

VIOLA CAROFALO - DELIO SALOTTOLO

**IL NEOLIBERISMO VUOLE LA PANDEMIA?  
GIORGIO AGAMBEN, BYUNG-CHUL HAN E LA CRISI SANITARIA**

1. *Terrore sanitario o impotenza del politico?*
2. *E se organizzassero una protesta e ci andassimo tutti?*
3. *Il "resiliente" e La "vittima"*

ABSTRACT: *DOES NEOLIBERALISM WANT THE PANDEMIC?  
GIORGIO AGAMBEN, BYUNG-CHUL HAN AND THE HEALTHCARE  
CRISIS*

*Faced with the current pandemic situation, many thinkers examined not only the relationship between the political dimension and the present health emergency, and the related social and economic transformations, but also and above all the changes in the construction of identity and the self-perception that it has determined and will continue to determine. Giorgio Agamben and Byung-Chul Han, although starting from different analyses (disciplinary society / performance society), agree on the return and on the tightening of devices that limit personal freedoms. The provocative question from which we are starting is whether neoliberalism really wants a pandemic. The answer is particularly complex and is divided into three passages: the first part, in fact, is critically confronted with Agamben's reflection; the second part starts from the analysis of Byung-Chul Han's thought, highlighting its strengths and weaknesses; in the last part, the fallout from the point of view of identity processes is discussed above all through a critical analysis of the paradigms of resilience and victimization.*



**1. *Terrore sanitario o  
impotenza del politico?***

In uno dei suoi ultimi interventi, pubblicato nel blog *Una voce*, Giorgio Agamben pone la questione, per certi versi decisiva per quanto concerne il rapporto tra dimensione politica ed emergenza sanitaria in atto, «se i governi si servano consapevolmente della pandemia per dichiarare uno stato di eccezione che rafforza i loro poteri al di là di ogni limite o se essi non avessero altra scelta

che l'emergenza»<sup>1</sup>. Per il filosofo italiano, entrambe le possibilità sono vere, come accade solitamente in ogni crisi storica di vaste proporzioni, perché l'utilizzazione dello stato di eccezione sarebbe consustanziale all'impossibilità di governare: il governo è già-sempre impossibile e *proprio per questo* lo stato di eccezione è l'unica forma possibile che può assumere nel momento in cui questa impossibilità si palesa in maniera particolarmente evidente. Si tratta di una stretta relazione tra *arbitrio* e *necessità* che connoterebbe la pratica di governo: quella che può sembrare l'arbitrarietà della decisione politica coincide perfettamente con la sua necessità, senza la quale non si darebbe proprio sovranità né dimensione giuridico-politica in generale.

Ma è anche vero che, secondo Agamben, ci troviamo dinanzi a una soglia epocale: l'emergenza sanitaria sembra raccontare come i «poteri che governano la terra», proprio perché incapaci di «configurarsi in un ordine simbolico riconoscibile», mostrino in maniera ancora più limpida l'illegittimità sulla quale si fondano, e che si sostanzia sempre più nella trasformazione dello stato di eccezione in stato normale<sup>2</sup>. «I poteri che governano il mondo» starebbero mettendo in campo una «Grande Trasformazione» e «lo strumento che l'ha resa formalmente possibile non è un nuovo canone legislativo, ma lo stato di eccezione, cioè la pura e semplice sospensione delle garanzie costituzionali»<sup>3</sup>; in questo senso l'azione dei «poteri che governano il mondo» nel clima dell'emergenza sanitaria richiamerebbe da vicino quella di Adolf Hitler e del Partito Nazista nel momento della presa del potere nel 1933, quando non fu cancellata la Costituzione, ma istituito uno stato di eccezione permanente della durata di dodici anni. La

---

<sup>1</sup> G. Agamben, *L'arbitrio e la necessità*, 12 febbraio 2021, liberamente consultabile al seguente indirizzo: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-arbitrio-necessit>.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Id., *Avvertenza*, in *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 8 - edizione elettronica. Si tratta di un testo all'interno del quale sono stati raccolti gli scritti di Agamben, pubblicati nel blog *Una voce*, sull'emergenza sanitaria, con in aggiunta un inedito.

provocazione di Agamben sulla possibilità di leggere con i medesimi strumenti critici la condizione attuale e quella della Germania nazista si basa su una sorta di fondo comune – comune a tutta la modernità biopolitica – che permetterebbe l’associazione: «dovrebbe farci attentamente riflettere il fatto che il primo esempio di una legislazione in cui uno Stato si assume programmaticamente la cura della salute dei cittadini è l’eugenetica nazista»<sup>4</sup>.

La Grande Trasformazione in atto, dunque, si baserebbe su quello che viene definito il dispositivo di potere più efficace della storia occidentale: «possiamo chiamare “biosicurezza” il dispositivo di governo che risulta dalla congiunzione fra la nuova religione della salute e il potere statale col suo stato di eccezione»<sup>5</sup>. Quella che viene definita “nuova religione della salute” è uno dei puntelli decisivi allo stato di eccezione, nella misura in cui le persone, integrate nel processo della modernità in quanto *nuda vita*, quando vedono in pericolo la propria salute, sono disposte a rinunciare “liberamente” a tutte le libertà, cosa che non era accaduta neanche durante le due guerre mondiali: «in un perverso circolo vizioso, la limitazione della libertà imposta dai governi viene accettata in nome di un desiderio di sicurezza che è stato indotto dagli stessi governi che ora intervengono per soddisfarlo»<sup>6</sup>. Un altro puntello che permette allo stato di eccezione di presentarsi come uno stato normale e di essere non solo accettato ma *desiderato* è la decomposizione della comunità prodotta dall’emergenza sanitaria e la connessa ristrutturazione delle relazioni sociali: se da un lato «si è giunti così al paradosso che la cessazione di ogni relazione sociale e di ogni attività politica viene presentata come la forma esemplare di partecipazione

---

<sup>4</sup> Id., *Il diritto e la vita*, inedito, in *A che punto siamo?*, cit., p. 58.

<sup>5</sup> Id., *Avvertenza*, in *A che punto siamo?*, cit., p. 9.

<sup>6</sup> Id., *L’invenzione di un’epidemia*, 26 febbraio 2020, in *A che punto siamo?*, cit., p. 12.

civica»<sup>7</sup>, dall'altro «una comunità fondata sul distanziamento sociale non avrebbe a che fare [...] con un individualismo spinto all'eccesso: essa sarebbe, proprio al contrario, [...] una massa rarefatta e fondata su un divieto, ma, proprio per questo, particolarmente compatta e passiva»<sup>8</sup>. Con l'emergenza sanitaria non occorre né temere un eccesso di chiusura individualistica né sperare in un'apertura solidaristica, perché una comunità che si fonda su un "divieto" e sul "distanziamento" è già sempre una massa formata da persone che accettano *desiderandola* la speculare decomposizione della propria esperienza vitale: la Grande Trasformazione produce infatti la frattura dell'unità della persona umana «in una entità puramente biologica da una parte e in una esistenza sociale, culturale e politica dall'altra»<sup>9</sup> e soprattutto una forma particolare di nichilismo biologista a partire dal quale «gli uomini non credono più a nulla – tranne che alla nuda esistenza biologica che occorre a qualunque costo salvare»<sup>10</sup>. Questa frattura è ovviamente una forma molto particolare di astrazione, il cui fondamento è da ritrovarsi nel sapere medico e la cui forma di manifestazione è data dalla «camera di rianimazione, con i suoi meccanismi di respirazione e di circolazione sanguigna artificiali e le sue tecnologie di mantenimento dell'omeotermia, attraverso i quali un corpo umano è tenuto indefinitamente in sospeso fra la vita e la morte»<sup>11</sup>; il corpo che vive questa condizione artificiale di sospensione è divenuto, con la pandemia, il paradigma politico a partire dal quale occorre che i cittadini regolino il proprio comportamento. In questo senso la *nuda vita*, che è il *pendant* della sovranità e dello stato di eccezione, diviene anch'essa "normalità" e quotidianità e secondo Agamben «il mantenimento a ogni prezzo di

---

<sup>7</sup> Id., *Polemos epidemios. Intervista con Dimitra Pouliopoulou per la rivista greca «Babylonia»*, 20 maggio 2020, in *A che punto siamo?*, cit., p. 46.

<sup>8</sup> Id., *Distanziamento sociale*, 6 aprile 2020, in *A che punto siamo?*, cit., p. 26.

<sup>9</sup> Id., *Polemos epidemios*, in *A che punto siamo?*, cit., p. 48.

