune.

Essa si baserebbe su un dibattito collettivo e interattivo che renderebbe più fluida la rigida democrazia rappresentativa, istaurando un tempo della decisione e della valutazione continua, in cui un collettivo responsabile sa che si dovrà confrontare, in futuro, con i risultati delle proprie decisioni attuali.

---

<sup>150</sup> Byung-Chul HAN, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, a cura di Alessandro Grassi, Firenze, goWare, 2014.

<sup>151</sup> Pierre LÉVY, *Cyberdemocrazia. Saggio di filosofia politica*, Milano, Mimesis, 2008.

<sup>152</sup> Byung-Chul HAN, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, a cura di Alessandro Grassi, Firenze, goWare, 2014, pp. 592-599.

In questo modo, secondo Byung-Chul Han, il passaggio dal discorso “sintetico” alla distribuzione “sindetica”, dalla riunione pubblica all’accumulo privato di folle, genera una nuova forma di democrazia. Infatti, si sa che chi prende parte al discorso si reca in uno spazio pubblico e dibatte, e che chiunque non vi partecipi, poiché è fondamentale non in grado di partecipare al discorso, viene escluso dal processo decisionale comunicativo e dal processo di costruzione di volontà politica.

Qui (nel 2014)<sup>153</sup> il pensiero di Han si dibatte con il nuovo. Atteggiamento oscillatorio che manterrà fino alle opere più recenti<sup>154</sup>.

### 2.2.3. Tra digitale e alienazione

Nella prospettiva di Han, la verità rientra nell’ordine terreno ed offre un appiglio alla vita umana mentre l’ordine digitale mette la parola fine all’epoca della verità e

inaugura la società post-fattuale dell’informazione. Il regime post-fattuale dell’informazione si eleva al di sopra della verità comprovata. Essendo di natura post-fattuale, le informazioni rifuggono le cose. E là dove nulla si aggrappa alle cose, si smarrisce ogni appiglio<sup>155</sup>.

Alienazione.

L’uomo non abita più la realtà.

L’uomo non abita più se stesso.

Non si dedica più a prassi impegnative perché non ha più tempo per la verità. All’interno di una cultura dell’eccitazione post-fattuale la comunicazione è caratterizzata da impulsi ed emozioni forti che, al contrario della razionalità, sono poco persistenti a livello temporale e per questo a-lienano e de-stabilizzano la vita stessa.

Il degrado delle architetture temporali stabilizzanti, alle quali appartengono anche i riti, rende instabile la vita. Per stabilizzarla c’è bisogno di un’altra politica temporale<sup>156</sup>.

Una politica temporale che sia in grado di restituire l’uomo a se stesso. Alla fine una terapia, un pensiero della terapia, come vedremo nella quarta parte di questo lavoro di tesi.

---

<sup>153</sup> *Ibidem*

<sup>154</sup> *Idem, Iperculturalità. Cultura e globalizzazione*, Milano, Nottetempo, 2023.

<sup>155</sup> *Idem, Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino, Einaudi, 2022, p. 12.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 13.

Ma intanto Han ci aiuta ad entrare nel processo di alienazione realizzato all'interno dell'oggi ad opera dell'architettura informativa del digitale.

Lo esprime affrontando il tema dello *smartphone*.

Oggi tiriamo fuori lo *smartphone* dappertutto e deleghiamo ad esso le nostre percezioni. Percepriamo la realtà mediante lo schermo. La finestra digitale assottiglia la realtà riducendola a informazioni che noi registriamo. Non avviene alcun contatto fisico<sup>157</sup>.

Si tratta di una alienazione dell'esperienza. Il soggetto stesso e la realtà vengono derubati della propria presenza. Noi non percepiamo più le oscillazioni materiali della realtà

La percezione perde corpo. Lo *smartphone* derealizza il mondo. Le cose non ci spiano. Ecco perché abbiamo fiducia in esse. Lo *smartphone* invece non è solo un infoma bensì anche un efficacissimo informatore che sorveglia senza sosta il suo proprietario. Una volta introdotti nella sua vita interiore algoritmica, ci si sente con giusta ragione perseguitati dal telefono, che ci influenza e ci programma<sup>158</sup>.

Secondo Rahel Jaeggi<sup>159</sup>, l'alienazione si verifica quando un individuo o un gruppo sociale perde il senso di controllo, di appartenenza, di autenticità o di significato nelle proprie azioni o nelle loro conseguenze. Questo può derivare da varie forme di oppressione, sfruttamento economico, estraneazione sociale o disconnessione esistenziale.

Han affronta il tema dell'alienazione nell'era contemporanea, spesso contestualizzandolo nell'ambito della società dell'informazione, della cultura del lavoro e della tecnologia digitale, analizzando le nuove dinamiche sociali e psicologiche che emergono nel mondo moderno: sostiene che nell'era dell'iper-connettività digitale, l'alienazione può manifestarsi attraverso la "società della trasparenza"<sup>160</sup>, in cui la costante visibilità e la pressione per auto-presentarsi sui social media possono generare una sensazione di estraneazione e disconnessione dalle proprie autentiche emozioni e esperienze.

Dall'alienazione all'espropriazione. Non siamo noi ad usare lo *smartphone* ma viceversa. Il vero agente diventa lo *smartphone* e noi siamo alla mercè di questo informatore digitale<sup>161</sup>

---

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>159</sup> Rahel JAEGGI, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Roma, Castelvecchi, 2017.

<sup>160</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.

<sup>161</sup> Manfred SPITZER, *Emergenza smartphone: I pericoli per la salute, la crescita e la società*, Milano, Franco Angeli, 2019.

dietro la cui superficie si muovono e ci influenzano o ci distraggono diverse figure di informazione e di intrattenimento che alla fine sono anche “figure di potere”.

Nell’ottica di Han in questo senso lo *smartphone* non emancipa in quanto la costante raggiungibilità non si differenzia sostanzialmente dalla servitù.

Lo *smartphone* si rivela un campo di lavoro mobile in cui noi ci imprigioniamo di nostra sponte [...] Quale dispositivo di sottomissione equivale al rosario, altrettanto mobile e maneggevole. Il *like* è *l’amen* digitale. Schiacciando il bottone del mi piace, ci sottomettiamo al contesto dominante<sup>162</sup>.

In questo regime di alienazione le piattaforme di tendenza diventano i nuovi feudatari: noi ariamo instancabilmente la loro terra e produciamo dati preziosi che loro procedono a cannibalizzare; il paradosso dell’alienazione è che ci sentiamo liberi, eppure siamo profondamente e ineluttabilmente sfruttati, sorvegliati ed influenzati ed il dominio raggiunge il topo del compimento quando viene a coincidere – come vedremo – con la libertà o la percezione presunta e illusoria di libertà.

Si potrebbe anche osservare che – nella pervasività delle tastiere e degli schermi – lo sguardo umano è divenuto nella sua completezza uno sguardo “tecnicamente assistito” grazie al quale

lo schermo dischiude l’accesso da una nuova dimensione. Ma soprattutto la rende seducente. Al punto che è difficile ignorare i continui inviti a “entrare” che essa ci rivolge: questa nuova versione dello specchio di Alice, infatti, promette di regalare l’accesso al paese delle meraviglie a chiunque accetti di attraversarlo<sup>163</sup>.

Il premio per chi raccoglie la *challenge* è molto più generoso di quello che Carroll accorda al suo personaggio. Alice può sbarazzarsi dei limiti della realtà solo in sogno, mentre noi penetrati dentro la logica dello schermo, possiamo sperimentare da svegli un mondo dove tutto sembra possibile e dove i sogni prendono corpo o forse si potrebbe dire nell’ottica di Han dove i corpi perdono consistenza e diventano ombre oniriche.

In questo tempo post-digitale, siamo troppo obnubilati dalla droga digitale e dall’ebbrezza della comunicazione per dire basta e per staccare da questa esperienza così affascinante; alla luce della nostra relazione quasi simbiotica con lo *smartphone*, arriviamo persino a credere che esso rappresenti per noi un oggetto transizionale. Nel pensiero di Donald Winnicott<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> Byung-Chul HAN, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino, Einaudi, 2022, p. 34.

<sup>163</sup> Carlo FORMENTI, *Incantati dalla rete. Immagini, utopie e conflitti dell’epoca di internet*, Milano, Raffaello Cortina, 2000, p. 31.

<sup>164</sup> Donald WINNICOTT. *Gioco e realtà*, Armando, Roma 20019. Citato da Han o da lei?

gli oggetti transizionali svolgono una funzione vitale dando al bambino nel periodo dello sviluppo un senso di sicurezza, gli tolgono la paura di stare da solo creando fiducia e protezione rispetto al mondo stesso e nello stesso tempo permettono al bambino di imparare a crescere e stare nel mondo anche fuori dalle braccia della madre. Attraverso l'attività creatrice del gioco il bambino si proietta nell'oggetto transizionale che diventa anche un contenitore di sogni dando libero sfogo alle fantasie.

Lo smartphone invece, che ci inonda di stimoli, opprime la fantasia. Gli oggetti transizionali sono privi di stimoli, motivo per cui strutturano e intensificano l'attenzione. L'inondazione di stimoli da parte dello smartphone frammenta l'attenzione, destabilizza la psiche, mentre l'oggetto transizionale agisce su di essa in chiave stabilizzante<sup>165</sup>.

Di fronte a questo processo alienante dell'esperienza umana a diversi livelli, Han provoca l'uomo contemporaneo a dire "basta!", evocando un movimento collettivo di resistenza che richiama le parole quasi finali del libro di Shoshana Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*:

Il muro di Berlino è caduto per molti motivi, ma soprattutto perché i cittadini di Berlino Est avevano detto "basta!". Anche noi possiamo dar vita a novità "grandi e belle" che ci permettano di rivendicare il futuro digitale come casa per l'umanità. Basta! Questa deve essere la nostra dichiarazione<sup>166</sup>.

### **2.3. Info-crazia**

Per Byung-Chul Han, nell'infocrazia, la libertà e la sorveglianza coincidono in modo drammatico. In questo contesto digitale, essere liberi non significa agire nella vita reale, ma piuttosto *clickare*, mettere *like* e postare sui *social media*. In questo modo, la libertà diventa sempre più legata alla capacità di interagire con il mondo digitale, piuttosto che alla possibilità di agire e influire sul mondo reale. In questo senso Han definisce regime dell'informazione quella forma di dominio nella quale l'informazione e la sua diffusione determinano in maniera decisiva – attraverso algoritmi e Intelligenza Artificiale – i processi sociali, economici e politici.

#### **2.3.1. Il regime dell'informazione**

Per Han, questa situazione rappresenta una forma di sorveglianza digitale che si esercita attraverso la tecnologia, monitorando e influenzando le azioni degli individui. Questo

---

<sup>165</sup> Byung-Chul HAN, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino, Einaudi, 2022, p. 37.

<sup>166</sup> Shoshana ZUBOFF *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma, Luiss, 2019, p. 539.



cambiamento nella natura della libertà e della sorveglianza rappresenta una sfida importante per la società, poiché richiede una riflessione sulla natura del potere digitale e sulle sue conseguenze per la libertà umana.

Nel regime dell'informazione, la libertà e la sorveglianza coincidono in modo drammatico. In particolare, Han sostiene che la tecnologia digitale ha portato ad una forma di sorveglianza sempre più pervasiva e invisibile, che influisce sulla vita quotidiana dell'individuo. Questa sorveglianza è esercitata non solo dalle istituzioni governative, ma anche dalle grandi aziende tecnologiche, che raccolgono e analizzano i dati degli utenti per fini commerciali. In questo modo, la libertà dell'individuo viene limitata dalla sorveglianza digitale, che influisce sulla sua capacità di agire e di esprimere la propria opinione.

Inoltre, Han sostiene che la sorveglianza digitale ha portato ad una forma di autocensura dell'individuo, che si sente costantemente osservato e giudicato. Questo porta ad una perdita di libertà e di spontaneità, che influisce sulla capacità dell'individuo di esprimere la propria personalità e di agire in modo autonomo. All'interno del regime dell'informazione – contrariamente al tradizionale regime disciplinare – ad essere sfruttati non sono corpi ed energie bensì informazioni e dati. La conquista del potere non si realizza con la conquista di mezzi di produzione ma con l'accesso ad informazioni che vengono utilizzate nella prospettiva di una sorveglianza che declassa gli esseri umani a bestie da dati e consumo.

Il regime disciplinare è la forma di dominio del capitalismo industriale, e assume esso stesso una forma meccanica. Ciascuno è un ingranaggio all'interno della macchina del potere disciplinare<sup>167</sup>.

La lettura lucida del pensiero di Foucault – interlocutore sempre presente nel pensiero di Han (precisare) – aiuta a capire come il potere disciplinare si insinua nei nervi e nelle fibre muscolari e crea una macchina a partire

da una pasta informe, da un corpo inetto [...]. Un corpo docile è un corpo che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato<sup>168</sup>.

I corpi docili in quanto macchine della produzione sono portatori di energie per cui nel regime disciplinare di produzione gli esseri umani vengono addestrati e sfruttati come bestie da lavoro con tecniche a loro volta disciplinari come l'isolamento spaziale, la

---

<sup>167</sup> Byung-Chul HAN, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Torino, Einaudi, 2023, p. 3.

<sup>168</sup> Michel FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, ET saggi Einaudi, 2014, p. 147.

rigida regolamentazione del lavoro e l'addestramento fisico alla fatica, che portano alla docilità e all'arrendevolezza e remissività.

Pensare a come il regime disciplinare foucaultiano ricorra all'isolamento come strumento di dominio: «La solitudine è la condizione prima della sottomissione totale»<sup>169</sup>.

Il panottico con le sue celle isolate le une dalle altre, è il simbolo dell'immagine ideale del regime disciplinare dove i detenuti non generano dati e non lasciano tracce dietro di sé e dunque anche non comunicano. Il bersaglio del potere bio-politico disciplinare è dunque il corpo: «Per la società capitalista è il biopolitico a essere importante prima di tutto, il biologico, il somatico, il corporale»<sup>170</sup>.

Per questo il corpo viene sottomesso ad un meccanismo di produzione, sorveglianza ed ottimizzazione attraverso una ortopedia disciplinare.

Al contrario, il regime dell'informazione – la cui nascita Foucault non ha evidentemente colto – non persegue alcuna biopolitica. Esso non è interessato al corpo, ma si impadronisce della psiche attraverso la psicopolitica. Oggi il corpo è in primo luogo un oggetto di estetica e di *fitness* [...] diventa così ostaggio dell'industria del bello<sup>171</sup>.

Ogni dominio persegue una propria politica della visibilità. Nel "regime sovrano" è essenziale l'intronizzazione sfarzosa del potere attraverso il *medium* dello spettacolo e dello splendore teatrale con il suo scintillio legittimante; di qui cerimonie, simboli del potere e della stabilità del dominio con coreografie ed accessori scenici della violenza che abbiano presa sul pubblico attraverso feste e cerimoniali. Il tormento fisico viene esposto alla vista per impressionare in quanto la sfera pubblica si configura come un palcoscenico. Nella visibilità teatrale il potere si lascia guardare e si rende noto: si vanta e risplende. Nello stesso tempo i suoi sottomessi restano alla fine del tutto invisibili.

Diversamente dal regime sovrano pre-moderno, il moderno regime disciplinare non è una società dello spettacolo bensì della sorveglianza per cui gli esseri umani non stanno né sulle gradinate né sulla scena ma in una "macchina panoptica"<sup>172</sup> per cui nel regime disciplinare il rapporto di visibilità di rovescia e ad essere visibili non sono coloro che dominano ma quelli che vengono dominati mentre nello stesso tempo il potere disciplinare si rende invisibile e costringe i sudditi ad una visibilità permanente, esponendoli alla luce dei riflettori per cui essere visto incessantemente mantiene

---

<sup>169</sup> Ivi, p. 148.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> Byung-Chul HAN, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Torino, Einaudi, 2023, p. 3.

<sup>172</sup> Michel FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014, p. 236.

l'individuo disciplinato nella sua sottomissione<sup>173</sup> e l'efficacia consiste proprio che all'interno del panottico disciplinare i detenuti costantemente osservati, interiorizzano la sorveglianza mentre anche gli spazi che non è loro consentito lasciare, vengono ristretti al massimo in modo che la loro mobilità sia pressochè nulla e non possano sottrarsi al panottico. Non è però chiaro in che modo Han riprenda e/o critichi o superi il pensiero di Foucault

Nella società dell'informazione gli ambienti isolanti propri del regime disciplinare si dissolvono in reti aperte [...] le celle di isolamento vengono sostituite dalle reti comunicative. La visibilità è ora prodotta in maniera completamente diversa, non mediante l'isolamento ma attraverso la connessione<sup>174</sup>.

La tecnica informatica digitale rovescia la comunicazione in sorveglianza dal momento che quanti più dati generiamo tanto più intensivamente comunichiamo e tanto più efficiente diviene la sorveglianza.

Nel regime dell'informazione gli esseri umani non si sentono sorvegliati ma liberi ed è paradossalmente questo senso di libertà che ne garantisce il dominio in quando il dominio raggiunge il suo vertice quando libertà e sorveglianza coincidono.

### **2.3.2. Fine dell'agire comunicativo**

L'avvento delle tecnologie digitali ha portato un cambiamento significativo nella concezione di libertà individuale. Han, sostenendo che la libertà nel contesto attuale si traduce in atti digitali, evidenzia come le azioni quotidiane *online* siano diventate il substrato della nostra identità e della nostra espressione personale. Tuttavia, parallelamente a questa libertà apparente, emerge un'ombra di sorveglianza che permea ogni *click* e *like*.

Han suggerisce che la libertà nell'era digitale non si manifesta attraverso azioni tradizionali, ma piuttosto attraverso la partecipazione attiva alla sfera digitale. L'individuo è libero di condividere idee, opinioni e esperienze attraverso piattaforme online, contribuendo alla formazione di una vasta rete di informazioni digitali. Tuttavia, questa libertà è limitata dalla struttura stessa di queste piattaforme, che spesso manipolano e orientano le scelte degli utenti. Nell'infocrazia - libertà e sorveglianza coincidono in quanto "essere liberi" non significa agire, ma *clickare*, mettere *like* e *postare*.

---

<sup>173</sup> Ivi, p. 205.

<sup>174</sup> Byung-Chul HAN, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Torino, Einaudi, 2023, p. 7.

Queste modalità di comunicazione determinano anche la fine dell'agire comunicativo stesso. Il tema denso della "presenza dell'altro" all'interno della comunicazione, porta Han a confrontarsi con il pensiero di Habermas.

Il concetto di agire comunicativo è necessario per considerare gli attori anche come parlanti e ascoltatori che si riferiscono a qualcosa nel mondo oggettivo, sociale o soggettivo e così avanzano reciprocamente pretese di validità che possono essere accettate e contestate. Gli attori non fanno riferimento direttamente a qualcosa nel mondo oggettivo, sociale o soggettivo bensì mettono in relazione la loro espressione su qualcosa nel mondo alla possibilità che la sua validità venga contestata da altri attori<sup>175</sup>.

In questo senso il discorso è un movimento "avanti e indietro" per cui attraverso l'altro siamo distolti – nel discorso – da un nostro assoluto punto di vista auto-referenziale. Quindi nell'agire comunicativo, la voce dell'altro mette in questione il mio punto di vista. Un'espressione che non abbia un qualsiasi punto interrogativo non ha un carattere discorsivo.

L'odierna crisi dell'agire comunicativo può essere ricondotta al meta-livello per cui l'altro è in sparizione. La scomparsa dell'altro implica la fine del discorso perché sottrae all'opinione la razionalità comunicativa [...] Questo auto-indottrinamento produce bolle informatiche autistiche, che rendono più complesso l'agire comunicativo<sup>176</sup>.

Il discorso è quindi una pratica dell'ascolto e nello stesso tempo la crisi della democrazia è per Han una crisi di ascolto. In questo senso la personalizzazione algoritmica della Rete distrugge lo spazio pubblico perché viene a crearsi un universo di informazioni specifico per ciascuno di noi, una sorta di bolla dei filtri; più a lungo io navigo in rete tanto più la mia bolla dei filtri di informazioni di mio gradimento che rafforzano le mie convinzioni perché nei vari "per te" (cf. *Tik Tok*) mi vengono mostrate solo quelle visione del mondo che sono di mio gradimento e quindi rafforzano le mie convinzioni.

Informazioni di altro tipo vengono tenute lontano. In questo modo la bolla dei filtri mi avviluppa in un permanente "io-dormiente"<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> Ivi, p. 38.

<sup>176</sup> Ivi, p. 39.

<sup>177</sup> Ivi, p. 40.

Questa crescente atomizzazione e involuzione narcisistica della società rende sordi alla voce dell'altro e porta alla perdita dell'empatia per cui ognuno performa e produce se stesso. Quindi la crisi della democrazia non è causata dalla personalizzazione algoritmica della rete, bensì dalla sottostante sparizione dell'altro e incapacità di ascoltare.

All'interno delle loro bolle, le tribù digitali si confrontano pienamente con fatti e circostanze che contraddicono la loro convinzione. Questi tuttavia vengono semplicemente ignorati, in quanto non si conformano alla narrazione identitaria [...] Così i collettivi tribali identitari respingono ogni discorso e dialogo. L'intesa non è più possibile<sup>178</sup>.

La pretesa di validità delle tribù digitali in quanto collettivi identitari non è discorsiva, ma assoluta in quanto priva di razionalità comunicativa e diventa sempre meno discorsiva nella misura in cui si perde sempre di più la dimensione dell'altro.

### **2.3.3. Natura del potere digitale**

Nell'infocrazia la libertà e la sorveglianza coincidono in quanto essere liberi significa sempre più interagire "dentro" un "mondo digitale", sotto sorveglianza costante, anziché agire e influire "su" un "mondo reale". Questo rappresenta una sfida importante per la filosofia e la società, che richiede una riflessione sulla natura del potere digitale e sulle sue conseguenze per la libertà umana. Questa situazione rappresenta una forma di sorveglianza digitale che si esercita attraverso la tecnologia, monitorando e influenzando le azioni degli individui. Questo cambiamento nella natura della libertà e della sorveglianza rappresenta una sfida importante per la società, poiché richiede una riflessione sulla natura del potere digitale e sulle sue conseguenze per la libertà umana.

In sintesi, secondo il pensiero di Han, nell'infocrazia la libertà e la sorveglianza coincidono in quanto essere liberi significa sempre più interagire con il mondo digitale, sotto sorveglianza costante, anziché agire e influire sul mondo reale. Questo rappresenta una sfida importante per la filosofia e la società, che richiede una riflessione sulla natura del potere digitale e sulle sue conseguenze per la libertà umana.

Il potere digitale rappresenta una delle principali sfide per la società contemporanea, secondo il pensiero di Han. In particolare, la tecnologia digitale ha portato ad una forma di sorveglianza sempre più pervasiva e invisibile, che influisce sulla vita quotidiana dell'individuo. Questa sorveglianza è esercitata non solo dalle istituzioni governative, ma

---

<sup>178</sup> Ivi, p. 44.

anche dalle grandi aziende tecnologiche, che raccolgono e analizzano i dati degli utenti per fini commerciali.

La tecnologia digitale ha portato ad una forma di sorveglianza sempre più pervasiva e invisibile, che influisce sulla vita quotidiana dell'individuo e limita la sua libertà. Questa sorveglianza ha portato ad una forma di autocensura dell'individuo, che si sente costantemente osservato e giudicato, limitando la sua capacità di agire e di esprimere la propria personalità. Inoltre, la libertà e la sorveglianza coincidono in modo drammatico nell'infocrazia, in cui la libertà diventa sempre più legata alla capacità di interagire con il mondo digitale, piuttosto che alla possibilità di agire e influire sul mondo reale.

La tecnologia digitale può influenzare la percezione della libertà in diversi modi, tra cui:

- La sorveglianza digitale limita la libertà dell'individuo e porta ad una forma di autocensura, che influisce sulla capacità dell'individuo di agire e di esprimere la propria personalità.
- La tecnologia digitale può portare ad una forma di dipendenza, in cui l'individuo si sente costantemente obbligato ad utilizzare i dispositivi digitali e a interagire con il mondo digitale, limitando la sua libertà di scelta e di azione.
- La tecnologia digitale può influenzare la percezione della realtà, portando ad una forma di distorsione della realtà stessa. Questo può influire sulla capacità dell'individuo di agire in modo autonomo e di prendere decisioni informate.

Dalla sorveglianza al controllo. Sotto il *diktat* della trasparenza non si arriva a discutere neppure opinioni divergenti o idee non convenzionali: difficilmente si rischia qualcosa. L'imperativo della trasparenza genera una potente costrizione al conformismo, in una società senza rispetto che diventa una società sensazionalistica e dell'indignazione, nello sciame. La società della sorveglianza digitale, che ha accesso all'inconscio collettivo, sviluppa in questo modo tratti autoritari. In automatico consegna *Alter* ad *Ego*, mentre lo consegna alla programmazione psicopolitica e al controllo.

Il *data mining* rende visibili modelli di comportamento collettivi dei quali, come singoli, non siamo mai consci. Così esso rende accessibile l'inconscio collettivo.

Possiamo chiamarlo, in analogia con l'inconscio-ottico, anche inconscio-digitale: lo psico-potere è più efficace del biopotere in quanto sorveglia, controlla e influenza gli uomini non dall'esterno, ma dall'interno. Richiamandosi alla loro logica inconscia, la psicopolitica digitale si impossessa del comportamento sociale delle masse.

La società della sorveglianza digitale, che ha accesso all'inconscio collettivo, al futuro comportamento sociale delle masse, sviluppa tratti totalitari: ci consegna alla programmazione psicopolitica e al controllo<sup>179</sup>.

In questa società della programmazione psicopolitica e del controllo, il valore sociale dell'individuo viene misurato principalmente in termini di capacità standardizzate e di qualità di adattamento più che in base alla facoltà di giudizio autonomo e di responsabilità personale<sup>180</sup>. Il mondo moderno è sempre stato complicato. Frammentato in ambiti specializzati e capacità e conoscenze, vincolato a sistemi economici e di altro tipo, scoraggia qualsiasi tentativo di comprenderlo nella sua totalità.

Ma adesso è la complessità stessa a restarci nascosta, in un grado molto superiore rispetto a quando ci sia mai capitato in precedenza. Essa sembra scomparire dietro l'artefatta semplicità dello schermo, con la sua interfaccia facile e scorrevole<sup>181</sup>.

Siamo attornati da una complessità elettronica invisibile; le relazioni e connessione che facevano parte della tradizionale esperienza del mondo, manifeste nelle interazioni dirette tra le persone e tra le persone e le cose sono ormai diventate "non-cose", quasi astrazioni invisibili. E quando una tecnologia imperscrutabile si trasforma in una tecnologia invisibile

sarebbe saggio preoccuparsi: a quel punto i suoi presupposti e le sue intenzioni si sono infiltrati nei nostri desideri e nelle nostre azioni. Non sappiamo più se il software ci sta aiutando o ci sta controllando. Siamo al volante, ma non siamo più sicuri di chi guida<sup>182</sup>.

Mentre pensiamo di essere liberi siamo intrappolati nella "gabbia di vetro": la caverna digitale delle informazioni, grande come il mondo e quindi "globalizzata".

Mi sembra che manchi un riferimento alla società capitalistica e alle sue trasformazioni, su cui aveva già riflettuto Formenti in *Utopie letali*.

## 2.4. Iper-culturalità

In *Iperculturalità*, Han analizza l'effetto della globalizzazione sulle forme di espressione della cultura e sugli stili di vita. La diffusione dei saperi e delle pratiche culturali ha reso indistinta la differenza tra proprio ed estraneo, vicino e lontano, familiare ed esotico. La

---

<sup>179</sup> Byung-Chul HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015, pp. 97-98.

<sup>180</sup> Herbert MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 2001, p. 130.

<sup>181</sup> Nicholas CARR, *La gabbia di vetro. Prigionieri dell'automazione*, Milano, Raffaello Cortina, 2015, p. 232.

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 233.

cultura, nell'era della sua riproducibilità globale, è diventata "ipercultura", in cui siamo tutti turisti iperculturali, anche all'interno della nostra "propria" cultura.

Ogni cultura tende all'assolutizzazione della propria prospettiva – il che le impedisce di coglierne le falle – e affronta perciò l'Estraneo, "già malattia", con un atteggiamento "di disprezzo e di ripugnanza". Ma è proprio questa "cecità" a renderla "contenta" e ciò significa che la costruzione di una identità gioiosa presuppone una forma di cecità [...] Tuttavia così, secondo Herder, viene fuori un "concerto" di "suoni ridestati" che non lasciano cogliere quelli ancora sopiti, anche se questi ultimi, "muti e oscuri, accompagnano il motivo fondamentale": alla base della felicità dell'anima c'è quindi una sorta di sordità<sup>183</sup>.

Nel libro *Iperculturalità. Cultura e globalizzazione*<sup>184</sup>, affronta il tema della possibilità che oggi – nel mondo digitalizzato e globalizzato - ci si stia avvicinando ad una cultura estranea a quella forma di gioiosa sordità e cecità e quindi ad una cultura che sconfinava in uno spazio iperculturale, delocalizzandosi e riempiendosi di altri suoni e di altri colori.

#### **2.4.1. Turisti in camicia hawaiana?**

L'etnologo britannico Nigel Barley ha proposto l'ipotesi secondo cui la "vera chiave del futuro" consisterebbe nel fatto che "concetti fondamentali come quello di cultura cesseranno di esistere".

A detta di Barley, ormai "siamo più o meno tutti turisti in camicia hawaiana". Che l'uomo nuovo, dopo la fine della cultura, possa quindi essere definito semplicemente "turista"? Oppure viviamo finalmente all'interno di una cultura che si concede la libertà di sciamare ovunque nel mondo come allegri turisti? E in tal caso, come si può descrivere questa nuova cultura?<sup>185</sup>.

Nel rapporto tra cultura e globalizzazione e sulla scia della globalizzazione stessa, le forme di espressione della cultura e gli stili di vita circolano in un iperdominio di saperi e pratiche dove non esiste più alcuna reale differenza tra Proprio ed Estraneo, vicino e lontano, familiare ed esotico. Contenuti culturali eterogenei vengono accostati gli uni agli altri come accade nel *fusion food*. La cultura, "nell'epoca della sua riproducibilità globale", non ha più vincoli, freni, limiti: diventa ipercultura. Tuttavia, se da un lato questo fenomeno determina un venir meno di orizzonti univoci di senso, dall'altro è possibile leggerci una tendenza verso l'emancipazione e l'ampliamento della libertà individuale. Dal momento

---

<sup>183</sup> Byung-Chul HAN, *Iperculturalità. Cultura e globalizzazione*, Milano, Nottetempo, 2023, pp. 15-16.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 11.



che l'ipercultura non si impone come cultura unitaria e monocroma, ma anzi accresce il piano delle possibilità e permette a ciascuno di costruire la propria identità a partire da modelli e pratiche esistenziali eterogenei, essa può anche favorire nuove pratiche di libertà. Analizzando le forme della cultura nella contemporaneità, bisognerebbe forse piangere la perdita dell'aura, del luogo, dell'origine, di questo auratico qui e ora? O mediante tale perdita si annuncia un nuovo qui e ora senz'aura dotato di un proprio splendore, di un essere qui iperculturale che collima con l'essere ovunque?

La condizione iperculturale dell'essere l'uno accanto all'altro, della sincronia o del sia-sia ha cambiato la topologia delle felicità. Probabile allora che "quei turisti in camicia hawaiana" non conoscano alcuna "gioia nazionale", alcun "canto dell'anima". La loro è una felicità di tipo molto diverso, una felicità che promana da una defaticizzazione, dal superamento del legame col qui, col luogo. L'Estraneo non sarebbe in tal caso "malattia", bensì il Nuovo da rendere proprio<sup>186</sup>.

Nella condizione iper-culturale del mondo iper-digitalizzato e globalizzato quei turisti abitano un mondo che sconfinava con l'iper-mercato della cultura, nell'iper-spazio delle possibilità. Si generano domande a catena:

- Sono meno felici di chi abita in una nazione, in una patria?
- La loro esistenza vale meno la pena di essere vissuta?
- A causa della defaticizzazione non potranno invece esperire un aumento di libertà?
- Il turista in camicia *hawaiana* può essere l'emblema della felicità futura dell'*homo liber*?
- La felicità è un fenomeno legato ai confini e ai luoghi?
- Ci attende una nuova epoca dei nativi, degli eremiti, degli asceti, dei fondamentalisti del luogo?

#### **2.4.2. Iper-cultura**

Secondo Han, questo fenomeno può essere letto come una tendenza verso l'emancipazione e l'ampliamento della libertà individuale, poiché l'ipercultura non si impone come cultura unitaria e monocroma, ma anzi accresce il piano delle possibilità e permette a ciascuno di costruire la propria identità a partire da modelli e pratiche esistenziali eterogenei. Tuttavia, la perdita di luoghi, orizzonti di senso e di "aura" solleva la domanda se questa perdita annunci un nuovo "qui e ora" senz'aura dotato di un proprio splendore, o se debba essere pianto come perdita dell'auratico qui e ora. Certamente – secondo Han - la cultura odierna perde sempre di più quel tipo di struttura che ricorda un

---

<sup>186</sup> Ivi, p. 17.

testo convenzionale, come può essere un libro. Non c'è più storia o teologia o teleologia capace di apparire come una unità omogenea e pregna di senso.

