

# Psicopolitica. Caratteristiche e strategia

FRANCESCO BRAGUTI\*

**ABSTRACT:** *Psychopolitics. Characteristics and Strategy.* The present paper, taking into consideration the Byung–Chul Han’s concept of *psychopolitics*, highlights the main features and strategies of the new technique of power that took hold with neoliberal regimes. Transparency, positivity and self-expression find in this frame a relocation of meaning, in terms of subjectivisation and subjugation devices; ICTs show themselves as essential tools for an auto-surveillance accompanied by a feeling of freedom. Then the question: can the category of *psychopolitics* be considered as an efficient tool for the interpretation of contemporary times?

**KEYWORDS:** B.C. Han, psychopolitics, neoliberalism, transparency, digital media, subject.

## 1. La dialettica della psicopolitica

Con il termine *psicopolitica* il filosofo sudcoreano Byung–Chul Han indica, nell’omonimo testo, la nuova tecnica di potere che caratterizza gli assetti socio–economici di tipo neoliberale. La transizione da forme di produzione materiale, proprie del capitalismo industriale, a «*forme di produzione immateriali e incorporee*»<sup>1</sup>, nelle quali «non vengono prodotti oggetti materiali, ma immateriali, come informazioni e programmi»<sup>2</sup>, impone secondo l’autore un cambiamento di prospettiva nella considerazione della tecnica di potere. Si tratta infatti di riconoscere che «come forma di mutazione del capitalismo, il *neoliberalismo* non si interessa in prima istanza di ciò che è biologico, somatico, corporale: piuttosto esso *scopre la psiche come forza produttiva*. [...] Allo scopo di accrescere la produttività [...] vengono *ottimizzati* i processi psichici e mentali»<sup>3</sup>.

\* Università degli Studi di Milano; fbraguti@gmail.com.

1. B.C. HAN, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Milano, nottetempo, 2016, p. 34 (corsivo mio).

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

Il campo d'azione del potere non è più delimitato, come nel caso della tecnica di potere biopolitico, dalla triade corpo — specie — popolazione, ma dall'unico termine della psiche individuale. La presa che la nuova tecnica di potere compie su di essa riguarda due dimensioni fondamentali: la *produttività* e il *consumo*. La psicopolitica, in altri termini, opera e agisce sulla psiche individuale nelle sue vesti di forza produttiva e forza di consumo. Questa polarità, che dà forma all'operato della psicopolitica, consente di porre in evidenza un aspetto fondamentale della sua costituzione, ovverosia la sua struttura essenzialmente dialettica. Essa, a sua volta, determina due crisi, che richiedono di essere analizzate: una crisi del tempo e una crisi del senso. Per quanto concerne la prima crisi, è opportuno ricordare che per Han, in riferimento alla *psiche come forza produttiva*, la psicopolitica agisce ed opera per massimizzarne la capacità, attraverso la posizione di un paradigma-modello: quello della macchina digitale-informatica. In questo modo, la nuova tecnica di potere invita (se non costringe) all'uscita dall'orizzonte temporale dell' "ora": la perfetta riuscita della produttività, infatti, si basa su obiettivi, pianificazione, previsione. Aprendo una prospettiva di questo tipo, la psicopolitica genera e produce tempo<sup>4</sup>, che diventa subito un campo di addestramento nel quale esercitare le proprie capacità gestionali (*time managing*). Ad alimentare questo ambito di produzione del tempo per mezzo della definizione di obiettivi e risultati (misurabili), si aggiunge la retorica strutturata attorno ai concetti di "motivazione", "progetto", "iniziativa". Ma ancora: obiettivi, iniziativa, progetto definiscono per ciò stessi un am-

4. Riportiamo qui, ad integrazione, parte della lunga ed illuminante «deduzione del tempo dal bisogno» che Günter Anders compie ne *L'uomo è antiquato (II)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 319–322. In questo modo si potrà comprendere, da un lato, come il bisogno — e la definizione degli obiettivi — possano essere legittimamente intese come sorgenti del tempo e, dall'altro, la caratterizzazione di negatività del tempo. «Che cosa intendiamo — si chiede Anders — con l'espressione «deduzione del tempo dal bisogno»? / Che il tempo emerge come durata, come vuoto, come spazio intermedio allora e solo allora quando gli obiettivi non sono ancora stati raggiunti; solo finché, come *desiderata*, ai quali (o alla cui presenza) noi tendiamo, perché senza di loro non possiamo vivere, restano lontani. *Il tempo è il percorso che porta all'aver*. Il tempo esiste soltanto perché noi siamo essere bisognosi; perché non abbiamo mai ciò che in realtà dovremmo avere; perché abbiamo continuamente bisogno di procurarci il necessario. Il tempo è vuoto così come lo siamo noi stessi, vuoto come lo stomaco vuoto, e si «realizza» di volta in volta solo quando lo stomaco è pieno. In altre parole, *il tempo è l'esistenza nella modalità del non-avere*, ovvero nella modalità del conseguimento dei *desiderata*, non importa se l'oggetto del desiderio consiste nel cacciare o nel produrre. / Il tempo non è dunque «forma dell'intuizione» e neppure «forma della rappresentazione» [*Vorstellung*], bensì *forma della persecuzione* [*Nachstellung*]. Forma della nostra vita che prosegue mentre la preda che stiamo inseguendo resta lontana e si sottrae o addirittura ci sfugge, finché infine non l'abbiamo acchiappata e resa presente per noi, e ci siamo saziati di lei. Così come solo chi non è sazio ha fame (perché non ha il cibo che di fatto dovrebbe avere per essere), allo stesso modo solo chi non è sazio ha tempo. Al contrario, le ore non suonano per chi è felice, per chi è in presenza di ciò che gli è necessario, per chi è soddisfatto. Costui è senza tempo». Interessante sarebbe un confronto tra questa condizione e quella descritta dallo psicologo Mihaly Csikszentmihalyi come *flow*, ovvero la condizione dell'esperienza ottimale e — nei termini di Han — esclusivamente positiva.

bito di «previsione e responsabilità»<sup>5</sup> e quindi un ambito di «senso» (cfr. G. Anders). Se si volesse compiere un'analisi approfondita dei principali testi di *self-management*, si scoprirebbe probabilmente che le due questioni fondamentali su cui essi ruotano sono proprio la gestione produttiva del tempo e la costruzione del senso. In alcuni casi, probabilmente, la prima sarebbe finalizzata alla seconda.