<sup>10</sup> Id., *Riflessioni sulla peste*, 27 marzo 2020, in *A che punto siamo?*, cit., p. 20.

<sup>11</sup> *Ibid.*

una nuda vita astrattamente separata da quella sociale è il dato più impressionante nel nuovo culto istaurato dalla medicina come religione»<sup>12</sup>.

Agamben, dunque, vede all'interno della complessa vicenda dell'emergenza sanitaria connessa alla pandemia globale la realizzazione di un processo consustanziale alla stessa organizzazione della *polis* occidentale. Lo stato di eccezione si presenta come una «struttura originale in cui il diritto include in sé il vivente attraverso la propria sospensione»<sup>13</sup> e si manifesta da un lato «come una tecnica di governo e non come una misura eccezionale» e dall'altro come «paradigma costitutivo dell'ordine giuridico»<sup>14</sup>. Il *pendant* dello stato di eccezione è la *nuda vita*, vale a dire originariamente una figura marginale del diritto romano, l'*homo sacer*, che era allo stesso tempo uccidibile e insacrificabile, al di fuori del mondo della legge umana e della legge divina: la presa della nuda vita nel dispositivo giuridico-politico non sarebbe avvenuta con la modernità, secondo l'ipotesi foucaultiana, perché già-sempre consustanziale alla stessa formazione dello spazio giuridico-politico; la soglia della modernità sta nel fatto che da figura marginale del diritto romano, quella della nuda vita sarebbe divenuta sempre più centrale nella pratica di governo moderna, fino a divenire il paradigma politico *definitivo* durante la pandemia. La modernità si determina come l'epoca in cui un dispositivo originario, quello che connette vita e diritto, può raggiungere la sua massima espansione e la democrazia, proprio nel momento in cui si determina come il tentativo di rivendicare e liberare la persona umana, ridotta però a nuda vita, cade in un'aporia decisiva, vale a dire «voler giocare la libertà e la felicità degli uomini nel luogo stesso - la "nuda

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>13</sup> *Id.*, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 16.

vita” – che segnava il loro asservimento»<sup>15</sup>. La complessità dello stato di eccezione, così, sta nel fatto che esso è «uno spazio vuoto, in cui un’azione umana senza rapporto col diritto ha di fronte una norma senza rapporto con la vita»<sup>16</sup>: lo stato di eccezione sarebbe l’unica possibile articolazione tra la vita – che è fondamentalmente *anomia* – e il diritto, e la macchina biopolitica fondamentale della governamentalità occidentale sarebbe rappresentata proprio dal fatto che vita e diritto possono essere posti soltanto nella misura in cui sono articolati mediante lo stato di eccezione; significa che non esiste una vita pura e incontaminata che precede la sua presa all’interno del diritto, così come non esiste un diritto senza l’elemento sfuggente della vita. Questa articolazione, che è l’essenza stessa della macchina antropologico-politica occidentale, si fonda su una frattura originaria di cui non è possibile esplorare lo statuto: «vita e diritto, *anomia* e *nomos*, *auctoritas* e *potestas* risultano dalla frattura di qualcosa a cui non abbiamo altro accesso che attraverso la finzione della loro articolazione»<sup>17</sup>. L’unico spazio possibile per la “politica” sarebbe proprio l’esibizione di questa frattura e il lavoro di smascheramento di questa relazione fondante tra violenza sulla vita e diritto. Se l’emergenza sanitaria che stiamo vivendo rappresenta la forma più limpida che assume lo stato di eccezione, Agamben ritiene opportuno esibire come all’interno della “decisione” politica attuale si ripeta, portandolo a un livello ulteriore, il gesto di frattura tra vita e *nomos*; questo lavoro critico – che il filosofo ha consegnato a un blog, utilizzando una forma comunicativa accessibile a un pubblico più vasto – ha la funzione di stabilire una possibilità di intervento in vista di una disattivazione del dispositivo.

---

<sup>15</sup> Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, p. 13.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 112.

Ma c'è qualcosa che, in questa lettura della pandemia, sembra non funzionare del tutto. La pandemia globale – se ammettiamo che non sia stata una *invenzione*<sup>18</sup> – ha mostrato come un infinitesimale filamento di RNA abbia potuto di fatto “bloccare” la più grande macchina economica globale della storia umana, producendo una crisi di vaste proporzioni, la cui evoluzione non è facilmente immaginabile ancora oggi. L'ipotesi dalla quale muoviamo è che le risposte che i governi stanno dando all'emergenza – quello che Agamben legge come forma realizzata dello stato di eccezione – non manifestano un eccesso di potere, ma al contrario una *impotenza* strutturale. L'elemento che manca nel lavoro interpretativo di Agamben – e che a nostro avviso ben determina la relazione possibile tra nuda vita e forma di vita – è il piano dell'economico: occorre ammettere in queste riflessioni il convitato di pietra rappresentato dal capitalismo di matrice neoliberista, per cercare di comprendere quali sono i dispositivi che stanno guidando le “decisioni” politiche e le forme di “stato di eccezione”, definendo un quadro in cui la biopolitica assume una funzione differente rispetto a quella presentata da Agamben. Cercando di costruire un quadro materialista della situazione in atto, la domanda alla quale cercheremo di dare risposta all'interno di queste note è la seguente: il capitalismo neoliberista *vuole* la pandemia?

Prima di analizzare le caratteristiche del capitalismo neoliberista *dispiegato* della nostra epoca, può essere utile risalire al momento della sua emergenza e su questo passaggio sono molto utili alcune indicazioni di Michel Foucault. In *Nascita della biopolitica*, corso tenuto nel 1978-1979, il filosofo francese, nel cercare di definire il luogo di emergenza della pratica governamentale biopolitica, ritrova immediatamente una soglia: il dispositivo allo stesso tempo epistemologico e politico che guida la pratica neoliberista è sostanzialmente differente da quello proprio della pratica

---

<sup>18</sup> Cfr. Id., *L'invenzione di un'epidemia*, in «il Manifesto», 26 febbraio 2020, in *A che punto siamo?*, cit., pp. 11-12.

liberista “classica”, sorta tra la fine del XVIII secolo e il XIX secolo. Soglia non vuol dire che si passi da un dispositivo all’altro *sic et simpliciter*, significa invece analizzare le ragioni di una convivenza e di una complessificazione.

Le matrici genealogiche del capitalismo neoliberista contemporaneo sono duplici: da un lato l’ordoliberalismo della Scuola di Friburgo, e dall’altro il neoliberismo americano - questa duplicità, come vedremo, risulta essere funzionale nella misura in cui determina costantemente l’opacità tra dimensione naturale e dimensione tecnica dell’umano e delle società. Dal punto di vista teorico, l’ordoliberalismo rappresenta una risposta alle inquietudini weberiane - la razionalità irrazionale della società capitalistica - nella misura in cui intende definire i confini di una razionalità economica che annulli l’irrazionalità sociale del capitalismo; dal punto di vista storico, invece, la questione riguarda un nuovo processo costituente dopo l’esperienza del nazismo: quest’ultimo diventa nelle analisi ordoliberali la manifestazione più inquietante di una sorta di “invariante” dello schema liberale che vede da un lato il mercato che chiede uno Stato minimo e dall’altro uno Stato che, per limitare l’irrazionalità della naturalità del mercato, decide di intervenire mediante limitazioni. L’ordoliberalismo rappresenta «un bel distillato» che contiene «le critiche tradizionali della società borghese e le analisi della burocrazia; [...] il nazismo come rilevatore e punto terminale di uno sviluppo storicamente naturale, in un certo senso, del capitalismo; la teologia negativa dello Stato come male assoluto; [...] i campi di concentramento nazisti e gli schedari della previdenza sociale»<sup>19</sup>. A essere intrinsecamente difettoso è lo Stato, non l’economia di mercato: il problema è un certo intervento dello Stato - che ha prodotto da un lato il nazismo e dall’altro l’Unione Sovietica e al centro il sistema di *welfare state* - per cui il mercato deve divenire

---

<sup>19</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2005, p. 107.