I confini o le recinzioni in cui si imprime il senso apparente di un'autenticità o di un'originalità culturale si sfaldano: saltano, per così dire, tutte le cuciture culturali, si scardinano, superano qualsiasi limitazione. La cultura sconfinata, si de-limita, si scuote divenendo ipercultura<sup>187</sup>.

Non sono più i confini, bensì i link e le connessioni ad organizzare l'iper-spazio culturale in quanto il processo di globalizzazione accelerato dalle tecnologie digitali innovative cancella ogni distanza nello spazio culturale. Si ottiene così una "vicinanza" che genera una pienezza con un effetto di accumulo ed addensamento: i contenuti culturali eterogenei si accalcano e si assestano mentre gli spazi culturali si sovrappongono e si intrecciano.

E questo sconfinamento riguarda anche il tempo, poiché non solo gli spazi ma anche i lassi temporali più disparati sconfinano nell'assemblamento dell'eterogeneo. Non è il senso del trans-, dell'inter- o del multi- a rendere con esattezza la spazialità della cultura odierna, bensì quello dell'iper-. Le culture implodono, cioè sconfinando divenendo ipercultura<sup>188</sup>.

Da un certo punto di vista "iper-cultura" potrebbe significare aumento di cultura. In questa prospettiva la cultura diverrebbe autenticamente culturale, anzi iper-culturale, denaturandosi, liberandosi dal "sangue" e dal "suolo" come codici biologici e terreni, con una defaticizzazione della cultura stessa. Una "iper-cultura" senza centro, senza dio, senza luogo allargherà solamente il trauma della perdita? O determinerà un allargamento delle possibilità? Sarà una cultura senza aura?

Forse inconsciamente o solo in chiave pre-conscia, il motto di Microsoft "Where do you want to go today?" registra una frattura sismica nell'essere. Quel *go* marca una cesura, la fine di un particolare *qui*. Sia il motto di Linux "Where do you want to go tomorrow?", sia lo slogan del sito internet della Disney, Go.com, "Are you ready to go?", insistono con questo addio al *qui* capace di conferire all'essere una profondità auratica, o meglio un'apparenza auratica<sup>189</sup>.

L'aura di una cosa naturale o artistica designa la sua esistenza unica e irripetibile nel luogo dove si trova per cui l'aura è lo splendore ed il fascino di un particolare *hic et nunc* non ripetibile altrove<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> Ivi, p. 21.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> Ivi, p. 51.

<sup>190</sup> *Ibidem*.

La globalizzazione non è uno scambio tra luoghi e per produrla non è sufficiente il fatto che diverse forme culturali migrino da un luogo all'altro; globalizzazione cambia il luogo in quanto tale, lo de-interiorizza separandolo dal luogo originario di provenienza, assembrandosi e offrendosi in una "ressa" vale a dire una concomitanza iperculturale in cui l'unicità del qui ed ora cede il passo alla ripetizione dell'assenza di luogo e alla riproducibilità globale.

Ecco che viene a mancare l'aura [...] La deauraticizzazione del luogo non suscita tuttavia un lamento unilaterale, sullo stile della critica culturale heideggeriana, indirizzato alla "perdita" della profondità, dell'origine e dell'essenza, dell'autenticità o anche solo alla perdita di essere. L'assenza del luogo iperculturale, è casomai una forma diversa di essere<sup>191</sup>.

Le culture a questo livello si separano dal loro essere immerse a livello locale e storico, dal loro essere gettate nel senso heideggeriano del termine, e così defaticizzate si prestano a varie forme di appropriazione e non sono solo semplici ripetizioni senza autenticità, attingono bensì un altro livello di essere, tipico dell'iper-realtà.

Iper-realtà.

Iper-cultura.

E quindi, bisogna piangere la perdita dell'aura del qui e ora, del luogo, dell'origine oppure mediante questa perdita si apre ad un nuovo qui ed ora, senza aura, ma dotato di un proprio splendore, di un essere qui iper-culturale che collima con l'essere ovunque.

Che lo slogan della Disney "Are you ready to go?" o quello della Microsoft "Where do you want to go today?" non si riferiscano invece ad una forma futura di homo liber, quindi ad un'esistenza libera raggiunta dall'uomo dopo la perdita dell'aura?<sup>192</sup>.

Sarebbe una perdita o un guadagno se il qui e ora diventasse "ripetibile" anche altrove, in un secondo momento?

### **2.4.3. Fusion food, McDonald's e windows**

La globalizzazione si profila come un processo complesso. L'iper-cultura si pone come una mono-cultura sovradimensionata. Mediante la messa in rete e la defaticizzazione globale, mette a disposizione un patrimonio di diversi stili e pratiche di vita che cambia, si amplia e si rinnova senza sosta includendo anche gli stili di vita dei tempi passati de-storicizzati in chiave iper-culturale.

---

<sup>191</sup> Ivi, p. 52.

<sup>192</sup> Ivi, p. 55.

Dagli Stati Uniti non viene solo il Mc Donald's, bensì anche il "fusion food", la "cucina fusion": una cucina eclettica che fa ricorso al bagaglio iper-culturale delle spezie, degli ingredienti e delle varie modalità di preparazione del cibo. Questa cucina non livella le varietà delle culture alimentari, non butta tutto in un pentolone alla cieca; anzi campa di differenze e crea forme nuove, generando una molteplicità che sarebbe impossibile laddove si pretendesse di mantenere la purezza della cucina locale<sup>193</sup>.

Globalizzazione e varietà non si escludono a vicenda. Parlando di McDonaldizzazione della società George Ritzer<sup>194</sup> vede la famosa catena di *fast food* come simbolo della "razionalizzazione del mondo". Ed in effetti può essere che alcuni punti fermi della razionalizzazione quali efficienza, prevedibilità, calcolabilità e ripetibilità

condizionino tanti ambienti vitali a livello mondiale, ma essi non riusciranno mai a de-razionalizzare la varietà planetaria del gusto, quella delle spezie e degli odori. La globalizzazione non è sinonimo di razionalizzazione [...] La cultura non segue il logos, è più imprevedibile e illogica di quanto si pensi<sup>195</sup>.

La forza trainante della globalizzazione non sarà mai data da costrizioni unitarie e identitarie ed in questo caso l'iper-culturalità più che un effetto livellante sortisce un effetto moltiplicante. Il livellamento delle differenze non ha alcun senso dal punto di vista del gusto, del cibo, né dell'economia del consumo dal momento che proprio l'ipermercato del gusto si nutre di differenze e varietà. Ed ancora una volta iper-culturalità significa ancora di più della semplice compresenza di spezie, colori ed odori: è un processo che defaticizza il gusto stesso e lo apre al Nuovo.

L'espressione *fusion food* fa pensare più al *design* che al *Sein*. E potremmo dire che in effetti l'iper-culturalità defaticizza l'essere riducendolo a design: la vita è sempre più un progetto, e il *design* strappa all'essere il "progettamento del poter essere. Contro l'iper-culturalità del mondo, Heidegger tenta di rifaticizzarlo di continuo, e lo stesso vale per gli odori. Non a caso, nel *Sentiero di campagna* egli evoca significativamente "quel profumo del legno di quercia"<sup>196</sup>.

Il mondo ipertestuale della globalizzazione della globalizzazione è *colored*, variopinto ed il lettore non viene più sottoposto ad una struttura di senso predefinita (profumo del legno di quercia), monocroma; anzi egli si muove in piena autonomia e scava nei sentieri dello

---

<sup>193</sup> Ivi, p. 30.

<sup>194</sup> Ivi, p. 31.

<sup>195</sup> *Ibidem*.

<sup>196</sup> Ivi, p. 32.

spazio variopinto dell'iper testo (oltre il sentiero di campagna molte campagne). Diventa un turista in un coloratissimo iperspazio.

Il mondo è una sorta di “windowing hypertext”, dove le “finestre” sono passaggi verso l'universo ipertestuale. L'esperienza del mondo si fonda sullo “stepping trough the window” [...] Il *windowing* è dunque la cifra dell'esperienza ipertestuale, una modalità che apre al mondo<sup>197</sup>.

In questo universo ipertestuale non si danno unità isolate, quindi anche niente soggetti perché tutti gli elementi si rispecchiano vicendevolmente e sono visualizzabili gli uni attraverso gli altri. Interessante il contrasto con un universo concepito in forma leibniziana che ha come unità fondamentale la monade, senza finestre vale a dire con zero windows, dove la monade rispecchia in sé l'universo intero in forma non retroattiva proprio perché la monade è priva di “finestre” in quanto sostanza chiusa da ogni lato che riposa in se stessa ed un universo monadico di questo tipo non potrà mai essere una rete universale; un universo privo di *windowing* senza comunicazione o reciproco rispecchiamento.

Nell'universo ipertestuale non vi è nulla di monadicamente chiuso, del resto non vi sono “subjects”. Ad abitare l'universo ipertestuale vi è una specie di creatura-finestra costituita da tante windows mediante le quali essa percepisce il mondo. Il *windowing* butta fuori di casa l'interiorità monadica e ne deinteriorizza gli abitanti facendone turisti iperculturali<sup>198</sup>.

La finestra quindi assolve a due funzioni: quella di apertura verso l'esterno e quella di protezione dal mondo di fuori. Infatti lo schermo come una finestra, svolge una funzione esplorativa e pure una funzione schermante e così il *windowing* «può a sua volta creare monadi – ora dotate di finestre – il cui essere-nel-mondo si rivela un essere-alla-finestra. Nel loro isolamento assomigliano alle vecchie monadi senza finestre»<sup>199</sup>.

La posizione fluttuante di Han rispetto al valore generativo o restrittivo della nuova forma globalizzata e post-digitale di cultura, mette conto della considerazione di alcuni livelli culturali.

- Inter-cultura.
- Multi-cultura.
- Trans-culturalità.
- Iper-cultura.

---

<sup>197</sup> Ivi, p. 65.

<sup>198</sup> Ivi, p. 66.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

Sia l'interculturalità, sia la multiculturalità possono essere considerati fenomeni occidentali: dal punto di vista storico, si trovano in senso al nazionalismo e al colonialismo; da quello filosofico presuppongono una essenzializzazione della cultura<sup>200</sup>.

L'interculturalità funziona secondo il modello dell'intersoggettività o dell'interpersonalità che pone l'essere umano come soggetto o come persona.

Per la multiculturalità mediante l'integrazione o la tolleranza si aggirano le inevitabili differenze culturali lasciando poco spazio però al rispecchiamento reciproco e alla compenetrazione.

Il pensiero orientale non punta alla sostanza, bensì alla relazione. Quindi anche il mondo è più una rete che un "essere". L'estremo oriente pensa in maniera reticolare, e questo è probabilmente il motivo per cui la messa in rete lì procede più spedita rispetto all'occidente [...] Malgrado l'assenza di multiculturalità, comunque, l'Estremo Oriente si caratterizza sempre più in chiave iperculturale<sup>201</sup>.

La trans-culturalità sottolinea l'aspetto del "superamento dei confini".

Al contrario della tras-culturalità, l'iper-culturalità non conosce l'enfasi del superamento dei confini in quanto il *windowing* iperculturale non è un dialogo ed è privo di ogni interiorità dialogica: il turista iperculturale non è un emeneuta:

è iperculturale l'assembramento senza distanza delle forme culturali più disparate. Nello spazio iperculturale, in quello che possiamo chiamare ipermercato delle culture, non si "migra" perché le varie forme culturali, i vari concetti, suoni e odori, ormai separati dal luogo di origine, si offrono a noi in un iperspazio senza confini<sup>202</sup>.

Non si "migra" bensì si "naviga" in un presenta a portata di mano dentro il quale tutto si trova già disponibile mentre scompare anche l'enfasi della partenza e dell'arrivo.

Il turista iperculturale è sempre già arrivato. Non è né un "viandante" né un "frontaliero", dal momento che il passaggio e il transito non rientrano nella spazialità iperculturale. L'iper-cultura genera un qui unico. Laddove contenuti eterogenei si trovano assembrati, il trans- diventa superfluo. Non è il trans-, né il multi- o l'inter- a caratterizzare lo stato della cultura odierna, bensì l'iper-<sup>203</sup>.

L'iper- caratterizza l'uomo della globalizzazione. Non si tratta di un viandante.

Non si tratta di un ermeneuta. Si tratta di un turista. Di un *homo liber*.

---

<sup>200</sup> Ivi, p. 77.

<sup>201</sup> Ivi, pp. 79-80.

<sup>202</sup> Ivi, p. 80.

<sup>203</sup> Ivi, p. 81.

### 3. PSICOPOLITICA: STATI DI CONNESSIONE

Puntualizzare il concetto di psicopolitica, all'interno della "società informazionale" significa entrare in un'infinita possibilità di connessione e di informazione che non si impone con divieti e non obbliga al silenzio; spinge a comunicare e condividere, mentre mappa la psiche, la quantifica attraverso i *big data* e spinge all'uso di dispositivi di auto-monitoraggio, all'interno del "panottico digitale" del nuovo millennio, dove non si viene torturati ma *twittati* o *postati*.

Il pensiero di Byung-Chul Han offre una prospettiva riflessiva sugli "stati di connessione"<sup>204</sup> della società contemporanea: in particolare esplora la relazione tra comunicazione, condivisione e tecnologie digitali, evidenziando come queste possano influenzare la nostra percezione della realtà e la nostra capacità di connessione con gli altri. L'uso dei *Big Data* nella comunicazione e nella condivisione ha portato alla raccolta di grandi quantità di dati personali, che possono essere utilizzati per fini commerciali e di controllo.

Il "panottico digitale" diviene così una caratteristica della società contemporanea, che permette la raccolta di grandi quantità di dati personali attraverso l'uso di tecnologie digitali e *social media* inaugurando così la società della trasparenza, che porta alla perdita di *privacy* e di controllo sulle proprie informazioni personali.

Viene a prodursi una relazione molto sottile tra la de-localizzazione e la ri-localizzazione degli "stati di connessione" e parallelamente del potere e della violenza. Dialogando con le prospettive tematiche di M. Foucault e H. Arendt sulla natura del potere e della violenza nella società contemporanea – nel passaggio della "bio-politica" alla "psico-politica" - Han sostiene che il potere non è solo una questione di controllo e dominio, ma anche di produzione e creazione e che questa forma di potere è diventata una nuova forma di violenza "mimetica".

Il *continuum* generato dalla nascita della società in rete<sup>205</sup> e l'espulsione dell'altro diventano volti antichi e nuovi di un esercizio mimetico del potere stesso e vanno a completare un *open windows* sul presente post-digitale che, oltre alla proliferazione dell'*Uguale* e la dittatura dell'*Identico*, inaugura il tempo della stanchezza di una "società senza eros" (in agonia) in quanto stani di connessione del presente e nello stesso tempo sintomi dell'esigenza di un cambiamento.

---

<sup>204</sup> Giovanni BOCCIA ARTIERI, *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, Milano, Franco Angeli, 2012.

<sup>205</sup> Manuel CASTELLAS, *La nascita della società in rete*, Milano, Università Bocconi Editore, 2002.

### 3.1. Comunicazione e condivisione

#### 3.1.1. Big Data

Il concetto di psicopolitica in Han, all'interno della società informazionale, descrive un regime che, con la sua infinita possibilità di connessione e informazione, non impone divieti o silenzi, ma incoraggia la comunicazione e la condivisione. Questo regime mappa la psiche dei suoi cittadini tramite l'utilizzo di big data e spinge all'uso di dispositivi di auto-monitoraggio. Questo crea un "panottico digitale" in cui non si viene torturati, ma piuttosto oggetto di costante attenzione attraverso social media e post online.

La tecnocrazia assume un paradigma mimetico<sup>206</sup>. Le conseguenze del culto sopra accennato si riversano in primo luogo su quella parte di popolazione più immersa nella contemporaneità, ovvero quello *sciame digitale*<sup>207</sup> e che solo apparentemente condivide pensieri e azioni con la comunità di anonimi individui, ma nella realtà dei fatti compete con loro in una incessante ricerca di gradimento. Un potere tecnocratico, che si sottrae dalla visibilità e si nasconde nella libertà e nella "benevolenza"<sup>208</sup>, preferisce offrire piuttosto che vietare, mimetizza lo sfruttamento di ogni individuo su se stesso, in ultima analisi, e spezza i seppur deboli anelli che legano gli individui in relazioni (rischio estinzione della coppia servo-padrone, emblema delle relazioni e della lotta all'interno di esse), rendendo impossibile la creazione di una comunità che possa dire "noi", una comunità che possa opporre resistenza e non sia solo passiva spettatrice della battaglia dei diritti, non sia solo un numero ma anche un attore. La "dialettica dell'alterità negativa" viene depotenziata dall'interno perché

la tecnica del potere del regime neoliberale non è proibitiva, protettiva o repressiva, bensì prospettiva, permissiva e proiettiva. Il consumo non viene represso, ma massimizzato. Non si produce alcuna mancanza, bensì un'abbondanza, anzi un eccesso di positività: siamo tutti sollecitati a comunicare e a consumare<sup>209</sup>.

In questo nuovo tipo di società il vero "sfruttatore", non è il datore di lavoro, ma il soggetto stesso che cerca soltanto di migliorare sempre di più la propria efficienza e velocità ma al contrario di quanto afferma l'assunto hegeliano (nella dialettica servo-padrone) il lavoro non lo rende libero<sup>210</sup>: non è più il capitale a sottomettere le persone ma i progetti di vita che, modulati sulle caratteristiche del tipo di società, richiedono che tutto sia ad esso

---

<sup>206</sup> Cfr. René GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.

<sup>207</sup> Byung-Chul HAN, *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo, 2016, p. 50.

<sup>208</sup> Ivi, p. 49.

<sup>209</sup> Ivi, pp. 25-26.

<sup>210</sup> Ivi, p. 10.



funzionale e calibrato fin nei minimi dettagli. L'approdo è quello del capitalismo delle emozioni, appannaggio della psicopolitica, il paradigma mimetico che fa credere di essere liberi, la cancellazione di una memoria comune, così come la estenuante battaglia di tutti contro tutti.

Il potere di seduzione della tecno-crazia.

Il potere intelligente, benevolo non opera frontalmente contro la volontà dei soggetti sottomessi, ma la guida secondo il proprio profitto. Esso è più affermativo che negativo, più seduttivo che repressivo. Si impegna a suscitare emozioni positive e a sfruttarle. Seduce, invece di proibire. Più che opporsi al soggetto, gli va incontro. Il potere intelligente si plasma sulla psiche, invece di disciplinarla o di sottoporla a obblighi o divieti. Non ci impone alcun silenzio. Piuttosto, ci invita di continuo a comunicare, a condividere, a partecipare, a esprimere le nostre opinioni, i nostri bisogni, desideri o preferenze, e a raccontare la nostra vita<sup>211</sup>.

In realtà *Alter* non è più soggiogato da *Ego* ma diviene al tempo stesso vittima e carnefice di se stesso.

Il soggetto che sfrutta se stesso genera un campo di lavoro nel quale egli è vittima e carnefice. Come soggetto che si auto-espone e che si auto-sorveglia, egli porta con sé un panottico nel quale è detenuto e guardiano. Si tratta di una deriva sterile dell'io (*Ego*) che a causa del suo essere frenetico, credendosi liberato da una società normativa, in realtà non fa altro che realizzare i bisogni del sistema (*Alter*) con la differenza però che li percepisce come propri desideri, schiavizzando se stesso. L'io come progetto che crede di essersi liberato da obblighi esterni e costrizioni imposte da altri, si sottomette ora a obblighi interiori e a costrizioni auto-imposte, forzandosi all'ottimizzazione perché in definitiva ha fallito nel suo tentativo di armarsi «per resistere agli attacchi esterni. È una resistenza, questa, che si tempera e si forgia in un continuo esercizio decostruttivo delle proprie identificazioni»<sup>212</sup>, ma che viene come eluso dall'egemonia di potere del *like*.

### 3.1.2. Oltre il divieto

Han lascia ben trasparire, all'interno della sua "opera critica" della società, che la psicopolitica è diventata uno strumento di controllo molto più potente e subdolo, poiché non obbliga al silenzio o alla subalternità, ma piuttosto spinge a comunicare e a condividere. Ciò consente alla società informazionale di quantificare e mappare la psiche, di controllare i comportamenti attraverso i *big data*, e di condizionare l'individuo dall'interno.

---

<sup>211</sup> Ivi, pp. 24-25.

<sup>212</sup> Simona FORTI, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 325.

Il *Like* si rovescia in rapporto di dominio. Il potere intelligente, dall'aspetto liberale, benevolo, che invoglia e seduce, è più efficace del potere che ordina, minaccia e prescrive.

Il *like* è il suo segno: mentre consumiamo e comunichiamo, anzi mentre clickiamo *like*, ci sottomettiamo al rapporto di dominio. Il neoliberalismo è il capitalismo del *like* e si distingue nella sostanza dal capitalismo del XIX secolo, che operava mediante obblighi e divieti disciplinari. Il potere intelligente legge e interpreta i nostri pensieri consci e inconsci. Si basa su un'autorganizzazione e un'auto-ottimizzazione volontarie. Così, non deve superare alcuna resistenza<sup>213</sup>.

Il *like* diventa una schiavitù pervasiva. Anche nel tempo libero siamo schiavi di questo tipo di pensiero, perché negli allenamenti o attività hobbistiche, c'è sempre un target da raggiungere e soddisfare, un avversario anche ideale da superare, nonché pubblicare i risultati sui social come trofeo da mostrare.

Il pericolo per Han è quindi grande perché mina alla base il vivere sociale dell'uomo, che si trova sempre impegnato a soddisfare se stesso e a superare il prossimo; in una pseudo libertà che corrisponde in realtà ad un auto-incatenamento.

L'uomo diviene in questo modo ostaggio di se stesso.

→ Carcere.

→ Carceriere.

→ Carcerato.

Ed è appunto questo che è in gioco «nella ricerca foucaultiana tra le pieghe della tradizione: indicare un varco, di certo stretto e sempre in pericolo di essere richiuso, per giungere al luogo di una possibile interruzione, l'interruzione di quei dispositivi che instaurano con il potere una circolarità viziosa». La via che propone non è quella della costruzione di un soggetto collettivo come bene politico dentro la storia e nemmeno l'utopia negativa di una "comunità inoperosa"; non si tratta nemmeno del perseguimento di una identità multipla e nomade ad oltranza, ma piuttosto la via «di una possibile "rivoluzione etica": la rivoluzione singolare di un *bios* che riesca a farsi *ethos* e di un *ethos* che possa farsi *praxis*, prassi di un esercizio continuo di libertà»<sup>214</sup>.

### 3.1.3. Panottico digitale

In questo senso, la libertà è sempre più ambigua e sovrapposta alla sorveglianza, poiché agire e cliccare diventano equivalenti. La psico-politica in Han descrive una società dove la

---

<sup>213</sup> Byung-Chul HAN, *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo, 2016, p. 25.

<sup>214</sup> Simona FORTI, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 331.

privazione di contatto con il reale è sostituita da una vita immersa in un presente continuo visualizzabile attraverso uno schermo, e dove la quantificazione e la digitalizzazione della vita umana rendono sempre più inafferrabile il mondo delle cose stesse.

In questo modo, Han mette in evidenza come la società informazionale, lontana dall'essere una società libera, rappresenti una forma sofisticata e subdola di potere e di violenza.

Si tratta di un *Panottico Web*. Punto di partenza è la teorizzazione del panottico benthamiano, individuato da Foucault come migliore immagine per la rappresentazione della società della bio-politica<sup>215</sup>. Il modello di carcere (fabbrica) di Bentham<sup>216</sup> permette alle guardie di tenere il prigioniero sotto controllo in ogni momento. Emblema di una società nella quale il corpo delle persone presidia l'economia e la società tutta.

Per Han, in una visione di psicopolitica, questo paradigma oggi non trova più posto e, il veicolo attraverso cui le persone vivono in ogni luogo che abitano, non è più il corpo, bensì la mente. Ed è qui che opera il "potere intelligente".

Il potere intelligente legge e interpreta i nostri pensieri consci e inconsci. Si basa su un'auto-organizzazione e auto-ottimizzazione volontarie. Così non deve superare alcuna resistenza. Questo dominio non richiede un grande dispendio di forze, né alcuna violenza, perché semplicemente *accade*<sup>217</sup>.

Il potere ha perso il suo carattere più punitivo e dominante e ha cominciato ad insinuarsi nei meccanismi e nei procedimenti emotivi quotidiani, trasformandosi in un potere seduttivo e all'apparenza innocuo rispetto al passato.

In questo senso diventa più complicato difendersi anche perché non possiamo più molto contare a questo punto su idee universali e astratte che orientino in una prospettiva di liberazione (fine delle grandi narrazioni), sarà piuttosto necessario in senso foucaultiano di un'etica non-universale (la soggettivizzazione digitale genera un particolarismo frammentato), non-normativa (il *web* è *www* e quindi *wild*) e non-trascendente (il processo è fenomenologicamente immanente come dirà Han echeggiando Hegel e transcodificandolo nella fenomenologia del *like*), cercando nei singoli i punti possibili di sottrazione, di disidentificazione dalla normatività del potere: «la posta in gioco è pertanto capire in che maniera il soggetto sa organizzarsi al proprio interno come campo di forze contrastanti e in che modo ciò può garantire, per quanto possibile, autonomia e indipendenza»<sup>218</sup>.

Qui Han è tanto vicino quanto distante da Foucault.

---

<sup>215</sup> HAN Byung-Chul, *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo, 2016, pp. 32-38.

<sup>216</sup> Ivi, pp. 29-31.

<sup>217</sup> Ivi, pp. 25-26.

<sup>218</sup> Simona FORTI, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 322.

In ogni caso il panottico di Bentham era un progetto solo teorico, lo stesso non si può dire per il panottico del *web* di oggi, che è invece concreto e funzionante. Uno dei cambiamenti più forti della contemporaneità è costituito dalla fine del corpo come strumento di produzione e, soprattutto, di sorveglianza e la fine dei luoghi di controllo per come siamo abituati ad immaginarli, cioè gli spazi chiusi come la scuola e l'ufficio. Questa nuova oppressione è derivata da noi stessi e si incarna nei tempi del capitalismo che diviene così il primo caso di un culto che non consente espiazione, bensì produce colpa e debito<sup>219</sup>.

### 3.2. Società della trasparenza

Obiiettivo di Han è quello di tratteggiare la società della trasparenza che - con il valore positivo della trasparenza stessa - maschera, sotto l'apparente accessibilità della conoscenza, la scomparsa della *privacy*, l'ansia di accumulare informazioni che non producono automaticamente una maggiore conoscenza, l'illusione di poter contenere e monitorare tutto grazie alla tecnologia.

#### 3.2.1. Privacy e controllo

Per Han, la società della trasparenza è una forma di controllo sociale che maschera la scomparsa della *privacy* dietro l'apparente accessibilità della conoscenza. La valorizzazione della trasparenza, soprattutto in relazione alla tecnologia, ha portato ad un'ansia di accumulare informazioni che non necessariamente producono una maggiore conoscenza.

Trasparenza che abolisce: il libro inizia con la citazione di Peter Handke (mentore di alcuni dei suoi recenti libri), che vive seminascosto in Francia: "Io vivo di ciò che gli altri ignorano di me"<sup>220</sup>; perché la trasparenza, così a lungo evocata dal riformatore Gorbaciov ("glasnost"), per poi trasformarsi nella parola d'ordine della Rete, è agli occhi del filosofo coreano un grave problema? Perché - in sintesi veloce e tutta da chiarire - presuppone l'esposizione di sé, alimenta la pornografia della società dell'informazione, abolisce lo spazio del segreto, rende obsoleta la politica, distrugge il desiderio a favore del piacere, mette fuori gioco rituali e cerimonie. Nel cambio di paradigma delle società occidentali la trasparenza abolisce ogni forma di negatività, come la sofferenza o la passione o come la stanchezza e la depressione, l'amore appare addomesticato, trasformato in prodotto di consumo e di confort: "Si può esser innamorati, senza innamorarsi!", dicono i nuovi guru della società della trasparenza, come il sito francese per single *Meetic*. Il pudore, alla pari della vergogna, viene messo fuori dalla "porno-società"<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup> Byung-Chul HAN, *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo, 2016, p. 17.

<sup>220</sup> Idem, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014, p. 7.

<sup>221</sup> Ivi, p. 39.

Nasce – come abbiamo visto - il soggetto di prestazione. Schiavo della propria visibilità e asservito da se stesso in questo nuovo demone<sup>222</sup> del potere che è la trasparenza.

La società della trasparenza segue esattamente a logica della società della prestazione. Il soggetto di prestazione è libero dall'istanza di dominio esterna, che lo costringerebbe a lavorare e lo sfrutterebbe. Egli è signore e imprenditore di se stesso. La scomparsa dell'istanza di dominio, però, non conduce ad una libertà reale e a un'assenza di costrizione, perché il soggetto di prestazione sfrutta se stesso. Lo sfruttatore è al tempo stesso lo sfruttato. Carnefice e vittima coincidono»<sup>223</sup>.

Ma anche il soggetto di dominio può usare la trasparenza come ideologia per legittimare un potere non trasparente. Una selettività della trasparenza.

### 3.2.2. Contenere e monitorare

L'illusione di poter contenere e monitorare tutto attraverso la tecnologia rappresenta un'ulteriore forma di controllo sociale che minaccia la *privacy* delle persone. Han sostiene che la trasparenza, in questo senso, è un'arma a doppio taglio che può avere effetti negativi sulle relazioni sociali e sulla libertà individuale. Inoltre, la trasparenza diventa spesso un'esigenza superficiale e non necessariamente un fattore che contribuisce alla conoscenza o all'*empowerment*.

Nella *Liquid democracy* accade la dittatura del *like*. Tutto è standardizzato e accelerato<sup>224</sup>; la società della trasparenza non tollera lacune né nell'informazione né nella visione. Siamo nel regno della post-politica dove la trasparenza non ha colore o ideologia, solo opinioni. La "società dell'opinione" è quella flessibile della "liquid democracy": la politica cede il passo alla amministrazione dei bisogni sociali, che lascia immutata la cornice dei rapporti socio-economici esistenti e in essi si ferma<sup>225</sup>.

Trasparenza, positività e comunicazione sono la triade fondamentale, la dittatura del "like", incoraggiato o più spesso esplicitamente richiesto dato che i giudizi negativi bloccano la fluidità e limitano lo scorrimento comunicativo essenziale.

La società del positivo si nasconde dietro al "Mi Piace"<sup>226</sup>: il giudizio comune non contempla la possibilità che vi possa essere l'opzione "Non mi Piace", ed evita ogni forma di negatività che potrebbe arrestare la comunicazione, limitandola. Il sistema economico

---

<sup>222</sup> Simona FORTI, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli, 2012.

<sup>223</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014, p. 81.

<sup>224</sup> Ivi, p. 52.

<sup>225</sup> Ivi, pp. 64 ss.

<sup>226</sup> Ivi, pp. 20 ss.

non può permettersi interruzioni nei canali comunicativi, poiché la velocità e lo scambio d'informazioni ne detta il suo valore, e in questa logica un "like" ha più valore economico di un "dislike".

La democrazia liquida transita dall'esposizione pornografia, all'erotismo, all'impero dell'algoritmo<sup>227</sup>. L'attivismo della rete si confà più al genere del piacere (*to like*) che non dell'amare (*to love*) e la pornografia, è il destino cui ci consegnerebbe l'attuale società dell'esposizione. La prima esposizione è ovviamente quella del corpo, diventato da tempo la base di ogni possibile sfruttamento. Non è solo il trionfo della pornografia nel *web* – l'epoca di *YouPorn* – ma l'estensione a ogni livello del dominio dell'esposizione: corpo, fantasie, pensieri, parole. Tra le quattro "cose" non c'è più nessuna differenza sul piano della performatività. I *social* presuppongono una continua esterioresità, la necessità di farsi vedere.

Il potere dominante dell'estroflessione. La logica della "vetrina": il "campo di lavoro" che può prendere il nome di *The Circle*<sup>228</sup>.

### 3.2.3. L'equivoco della trasparenza

La rivoluzione digitale assume la forma di una "teatrocrasia". Han lega il tema della trasparenza alla rivoluzione digitale che in politica – come in ogni altro ambito di esposizione - diviene teatrocrasia/*spectaculum*<sup>229</sup>. I *social* e i motori di ricerca, adottando l'ideologia della trasparenza (ma la trasparenza è anche un imperativo delle amministrazioni pubbliche e delle imprese), creano uno spazio intimo e condiviso dalla società del positivo. Le azioni, il tempo, le cose e le immagini sono spianati e livellati, positivizzati e resi operazionali, misurabili e controllabili nella successione di un presente disponibile e ottimizzato.

Un inferno dell'*Uguale* dove tutti i processi sociali vengono mutati e standardizzati sotto l'obbligo di trasparenza, eliminando l'Altro o l'Estraneo, uniformando l'uomo e rendendolo un elemento funzionale di un sistema nel quale l'*Uguale* risponde all'*Uguale*.

La comunicazione e l'informazione sono gli scenari dove la proliferazione d'informazioni, l'accumulo costante di notizie in tempo reale e il bombardamento mediatico atrofizzano la capacità superiore di giudizio, negando e non tollerando lacune nell'informazione stessa.