In definitiva, integrando le osservazioni di Han e quelle appena riportate di Anders, diciamo che la psicopolitica, nella forma della presa sulla psiche in quanto forza produttiva, opera per la creazione del tempo e del senso.

Dal punto di vista però della massimizzazione del consumo — che rappresenta l'altro polo in cui la psicopolitica fa presa sulla psiche — la situazione si presenta radicalmente agli antipodi. Qui infatti la tecnica di potere neoliberale non lavora per la creazione di un "campo lungo", ma costringe e vincola l'individuo all'immediatezza dell'"ora". Non ci sono obiettivi, risultati da raggiungere o pianificazioni da fare: secondo un procedimento che resta dialettico, l'unica meta consiste nella realizzazione del *Paese della Cuccagna* (espressione di Anders<sup>6</sup>). In tale situazione i bisogni del soggetto sarebbero immediatamente soddisfatti, qualunque desiderio si trasformerebbe in un appetito che, a sua volta, «sarebbe di per sé causa sufficiente alla propria immediata realizzazione»<sup>7</sup>. Non ci sarebbe dunque, nella condizione realizzata della Cuccagna, alcun *desideratum* che sia tale da richiedere un percorso o tale per cui per esso si renda necessario «pazientare anche solo per un attimo»<sup>8</sup>. Ogni negatività, ogni distanza, ogni attesa verrebbe eliminata: il tempo e lo spazio stessi andrebbero incontro ad una dissoluzione sostanziale. In quanto *forme dell'impedimento*<sup>9</sup>. e della negatività, essi devono essere aboliti: dal momento che «occupano tutto il posto disponibile tra avidità e soddisfazione, tra arrivo e partenza, tra esigenza e appagamento, dato che rendono necessari dei percorsi, essi ci sono di ostacolo»<sup>10</sup>.

In definitiva — integrando ancora una volta le riflessioni del filosofo sudcoreano con quelle del filosofo tedesco — affermiamo ciò: la psicopolitica, nella forma dello sfruttamento della psiche come forza di consumo, opera per l'abolizione dello spazio e del tempo in quanto forme della negatività. Il soggetto si trova così gettato nel mezzo di una duplice dialettica schizoide che lo determina: rimbalzato continuamente tra tempo e non

5. G. ANDERS, *L'uomo è antiquato (II)*, cit., p. 361.

6. Ivi, p. 311.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. Ivi, p. 314.

10. *Ibid.*

tempo, mediazione e immediatezza, senso e non senso, non può che perdere le coordinate necessarie per procedere nella navigazione dell'esistenza.

È possibile vedere ora, brevemente ma più nello specifico, come si articoli la dialettica schizoide su cui si basa la psicopolitica, relativamente al «senso». Si è visto che, contestualmente alla dimensione della produttività, si apre la questione della ricerca e costruzione del senso. Questo significa che la psicopolitica si impadronisce dell'ambito del «senso» (inteso, lo ricordo, come quello «spazio molto ampio, spesso non percepibile ma solo immaginabile, spesso neppure immaginabile ma soltanto pensabile, di *previsione e responsabilità*»<sup>11</sup>, traducendolo all'interno di un ambito di significazione connotato in senso economico–produttivo. In altre parole, proprio in virtù del fatto di essere *la* tecnica di potere del regime neoliberale, essa porta il «senso» all'interno dei suoi confini<sup>12</sup>. Così facendo, essa lo sottopone ad un processo di duplice contrazione: il senso acquisisce una dimensione esclusivamente immanente (primo restringimento) ed individuale (secondo restringimento), limitata ai confini esistenziali della vita.

In questo quadro il soggetto neoliberale di prestazione, in quanto “imprenditore di se stesso”, è chiamato a costruirsi da sé un senso per il proprio agire (e soprattutto, compito forse più difficile, per il proprio iper–agire e auto–sfruttarsi). In questo, ancora una volta, è aiutato dall'operato della psicopolitica la quale offre questa possibilità di costruzione come la forma più alta di libertà. Ma, per Han, si tratta di una libertà paradossale ed illusoria: una nuova forma di (auto–)sfruttamento accompagnata dal *sentimento della libertà*. La costruzione del senso, in definitiva, non è che costruzione del proprio *senso–in–quanto–soggetto–di–prestazione*.

## 2. Potere intelligente, benevolo e permissivo

Tenendo in considerazione da un lato l'uso che il potere psicopolitico fa della libertà e dall'altro la modalità attraverso la quale offre la dimensione del senso come un rimedio, come un prodotto finalizzato al benessere del soggetto, è possibile osservare una sua altra, fondamentale, caratteristica: esso, in quanto tecnica di potere *della e nella* società della positività, è un potere benevolo, intelligente e permissivo, in grado di sfuggire alle comuni rappresentazioni.

11. Ivi, p. 361.

12. La psicopolitica si impadronisce dell'ambito del senso secondo una dinamica ancora una volta dialettica, per cui: da un lato, promuovendo il consumo massimizzato ed istantaneo, elimina la sfera del senso e produce il “sentimento della insensatezza”; dall'altro, come medico apparentemente benevolo, presenta dei possibili rimedi al sentimento che lei stessa ha creato. Nasce così quello che Anders chiama il *racket del senso* (G. ANDERS, *L'uomo è antiquato* (II), cit., p. 340).

Il potere infatti — osserva Han — ha modi di manifestarsi assai differenti. La sua forma più diretta e immediata si esprime come negazione della libertà: il potere pone colui che lo detiene in condizione di imporre la propria volontà anche con la violenza su quella di chi vi è sottomesso<sup>13</sup>. È questo il caso della tecnica di potere che caratterizza la società disciplinare. Qui a dominare incontrastata è la potenza violenta della negatività. Il potere disciplinare si esercita precisamente sui corpi, piegando resistenze ed esigendo obbedienze; opera per costrizione, esclusione e censura. Nel suo rapporto con la libertà si pone come istanza di radicale contrapposizione, operando per proibirla ed inibirla. La sua è la violenza-che-dice-no, in grado di porre in questione la volontà e piegarla nella sottomissione. È il potere esibizionista della repressione, del divieto e dell'obbligo; quello dell'istanza dominatrice esterna, la cui esistenza implica e induce ancora focolai di resistenza. Ma, osserva ancora Han, queste stesse caratteristiche del potere repressivo definiscono i suoi limiti e le sue debolezze: nella misura in cui è ancora completamente inserito nel paradigma immunologico che segna il rapporto con la alterità, esso è esposto alla minaccia della dissoluzione, della eliminazione. In altre parole, «anche solo il fatto che si costituisca una volontà contrapposta a chi lo detiene, è un indice della debolezza del suo potere»<sup>14</sup>. Inoltre, proprio in quanto ancora completamente attraversato dalla negatività, esso non può essere considerato una fedele rappresentazione della tecnica di potere propria del regime neoliberale: nella *società della positività e della prestazione*, infatti, la negatività è ormai neutralizzata e il presente «riluce nella positività»<sup>15</sup>.