esso stesso un principio formale di regolazione dello Stato e lo Stato deve divenire la piattaforma mediante la quale si costruiscono le regole del gioco del mercato. Quello che chiedono gli ordoliberali – e su questo è stata fondata la “nuova” Germania – è «uno stato sotto la sorveglianza del mercato, anziché un mercato sotto la sorveglianza dello stato», un’economia di mercato che funga «non tanto da principio di limitazione dello stato, bensì da principio di regolazione interna dello stato, in tutta l’estensione della sua esistenza e della sua azione»<sup>20</sup>. La differenza decisiva con il liberalismo classico non riguarda soltanto il ruolo dello Stato, ma il fatto che l’essenza del mercato non è lo scambio, bensì la concorrenza; non si tratta, però, di una riedizione dell’impostazione marginalista e neomarginalista – che aveva posto al centro il dispositivo della concorrenza intendendolo come un “dato di natura”, dunque “naturalizzandolo” – bensì il fatto che la “concorrenza” sia uno stato auspicabile e quindi da “produrre” attraverso precisi interventi “tecnici” statali, in quanto rappresenta «un principio di formalizzazione», «possiede una sua logica interna», «ha una sua struttura propria», «si tratta, in un certo senso, di un gioco formale tra disuguaglianze, non di un gioco naturale tra individui e comportamenti»<sup>21</sup>. La “concorrenza” non è un punto di partenza “naturale” da preservare, ma un obiettivo tecnico e formale da produrre, e in questo senso diviene fondamentale – seppur in un quadro completamente mutato – il ruolo dello Stato: «tra un’economia basata sulla concorrenza e uno stato, è facile osservare che il rapporto non potrà più essere di delimitazione reciproca di ambiti differenti» in quanto da un lato «il governo [...] deve accompagnare dall’inizio alla fine l’economia di mercato» e dall’altro l’economia di mercato «costituisce l’indice generale sotto il quale dovrà venire collocata la regola destinata a definire tutte le azioni di governo», per cui «si dovrà governare

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 111.

per il mercato, piuttosto che governare a causa del mercato»<sup>22</sup>. Seguendo queste indicazioni, possiamo dire che il neoliberismo non sottrae potere allo Stato, bensì costituisce il principio mediante il quale lo Stato dovrà formalizzare i propri interventi: il neoliberismo non vuole uno Stato minimo nel senso del liberismo classico, bensì uno Stato che determini le regole del gioco economico, regole che sono da scrivere e definire, in quanto non rispondono a uno spontaneismo delle regole di mercato e concorrenza. La seconda matrice è il neoliberismo americano, sul quale, per il nostro discorso, basta soffermarsi sulla maniera mediante la quale declina la questione antropologica del “capitale umano” – sintagma sempre più diffuso oggi anche in maniera *mainstream* – come modalità mediante la quale il Capitale assume il compito di determinare non solo le regole del mercato, dello scambio e della concorrenza, ma anche e soprattutto i processi di soggettivazione anche in aspetti che non sono immediatamente percepibili come economici. Per il capitalismo neoliberista americano «l'economia non è più [...] l'analisi della logica storica dei processi, bensì l'analisi della razionalità interna, della programmazione strategica dell'attività degli individui»<sup>23</sup>. Centrale diviene proprio la categoria di lavoro come il luogo in cui l'individuo si mette alla prova e dà significato alla propria esistenza e a tutti gli atti che compie all'interno del mondo umano: è chiaro che non si tratta dell'impostazione tipica dell'antropologia marxiana – opposizione *capitale* contro *lavoro*, relazione dal punto di vista *oggettivo* di una forza-lavoro in rapporto alla domanda e all'offerta in vista della sua riproduzione – ma di un'impostazione dal punto di vista *soggettivo*, nel senso di un'analisi del comportamento economico come *sostanza etica* dei processi di soggettivazione contemporanei: il capitale umano «consiste nell'insieme di tutti i fattori fisici e psicologici, che rendono qualcuno capace di guadagnare un certo salario piuttosto

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 182-183.

che un altro»<sup>24</sup>, ed è dunque formato da aspetti innati (codice genetico, ad esempio) e aspetti acquisiti (la formazione e l'educazione), entrambi oggetto di interventi tecnici e pubblici. La dimensione biopolitica del neoliberismo americano rappresenta la forma più estesa di gestione del vivente, nella misura in cui non si tratta più di naturalizzare il mercato o la concorrenza, ma di rendere efficiente dal punto di vista economico – mediante un'ideologia naturalizzante – qualunque aspetto dell'esistenza individuale.

A partire anche soltanto da queste rapide indicazioni, è possibile trovare l'ambiguità di fondo del capitalismo neoliberista: lo Stato ha il compito di dispiegare la concorrenza pura attraverso interventi tecnico-culturali così come di intervenire, sempre in modo tecnico e culturale, sulla formazione del capitale umano, sviluppando una vera e propria antropotecnica; l'ambiguità allora sta nel fatto che questa dinamica viene letta la prima come espressione naturale delle relazioni materiali umane (si parla sempre più di leggi dell'economia e non di leggi del capitalismo, come se l'economia come scienza e il capitalismo come formazione storica potessero sovrapporsi) e la seconda come il dispiegamento di una sorta di naturalità della natura umana. In questo senso, non solo lo Stato è decisivo per il neoliberismo, ma, dal punto di vista filosofico, la pratica di governo neoliberale va già oltre la dicotomia natura/cultura (è il perfetto esempio dell'ibrido), lavorando dal punto di vista ideologico in questo modo: la concorrenza così come la soggettività umana sono attraversati costantemente da interventi statali e politici di carattere "tecnico-culturale", ma, una volta effettuati, vengono immediatamente naturalizzati, eternizzati ed essenzializzati, iscritti rispettivamente nella natura e nella natura umana; quest'ultima nella sua plasticità (nella plasticità di *ogni bios*)

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 184-185.

acquisisce e interiorizza forme di vita social-naturali sempre differenti, il tutto in modo da funzionare in maniera più efficace dal punto di vista tecnico-culturale.

Nella nostra prospettiva, l'apparato politico-giuridico dello Stato è *impotente* nella misura in cui il suo spazio di movimento, la sua *agency*, è determinata dal suo essere sotto la sorveglianza del mercato, dunque già sempre funzionalizzata in una certa direzione. In questo senso, la pandemia rappresenta un buon punto d'osservazione. Quello che resta invisibile nella lettura di Agamben - che, del resto, ha gioco facile a vedere in una pandemia e in un virus gli agenti di un'infezione globale che accelera i processi immunologici dell'epoca del capitalismo globalizzato - è la relazione tra dimensione giuridico-politica e dimensione economica. Da verificare, in questo senso, è innanzitutto se davvero viviamo in una dimensione in cui le relazioni di potere si esprimono in maniera esclusivamente disciplinare e disciplinante e i processi di soggettivazione si realizzano esclusivamente per *via negativa* e definendo i contorni di una nuda vita esclusivamente dedita alla propria sopravvivenza, o se, negli ultimi decenni, come elemento che accompagna l'analisi di Foucault appena discussa, si sia determinata una maniera differente di definire per *via positiva* i processi di soggettivazione da un lato e dall'altro le relazioni materiali. Si tratta di comprendere in che modo questa *via positiva* si è determinata - invitando nuovamente il convitato di pietra dell'economico - e se nella lettura della pandemia, in quanto evento epocale, rispetto alla *via negativa*, la *via positiva* possa permettere un accesso maggiormente problematizzante alla comprensione dei fenomeni in atto.

## 2. *E se organizzassero una protesta e ci andassimo tutti?*<sup>25</sup>

Il paradigma proposto da Agamben, a fronte della realtà complessa, «sfaccettata e cangiante del mondo»<sup>26</sup>, può forse apparire stanco, incapace di proporre un'interpretazione pienamente convincente e di disegnare un orizzonte trasformativo del reale. Se il sistema produttivo capitalista sembra essere connotato da una certa spregiudicatezza – non si “affeziona” alle sue stesse rappresentazioni, ai discorsi che lo legittimano, sussumendone ed elaborandone sempre di nuovi e più efficaci – forse non si può dire lo stesso dell'armamentario teorico del quale disponiamo e ci serviamo per esaminarlo criticamente. La forza di questo sistema sta infatti proprio nel suo non fare affidamento su nessuna casacca, tantomeno su nessuna ideologia, intesa come struttura fissa di interpretazione e definizione del mondo: è mobile, riutilizza tutto. Probabilmente, in quest'ottica, riutilizzerà pure questa pandemia, le eccezioni che ha generato e quelle che ha legittimato profondamente – lo sta già facendo se pensiamo all'incredibile crescita dell'e-commerce, di quello che un tempo avremmo chiamato telelavoro e che oggi chiamiamo agile o smart e della riduzione radicale dei costi che questo comporta per il datore di lavoro a scapito del dipendente – quale che sia la forma contrattuale che lo vincola.