La teatrocrasia rimpiazza l'azione strategica fondata sulla sfera segreta della politica, che si palesa oggi dietro le forme del partito senza colore e della pratica del dibattito in *streaming*.

---

<sup>227</sup> Ivi, pp. 76 s

<sup>228</sup> Dave EGGERS, *Il cerchio*, Milano, Mondadori, 2014.

<sup>229</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014, p. 51.

Si sviluppano gruppi di opinione, incapaci di articolare una volontà politica e nuove coordinate sociali. La dimensione pubblica cede alla pubblicizzazione della persona ed il vento digitale della comunicazione e dell'informazione pervade ogni cosa e rende tutto trasparente<sup>230</sup>. Diventiamo carcerati inconsapevoli.

Questa sovraesposizione del sé e annullamento dell'intimità - in vetrina davanti a tutti - ha inquietanti punti di contatti con il *Panopticon* di Bentham, la prigione ideale dove tutti sono sotto osservazione sempre. La pratica della sorveglianza si realizza attraverso il panottico digitale, nel quale gli utenti, carcerati inconsapevoli, si connettono e comunicano massivamente tra loro, esponendosi e denudandosi (si denudano davvero o costuriscono immagini di sé idealizzate?), collaborando attivamente alla sua costruzione e al suo mantenimento, creando una porno società dove l'oscenità è data dall'esposizione e dall'esibizione di ogni aspetto dell'esistenza.

La società della trasparenza, in questo modo, degenera in una società del controllo<sup>231</sup>, dove il soggetto si denuda non sotto costrizione esterna ma in conseguenza di un bisogno auto-prodotto, e dove ciascuno espone l'altro alla visibilità e al controllo in una sorta di auto sfruttamento (in)consapevole.

Il crescente bisogno di trasparenza è causato dalla fragilità morale della società, dalla decadenza incessante di valori quali l'onestà e la sincerità, resi insignificanti. È la fiducia la vera grande assente: il sospetto e la sfiducia fanno sì che ci si auto-esponga al controllo.

Si tratta di una coercizione sistemica, cifrata dall'iper-comunicazione<sup>232</sup>. La sorveglianza non si realizza, come un attacco alla libertà, ma attraverso la volontaria consegna della libertà al regno incontrovertibile della trasparenza. L'individuo, infatti, si trova a vivere all'interno di uno spazio privato che non riesce più a controllare ed è sommerso dall'enorme quantità di dati e informazioni che la trasparenza inevitabilmente genera.

La trasparenza è una coercizione sistemica che coinvolge tutti i processi sociali e li sottopone a una profonda mutazione attraverso la dialettica della libertà.

L'auto-sfruttamento è più efficace dello sfruttamento da parte di un terzo, perché si accompagna al sentimento della libertà. Il soggetto di prestazione si sottopone a una costrizione libera, auto-prodotta. Questa dialettica della libertà sta alla base della stessa società del controllo. L'auto-illuminazione è più efficace dell'illuminazione che proviene da un altro, perché si unisce a un sentimento di libertà<sup>233</sup>.

---

<sup>230</sup> Ivi, p. 75.

<sup>231</sup> Ivi pp. 76 ss.

<sup>232</sup> Ivi, p. 78.

<sup>233</sup> Ivi, p. 81.

### 3.3. Topologia della violenza

Han propone una nuova topologia della violenza, che concepisce la violenza come mimetica, ovvero come un processo in cui gli individui imitano e riproducono comportamenti violenti a causa della loro esposizione alla cultura della violenza. Questa nuova topologia della violenza suggerisce che per superare la tecnocrazia informazionale e la sua forma di potere e violenza, è necessario sviluppare una cultura della non-violenza che permetta agli individui di resistere alla trasparenza e all'efficienza tecnologiche.

#### 3.3.1. De-localizzazione e ri-localizzazione

Neutralizzazione? “No” vs “Sì”: il potere non prende la forma di una costrizione. Più il potere è forte, più agisce silenziosamente. Se deve fare espresso riferimento a se stesso, risulta già “indebolito”<sup>234</sup>.

Per ottenere questo non deve agire nel senso di una neutralizzazione della volontà di chi lo subisce: chi lo subisce deve volere precisamente quello che vuole il detentore. Così si realizza il *continuum*.

Nel *continuum* *Alter* ha fatto suo ciò che vuole *Ego* (detentore del potere), tanto che è anche probabile che il primo arrivi ad “anticipare” la richiesta del secondo<sup>235</sup>.

Più che come quell’esercizio che nega, profondamente, il potere si esplica nella sua capacità di trasformare “un no in un sì”<sup>236</sup>.

L’esercizio del potere non si concretizza sempre in una costrizione, ma trionfa quando *Alter* risponde in modo affermativo. L’autoritarismo di *Ego*, le sue minacce, non rinsaldano il suo potere, semmai lo rendono manifesto e mal sopportabile, tanto che non otterrà che una scarsa influenza sui processi di attuazione.

Il potere che giunge ad una forma stabile lo fa senza alcun ricorso alla violenza: “prende posto nell’anima dell’altro”, sempre nell’ottica di una prospettiva “ipso-centrica”<sup>237</sup>.

In questa prospettiva, il potere non è l’origine, la causa, di un determinato comportamento. È l’apertura di uno spazio, una sfera all’interno della quale è possibile che l’uno possa essere più dominante. Istituisce un luogo che prelude alle singole relazioni di potere.

Interessante qui il tema dello spazio. Come vedremo più avanti, nella denuncia di Arendt il totalitarismo toglie lo spazio.

L’ideologia toglie lo spazio mentale della libertà.

---

<sup>234</sup> Byung-Chul HAN, *Che cos’è il potere?*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 9.

<sup>235</sup> Ivi, p. 10.

<sup>236</sup> Ivi, p. 16.

<sup>237</sup> Ivi, pp. 114-117.



Nel campo di concentramento viene negato anche lo spazio del movimento attraverso la legge disumanizzante dell'ammasso per arrivare a creare come un unico "grande uomo" che sia assoggettato all'ideologia stessa.

Lo spazio è la condizione stessa dell'azione libera.

Per Han il rapporto di *Alter* e *Ego* non si costituisce nella lotta, nello scontro cieco che mette in gioco soltanto la differenza in termini di forza fisica. Non sono lo scontro, la morte, ma la loro assenza a costituire il potere. Non lo scontro, ma il confronto dei rapporti di forza che lo costituiscono. I linguaggi stessi.

### 3.3.2. "Ferialità" del potere

La complessità di queste relazioni rimanda all'ordine semantico: l'origine della lingua è l'espressione di potere di chi domina<sup>238</sup>. I linguaggi sono come il riverbero di antiche prese di possesso sulle cose. In ogni parola è possibile percepire il comando.

Il corpo non è mai nudo<sup>239</sup>, è coperto di significati/effetti del potere. Così il potere (disciplinare) agisce in profondità, scava i corpi, li scolpisce tracciando su di essi percorsi obbligati che poi sono gli automatismi dell'abitudine<sup>240</sup>.

Il potere scende dal palazzo d'inverno e tocca la ferialità. Qui il potere perde la sua sontuosità e si rivela come quotidianità. Penetra profondamente divenendo carne e sangue senza di fatto ferire. Opera con le norme o la normalità invece che con la spada, quindi con un'efficacia più sottile, rispetto alla sua "possibile diabolicità" o alla sua "nuova forma demonologica" o altresì di una normalità/normalizzazione del male possibile di transitare ad una "mediocrità del male".

Lentamente, una costrizione calcolata percorre ogni parte del corpo, se ne impadronisce, dà forma all'insieme, lo rende perpetuamente disponibile, e si prolunga silenziosamente nell'automatismo delle abitudini<sup>241</sup>.

Il potere si traveste e si presenta come qualcosa di quotidiano. L'atto di potere ha qualcosa di ovvio, non stimola nessuna reattività. Si riveste di libertà attraverso un "paradigma mimetico" che stimola sicuramente un orizzonte di pensabilità che vada in questa direzione più che mai saliente per "questo oggi" del tempo post-digitale:

Per questo oggi, più che perseguire l'impossibile obiettivo di congedarsi dal soggetto  
– un congedo che implicitamente continua ad assumerlo come sinonimo di violenza

---

<sup>238</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884-I*, Milano, Adelphi, 1982, p.283.

<sup>239</sup> In posizione dialettica rispetto ad Agamben e al concetto di "nuda vita" cf. Byung-Chul HAN, *Che cos'è il potere?*, Milano, Nottetempo, 2019, pp. 37- 41.

<sup>240</sup> Michel FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1993, p. 147.

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 255.

e tracotanza – è importante chiedersi come il potere e la soggettività si costituiscano e si rinforzino reciprocamente. Domandandosi non tanto perché si diventa soggetti malvagi quanto perché, e soprattutto come, si diventa soggetti obbedienti; bisogna capire, sì, quale delirio muove la nostra onnipotenza, ma ancor più tentare di spiegare quale desiderio motiva la nostra ansia di conformità [...],

rispetto a quel processo di soggettivazione che «ha reso l'animale uomo docile e dominabile, manipolabile e obbediente»<sup>242</sup>, per Han capace addirittura di anticipare il “desiderio del padrone” per accondiscenderlo.

### 3.3.3. Il *continuum*

Senso, consenso e localizzazione del potere: il potere non abita il palazzo d'inverno. Il potere assoluto, non deve comparire, si fonda con l'ovvio perché la “carenza di mediazione” genera costrizione e violenza<sup>243</sup>. La violenza non è indice di potere; senza consenso non si dà nessuna forma di potere, che non si attua attraverso l'organizzazione vincente di un assalto al palazzo d'inverno, ma attraverso la messa in atto di dispositivi alternativi a quelli utilizzati dal potere espresso dalla economia di mercato. L'abitudine, l'*habitus*, è una forma di interiorizzazione, interviene infatti anche sul piano somatico. Bisogna che le azioni siano sensate, abitate quindi da un senso comune. È la normale visione del mondo: l'orizzonte di senso.

Il potere che esercita la propria efficacia attraverso l'abitudine è più efficace e stabile di quello che impartisce ordini o esercita pressioni. Il potere che opprime ha un soggetto. È qualcuno. Il sovrano è quel soggetto.

Il potere più efficace è invece il potere di nessuno perché il “potere è più spazioso della violenza”<sup>244</sup>. Il potere assoluto non deve comparire, non ci si può riferire ad esso ed esso non farà mai riferimento a se stesso. Il potere assoluto si fonda con l'ovvio. La violenza non è indice di potere, senza consenso non si dà nessuna forma di potere.

La localizzazione del potere permette ad Han di parlare della morfologia del luogo, che in questo senso assume ancora la configurazione del *continuum*, che è la logica del potere che non si legittima con la violenza.

La morfologia del luogo consente di interpretare espressamente la localizzazione come un fenomeno del potere. Il luogo “riunisce attirando verso di sé”, “trae a sé”.

Tutte le forze affluiscono nella punta, come un continuum. Il tratto essenziale del

---

<sup>242</sup> Simona FORTI, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. XIX.

<sup>243</sup> Byung-Chul HAN, *Che cos'è il potere?*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 28.

<sup>244</sup> Ivi, p. 35.

luogo è la trazione verso di sé. Attirando e riunendo tutto, forma un continuum ipsocentrico. La trazione a sé e la formazione di un continuum rendono la localizzazione un fenomeno del potere [...] Da questa ipseità scaturisce anche la sovranità di un luogo politico [...] Ciascuna struttura di potere è quindi ipsocentrica [...] La globalizzazione non aggira del tutto la logica della localizzazione, che del resto significa organizzazione di uno spazio organizzato in maniera ipsocentrica, che attira e riunisce tutto in sé [...] In assenza del luogo, “da nessuna parte”, non si può stabilire alcun potere [...] <sup>245</sup>.

Nella dimensione “globale” questo territorio viene come smaterializzato e quindi lo spazio digitale in altre forme diventa una forma del potere. È il regno della globalizzazione

Salta in primo piano soprattutto la tendenza alla deterritorializzazione. La globalizzazione genera tuttavia diverse forme di ri-localizzazione. In questo consiste la sua dialettica. Il fenomeno del potere è una localizzazione sia nello spazio territoriale, sia nello “spazio digitale”. Se nell’era digitale lo spazio viene reso accessibile soprattutto digitalmente, anche la localizzazione si digitalizza. Ecco allora che per la formazione e l’ampliamento del potere sarebbe necessaria un’appropriazione di territorio digitale, una conquista spaziale digitale <sup>246</sup>.

In modo particolare è la “negazione dello spazio” come “spazio della differenza” e “spazio della soggettività” che pone l’analisi del *continuum* di Han in corrispondenza tematica con il pensiero anti-totalitario di H. Arendt; qui è proprio fondamentale leggere lei per cogliere l’assonanza tematica:

Il dominio totale, che mira ad organizzare gli uomini nella loro infinita pluralità e diversità come se tutti insieme costituissero un unico individuo, è possibile soltanto se ogni persona viene ridotta ad un’immutabile identità di reazioni, in modo che ciascuno di questi fasci di reazioni possa essere scambiato con qualsiasi altro. Si tratta di fabbricare qualcosa che non esiste <sup>247</sup>.

La tirannia dell’Identico.

Il livellamento dell’Uguale.

La riduzione ad un’identità senza confronti.

---

<sup>245</sup> Ivi, pp. 114-115.

<sup>246</sup> Ivi, pp. 115-116.

<sup>247</sup> Hannah ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009, p. 599.

Qualcosa che non esiste ma che può esistere proprio grazie alla negazione della forma crono-topica: la trasformazione del tempo in un eterno presente e dello spazio nel *continuum* dove ognuno si trova bene

La “globalizzazione” del tempo e dello spazio.

In un perfetto regime totalitario, dove tutti gli individui sono diventati un unico uomo, dove qualsiasi azione mira ad accelerare il processo della natura o della storia, dove ogni singolo atto è l’esecuzione di una sentenza di morte già pronunciata da tali forse superiori [...] non occorrerebbe alcun principio di azione separato dalla sua essenza<sup>248</sup>.

Chiaro che in questa prospettiva assume una scansione diversa anche il tema del “movimento”.

Gli abitanti di un paese totalitario sono gettati nel vortice dal processo della natura o della storia al fine di accelerarne il movimento; in tale posizione possono essere soltanto esecutori o vittime della sua legge intrinseca [...] Questa preparazione ambivalente che sostituisce il principio dell’azione è l’ideologia<sup>249</sup>.

Nella tendenza alla celebrazione dell’*Uguale*, che globalizza nella rete l’unica possibilità (non-avvertita e non-violenta) di rispecchiamento e confronto, è proprio la proliferazione dell’*Uguale* e la dittatura dell’*Identico* a mettere a nudo la nuova forma (mimetica) di violenza digitale che inverte anche l’inevitabile “espulsione dell’Alto”.

### 3.4. Espulsione dell’altro

Ego e Alter. E la libertà... nella lettura di Han si confronta con il potere (in senso attivo o in senso passivo): fa riferimento alla dinamica stilizzata di una coppia di protagonisti: *Ego* ed *Alter*<sup>250</sup>. Intorno a questa stilizzazione costruisce le argomentazioni della pubblicazione più recente in ambito italiano. Infatti – egli argomenta - il potere è stato quasi sempre “ridotto” ad una relazione causale diretta: chi detiene il potere (*Ego*) si impone su chi lo subisce (*Alter*), determinandone il comportamento a prescindere dalla sua volontà.

Se si sottolinea esclusivamente questa logica, si coglie il lato violento e costrittivo, ma non le dinamiche più nascoste e complesse mediante cui il potere agisce<sup>251</sup>.

---

<sup>248</sup> Ivi, p. 640.

<sup>249</sup> Ivi, p. 641.

<sup>250</sup> Byung-Chul HAN, *Che cos’è il potere?*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 9.

<sup>251</sup> Ivi, p. 11 e 93.

Il potere quindi viene stilizzato da Han nella forma di una interazione/relazione tra *Ego* e *Alter*<sup>252</sup>, le cui implicazioni sono così complesse da far sì che il modello causale non riesca a descriverle a fondo. Ma anche in ultima analisi che il potere stesso sia incomprensibile<sup>253</sup>.

Si può accedere ad una certezza sul concetto pratico di potere attraverso una mediazione, ed è la mediazione rappresentata dalla categoria pratico-semantica della “libertà”.

La chiave di lettura è la libertà, che è anche il presupposto per comprendere che il potere può essere esercitato non solo *contro* l’altro, ma anche *dall’interno*.

In questo modo si perviene ad un grado di mediazione più elevato e a forme estremamente articolate. In *L’espulsione dell’Altro* Han arriverà a considerare questo come il meccanismo della vita sociale e politica<sup>254</sup>.

Ridurre *Alter* da soggetto a oggetto non è un buon modo di esercitare il potere, anche perché non è possibile esercitare il potere nei confronti di un oggetto passivo: non sarebbe nemmeno un vero esercizio di potere.

Qui inizia a comparire la connotazione ambigua del concetto di potere per Han, una ambiguità che troverà il suo inveramento più consequenziale nella società tecnologica e quindi tecnocratica. Una società mimetica che lascia intatta l’apparenza esterna del potere, ma alla fine rendendo l’uomo schiavo lo sottomette, in una forma particolare che vedremo.

Ma che lascia intatto lo schema (la *larva* in senso hegeliano) della libertà.

### 3.4.1. Il proliferare dell’Uguale, la dittatura dell’Identico

Terrore dell’Uguale e proliferazione dell’Identico

Il tempo in cui c’era l’Altro è passato. L’Altro come mistero, l’Altro come seduzione, l’Altro come Eros, l’Altro come desiderio, l’Altro come inferno, l’Altro come dolore scompare. La negatività dell’Altro cede il posto alla positività dell’Uguale. La proliferazione dell’Uguale dà luogo a quei mutamenti patologici che infestano il corpo sociale. A renderlo malato non sono divieto e proibizione, ma ipercomunicazione e iperconsumo<sup>255</sup>.

Per Han, sono i collettivi sociali, tramite l’implemento dell’«ordine del digitale»<sup>256</sup> a creare in maniera endogena la proliferazione dell’Identico, dell’Uguale.

Soffriamo di malattie (sociali e psichiche) auto-immuni, e non per gli effetti di inclusione-esclusione-forclusione dell’Altro tipiche della logica immunitaria, ma per una scelta. Han si

---

<sup>252</sup> Mantengo le lettere maiuscole in ossequio al dettato di Han.

<sup>253</sup> Byung-Chul HAN, *Che cos’è il potere?*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 12.

<sup>254</sup> Byung-Chul HAN, *L’espulsione dell’altro*, Milano, Nottetempo, 2017, pp. 7-29.

<sup>255</sup> Ivi, p. 7.

<sup>256</sup> Ivi, p. 55.

sottrae al canto nostalgico della perdita dell'Altro (di cui buona parte della filosofia francese post-lévinasiana ha subito gli effetti), perché – sartrianamente – non si nasconde che l'Altro può essere: amico, amore, nemico, avversario, inferno. È quindi un Altro in tutte le sue sfaccettature, anche quelle più inquietanti, della cui scomparsa Han fa la fenomenologia, e non solo un Altro idealizzato, positivo in quanto tale.

L'Altro era ciò che - ci metteva in difficoltà - creava la realtà (positiva) del conflitto che – in maniera hegeliana, costruttivamente – ci “negava”. Questo Altro è diventato, nel mondo neo-liberale contemporaneo - il “diverso” - colui che è inaffrontabile in quanto tale - intoccabile nel suo mantello di retorica integrazionista perbenista - e quindi – paradossalmente – è diventato un prodotto (mediatico) - un'altra faccia del mio “io”, un *Identico*, un *Uguale*.

Così, diventando “diverso” l'Altro perde il suo potere di lacerazione, e viene assimilato, reso uguale all'io. Questa assimilazione, il rifrangersi dell'io nello specchio della diversità senza alterità, è per Han una perdita della distanza, valore costitutivo del rapporto con l'Altro. L'Altro mi provoca al pensiero, all'amore, all'odio, al dolore, alla riflessione, all'angoscia; solo in quanto opposto, in quanto mantiene sempre, anche (e soprattutto) nella vicinanza, le tracce di una lontananza irriducibile, radicale. L'assimilazione, l'incorporazione nullificante dell'Altro nella società contemporanea digitalizzata neoliberale.

Nella globalizzazione è insita una violenza che rende tutto interscambiabile, comparabile e per questo uguale. La totale comparazione conduce alla fine ad uno svuotamento di senso [...] La valenza *del Globale* in quanto violenza dell'*Uguale*, annulla la negatività dell'altro, del Singolare, dell'Incomparabile. La violenza del Globale, che pone tutto sul piano dell'*Uguale* e istituisce un Inferno dell'*Uguale*, genera una forza distruttiva<sup>257</sup>.

### **3.4.2. Processo di standardizzazione**

Inclusione-Esclusione.

Immaginario prigioniero.

La tesi di Han si pone come tesi di “contro-immunologia” politica.

Autori contemporanei, del profilo Peter Sloterdijk, Roberto Esposito, Heiner Mühlmann ma - prima di loro - illustri antecedenti quali Derrida e Schmitt, hanno sviluppato una teoria degli apparati politici basata sul concetto di “immunità”. Le macrostrutture politico-sociali funzionerebbero, in analogia con i sistemi biologici, costituendo soglie immunitarie che

---

<sup>257</sup> Ivi, p. 19.

regolamentano in maniera più o meno violenta e più o meno contrastiva il rapporto con le forze esterne. Le società, e i relativi problemi costitutivi, sarebbero basate su dinamiche immunologiche caratterizzanti fondate su meccanismi di inclusione-esclusione. Per Han, invece, il sistema teorico immunologico-politico sviluppato da questi autori collassa se pensato a partire dalla logica della ripetizione dell'*Uguale* che innerva le società contemporanee. Sono i collettivi sociali, tramite l'implementazione dell'«ordine del digitale»<sup>258</sup> a creare in maniera endogena la proliferazione dell'*Identico*, dell'*Uguale*. Soffriamo di malattie (sociali e psichiche) auto-immuni, e non per gli effetti di inclusione-esclusione-forclusione dell'Altro tipiche della logica immunitaria ma a causa della “razionalità digitale” e del totalitarismo del Globale.

Non è la dimensione religiosa in sé a spingere gli uomini al terrorismo. Questo è piuttosto la resistenza del Singolare alla violenza del Globale<sup>259</sup>.

Limite di Han è non aver approfondito queste tracce che però appoggia alla riflessione: quale sarebbe il legame tra Singolare e religioso? Quale il ruolo del legame ideologico-religioso che unisce i terroristi sotto una bandiera comune? Perché il moderno universalismo economico non ha avuto gli stessi effetti integratori del passato ecumenismo religioso?

Oggi la produzione si è elevata a totalità, divenendo l'unica forma di vita. L'isteria della salute è in ultima analisi l'isteria della produzione. Essa però annienta la vera vitalità, infatti il proliferare di ciò che è salute è osceno come il proliferare dell'obesità. È un malattia. In ciò è insita una morbosità. Se si rinnega la morte in nome della vita, la vita stessa si trasforma in qualcosa di distruttivo<sup>260</sup>.

L'immaginario prigioniero segna la co-estensione di potere della totalizzazione del digitale che ha creato quel *continuun* che permette al potere di essere ratificato nella quotidianità. La configurazione cognitiva e relazionale indotta dall'avvento dei Social si basa su tre elementi fondamentali. Rimuove dall'interazione il corpo e i significati che porta con sé, alterando la capacità di percepire ed esprimere emozioni. Modifica gli schemi cognitivi e sociali di organizzazione e di attuazione dell'azione/comunicazione che influenzano la nostra percezione della situazione. Il digitale totalizza l'immaginario. Rende “allo-centriche” (indipendenti da me) le reti sociali di cui faccio parte, “ego-centriche” (legate a me) le comunicazioni che queste generano<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> Ivi, p. 55.

<sup>259</sup> Ivi, p. 20.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> Cfr. al riguardo - sul versante psicologico - la posizione di Giuseppe RIVA, *Psicologia dei nuovi media*, Bologna, il Mulino, 2012.

Secondo Han il digitale sottopone la triade lacaniana<sup>262</sup> di Reale, Simbolico e Immaginario ad una trasformazione radicale e totalizza l'Immaginario, dischiude uno spazio narcisistico nel quale rinchiudersi. Si rende casomai urgente de-colonizzare lo configurano un po' come un generatore di "teoria critica della società digitale" più che come un *leader* di cambiamento. Forse «ciò che si richiede è una nuova creazione di immaginario di un'importanza senza pari nel passato, una creazione che porrebbe al centro della vita umana altri significati rispetto all'espansione della produzione e dei consumi, che indicherebbe degli obiettivi di vita differenti in tal modo da poter essere riconosciuti dagli esseri umani come obiettivi per cui vale la pena vivere. [...] In ciò consiste l'immensa difficoltà che siamo chiamati a fronteggiare»<sup>263</sup>. In ogni caso la sua diagnosi permane puntuale e spietata.

È lo stesso terrore del Globale a generare il terrorismo. La violenza del Globale spazza via tutte le singolarità che non si sottomettono allo scambio universale. Il terrorismo è il terrore del Singolare che si oppone al terrore del Globale [...] La violenza del Globale lascia dietro di sé morti e profughi, proprio come una vera guerra mondiale<sup>264</sup>.

### 3.4.3. Violenza post-digitale

Data la lacerazione e fenomenologia del "mi piace". Alla contemporaneità manca la competenza nel sopportare la negazione.

Lo spirito si desta al cospetto dell'Altro: la negatività dell'Altro lo tiene in vita. Chi fa riferimento solo a se stesso, chi rimane fermo in sé è privo di spirito. Lo spirito si caratterizza per la capacità di "sopportare la negazione della sua immediatezza individuale, il dolore infinito" (Hegel, G. W. F. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Parte III: La filosofia dello spirito*, Laterza 2009, n. 382)<sup>265</sup>.

Così la cultura del presente, coerente con la "razionalità digitale", si atrofizza nel "morto essere".

Il positivo che allontana ogni negatività dell'Altro, si atrofizza nel "morto essere"<sup>266</sup>. Soltanto lo spirito che sfugge alla sua "mera relazione a sé" (*ibid.*) fa esperienza. Nessuna esperienza è possibile nell'eccesso di positività, in mancanza di dolore, di

---

<sup>262</sup> Simona FORTI, *Totalitarianism. A borderline idea in political philosophy*, Stanford University Press, 2024, pp. 135-136.

<sup>263</sup> Cornelius CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 96.

<sup>264</sup> Byung-Chul HAN, *L'espulsione dell'altro*, Milano, Nottetempo, 2017, pp. 20-26.

<sup>265</sup> Idem, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015, p. 69.

<sup>266</sup> Cfr. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *L'identità*, in Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Scienza della logica*, Bari, Laterza 2008, vol. II, sez. I.



negatività dell'Altro. Ci aggiriamo dappertutto, senza arrivare a nessuna esperienza; contiamo senza fine, e non siamo in grado di raccontare<sup>267</sup>.

Siamo alla *Fenomenologia* del "mi piace". Si ha cognizione di ogni cosa, senza arrivare ad alcuna conoscenza. Il dolore - questo sentimento limite dinanzi all'Altro - è il *medium* dello spirito: lo spirito è dolore. La *Fenomenologia* dello spirito di Hegel descrive una via dolorosa: la fenomenologia del digitale, invece, è libera dal dolore dialettico dello spirito. È una fenomenologia del mi piace<sup>268</sup>. Non conosce la negatività vivificante.

Ma vivificante è proprio la negatività, essa nutre la vita dello spirito. Lo spirito perviene alla sua verità solo trovando se stesso nell'assoluta lacerazione. Soltanto la negatività della lacerazione e del dolore salvaguarda la vitalità dello spirito. Lo spirito è "questa potenza", "non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo". Esso è "questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui" (Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 26). Oggi noi fuggiamo affannosamente il negativo, invece di soffermarci presso di lui. Il tenersi fermi al positivo riproduce però soltanto l'*Uguale*. Non esiste solo l'inferno della negatività, ma anche l'inferno della positività<sup>269</sup>.

Ritrovarsi nella disgregazione assoluta. Si tratta di un Han tipicamente hegeliano:

Il fatto che l'accidentale in quanto tale, separato dalla propria sfera, il fatto che ciò che è legato ad altro ed è reale solo in connessione ad altro ottenga un'esistenza propria e una libertà separata, tutto ciò costituisce l'immane potenza del negativo: tutto ciò è l'energia del pensiero, dell'io puro. La morte, se così vogliamo chiamare quella irrealtà, è la cosa più terribile, e per tener fermo ciò che è morto è necessaria la massima forza. Se infatti la bellezza impotente odia l'intelletto, ciò avviene perché si vede richiamata da questo a compiti che essa non è in grado di assolvere. La vita dello Spirito, invece, non è quella che si riempie d'orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacimento e dalla devastazione, ma è quella vita che sopporta la morte e si mantiene in essa. Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo come quando ci

---

<sup>267</sup> Byung-Chul HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015, pp. 69-70.

<sup>268</sup> Ivi, p.70.

<sup>269</sup> Idem, *L'espulsione dell'altro*, Milano, Nottetempo, 2017, pp. 42-43.

sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos'altro. Lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo nell'essere<sup>270</sup>.

Che comunque tenta di offrire vie di uscita dalla situazione del presente attraverso un appello all'apertura all'ascolto contro la perdita dell'alterità.

La rumorosa società della stanchezza è sorda. La società a venire potrebbe invece chiamarsi una società dell'ascolto e dell'attenzione. Oggi è necessaria una rivoluzione del tempo che dia inizio a un tipo di tempo completamente diverso. Si tratta di scoprire il nuovo tempo dell'Altro<sup>271</sup>.

Rispetto però alle visioni apocalittiche dei testi precedenti va notato che in questo suo lavoro<sup>272</sup> Han si produce anche in una proposta etica, che trova spazio in conclusione del libro, attivando le felici intuizioni sulla voce e sull'ascolto.

L'apertura all'ascolto resta l'interessante proposta di Han per contrastare la perdita definitiva dell'Alterità. Han, infatti, forse in uno dei punti *construens* della sua produzione propone un gesto etico che possa indicare al lettore una possibile modalità di azione-reazione rispetto alla società in cui l'Altro è espulso.

Viene da augurarsi che questa intuizione sia approfondita in futuro dal filosofo coreano e che la declinazione della stringente critica alla società post-digitale diventi in riferimento alla scansione *soggetto potere digitale* più foucaultiana in un senso specificatamente etico e meno heideggeriana in una prospettiva mitico-nostalgica. Anche più hegeliana, non nel senso di una "negatività negativizzante", ma di un negativo come "motore della storia".

Si tratta infatti di provare a circoscrivere il *setting* all'interno del quale si struttura e prende forma d'azione il soggetto.

La lettura critica degli stati di connessione post-digitali potrebbe essere altrimenti sterile e non produrre alcun cambiamento auspicato.

La posta in gioco - in senso foucaultiano<sup>273</sup> - sta nella ricognizione dei punti possibili di sottrazione e quindi di dis-identificazione dalla logica performante del potere (digitale/algorithmico), facendo riferimento ad un campo di forze contrastante che garantisca al soggetto stesso autonomia ed indipendenza.

Si tratta di attraversare una "diagnosi" per arrivare ad una "terapia".

---

<sup>270</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Rusconi, 1995, p. 85.

<sup>271</sup> Byung-Chul HAN, *L'espulsione dell'Altro*, Milano, Nottetempo, 2017, p. 100.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> Michel FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 222.

## 4. PENSIERO PER LA DIAGNOSI

### 4.1. Stanchezza della società

La stanchezza pervade la società, in quanto nella società della “prestazione” e della “competizione”, l’ossessione dell’iper-attività e del *multitasking* produce disturbi di natura depressiva e nevrotica, nel quadro di una generale incapacità di gestire la negatività dell’esperienza, per cui ogni reazione al modello sociale dominante rischia di essere inibita da un senso di impotenza.

La società attuale, caratterizzata dalla prestazione e dalla competizione, produce una stanchezza psicologica<sup>274</sup> che porta a disturbi depressivi e nevrotici. La pressione di essere sempre attivi e di fare *multitasking*, ha un effetto negativo sulla salute mentale. In questo contesto, l’individuo diventa incapace di gestire la negatività dell’esperienza, e questo può portare a un senso di impotenza, una fatica nervosa sempre crescente<sup>275</sup> e a una reazione inibita al modello sociale dominante. Han sostiene che la società della “prestazione” e della “competizione” genera uno *stress* e una tensione che impediscono all’individuo di esprimere la propria creatività e la propria personalità, creando una dinamica che tende all’omogeneizzazione e all’alienazione.

Il paradigma utilizzato dall’Autore è quello immunologico e viene utilizzato da Han per operare una critica della ragione immunologica mentre constata che “Prometeo è stanco”<sup>276</sup>.

Il mito di Prometeo si presta a essere interpretato anche come una rappresentazione dell’apparato psichico dell’odierno soggetto di prestazione, il quale usa violenza a se stesso, fa guerra a se stesso. Il soggetto di prestazione, che si immagina libero, in realtà è incatenato come Prometeo. L’aquila, la quale si ciba del suo fegato che ogni volta ricresce è il suo *alter ego* con cui egli è in guerra. Così inteso, il rapporto tra Prometeo e l’aquila è una relazione con il sé, un rapporto di auto-sfruttamento<sup>277</sup>.