Ma quali sono allora, secondo il filosofo sudcoreano, le modalità di espressione della psicopolitica? Come si manifesta, in quanto tecnica di potere?

Essa, in primo luogo, si manifesta come una forma permissiva di potere: deposte la negatività e l'istanza di contrapposizione alla libertà, la psicopolitica è il potere che, con materna benevolenza, lascia essere il “poter-fare”. È il potere che non impone alcun silenzio, ma piuttosto invita a comunicare, condividere, prendere parte al grande discorso globale esprimendo la propria opinione. È il potere che alla repressione del desiderio e degli impulsi ha sostituito l'ascolto attento di bisogni e preferenze del soggetto. È il potere divertente e seducente che, abbandonato il cupo terreno del dovere e dell'obbligo, comincia a far nascere i suoi frutti sul terreno del piacere e della soddisfazione; *agisce* attraverso piacere e soddisfazione. Inducendo emozioni positive «invece di rendere *docili* gli uomini, cerca di renderli

13. B.C. HAN, *Psicopolitica*, cit., p. 23.

14. *Ibid.*

15. Cfr. HAN.

dipendenti»<sup>16</sup>: solo in questo modo la presa della nuova tecnica di potere si può fare più intensa ed essa può guidare la volontà dei soggetti sottomessi secondo il suo proprio interesse ultimo.

Si capisce così che, rispetto alla configurazione disciplinare, il rapporto del potere con la libertà è completamente stravolto: la libertà infatti, lungi dall'essere negata, repressa o inibita, è piuttosto trasfigurata e sfruttata. Essa viene, per così dire, trasformata nella sua forma sentimentale: alla *libertà* la psicopolitica sostituisce il *sentimento di libertà*, che accompagna tanto l'(auto-)sfruttamento nella dimensione della produttività, quanto il godimento nella dimensione del consumo. Assumendo una forma «subdola, duttile ed intelligente [la tecnica di potere del regime neoliberale] si sottrae ad ogni visibilità. Qui, il soggetto sottomesso non è mai cosciente della propria sottomissione: il rapporto di dominio resta per lui del tutto celato. Così, si crede libero»<sup>17</sup>. L'istanza della sottomissione viene tutta internalizzata dalla parte del soggetto in forma positiva: è lui stesso a sottomettersi al nuovo rapporto di potere, che ha per lui il sapore della libertà, della possibilità e dell'occasione. Inoltre, la nuova tecnica di potere non offre solo i fini, ma anche i mezzi necessari al loro conseguimento; così ecco proposti al soggetto tutti gli elementi necessari per garantire la massimizzazione del godimento nel grande mondo delle infinite possibilità: auto-organizzazione, motivazione, iniziativa, auto-ottimizzazione. La sottomissione diventa così una auto-sottomissione che non ammette alcun tipo di resistenza, poiché assolutamente volontaria. Anzi, anche desiderata, ricercata ed agognata. La resistenza imporrebbe una negatività. Ma, come sostenuto da Han, nella società della positività psicopolitica, di essa non v'è traccia.

Si comprende così perché parlare di psicopolitica significhi parlare di un potere estremamente intelligente e pervasivo; silenzioso ed indiscusso perché piacevole e seducente; totalitario al massimo grado proprio perché benevolo e permissivo; che semplicemente *accade* senza clamore perché in grado di parlare con le voci dei suoi dipendenti. «Il *like* [come forma positivizzata del giudizio] è il suo segno: mentre consumiamo e comunichiamo, anzi mentre clicchiamo *like* ci sottomettiamo al rapporto di dominio. Il neoliberalismo è il *capitalismo del like*»<sup>18</sup>. Un *potere* dunque che può permettersi di fare presa sulla psiche come mai prima proprio perché, invece di tentare di governarla o plasmarla dall'esterno, innanzitutto «*si plasma su di essa*»<sup>19</sup>. Il suo dominio — economico perché non richiede grande dispendio di forze e violenza — è realizzato attraverso l'incontro, l'ascolto e la comprensione.

16. Ivi, p. 24.

17. *Ibid.*

18. Ivi, p. 25.

19. *Ibid.*

### 3. Il panottico digitale

La natura permissiva e benevola della psicopolitica non deve però, ammonisce Han, far distogliere lo sguardo dalla sua altra, grande caratteristica: come ogni altra tecnica di dominio prima di lei (potere sovrano e potere disciplinare) infatti, anche la psicopolitica si serve in maniera massiccia di sorveglianza e controllo. Essa lo fa, però, introducendo una differenza fondamentale rispetto al passato: così come essa delega l'istanza dello sfruttamento ad ogni individuo (auto-sfruttamento), allo stesso modo essa delega a questo l'istanza del suo stesso controllo. Ciascun essere umano insomma, in quanto *soggetto della e alla psicopolitica*, è attore e responsabile della propria sorveglianza (auto-sorveglianza). Non solo: per la particolare dinamica che anima l'operato della nuova tecnica di potere, egli vive sinceramente questo compito come un'occasione, una possibilità accompagnata dal sentimento di libertà: una opportunità di *auto-illuminazione*. In questo modo la presa del potere si fa al massimo grado efficace: non essendovi coercizione esterna al controllo, né obbligo di sottomettersi ad un regime di sorveglianza, non vi è nemmeno traccia di resistenza, ma solo volontaria ed entusiastica adesione. L'autentica società del controllo, nella sua configurazione più pervasiva ed efficace «si compie là dove i suoi abitanti *si confidano* non per costrizione esterna, ma *per un bisogno interiore*; dove, quindi, la *preoccupazione* di dover rinunciare alla propria sfera privata e intima *cede al bisogno* di esporsi senza pudore alla vista; ossia, dove libertà e controllo diventano indistinguibili»<sup>20</sup>.