I due Governi che si sono avvicendati nella gestione dell'emergenza sanitaria nel nostro Paese si sono avvalsi di figure e retoriche parzialmente differenti, ma hanno utilizzato dispositivi di contenimento e gestione della vita ordinaria pressoché sovrapponibili. Più che come tutto-pieno esterno, come insieme di norme, di forzature e costrizioni, il potere si è mostrato, mai

---

<sup>25</sup> Il titolo del paragrafo rimanda a M. Fisher, *Il nostro desiderio è senza nome. Scritti politici. K-Punk/1* (2018), tr. it. minimum fax, Roma 2020, p. 41.

<sup>26</sup> D. Grasso, *Agamben, il coronavirus e lo stato di eccezione*, in «Minima&moralia», 27 febbraio 2020; si veda anche Id., *Fascisti, liberazione, gioventù e pandemia: dal 25 aprile al rischio ragionato*, in «Minima&moralia», 25 aprile 2021.

come in questa congiuntura, nel suo *vuoto*: per un verso nella tutto sommato rapida interiorizzazione delle regole legata a nuovi stili di vita – che sono sì proposti come temporanei, ma in maniera indeterminata –, per l'altro nella quasi totale assenza di risposta resistenziale, a fronte di prescrizioni che limitano, oggettivamente, la libertà di movimento, ma anche l'espressione politica del dissenso.

La pandemia diviene dunque l'occasione, sulla scorta della riflessione di Agamben e nel tentativo della sua integrazione, di ripensare il potere e i suoi dispositivi in nome di una comune debolezza: debolezza dell'imposizione esterna – l'obbedienza che viene monitorata in maniera discontinua e isterica, talvolta fortissima (gli elicotteri che “controllano” le grigliate di Pasquetta), altre volte del tutto assente (i recenti festeggiamenti per lo scudetto dell'Inter), e la debolezza della risposta a questa imposizione.

Seguendo la riflessione delineata dal pensatore coreano Byung-Chul Han sull'evoluzione e i destini della *società della sopravvivenza*<sup>27</sup> è possibile ripensare il potere, e il nostro rapporto con esso, al di là del paradigma immunologico agambeniano: un potere apparentemente *assente* che, nelle sue diverse manifestazioni, non mette in campo strategie per piegare l'ormai residuale (se non del tutto spenta) resistenza ai suoi dettami, che non si impegna a censurare, proibire, escludere, che non pretende più di *estorcere obbedienza*: «la tecnica di potere del regime neoliberale assume una forma subdola, duttile, intelligente e si sottrae a ogni visibilità. Qui, il soggetto sottomesso non è mai cosciente della propria sottomissione: il rapporto di dominio resta per lui del tutto celato [...] Invece di rendere *docili* gli uomini, cerca di *renderli dipendenti*»<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. B.-C. Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite* (2020), tr. it. Einaudi, Torino 2021.

<sup>28</sup> Id., *Psicopolitica. Il neoliberismo e le nuove tecniche del potere* (2014), tr. it. Nottetempo, Milano 2016, pp. 23-24.

Nel passaggio dalla società disciplinare a quella della prestazione sembra mutare radicalmente il rapporto con il corpo, con il dolore. Al centro della scena politica non c'è più il corpo dei martiri – dei suppliziati raccontati da Foucault in *Sorvegliare e punire* – esposto come vessillo del potere, ma nemmeno più quello piegato dall'ortopedia sociale del dispositivo disciplinare, in cui sofferenza, dolore, hanno ancora una funzione, «un ruolo costruttivo» in quanto modellano «l'essere umano quale mezzo di produzione»<sup>29</sup>. Nel soggetto di prestazione l'obbligo, la sofferenza, la negatività «cedono il passo a positività come la motivazione, l'auto-ottimizzazione o l'auto-realizzazione. Gli spazi disciplinari vengono sostituiti da aree di benessere. Il dolore perde qualsiasi appiglio col dolore e il dominio. Viene depoliticizzato, diventando una questione medica. La nuova formula di dominio recita: *Sii felice*»<sup>30</sup>.

Indagare il rapporto tra società disciplinare e della prestazione – il passaggio dall'una all'altra e/o la loro coesistenza – può dunque fornirci elementi utili ad analizzare il contesto pandemico, la sua gestione politica, le trasformazioni – di carattere economico, sociale, relazionale, etc. – che porta con sé.

È proprio Han a fornirci un'utile guida in questo passaggio, che non è solo evoluzione da un modello di società coercitiva, ad un altro, basato sulla dipendenza e sull'introduzione dell'obbligo mascherata da gratificazione personale, ma passaggio da un piano, quello del politico, informato sostanzialmente da una dimensione collettiva ed esterna dello scontro, a un conflitto che si fa principalmente interiore.

La differenza tra la società disciplinare e quella della dipendenza sembra passare per il rapporto con il limite e con il dolore<sup>31</sup> –

---

<sup>29</sup> Id., *La società senza dolore*, cit., p. 14

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>31</sup> «La società della prestazione si sottrae sempre più alla negatività. Essa è abolita proprio dalla crescente deregolamentazione. Il verbo modale positivo [...] è il "poter-fare" (Können) illimitato» [Id., *La società della stanchezza* (2016

ancora una volta, e questa chiave non è irrilevante in tempi di pandemia, al centro è il corpo. Che la materialità della carne, la sofferenza siano campi fondamentali dai quali partire per questo ripensamento è particolarmente suggestivo in un'epoca segnata dalla pandemia globale, dall'esposizione del corpo e dalla rivelazione – a dispetto di ogni impostazione antropocentrica e radicalmente positivista – della sua fragilità; in questo orizzonte il corpo resta sì posta in gioco e campo di battaglia, ma in senso del tutto differente da quello individuato da Agamben nella sua riflessione biopolitica.

In un tempo nel quale la scienza aveva promesso un perfezionamento progressivo del corpo e delle sue capacità fisiche e mentali, la paura dominante è la paura della morte come arresto di questo processo di perfezionamento o come declino: fragilità, dolore, sofferenza. Usare violenza contro sé stessi, *farsi la guerra* è la (paradossale) soluzione che il soggetto di prestazione ha escogitato nel tentativo di aggirare la sua *algofobia*.

«Gli imperativi del neoliberismo spingono [...] verso un continuo processo di automiglioramento in ogni aspetto della propria esistenza: la formazione permanente, l'onnipresente necessità di essere costantemente pronti a qualsivoglia impiego e il perenne bisogno di sapersi reinventare, sono tutti elementi che delineano la nuova soggettività neoliberale»<sup>32</sup>; a scomparire, nella riflessione di Han, è così, assieme alla società disciplinare, nella forma repressiva in cui l'abbiamo conosciuta e sul cui modello si fonda la lettura biopolitica, il soggetto di obbedienza freudiano<sup>33</sup>.

---

nuova ed. ampliata), tr. it. Nottetempo, Milano 2020, p. 24]; «Il dovere ha un limite: il potere, invece, non ne ha. Perciò, la costrizione che deriva dal potere è illimitata e con ciò ci ritroviamo in una situazione paradossale» (Id., *Psicopolitica*, cit., p. 10).

<sup>32</sup> N. Srnicek, A. Williams, *Inventare il futuro. Per un mondo senza lavoro* (2015), tr. it. Nero, Roma 2018, p. 97; cfr. W. Rybczynski, *Waiting for the Weekend*, Penguin, New York 1991, pp. 115 e sgg.

<sup>33</sup> «L'apparato psichico freudiano è dominato dalla negazione, dalla rimozione, dal timore della trasgressione. [...] Questo non vale più per il soggetto di prestazione [...] che è un soggetto affermativo» (B.-C. Han, *La società della stanchezza*, cit., pp.77-78).



Ad orientare scelte e modi di vita non sono più la rimozione, la negazione o la trasgressione, non vi è un Super-io repressivo che costringe, vieta e limita, ad esso si è sostituito l'imperativo a godere, «la violenza della positività che non presuppone alcuna ostilità»<sup>34</sup>. La società disciplinare era fondata sulla negatività del divieto – di un esterno che, in forme differenti, provava a imporsi su un interno, entrando in conflitto con esso –, «il verbo modale negativo in essa dominante è il “non-potere” (*Nicht-Dürfen*). Anche il “dovere” (*Sollen*) è intaccato da una negatività, quella dell'obbligo»<sup>35</sup>.

Le imposizioni di una società post-disciplinare, in cui il dovere non è assente ma più profondamente interiorizzato, passano per l'assenza di pressione esterna, per l'assenza dell'Altro: «il tempo in cui c'era l'Altro è passato. A renderlo malato [il corpo sociale] non sono divieto e proibizione, ma ipercomunicazione e iperconsumo, non rimozione e negazione, ma permissività e affermazione. Non la repressione, bensì la depressione è il simbolo patologico del nostro tempo. La pressione distruttiva non proviene dall'Altro, ma dall'interno»<sup>36</sup>.