Il dolore al fegato, che è di suo incapace di dolore, è appunto la stanchezza e Prometeo viene così preso, come soggetto di auto-sfruttamento, da una stanchezza senza fine e diviene così l’archetipo della “società della stanchezza”. Nella simbolica dell’espressione, Han richiama ad un racconto estremamente criptico di Kafka: «Kafka offre un’interessante reinterpretazione del mito [di Prometeo]: “Gli dèi si stancarono, le aquile si stancarono, la ferita si richiuse stancamente”»<sup>278</sup>.

---

<sup>274</sup> Jean-Paul SARTE, *La nausea*, Torino, Einaudi, 2014.

<sup>275</sup> Erich FROMM, *L’arte di amare*, Mondadori, Milano 2023.

<sup>276</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2012, p. 5.

<sup>277</sup> Ivi, p. 6.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

#### 4.1.1. Violenza neuronale

A partire da questa stanchezza dalle molte sfaccettature ed implicazioni politico-esistenziali Han scioglie il concetto di “immunità”, teoria per cui le società si sviluppano a partire da rapporti di inclusione/esclusione dell’estraneo secondo la logica dei sistemi immunitari fisici. Il “paradigma immunologico” è venuto alla ribalta negli ultimi anni perché esso non è più aderente ai modelli sociali attuali, ed è per questo che è possibile una sua descrizione teorica dall’esterno.

Sul piano delle possibili patologie, il XXI secolo [...] non è caratterizzabile in senso batterico o virale, quanto piuttosto in senso neuronale<sup>279</sup>.

Ogni epoca ha le sue malattie. Così c’è stata un’epoca “batterica” culminata con l’invenzione degli antibiotici ma il periodo della globalizzazione non è più descrivibile secondo gli schemi della dialettica dell’immunità. Questa dialettica presuppone sempre un’alterità ed un rapporto ad essa, alterità che invece l’abbattimento (anche topologico) delle barriere proprio di tali processi nega. Viviamo in un’epoca “povera” sia dell’estraneità che dell’alterità, categorie-chiave dell’immunità. Al contrario le categorie distintive della nostra epoca sarebbero quelle dell’obesità e dell’eccesso di positività. Nell’era della positività smisurata, la politica stessa rischia di diventare una forma di *governance* della vita, dove “l’eccezione diventa la regola”, e la “normalità” si dissolve nell’incessante eccesso di positività<sup>280</sup>.

Han si fa portavoce di una “critica della ragione immunologica” rispetto ad un concetto di immunità non più rilevante di fronte alla “violenza neuronale”<sup>281</sup>.

Malattie neuronali sono la depressione, la sindrome da deficit di attenzione e iperattività (ADHD) il disturbo *borderline* di personalità (BDP) o la sindrome da *burnout* (BD) connotano il panorama delle patologie tipiche di questo secolo<sup>282</sup>.

Non si tratta dunque di “infezioni” ma di “infarti”, che non sono prodotti dalla “negatività” di ciò che è immunologicamente “altro” ma da un “eccesso di positività”. Alla base del processo c’è una diversa “teoria della violenza”: essa, al contrario dell’ostilità (categoria immunologica per eccellenza), è possibile solo in una società obesa, opulenta, ricca, pacifica e stanca. È una categoria che non prevede la “collera”, quella forza in grado

---

<sup>279</sup> Ivi, p. 7.

<sup>280</sup> Giorgio AGAMBEN, *Lo stato di eccezione. Homo sacer*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, Vol. II/1.

<sup>281</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2012, p. 7.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

di mettere in questione il presente, un'interruzione in grado di porre fine ad uno stato e di farne iniziare uno nuovo.

Nella contemporaneità, le "passioni-contro", di cui la collera appena citata appare essere un esempio emblematico, sono scomparse, e hanno lasciato il posto a delle "irritazioni", a delle "allergie": a un divenire sintomo inconscio del disagio, a una sua impossibilità di "afferramento" conscio, "afferramento" che è alla base dell'azione politica. In questo senso Han riesce ad evocare una problematica fondamentale della filosofia politica contemporanea, quella delle "passioni-contro" e dell'incapacità di forza attiva<sup>283</sup> nel tempo della "tirannia dell'identico".

La società precipita oggi sempre di più in una costellazione che si sottrae del tutto allo schema di organizzazione e reazione immunologica. Essa si contraddistingue per la scomparsa dell'*alterità* e dell'*estraneità*<sup>284</sup>.

L'*alterità* è la categoria fondamentale dell'immunologia in quanto ogni reazione immunitaria implica un'*alterità* alla quale reagisce; il tempo presente alla categoria di *alterità* ha sostituito quella di differenza (che non contiene il "pungolo" dell'*estraneità* in grado di stimolare un "contro") che non provoca alcuna reazione immunitaria. In questo senso la differenza post-immunologica corrisponde a quello che Han definisce l'*Egual*e, all'interno del quale l'*estraneo* cede il passo all'*esotico* che non è nemico anzi viene visitato dal turista o dal consumatore che non sono più soggetti immunologici<sup>285</sup>.

Le malattie neuronali del XXI secolo [...] seguono sì una dialettica ma non la dialettica della negatività, bensì quella della positività. Si tratta di stati patologici da ricondurre ad un eccesso di positività. La violenza non nasce solo dalla negatività, ma anche dalla positività, non solo dall'*Altro* o dall'*Estraneo* ma anche dall'*Egual*e<sup>286</sup>.

A questa "violenza della positività" si riferisce Jean Baudrillard quando afferma che chi vive dell'*eguale*, muore dell'*eguale*<sup>287</sup> nel contesto di una obesità di tutti i sistemi attuali di informazione, comunicazione e produzione. Contrariamente a Baudrillard<sup>288</sup> però Han ritiene che in un sistema dominato dall'*Egual*e si può parlare di "forza di reazione" solo in senso lato in quanto l'*Egual*e non porta alla produzione di anticorpi e quindi in un sistema dominato dall'*Egual*e non ha senso potenziare la forza di reazione.

---

<sup>283</sup> Ivi, p. 10.

<sup>284</sup> Ivi, p. 9.

<sup>285</sup> Ivi, p. 10.

<sup>286</sup> Ivi, p. 14.

<sup>287</sup> Jean BAUDRILLARD, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, Milano, Sugarco, 1991.

<sup>288</sup> Idem, *L'agonia del potere*, Milano, Mimesis, 2008.

La violenza della positività, derivante dalla sovrapproduzione, dall'eccesso di prestazione o di comunicazione, non è più "virale". A essa l'immunologia non offre alcun accesso. Il rigetto che si origina dall'eccesso di positività rappresenta non una reazione immunologica, ma un'abbreviazione digestivo-neuronale e un rifiuto<sup>289</sup>.

Esaurimento. Affaticamento. Soffocamento.

Manifestazioni di una "violenza neuronale" che non è "virale" in quanto non riconducibile ad una negatività immunologica. Nel mondo - sovra-prodotto di informazione e comunicazione - la violenza neuronale si diffonde attraverso la saturazione dell'immaginario sociale, trasformando la nostra stanchezza in una sorta di sonnambulismo culturale<sup>290</sup>. La "violenza della positività" però non presuppone nessuna ostilità. Si sviluppa in una società permissiva e pacificata e per questo è "mimetica", meno riconoscibile della "violenza virale".

Occupava infatti lo spazio privo di negatività dell'*Egualità*, in cui non si ha alcuna polarizzazione tra nemico e amico, interno ed esterno o tra proprio ed estraneo. La positivizzazione del mondo consente la nascita di nuove forme di violenza<sup>291</sup>.

Queste forme di violenza non provengono immunologicamente da ciò che è "altro", ma si annidano all'interno del sistema stesso e proprio a causa della loro "immanenza" non rispondono ad alcuna difesa immunitaria... anzi nemmeno la stimolano. Non si tratta di una violenza "privativa" ma "saturativa", non è una dinamica "esclusiva" bensì "esaustiva". Proprio per questo inaccessibile alla percezione immediata.

Proprio per questo la "violenza neuronale" non è causata da elementi estranei al sistema: si tratta invece di una "violenza sistemica", immanente al sistema stesso.

Tanto la depressione come anche l'ADHD il BD si riferiscono ad un eccesso di positività. Il BD è un infiammarsi dell'io per surriscaldamento, che rinvia ad un eccesso dell'Egualità. L'*iper* in iperattività non è una categoria immunologica. Rappresenta soltanto una stereotipizzazione del positivo<sup>292</sup>.

#### 4.1.2. Prestazione e competizione

Han si sofferma in maniera significativa su Hannah Arendt<sup>293</sup>, di cui il filosofo coreano pone in regime di "questionabilità" il concetto di *vita attiva*, ritenendo questo non l'opposto

---

<sup>289</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2012, p. 16.

<sup>290</sup> Slavoj ŽIŽEK, *Benvenuti nel deserto del reale*, Parma, Meltèmi, 2022.

<sup>291</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2012, pp. 18-19.

<sup>292</sup> Ivi, p. 20.

<sup>293</sup> Ivi, p. 36 ss.

della vita lavorativa oppressa dai ritmi capitalistici di produzione, come voleva la filosofa tedesca, ma un suo epifenomeno<sup>294</sup>.

Han rivendica il diritto alla lentezza, a una lentezza feconda, che dona lo spazio per il pensiero, che squarcia il tempo attraverso l'inazione e l'in-produttività. Afferma la "schisi" tra "vita attiva" e "vita contemplativa", rivendicando la lentezza, la pausa dal mondo, una forma di *epochè* esistenziale. L'uomo della post-modernità è capitalista di se stesso e del proprio tempo; sempre costretto a migliorarsi, in nome di un verticalismo dell'*upgrade*, considera il tempo stesso come risorsa, capitale umano, "fondo disponibile"<sup>295</sup>. La filosofia, in questo contesto, sarebbe il diritto sovrano a concentrarsi solo su una cosa, senza paura di "perdere" con essa il proprio tempo.

Dentro la "dialettica servo e padrone", il "soggetto di prestazione" diviene un soggetto di auto-sfruttamento. Alla "nuda vita", divenuta incredibilmente fugace, reagisce con l'iperattività, con l'isteria del lavoro e della produzione. Anche l'accelerazione dell'oggi ha molto a che fare con questa carenza di essere.

La società del lavoro e della prestazione non è una società libera. Produce nuove costrizioni massimizzanti e generalizzate dell'inconscio sociale<sup>296</sup>. La dialettica di servo e padrone non conduce, alla fine, a una società nella quale ciascuno è un soggetto libero, capace anche di oziare. Conduce piuttosto ad una società del lavoro nella quale perfino il signore è diventato servo. In questa società costrittiva ciascuno porta con sé il proprio "campo di lavoro"<sup>297</sup>, sotto la pressione della prestazione e con all'orizzonte lo spettro del *burnout*<sup>298</sup>. La sua particolarità è che si è al tempo stesso prigionieri e guardiani, vittime e carnefici. In questo modo ciascuno sfrutta se stesso.

La dialettica dell'essere-attivi, che – secondo Han - sfugge ad Hannah Arendt<sup>299</sup>, consiste nel fatto che l'acuirsi dell'attività in operazione fa sì che l'attività si rovesci in un'iperpassività, nella quale si segue ogni impulso e stimolo senza opporre resistenza. Il "soggetto di prestazione" è libero dall'istanza esterna di dominio, che lo costringerebbe a svolgere un lavoro o semplicemente lo sfrutterebbe. È lui il signore e il sovrano di se stesso, non è sottomesso ad alcuno se non a se stesso. In ciò si distingue dal "soggetto di obbedienza". Il

---

<sup>294</sup> *Ibidem*.

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>297</sup> Han arriva a definire lo *smartphone* un moderno "campo di concentrazione portatile" - Federica BUONGIORNO, *Elogio della distanza. Intervista a Byung-Chul Han. Informazione, potere, neoliberalismo* [Versione PDF], <<https://www.edizioninottetempo.it/media/productattach/files/3/leggi-l'intervista-a-byung-chul-han-d1988.pdf>>, 28/09/2015.

<sup>298</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2012, p. 25.

<sup>299</sup> *Ivi*, pp. 37-38.

venir meno dell'istanza di dominio non conduce però alla libertà. Fa sì casomai che libertà e costrizione coincidano.

L'eccesso di lavoro o di prestazione aumenta fino all'auto-sfruttamento<sup>300</sup>. Che è più efficace dello sfruttamento da parte di altri in quanto si accompagna ad un sentimento di libertà. Lo "sfruttatore" è al tempo stesso lo "sfruttato". Questo carattere auto-referenziale genera una libertà paradossale che, in virtù delle strutture costrittive a essa connaturate, si rovescia in violenza. Le malattie psichiche della società della prestazione sono appunto le manifestazioni patologiche di questa libertà paradossale.

A quanto Han fa notare circa la tesi di Arendt può essere affiancato quanto Arendt stessa scrive rispetto alla rivalutazione dell'agire. Tale dimensione - quella appunto dell'azione - rappresenta la cifra realmente umana/umanizzante in quanto unica, tra le tante, a sottendere per sua stessa natura la condizione di pluralità che permette all'uomo stesso di sfuggire a quell'annullamento che il totalitarismo realizza quando tende alla costruzione di un unico grande uomo sottoposto alla legge dell'ideologia; per Arendt risulta quanto mai essenziale restituire valore all'agire in quanto dimensione garante di quella cifra (la pluralità) attraverso la quale si disvela la condizione umana: «Non l'uomo, ma gli uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra»<sup>301</sup>.

Qui l'agire non ha niente a che fare con l'uomo di prestazione stigmatizzato da Marcuse<sup>302</sup> e pure da Han anche se sotto profili specifici diversi. È una questione di rapporto tra soggetto e potere. La realizzazione dell'identità del soggetto passa attraverso il dispiegarsi dell'agire: tramite l'azione il soggetto si manifesta ad altri soggetti, senza che vi sia subordinazione rispetto all'atto, o rispetto all'altro. L'uomo si rivela come tale solo quando agisce e soprattutto perchè agisce, pur non alienandosi nell'atto, in quanto riconosciuto dagli altri uomini tra i quali egli opera.

Se la pluralità è la prima delle condizioni attraverso cui l'agire si esplica, imprevedibilità e libertà rappresentano altre due dimensioni essenziali nel connotare l'azione e nel renderla diversa da altre forme del comportamento umano. La libertà e l'imprevedibilità, infatti, permettono all'uomo di sottrarsi al rischio della ripetitività, che caratterizza invece le forme inferiori di attività, in particolare il lavoro. Tale turbolenza/ dinamicità rappresenta secondo la Arendt proprio ciò che nell'agire collettivo, pubblico, è andato perduto, sostituito dal prevalere di attività finalizzate alla produttività, allo sfruttamento e al consumo di beni e risorse trasformando l'agire in comportamenti standardizzati, uniformanti, conformati, contribuendo così non solo alla riduzione quasi totale della partecipazione degli uomini alle

---

<sup>300</sup> Ivi, p. 28.

<sup>301</sup> Hannah ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2009, p. 99.

<sup>302</sup> Herbert MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999.



“cose pubbliche”, ma anche al primato delle attività produttive che hanno come unico scopo la mera conservazione della vita. Così, mentre la sfera dell’agire viene sottomessa a quella del fare e dell’utilità, il pensiero, sempre più relegato a dimensioni private, diviene indifferente alla dimensione politica. Questo processo, questa “perdita del mondo”, raggiunge il suo massimo proprio in una società in cui lo spazio politico non esiste più e la sfera pubblica non riesce più «a riunire le persone impedendo che si cadano addosso»<sup>303</sup>.

Non riesce più, cioè, a preservare l’unicità nella molteplicità, perchè l’uguaglianza altro non è se non un livellamento che ingloba e conforma tutto ciò che è indifferente e singolare. Attraverso l’azione, il tempo che viviamo eccede il tempo biologico sfondando passato e futuro, permettendo agli uomini di vivere – appunto per mezzo del loro agire - una “seconda nascita” ed un “nuovo inizio”, entrando così nel mondo umano: «con la parola e con l’agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale»<sup>304</sup>.

Tale nascere al mondo umano non è nè imposto da necessità quali il lavoro e la sopravvivenza, nè determinato da bisogni o desideri. Al contrario, emerge in modo incondizionato attraverso l’atto di incominciare, di iniziare, che è cifra costituente dell’azione. Agire è infatti avvio, inizio, cominciamento, messa in moto e – in ultima istanza – rivelazione. Rivelazione della propria ‘possibilità’, della propria identità, unica e distinta, all’interno dell’umanità: «Il fatto che l’uomo sia capace d’azione significa che da lui ci si può attendere l’inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perchè ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità»<sup>305</sup>.

Gli abitanti di un paese totalitario infatti vengono gettati nel vortice di un processo che può essere di carattere naturale o storico ma che ha come fine l’accelerazione del movimento. Il movimento non è l’azione. Nell’accelerazione del movimento non esistono soggetti (soggetto e potere) ma ci possono essere soltanto esecutori o vittime della legge intrinseca del movimento stesso. «Il processo può decidere anche che gli esecutori oggi incaricati di eliminare razze inferiori, o classi decadenti, debbano domani esser sacrificati. Per guidare il comportamento dei suoi sudditi il regime ha bisogno di una preparazione che renda ciascuno di essi altrettanto adatto al ruolo di esecutore e a quello di vittima. Questa preparazione ambivalente, che sostituisce il principio dell’azione, è l’ideologia»<sup>306</sup>.

Nello stesso tempo possiamo forse convenire con Han che

---

<sup>303</sup> Hannah ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2009, p. 228.

<sup>304</sup> Ivi, p. 128.

<sup>305</sup> Ivi, p. 129.

<sup>306</sup> Hannah ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009, p. 641.

La descrizione arendtiana del moderno *animal laborans* non corrisponde a ciò che possiamo osservare nell'attuale società della prestazione. L'*animal laborans* tardo-moderno non sacrifica affatto la propria individualità o il proprio ego per annullarsi, lavorando, nell'anonimo processo vitale della specie. La società del lavoro si è individualizzata come società della prestazione e dell'azione. L'*animal laborans* tardo-moderno è tanto ricco di *ego* fin quasi a scoppiarne. Ed è tutt'altro che passivo [...] è, se considerato più esattamente, tutt'altro che animale. È iperattivo e ipernevrotico<sup>307</sup>.

Iper-attivo. Iper-nevrotico.

In questo senso per Han la vita dell'uomo di oggi è più nuda della vita dell'*homo sacer*, che è originariamente colui che a causa di una trasgressione, viene escluso dalla società. Lo si può uccidere senza essere puniti e nell'ottica di Agamben<sup>308</sup> rappresenta una vita assolutamente uccidibile; per Agamben *homines sacri* sono gli ebrei nei campi di concentramento, i prigionieri di Guantanamo, gli immigrati clandestini, i rifugiati che attendo l'espulsione in uno spazio privo di leggi, i malati in terapia intensiva; ma se la "società della prestazione" tardo-moderna riduce tutti noi alla "nuda vita" e non solo gli uomini ai margini della società o nello "stato di eccezione"<sup>309</sup>; per questo non solo gli "esclusi" ma tutti noi siamo "senza eccezioni" *homines sacri*.

In questo senso, però, gli *homines sacri* hanno la particolarità di non essere assolutamente uccidibili, bensì assolutamente inuccidibili. Essi sono, per così dire, dei morti viventi. In questo caso il termine *sacer* non significa "esecrato", ma "sacro". Così la nuda semplice vita è sacra tale da dover essere preservata a tutti i costi<sup>310</sup>.

#### 4.1.3. Stress, sfruttamento senza dominio, depressione

Nel tempo presente, proprio alla "nuda vita" che è diventata incredibilmente fugace, si reagisce con l'iper-attività, l'isteria del lavoro e la produzione; anche l'accelerazione<sup>311</sup> ha a che fare con questa "carezza di essere".

La società del lavoro e delle prestazioni non è una società libera. Produce nuove costrizioni [...] Il futuro si contrae in un presente allungato. Ad esso manca ogni negatività, che permetterebbe di rivolgere lo sguardo sull'Altro<sup>312</sup>.

---

<sup>307</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2012, pp. 39-40.

<sup>308</sup> Giorgio AGAMBEN, *Il potere sovrano e la nuda vita. Homo sacer*, Torino, Einaudi, 2005.

<sup>309</sup> Idem, *Lo stato di eccezione. Homo sacer*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, Vol. II/1.

<sup>310</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2012, p. 42.

<sup>311</sup> Rosa HARTMUT, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino, Einaudi, 2021.

<sup>312</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2012, pp. 42-50.

Tenendo Arendt sullo sfondo, Han, nella sua analisi afferma che oggi lo “sfruttamento totalitario” è possibile anche “senza dominio”. Le persone che soffrono di depressione, disturbo *borderline* di personalità o sindrome da *burnout* sviluppano alcuni dei sintomi presenti anche nei *Muselmanner* nei campi di concentramento, detenuti debilitati, logorati e divenuti completamente apatici come chi è affetto da depressione acuta, che non sono più capaci di distinguere tra la sensazione di fresco e l’ordine di una guardia. Non possiamo più allontanare il sospetto che l’*animal laborans* tardo-moderno, affetto da disturbi nevrotici, sia anch’egli un *Muselmann*, con la differenza che si nutre bene e non di rado è obeso. La società della stanchezza è dovuta ad un sovraccarico e a una dispersione: sempre oberati, e al contempo presi da mille distrazioni. E per questo siamo stanchi, scaricati a livello cerebrale, presi nel circolo dell’eterno ritorno dell’uguale della prestazione e della ripetizione.

A parere di Han – in questo - Agamben<sup>313</sup> non coglie il punto, quando sovraccarica la nostra contemporaneità di “stati d’eccezione”, laddove di eccezioni non ce ne sono più, ma c’è solo una spaesante, stancante, terrificante normalità, eternamente ripetentesi ed eternamente uguale a se stessa. La comunicazione generalizzata e l’eccesso informativo minacciano tutte le umane forze di reazione. In un sistema dominato dall’*Eguale* non si può parlare di forza di reazione. La reazione immunitaria si indirizza sempre contro un *Altro* o un *Estraneo* in senso enfatico. L’*Eguale* non porta alla creazione di anticorpi. Nel sistema dominato dall’*Eguale* non ha senso potenziare la forze di reazione. Han distingue per questo tra rigetto immunologico e non-immunologico che si rivolge all’eccesso dell’*Eguale*, all’eccesso di positività. In esso non ha alcun luogo la negatività.

Questo sfruttamento senza dominio avviene attraverso la violenza della positività che

non presuppone alcuna ostilità. Si sviluppa proprio in una società permissiva e pacificata. Per questo è meno riconoscibile della violenza virale. Occupa infatti lo spazio privo di negatività dell’*Eguale*, in cui non si ha alcuna polarizzazione tra nemico e amico, interno ed esterno o tra proprio ed estraneo. La positivizzazione del mondo consente la nascita di nuove forme di violenza. Queste non provengono da ciò che è immunologicamente altro. Al contrario sono immanenti al sistema stesso. Proprio a causa della loro immanenza, non rispondono ad alcuna difesa immunitaria<sup>314</sup>.

Si tratta di una violenza così profonda ma allo stesso tempo così “mimetica” che Han – come abbiamo visto - può definire “violenza neuronale”.

---

<sup>313</sup> Ivi, p. 43.

<sup>314</sup> Ivi, pp. 18-19.

La violenza neuronale che conduce agli infarti psichici è un terrore dell'immanenza [...] Si sottrae a ogni ottica immunologica, poiché è senza negatività. La violenza della positività non è privativa ma saturata, non è esclusiva ma esaustiva. Per questo è inaccessibile alla percezione immediata<sup>315</sup>.

Sembra interessante approfondire - proprio in vista dell'esplorazione dei rapporti tra soggetto potere e digitale - le parole appena riportate di Han con queste affermazioni di Arendt - con cui voglio chiudere il paragrafo - sull' "idea" di ideologia, il suo nuovo ruolo e la sua logica intrinseca ed il fatto che il processo che scaturisce da essa sia indipendente da qualsiasi fattore esterno:

Si suppone che il movimento della storia e il processo logico del concetto corrispondano l'uno all'altro, di modo che quanto avviene, avviene secondo la logica di un' "idea". Tuttavia l'unico movimento possibile nel regno della logica è il processo della deduzione da una premessa. La logica dialettica, col suo procedere dalla tesi all'antitesi e poi alla sintesi, che a sua volta diventa la tesi del successivo movimento dialettico, non è diversa in linea di principio, una volta che un'ideologia se ne impadronisca; la prima tesi diventa la premessa, e il vantaggio del congegno dialettico per la spiegazione ideologica è che può giustificare le contraddizioni di fatto come stadi di un unico movimento coerente<sup>316</sup>.

Siamo in presenza di diverse forme di quella che Han chiama la "violenza saturativa", che appunto richiede un "nuovo inizio", un "cominciare"... un pluralismo di uscita dall'universo algoritmico-monadologico dell'unico grande "uomo in formato wiki" dicesi anche *Big Data*, dall'uomo di prestazione che si presenta ai nostri occhi in realtà come un uomo stanco.

Stanco.

Depresso.

Incapace di futuro e di rivoluzione.

*Stanco.*

La stanchezza che ispira è una stanchezza della potenza negativa, ossia del non-fare

Anche lo *Shabbat*, che in origine significava "smettere", è un giorno del non-fare un giorno libero da ogni fare-per, da ogni cura (*Sorge*), per dirla con Heidegger. Non si tratta di un intervallo. Dopo la creazione, Dio designò il settimo giorno come sacro.

---

<sup>315</sup> Ivi, p. 19.

<sup>316</sup> ARENDT Hannah, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Rizzoli, 2014, p. 643.

Sacro, non è dunque il giorno del fare-per, ma il giorno del non-fare, un giorno in cui sarebbe possibile l'utilizzo dell'inutilizzabile. Il giorno della stanchezza. L'intervallo è un tempo senza lavoro, un tempo di gioco, diverso anche dal tempo di Heidegger, che è essenzialmente un tempo della cura e del lavoro<sup>317</sup>.

La stanchezza della società della prestazione è una stanchezza solitaria, che agisce separando ed isolando. Una stanchezza da esaurimento, una stanchezza della potenza positiva che rende incapaci di fare qualcosa.

Rende addirittura incapaci di "fare rivoluzione".

Nell'epoca odierna non esiste una moltitudine collaborativa e interconnessa in grado di elevarsi a protesta globale, a massa dedita alla rivoluzione. È, piuttosto la solitudine a caratterizzare l'attuale regime produttivo di isolati produttori di se stessi. A suo tempo gli imprenditori erano in concorrenza gli uni con gli altri, mentre all'interno dell'azienda era possibile la solidarietà [...] La concorrenza universale aumenta senza dubbio la produttività a livelli spaventosi, ma distrugge la solidarietà ed il senso di comunità, giacché non può nascere una massa dedita alla rivoluzione mettendo insieme individui esausti, depressi e isolati<sup>318</sup>.

Il potere che salvaguarda il sistema oggi assume una "forma affabile", *smart*, rendendosi invisibile ed inattaccabile. In questo senso il soggetto sottomesso non sa nemmeno di esserlo mentre crede anzi di essere libero.

Questa tecnica di dominio neutralizza la resistenza in maniera efficacissima. Le forme del domino che sottomettono e attaccano la libertà, al contrario, non sono stabili. Il regime neoliberista è stabile proprio perché si immunizza contro qualsiasi resistenza e usa la libertà invece di opprimerla. L'oppressione della libertà suscita presto resistenza. Lo sfruttamento della libertà no<sup>319</sup>.

*Depresso.*

Alain Ehremberg<sup>320</sup> colloca la depressione nel passaggio dalla società disciplinare alla società della prestazione, per cui la prestazione si fa strada nel momento in cui le regole di autorità e di conformità ai divieti che finora hanno orientato la vita dell'uomo devono far posto a norme che stimolano ciascuno all'iniziativa individuale sollecitandolo a diventare se stesso ed in questo senso la depressione viene considerata unicamente nella prospettiva

---

<sup>317</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2012, pp. 72-73.

<sup>318</sup> Idem, *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, Milano, Nottetempo, 2022, p. 13.

<sup>319</sup> Ivi, p. 12.

<sup>320</sup> Alain EHREMBERG, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Torino, Einaudi, 2010.

dell'economia del sé: causa della depressione è l'imperativo sociale di appartenere solo a se stessi per cui l'uomo tardo-moderno alla fine fallisce nel tentativo di essere se stesso.

Ma alla depressione conduce anche la liquidità dei legami e la "desertificazione" tipica della presente e crescente frammentazione e atomizzazione sociale.

Questo aspetto della depressione non è trattato da Ehremberg. Egli trascura anche la violenza sistemica che connota la società della prestazione e provoca infarti psichici. Non è l'imperativo di appartenere solo a se stessi a causa depressione da esaurimento, bensì la pressione della prestazione<sup>321</sup>.

Nel pensiero di Han la sindrome da *burnout* esprime non il sé esaurito (Ehremberg)<sup>322</sup> ma l'anima esaurita e sfinita non per l'eccesso di responsabilità e di iniziativa, bensì l'imperativo della prestazione quale nuovo obbligo della società lavorativa tardo-moderna.

A questo punto per Han l'uomo depresso è quell'*animal laborans* che sfrutta se stesso del tutto volontariamente, senza costrizioni esterne ponendosi al tempo stesso come vittima e carnefice

La depressione invece si sottrae a ogni schema immunologico. Essa esplode nel momento in cui il soggetto di prestazione non è più in grado di poter-fare, ed è in primo luogo una stanchezza del fare e del poter-fare. Il lamento dell'individuo depresso, "niente è possibile", è concepibile soltanto in una società che ritenga che "niente è impossibile". Il "non-essere-più-in-grado-di-poter-fare" conduce ad un'autoaccusa distruttiva e all'autoaggressione<sup>323</sup>.

Il "soggetto di prestazione" si ritrova in guerra con se stesso, il depresso è l'invalido di una guerra che si svolge dentro e rispecchia quell'umanità che fa guerra a se stessa in una società che soffre dell'eccesso di positività.

Un "eccesso" (di esposizione e visibilità) all'interno del quale anche l'*eros* è in agonia.

#### 4.2. Eros in agonia

L'*eros* è in agonia quando la pornografia diviene profanazione dell'*eros* stesso, alimentando la trasformazione pornografica della società stessa, offrendo ogni cosa come merce ed esponendola allo sguardo. Oltre ogni vetrinizzazione sociale<sup>324</sup>, «solo l'amore consente all'erotico, al sesso, di non essere "esposto" ma "ritualizzato", conservando così -

---

<sup>321</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2012, pp. 24-25.

<sup>322</sup> Alain EHREMBERG, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Torino, Einaudi, 2010.

<sup>323</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2012, p. 27.

<sup>324</sup> Vanni CODELUPPI, *Vetrinizzazione. Individui e società in scena*, Torino, Bollati Boringhieri, 2021.

nella nudità stessa - il mistero dell'altro che l'ostentazione trasforma in banalità consumabile»<sup>325</sup>.

Ma quale è il nemico sotto i cui colpi il vero amore sta soccombendo?

Si tratta dell'individualismo contemporaneo, la preoccupazione di rapporto ogni cosa al suo prezzo sul mercato, la dimensione interessata che organizza oggi il comportamento degli individui. L'amore, nella sua verità, è infatti ribelle a tutte queste norme del mondo contemporaneo – il mondo del capitalismo globalizzato – proprio perché non è un semplice atto di gradevole coesistenza tra individui, ma l'esperienza radicale, forse la sola, a questo punto, dell'esistenza dell'Altro<sup>326</sup>.

#### 4.2.1. Vetrinizzazione

Il concetto di vetrinizzazione è un tema centrale nella filosofia di Byung-Chul Han. Esso rappresenta una critica alla società contemporanea e alla sua capacità di ridurre gli individui a oggetti esposti in una vetrina, privandoli della loro interiorità e della loro individualità<sup>327</sup>. La vetrinizzazione rappresenta una forma di violenza simbolica che sfrutta il desiderio umano di visibilità e di riconoscimento per fini commerciali. In questo senso, la pornografia può essere vista come una forma di vetrinizzazione che sfrutta il desiderio sessuale umano per fini commerciali, trasformando la sessualità stessa in un prodotto di consumo. La vetrinizzazione ha implicazioni sociali ed etiche significative, poiché priva gli individui della loro interiorità e della loro individualità, promuovendo una visione distorta e irrealistica della sessualità e della vita stessa. In questo senso, la filosofia di Han invita a una riflessione critica sulla società contemporanea e sulla sua capacità di ridurre gli individui a oggetti esposti in una vetrina.

La società del positivo. La società dell'esposizione.

La porno-società. La società dell'intimità.

La società dello svelamento.

*La "società del positivo".*

Nel pensiero di Han, la "società del positivo" si congeda sia dalla dialettica che dall'ermeneutica in quanto la dialettica si fonda sulla negatività perché «lo spirito hegeliano non volta le spalle al negativo, ma lo sopporta e si trattiene in esso. La negatività alimenta la "vita dello spirito"»<sup>328</sup>.

---

<sup>325</sup> Alain BADIOU, *Prefazione: reinventare l'amore*, in Byung-Chul HAN, *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 10.

<sup>326</sup> Byung-Chul HAN, *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, Milano, Nottetempo, 2022, p. 12.