È evidente allora che il confine fra confessione, auto-sorveglianza ed espressione di sé e delle proprie emozioni (*self-expression*) appare pericolosamente labile. E lo è tanto più se, come accade, l'oggetto a mezzo del quale il dominio stabilizza la sua istanza di (auto-)sottomissione lo abbiamo sempre in tasca o fra le mani. Attraverso di esso ci connettiamo, condividiamo, *postiamo*, ci esprimiamo ed esponiamo. Ci spogliamo della nostra dimensione privata esternalizzandola nel mercato della iper-comunicazione. È lo *smartphone*, afferma Han, a ricoprire il ruolo di *oggetto devozionale* attraverso il quale il potere psicopolitico materializza la sua peculiare istanza di dominio. È lo *smartphone*, come strumento di sorveglianza e — insieme — confessionale mobile, a costituire il tramite principale della nostra volontaria adesione al sistema di dominio psicopolitico. In questo contesto pseudo-religioso, «il *like* è l'*amen* digitale. [...] Facebook è la chiesa, la sinagoga — letteralmente, “adunanza” — globale del digitale»<sup>21</sup>.

Nomade, mobile, digitale, ibrida ed auto-commissionata, la sorveglianza non trova più rappresentazione adeguata nella figura classica del *panopticon*;

20. B.C.HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma, nottetempo, 2015, p. 90.

21. *Ibid.* (corsivo mio).

per lo meno non nella configurazione elaborata da Jeremy Bentham. Anche da questo punto di vista, osserva il filosofo della psicopolitica, ci troviamo di fronte ad un radicale cambiamento di paradigma. Lungi dal poter affermare che viviamo nell'epoca della fine del progetto-panottico, si tratta piuttosto di ammettere che ha preso avvio una struttura di sorveglianza di specie del tutto nuova, maggiormente in sintonia con la contemporaneità. Il panottico benthamiano, nella sua funzione di istituto di perfezionamento morale e biopolitico, è stato una perfetta rappresentazione della società disciplinare. Le celle disposte attorno alla torre di controllo centrale, le pareti divisorie che impediscono la comunicazione fra i detenuti e, soprattutto, «quei dispositivi conosciuti ed efficaci che permettono di *vedere senza essere visti*»<sup>22</sup>. strutturano un sistema di sorveglianza prospettico, unilaterale e gerarchico. L'ispettore, che occupa la posizione centrale — la quale, in un sistema prospettico a forma circolare, rappresenta già di per sé la posizione privilegiata — ha la possibilità di raggiungere con lo sguardo tutte le celle ed i detenuti, restando però invisibile ai loro occhi. Così facendo si crea una relazione di controllo nella quale il flusso di informazioni è fortemente asimmetrico, con l'ago della bilancia spostato naturalmente dalla parte dell'ispettore centrale. Si struttura dunque un vero e proprio assetto gerarchico su due livelli distinti, nel quale il dominio si esercita in maniera esplicita da quello più alto (centrale) a quello più basso (periferico). L'istanza della sorveglianza, nel panottico di Bentham, è dunque uni-direzionale, asimmetrica e visibile: nonostante infatti lo *sguardo* del controllore sia invisibile agli occhi dei detenuti, pure la possibilità della sua *presenza* nella torre di controllo non è concretamente escludibile. In quanto detenuto, in altre parole, non avrò mai la certezza che l'ispettore non ci sia. Quindi non potrò mai escludere l'ipotesi che mi stia osservando. Si suscita così l'«*illusione di un controllo permanente*»<sup>23</sup>.

Viceversa, nel nuovo panottico digitale, il peculiare orientamento prospettico viene a cadere: si instaura una struttura *a-prospettica*. Non esiste più *una* torre di controllo centrale, né la *unilateralità* del suo sguardo: avendo infatti delegato a ciascun individuo l'istanza del suo proprio controllo, la psicopolitica non deve più investire energie per la centralizzazione della sorveglianza: ciascuno si sorvegli pure nel modo che ritiene più consono alla propria libera espressione. Non essendoci più centro, non c'è più periferia né gerarchia. E non essendoci più gerarchia, con essa crolla l'illusione (ed il timore che la accompagna) del controllo permanente: liberati dalla paura ossessiva gli inquilini del panottico digitale, una volta ancora, vivono nella illusione

22. Jeremy BENTHAM, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, con interventi di M. Foucault e M. Perrot, trad. it. di V. Fortunati, Marsilio, Venezia 2009, Lettera V, p. 46, in B.C. HAN, *La società della trasparenza*, Milano, nottetempo, 2012, p. 77.

23. B.C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 77 (corsivo mio).



della libertà. Animati da questo sentimento sincero ed anzi desiderosi di riconfermarlo ancora e ancora una volta, essi «collaborano attivamente alla costruzione del panottico e al suo mantenimento, esponendosi loro stessi alla vista e denudandosi. Espongono se stessi sul mercato panottico. L'esposizione–alla–vista pornografica e il controllo panottico trapassano l'una nell'altra. L'esibizionismo e il voyeurismo alimentano la rete come un panottico digitale»<sup>24</sup>. In questo quadro l'espressione di sé — nella forma della esibizione pornografica e positiva della propria interiorità — diventa la principale forma di comunicazione fra gli abitanti panottici. Questo fatto rappresenta un'altra fondamentale differenza fra la struttura di potere psicopolitica e quella propria della società disciplinare dell'internamento: se infatti nel *panopticon* di Bentham i detenuti sono tenuti rigorosamente isolati l'uno dall'altro e non possono comunicare né vedersi tra loro, nel nuovo panottico la comunicazione (digitale) è un elemento essenziale della strategia di controllo. Come afferma Han, «gli abitanti del panottico digitale si connettono e comunicano intensamente l'uno con l'altro: il *controllo totale* è reso possibile non dall'isolamento spaziale e comunicativo, bensì dalla connessione in rete e dall'iper-comunicazione»<sup>25</sup>. Nell'orizzonte a-prospettico del panottico digitale, in virtù del fatto che ogni individuo espone liberamente se stesso, ciascuno può essere — ed anzi è — il controllore di chiunque altro. Ciascuno è sempre, al tempo stesso, controllore e controllato. Senza tuttavia la consapevolezza di esserlo. Eliminata l'ottica prospettica, la sorveglianza diventa totale ed assolutamente efficace «perché si può essere illuminati da ogni lato, dappertutto e da ciascuno»<sup>26</sup>.