Se il secolo passato è stato caratterizzato da una lotta continua contro l'Altro, da assoggettare o alle cui pretese resistere, dal tentativo della sua rimozione o addomesticamento, oggi l'individuo e la società sembrano sottrarsi a qualsiasi dinamica immunologica, di contrasto – o di negoziazione – nei confronti di un *fuori*. Semplicemente il tentativo di non provare *mai* sofferenza, quel dolore che si prova nell'incontro sempre difficile, sempre, in prima battuta, doloroso, con il confine dato dall'esterno e, al contempo, dalla limitatezza della nostra capacità di potenziamento, ha modificato profondamente i processi mentali e sociali, gli impulsi e la percezione di sé. Fuori fa freddo, il padrone è cattivo, lo

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>36</sup> *Id.*, *L'espulsione dell'Altro* (2016), tr. it. Nottetempo, Milano 2017, p. 7.

straniero è pericoloso, io stesso mi sono estraneo, mi faccio paura - perché non so, fino in fondo, cosa potrei volere, cosa potrei fare e, in ultima analisi, chi sono - e allora la soluzione sembra essere quella di mettermi in piena luce, espormi del tutto, fare di me stesso, della mia vita, un progetto.

In cosa consiste questo progetto, che si presenta come progetto di libertà di piena realizzazione? Non nel sottrarmi, nel trovare la via di fuga dal disciplinamento e dall'oppressione, ma nel rompere la parete tra dentro e fuori: nel non essere, in definitiva, più schiavi dell'altrui imposizione - o desiderio - ma del proprio.

La *positivizzazione del mondo*, come negazione della negazione, come *proprio* che «si afferma nell'Altro, negandone la negatività», va dunque inevitabilmente di pari passo con il desiderio insaziabile di auto-potenziamento. Come già evidenziato da Bauman<sup>37</sup>, non la sottomissione all'obbligo imposto da altri, ma il continuo desiderio di *farsi nuovi*, di aggiornarsi eternamente, è la forma di violenza peculiare dell'epoca post-disciplinare. Una violenza che, non riconoscendo negatività, che non essendo (apparentemente) fondata su un esterno «si sottrae ad ogni logica immunologica»<sup>38</sup>. Così attraverso questo desiderio, per sua natura mai pienamente realizzabile, di rinnovamento continuo, il soggetto costruisce i presupposti del proprio fallimento integrale: fallimento non ascrivibile alle richieste ingiuste o sproporzionate di un esterno, ma all'impossibilità di coincidere con sé stessi, con un sé pienamente realizzato.

Nella scissione tra Io-reale (limitato) e Io-ideale si consuma la trasformazione, la degenerazione, del concetto stesso di libertà. Concetto che va anche oltre a quello fissato nella concezione proprietaria dell'individualismo moderno: non solo libertà di possedere sé stessi, il proprio tempo, di gestire i propri affari

---

<sup>37</sup> Si vedano in particolare Z. Bauman, *Vite di scarto* (2004), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2007, e Id., *La società dell'incertezza* (1999), tr. it. Il Mulino, Bologna 2019.

<sup>38</sup> B.-C. Han, *La società della stanchezza*, cit., p. 22.

in uno spazio scevro da concorrenza e impedimenti, la libertà della *società della stanchezza* prevede la rimozione di ogni ostacolo e il pieno possesso – la possibilità di dominio assoluto, di gestione illimitata – non del mondo esterno, ma dello spazio profondo, oscuro e sotterraneo dell’interiorità. Se il Super-Io freudiano tentava di imporsi e governare un Es che restava, in ultima istanza, sempre sfuggente, il meccanismo della mente nel post-moderno sembra riposare sull’attingibilità di quello spazio un tempo selvaggio, sulla sua emersione. Di più, sulla sua messa a servizio. Perché anche il desiderio, l’inconscio, sembrano essere orientati a e impegnati in questo sforzo appropriativo, in questo movimento di auto-esposizione e potenziamento illimitati.

La libertà è intesa come piena e assoluta realizzazione di sé – senza ostacoli e dunque senza contatti/conflitti con l’esterno, con l’Altro, senza negativo – ma anche come piena padronanza di sé, come possibilità di auto-plasmarsi e potenziarsi che non conosce limiti; «nel passaggio dalla società disciplinare alla società della prestazione, il Super-io si positivizza nell’*Io-ideale (Ideal-Ich)* [...] In contrapposizione al Super-io repressivo, l’*Io-ideale* è seduttivo [...] Dal Super-io proviene una costrizione negativa. Al contrario, l’*Io-ideale* esercita una costrizione positiva sull’Io. La negatività del Super-io limita la libertà dell’Io. Il progettarsi sull’*Io-ideale*, invece, è interpretato come un atto di libertà»<sup>39</sup>. Al cospetto di questo *Io-ideale*, che si presenta, al contempo, come esterno e come interno, nella misura in cui è non solo un obiettivo autoimposto ma è inteso come modello potenziale soggiacente il nostro stato attuale, sempre realizzabile, l’*Io-reale* non può che fallire. E il fallimento, unito all’apparente facilità del compito non realizzato – “non hai che da essere la versione migliore di te” recitano i guru del *volontarismo magico*<sup>40</sup> – e dall’impossibilità di

---

<sup>39</sup> Id., *La salvezza del bello* (2016), tr. it. Nottetempo, Milano 2019, p. 95.

<sup>40</sup> Cfr. D. Smail, *Power, Interest and Psychology: Elements of social Materialist Understanding of Distress*, PCCS Books, 2009.

condividerne, anche solo in minima parte, il peso con altri - con il caso, il mondo, con la società, con le circostanze e le possibilità che essa materialmente offre - non può che produrre un soggetto costantemente depresso.

La convinzione profonda della propria responsabilità esclusiva nel mal funzionamento della macchina produttiva che ci è dato da gestire e implementare - il nostro corpo - non è necessariamente collegata a un'adesione esplicita e consapevole all'ideologia neoliberale, non solo perché «puoi non essere convinto di questa ideologia, ma i suoi effetti sono comunque in grado [...] di costringerti in situazioni sempre più precarie»<sup>41</sup>, ma anche perché, nella sostituzione del disciplinamento con la prestazione, nel passaggio da una società all'altra, la nostra, ad essersi radicalmente modificati sono i meccanismi interni della nostra psiche, non solo i nostri comportamenti esteriori o modi di vita.

La depressione non è così solo condizione anomala e contingente, squilibrio rimediabile e reversibile, è *male del secolo*, segno stesso attraverso cui si manifesta questo passaggio. «Alle malattie psichiche odierne come la depressione, il burnout o la sindrome da deficit di attenzione e iperattività, invece, non partecipa alcun processo di rimozione e di negazione. Esse rinviano piuttosto all'eccesso di positività [...] all'incapacità di dire no»<sup>42</sup>: l'assenza di gratificazione, l'impossibilità di realizzare pienamente un progetto di vita che prevede il continuo rinnovamento e implementazione delle proprie capacità, l'interiorizzazione dell'obbligo prestazionale conducono il soggetto, nell'alternarsi di momenti di iperattività e crollo, in uno stato permanente di mancanza, di colpa, di autoaccusa. Così, la depressione esplode nel momento in cui il soggetto di prestazione «non è più in grado di

---

<sup>41</sup> N. Srnicek, A. Williams, *Inventare il futuro*, cit., pp. 97-98.

<sup>42</sup> B.-C. Han, *La salvezza del bello*, cit., pp. 84-85.

poter-fare, ed è in primo luogo una stanchezza del fare e del poter-fare»<sup>43</sup>.

La de-politicizzazione e l'ipermedicalizzazione del disagio mentale vanno di pari passo: per un verso l'individuo viene identificato come unico soggetto responsabile della sua incapacità di rinnovarsi costantemente – apparentemente collocato in uno spazio completamente vuoto, cioè libero, quello in cui dovrebbe sviluppare al massimo il suo potenziale produttivo, se fallisce, fallisce unicamente per *colpa* sua<sup>44</sup> – per l'altro spinto a rimediare, tramite l'assunzione continua di potenziatori, farmaci/droghe, a questa incapacità di rinnovamento, a migliorare le sue prestazioni, senza farsi ostacolare dalla malattia. Incapace di accettare questo fallimento, ma anche di elaborare il conflitto con sé stesso e con il mondo, le richieste incongrue che si auto-impone – non esistono più le parti, un dentro e un fuori, un proprio e un altrui, dunque ogni conflitto è potenzialmente distruttivo, va evitato ad ogni costo – il soggetto di prestazione ritiene più facile fare «ricorso agli antidepressivi, che lo rendono rapidamente di nuovo funzionale e produttivo»<sup>45</sup>.