<sup>327</sup> Alain BADIOU, *Prefazione: reinventare l'amore*, in Byung-Chul HAN, *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 10.

<sup>328</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014, p. 15.

Il sistema della trasparenza abolisce ogni negatività per rendersi più veloce e la società del positivo non tollera neppure alcun sentimento negativo tentando di organizzare in modo completamente nuovo l'anima umana.

Nel corso della sua positivizzazione, anche un amore si riduce ad un accordo tra sentimenti piacevoli e stati di eccitazioni privi di complessità e di conseguenze [...] L'amore è addomesticato e positivizzato come forma di consumo e di comfort. Ogni ferita deve essere evitata. Sofferenza e passione sono figure della negatività. Lasciano il posto, da un lato, al piacere privo di negatività; dall'altro, vengono rimpiazzate da disturbi psichici come l'esaurimento, la stanchezza e la depressione, che vanno addebitati all'eccesso di positività<sup>329</sup>.

Nella fotografia digitale ogni negatività viene ritoccata o cancellata, non ha bisogno né della camera oscura, né dello sviluppo; nessun negativo la precede: si tratta di un puro positivo dove l'invecchiare, il divenire ed il morire sono cancellati.

Roland Barthes associa alla fotografia una forma di vita per la quale è costitutiva la negatività del tempo legata al suo essere analogica:

Non solo essa [la foto] condivide la sorte della carta (è deperibile), ma anche se è fissata su dei supporti più solidi, è pur sempre mortale: come un organismo vivente, essa nasce dai grembiuli d'argento che germinano, fiorisce un attimo, poi subito invecchia. Attaccata dalla luce, dall'umidità, essa impallidisce, si attenua, svanisce<sup>330</sup>.

La fotografia digitale coincide con una forma di vita totalmente diversa che si svincola sempre di più dalla negatività.

È una fotografia trasparente, senza nascita né morte, priva di destino e di eventi. Il destino non è trasparente. Alla fotografia trasparente manca la concentrazione semantica e temporale. In questo modo, non parla<sup>331</sup>.

Nella società esposta – la “società estroflessa” - ogni soggetto è l'oggetto pubblicitario di se stesso. Ogni cosa viene valutata secondo il suo valore di esposizione. La società esposta è quindi una società pornografica dove tutto è rivolto all'esterno, denudato, svestito ed esposto. Questo eccesso di esposizione fa di ogni cosa un prodotto che è «votato, nudo, senza segreto, al divoramento immediato»<sup>332</sup>.

---

<sup>329</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>330</sup> Roland BARTHES, *La camera chiara*, Torino, Einaudi, 2003, p. 94.

<sup>331</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014, pp. 24-25.

<sup>332</sup> Jean BAUDRILLARD, *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 67.



### *La società dell'esposizione*

La critica di Han alla "società dell'esposizione" è molto serrata a partire dalla constatazione che da molto tempo il "volto umano" con il suo valore culturale è scomparso dalla fotografia. L'epoca dei *Social* di *Face-book* e di *Photoshop* fa del "volto dell'uomo" una "faccia" (*face*) che si dissolve completamente nel suo valore di esposizione.

La faccia è il viso esposto senza alcuna "aura dello sguardo", ed è la forma-merce del "volto umano" La faccia (*face*) come superficie (*surface*) è più trasparente di quel viso o di quel volto, che per Emmanuel Lèvinas rappresenta un luogo eccelso nel quale irrompe la trascendenza dell'Altro. La trasparenza è un'antagonista della trascendenza. La faccia (*face*) abita l'immanenza dell'Uguale<sup>333</sup>.

Il valore dell'esposizione dipende soprattutto dalla piacevolezza dell'aspetto ed in questo modo l'obbligo di esposizione genera una costrizione alla bellezza e alla *fitness*. In questo senso l'operazione bellezza persegue il motivo di massimizzazione dell'esposizione.

I modelli odierni non trasmettono alcun valore interiore, bensì misure esteriori alle quali si cerca di corrispondere, anche impiegando mezzi violenti. L'imperativo dell'esposizione conduce ad un'assolutizzazione del visibile e dell'esteriore. L'invisibile non esiste, perché non produce alcun valore di esposizione, alcun interesse. L'obbligo di esposizione sfrutta il visibile<sup>334</sup>.

Passa in secondo piano la densità del Volto, di una "presenza altra"<sup>335</sup>. L'obbligo di esposizione priva del volto e quindi non è più possibile essere il proprio volto. L'assolutizzazione del valore di esposizione si esprime come "tirannia della visibilità"; tutto deve diventare visibile mentre l'imperativo della trasparenza sospetta di tutto ciò che non si sottomette alla visibilità ed in ciò consiste la nuova forma di violenza.

Le immagini cariche di valore di esposizione non rivelano alcuna complessità. Sono univoche, cioè, pornografiche. A esse manca ogni opacità, che sarebbe prodotta da una riflessione, da una verifica e un pensiero. La complessità rallenta la comunicazione. L'iper-comunicazione anestetica riduce la complessità, per raggiungere una maggiore velocità. Essa è sostanzialmente più veloce della comunicazione sensata. Il senso è lento, è di ostacolo ai circuiti accelerati dell'informazione e della comunicazione<sup>336</sup>.

---

<sup>333</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014, p. 24.

<sup>334</sup> *Ivi*, pp. 26-27.

<sup>335</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 2023.

<sup>336</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014, pp. 27-28.

In questo modo la trasparenza coincide con un vuoto di senso. La massa di informazioni e di comunicazione non si origina da una pienezza ma da un *horror vacui*.

La società della “vetrinizzazione” si auto-visualizza così.

La società del positivo.

La società dell’esposizione.

La società dell’intimità.

La società dello svelamento.

La porno-società.

#### 4.2.2. Pornografia

In *Eros in Agonia*, Byung-Chul Han esplora il tema della pornografia e della sua influenza sulla società. Secondo il filosofo coreano, la pornografia rappresenta una profanazione dell'*eros*, poiché trasforma ogni cosa in “merce esposta” allo sguardo.

Si tratta della porno-società che ignara di un elemento fondamentale: la trasparenza non è il *medium* del bello perché alla bellezza è indispensabile una connessione tra il velo e ciò che è velato per cui la bellezza non è svelabile nella misura in cui è necessariamente ancora all’involucro e al velo: ciò che è velato rimane fedele a se stesso soltanto al disotto del velo e lo svelamento porta alla scomparsa di ciò che è velato<sup>337</sup>. Scrive Walter Benjamin

Nella nudità senza veli, l’essenzialmente bello viene meno e nel corpo nudo dell’uomo è raggiunto un essere al di là di ogni bellezza: il sublime e un’opera al di là di tutte le formazioni dell’arte e della natura: l’opera del Creatore<sup>338</sup>.

Bella può essere solo una forma o una formazione; sublime è invece la nudità priva di forma e formazione alla quale non appartiene più il segreto come elemento costitutivo della bellezza. Il sublime eccede il bello. La nudità creaturale è tutt’altro che pornografica<sup>339</sup>. È appunto sublime e rinvia all’opera del Creatore.

Il corpo nudo, pornograficamente offerto alla vista, è certamente “miserabile”, ma non “sublime” Al sublime [...] manca ogni valore di esposizione. È l’esposizione a distruggere la sublimità creaturale. Il sublime realizza un valore culturale. Il volto esposto pornograficamente, che “ammicca” a chi gli sta di fronte, è tutt’altro che sublime<sup>340</sup>.

---

<sup>337</sup> Ivi, p. 39.

<sup>338</sup> Walter BENJAMIN, “Le affinità elettive di Goethe”, in *Opere complete*, Einaudi, Torino 2008, vol. I, p.584.

<sup>339</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014, p. 40.

<sup>340</sup> Ivi, p. 41.

Così il “corpo” che diventa “carne” non è sublime ma “osceno”. La nudità pornografica è prossima a quell’oscenità della carne che, come Agamben rileva, è il portato della violenza

Per questo il sadico cerca con ogni mezzo di far apparire la carne, di far assumere a forza al corpo dell’altro degli atteggiamenti incongrui e delle posizioni tali che ne rivelino l’oscenità, cioè la perdita irreparabile di ogni grazia<sup>341</sup>.

La pornografia comincia proprio lì dove il segreto svanisce a vantaggio della totale esibizione e del denudamento, in quanto è caratterizzata da una penetrante e penetrativa positività<sup>342</sup>. La pornografia alimenta una società pornografica che espone e banalizza l’erotico e il sesso, rendendoli “disponibili per il consumo”. Al contrario, l’amore rappresenta un modo per conservare il mistero dell’altro, poiché “ritualizza l’eros” e lo conserva “nella nudità stessa”. Han sostiene che la pornografia, con la sua ostentazione vetrinizzante, minaccia la profondità dell’eros, il mistero dell’altro, e l’integrità dell’individuo.

La trasparenza che non lascia nulla di coperto, nascosto ed espone tutto alla vista p oscena. Tutte le immagini mediali sono oggi, più o meno pornografiche. In conseguenza del loro aspetto piacevole, mancano di ogni *punctum*, di ogni intensità semiotica. Non hanno niente che possa toccare o ferire. Costituiscono al massimo l’oggetto del mio piace / *I like*<sup>343</sup>.

L’eros in agonia<sup>344</sup>, è allora un segnale di una società malata e di un’individualità in crisi, che ha bisogno di esplorare nuove forme di *eros* e di amore per superare la trasformazione pornografica. Si tratta di una società dove le immagini, de-culturalizzate, non danno a leggere nulla; agiscono come immagini pubblicitarie in maniera immediata, tattile e contagiosa. Sono post-ermeneutiche. Si svuotano nello *spectaculum*. La porno-società è una società vetrinizzata, appunto una società dello *spectaculum*, che de-ritualizza l’amore.

Nella società moderna, le immagini si sono staccate dalla loro radice culturale e sono diventate oggetti di consumo veloce. La pornografia è il sintomo di un desiderio effimero che cerca gratificazione immediata, privando l’amore della sua profondità<sup>345</sup>.

#### 4.2.3. De-ritualizzazione dell’amore

Il porno ha a che fare con la “nuda vita esposta” ed è quindi l’antagonista dell’*Eros*, anzi nell’ottica di Han annienta la stessa sessualità ed in questo è persino più efficace della

---

<sup>341</sup> Giorgio AGAMBEN, *Nudità*, Milano, Nottetempo, 2009, p. 109.

<sup>342</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014, p. 45.

<sup>343</sup> Ivi, p. 48.

<sup>344</sup> Idem, *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo, 2019.

<sup>345</sup> Susan SONTAG, *Sulla fotografia. Realtà e immagine della nostra società*, Torino, Einaudi, 2004.

morale per cui possiamo affermare che la sessualità non si scioglie nella dimensione psicologica della “sublimazione” o nella “repressione” proposta dalla morale ma si scioglie nel “più sessuale del sessuale”: il porno<sup>346</sup>.

L’osceno del porno non consiste in un eccesso di sesso, ma nel fatto che è privo di sesso [...] Il porno non è il sesso nello spazio virtuale. Persino il sesso reale si trasforma oggi in porno. La trasformazione pornografica del mondo si realizza come profanazione feticistica del mondo stesso. Esso profana feticisticamente l’erotismo<sup>347</sup>.

Rispetto a questo processo Han ritiene superata la “tesi della secolarizzazione” proposta da Agamben<sup>348</sup> che a suo avviso rimane cieco rispetto alla peculiarità del fenomeno che non si lascia più ricondurre alla prassi religiosa quando non ne è addirittura contrapposto.

Può essere che nel museo le cose vengano “separate” proprio come nel tempio; ma la musealizzazione e l’esposizione delle cose azzerano proprio il loro valore culturale, in favore del valore di esposizione. Così, il museo quale spazio dell’esposizione, è un antagonista del tempio come luogo di culto. Anche il turismo è contrapposto al pellegrinaggio. Esso produce “non-luoghi”, mentre il pellegrinaggio è legato ai luoghi. Al luogo che secondo Heidegger rende possibile l’abitare umano, appartiene essenzialmente il divino<sup>349</sup>.

A determinare il “luogo” sono: storia, memoria e identità, che mancano ai non-luoghi turistici, nei quali si passa invece di soffermarsi. La nudità, esposta alla vista senza mistero né espressione va nella direzione della “nudità pornografica”. Il volto pornografico<sup>350</sup> non esprime nulla, è privo di espressività e di mistero

Da una figura all’altra, dalla seduzione all’amore, poi al desiderio e alla sessualità, infine al puro e semplice porno, più si procede, più si va in direzione di un minor segreto, di un minor enigma<sup>351</sup>

L’erotismo è sempre “cifrato” dal mistero; al contrario il volto caricato di valore di esposizione fino a scoppiarne, attraverso l’esposizione azzerano ogni possibilità di “comunicazione erotica”. Il capitalismo aggrava la trasformazione pornografica della società perché ogni cosa diventa merce da esporre allo sguardo.

---

<sup>346</sup> Jean BAUDRILLARD, *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli, 2007.

<sup>347</sup> Byung-Chul HAN, *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo, 2019, pp. 55-56.

<sup>348</sup> Giorgio AGAMBEN, *Profanazioni*, Milano, Nottetempo, 2005; Giorgio AGAMBEN, *Nudità*, Milano, Nottetempo, 2009.

<sup>349</sup> Byung-Chul HAN, *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 58.

<sup>350</sup> Ivi, p. 59.

<sup>351</sup> Jean BAUDRILLARD, *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 67.

Nono conosce alcun altro uso della sessualità. Il capitalismo profana feticisticamente l'Eros nel porno [...] La profanazione feticistica si realizza come de-ritualizzazione e de-sacralizzazione. Oggi gli spazi e le attività rituali progressivamente scompaiono, il mondo diviene più nudo e più osceno<sup>352</sup>.

La de-ritualizzazione dell'amore si conclude nel porno e favorisce addirittura l'odierna de-ritualizzazione e trasformazione pornografica del mondo, in quanto presuppone spazi rituali quali forma costrittive della separazione<sup>353</sup>.

L'iper-visibilità si accompagna allo smantellamento di soglie confini; per Han è il *telos* della società della trasparenza: lo spazio si fa trasparente quando viene livellato e spianato<sup>354</sup>, mentre "soglie" e "passaggi" sono zone del "misterioso" e dell' "enigmatico"

nelle quali inizia l'*Altro* atopico. Con i confini e le soglie spariscono anche le fantasie per l'*Altro*. Senza la negatività delle soglie, senza l'esperienza delle soglie, la fantasia si atrofizza. L'attuale crisi dell'arte e anche della letteratura si può ricondurre alla crisi della fantasia, alla *sparizione dell'Altro*, ossia all'*agonia dell'Eros*<sup>355</sup>.

I confini, intesi come figure emarginanti ed escludenti, aboliscono le *fantasie per l'Altro*. Non sono più *soglie, passaggi* che conducono *altrove*<sup>356</sup>.

Non ci sono più riti, il vissuto – dentro questa crescente "massa di informazioni" – accumula un "eccesso di positività" e si manifesta come "baccano" ad altissima intensità acustica, senza negatività e attraversata solo dall'Uguale, e quindi senza inquietudine e senza vitalità; si tratta allora di un "vissuto additivo e cumulativo". Anche la sessualità è una forma positiva di vissuto dell'amore e perciò anch'essa additiva e cumulativa.

Si tratta di un "vissuto in agonia".

Si distingue dall'esperienza per il fatto di essere spesso unico. Perciò esso non ha neppure accesso al completamente diverso. Gli manca l'*Eros* che trasforma<sup>357</sup>.

### 4.3. Scomparsa dei riti

La scomparsa dei riti, che dissacra e profana la vita rendendola mera sopravvivenza sottratta alla festa e al gesto magico, che può essere restituito all'uomo solo da un re-incanto del mondo e da un'energia curativa in grado di contrastare il narcisismo collettivo. Qui Han

---

<sup>352</sup> Byung-Chul HAN, *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 60.

<sup>353</sup> Ivi, p. 61.

<sup>354</sup> Ivi, 71.

<sup>355</sup> Ivi, pp. 71-72.

<sup>356</sup> Ivi, p. 72.

<sup>357</sup> Ivi, p. 85.

affronta il tema della “sottrazione al gesto magico”, ovvero la perdita del “senso di meraviglia e di mistero” che caratterizza il rapporto tra l'uomo e il mondo.

#### 4.3.1. Rito come azione simbolica

Nel testo *La scomparsa dei riti*, Byung-Chul Han esplora il declino dei riti e il loro significato per l'umanità. La scomparsa dei riti porta a una dissacrazione e profanazione della vita, che diventa semplice sopravvivenza priva di significato e festività. La vita viene così sottratta al gesto magico e alla festa, e l'individuo è privato di un'esperienza trascendente.

I riti sono azioni simboliche. Tramandano e rappresentano quei valori e quegli ordinamenti che sorreggono una comunità. Creano una comunità senza comunicazione mentre oggi domina una comunicazione senza comunità. A costruire i riti è la percezione simbolica. Il simbolo (dal greco *symbolon*) indica originariamente il segno di riconoscimento tra ospiti (*tessera hospitalis*). L'ospite spezza a metà una tavoletta d'argilla e ne dà un pezzo all'altra persona in segno di ospitalità<sup>358</sup>.

Questa è una forma particolare di ripetizione. La percezione simbolica – intesa come riconoscimento – percepisce ciò che dura: in questo modo il mondo viene liberato dalla propria contingenza e riceve una dimensione di “permanenza”

Oggi il mondo è assai povero di simboli: i dati e le informazioni non possiedono alcuna forza simbolica, per cui non consentono il riconoscimento<sup>359</sup>.

Nel vuoto simbolico si dileguano le immagini e le metafore che attribuiscono senso al reale e che danno fondamento alle comunità stabilizzandone la vita; si attenua l'esperienza della durata e la contingenza aumenta, mentre al tempo manca una struttura stabile; non è più una casa bensì un flusso incostante, una mera sequenza di presente episodico, un tempo che precipita in avanti e non è abitabile.

I riti si lasciano definire nei termini di tecniche simboliche dell'accasamento: essi trasformano l'essere-nel-mondo in un essere-a-casa, fanno del mondo un posto affidabile. Essi sono nel tempo ciò che la casa è nello spazio. Rendono il tempo abitabile, anzi lo rendono calpestabile come una casa<sup>360</sup>.

I riti stabilizzano la vita e la rendono resistente

---

<sup>358</sup> Byung-Chul HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo, 2021, p. 11.

<sup>359</sup> Ivi, p. 12.

<sup>360</sup> Ivi, pp. 12-13.

Mircea Eliade nella sua opera *Il sacro e il profano* esplora il concetto di sacro e profano nei riti e nelle tradizioni religiose, evidenziando il significato della ripetizione rituale e la perdita di significato nella modernità<sup>361</sup>. L'odierna "coazione a produrre" sottrae alle cose la loro resistenza, distruggere la "durata" per costringere ad un maggior consumo.

Le cose sono il punto fermo, stabilizzante della vita. I riti hanno la medesima funzione: stabilizzano la vita per mezzo della propria medesimezza della loro ripetizione. Rendono, dunque, la vita resistente<sup>362</sup>.

Nella visione di Han, il "consumo senza scrupoli" ci attornia insieme alla "sparizione" che destabilizza la vita; per cui oggi non consumiamo solo le cose bensì anche le emozioni di cui si fanno portatrici. Le cose non si possono consumare senza fine, le emozioni sì perché aprono un nuovo "infinito" campo di consumo.

I riti sono nel tempo quello che la casa è nello spazio. Perché è bene che il tempo che passa non dia apparentemente l'impressione di logorarci e disperderci come una manciata di sabbia, ma di perfezionarci. È bene che il tempo sia una costruzione. In tal modo posso procedere d'onomastico in onomastico, di compleanno in compleanno, di vendemmi in vendemmia, così come da bambino camminavo dalla camera di consiglio alla camera silenziosa, fra le spesse mura del palazzo di mio padre, nel quale tutti i passi avevano un senso<sup>363</sup>.

La scomparsa dei riti rimanda alla crescenze "atomizzazione" della società che diventa nello stesso tempo sempre più narcisistica sviluppando un'ostilità nei confronti della forma per cui le forma oggettive vengono scartate a vantaggio di circostanze soggettive.

I riti si sottraggono all'interiorità narcisistica e la libido dell'Io non vi si può agganciare dal momento che, se si concede loro, deve prescindere da se stessa. I riti producono una distanza da sé, una trascendenza da sé. Essi de-psicologizzano, deinteriorizzano chi li inscena<sup>364</sup>.

Nella società moderna, le immagini sono spesso trasformate in merci di consumo veloce, deprivando l'amore della sua profondità e trasformando la vita in uno spettacolo senza significato<sup>365</sup>. La "percezione simbolica" scompare sempre di più a favore di una "percezione seriale" incapace di esperire "durata". La percezione seriale "non indugia",

---

<sup>361</sup> Mircea ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.

<sup>362</sup> Byung-Chul HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo, 2021, pp. 12-13.

<sup>363</sup> Antonie DE SAINT-EXUPÉRY, *Cittadella*, Roma, Borla, 1999, pp. 24-25.

<sup>364</sup> Byung-Chul HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo, 2021, p. 17.

<sup>365</sup> Guy DEBORD, *La società dello spettacolo*, Bolsena, Massari, 2002.

anzi “si affretta” da un’informazione all’altra, da un evento all’altro, da una sensazione all’altra senza mai giungere ad una conclusione<sup>366</sup>.

Oggi le serie sono così amate probabilmente perché corrispondono all’abitudine della percezione seriale che, sul piano del consumo mediale conduce al *binge watching*, al guardare fino a cadere in coma. Mentre la percezione simbolica è intensiva, la percezione seriale è estensiva, e per via della sua estensività porta con sé un’attenzione piatta<sup>367</sup>.

La comunicazione digitale è una comunicazione estensiva: non produce relazioni, solo connessioni. Il regime neo-liberale forza la “percezione seriale” e rafforza l’attitudine alla serialità, cancellando la “durata” per costringere ad un sempre maggiore consumo. Il costante update non permette né durata né conclusione ma una coazione permanente a produrre che conduce ad un

disaccasamento, che rende la vita più contingente, effimera e incostante, mentre l’abitare necessita della durata. Il disturbo da deficit di attenzione scaturisce da un incremento patologico della percezione seriale. La percezione non conosce quiete, disimpara ad indugiare<sup>368</sup>.

Secondo Han, la sottrazione al gesto magico rappresenta un gesto di profanazione, ovvero una violazione del sacro e del mistero che caratterizza il rapporto tra l’uomo e il mondo. La tecnologia e la comunicazione digitale hanno portato alla sottrazione dal gesto magico, privando gli individui della loro capacità di stupirsi e di meravigliarsi di fronte al mondo e violando così il sacro e il mistero che caratterizzano il rapporto tra l’uomo e il mondo. In questo senso, la sottrazione al gesto magico rappresenta un gesto di profanazione che mina alla base il rapporto tra l’uomo e il mondo, privando gli individui della loro capacità di percepire la bellezza e la complessità del mondo e di stabilire un rapporto autentico con esso.

A caccia di nuovi stimoli, eccitazioni ed esperienze oggi perdiamo la capacità di ripetere [il gesto magico]. Nei dispositivi neoliberali come l’autenticità, l’innovazione o la creatività è insita una coercizione permanente verso il nuovo. Ma, in fin dei conti, essi producono solo variazioni dell’Egual<sup>369</sup>.

---

<sup>366</sup> Byung-Chul HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo, 2021, p. 17.

<sup>367</sup> Ivi, p. 18.

<sup>368</sup> Ivi, p. 19.

<sup>369</sup> Ivi, p. 21.



Il consumo veloce delle immagini porta a una saturazione sensoriale che indebolisce la capacità di apprezzare la bellezza e la complessità del mondo<sup>370</sup>. Il “nuovo” così si appiattisce diventando routine, merce che si consuma e riaccende il bisogno di nuovo come routine che accende altra routine, nel “nuovo” si annida una struttura temporale che presto sbiadisce in *routine* senza nessuna “ripetizione appagante”.

La coazione a produrre in quanto coazione verso il nuovo non fa perciò che incrementare il pantano della routine. Per sfuggirle, per sfuggire al vuoto, ecco che consumiamo ancora più cose nuove, nuovi stimoli ed esperienze. È proprio il senso del vuoto a trainare la comunicazione e il consumo<sup>371</sup>.

#### 4.3.2. Coazione a produrre e auto-produzione

I riti sono processi narrativi che non consentono accelerazione; i simboli stanno fermi mentre le informazioni esistono solo se circolano. Più informazioni e più comunicazione permettono più produzione per cui la coazione a produrre si esprime come coazione a comunicare.

La coazione a produrre trascina con sé la coazione a essere performanti e la performance si differenzia in chiave libidico-economica dal lavoro: nel caso del lavoro, l’Io si rapporta solo a se stesso, non produce un oggetto bensì si produce. Chi è assorbito dalla libido oggettuale non produce se stesso, si spende<sup>372</sup>.

È l’auto-referenzialità narcisistica<sup>373</sup> a costituire la prestazione perché la libido dell’Io domina il soggetto performante. L’accumulazione di *libido* dell’Io fa sì che il soggetto si sfrutta volontariamente e appassionatamente finché non collassa, si ottimizza fino alla morte ed il suo fallimento prende il nome di depressione o *burnout*.

La depressione accade solo in una società “senza riti”, mentre i riti riassumono il mondo, producono un forte rapporto con il mondo, mentre alla base della depressione c’è una auto-referenzialità smodata

Del tutto incapaci di uscire da se stessi e di superarsi proiettandosi nel mondo, ci si incapsula. Il mondo scompare. Si ruota su se stessi con un tormentoso senso di vuoto. I riti invece alleviano l’Io dal fardello del sé, lo de-psicologizzano e de-interiorizzano<sup>374</sup>.

---

<sup>370</sup> Susan SONTAG, *Sulla fotografia. Realtà e immagine della nostra società*, Torino, Einaudi, 2004.

<sup>371</sup> Byung-Chul HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo, 2021, p. 21.

<sup>372</sup> Ivi, pp. 26-27.

<sup>373</sup> Simona FORTI, *Totalitarianism. A borderline idea in political philosophy*, Stanford University Press, 2024, pp. 133-134.

<sup>374</sup> *Ibidem*.

La società dell'autenticità è una società della performance nella quale ciascuno esibisce se stesso e produce se stesso nella quale ciascuno si consacra al culto e alla funzione religiosa di se stesso facendo anche da proprio sacerdote.

Charles Taylor riconosce una "forza morale" al moderno culto dell'autenticità:

Essere fedele a me stesso significa essere fedele alla mia proprio originalità, la quale è qualcosa che io solo posso articolare e scoprire. Nell'articolarla, io definisco altresì ne stesso, realizzando una potenzialità che è propriamente ed esclusivamente mia. È questa idea che fa da sfondo al moderno ideale dell'autenticità, e agli obiettivi di un autoappagamento o autorealizzazione che ne concretano solitamente la formulazione. Ed è questo lo sfondo che conferisce forza morale alla cultura dell'autenticità, incluse le sue forme più degradate, assurde o banalizzate<sup>375</sup>.

La costruzione della propria identità non può tuttavia limitarsi al sé, ma deve svolgersi sullo sfondo di un orizzonte di significato sociale capace di conferirgli una rilevanza che vada oltre il proprio sé. Mediante il culto dell'autenticità, il regime neo-liberista si appropria della persona e la trasforma in un sito produttivo ad altissima efficienza ed in questo modo la persona tutta intera viene integrata nel processo di produzione.

La coazione all'autenticità porta ad un'introspezione narcisistica, a un impegno costante con la propria psicologia. Anche la comunicazione viene organizzata psicologicamente. La società dell'autenticità è una società dell'intimità e della messa a nudo. Tale nudismo dell'anima le conferisce tratti pornografici<sup>376</sup>.

La società del XVIII secolo è caratterizzata da forme di interazione rituale perché lo spazio comune equivale ad un palco e ad un teatro ed il volto come palcoscenico è tutta un'altra cosa rispetto alla *face* oggi esposta nei *social*. Il XIX secolo scopre il lavoro più che giocare; il mondo più fabbrica che teatro. Il culto dell'autenticità erode lo spazio pubblico che si scioglie in "spazi privati": ciascuno porta con sé il proprio spazio ovunque.

Il mondo non è un teatro in cui si interpretano ruoli e vengono scambiati gesti rituali, bensì un mercato sul quale ci si mette a nudo. La rappresentazione teatrale cede il passo all'esibizione pornografica del privato<sup>377</sup>.

Nella società contemporanea, il gesto magico è stato sostituito dall'esibizione pornografica del privato, un'incessante messa a nudo che erode la profondità delle relazioni

---

<sup>375</sup> Charles TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Bari, Laterza, 1994, p. 36.

<sup>376</sup> Byung-Chul HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo, 2021, p. 26.

<sup>377</sup> Ivi, p. 34.

umane<sup>378</sup>. Gli impulsi bestiali che sono liberi all'interno della società odierna, gli eccessi e le emozioni incontrollate dipendono dal culto narcisistico dell'autenticità perché laddove vengono a mancare i gesti rituali, si verifica un abbruttimento della società.

È quindi pensabile una svolta rituale contrassegnata dalla preminenza delle forme. Essa ribalterebbe il rapporto tra Interno ed Esterno, tra spirito e corpo. Il corpo muove lo spirito e non viceversa. Non è il corpo a seguire lo spirito, bensì lo spirito a seguire il corpo. Si potrebbe anche dire: il medium produce il messaggio. In questo consiste la forza dei riti<sup>379</sup>.

Per Mircea Eliade, i gesti rituali sono la lingua del sacro, un ponte tra il nostro essere e il mistero del mondo. Senza di essi, l'esperienza diventa superficiale e priva di significato<sup>380</sup>.

Han sostiene che la società contemporanea, caratterizzata dalla tecnologia e dalla comunicazione digitale, ha portato alla scomparsa del gesto magico, ovvero alla perdita del senso di meraviglia e di mistero che caratterizza il rapporto tra l'uomo e il mondo. In questo senso, la tecnologia e la comunicazione digitale hanno portato alla sottrazione al gesto magico, privando gli individui della loro capacità di stupirsi e di meravigliarsi di fronte al mondo. La sottrazione al gesto magico rappresenta un gesto di profanazione, ovvero una violazione del sacro e del mistero che caratterizza il rapporto tra l'uomo e il mondo.

La tecnologia e la comunicazione digitale hanno portato alla sottrazione al gesto magico, privando gli individui della loro capacità di stupirsi e di meravigliarsi di fronte al mondo e violando così il sacro e il mistero che caratterizzano il rapporto tra l'uomo e il mondo. In questo senso, la sottrazione al gesto magico rappresenta un gesto di profanazione che mina alla base il rapporto tra l'uomo e il mondo, privando gli individui della loro capacità di percepire la bellezza e la complessità del mondo e di stabilire un rapporto autentico con esso.

Per Han, il re-incanto del mondo rappresenta una possibile via d'uscita dalla sottrazione al gesto magico e dalla profanazione del mondo. Il re-incanto del mondo consiste nel recuperare il senso di meraviglia e di mistero che caratterizza il rapporto tra l'uomo e il mondo, riscoprendo la bellezza e la complessità del mondo e stabilendo un rapporto autentico con esso. In questo senso, il re-incanto del mondo rappresenta una forma di resistenza alla sottrazione al gesto magico e alla profanazione del mondo, promuovendo una visione più autentica e profonda della vita e della realtà.

---

<sup>378</sup> Zygmunt BAUMAN, *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2011.

<sup>379</sup> Byung-Chul HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo, 2021, p. 34.

<sup>380</sup> Mircea ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.

Le implicazioni della sottrazione al gesto magico sono molteplici e riguardano diversi aspetti della vita contemporanea. In primo luogo, la sottrazione al gesto magico ha portato alla perdita del senso di meraviglia e di mistero che caratterizza il rapporto tra l'uomo e il mondo, privando gli individui della loro capacità di stupirsi e di meravigliarsi di fronte alla bellezza e alla complessità del mondo. In secondo luogo, la sottrazione al gesto magico ha portato alla riduzione dell'esperienza umana a una serie di oggetti esposti in una vetrina, privando gli individui della loro interiorità e della loro individualità. In terzo luogo, la sottrazione al gesto magico ha portato alla riduzione dell'esperienza umana a una serie di prodotti di consumo, promuovendo una visione distorta e irrealistica della vita e della sessualità.

La profanazione della cultura conduce al suo disincanto. Anche l'arte viene oggi sempre più profanata e privata dell'incanto [...] Il disincanto dell'arte la rende protestante. Viene per così dire deritualizzata [...] Il disincanto dell'arte è una manifestazione del narcisismo, dell'interiorizzazione narcisistica<sup>381</sup>.

Si tratta di un effetto del narcisismo collettivo che smonta l'eros ed elimina "l'incanto del mondo" per cui le risorse erotiche della cultura vanno sempre più esaurendosi con la conseguente distruttiva atomizzazione della società.

I riti e le cerimonie sono azioni umane genuine capaci di far apparire la via in chiave festosa e magica, mentre la loro scomparsa la dissacra e la profana, rendendola mera sopravvivenza. Da un reincanto del mondo, perciò, ci si potrebbe aspettare un'energia curativa in grado di contrastare il narcisismo collettivo<sup>382</sup>.