Comunicazione, trasparenza e sentimento di libertà fanno sì che la divulgazione dei dati e delle informazioni (forma psicopolitica dell'espressione di sé) — la vera e propria merce di scambio nel sistema economico neoliberale dell'immateriale — acceleri il proprio flusso in maniera vertiginosa. E maggiore è l'esposizione a cui ciascun abitante del panottico volontariamente si sottopone, maggiore sarà la capacità del potere psicopolitico di plasmarsi sulla sua psiche; dunque, maggiore sarà la sua possibilità di fare presa su di essa, seducendola. E maggiore sarà la presa che essa riuscirà a fare producendo al contempo il sentimento di libertà, più alto sarà il grado di esposizione a cui il singolo sarà disposto ad auto-sottomettersi. E così da capo, in circolo. Nel panottico digitale della psicopolitica, dunque, alla «*illusione del controllo permanente*», vissuta con angoscia e timore, si sostituisce la *illusione della libertà permanente*, vissuta con sincera adesione e cieca spensieratezza. Nel panottico della psicopolitica la libertà si rivela controllo.

24. Ivi, p. 78.

25. B.C. HAN, *Nello sciame*, cit., p. 89.

26. B.C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 77.

#### 4. La trasparenza come coercizione sistemica

In questo quadro la trasparenza costituisce uno degli elementi fondamentali per la realizzazione efficace del panottico digitale: essa è ciò che consente la comunicazione fra i suoi abitanti e che struttura al contempo la organizzazione a-prospettica dell'intero dispositivo di sorveglianza. La trasparenza, dunque, è una delle due fondamentali linee strategiche lungo cui la psicopolitica opera. Han si occupa in maniera dettagliata di questo *dispositivo neoliberale* nel testo dal titolo *La società della trasparenza*. Trattandosi del punto in cui egli più attentamente si sofferma su questo concetto, ritengo sia utile seguirlo nel suo percorso, senza discostarsi troppo dal sentiero tracciato — già di per sé abbastanza articolato e radicale.

Il primo aspetto di carattere generale che è opportuno segnalare è il fatto che la trasparenza, in quanto dispositivo di una tecnica di potere che è onnipervasiva e globale, si realizza nella contemporaneità come una colossale opera di risignificazione: ovunque essa si introduca come paradigma dominante, come urgenza, essa scalza i preesistenti rapporti di senso. Essa è una vera e propria «coercizione sistemica che coinvolge tutti i processi sociali e li sottopone ad una profonda mutazione»<sup>27</sup>. Essa è, innanzitutto, una richiesta categorica nata da un cambiamento di paradigma. È infatti la transizione dalla società immunologica e disciplinare della negatività a quella della positività a fare della trasparenza la parola d'ordine che domina il discorso pubblico. Alla luce di questa stretta relazione, «la società della trasparenza si manifesta in primo luogo come *società del positivo*»<sup>28</sup>. Ciò significa che, nel momento in cui i vari aspetti della realtà vengono innervati da questa istanza, con ciò stesso essi vengono neutralizzati della loro negatività, della loro estraneità e portati nel terreno della positività. Così, ad esempio

le cose diventano trasparenti quando si liberano da ogni negatività, quando sono spianate e livellate. [...] Le azioni diventano trasparenti quando si rendono operazionali [...]. Il tempo diventa trasparente, quando è ridotto alla successione di un presente disponibile. [...] Le immagini diventano trasparenti quando — liberate da ogni drammaturgia, da ogni coreografia e scenografia, da qualsiasi *profondità ermeneutica*, in definitiva da ogni *senso* — sono rese pornografiche.<sup>29</sup>

In questa dinamica di neutralizzazione la negatività che caratterizza ogni processo umano lascia il posto ad una “positività-senza”. Lascia le cose senza quell'estraneità che implicherebbe una resistenza; lascia l'azione e il pensiero senza quel dubbio che implicherebbe l'introduzione del tempo; il

27. B.C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 10.

28. Ivi, p. 9.

29. *Ibid.* (corsivo in parte mio).

tempo stesso viene lasciato senza futuro, destino o eventi che implicherebbero una non-disponibilità, una non-comprensibilità e una intollerabile singolarità. Tutto è disponibile, sottomano, presente e immediato. In questo quadro, la trasparenza diventa uno strumento strategico fondamentale per la realizzazione di quello che Han chiama il *totalitarismo dell'Uguale*. Dove infatti l'Altro viene eliminato attraverso il rischiaramento della trasparenza, dove l'estraneità in senso enfatico si trasforma in mera variazione, modulazione e differenza, non resta che un unico flusso omogeneo. Così, nel grande monologo *uniforme* dell'Uguale, la comunicazione — che nell'epoca del capitalismo dei dati e delle informazioni coincide con la *circolazione del capitale* — può raggiungere la sua massima velocità ed efficacia: l'Uguale risponde all'Uguale in una grande reazione a cascata. I componenti della società *uniformata* cantano ad una sola voce, nella illusione di modulare le note ciascuno con la propria. Ancora una volta, riappare il tratto totalitario della società dell'Uguale.

## 5. Linguaggio, anima e relazioni

Da quanto appena detto si comprende come l'imperativo della trasparenza investa anche la dimensione del linguaggio, che diviene formale, meccanico ed operativo, privato di ogni ambivalenza ed opacità che pure lo costituirebbe. Il grande congedo che la società della positività sigla nei confronti della dimensione dell'ermeneutica ritorna in tutta la sua forza: positivizzato, ottimizzato e privato così della possibilità di essere non-compreso, il linguaggio perde la sua specificità umana. Esso, nella società della trasparenza e della positività, *deve* essere universale e comprensibile: solo a questa condizione è possibile avere accesso al villaggio globale delle infinite relazioni. Così, l'istanza della trasparenza (uniformità) linguistica viene interiorizzata, le identità lessicali perse e il flusso dell'Uguale garantito.

La trasparenza investe anche quella dimensione dell'individuo che, forse più di tutte, necessita di spazi propri per poter vivere e fiorire: l'anima. Parafrasando le parole di Nietzsche, l'anima deve la sua forza *proprio* alla sua negatività; deve la sua profondità alla capacità e alla possibilità di ritagliare e coltivare delle "zone d'ombra" che ne garantiscono la singolarità, la spontaneità e la libertà. Dunque, l'anima, deve la sua stessa natura al fatto di *non essere trasparente a se stessa*: «un'illuminazione totale la *incendierebbe* e provocherebbe una particolare forma di *burnout spirituale*. Solo la macchina è trasparente»<sup>30</sup>.