Questo disagio non è solo espressione del «fallimento di essere sé stessi»<sup>46</sup>, dell'impossibilità di rispondere a una richiesta esterna, ma della frammentazione sociale, che trova una via di fuga e uno sfogo nell'*auto-aggressività*: è perdita della dimensione della relazione. Ma proprio perché decontestualizzato e depoliticizzato,

---

<sup>43</sup> Id., *La società della stanchezza*, cit., p. 27.

<sup>44</sup> «La depressione è in parte costituita da una beffarda voce “interiore” che ti accusa di auto-indulgenza – non sei depresso, stai solo cercando scuse per te stesso – e tale voce rischia di assumere maggiore importanza rendendo pubblica la propria condizione. Naturalmente, questo richiamo “interiore” è anche l'espressione interiorizzata delle forze sociali presenti, alcune delle quali hanno tutto l'interesse a negare qualsiasi collegamento tra la depressione e la politica» (M. Fisher, *Buono a nulla*, tr. it di A. Fumagalli e C. Morini, <http://effimera.org/buono-nulla-good-for-nothing-mark-fisher/>; sulla privatizzazione dello stress e del disagio mentale cfr. anche Id., *Il nostro desiderio è senza nome*, cit. pp. 155 e sgg.; e Id., *Realismo capitalista* (2009), Nero, Milano 2018, pp. 55 e sgg.).

<sup>45</sup> B.-C. Han, *La salvezza del bello*, cit., p. 94.

<sup>46</sup> Id., *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 26.

il disagio finisce per essere letto unicamente nella sua forma neurologica, biochimica: ancora una volta, non ha (anche) a che fare con il mondo, con una realtà esterna e con la difficoltà del soggetto a relazionarsi ad essa, a obbedire ai suoi diktat, ma con un malfunzionamento della “macchina interna”, con un filo staccato che penzola, con un bullone che si è allentato.

La paura generalizzata del dolore - letto come malfunzionamento, come rovescio dell’(auto)ottimizzazione, nella convinzione che esso sia del tutto incompatibile con la performance - non conduce solo a una psicologia che inevitabilmente subordina il disagio alla logica della prestazione<sup>47</sup>, ma anche alla sua totale depoliticizzazione, che passa per la sua patologizzazione e medicalizzazione; «solo un’ideologia del benessere permanente può far sì che farmaci originariamente utilizzati nella medicina palliativa vengano impiegati in grande stile anche su persone sane»<sup>48</sup>.

Il soggetto descritto da Han «fa concorrenza a sé stesso, [...] cerca di superare se stesso, finché non crolla»<sup>49</sup>, prima, durante e dopo questo crollo sente il peso terribile della sua libertà: una libertà dell’autosfruttamento che prende la sua forma nell’apparente vuoto lasciato dal potere esterno, coercitivo, disciplinante. «Si fa violenza a sé stessi e ci si sfrutta. Al posto della violenza causata da estranei subentra una violenza autogenerata, che è ben più fatale della prima, perché la vittima di questa violenza si crede libera»<sup>50</sup>, questa violenza non si dispiega così (solo) sul corpo, che conserva il riflesso e la memoria della docilità impostagli dal disciplinamento, ma si estende ai processi psichici e mentali, che vengono *ottimizzati*<sup>51</sup> ai fini della produzione.

---

<sup>47</sup> Cfr. Id., *La società senza dolore*, cit., p. 6.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>49</sup> Id., *La salvezza del bello*, cit., p. 83.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>51</sup> Cfr. Id., *Psicopolitica*, cit., p. 34.

La strada dell'autosfruttamento, dell'eccesso di lavoro – fino all'esaurimento fisico e psichico, fino al *karoshi*, alla morte per troppo lavoro – è lastricata di buone intenzioni: «oggi, non ci riteniamo soggetti sottomessi, ma progetti liberi, che delineano e reinventano se stessi in modo sempre nuovo [...] 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 autoimposte, forzandosi alla prestazione e all'ottimizzazione»<sup>52</sup>. E questo autosfruttamento funziona, non solo, soggettivamente, per chi confondendolo con l'assenza di vincoli lo interpreta come l'unica possibile forma di autorealizzazione, ma anche dal punto di vista oggettivo, in quanto «è più efficace dello sfruttamento da parte di altri in quanto si accompagna a un sentimento di libertà. Lo sfruttatore è allo stesso tempo lo sfruttato. Vittima e carnefice non sono più distinguibili»<sup>53</sup>. Si tratta di una trasformazione progressiva, impercettibile, ma profonda, del passaggio dall'indolenza della schiavitù, quando coltivi il campo altrui fiaccamente e solo quando il ritmo è scandito dalla frusta, all'efficienza dell'autoimprenditorialità<sup>54</sup> della miseria, di chi pensa di aver conquistato il proprio, piccolo, pezzo di terra “libero” e il proprio mulo.

L'elogio (e la volgarizzazione) del concetto di *resilienza*, utilizzato non più solo nella sfera della psicologia, ma anche e soprattutto nella retorica della politica economica e sociale della “ripartenza” post-covid (si pensi al PNRR – Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza – che si inserisce all'interno del programma Next Generation EU, la cui principale componente è il Dispositivo per la Ripresa e Resilienza/Recovery and Resilience Facility) e del discorso pubblico a essa connesso, è segno di questa indistinguibilità – tra dentro e fuori, tra vittima e carnefice,

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>53</sup> *Id.*, *La società della stanchezza*, cit., p. 28.

<sup>54</sup> Cfr. *Id.*, *Psicopolitica*, cit., p. 14.

tra parti sociali e interessi contrapposti. La resilienza come virtù e risorsa non è più solo al centro del coaching da guru dello “sviluppo personale” o della terapia post-trauma della *psicologia positiva*, diviene risposta alla minaccia e alla fragilità come cancellazione della fragilità stessa<sup>55</sup> e con essa, paradossalmente, del conflitto. I danni che una tale retorica associata ad una fase delicatissima – quella legata alle restrizioni date dalla quarantena, all’assenza di socialità soprattutto per i giovanissimi e per i più anziani, al peggioramento delle condizioni di vita, alla convivenza forzata, ai legittimi timori per la propria salute – sono incalcolabili. Probabilmente saranno, se non sono già stati, in molti a spezzarsi e, oltre a un adeguato supporto messo a disposizione per tutti, a prescindere dalle fasce di reddito, sarebbe forse utile un discorso legato al disagio meno prestazionale e, in ultima istanza, auto-accusatorio. Sul piano individuale questo appello a “piegarsi ma non spezzarsi” finisce infatti inevitabilmente per responsabilizzare chi si spezza, chi non ce la fa, ma soprattutto a immaginare l’individuo come macchina sempre funzionante o che è sempre possibile rimettere in funzione: l’unico limite, l’unico nemico e ostacolo è l’individuo stesso. Su quello politico/collettivo, questa narrazione «ci distrae dai rapporti di dominio vigenti costringendoci all’introspezione. Fa sì che ognuno si tenga occupato solo con sé stesso, con la propria psiche, invece di indagare criticamente le questioni sociali [...]. Le condizioni da migliorare non sono sociali, bensì psichiche. [...] Così la psicologia positiva sigilla la fine della rivoluzione. A salire sul palco non sono i rivoluzionari, bensì i trainer motivazionali che impediscono il diffondersi del malumore o anche della rabbia»<sup>56</sup>. Il desiderio e

---

<sup>55</sup> In quest’ottica algofobica non solo ogni accettazione della propria fallibilità ma ogni apertura all’Altro deve essere limitata, se non del tutto inibita: «la ricettività nei confronti dell’Altro presuppone però una vulnerabilità. La *ferita* che fa male è un’*apertura primordiale verso l’Altro*» e ancora «il dolore è vincolo. Chi rifiuta qualsiasi circostanza dolorosa è incapace di vincolarsi» (Id., *La società senza dolore*, cit., pp. 70 e 43).

<sup>56</sup> Id., *La società senza dolore*, cit., p. 17.



la volontà di combattere il dolore ci fanno dimenticare quanto esso sia *socialmente mediato*, quanto sia lo specchio non (solo) di fallimenti personali ma collettivi, socioeconomici, la cui responsabilità esclusiva non è imputabile al singolo.