### 4.3.3. Vita in gioco

Nella visione di Han la "coazione a produrre" genera il "soggetto di prestazione" neoliberista che è in questo senso anche un "servo assoluto" in quanto si sfrutta da solo senza nemmeno sottomettersi ad un padrone perché appunto nella "coazione a produrre" schiavizza se stesso. La società moderna impone una "coazione a produrre", una corsa continua senza fine verso il successo e il progresso, che spesso ci fa perdere di vista il significato più profondo della vita<sup>383</sup>.

La coazione a produrre è diventata una sorta di tiranno invisibile, guidando le nostre azioni e definendo il nostro valore in base a quanto siamo capaci di produrre<sup>384</sup>. I riti e le

---

<sup>381</sup> Byung-Chul HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo, 2021, p. 39.

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> Herbert MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999.

<sup>384</sup> Erich FROMM, *Avere o Essere?*, Milano, Mondadori, 2018.

cerimonie vocano invece la “gloria del gioco” che va di pari passo con la sovranità che in realtà significa svincolarsi dal bisogno, dallo scopo immediato e da un’utilità.

La sovranità mette in luce un’anima che “si trova oltre i crucci dell’utilità”. È proprio la coazione a produrre a distruggere la sovranità come prospettiva di vita. La sovranità cede il passo ad una nuova sottomissione che si spaccia tuttavia per libertà: il soggetto di prestazione neolibera è, in questo senso, un servo assoluto in quando si sfrutta da solo senza alcun padrone<sup>385</sup>.

Nella ritualità arcaica si incarna un modo di vivere che ha a fondamento il “sacrificio di sé” ed il gioco e quindi diametralmente opposto al nostro stile di vita dominato dal lavoro e dalla produzione.

Agli occhi di una società che dichiara sacra la nuda vita, questo rito sembra una follia, un teatro dell’orrore. La società ossessionata dalla produzione non ha accesso al gioco forte, alla morte intesa come intensità di vita. In quella società arcaica si compiono più sacrifici che atti di produzione<sup>386</sup>.

Nella sua accezione etimologica, *sacrificium* significa “sacrum facere” – letteralmente fare qualcosa di sacro ed il sacro comporta sempre una de-produzione, mentre la produzione come tema onnivoro di una vita significa profanazione della vita, dissacrazione della vita.

Il gioco forte, il cui principio è la sovranità, mal si adatta alla società della produzione orientata all’utile, alla prestazione, all’efficienza, e che dichiara proprio valore assoluto la nuda vita, sopravvivenza, il sano tirare avanti. Il gioco forte supera l’economia del lavoro e della produzione. La morte non è una perdita, una sconfitta, bensì espressione di massima vivacità, energia e voglia<sup>387</sup>.

La società della produzione è invece dominata evidentemente dalla paura della morte mentre il capitale si pone come un elemento di garanzia contro la morte stessa nella forma di un “tempo accumulato” e quindi un “capitale infinito” crea l’illusione di un “tempo infinito” per cui nella “coazione all’accumulo” potrebbe annidarsi la paura e l’esorcismo della morte.

L’esilio della morte dalla vita è costitutivo della produzione capitalistica. La morte dovrebbe essere scacciata con la produzione. Un antidoto alla coazione a produrre è quindi dato dallo scambio simbolico [...] I riti di iniziazione e i sacrifici rituali sono

---

<sup>385</sup> Byung-Chul HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo, 2021, p. 69.

<sup>386</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>387</sup> *Ibidem*.

atti simbolici che regolano numerose transizioni tra vita e morte. L'iniziazione è una seconda nascita che segue alla morte, la fine di una fase di vita: è la reciprocità, dunque, a caratterizzare il rapporto tra vita e morte. La festa come momento per dar fondo alle proprie energie implica uno scambio simbolico con la morte<sup>388</sup>.

Scrive Jean Baudrillard che la morte sottratta alla vita è la stessa operazione dell'economia politica, la vita residua leggibile ormai solo in termini operativi di calcolo e di valore mentre l'operazione di fondo del "simbolico" è quella di una vita restituita alla morte<sup>389</sup>.

L'era della produzione si pone quindi come un tempo senza il simbolico ed un tempo senza festa, dominato dall'irreversibilità della crescita infinita

La morte simbolica, quella che non ha subito questa disgiunzione immaginaria della vita e della morte che è all'origine della realtà della morte, quella di scambia in un rituale sociale di festa<sup>390</sup>.

Chi non ha questa esperienza della vita e della morte, non è capace di altro che sia la produzione, e quindi non è capace di "nascere la seconda volta", non è capace di "fare una rivoluzione"<sup>391</sup>, non è nemmeno capace di togliersi la vita in senso "sovrano" in quanto è vivo... è depresso.

Il depresso non ha la forza per un suicidio sovrano. Il suo atto di ammazzarsi non è espressione di un sì alla vita, anzi è costretto a farlo perché la vita è diventata vuota, priva di senso e insopportabile, perché lui è stanco, esausto, perché non può più produrre, non riesce più a prodursi<sup>392</sup>.

Suicidio come negazione della vita.

Morte non volontaria ma costretta.

Morte da esaurimento possibile solo all'interno dei rapporti di produzione neo-liberisti.

Oggi vivere non significa altro che produrre, ogni cosa si sposta dall'ambito del gioco a quello della produzione: siamo tutti operai, non giochiamo più. Il gioco in sé viene ridimensionato quale occupazione per il tempo libero. Si tollera solo il gioco debole, che va a costituire un elemento funzionale all'interno della produzione<sup>393</sup>.

---

<sup>388</sup> *Ibidem*.

<sup>389</sup> Jean BAUDRILLARD, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 143.

<sup>390</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>391</sup> Byung-Chul HAN, *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, Milano, Nottetempo, 2022,

<sup>392</sup> *Idem*, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo, 2021, p. 75.

<sup>393</sup> *Ivi*, p. 76.

La sacra serietà del gioco cede il passo alla serietà profana del lavoro.

La vita viene sottomessa al *diktat* della sopravvivenza.

Salute.

Ottimizzazione.

Prestazione.

Si tratta di una società “senza dolore”.

#### **4.4. Società senza dolore**

La società della prestazione è una società senza dolore, che ha paura del dolore, letteralmente terrorizzata dalla sofferenza, protesa alla salute, all’ottimizzazione; una paura del dolore così pervasiva e diffusa da spingere a rinunciare alla libertà pur di non doverlo affrontare, fino a chiudersi in una rassicurante finta sicurezza che poi si trasforma in una gabbia (solo il dolore apre al mondo). Si nutre del rifiuto collettivo della fragilità, della rimozione ancestrale di ciò che non è ottimizzato e perfetto.

##### **4.4.1. Algo-fobia**

Secondo Han oggi imperversa ovunque l’algofobia, una paura generalizzata del dolore e proprio per questo anche la “soglia del dolore” è crollata drammaticamente. Le conseguenze consistono in una “anestesia permanente” per cui si evita ogni circostanza dolorosa, comprese le pene d’amore; la paura della sofferenza si estende ad ogni ambito del sociale e ai conflitti e alle controversie nonché ai confronti dolorosi, viene dato sempre meno spazio; l’algofobia interessa anche l’ambito della politica con una spinta verso il conformismo e la pressione del consenso<sup>394</sup>.

Nell’odierna algofobia c’è insito un cambio di paradigma. Noi viviamo in una società della positività che tenta di sbarazzarsi di tutto ciò che è negativo. Il dolore è la negatività per antonomasia. Anche la psicologia segue questo cambio di paradigma e passa dalla psicologia negativa intesa come “psicologia della sofferenza” alla “psicologia positiva” che si occupa del benessere, della felicità e dell’ottimismo<sup>395</sup>.

Il non voler affrontare ciò che “fa male” porta a ricorrere in ogni caso ad analgesici di breve efficacia che si limitano a velare disfunzioni e fallimenti sistemici: chi non ha il coraggio del dolore, perpetua l’Uguale.

---

<sup>394</sup> Byung-Chul HAN, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Torino, Einaudi, 2021.

<sup>395</sup> Ivi, p 6.

Anche i pensieri negativi vanno evitati ed immediatamente sostituiti da pensieri positivi e qui la “psicologia positiva” nell’ottica di Han subordina persino il dolore ad una logica di prestazione per cui l’esperienza neo-liberista della resilienza trasforma le espressioni traumatiche in catalizzatori di un aumento della prestazione fino ad ipotizzare una “crescita post-traumatica.

L’allenamento della resilienza in quanto palestra dell’anima ha il compito di modellare l’essere umano nella forma di un soggetto di prestazione il più possibile estraneo al dolore, e sempre felice. La felicità quale missione della psicologia positiva è strettamente legata alla promessa di un’oasi permanente di benessere ottenibile per via medica<sup>396</sup>.

Nella società della prestazione, il dolore viene interpretato come segno di debolezza, qualcosa che non va mostrato o addirittura va eliminato in nome dell’ottimizzazione perché non è compatibile con la *performance*.

Per questo la passività della sofferenza non trova alcun posto dentro la società attiva che è dominata dal “poter fare” e per questo il dolore – privato di ogni possibilità di espressione – viene condannato a tacere. Questo tipo di società viene definito da Han società palliativa: di cosa si tratta?

Una società del mi piace, che cade vittima della mania di voler piacere. Ogni cosa viene lucidata finché non suscita approvazione. Il *like* è l’emblema, il vero e proprio analgesico della contemporaneità. Non domina solo i social media ma anche tutti gli ambiti della cultura. Nulla deve più far male. Non solo l’arte ma anche la vita stessa deve essere *instagrammabile* ovvero prima di angoli e spigoli, di conflitti e contraddizioni che potrebbero provocare dolore<sup>397</sup>.

Viene a mancare la consapevolezza che il dolore purifica ed emana un effetto catartico mentre tutto viene soffocato dentro le scorie della positività che si accumulano sotto la superficie della cultura della compiacenza. Per Han la “cultura della compiacenza” ha svariate origine:

- economicizzazione e mercificazione della cultura;
- influsso della coazione al consumo (consumabilità – compiacenza);
- culturalizzazione dell’economia (il *design* diventa più importante del valore d’uso di un oggetto).

---

<sup>396</sup> Ivi, p. 7.

<sup>397</sup> *Ibidem*.



Così l'ambito del consumo invade quello artistico e lo depotenzia in quanto poi l'arte va al servizio dell'estetica del consumo, diventa compiacente.

Gli stessi artisti vengono messi sotto pressione affinché s'impongano come marchi. Diventano conformi al mercato, compiacenti [...] La creatività come strategia economica consente però solo delle variazioni dell'Uguale. Non ha accesso al completamente Altro. Le manca la negatività della rottura, che fa male. Dolore e commercio si escludono a vicenda<sup>398</sup>.

L'arte deve sconcertare, disturbare, inquietare e anche saper far male, è da qualche altra parte; è a casa dell'estraneo ed in questo senso il dolore è lo strappo attraverso il quale fa breccia il completamente Altro.

È proprio la negatività del completamente Altro a mettere l'arte in condizione di offrire una narrazione antagonista rispetto all'ordine vigente. La compiacenza, invece, perpetua l'Uguale<sup>399</sup>.

La "pelle d'oca" è per Adorno<sup>400</sup>, "la prima immagine estetica" e porta in primo piano l'irruzione dell'Altro. La coscienza che non riesce a rabbrivire è reificata. È incapace di fare esperienza poiché questa "nella sua essenza, è il dolore in cui l'alterità essenziale dell'ente si svela rispetto a ciò che è l'abituale. Anche la vita che rifiuta qualsiasi dolore è reificata perché "solo l'essere toccato dall'altro" mantiene viva la vita che altrimenti resta sempre incastrata dentro l'inferno dell'Uguale.

#### 4.4.2. Coazione alla felicità

Il punto di riferimento tematico e la chiave di comprensione del "concettuario" di Han è sempre il "soggetto di prestazione". Il soggetto di prestazione si distingue dal "soggetto disciplinare"<sup>401</sup> e dal "lavoratore"<sup>402</sup>. Nella società della prestazione neo-liberista negatività come obblighi, divieti o punizioni cedono il passo alla "positività" che si esprime in

- motivazione;
- auto-ottimizzazione;
- auto-realizzazione

---

<sup>398</sup> Ivi, p. 10.

<sup>399</sup> *Ibidem*.

<sup>400</sup> Theodor W. ADORNO, *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, 1977, p. 308.

<sup>401</sup> Michel FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, ET saggi Einaudi, 2014.

<sup>402</sup> Hannah ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2009.

Gli “spazi disciplinari” vengono sostituiti da “aree benessere”.

La nuova formula di dominio recita: Sii felice. La positività della contentezza scaccia la negatività del dolore. In forma di capitale emotivo positivo, la felicità deve garantire un’ininterrotta capacità di prestazione. L’auto-motivazione e l’auto-ottimizzazione rendono molto efficiente il dispositivo neoliberista della felicità, in quanto il dominio si fa strada senza grandi fatiche<sup>403</sup>.

Chi è subordinato non si rende nemmeno conto della sua subordinazione e crede anzi di essere libero, senza alcuna costrizione esterna, si sfrutta da solo costringendosi volontariamente e nello stesso tempo credendo di realizzarsi. In questo modo la libertà non viene “oppressa” ma “sfruttata”.

Il *Sii libero* crea una costruzione più disastrosa del *Sii obbediente*. Nel regime neoliberista, anche il potere assume una forma positiva. Diventa *smart*. Al contrario del potere disciplinare repressivo, il potere *smart* non fa male. Il potere viene del tutto sganciato dal dolore. Si esprime senza alcuna repressione. La sottomissione si compie quale auto-ottimizzazione e auto-realizzazione<sup>404</sup>.

Il potere *smart* opera in chiave “seduttiva” e “permissiva” e spacciandosi per libertà è più invisibile del potere disciplinare repressivo. Anche la sorveglianza assume una forma *smart*.

Ci viene costantemente chiesto di comunicare i nostri bisogni, i nostri desideri, le nostre preferenze, di raccontare la nostra vita. La comunicazione totale e la sorveglianza totale, il denudamento pornografico e la sorveglianza panottica finiscono per collimare. La libertà e la sorveglianza diventano indistinguibili<sup>405</sup>.

Han punta il dito sulla “medicalizzazione” e “farmacologizzazione” del dolore che impediscono che esso sia “linguaggio” e “critica”. Sottraggono al dolore il suo carattere oggettivo e sociale. Si tratta di un’anestesia indotta e medicamentosa e anche *mediale*, per cui la società si rende immune alla critica: «Anche i social media e i videogiochi fungono da anestetici. L’anestesia permanente della società impedisce la scoperta e la riflessione, opprime la verità»<sup>406</sup>.

Scrive Adorno in *Dialettica negativa*:

---

<sup>403</sup> Byung-Chul HAN, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Torino, Einaudi, 2021, p. 16.

<sup>404</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>405</sup> *Ibidem*.

<sup>406</sup> *Ivi*, p. 18.

Il bisogno di lasciar diventare eloquente il dolore è condizione di ogni verità. Infatti il dolore è oggettività che pesa sul soggetto; ciò che egli sente dentro di sé come il più soggettivo, come sua espressione, è oggettivamente mediato<sup>407</sup>.

Al contrario il “dispositivo della felicità” isola la persona conducendo ad una de-politicizzazione e de-solidarizzazione della società perché ognuno deve badare alla propria felicità che in questo modo si trasforma in “questione privata” e la sofferenza viene riletta solo in base al risultato del proprio fallimento. In questo modo alla “rivoluzione” subentra la “depressione”. La società dello spettacolo è una società senza opposizione, senza conflitto, senza dialettica<sup>408</sup> e senza fiato, stanca.

La stanchezza della società neoliberista della prestazione è apolitica in quanto rappresenta una stanchezza dell’Io. È sintomo del soggetto di prestazione narcisistico e sfibrato. Essa isola gli esseri umani invece di riunirli in un Noi<sup>409</sup>.

La stanchezza della società neoliberista della prestazione è apolitica in quanto rappresenta una stanchezza dell’Io<sup>410</sup>. Questa stanchezza dell’Io è la miglior profilassi nei confronti di una rivoluzione. Nello stesso tempo il dispositivo neoliberista della felicità reifica la felicità stessa. La vera felicità è possibile solo se “infranta” perché solo il dolore per Han salvaguarda la felicità dalla reificazione e le conferisce una “durata”: il dolore “regge la felicità” e la profonda felicità contiene un attimo di sofferenza. Infelicità e felicità sono due sorelle, e gemelle, che diventano grandi insieme o [...] restano piccole insieme<sup>411</sup>.

La coazione alla felicità è la morte della felicità.

#### 4.4.3. Verità del dolore

Han ritiene che la “società palliativa” sia una società senza verità ed un inferno dell’Uguale, mentre l’ordine naturale è un ordine del dolore. Nel saggio *Il dolore*, Viktor Weizsacker lo descrive come “verità che è divenuta carne”, “il divenire carne di una verità”<sup>412</sup>.

Là dove le separazioni fanno male, i vincoli andati perduti si rivelano veri. Solo le verità fanno male. Tutto ciò che è vero è doloroso [...] Il dolore è un affidabile criterio di verità, uno “strumento di discriminazione dell’autentico e dell’inautentico nella

---

<sup>407</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 2004, p. 18.

<sup>408</sup> Guy DEBORD, *La società dello spettacolo*, Bolsena, Massari, 2002.

<sup>409</sup> Byung-Chul HAN, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Torino, Einaudi, 2021, p. 19.

<sup>410</sup> Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2020.

<sup>411</sup> Nietzsche, F.-C. “La gaia scienza e Idilli di Messina”, in *Opere*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1977, p. 245.

<sup>412</sup> Viktor Von WEIZSACKER, “Il dolore” in *Filosofia della medicina*, Guerini, Milano 1990, p. 105.

manifestazione del vivente” [...] Senza dolore siamo quindi ciechi, incapaci di riconoscere la verità e i fatti<sup>413</sup>.

Senza dolore allora non abbiamo né amato né nessuno e la vita viene sacrificata in nome della sopravvivenza confortevole: solo una relazione vissuta ed un’effettiva coesistenza ha accesso al dolore aldilà di una coesistenza funzionale senza vita.

Il dolore è la parte negativa di un processo di differenziazione positiva, la separazione e la formazione di individuazioni<sup>414</sup>. Il dolore è differenza e articola la vita; senza il dolore non è possibile apprezzare il mondo sulla base di differenziazioni ed allora il mondo senza dolore è un inferno dell’Uguale in cui imperversa l’indifferenza che fa scomparire l’incomparabile.

Il dolore è realtà. Sortisce un effetto di reale. Noi percepiamo la realtà soprattutto a partire dalla resistenza che provoca il dolore. L’anestesia permanente della società palliativa derealizza il mondo. Anche la digitalizzazione riduce sempre più la resistenza e fa gradualmente sparire l’interlocutore recalcitrante, ciò che è contro, il controcampo. Il protrarsi dei *like* conduce a un’insensibilità, allo smantellamento della realtà. La digitalizzazione è anestesia<sup>415</sup>.

In quella che Han definisce l’epoca “post-fattuale”, le *fake-news* o i *deep fake* fanno nascere un’apatia nei confronti della realtà che si pone come anestesia della realtà. Solo un doloroso *shock* di realtà riesce a strapparci da questa situazione. Come è capitato per il virus che ci ha restituiti alla realtà che è tornata a farsi sentire nella forma di un contro-corpo virale.

Il dolore acuisce la percezione di sé. Esso contorna il sé. Disegna i suoi contorni. I comportamenti auto-lesionistici in aumento si lasciano interpretare come un disperato tentativo dell’Io narcisistico, diventato depresso, di sincerarsi di se stesso, di percepirsi. Provo dolore quindi sono. Dobbiamo al dolore anche il senso dell’esistenza<sup>416</sup>.

Sport estremi e comportamenti a rischio appaiono come tentativi di sincerarsi della propria esistenza per cui la società palliativa paradossalmente crea estremisti:

---

<sup>413</sup> Byung-Chul HAN, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Torino, Einaudi, 2021, p. 42.

<sup>414</sup> Gilles DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina, 1997; Gilles DELEUZE, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2014.

<sup>415</sup> Byung-Chul HAN, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Torino, Einaudi, 2021, p. 44; Slavoj ŽIŽEK, *Benvenuti nel deserto reale*, Parma, Meltemi, 2022.

<sup>416</sup> Byung-Chul HAN, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Torino, Einaudi, 2021, p. 44.

In una società anestetizzata occorrono stimoli sempre più forti perché si abbia il senso di essere vivi. La droga, la violenza e l'orrore diventano degli stimolanti che, in dosi sempre più potenti, riescono ancora a suscitare un'esperienza dell'Io<sup>417</sup>

Oggi l'ordine della Terra sta per terminare, sostituito dall'ordine digitale. La morte ed il dolore non rientrano nell'ordine digitale. Rappresentano solo dei disturbi. Il dolore della vicinanza e della lontananza è estraneo all'ordine digitale.

La lontananza è iscritta nella vicinanza. L'ordine digitale livella la vicinanza rendendola assenza di distanza, affinché non faccia più male. Sotto la coazione alla disponibilità, ogni cosa diventa raggiungibile e subito consumabile<sup>418</sup>.

L'*habitus* digitale recita: ogni cosa deve essere disponibile all'istante. Il *telos* dell'ordine digitale è la totale messa a disposizione, cui manca la lentezza del timore che esita di fronte all'impossibile a farsi. Il mistero è fondamentale per l'ordine della terra mentre l'ordine digitale conosce l'imperativo della trasparenza che elimina qualsiasi essere nascosto reificandolo in veste di informazioni e le informazioni non hanno alcun lato nascosto.

Una volta trasformato in dati il mondo diviene trasparente. Gli algoritmi e l'intelligenza artificiale rendono trasparente, quindi prevedibile e influenzabile, anche il comportamento umano. L'ordine digitale è animato dal dataismo, dal totalitarismo dei dati che sostituisce la narrazione mediante l'addizione. Digitale significa numerico. Il numerico è trasparente, più disponibile del narrativo<sup>419</sup>.

L'addizione di dati non sostituisce la narrazione autentica<sup>420</sup>, ma può renderla più difficile da individuare. La rinuncia all'indisponibile è una forma di resistenza contro il totalitarismo dei dati e dell'ordine digitale<sup>421</sup>.

L'attuale paradigma della trasparenza rende ogni aspetto della vita umana sottoposto a sorveglianza e registrazione. Il consumo è l'antitesi della rinuncia, in quanto la società contemporanea è caratterizzata dalla ricerca continua della soddisfazione immediata<sup>422</sup>.

Solo il dolore apre un'altra visibilità, come un organo percettivo che oggi abbiamo smarrito. Il dolore non è una sensazione soggettiva che rimanda ad una mancanza, bensì un concepimento, anzi una concezione dell'essere. Il dolore è un dono, «a caratterizzarlo è

---

<sup>417</sup> Ivan ILLICH, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Milano, Mondadori, 1997, p. 166.

<sup>418</sup> Byung-Chul HAN, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Torino, Einaudi, 2021, p. 63.

<sup>419</sup> *Ibidem*.

<sup>420</sup> Byung-Chul HAN, *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, Torino, Einaudi, 2024.

<sup>421</sup> Bernard STIEGLER, *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo*, Roma, Luiss University Press, 2023.

<sup>422</sup> Jean BAUDRILLARD, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, Milano, Sugarco, 1991.

un'in-sistenza che aderisce all'indisponibile. La rinuncia è il tratto fondamentale dell'attesa priva di intenzioni. La rinuncia dà, ci rende ricettivi nei confronti dell'indisponibile. Si contrappone al consumo»<sup>423</sup>.

---

<sup>423</sup> Byung-Chul HAN, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Torino, Einaudi, 2021, p. 65.

## 5. PENSIERO PER LA TERAPIA

Il pensiero di Byung-Chul Han non si arresta ad un'analisi critica del rapporto tra "soggetto potere e digitale" in questa fase post- tecnologica della storia dell'umanità, anche offre una prospettiva innovativa sulla terapia, vale a dire sulla possibilità che l'uomo ha di non lasciarsi risucchiare dentro la "coazione a produrre" tipica del "soggetto di prestazione"; Han insiste in particolare sulla relazione con il tempo, il bello, la contemplazione, il giardino-terra.

In questo capitolo della tesi, ci concentreremo sulla prospettiva di Han sulla terapia, esplorando le sue idee sulla *vita activa* e contemplativa, sull'indugiare sulle cose, sull'esperienza "originaria", sulla coscienza planetaria e sulla felicità.

In questo senso il suo pensiero non si pone solo come un pensiero-per-la-diagnosi ma anche come un pensiero-per-la-terapia.

Han sostiene che il tempo, l'arte, il bello, il giardino-terra possano aiutare le persone a trovare un senso di significato e valore nella vita, e che la società dovrebbe promuovere queste attività come parte integrante della vita quotidiana.

### 5.1. La via del tempo e l'arte di indugiare sulle cose

La "via del tempo" è caratterizzata dalla *vita activa* e contemplativa, che permette alle persone di connettersi con gli altri in modo autentico e significativo, senza la necessità di raccogliere grandi quantità di dati personali. "Indugiare sulle cose" è un'attività che permette alle persone di connettersi con gli altri in modo autentico e significativo, senza la necessità di raccogliere grandi quantità di dati personali. Han sostiene che questa è un'arte che può aiutare le persone a trovare un senso di significato e valore nella vita.

#### 5.1.1. Oltre la "dis-cronia"

Il nome della crisi del presente non è "accelerazione" in quanto l'epoca dell'accelerazione si è conclusa mentre noi oggi avvertiamo i sintomi di una "dispersione temporale": di tratta di un "dis-cronia" che porta a "disturbi temporali" ed alterazioni nella percezione del tempo al quale manca un ritmo che gli dia ordine e per questo va "fuori tempo". L'impressione che la vita acceleri è legata al fatto che si tratta di un tempo in agitazione, un "tempo disorientato" ed un "tempo atomizzato".

Da questo deriva anche l'impressione che il tempo proceda molto più rapidamente di prima. A causa della dispersione temporale non è più possibile alcuna esperienza di durata. Nulla contiene il tempo. La vita non è più collocata in quelle strutture di

ordine e coordinate che fondano una durata [...] L'atomizzazione della vita si accompagna a un'identità atomizzata. Ciascuno ha solo se stesso, il proprio piccolo io<sup>424</sup>.

Il "soggetto di prestazione" si restringe nel suo piccolo corpo, che cerca in tutti i modi di mantenere sano perché altrimenti non gli resta proprio più nulla. Si pone quindi la necessità che la vita assuma un'altra forma per evitare questa crisi del tempo, si tratta di una vita che può anche essere senza "teologia" o senza "teleologia", ma che possieda un "proprio profumo", grazie alla rivitalizzazione di una "vita contemplativa".

L'odierna crisi del tempo dipende non da ultimo dall'assolutizzazione della *vita activa*. Ciò porta ad un imperativo del lavoro che degrada l'uomo ad *animal laborans*. L'ipercinesì quotidiana sottrae alla vita umana ogni elemento contemplativo, ogni capacità di soffermarsi, di indugiare, porta alla perdita di mondo e tempo. E le cosiddette strategie di decelerazione non risolvono questa crisi del tempo, anzi nascondono il vero problema. È necessaria piuttosto una rivitalizzazione della vita contemplativa<sup>425</sup>.

Secondo Han la "crisi del tempo" sarà superata solo nel momento in cui la *vita activa* accoglierà nuovamente in sé la vita contemplativa, mentre l'accelerazione odierna del tempo trova la sua causa nell'incapacità generale di "terminare" e "concludere" per cui il tempo continua a precipitare perché non arriva mai al termine e ad una conclusione, in quanto non-trattenuto da alcuna gravitazione temporale.

Non esistono più argini che regolano, articolano o ritmano il flusso del tempo, che possono contenere e trattenere il tempo, dandogli un "fermo", nel doppio senso di "stop", di "appoggio", di "aggancio"<sup>426</sup>.

Han parla della "vuota durata" e del "tempo travolto" come conseguenze di un processo di "de-temporalizzazione" mentre l'inquietudine che nasce dall'agire accelerato si prolunga anche nel sonno. Durante la notte prosegue la vuota durata dell'insonnia. La vuota durata è dunque un tempo disarticolato, disorientato che nella notte insonne e affannosa genera un "orrore intollerabile"<sup>427</sup>.

Chi vive a velocità doppia può godere del doppio delle opzioni di vita.

L'accelerazione moltiplica la vita e così facendo la avvicina alla meta di una vita

---

<sup>424</sup> Byung-Chul HAN, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Milano, Vita e pensiero, 2017, p. 7.

<sup>425</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>426</sup> *Ibidem*.

<sup>427</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima moralia. Mediazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1994, p. 194.



realizzata. Questo calcolo è però ingenuo, scambiando la realizzazione per mera abbondanza. La vita realizzata non si può spiegare in termini teorici in funzione della quantità, essa non risulta dall'abbondanza delle possibilità di vita<sup>428</sup>.

La vita ha smarrito oggi la possibilità di concludersi in modo sensato e proprio da questo dipendono per Han l'attività febbrile ed il nervosismo che caratterizzano le giornate degli esseri umani.

Si inizia sempre da capo, si fa *zapping* tra le "possibilità di vita" proprio perché non si è più capaci di concluderne nessuna. Nessuna storia, nessuna totalità di senso riempie la vita [...] L'accelerazione si rivela come un'inquietudine nervosa che, per così dire, fa agitare la vita da una possibilità all'altra. Non arriva mai alla quiete, ossia alla conclusione<sup>429</sup>.

Vita confusa.

Vita febbrile.

Vita disorientata.

Non emergono più "momenti decisivi" o "di svolta".

Non ci sono tagli.

Non ci sono conclusioni.

Non ci sono soglie.

Non ci sono transizioni.

Ci si affretta da un presente ad un altro.

Nel ritmo frenetico dell'iper-tempo si invecchia senza diventare vecchi, si perisce tempestivamente mentre è diventato problematico il "morire"<sup>430</sup>.

### 5.1.2. Oltre il "tempo senza profumo"

I nuovi media sopprimono lo spazio, i collegamenti ipertestuali fanno scomparire ogni cammino, la posta elettronica non deve superare montagne e oceani, non viene più consegnata "nelle mani" del destinatario ma arriva direttamente ai suoi occhi.

L'epoca dei *nuovi media* è allora un'epoca di implosione dove spazio e tempo implodono nel qui e ora. Tutto si dis-allontana. Non vi sono più spazi consacrati che non si possono dis-allontanare, ossia spazi alla cui essenza appartenga un tenersi-in-

---

<sup>428</sup> Byung-Chul HAN, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Milano, Vita e pensiero, 2017, p. 19.

<sup>429</sup> Ivi, p. 20.

<sup>430</sup> Byung-Chul HAN, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Milano, Vita e pensiero, 2017.

serbo. Gli spazi che profumano serbano invece la loro presenza, essendo in loro insita una lontananza auratica<sup>431</sup>.

Lo sguardo contemplativo è capace di indugiare e non dis-allontana, non esaurisce e non aliena. Realizza quella che Heidegger chiama la vicinanza dell'origine, una "vicinanza che tiene in serbo"<sup>432</sup>.

Appartiene ad un "mondo mitico".

Il "mondo mitico" è pieno di significato in quanto gli dèi non sono altro che portatori immortali di significati e rendono il mondo significativo, ossia pieno di significato e di senso.

Narrano come le cose e gli eventi siano in relazione e questo nesso narrato fonda il senso: la narrazione crea il mondo dal nulla. Pieno di dèi significa allora pieno di significato, pieno di narrazione. Il mondo si può pertanto leggere come un'immagine<sup>433</sup>.

Esiste un senso ed un ordinamento significante.

Esiste un *cosmos* di senso.

Il tempo è ordinato e giusto.

Il "tempo mitico" sta fermo come un'immagine, mentre il tempo storico ha la forma di una linea che si affretta o corre verso una meta. La storia illumina, seleziona, canalizza il groviglio degli eventi e li costringe su un "binario narrativo lineare".

Le informazioni non profumano [...] L'informazione presenta un nuovo paradigma, in essa è insita una temporalità completamente diversa. È infatti una manifestazione del tempo atomizzato, ossia del tempo puntuale. Tra i punti si apre ora necessariamente un vuoto, un intervallo vuoto in cui non avviene nulla, non ha luogo alcuna sensazione<sup>434</sup>.

L'intervallo in cui nulla accade causa noia oppure appare minaccioso perché non accade nulla e quando l'intenzionalità si imbatte nel nulla questa è morte e proprio per questo il "tempo puntuale" genera l'impulso a rimuovere o abbreviare gli intervalli vuoti facendo sì che le sensazioni si susseguano più velocemente con un'accelerazione isterica della successione di sezioni ed eventi che si estende a tutti gli ambiti della vita. Il tempo puntuale non concede alcun indugiare contemplativo. Il tempo atomizzato è un tempo discontinuo<sup>435</sup>.

---

<sup>431</sup> Ivi, p. 72.

<sup>432</sup> Martin HEIDEGGER, *La poesia di Holderlin*, Milano, Adelphi, 1988, p. 36.

<sup>433</sup> Byung-Chul HAN, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Milano, Vita e pensiero, 2017, p. 21.

<sup>434</sup> Ivi, pp. 26-27.

<sup>435</sup> Ivi, p. 27.