Eppure, in un punto del pensiero ben lontano dal senso comune, non è solo l'anima a dovere la sua profondità al persistere di zone che non

30. B.C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 12.

illuminate o rischiarate: riportando alcune riflessioni di Georg Simmel, Han mette in luce come sia proprio la mancanza di trasparenza dell'Altro a tenere in vita le relazioni. E questo perché una relazione feconda e florida è solamente quella che assume su di sé la responsabilità della reciproca non-comprensione. Detto in altri termini, la «profondità feconda di una relazione» (Simmel) è quella che lascia spazio all'autonomia di ciascuno dei due coinvolti; e lasciare spazio all'autonomia significa accettare dall'altro anche ciò che sfugge alla comprensione. In questa dimensione del "lasciare spazio all'Altro" — che è anche sempre un "costruire spazio *con* l'Altro" — vengono alla luce quella *delicatezza*, quel *rispetto* per l'alterità non-compresa (o non-del-tutto-comprensibile) e quel *pudore* invece impossibili in un regime di dittatura della trasparenza, dove gli spazi privati interiori vengono individuati, illuminati ed eliminati. Emerge in questo stesso orizzonte la dimensione della *fiducia*

possibile solo in una condizione intermedia tra sapere e non-sapere. Fidarsi significa costruire una relazione positiva con l'altro, *malgrado ciò che di lui non si sa*. Rende possibili le azioni a dispetto del sapere lacunoso. Se si sapesse tutto in anticipo, la fiducia sarebbe superflua. La trasparenza è una condizione nella quale il non-sapere viene eliminato. Dove domina la trasparenza, non esiste spazio alcuno per la fiducia. [...] *La trasparenza esclude la fiducia*.<sup>31</sup>

Così, annegate nella trasparenza e nell'obbligo della onnivisibilità, le relazioni muoiono: perdono quella attrattiva e quella vitalità che è propria dei sistemi asimmetrici, nei quali il delta di energia fra le due parti genera movimento, vita.

Ecco allora che, in questo quadro assolutamente al di fuori del pensiero comune, «di fronte al pathos della trasparenza che lega la società odierna, bisognerebbe esercitarsi nel *pathos della distanza*»<sup>32</sup>. Esercitarsi a lasciare spazio all'Altro nella sua singolarità ed estraneità ed esercitarsi a costruire spazi propri in cui ritirarsi e coltivare la propria profondità non-trasparente. Il *pathos della distanza* è in effetti uno degli elementi chiave di quella *topologia della negatività* che Han elabora come fondamentale focolaio di resistenza al totalitarismo dell'Uguale.

## 6. Politica

La trasparenza mostra la sua carica denaturante anche in due altre dimensioni dell'uomo, fondamentali al pari di quelle viste sin qui: la politica e la verità.

31. Ivi, p. 80 (corsivo mio).

32. Ivi, p.13.

La politica è, afferma Han, un'azione strategica che necessita della piena sovranità sul flusso di produzione e distribuzione dell'informazione per poter vivere. Se «tutto viene subito reso di pubblico dominio, la politica rimane inevitabilmente con il fiato corto, si ritrova provvisoria e si esaurisce nella loquacità»<sup>33</sup>. Così facendo, il potere ritaglia in seno alla propria natura una vera e propria zona d'ombra, che gli consente di strutturare — al riparo dello sguardo invadente della trasparenza — una temporalità propria, distinta da quella accelerata e schizoide della trasparenza. La dimensione dell'*arcanum* e del segreto, la riservatezza sono ciò che permette al potere politico di operare secondo una programmazione lenta e a lungo termine. Ciò che permette di «lasciar *maturare* le cose»<sup>34</sup>. e i progetti. Al contempo, questa stessa dimensione, è ciò che costituisce il potere come forma asimmetrica di relazione. Si badi bene: “asimmetrica” non significa necessariamente repressiva, inibente e prevaricante. Infatti, di per sé, «il potere non è diabolico, in molti casi è produttivo e creativo. Genera uno *spazio di libertà* e un margine *per l'organizzazione politica della società*. Il potere prende anche parte, in misura notevole, alla produzione di piacere. L'economia libidica segue una logica economica di potere»<sup>35</sup>. Eros e potere condividono una struttura che è insieme ludica, asimmetrica, strategica e creativa; condividono il segreto, l'ambivalenza e la riservatezza. Per questo non possono essere tollerati dal regime della trasparenza; per questo *devono* essere neutralizzati, smascherati, denudati e resi visibili. Così, alla strategia del segreto si sostituisce la sorveglianza continua; all'amore erotico la nudità pornografica. Non solo. Privata infatti della sua componente di riservatezza e segretezza, la politica si trasforma in una *teatrocrasia*, in cui tutto ciò che accade si svolge «davanti alle quinte»<sup>36</sup>. All'azione politico-strategica si sostituisce la messa in scena per un pubblico di individui in cui ciascuno ha perso la propria funzione di cittadino attivo, assumendo quella di spettatore-consumatore passivo. Nel regime neoliberale della psicopolitica, infatti, il consumatore si è sostituito al cittadino. Così, in questo contesto:

L'imperativo della trasparenza serve soprattutto a mettere a nudo i politici, a smascherarli o a suscitare scandalo. La richiesta di trasparenza presuppone uno *spettatore* che si scandalizza: non è la richiesta di un cittadino impegnato, ma di uno spettatore passivo.

33. B.C. HAN, *Nello sciame*, cit., p. 32.

34. *Ibid.*

35. B.C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 34 (corsivo mio).

36. Carl SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, trad. it. di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, p. 68, in B.C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 18.

*La società della trasparenza, popolata da spettatori e consumatori, dà vita a una democrazia degli spettatori.*<sup>37</sup>

Si inaugura così la *società dell'indignazione*: una società sensazionalistica ed emotiva, atomizzata dietro lo schermo dei suoi propri oggetti devozionali e incapace di strutturare un discorso politico di lungo periodo. Al militante irato e al *cives* impegnato si sostituiscono lo spettatore indignato e il consumatore isterico, costitutivamente incapaci di costruire un «Noi stabile, che mostri una *struttura di cura per la società nel suo complesso*»<sup>38</sup>. L'indignazione è, per Han, quella disposizione d'animo che non rende possibile lasciar maturare negli individui la profondità di un cambiamento radicale. È la disposizione d'animo che meglio riflette la contrazione della temporalità e degli orizzonti dal futuro al presente. Dall'utopia e la visione alla indignazione e reazione.