*Che razza di protesta è*, chiede Fisher, *quella su cui sono d'accordo tutti?*<sup>57</sup> È l'inoffensiva protesta del tempo della prestazione sembra rispondere Han: quella che non ha a che fare con uno specifico interesse *contro* l'altro ma con un generico desiderio di felicità, libertà, perfezione, un desiderio che si suppone universale e che assume la forma dell'auto-colpevolizzazione, che scagiona l'esterno a dispetto dell'interno. In questa protesta non c'è spazio per nessun *reale* conflitto, ma solo per la sua rappresentazione caricaturale e innocua. Così la medicalizzazione della sofferenza non è solo conseguenza della sua patologizzazione – il dolore è e deve essere sempre estraneo a una condizione considerata di “normalità” e piena autonomia del soggetto – ma si accompagna a un processo di spoliticizzazione e, soprattutto di *desolidarizzazione*, che prelude all'impossibilità di ogni conflitto, critica, di ogni possibilità di trasformazione dell'esistente: impedisce che il dolore «si faccia *linguaggio*, anzi *critica*. Sottrae al dolore il suo carattere oggettivo, sociale»<sup>58</sup>. Citando Adorno, Han sottolinea invece come sarebbe necessario far *diventare eloquente il dolore*<sup>59</sup> in quanto «il fermento della rivoluzione è [...] il *dolore percepito insieme*. Il dispositivo neoliberista della felicità lo soffoca sul nascere»<sup>60</sup>.

### 3. Il “resiliente” e La “vittima”

Ma è proprio vero che viviamo in una società senza dolore, o meglio in una società in cui non siamo più in grado di percepire la nostra

---

<sup>57</sup> M. Fisher, *Il nostro desiderio è senza nome*, cit., pp. 41 e sgg.

<sup>58</sup> B.-C. Han, *La società senza dolore*, cit., p. 18.

<sup>59</sup> T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. it. Einaudi, Torino 2004, p. 18, in B.-C. Han, *La società senza dolore*, cit., pp. 18-19.

<sup>60</sup> B.-C. Han, *La società senza dolore*, cit., p. 19.

stessa sofferenza, di darle nome? Se l'analisi di Han trova certamente riscontro nell'accelerazione dei processi di spoliticizzazione e *desolidarizzazione* - complice anche una narrazione del *conflitto* come sempre più assente quando non apertamente stigmatizzata - d'altro canto non si può non rilevare, nella sua analisi, uno sguardo che potremmo definire da "Primo Mondo", pericolosamente inconsapevole della posizione e della specifica - e assai stretta - prospettiva assunta da colui che scrive.

Non solo non appare del tutto convincente il passaggio, delineato dal pensatore sudcoreano, dalla società del disciplinamento a quella della prestazione, che segna il superamento del paradigma biopolitico agambeniano<sup>61</sup>, ma anche la repentina marcia indietro fatta nei suoi ultimi scritti contribuisce a mettere in evidenza le falle di un discorso che, pur nella capacità di mettere in evidenza alcuni tratti rilevanti, appare troppo schiacciato su una narrazione semplificata del processo storico e, soprattutto, in ultima istanza, pur nella denuncia della passivizzazione, finisce per essere essa stessa passivizzante e destinale.

Il superamento - nel loro totale assorbimento e introiezione dei dispositivi disciplinari - rimanda a un'analisi troppo fortemente ancorata ad un mondo, quello della produzione immateriale, del terziario, che assomiglia troppo al giardino di casa nostra e troppo poco al resto del pianeta, sembra difficile sostenere, anche volendola inquadrare come linea di tendenza, come processo *in fieri*, l'idea di un soggetto di prestazione totalmente svincolato da ogni istanza di dominio esterna, che «si *abbandona liberamente* alla costrizione per massimizzare la propria prestazione»<sup>62</sup>. I processi di soggettivazione che accompagnano la costruzione dell'identità ai tempi del capitalismo neoliberista avvengono per *via negativa* e

---

<sup>61</sup> In quanto «la stessa analisi del potere agambeniana non dà accesso alle tecniche proprie del regime neoliberale: gli *homines sacri* dei nostri giorni non sono più gli esclusi, ma gli *inclusi nel sistema*» (Id., *Psicopolitica*, cit., p. 33).

<sup>62</sup> Id., *La salvezza del bello*, cit., p. 99 (la sottolineatura è nostra).

conducendo a una realizzazione come nuda vita o per *via positiva* e costruendo un soggetto di prestazione e godimento?

Ritornando al quadro attuale consegnatoci dall'emergenza sanitaria e dal conseguente inasprimento di quella economica, è lecito domandarsi se sia pensabile individuare i DPCM (e in generale l'utilizzazione della decretazione d'urgenza) come forma realizzata di uno stato d'eccezione che raccoglie un grande consenso grazie al fatto di essere definitivamente *desiderato*. Secondo Agamben e, con un improvviso e inaspettato cambio di prospettiva, anche per Han, le misure di contenimento della pandemia, testimoniando di una forma-di-vita ridotta definitivamente a nuda vita, mera sopravvivenza, per lo più *desiderata*, raccontano di un salto di qualità (giuridico-politico) nella costruzione di un autoritarismo e di una repressione per certi versi definitivi.

Nel suo ultimo lavoro<sup>63</sup>, Han infatti sottolinea come proprio la diffusione a livello planetario del Covid-19, e le conseguenti misure scelte per il suo contenimento, finiscano per invertire il processo, il passaggio da coercizione disciplinante ad auto-perfezionamento, per ricostituire un principio Negativo, per ri-esteriorizzare l'obbligo che sembrava introiettato una volta per tutte – tanto, come lo stesso pensatore coreano aveva avuto modo di sottolineare ripetutamente, da modificare i processi stessi della psiche e da rendere obsoleto il modello freudiano.

«Dinanzi alla pandemia anche la radicale limitazione dei diritti fondamentali viene accettata senza discussioni. [...] ci adeguiamo allo stato d'eccezione che riduce la vita a nuda vita. [...] La quarantena è una variante virale del *campo* in cui imperversa la nuda vita»<sup>64</sup>. Ritornano il campo, lo stato d'eccezione, il paradigma biopolitico agambeniano che Han aveva finora descritto come dispositivi ormai superati. L'algofofia richiama alla tanatofobia, alla paura della morte e dunque al desiderio di sopravvivere *a ogni*

---

<sup>63</sup> Cfr. Id., *La società senza dolore*, cit.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 23.

costo; «il virus è lo specchio della nostra società. [...] Oggi la sopravvivenza assume un valore assoluto, come se fossimo costantemente in guerra. [...] Dinanzi alla pandemia, ecco che la strenua lotta per la sopravvivenza subisce un inasprimento virale»<sup>65</sup>.

Ma è davvero il desiderio di sopravvivenza ad aver caratterizzato l'azione e il pensiero ai tempi della pandemia? Il pensiero di Agamben e Han, divenuti, tutto a un tratto, convergenti, leggono come centrale questa istanza, quella di sottrarsi alla morte e al dolore anche se a farne le spese sono la libertà, i diritti civili, la qualità dell'esistenza; «nella preoccupazione esclusivamente rivolta alla sopravvivenza noi siamo uguali al virus, questa creatura non morta che si limita a moltiplicarsi, quindi a sopravvivere, senza vivere»<sup>66</sup>. Entrambi sembrano trascurare non solo un'abitudine all'acquiescenza e una disaffezione a certe istituzioni - nessuno che si ribelli alla limitazione di forme di protesta ormai quasi del tutto abbandonate, pochi, pochissimi studenti che protestano per l'impossibilità di tornare tra i banchi di una scuola considerata obsoleta, squalificata, da decenni, nella forma consumatore/prodotto, e via dicendo - il che precede, e di molto l'emergenza pandemica, ma anche un tratto fondamentale che ha caratterizzato il discorso pubblico in questi tempi anomali, quello che ha a che fare con un, questo sì insopprimibile, perché profondamente funzionale, imperativo al godimento e al consumo. Consumo e godimento sono la nostra cifra, il nostro modo non solo di manifestare uno status ma di soggettivarci. L'idea di fondo che sembra orientare i provvedimenti per il contenimento del contagio, le misure di supporto alle povertà, addirittura la campagna vaccinale, sembra essere, più che la sopravvivenza per tutti, il godimento e il consumo per "abbastanza", anche a prezzo della vita di altri: qualcuno deve pur soccombere, l'importante è che la

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 25.

bilancia costi/benefici – che tiene dentro non solo le leggi di mercato, ma anche quelle che riguardano la conservazione e la costruzione del consenso politico – resti in pari.