Senza tensione narrativa.

Senza durata.

La narrazione fa profumare il tempo, mentre il “tempo puntale” è un tempo “senza profumo”.

Il tempo inizia a profumare quando acquista tensione profonda, quando guadagna in profondità e ampiezza, anzi in spazio. Il tempo perde invece profumo quando viene spogliato di ogni struttura sensata e profonda, quando viene atomizzato o si appiattisce, si assottiglia o si accorcia<sup>436</sup>.

Così il tempo continua a precipitare per mettersi a pari con la sua mancanza di essere. Per questo Heidegger parla di “incapacità dispersiva a soffermarsi” o del “carattere di non-esser-mai-fermo” in quanto il vuoto di essere si accompagna all’accelerazione del processo di vita e la “coazione a produrre”.

Perché non troviamo più alcun significato per noi, alcuna possibilità essenziale dell’essere? Forse perché da tutte le cose ci viene incontro una sorta di indifferenza di non conosciamo la ragione? Ma come si può parlare così, quando il traffico mondiale, la tecnica, l’economia stringono a sé l’uomo e lo mantengono in movimento?<sup>437</sup>.

L’affanno generalizzato va riportato all’incapacità di percepire il riposo, la permanenza e la lentezza e in assenza della durata l’accelerazione si impone come incremento puramente quantitativo appunto per “compensare” la carenza di durata che alla fine è poi “carenza di essere”.

La celerità [...] è l’incapacità di resistere nel silenzio del crescere latente [...] l’incremento puramente quantitativo, la cecità verso ciò che è veramente istantaneo, che non è fuggevole, ma apre l’eternità<sup>438</sup>.

Heidegger utilizza l’immagine del “sentiero di campagna” come espressione del “mondo della durata” chiaramente delimitato ed in sé oscillante, che non tende verso una meta, riposa piuttosto presso di sé, contemplativo. Il mondo diviene così una “danza circolare” di terra e cielo divini e mortali.

---

<sup>436</sup> Ivi, p. 28.

<sup>437</sup> Martin HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, Genova, il Melograno, 1983, p. 104.

<sup>438</sup> Martin HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia (Dall’evento)*, Milano, Adelphi, 2007, p. 140.

Il sentiero di campagna non tende verso una meta, riposa piuttosto in sé contemplativo. Esso è l'immagine di una vita contemplativa. L'andirivieni lo libera dalla meta, senza esporlo ad una dispersione distruttiva. In esso è insito un peculiare raccoglimento<sup>439</sup>.

Non procede.

Indugia.

Tacita il tempo del lavoro, orientato e spasmodico.

Lo introduce nella "durata".

Come luogo dell'indugiare contemplativo.

Un abitare che non necessita mèta.

Senza una "teo-logia".

Senza "teleo-logia".

### 5.1.3. Vita contemplativa

Lo sguardo di Han sull'umanità intercetta il modo di vivere degli umani come somigliante a quelle persone attive che "rotolano", come rotola la pietra, con la stupidità del meccanismo dal momento che ormai concepiamo la vita solo in termini di "lavoro" e "prestazione" e per noi l'inazione è una carenza che cui porre rimedio il prima possibile.

Stiamo smarrendo il senso stesso dell'inazione.

Inazione, dotata di una logica propria.

Inazione, che possiede un proprio linguaggio.

Inazione, con una propria temporalità.

Inazione, con una propria architettura.

Inazione, con una propria magia.

Non debolezza.

Non mancanza.

Intensità.

L'inazione contemplativa differenzia il pensatore dal guardiano o dall'osservatore, che perseguono sempre un obiettivo concreto. Il pensatore non ha alcuna intenzione, non ha uno scopo davanti a sé [...] La festa è libera dalle necessità della mera vita. Il banchetto non sazia, non placa alcuna fame [...] Le pratiche rituali, in cui l'inazione ricopre un ruolo di spicco, ci elevano al di sopra della mera vita<sup>440</sup>.

---

<sup>439</sup> Byung-Chul HAN, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Milano, Vita e pensiero, 2017, p. 79.

<sup>440</sup> Idem, *Vita contemplativa o dell'inazione*, Milano, Nottetempo, 2023, pp. 18-19.

Le inattività sono “temporalmente cariche”, richiedono un lungo indugio mentre oggi nello stile di vita consumistico ogni bisogno va soddisfatto subito e non abbiamo più la pazienza dell’attesa. Contano solo l’effetto a breve termine, il successo rapido. In questo modo le sperienze si assottigliano e si trasformano in eventi, i sentimenti diventano poveri ed i sentimenti diventano emozioni forti che esplodono in ira. Non abbiamo più accesso alla verità che si dischiude all’attenzione contemplativa ed in effetti l’attesa comincia solo quando non vi è più nulla di determinato a cui puntare. L’attesa è la *forma mentis* di chi contempla nell’inazione.

Intensità.

L’inazione in quanto tale è digiuno spirituale, motivo per cui è capace di guarigioni miracolose. La coazione a produrre trasforma l’inazione in una forma di azione, allo scopo di sfruttarla. Ormai anche il sonno viene considerato un’attività. Il cosiddetto *power nap* rappresenta una forma attiva del sonno. È dunque possibile che in futuro l’uomo arrivi ad abolire tanto il sonno quanto il sogno, poiché non gli sembreranno più efficienti<sup>441</sup>.

Per Han l’antropocene è il risultato della totale sottomissione della natura all’agire umano. Al contrario dell’agire che spinge sempre avanti, la meditazione riporta là dove siamo sempre.

Essa rivela un essere-qui che pre-indugia qualsiasi fare, qualsiasi azione perché nella meditazione è insita una dimensione dell’inattività che si abbandona a ciò che è.

Essa è tranquillo abbandono a ciò che è degno di essere domandato. Attraverso la meditazione così intensa, noi perveniamo propriamente là dove, senza ancora esperirlo e senza ancora vederlo chiaramente, già da molto soggiorniamo. Nella meditazione noi andiamo verso un luogo a partire dal quale si apre originariamente lo spazio entro cui ogni nostro fare e non fare di volta in volta si muove<sup>442</sup>.

La società del tempo libero e dei consumi non è estranea all’imperativo del lavoro. Arendt suppone che *il telos* della società lavorativa consiste nel liberare l’umanità dalle catene delle necessità della vita<sup>443</sup>. Per Han invece la “società del lavoro” è una società “costrittiva”<sup>444</sup> che non rende liberi ed anzi il “dispositivo del lavoro”<sup>445</sup> genera nuova schiavitù dove la

---

<sup>441</sup> Ivi, p. 20.

<sup>442</sup> Martin HEIDEGGER, *Scienza e meditazione*, in Martin HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 43.

<sup>443</sup> Hannah ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2001, p. 4.

<sup>444</sup> Byung-Chul HAN, *Il profumo del tempo. L’arte di indugiare sulle cose*, Milano, Vita e pensiero, 2017, pp. 112-113.

<sup>445</sup> *Ibidem*.

dialettica hegeliana<sup>446</sup> servo-padrone come dialettica della libertà non produce una società libera perché la coscienza resta dominata dal “dispositivo del lavoro”. La storia che secondo Hegel è una storia di libertà, non si compie finché si resta schiavi del lavoro.

La *vita activa* resta una modalità costrittiva finché non accoglie in sé la vita contemplativa. La *vita activa* a cui manchi qualunque momento contemplativo si riduce infatti a pura attività, che porta all’azione febbrile e all’inquietudine<sup>447</sup>.

Come a dire che la storia non giunge alla sua conclusione in una società della “piena occupazione” ma in una società del “tempo libero” configurato come tempo di non-lavoro<sup>448</sup> e quindi a sua volta come “tempo liberato”.

## 5.2 La via del bello

La via del bello è caratterizzata dall'esperienza "originaria", che permette alle persone di connettersi con gli altri in modo autentico e significativo, senza la necessità di raccogliere grandi quantità di dati personali. Han sostiene che l'esperienza "originaria" può aiutare le persone a trovare un senso di significato e valore nella vita. E quindi si può definire un'esperienza terapeutica, che porta l'uomo di prestazione fuori dalle pastoie del tempo destinato ai “lavori forzati” auto-indotti.

### 5.2.1. Oltre la “levigatezza”

Il concetto di "levigatezza" nell'analisi di Han si riferisce alla perdita delle asperità, dei contrasti e dei conflitti nella società contemporanea che è caratterizzata da una forma di “positività” e “levigatezza” che, paradossalmente, genera una sorta di “affaticamento psichico”. La levigatezza, in questo contesto, si riferisce alla mancanza di resistenza, opposizione e conflitto che tende a “livellare le differenze”, a rendere uniformi le esperienze e a promuovere un'immagine di positività e successo.

Han sostiene che questa levigatezza può portare a un senso di stanchezza e di alienazione perché mancano gli stimoli e le sfide che potrebbero dare significato e profondità alle nostre vite. In un mondo in cui tutto sembra "liscio" e senza ostacoli apparenti, Han suggerisce che le persone possono sentirsi svuotate e alla ricerca di un senso più profondo.

La levigatezza è il segno distintivo del nostro tempo. È ciò che accumuna le sculture di Jeff Koons, l’iPhone e la depilazione brasiliana. Perché oggi troviamo bello ciò che è levigato? Al di là dell’effetto estetico, esso rispecchia un generale imperativo

---

<sup>446</sup> *Ibidem*.

<sup>447</sup> Ivi, p. 114.

<sup>448</sup> Georg SIMMEL, *Metafisica della pigrizia*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 162-166.

sociale, incarna cioè l'attuale società della positività. La levigatezza non ferisce, e neppure offre alcuna resistenza. Chiede solo un *like*. L'oggetto levigato elimina la propria oppositività. Rimuove così ogni negatività<sup>449</sup>.

La levigatezza di uno *smartphone* non si limita all'aspetto esteriore dell'apparato digitale ma interessa anche la comunicazione stessa che avviene attraverso l'apparato; è una comunicazione "levigata" in quanto vengono scambiati messaggi compiacenti e positivi. *sharing* e *like* rappresentano un mezzo comunicativo levigato in quanto tutte le negatività che impediscono la velocità di comunicazione vengono eliminate.

La "levigatezza" non chiede un "giudizio estetico" (che presupporrebbe una distanza contemplativa) ma procura soltanto una sensazione piacevole non collegata a nessun senso e ad alcuna profondità e che si esaurisce in un *wow*.

Potremmo definirlo "effetto wow".

Come davanti ad un nuovo modello di automobile<sup>450</sup>.

Quali sono per Han – dal punto di vista estetico ed in riferimento ad una certa arte - i tratti di questa "levigatezza"?

- Bolle di sapone fatte di aria e di vuoto.
- Elementi giustapposti che procurano una sensazione di perfezione.
- Suggestioni di leggerezza in senso magico.
- Demistificazione della distanza che rende tutto "godibile" e "consumabile".

Il senso del tatto annulla la negatività del totalmente altro, secolarizza ciò che tocca. Al contrario del senso della vista, è in capace di stupore. Perciò anche il levigato *touchscreen* è un luogo di demistificazione e di consumo totale, e porta alla luce solo ciò che piace<sup>451</sup>.

Nasce così una "religione della levigatezza", del banale, del consumo e elimina ogni negatività. Se consideriamo il "mondo dell'arte" anche per Gadamer la negatività è un momento essenziale dell'arte ed è la sua "ferita" che quindi si contrappone al mondo della "levigatezza" e della "positività" in quanto mette in essere qualcosa che mi scuote, mi sconcerta, mi mette in questione e mi chiede anche di "cambiare vita"<sup>452</sup>.

L'opera d'arte provoca un urto, scuote chi la contempla. La levigatezza ha tutt'altra intenzionalità: si adatta all'osservatore, gli strappa un *like*. Vuole soltanto piacere,

---

<sup>449</sup> Byung-Chul HAN, *La salvezza del bello*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 9.

<sup>450</sup> Roland BARTHES, *Miti di oggi*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 147-148.

<sup>451</sup> Byung-Chul HAN, *La salvezza del bello*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 13.

<sup>452</sup> Hans-Georg GADAMER, *L'attualità del bello*, Genova, Marietti, 1988, p. 37.

non scuotere [...] Oggi il bello stesso diventa levigato nel momento in cui viene privato di ogni forma di scuotimento e fermento. Il bello si estenua nel mi-piace<sup>453</sup>.

L'estetizzazione si mostra in forma di anestetizzazione, che nell'esperienza del positivo a sua volta "seda la percezione".

Si fa largo il *like*.

Viene meno l'esperienza che risulta impossibile senza la negatività.

Han conclude che oggi l'esperienza del bello è impossibile<sup>454</sup>, esiste solo l'estetica del bello.

Rimane esiliato il concetto di "sublime"<sup>455</sup>.

### 5.2.2. Oltre il "bello digitale"

Il contesto digitale ha plasmato il modo in cui percepiamo e concepiamo la bellezza. Han sostiene che il "bello digitale" sia caratterizzato da una levigatezza che riflette la tendenza alla positività e all'uniformità: la ricerca della "perfezione visiva" ha contribuito a creare un'omologazione estetica. Esistono anche impatti psicologici derivanti dall'esposizione prolungata al "bello digitale": le immagini idealizzate influenzano l'autostima e il benessere emotivo degli individui, contribuendo ad una grande frustrazione qualora questo non abbia luogo. Mentre la relazione tra il "bello digitale" e l'omologazione sociale contribuisce alla formazione di una "società omologata", dove le diversità vengono appiattite in favore di un'immagine uniforme con la necessità quindi di arrivare a reintrodurre una diversità estetica.

Torniamo all'estetica del bello.

L'estetica del bello è un fenomeno genuinamente moderno. Solo nell'estetica della modernità il bello ed il sublime non sono più in rapporto tra loro. Il bello viene isolato nella sua positività. Il soggetto fortificato della modernità positivizza il bello trasformandolo in oggetto di piacere. Il bello viene perciò opposto al sublime che, a causa della sua negatività, non suscita sulle prime alcuna immediata sensazione di piacere<sup>456</sup>.

È un'estetica della levigatezza.

Senza negatività.

Fa scaturire lo *wow* con immediatezza.

---

<sup>453</sup> Byung-Chul HAN, *La salvezza del bello*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 15.

<sup>454</sup> Ivi, p. 16.

<sup>455</sup> *Ibidem*.

<sup>456</sup> Ivi, p. 25.



Il “bello naturale” invece non è qualcosa che piace immediatamente<sup>457</sup>.

Adorno parla del “bello naturale” come qualcosa che si dischiude ad una percezione inconsapevole, come codice cifrato<sup>458</sup> di qualcosa che ancora non c’è come più di ciò che è lì per lì per cui esiste un “pudore” nei confronti del bello naturale che nasce dal timore di ferire ciò che ancora non c’è e che quindi si sottrae interamente al consumo e alla “comunicazione” che porta solo allo spirito dell’utile e alla mercificazione

Al mero sentimento di piacere, che ha in sé sempre qualcosa di autoerotico, il bello naturale resta precluso, e vi ha accesso solo il dolore, che strappa il soggetto alla propria interiorità auto-erotica. Il dolore è l’incrinatura attraverso cui si annuncia il totalmente altro [...] L’anelito verso il bello naturale è, in fondo, l’anelito verso un’altra condizione dell’essere, verso una forma di vita del tutto indifferente, priva di violenza<sup>459</sup>.

Il “bello naturale” è così antitetico al “bello digitale”.

Nel bello digitale viene eliminata del tutto la negatività dell’altro che viene totalmente levigato e deve rimanere senza incrinatura.

Piacere privo di negatività è il suo stigma.

Il *like*.

Il bello digitale costituisce un levigato spazio dell’uguale che non permette alcuna estraneità, alcuna alterità. Il modo della sua manifestazione è il puro dentro privo di qualsiasi exteriorità e trasforma la stessa natura in finestra di se stesso. Grazie alla totale digitalizzazione dell’essere viene raggiunta una totale umanizzazione, una soggettività assoluta in cui il soggetto umano incontra ormai solo se stesso<sup>460</sup>.

Mentre la temporalità “bello naturale” è il “già del non-ancora” e si esprime nell’orizzonte utopico di “ciò che viene”, la temporalità del “bello digitale” è semplicemente il presente; nel bello naturale è insita una “lontananza auratica” che si sottrae al “consumo” e si sottopone alla “traccia del non-identico”<sup>461</sup>.

Il bello digitale mette al bando qualsiasi negatività del non-identico e permette solo differenze consumabili, utilizzabili. L’alterità cede il posto alla diversità. Il mondo digitale è un mondo che gli uomini hanno, per così dire, intessuto e rivestito con la propria retina. Questo mondo messo in rete e irretito conduce ad un costante auto-

---

<sup>457</sup> Theodor W. ADORNO, *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, 1977, p. 82 ss.

<sup>458</sup> *Ibidem*.

<sup>459</sup> Byung-Chul HAN, *La salvezza del bello*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 36.

<sup>460</sup> *Ibidem*.

<sup>461</sup> Theodor W. ADORNO, *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, 1977, p. 124.

rispecchiamento. Quanto più spessa è tessuta la Rete, tanto più radicalmente il mondo di schermo e protegge dall'altro e dall'esterno<sup>462</sup>.

In questo modo la "retina digitale" trasforma il mondo in uno schermo di immagini e di controllo come "spazio visuale autoerotico" di interiorità digitale senza stupore.

Così gli uomini trovano piacere solo per se stessi.

### 5.2.3. Dimorare nel "bello"

Nell'era contemporanea, dominata dalla "frenesia digitale" e dalla costante esposizione a stimoli visivi, Han invita a "dimorare nel bello" come una forma di resistenza e contemplazione estetica. Questo invito riflette la sua preoccupazione per la stanchezza psichica generata da una società che favorisce la positività e la levigatezza a scapito della complessità e della riflessione profonda.

"Dimorare nel bello" non è semplicemente una chiamata a cercare l'estetica piacevole.

Gli imperativi di questa chiamata sono legati all'indugiare e allo "stare presso".

Sostare.

Contemplare.

Immergersi nella bellezza.

Quotidianità.

Han sottolinea la necessità di una pausa riflessiva, una pausa che ci permetta di andare oltre la superficialità e di riconnetterci con l'essenza della bellezza. La contemplazione estetica infatti, secondo Han, non è mero atto di apprezzamento visivo, ma antidoto alla stanchezza psichica. Tuttavia, in un mondo dominato dalle tecnologie digitali, la pratica di "dimorare nel bello" può diventare sfidante. La rapidità digitale e la "saturazione visiva" possono rendere difficile trovare spazi per la contemplazione.

Il lato "contemplativo" del bello

è centrale nella concezione dell'arte di Schopenhauer, secondo la quale "la gioia estetica del bello consiste per gran parte nel fatto che noi, entrando nello stato della pura contemplazione, siamo per il momento liberati da ogni volere, ossia da tutti i desideri e gli affanni, quasi fossimo sciolti da noi medesimi. Il bello mi libera di me stesso. L'io sprofonda nel bello. Al cospetto del bello si diventa senza sè<sup>463</sup>.

Con l'assenza del volere e dell'interesse, l'io si trova in uno "stato di quiete" che appunto distingue la contemplazione estetica dalla percezione meramente sensibile. Al cospetto del

---

<sup>462</sup> Byung-Chul HAN, *La salvezza del bello*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 37.

<sup>463</sup> Ivi, p. 82.

bello si verifica l'avvento del vedere, e si coagula come il "presente-eternità" di quell'indugio che supera il tempo e riguarda l'altro configurandosi come "il presente dell'altro" ed è questo anche il compito dell'arte che consiste dunque nella salvezza dell'altro.

La salvezza del bello è la salvezza dell'altro. L'arte salva l'altro in quanto "protegge se stessa dal fissarsi nella sua semplice presenza. Il bello in quanto il totalmente altro, supera la violenza del tempo"<sup>464</sup>.

La crisi della bellezza oggi consiste nel fatto che il bello viene ridotto alla sua semplice presenza e al suo valore di "uso" e "consumo". Il consumo poi annienta l'Altro mentre il "bello artistico" è una forma di "resistenza al consumo" e per Nietzsche<sup>465</sup> è "arte delle celebrazioni festive" che superano il tempo usuale, quello che passa.

Le opere d'arte sono monumenti di celebrazione nuziale, dunque di un tempo altro e solenne in cui viene abolito il tempo usuale [...] acquieta il tempo della vita quotidiana, il tempo usuale dedicato al lavoro. In esso è insito lo splendore dell'eterno<sup>466</sup>.

La festa comincia là dove finisce il tempo quotidiano, pro-fano (che sta davanti al recinto sacro) e presuppone una consacrazione perché al tempo solenne della festa occorre essere iniziati. Oggi il "tempo solenne" è del tutto svanito a favore del "tempo del lavoro" che è ormai totalizzante, mentre la festa viene "celebrata" e non si disperde nei momenti che si susseguono<sup>467</sup>.

La stessa pausa resta integrata nel tempo di lavoro: è solo una breve interruzione del tempo del lavoro in cui ci si riposa dal lavoro per rimettersi poi pienamente a disposizione del processo lavorativo<sup>468</sup>.

Fra l'arte e la festa esiste un'analogia: «L'essenza dell'esperienza temporale dell'arte consiste nell'imparare ad indugiare. Ciò è forse la contropartita a noi adeguata, cioè finita, di ciò che si chiama eternità»<sup>469</sup>. Oggi le opere d'arte vengono contrattate nel mercato e nella Borsa, sono soggette al capitale: la Borsa è il luogo di culto dei nostri giorni dove al posto della "redenzione" subentra il "ricavo totale".

---

<sup>464</sup> Ivi, p. 83.

<sup>465</sup> Friedrich NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Torino, Einaudi, 1979, p. 93.

<sup>466</sup> Byung-Chul HAN, *La salvezza del bello*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 84.

<sup>467</sup> Hans-Georg GADAMER, *L'attualità del bello*, Genova, Marietti, 1988, p. 37.

<sup>468</sup> Byung-Chul HAN, *La salvezza del bello*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 85.

<sup>469</sup> Hans-Georg GADAMER, *L'attualità del bello*, Genova, Marietti, 1988, p. 49.

Le opere d'arte perdono il loro valore culturale nel momento in cui vengono esposte. Il valore espositivo sostituisce quello culturale [...] Il culto non ha niente a che fare con il suscitare attenzione. La totalizzazione dell'attenzione annienta la dimensione culturale<sup>470</sup>.

### 5.3. La via del giardino-terra

Nel testo *Elogio della Terra*<sup>471</sup> Han si introduce nel dibattito contemporaneo sulla relazione tra l'umanità e la natura. Il vettore concettuale che connette questo testo a tutto il suo pensiero è la "critica della ragione digitale" che ha illuso l'umanità di una presunta sovranità sulla realtà, rendendola prevedibile e governabile. Han, nel suo *Elogio della Terra*, ci invita a considerare un percorso opposto, suggerendo un rinnovato contatto con la natura. Questa proposta si iscrive in una serie di critiche elaborate da Han nei confronti del digitale e del capitalismo cognitivo, posizionando il suo libro come una costruzione filosofica alternativa, capace di conservare un'aderenza al "qui e ora" senza cadere nelle limitazioni della finitezza, tipiche del pensiero occidentale moderno.

L'autore, presentandosi in veste di giardiniere nel suo "Bi-Won," un giardino segreto allestito sette anni prima, ci conduce attraverso un'esperienza personale che mira a un'universalità condivisa. Il concetto di "coscienza planetaria"<sup>472</sup> emerge come avvertenza di abitare un pianeta fragile, il cui equilibrio trascuriamo mentre sottraiamo ogni risorsa, interpretando il lavoro come mero processo di "estrazione" e "trasformazione" della natura.

#### 5.3.1. Tempo dell'Altro

Han propone un percorso di sottrazione dal mondo quantificabile, utilizzando il termine "romanticizzazione" in linea con Novalis<sup>473</sup>. Questo processo non è una fuga verso un "altrove", ma piuttosto una riscoperta di significato nella realtà esistente, un abbraccio della ricca alterità presente nel quotidiano.

Attraverso la lente qualitativa, Han parla di musica, musicalità, colori e poesia come frammenti di una sacralità perduta, sottolineando la vita come un'esperienza sempre diversa e sorprendente. L'impresa di Han è quella di restituire mistero alla natura, promuovendo l'inazione, l'indugiare e la contemplazione come risposte più autentiche all'azione distruttiva umana.

---

<sup>470</sup> Byung-Chul HAN, *La salvezza del bello*, Milano, Nottetempo, 2019, p. 86.

<sup>471</sup> Idem, *Elogio della terra. Un viaggio in giardino*, Milano, Nottetempo, 2022.

<sup>472</sup> *Ibidem*.

<sup>473</sup> NOVALIS (Friedrich VON HARDENBERG), *Enrico di Ofterdingen*, Milano, Adelphi, 1997, pp. 17-18.

Il gelo della cisterna dell'acqua piovana mi penetra nelle ossa, e tuttavia il dolore che provo è benefico, ravvivante. Mi restituisce la realtà, la corporeità, che oggi si smarrisce sempre più nel mondo digitale ben temperato, estraneo a dolori o corpi, oltre che a temperature. Il giardino è invece ricco di sensualità e materialità: contiene molto più mondo dello schermo<sup>474</sup>.

Stando nel giardino Han sente che si modifica la percezione del tempo che sembra trascorrere molto più lentamente; la cura del giardino lo allontana dal suo ego insegnandogli cosa significa prendersi cura e così il giardino diventa anche un luogo di amore.

Il tempo del giardino è il tempo dell'Atro. Il giardino ha il proprio tempo di cui io non posso disporre. Ogni singola pianta ha il proprio tempo del quale io non posso disporre [...] Il giardino rende possibile un'esperienza temporale intensa. Lavorando in giardino mi sono arricchito di tempo<sup>475</sup>.

Il giardino per cui si lavora dona dunque molto in cambio: dona "essere e tempo": attesa incerta, pazienza e crescita lenta creano un particolare senso del tempo.

### 5.3.2. Ritorno alla Terra

Per Adorno, la terra è l'esatto contrario del soggetto che si impone a tutti i costi; lo libera dalla prigioni a "di se stesso" ed "in se stesso"<sup>476</sup>.

Il ricordo della natura dà via libera alla consolazione che il soggetto trova nel porsi da sé: "Una lacrima e la terra torna a riavermi come sé!" Qui l'io, spiritualmente, esce dalla prigionia di se stesso<sup>477</sup>.

La digitalizzazione del mondo, che equivale ad una totale umanizzazione e soggettivizzazione, fa scomparire del tutto la terra; coprendola con la nostra stessa retina in questo modo noi diventiamo ciechi e non cogliamo più l'Altro.

Sempre Adorno:

Quanto più fittamente gli uomini [...] hanno involto tutto nella ragnatela categoriale, tanto più profondamente si sono disabituati dalla meraviglia provata per quell'alterità che con crescente fiducia si sono ingannati sull'alieno<sup>478</sup>.

---

<sup>474</sup> Byung-Chul HAN, *Elogio della terra. Un viaggio in giardino*, Milano, Nottetempo, 2022, p. 25.

<sup>475</sup> Ivi, p. 26.

<sup>476</sup> Theodor W. ADORNO, *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>477</sup> Ivi, p. 460.

<sup>478</sup> Ivi, p. 214.

Han fa notare che in francese “digitale” si dice “numérique”.

Il numerico demistifica.

Spoetizza.

Rende noto.

Rende banale.

De-romanticizza.

Priva il mondo di qualsiasi segreto, estraneità

[...] familiare, nel *like*, nell'equale. Ogni cosa diviene confrontabile. Dinanzi alla digitalizzazione del mondo si rende necessaria una sua riromanticizzazione, la riscoperta della terra, della sua poetica. Il ripristino della sua dignità di cosa segreta, bella, elevata<sup>479</sup>.

Nel testo Han confessa che da quando lavora in giardino non è mai stato abbandonato da una strana sensazione che non aveva mai conosciuto prima e che sperimenta anche in maniera molto fisica: lo chiama “senso della terra”, un senso che lo rende felice per questo vede il ritorno alla terra come un ritorno alla felicità in quanto il giardino-terra diviene per lui lo scaturire di una felicità che noi stiamo abbandonando anche per via della “digitalizzazione del mondo” ma che lui esperisce come “profondità” e “cura” anche sulla scorta della poesia di Novalis<sup>480</sup>.

Spesso afferro la terra con stupore e l'accarezzo. Ciascun germoglio che spunta dal terriccio è per me un miracolo. Incredibile come nel bel mezzo dell'universo freddo e scuro vi sia un luogo di vita come la Terra. Dovremmo sempre ricordarci che la nostra esistenza si svolge su un pianeta piccolo ma fiorente all'interno di un universo altrimenti privo di vita, siamo cioè creature planetarie<sup>481</sup>.

È allora necessaria una “coscienza planetaria”, mentre oggi la terra viene sfruttata vergognosamente e muore dissanguata.

La “coscienza planetaria” di Han emerge come un'apprensione dell'umanità nei confronti del pianeta, sottolineando la fragile interconnessione tra tutte le forme di vita. Han invoca un impegno collettivo, una presa di coscienza del nostro ruolo di custodi piuttosto che dominatori della terra. Questa prospettiva allude a una profonda responsabilità etica e sociale, in contrasto con l'approccio estrattivo e trasformativo della natura tipico della modernità.

---

<sup>479</sup> Byung-Chul HAN, *Elogio della terra. Un viaggio in giardino*, Milano, Nottetempo, 2022, p. 25.

<sup>480</sup> NOVALIS (Friedrich VON HARDENBERG), *Enrico di Ofterdingen*, Milano, Adelphi, 1997, pp. 17-18.

<sup>481</sup> Byung-Chul HAN, *Elogio della terra. Un viaggio in giardino*, Milano, Nottetempo, 2022, p. 34.

Proteggere la terra e restituirle la sua essenza<sup>482</sup>.

Ridarle la sua collocazione "auratica"<sup>483</sup>.

### 5.3.3. Ri-romanticizzazione del mondo

Il concetto di "ri-romanticizzazione" della terra proposto da Byung-Chul Han nel suo libro "Elogio della Terra" costituisce un'invocazione filosofica a riconsiderare il nostro rapporto con la natura in un'epoca segnata dalla digitalizzazione e dalla razionalità strumentale. Da Bacone a Galilei, il vettore concettuale che collega queste prospettive ha portato, secondo Han, a un'illusione di sovranità sulla realtà, rendendola prevedibile e governabile. Un percorso di ri-romanticizzazione è un movimento contrario alla tendenza a ridurre la realtà a quantità misurabili, incoraggiando una riscoperta dell'esperienza "autentica" della natura.

Il Giardino di Bi-Won<sup>484</sup> ne diviene metafora: Han condivide la sua esperienza di giardiniere nel Bi-Won, un giardino segreto allestito sette anni prima. Questo giardino diventa una metafora ricca di significato, rappresentando la risposta di Han alla digitalizzazione della vita moderna. La sua creazione, la cura e l'osservazione delle piante durante le diverse stagioni costituiscono un atto di resistenza contro la perdita degli ordini naturali, terreni e armoniosi. Il Bi-Won diventa una manifestazione tangibile della proposta di Han di ri-romanticizzare la terra.

Il giardino invernale è un luogo romantico. Ogni traccia di vita fiorente, nel bel mezzo dell'inverno, porta con sé un che di misterioso, magico, fiabesco. Il giardino d'inverno in fiore mantiene viva l'apparenza romantica dell'infinito<sup>485</sup>.

Il concetto di "romanticizzazione," secondo Han, implica una trasformazione dell'ordinario in straordinario. Attraverso il prisma di Novalis<sup>486</sup>, Han propone di conferire un significato elevato all'ordinario, di rivelare il mistero nell'abituale, di dare dignità all'ignoto. La ri-romanticizzazione non implica una fuga verso un altrove, ma piuttosto la

---

<sup>482</sup>Martin HEIDEGGER, *Costruire abitare pensare*, in Martin HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 100.

<sup>483</sup> Lungo la sua opera, Han discute della "perdita dell'aura" nell'epoca della riproducibilità tecnica, prendendo spunto dal concetto di "aura" elaborato da Walter Benjamin (Walter BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 2014). In un mondo in cui tutto è riproducibile e condivisibile istantaneamente attraverso la tecnologia digitale, Han esplora come questo influisca sull'esperienza personale, sulla presenza e sull'autenticità dell'individuo.

<sup>484</sup> Sempre sullo sfondo del suo lavoro critico, di decostruzione su regimi neoliberalisti, digitale, capitalismo cognitivo, il Han si concentra ora sulla proposta di un "giardino segreto", in coreano Bi-Won, inteso come giardino d'inverno. Un progetto messo in atto nei pressi di Berlino, dove risiede, e raccontato nel suo diario per note e stagioni.

<sup>485</sup> Byung-Chul HAN, *Elogio della terra. Un viaggio in giardino*, Milano, Nottetempo, 2022, p. 37.

<sup>486</sup> NOVALIS (Friedrich VON HARDENBERG), "Poeticismi. Frammenti Sparsi", in. Id., *Opera filosofica*, Einaudi, Torino 1993, vol. I, p. 484.

riscoperta di un nuovo significato nella realtà esistente, di un'alterità intrinseca nel quotidiano. Questo significato non solo offre un antidoto alla disumanizzazione digitale ma promuove un nuovo modo di percepire e interagire con il mondo, riportando la terra e l'umanità a una relazione più autentica e significativa.