## 7. Verità

L'importanza che il segreto assume nella dimensione della politica e del potere dischiude, mostrandola in controluce, la questione della verità. Per il nostro comune modo di pensare infatti, verità e segreto non potrebbero essere concetti più agli antipodi: in questa dinamica il segreto coinciderebbe con la menzogna celata, la falsità, l'immoralità; mentre la verità coinciderebbe, appunto, con la trasparenza e l'informazione chiara. Il fatto sorprendente è che, osserva Han, «trasparenza e verità *non sono identiche*»<sup>39</sup>, non possono essere fatte coincidere se non a prezzo di perdere di vista la loro specifica natura.

La verità, al pari della teoria, ha una natura intimamente pratica: essa è innanzitutto una decisione, che stabilisce cosa possa rientrare nell'insieme di sua pertinenza e cosa no, ovvero: cosa sia vero e cosa no. Questo processo di decisione, naturalmente, si integra con un processo di distinzione. La verità dunque, in quanto decisione e distinzione, è una «*manifestazione della negatività*»<sup>40</sup>. Al contrario, l'informazione trasparente è assolutamente positiva. Non ponendo alcuna distinzione e non prendendo alcuna decisione, essa è accumulativa e additiva. Prolifera nella positività della sua circolazione. Mancandole la dimensione pratica propria della verità, l'informazione è priva di una direzione ed un orientamento proprio: è priva di *sensu*. Per questi motivi «più informazione o soltanto un accumulo di informazioni

37. B.C. Han, *Psicopolitica*, cit., p. 20 (corsivo mio).

38. B.C. HAN, *Nello sciame*, cit., p. 19.

39. B.C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 20 (corsivo mio).

40. Ivi, p. 17.

non producono di per sé una verità»<sup>41</sup>. Per chiarire ulteriormente questo punto, Han ricorre ad una interpretazione molto singolare del mito platonico della caverna. A differenza di quanto comunemente si pensa, osserva l'autore, la metafora platonica porta in scena non tanto le differenze fra due forme di conoscenza, quanto piuttosto quelle fra due distinte forme di vita, fra due "mondi": il *mondo della narrazione* e il *mondo della conoscenza*. Nel quadro tracciato dal filosofo della *Repubblica*, i due mondi sono irraggiati da due fonti luminose essenzialmente differenti: il fuoco della caverna è la sorgente che, nel mondo della narrazione, proietta *immagini, ombre e parvenze*; la luce del Sole invece, nel mondo della conoscenza, è il medium della *verità*. Promanando da una fonte unica posta "al di là dell'Essere", questa seconda fonte luminosa presenta una direzione ben definita: è orientata e trascendente. Inoltre, poiché da un lato «ogni cosa essente deve la sua verità a questa trascendenza»<sup>42</sup>, dall'altro ogni cosa essente si colloca ad una diversa distanza da questa fonte trascendente, la luce solare istituisce gradazioni e gerarchie: distingue. Trascendente e gerarchica, la luce platonica della verità è anche fortemente violenta: essa rischiarà — fino a bruciarla — la "concatenazione drammaturgica" propria del mondo narrativo della caverna. In questa dimensione infatti le cose, gli eventi non si connettono seguendo il principio di causalità, ma piuttosto secondo una dinamica narrativa, che lavora con il gioco, la *mimesis*, la meraviglia e l'incanto. La luce della verità, penetrando con violenza in questo mondo arcano, lo *de-narrativizza*, privandolo dei propri principi di manifestazione ed espressione.

Ecco così emergere la somiglianza con quanto accade nella società della trasparenza. Anche questa, al pari del mondo platonico della verità, è una "realtà-senza-": senza poeti, senza rappresentazione e senza gioco, senza seduzione, mistero e metamorfosi. Eppure c'è una differenza fondamentale tra le due dimensioni: a differenza del mondo platonico della verità

all'odierna società della trasparenza manca quella luce divina che è aumentata da una *tensione metafisica*. La trasparenza [e quindi l'*informazione* in quanto suo prodotto primo, N.d.A.] è *priva di trascendenza*. [...] Il medium della trasparenza non è la luce, ma un'*irradiazione priva di luce*. [...] Agisce *rendendo tutto omogeneo e livellando*, mentre la luce metafisica produce gerarchie e differenze [negatività, N.d.A.]<sup>43</sup>

Uscendo dalla metafora della caverna e ritornando al nostro discorso arricchiti di questo esempio, ci è possibile comprendere in che senso — per Han — l'iper-informazione e la iper-comunicazione che caratterizzano la nostra società non garantiscono affatto un accrescimento della verità.

41. Ivi, p. 20.

42. Ivi, p. 65.

43. Ivi, pp. 67-68.

Esse anzi «dimostrano la *mancaanza di verità* [...]. Più informazione, più comunicazione non eliminano la fondamentale *opacità del tutto*. Piuttosto, la accrescono»<sup>44</sup>. L'enorme massa delle informazioni, dunque, è un accumulo trasparente che *non produce alcuna verità*.

## 8. Trasparenza, visibilità ed esposizione

Luce, ombra, irradiazione ... la metaforica utilizzata fino a questo momento ci fa capire che quella della trasparenza è, nella sua essenza, una questione intimamente legata alla visione. E ciò in un duplice senso. Dal punto di vista del soggetto osservante la trasparenza è quella qualità o caratteristica propria dell'oggetto che permette al primo di spingere la visione attraverso (*trans-*) il secondo. Dal punto di vista dell'oggetto osservato invece, la trasparenza è in primo luogo una fonte (o un'occasione) di esposizione. Nel bene e nel male trasparenza ed esposizione si co-implicano. Ma se questo è vero, ciò significa che la società della trasparenza e del positivo è intrinsecamente una società dell'esposizione. Questo si esprime innanzitutto, osserva Han, nella circostanza per cui quando l'imperativo *della* e *alla* trasparenza si impone alle cose e alle situazioni, il valore culturale lascia il posto al valore di esposizione. Nella dimensione del culto, dominano quelle caratterizzazioni che abbiamo visto essere proprie delle relazioni asimmetriche: ciò che è soggetto al regime del culto viene reso inaccessibile, o quando accessibile invisibile, o quando visibile intoccabile. Segretezza, isolamento, delimitazione, nascondimento: tutto ciò contribuisce a far accrescere il *valore culturale* delle cose. Per esse «il fatto che esistano è più importante del fatto che vengano viste»<sup>45</sup>.

Ma, lo si è mostrato, il regime della trasparenza e della iper-comunicazione mal sopporta le asimmetrie: interruzioni di flusso, disparità, misteri e disomogeneità sono ostacoli che *devono* essere neutralizzati. In tal modo le cose, per avere un qualche tipo di *valore* — concetto chiave nella retorica di ogni paradigma economico — non possono essere nascoste ma devono essere illuminate, denudate, esposte. Ancora più radicalmente: nel contesto del regime neoliberale, la visibilità e l'esposizione non sono solo la condizione necessaria alle cose per avere valore, ma anche — e soprattutto — la condizione necessaria per poter *essere*. La visibilità (che è al contempo *comunicabilità* e *trasparenza*) acquisisce una vera e propria *priorità ontologica* sull'esistenza. Nella società dello scambio, della condivisione e della co-

44. Ivi, p. 21.

45. W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 2000, p. 27, in B.C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 22.



municazione — che rappresentano le attuali forme della produttività e del consumo — una conclusione di questo tipo è tutt'altro che paradossale: solo ciò che è (iper-)visibile può essere misurato, quantificato e poi scambiato. Ma, soprattutto, solo ciò che è (iper-)esposto può essere immediatamente consumato.

L'imperativo della esposizione così, al pari della trasparenza, opera una decisiva risignificazione di alcuni elementi propri dell'essere umano. Il primo a capitolare al dogma della visibilità è ciò che, all'essere umano, risulta meno visibile di se stesso: il volto. Quello che per Benjamin era stato l'ultimo focolaio di resistenza alla presa dell'esposizione, l' "ultimo rifugio" del culto, si sveste del suo mistero e diventa semplicemente *faccia* (*face*). Essa ha un'importanza fondamentale in quanto rappresenta il principale tramite attraverso il quale ogni soggetto diviene «l'oggetto-pubblicitario di se stesso»<sup>46</sup>; e poiché — abbiamo visto — nel regime neoliberale la relazione fra visibilità ed esistenza, fra apparire ed essere si è ribaltata a favore delle prime, è evidente che l'essere «oggetto-pubblicitario di se stesso» diviene per il soggetto contemporaneo una vera e propria questione di sopravvivenza. Tenendo a mente ciò si può anche comprendere la straordinaria importanza che assume, nel discorso della contemporaneità, la questione della *self-expression*: essa diviene per l'essere umano un compito vitale. Esprimere se stessi significa avere la possibilità di vivere. Lasciamo per il momento in sospenso la questione e torniamo al concetto di *faccia*. Essa si distingue dal volto per il suo carattere livellato: la faccia trasparente è una superficie che non ha ombre né nicchie di mistero; è il viso positivizzato — a cui è stata sottratta ogni negatività — e povero di *sguardo*. Quest'ultimo elemento costituisce, per Han, il luogo precipuo in cui l'Altro si esprime nella sua trascendenza: è nello *sguardo* che colui o colei che ci sta di fronte si *annuncia* nella sua propria alterità; è lo sguardo che veicola la distanza e, con ciò, la possibilità stessa di un contatto. È dallo sguardo che siamo colpiti, rapiti e sedotti. Ma dove c'è faccia, non c'è sguardo. Non c'è Altro.

Questa *fine dello sguardo* si accompagna, per Han, ad uno slittamento (estetico) che coinvolge la dimensione sensoriale dell'uomo (*aisthesis*): alla considerazione estetica che è propria dello sguardo — e che presuppone sempre una distanza — si sostituisce l'immediatezza promiscua della «percezione tattile e tastante»<sup>47</sup>. Essa indica un «contatto privo di aderenza, un'immediata "continuità epidermica di occhio e immagine"»<sup>48</sup>. Ciò che è iper-visibile e iper-esposto non solo *vuole* essere visto, ma *deve* essere toccato, tastato e fatto proprio: consumato. Lungi dall'escludersi, visibilità — che non è

46. Ivi, p. 25.

47. Ivi, p. 29.

48. *Ibid.*

*sguardo* — e tattilità si accompagnano. La straordinaria importanza acquisita da questa dimensione sensoriale (con tutto ciò che essa comporta) è dimostrata da quello che è diventato uno dei gesti più comuni, diffusi e ossessivi della nostra vita di tutti i giorni: il *digitare sul touchscreen*. Questa semplice azione, osserva in maniera acutissima Han, «è un movimento che implica una conseguenza nella relazione con l'Altro: annulla quella distanza che è costitutiva dell'Altro nella sua alterità»<sup>49</sup>. E la annulla proprio *perché* illumina l'Altro di una nuova luce: quella della *sua disponibilità*. Muovendo le nostre dita sul touchscreen, in altre parole, abbiamo la sensazione di poter *disporre* dell'Altro «come se lo tenessimo tra pollice ed indice»<sup>50</sup>: è letteralmente “a portata di mano”. In questa modalità di relazione noi scriviamo, inviamo messaggi, mettiamo *like*, scegliamo partner allo stesso modo in cui scegliamo il ristorante per la sera: nel grande universo dell'Uguale, l'*essere-disponibile* è quel che resta dell'*essere-Altro*.

In questo quadro, il corpo *disposto* ed *esposto* (e dunque reso oggetto, utilizzabile) diviene la figura che forse più di tutte rappresenta la fine dell'eros e della sessualità. Queste due dimensioni dell'essere umano confluiscono, sotto la spinta dell'imperativo all'esposizione, nella dimensione oscena (nel senso di iper-visibile) del pornografico. Così «la sessualità si risolve nella *performance* femminile del piacere e nell'*esibizione* della prestazione maschile. [Ma] il piacere esibito, esposto alla vista, non è piacere»<sup>51</sup>. poiché quest'ultimo, costitutivamente, si ammanta della segretezza del mistero. Vi è piacere e desiderio, afferma Han, dove c'è velo e ombra. E questo perché là dove vi è ombra, è presente anche la luce ed il bagliore: «ombra e bagliore abitano lo stesso spazio: sono luoghi del desiderio»<sup>52</sup>. Ma sotto la luce piatta ed uniforme della trasparenza, dell'esposizione, non si dà negatività o interruzione: Eros entra in agonia.

49. Ivi, p. 40.

50. *Ibid.*

51. Ivi, p. 26.

52. B.C. HAN, *Nello sciame*, cit., p. 41.