Amo molto i fiori che prediligono l'ombra – non a caso Byung-Chul significa “luce chiara”, e senza ombra la luce non è luce, così come senza luce non c'è ombra. Luci e ombre vanno a braccetto. L'ombra modella la luce, la contorna con grazia. La parola “digitale” viene dal latino e si richiama al *digitus*, che serve soprattutto a contare. La cultura digitale atrofizza l'essere umano riducendolo ad una creatura grande come un dito<sup>487</sup>.

La cultura digitale quindi “conta” ma non “racconta”. Né i *tweet* né le informazioni vanno a comporre un “racconto” e nemmeno la timeline dei social racconta una storia di vita, una biografia, perché è “additiva” e non “narrativa” e l'epoca digitale assolutizza tutto ciò che è additivo, contabile e contato. Persino le simpatie vengono contate in forma di *like* per cui l'aspetto narrativo perde il suo significato per fare posto ad una dimensione numerica e numerale vale a dire per essere convertito nel “linguaggio della prestazione e dell'efficienza”.

I numeri rendono inoltre ogni cosa confrontabile. Per cui oggi tutto ciò che si lascia contare smetta di essere: essere è un racconto, non una conta cui manca il linguaggio, che è appunto storia e narrazione. Innaffio volentieri le funkie e nel farlo osservo le gocce rotolare lungo le ampie foglie. Innaffiare i fiori e osservarli è fonte di gioia e di quiete, è un indugiare presso i fiori»<sup>488</sup>.

Innaffiare. Osservare. Indugiare. Avere gioia.

Sequenze di un percorso che ri-romanticizza il mondo nel quotidiano del giardino- terra dove la capacità di togliersi dal *ring* della società prestazionale ripaga con la felicità.

Ogni giorno che trascorro in giardino è un giorno felice [...] Spesso provo il desiderio di lavorare in giardino. Prima non conoscevo questa sensazione gioiosa. È anche qualcosa di fisico. Non ero mai stato così attivo sul piano corporeo. Non avevo mai toccato la terra con una tale intensità. La terra mi pare fonte di felicità<sup>489</sup>.

La terra permette di “riprendersi” dal “tormento prestazionale” della vita.

---

<sup>487</sup> Byung-Chul HAN, *Elogio della terra. Un viaggio in giardino*, Milano, Nottetempo, 2022, p. 73.

<sup>488</sup> *Ibidem*.

<sup>489</sup> *Ivi*, p. 75.



## CONCLUSIONE

Una conclusione, quasi come in-conclusione, sotto il segno della complessità.

Al termine di questo lavoro su “soggettività potere digitale” nella visione di Byung-Chul Han, voglio riportare le fortissime parole di accusa di Edward Snowden. Ex spia della CIA e della *National Security Agency*, bambino introverso e geniale, ragazzo fragile e idealista, ricercato numero uno dalle più potenti agenzie di sicurezza del mondo occidentale, lancia la sua accusa quando si rende conto che il Paese che serviva, in realtà, stava a sua volta tradendo tutti i suoi ideali: così Snowden decide di diventare la talpa del *Datagate*, lo scandalo che ha rivelato al mondo l’esistenza di un programma illegale di sorveglianza digitale di massa che consentiva al governo statunitense di spiare chiunque.

La sua scelta di non rimanere più in silenzio è determinata dal fatto di aver deciso, come un tempo lavorava per il governo, di lavorare per le persone dopo aver capito che tutto il sistema (appunto *Errore di sistema* è il titolo del suo libro) che serviva per rendere sicure le persone si era trasformato in un modo preciso e puntuale di poterle “controllare”.

Dal proteggerle al rubare la loro *privacy*.

L’Internet con cui ero cresciuto stava ormai scomparendo, e con essa la mia giovinezza. Il semplice atto di andare online, che una volta appariva come una meravigliosa avventura, adesso era quasi un’esperienza spiacevole. L’espressione di sé ora richiedeva un’autoprotezione così solida da eliminarne il carattere di libertà e azzerare il piacere dell’esperienza. In ogni comunicazione, la sicurezza contava più della creatività. E ogni transazione era un potenziale pericolo<sup>490</sup>.

Sicuramente questa testimonianza dall’interno del sistema fa sembrare meno catastrofica la visione di Han che rimanda in ogni caso al tema urgente della “sorveglianza globale”, come recepito dalle lezioni di Bauman-Lyon che Han conosce e cita in riferimento al *Ban-ottico*, un dispositivo che indentifica ed esclude(in inglese: *to ban*) le persone estranee o nemiche del sistema<sup>491</sup>:

La sorveglianza si diffonde in modi fino ad ora impensabili, reagendo alla liquidità e contribuendo al tempo stesso a riprodurla. Priva di un contenitore stabile, ma sballottata dalle esigenze di “sicurezza” e sollecitata con discrezione dal marketing insistente dei produttori di tecnologie, la sorveglianza dilaga ovunque<sup>492</sup>.

---

<sup>490</sup> Edward SNOWDEN, *Errore di sistema*, Milano, Longanesi, 2019, p. 195.

<sup>491</sup> Byung-Chul HAN, *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo, 2016, pp. 78-79.

<sup>492</sup> Zygmunt BAUMAN, David LYON, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Bari, Laterza, 2014, pp. X-XI.

In questa prospettiva risultano assolutamente consequenziali gli interventi di Han stesso rispetto al periodo del *Lockdown* e della pandemia in riferimento alla “sorveglianza globale” che ancora ci rimandano al tema “soggetto potere digitale”:

Di quali vantaggi sistemici dispone l’Asia rispetto all’Europa, tali da fare la differenza nella lotta all’epidemia? Contro il virus, i paesi asiatici fanno massiccio ricorso alla sorveglianza digitale. Credono cioè di trovare nei Big Data un enorme potenziale contro l’epidemia. Si potrebbe dire che in Asia le epidemie non vengono combattute solo da virologi o epidemiologi, ma anche e soprattutto da informatici e specialisti di Big Data. Un cambio di paradigma che l’Europa non ha ancora preso in considerazione. I Big Data salvano vite umane, direbbero a gran voce gli apologeti della sorveglianza digitale<sup>493</sup>.

In Cina questa sorveglianza sociale è resa possibile da un incessante scambio di dati tra i *provider internet* e di servizi mobili e le autorità. In pratica non vi è alcuna protezione dei dati personali. Il concetto di *privacy* non rientra nel vocabolario dei cinesi. In Cina ci sono duecento milioni di videocamere di sorveglianza, a volte dotate di efficientissimi dispositivi di riconoscimento facciale che captano persino i nei. Impossibile sfuggirvi. Queste videocamere animate dall’intelligenza artificiale sono in grado di osservare e valutare ciascun cittadino nei luoghi pubblici, nei negozi, per le strade, nelle stazioni e negli aeroporti. L’intera infrastruttura della sorveglianza digitale si è rivelata molto efficace nell’arginare l’epidemia.

Chi arriva alla stazione ferroviaria di Pechino viene automaticamente ripreso da una videocamera che misura la temperatura corporea. E in caso di valori allarmanti vengono informati via cellulare tutti coloro che hanno condiviso il vagone con quella persona. Del resto il sistema sa benissimo chi ha viaggiato insieme a chi. Sui social si parla addirittura di droni impiegati a fini di sorveglianza della quarantena. Chi esce di nascosto viene intimato da un drone volante di tornare in casa. E magari il robot stampa anche una multa che svola sulla testa del malcapitato, chissà. Una situazione distopica per gli europei, che tuttavia in Cina non incontra alcuna resistenza. Non solo in Cina ma anche in altri stati asiatici come la Corea del Sud, Hong Kong, Singapore, Taiwan e il Giappone non vi è alcuna coscienza critica nei confronti della sorveglianza digitale o dei *Big Data*<sup>494</sup>.

---

<sup>493</sup> Byung-Chul HAN, *La società del virus tra Stato di polizia e isteria della sopravvivenza*, in «Avvenire», 2020.

<sup>494</sup> *Ibidem*.

In questo caso il protagonista è il virus. Ma il virus – nella lettura di Han - non rallenta il capitalismo, lo trattiene soltanto. Ci colloca in uno stato di “sospensione nervosa” ma non può sostituire la ragione. Secondo Han è possibile che in occidente finiremo per adottare lo stato di polizia digitale su modello cinese.

Come ha sostenuto Naomi Klein, lo *shock* è un momento propizio per il consolidamento di un nuovo sistema di potere. Dall’installazione del neoliberismo sono spesso scaturite crisi che hanno prodotto degli shock. S’è visto in Corea del Sud e in Grecia. Dopo questo *shock* virale è auspicabile che l’Europa non metta in piedi un regime di sorveglianza digitale alla cinese. In quel caso lo stato di eccezione, come teme Giorgio Agamben, diventerebbe la norma. Il virus riuscirebbe nella missione che il terrorismo islamico non è riuscito a portare a termine<sup>495</sup>.

In un tempo di rapido cambiamento e interconnessione digitale (post-digitale), il pensiero di Han si pone come contributo critico rispetto al “soggetto di prestazione” e alla “società della trasparenza e della stanchezza”, confitta in una sorta di infinita di “coazione a produrre”. Nello stesso tempo il pensiero stesso di Han necessita a sua volta di un “esercizio critico” per le domande che la sua riflessione lascia aperte, per alcuni punti critici che rimangono fragili; li elenco “come apertura” all’interno di questa “conclusione” che si configura più che altro come una “in-conclusione” di un viaggio di ricerca che, stimolato dalla visione di Han a riflettere sul tema del digitale, è reso nello stesso tempo consapevole di alcuni aspetti che rimangono “in sospeso”.

- Un approccio “eccessivamente critico” alla tecnologia: a tratti Han presenta una visione troppo pessimistica e catastrofica della società digitale, trascurando i potenziali aspetti positivi e le opportunità offerte dalla tecnologia. Diversamente si articola la posizione di altri autori come Andrew Feenberg<sup>496</sup> o Evgeny Morozov<sup>497</sup>. Autori come Sherry Turkle<sup>498</sup> o danah boyd<sup>499</sup> aprono ad una visione più bilanciata e critica della tecnologia, esplorando sia gli aspetti positivi che negativi.
- Critica alla visione della trasparenza: Han critica la società della trasparenza, ma secondo altri autori - come Manuel Castells<sup>500</sup> a Zygmunt Bauman<sup>501</sup> - il concetto di trasparenza non è univoco e non può essere completamente respinto, così come non

---

<sup>495</sup> *Ibidem*.

<sup>496</sup> Andrew FEENBERG, *Tecnologia in discussione. Filosofia e politica della moderna società tecnologica*, Milano, Rizzoli, 2002.

<sup>497</sup> Evgeny MOROZOV, *L'ingenuità della rete. Il lato oscuro della libertà di internet*, Torino, Codice, 2019.

<sup>498</sup> Sherry TURKLE, *La vita sullo schermo*, Milano, Apogeo, 2013.

<sup>499</sup> Danah BOYD, *It's complicated. La vita sociale degli adolescenti sul web*, Milano, Guerini, 2018.

<sup>500</sup> Manuel CASTELLS, *Comunicazione e potere*, Milano, Unibocconi, 2017.

<sup>501</sup> Zygmunt BAUMAN, David LYON, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Bari, Laterza, 2014.

può essere univoca la lettura della “sorveglianza”. La trasparenza può essere anche una forza positiva per la responsabilità e la giustizia sociale.

- Limitazioni nella proposta terapeutica: le “vie di uscita” di Han, come la via del tempo, del bello e del giardino-terra, possono essere considerate idealistiche e distanti dalla realtà della vita moderna, non integrabili in modo pratico nella società digitale o potrebbero esistere altre soluzioni come per esempio suggerisce il pensiero di Martin Seligman<sup>502</sup> massimo esponente della “psicologia positiva”, peraltro aspramente criticata da Han.
- Critica alla generalizzazione culturale: la discussione sulla “iper-culturalità” contiene una generalizzazione eccessiva delle caratteristiche culturali e della caratterizzazione della stessa cultura che potrebbe essere ampliata sulla scorta del pensiero di autori come Arjun Appadurai<sup>503</sup>.
- Manca di una prospettiva politica più marcata: in particolare nella sua critica alla società della trasparenza<sup>504</sup>, non fornisce una prospettiva politica chiara e concrete azioni che potrebbero essere intraprese per affrontare le questioni sollevate. Han si concentra spesso sulle implicazioni psico-politiche e sociali della trasparenza, evidenziando i rischi di controllo e di perdita di *privacy*. Tuttavia, non offre una prospettiva politica o una “sistemica” chiara o suggerimenti pratici su come affrontare queste questioni.

Oltre il “catastrofismo” della lettura di tempi (i nostri) che restano comunque difficili da vivere e quindi anche da interpretare, la lettura di Han rimane sempre affascinante perché conduce dentro una *gallery* di riferimenti e citazioni preziose senza comunque mai bruciarsi particolarmente in alcuna di esse.

Rispetto ad una “critica della tecnica” paga sicuramente il debito al suo grande maestro e fonte di ispirazione Martin Heidegger per il quale *l'Esserci*, deciso per il suo più proprio poter-essere, per il proprio essere autentico, non è rivolto all'esterno ma all'interno, con un centro interiore e fortemente orientato verso il proprio poter-essere che lo fa simile ad una *bussola* ed in questo si oppone diametralmente al distratto *uomo-radar*, che si disperde all'esterno<sup>505</sup>. Paga anche il prezzo ad una filosofia della decadenza e ad un certo tipo di antropologia per cui l'uomo, in un luogo mitico ed in un tempo mitico ha vissuto condizioni da cui in questo momento è allontanato in una sorta di decadenza e di degrado che lasciano

---

<sup>502</sup> Martin E. P. SELIGMAN, *Fai fiorire la tua vita, Una nuova, rivoluzionaria visione della felicità e del benessere*, Torino, Anteprima, 2017.

<sup>503</sup> Arjun APPADURAI, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano, Raffaello Cortina, 2014.

<sup>504</sup> Byung-Chul HAN, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.

<sup>505</sup> Idem, *L'espulsione dell'Altro*, Milano, Nottetempo, 2017, p. 45.

la nostalgia del recupero di quell'età dell'oro, di quell'*illo tempore* che non tornerà più indietro, dato che il presente si configura come un presente vuoto o stanco, come il luogo ed il tempo degli "dei fuggiti".

Una visione a tratti molto negativa – con connotazioni marcatamente "francofortesi" – che può rischiare di smarrire la consapevolezza che la diagnosi del tempo presente è un po' più complessa di una visione "complotista" e che il richiamo - vago e poco incisivo - ad un impegno etico nella storia lo rende meno *foucaultiano* di quello che potrebbe essere ed anche meno hegeliano di quanto tenta di essere.

Forse il dettato di Han lascia meno spazio di quello che potrebbe al soggetto ed al suo "poter-essere" autonomo e indipendente ma anche al suo "poter-fare" del negativo il "motore della storia" senza che questo lo renda necessariamente carcere, carceriere e carcerato di se stesso ed il cerchio di "soggetto-potere-digitale" si chiuda con un paradossale e invalidante auto-sfruttamento.

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO Theodor W., *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, 1977.
- ADORNO Theodor W., *Minima morlia. Mediazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1994.
- ADORNO Theodor W., *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 2004.
- AGAMBEN Giorgio, *Lo stato di eccezione. Homo sacer*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, Vol. II/1.
- AGAMBEN Giorgio, *Il potere sovrano e la nuda vita. Homo sacer*, Torino, Einaudi, 2005.
- AGAMBEN Giorgio, *Nudità*, Milano, Nottetempo, 2009.
- ALMENDROS Lola S., *Byung-Chul Han and the Problem of Transparency*, in «ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política», 58 (2018), pp. 175-183.
- ALMEYDA SARMIENTO Juan David, *Prácticas de la amabilidad: una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han*, in «Areté» 34 (2022) 2, pp. 291-318.
- APPADURAI Arjun, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano, Raffaello Cortina, 2014.
- ARENDT Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2001.
- ARENDT Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2009.
- ARENDT Hannah, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009.
- ARENDT Hannah, *La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2013.
- ARENDT Hannah, *Origini del totalitarismo*, Milano, Rizzoli, 2014.
- ARENDT Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017.
- BARTHES Roland, *Miti di oggi*, Torino, Einaudi, 1994.
- BARTHES Roland, *La camera chiara*, Torino, Einaudi, 2003.
- BAUDRILLARD Jean, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, Milano, Sugarco, 1991.
- BAUDRILLARD Jean, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1992.
- BAUDRILLARD Jean, *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- BAUDRILLARD Jean, *L'agonia del potere*, Milano, Mimesis, 2008.
- BAUDRILLARD Jean, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Bologna, il Mulino, 2010.
- BAUDRILLARD Jean, *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Milano, Pgrego editore, 2022.
- BAUMAN Zygmunt, *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2002.
- BAUMAN Zygmunt, *Vita liquida*, Bari, Laterza, 2008.

- BAUMAN Zygmunt, LYON David, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Bari, Laterza, 2014.
- BAUMAN Zygmunt, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Bari, Laterza, 2017.
- BAUMAN Zygmunt, *Vite di scarto*, Bari, Laterza, 2017.
- BENJAMIN Walter, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 2014.
- BENTHAM Jeremy, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, Padova, Marsilio, 1997.
- BOCCIA ARTIERI Giovanni, *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, Milano, Franco Angeli, 2012.
- BOYD Danah, *It's complicated. La vita sociale degli adolescenti sul web*, Milano, Guerini, 2018.
- CANOVAN Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1994.
- CARR Nicholas, *La gabbia di vetro. Prigionieri dell'automazione*, Milano, Raffaello Cortina, 2015.
- CASTELLS Manuel, *La nascita della società in rete*, Milano, Università Bocconi Editore, 2002.
- CASTELLS Manuel, *Comunicazione e potere*, Milano, Unibocconi, 2017.
- CASTORIADIS Cornelius, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996.
- CODELUPPI Vanni, *Vetrinizzazione. Individui e società in scena*, Torino, Bollati Boringhieri, 2021.
- DEBORD Guy, *La società dello spettacolo*, Bolsena, Massari, 2002.
- DELEUZE Gilles, *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina, 1997.
- DELEUZE Gilles, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2014.
- DELEUZE Gilles, GUATTAR Félix, Napoli, Orthotes, 2017.
- DE SAINT-EXUPÉRY Antonie, *Cittadella*, Roma, Borla, 1999.
- DE SIMONE Mariarosaria, Byung-Chul HAN, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, in «Journal of Educational, Cultural and Psychological Studies» 13 (2016), pp. 229-233.
- EGGERS Dave, *Il cerchio*, Milano, Mondadori, 2014.
- EHREMBERG Alain, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Torino, Einaudi, 2010.
- ELIADE Mircea, *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.
- ERIKSEN Hylland, *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era informatica*, Milano, Eleuthera, 2003.

- FEENBERG Andrew, *Tecnologia in discussione. Filosofia e politica della moderna società tecnologica*, Milano, Rizzoli, 2002.
- FLORIDI Luciano, *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Milano, Raffaello Cortina, 2020.
- FORMENTI Carlo, *Incantati dalla rete. Immagini, utopie e conflitti dell'epoca di internet*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.
- FORTI Simona, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli, 2012.
- FORTI Simona, *Totalitarianism. A borderline idea in political philosophy*, Stanford University Press, 2024.
- FOUCAULT Michel, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977.
- FOUCAULT Michel, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino Einaudi, 1993.
- FOUCAULT Michel, *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- FOUCAULT Michel, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- FOUCAULT Michel, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, ET saggi Einaudi, 2014.
- FROMM Erich, *Avere o Essere?*, Milano, Mondadori, 2018.
- FROMM Erich, *L'arte di amare*, Milano, Mondadori, 2023.
- GADAMER Hans-Georg, *L'attualità del bello*, Genova, Marietti, 1988.
- GRASSI Alessandro, *Introduzione all'edizione italiana*, in Byung-Chul HAN, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, a cura di Alessandro Grassi, Firenze, goWare, 2014.
- GOFFMAN Erving, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Milano, Feltrinelli, 2010.
- HABERMAS Jürgen, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Bologna, il Mulino, 2022, vol. 1.
- HAN Byung-Chul, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, Firenze, goWare 2004.
- HAN Byung-Chul, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, a cura di Alessandro Grassi, Firenze, goWare, 2014.
- HAN Byung-Chul, *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo, 2014.
- HAN Byung-Chul, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 2015.
- HAN Byung-Chul, *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo, 2016.
- HAN Byung-Chul, *L'espulsione dell'Altro*, Milano, Nottetempo, 2017.
- HAN Byung-Chul, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Milano, Vita e pensiero, 2017.



- HAN Byung-Chul, *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder, 2018.
- HAN Byung-Chul, *La salvezza del bello*, Milano, Nottetempo, 2019.
- HAN Byung-Chul, *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo, 2019.
- HAN Byung-Chul, *Che cos'è il potere?*, Milano, Nottetempo, 2019.
- HAN Byung-Chul, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2020.
- HAN Byung-Chul, *Topologia della violenza*, Milano, Nottetempo, 2020.
- HAN Byung-Chul, *La società del virus tra Stato di polizia e isteria della sopravvivenza*, in «Avvenire» (2020).
- HAN Byung-Chul, *Caras de la muerte*, Barcelona, Herder, 2020.
- HAN Byung-Chul, *La società senza dolore*, Torino, Einaudi, 2021.
- HAN Byung-Chul, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Nottetempo, 2021.
- HAN Byung-Chul, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Torino, Einaudi, 2021.
- HAN Byung-Chul, *El corazón de Heidegger. El concepto de 'estado de ánimo' de Martin Heidegger*, in «Anuario Filosofico», 55 (2021)2, pp. 433-436.
- HAN Byung-Chul, *Elogio della terra. Un viaggio in giardino*, Milano, Nottetempo, 2022.
- HAN Byung-Chul, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino, Einaudi, 2022.
- HAN Byung-Chul, *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, Milano, Nottetempo, 2022.
- HAN Byung-Chul, *Vita contemplativa*, Milano, Nottetempo, 2023.
- HAN Byung-Chul, *Iperculturalità. Cultura e globalizzazione*, Milano, Nottetempo, 2023.
- HAN Byung-Chul, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Torino, Einaudi, 2023.
- HAN Byung-Chul, *Vita contemplativa o dell'inazione*, Milano, Nottetempo, 2023.
- HAN Byung-Chul, *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, Torino, Einaudi, 2024.
- HANDKE Peter, *Il peso del mondo*, Milano, Guanda, 2014.
- HARTMUT Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino, Einaudi, 2021.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Rusconi, 1995.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 2000.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Scienza della logica*, Bari, Laterza 2008, vol. II, sez. I.
- HEIDEGGER Martin, *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 1976.
- HEIDEGGER Martin, *Costruire abitare pensare*, in Martin HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 100.

- HEIDEGGER Martin, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, Genova, il Melograno, 1983.
- HEIDEGGER Martin, *La poesia di Holderlin*, Milano, Adelphi, 1988.
- HEIDEGGER Martin, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Milano, Adelphi, 2000.
- HEIDEGGER Martin, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005.
- HEIDEGGER Martin, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007.
- HEIDEGGER Martin, *La questione della tecnica*, Firenze, goWare, 2017.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 2018.
- HELD Klaus, *Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger*, in «Revista Co-herencia» (2015), vol.12, n.3, pp. 13-40.
- ILLICH Ivan, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Milano, Mondadori, 1997.
- LÉVINAS Emmanuel, *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 2023.
- LÉVY Pierre, *Cyberdemocrazia. Saggio di filosofia politica*, Milano, Mimesis, 2008.
- NIETZSCHE Friedrich, *La gaia scienza*, Torino, Einaudi, 1979.
- NIETZSCHE Friedrich, *Frammenti postumi 1882-1884-I*, Milano, Adelphi, 1982.
- NOVALIS (Friedrich VON HARDENBERG), *Enrico di Ofterdingen*, Milano, Adelphi, 1997.
- MARCUSE Herbert, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999.
- MARCUSE Herbert, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 2001.
- MCLUHAN Marshall, *Understanding Media: The Extensions of Man*, London e New York, The MIT Press, 1964.
- MELO Marco César de Souza, *Psicopolítica em Byung-Chul Han: novas formas de controle na civilização tecnológica. Revista Dialectus*, in «Revista de Filosofia» (2020), pp. 68-81.
- MOROZOV Evgeny, *L'ingenuità della rete. Il lato oscuro della libertà di internet*, Torino, Codice Edizioni, 2011.
- MOROZOV Evgeny, *L'ingenuità della rete. Il lato oscuro della libertà di internet*, Torino, Codice, 2019.
- PARI BEDOYA Ilda Nadia Monica de la Asuncion, VAGAS MURILLO Alfonso Renato HUANCA-AROHUANCA Jesús Wiliam, *Exploiteds or auto-exploited?: on the self-exploitation concept in the society of the yield of Byung-Chul Han*, in «Revista Internacional de Investigación en Ciencias Sociales» 17 (2021), pp. 433-448.
- POSTMAN Neil, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, New York, Alfred a Knopf Inc, 1992
- RESMINI Andrea, *Luoghi ed ecosistemi. Vivere il post-digitale*, in Simone ARCAGNI (a cura di), *I media digitali e l'interazione uomo-macchina*, Roma, Aracne editrice, 2015, pp. 111-137.
- RIVA Giuseppe, *Psicologia dei nuovi media*, Bologna, il Mulino, 2012.

- SARTE Jean-Paul, *La nausea*, Torino, Einaudi, 2014.
- SCHMITT Carl, *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991.
- SELIGMAN Martin E. P., *Fai fiorire la tua vita, Una nuova, rivoluzionaria visione della felicità e del benessere*, Torino, Anteprima, 2017.
- SIMMEL Georg, *Metafisica della pigrizia*, Milano, Franco Angeli, 2007.
- SNOWDEN Edward, *Errore di sistema*, Milano, Longanesi, 2019.
- SLOTERDIJK Peter, *Sfere III. Schiume: sferologia plurale*, Milano, Raffaello Cortina, 2015.
- SNOWDEN Edward, *Errore di sistema*, Milano, Longanesi, 2019.
- SONTAG Susan, *Sulla fotografia. Realtà e immagine della nostra società*, Torino, Einaudi, 2004.
- SPITZER Manfred, *Emergenza smartphone: I pericoli per la salute, la crescita e la società*, Milano, Franco Angeli, 2019.
- STIEGLER Bernard, *La miseria simbolica. Vol. 1: L'epoca iperindustriale*, Parma, Meltemi, 2021.
- STIEGLER Bernard, *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo*, Roma, Luiss University Press, 2023.
- TAYLOR Charles, *Il disagio della modernità*, Bari, Laterza, 1994.
- TURKLE Sherry, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, New York, Basic Books, 2011.
- TURKLE Sherry, *La vita sullo schermo*, Milano, Apogeo, 2013.
- VILLA Dana R., *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- WEBER Max, *La politica come professione*, Torino, Einaudi, 2004.
- WROBEL Claire, *Introduction: Literary and Critical Approaches to Panopticism*, in «Revue D'Études Benthamiennes» 22 (2022).
- ZERILLI Linda M.G., *Feminism and the Abyss of Freedom*, Chicago, University Of Chicago Press, 2005.
- ŽIŽEK Slavoj, *Benvenuti nel deserto reale*, Parma, Meltemi, 2022.
- ZOCCHI Elisa, *Stimmung e trascendenza. Il ruolo del pathos in Martin Heidegger*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», 8 (2017)1, pp. 47-60.
- ZUBOFF Shoshana, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma, Luiss University Press, 2019.

## SITOGRAFIA

BUONGIORNO Federica, *Elogio della distanza. Intervista a Byung-Chul Han. Informazione, potere, neoliberalismo*

[Versione PDF], <<https://www.edizioninottetempo.it/media/productattach/files/3/leggi-lintervista-a-byung-chul-han-d1988.pdf>>, 28/09/2015.

REHAMAN Jalees, *We Have Become Exhausted Slaves in a Culture of Positivity*,

<<https://3quarksdaily.com/3quarksdaily/2016/01/we-have-become-exhausted-slaves-in-a-culture-of-positivity.htm>>, 4/1/2016.

## INDICE

|   |    |
|---|----|
| <b>ABSTRACT</b>   | 3  |
| <b>INTRODUZIONE</b>   | 5  |
| <b>1. “ATTRAVERSANDO” BYUNG-CHUL HAN</b>                          | 8  |
| 1.1. Notizie biografiche essenziali                               | 8  |
| 1.2. Aree di interesse  | 11 |
| 1.3. Incroci  | 14 |
| 1.3.1. Michel Foucault – dal “panoptismo” alla “psico-politica”   | 20 |
| 1.3.2. Hannah Arendt – potere, violenza e vita attiva a confronto | 23 |
| <b>2. NELLO SCIAME: VISIONE DEL DIGITALE</b>                      | 27 |
| <b>2.1. La “società informazionale”</b>                           | 27 |
| 2.1.1. Mondi digitali   | 29 |
| 2.1.2. Cambiamento nella struttura della comunicazione            | 33 |
| 2.1.3. Forma mimetica della violenza                              | 37 |
| <b>2.2. Nel regime delle “non-cose”</b>                           | 40 |
| 2.2.1. Google Earth e Cloud                                       | 40 |
| 2.2.2. La rappresentazione del reale                              | 42 |
| 2.2.3. Tra digitale e alienazione                                 | 45 |
| <b>2.3. Info-crazia</b>   | 48 |
| 2.3.1. Il regime dell’informazione                                | 48 |
| 2.3.2. Fine dell’agire comunicativo                               | 51 |
| 2.3.3. Natura del potere digitale                                 | 53 |
| <b>2.4. Iper-culturalità</b>                                      | 55 |
| 2.4.1. Turisti in camicia hawaiana?                               | 56 |
| 2.4.2. Iper-cultura   | 57 |
| 2.4.3. Fusion food, MdDonald’s e windows                          | 59 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>3. PSICOPOLITICA: STATI DI CONNESSIONE</b>                                  | 62  |
| <b>3.1. Comunicazione e condivisione</b>                                       | 63  |
| 3.1.1. Big Data  | 63  |
| 3.1.2. Oltre il divieto  | 65  |
| 3.1.3. Panottico digitale  | 66  |
| <b>3.2. Società della trasparenza</b>  | 68  |
| 3.2.1. Privacy e controllo   | 68  |
| 3.2.2. Contenere e monitorare  | 69  |
| 3.2.3. L'equivoco della trasparenza  | 70  |
| <b>3.3. Topologia della violenza</b>   | 72  |
| 3.3.1. De-localizzazione e ri-localizzazione                                   | 72  |
| 3.3.2. "Ferialità" del potere  | 73  |
| 3.3.3. Il <i>continuum</i>   | 74  |
| <b>3.4. Espulsione dell'altro</b>  | 76  |
| 3.4.1. Il proliferare dell' <i>Uguale</i> , la dittatura dell' <i>Identico</i> | 77  |
| 3.4.2. Processo di standardizzazione   | 78  |
| 3.4.3. Violenza post-digitale  | 80  |
| <br>   |     |
| <b>4. PENSIERO PER LA DIAGNOSI</b>   | 83  |
| <b>4.1. Stanchezza della società</b>   | 83  |
| 4.1.1. Violenza neuronale  | 84  |
| 4.1.2. Prestazione e competizione  | 86  |
| 4.1.3. Stress, sfruttamento senza dominio, depressione                         | 90  |
| <b>4.2. Eros in agonia</b>   | 94  |
| 4.2.1. Vetrinizzazione   | 95  |
| 4.2.2. Pornografia   | 98  |
| 4.2.3. De-ritualizzazione dell'amore   | 99  |
| <b>4.3. Scomparsa dei riti</b>   | 101 |
| 4.3.1. Rito come azione simbolica  | 102 |
| 4.3.2. Coazione a produrre e auto-produzione                                   | 105 |
| 4.3.3. Vita in gioco   | 108 |
| <b>4.4. Società senza dolore</b>   | 111 |
| 4.4.1. Algo-fobia  | 111 |
| 4.4.2. Coazione alla felicità  | 113 |
| 4.4.3. Verità del dolore   | 115 |

|   |            |
|---|------------|
| <b>5. PENSIERO PER LA TERAPIA</b>                             | <b>119</b> |
| <b>5.1. La via del tempo e l'arte di indugiare sulle cose</b> | <b>119</b> |
| 5.1.1. Oltre la "dis-cronia"                                  | 119        |
| 5.1.2. Oltre il "tempo senza profumo"                         | 121        |
| 5.1.3. Vita contemplativa                                     | 124        |
| <b>5.2. La via del bello</b>                                  | <b>126</b> |
| 5.2.1. Oltre la "levigatezza"                                 | 126        |
| 5.2.2. Oltre il "bello digitale"                              | 128        |
| 5.2.3. Dimorare nel "bello"                                   | 130        |
| <b>5.3. La via del giardino-terra</b>                         | <b>132</b> |
| 5.3.1. Tempo dell'Altro                                       | 132        |
| 5.3.2. Ritorno alla Terra                                     | 133        |
| 5.3.3. Ri-romanticizzazione del mondo                         | 135        |
| <br>  |            |
| <b>CONCLUSIONE</b>  | <b>137</b> |
| <br>  |            |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b>   | <b>142</b> |
| <br>  |            |
| <b>SITOGRAFIA</b>   | <b>148</b> |