Pur nelle sfumature che differenziano la riflessione dei due pensatori entrambe convergono sull'idea che l'effetto delle misure di contenimento sia quello di ridurci a nuda vita, o di approssimarci ad essa. Nessuno dei due si pone nella prospettiva, forse un po' ingenua ma che offre una gamma di possibilità critiche e trasformative di più ampio spettro, che la rinuncia al godimento e alla libertà individuale, se ripoliticizzati, avrebbero potuto trasformare l'emergenza in occasione<sup>67</sup>. L'isolamento e il distanziamento fisico non necessariamente preludono a una maggiore individualizzazione o implementano la *perdita di empatia* trasformandosi in *distanziamento mentale*<sup>68</sup>, è l'assenza di ogni discorso che li risignifichi a rendere difficoltosa l'emersione del loro carattere potenzialmente solidale.

A differenza di quanto sostenuto da Han, il capitalismo non assolutizza la sopravvivenza come valore<sup>69</sup>, ma anzi separa in maniera netta quelle vite la cui sopravvivenza è irrilevante – gli *scarti*, avrebbe detto Bauman<sup>70</sup> – quelle destinate alla sopravvivenza e alla produzione, da quelle premiate dalla possibilità di accedere a quel godimento al quale anelano anche tutte le altre.

Han sostiene che lo stesso capitalismo, nella sua versione più autoritaria o meno liberale<sup>71</sup>, di fronte alla pandemia abbia dato

---

<sup>67</sup> Si pensi ad esempio alla riflessione di S. Žižek nel suo *Virus* (2020), tr. it. Ponte alle Grazie, Milano 2020, a proposito della possibilità, nel corso dell'emergenza pandemica di ripensare il ruolo dello Stato, l'interdipendenza, la necessità di pianificare e ri-pubblicizzare la sfera che interessa la salute pubblica.

<sup>68</sup> B.-C. Han, *La società senza dolore*, cit., p. 69.

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 24-25.

<sup>70</sup> Cfr. Z. Bauman, *Vite di scarto*, cit.

<sup>71</sup> Byung-Chul Han sostiene che l'emergenza pandemica abbia instaurato un regime di *sorveglianza digitale* – che combina il precedente dispositivo biopolitico alle nuove tecnologie –, aprendo la strada all'affermazione di sovranismi e governi autoritari incompatibili con un'opzione liberale: «alla luce della pandemia, ci dirigiamo verso un regime di sorveglianza biopolitica. Il liberismo occidentale fallisce dinanzi al virus» (*La società senza dolore*, cit., p. 75).

assoluta precedenza alla sopravvivenza – alla *salute* – rispetto alla produzione, che «l'intera economia della crescita e della prestazione è orientata alla sopravvivenza»<sup>72</sup>. Proviamo a mettere alla prova dei fatti questi due assunti dai quali muove la lettura di Han e Agamben – sul piano politico, l'introduzione di misure di distanziamento sociale come potenziamento dello stato d'eccezione e su quello strutturale, lo sbilanciamento sulla sopravvivenza piuttosto che sulla produzione del sistema economico attuale – alla luce dei DPCM e della loro accoglienza nel nostro paese.

Partiamo da un presupposto di carattere “empirico”: i DPCM sono stati salutati favorevolmente dalla popolazione italiana soltanto (e neanche poi così facilmente generalizzabile) nella primissima fase della pandemia; è difficile immaginare nello scenario di questa metà del 2021 una medesima possibilità di accettazione. Cosa è intervenuto nel frattempo? E qui ritorna il convitato di pietra dell'economico: l'impovertimento generalizzato, la possibilità per centinaia di migliaia di persone di scendere sotto la soglia di povertà relativa. In questo senso, allora, i DPCM hanno avuto una funzione iniziale nel momento esatto dell'esplosione della *crisi*; adesso, non è già più il momento di quella forma *eccezionale*. Difficile immaginare che i DPCM e, in generale, la crisi pandemica rappresentino davvero il compimento di una “Grande Trasformazione”, ma è altrettanto difficile affermare che questa esperienza – la pandemia, la risposta giuridico-politica, la crisi economico-sociale – non lascerà in eredità dispositivi e pratiche che saranno ri-sistematizzati dal punto di vista organizzativo e ri-organizzativo. Per comprendere in che senso, in che misura e in che direzione, dobbiamo ritornare alla domanda iniziale e riprenderla in carico.

---

Nell'analizzare la crisi sanitaria e le sue conseguenze – e in senso più ampio la fase attuale – sembra invece perfettamente plausibile non solo la coesistenza ma anche la reciproca legittimazione di principi liberali e autoritari, di politiche che mettono al centro l'idea di piena autonomia dell'individuo, retoriche identitarie e dispositivi di controllo.

<sup>72</sup> B.-C. Han, *La società senza dolore*, cit., p. 25.

E così: il capitalismo *vuole* la pandemia? La domanda resta utile, ma la risposta si complessifica.

La nostra idea è che il neoliberismo non può volerla, ma non perché ritenga *semplicemente* giusto il rispetto delle libertà e della democrazia, ma perché rischia di limitare la possibilità della concorrenza pura e la costruzione delle forme di soggettivazione come capitale umano. Lo Stato, allora, deve sì intervenire nella misura in cui deve definire le regole del gioco che possano permettere mercato e concorrenza, in una situazione di emergenza sanitaria, ed è in questo senso che vanno letti i continui interventi “autoritari” (i DPCM, e in generale l’utilizzazione della decretazione d’urgenza). Il capitalismo neoliberista non vuole la pandemia ed è forse possibile osservarlo anche in maniera empirica, mediante l’analisi di alcuni aspetti di organizzazione del lavoro in tempi pandemici - riprendendo le “figure” di Han, possiamo dire che in essa confluiscono sia il *panottico esteriore* che il *panottico interiore*: semplificando al massimo, se tutto il lavoro fosse automaticamente commutabile in *smart working* e se il lavoro da remoto fosse “controllabile” anche solo in virtù dell’introiettato senso di disciplina del dipendente/lavoratore autonomo, allora in primo luogo non vi sarebbe alcuna perdita per il Capitale e nessuna necessità di affrettare, o provare ad affrettare un “ritorno alla normalità”, in secondo luogo non vi sarebbe alcuna necessità di affinare, come invece è avvenuto, avviene e avverrà probabilmente sempre più, strumenti di telecontrollo (che segnalano, ad esempio, quando ci si allontana dalla postazione, anche casalinga, o che verificano l’effettiva presenza online del lavoratore), o anche solo dispositivi di “mobilitazione totale” - non necessariamente programmati a monte ma che funzionano, a valle, in quella direzione, ad esempio la connessione e sollecitazione continua, che un tempo era effettuata tramite il servizio di posta elettronica e oggi, ancor più efficacemente, tramite ad esempio i gruppi whatsapp - che massimizzano lo sforzo e di fatto invadono l’intera giornata

lavorativa, esondando dai propri limiti. Il capitalismo neoliberista può forse non volere la pandemia, dunque, ma può sempre e comunque “utilizzarla”. Il motivo è che il capitalismo ha un rapporto *privilegiato* con la crisi, è capace costantemente di rinascere e soprattutto di ristrutturarsi non temendo il nuovo dell’aleatorio ma rifunzionalizzandolo a partire dalla sua capacità di *utilizzare la contingenza* in vista della sua riproduzione. La contingenza produce spostamenti e crisi, e il capitalismo attraverso complesse distruzioni creatrici riesce ad acquisire il *nuovo* riadattandolo ai suoi dispositivi di funzionamento e riproduzione determinanti. In questo senso, l’affermazione della volontà di un *ritorno alla normalità* è un modo rassicurante di parlare, ma non è lo schema mediante il quale si riproduce il capitalismo: è possibile infatti - per non dire certo - che una serie di dispositivi *eccezionali*, prodotti in crisi pandemica, sopravvivranno ristrutturati e reinseriti nel *normale* funzionamento sociale, da un lato producendo la percezione di un *ritorno alla normalità*, dall’altro mostrando come la *normalità* sia sempre di più un costruito sociale. Al quale doversi adattare.

Non sappiamo se la pandemia sarà un evento epocale dal quale si uscirà completamente differenti (in senso qualitativo e non solo quantitativo), ma quello che è possibile affermare è che rappresenta sicuramente un momento in cui una serie di contraddizioni, proprie del capitalismo neoliberista, avrebbero la potenzialità di manifestarsi in maniera maggiormente evidente. Il vero problema è che questo non accade - anzi si ha la sensazione di un’invisibilizzazione accresciuta nel senso comune - e così sembra sempre più respirarsi un’aria da *There Is No Alternative*. Abbiamo visto come le decretazioni eccezionali della pandemia testimonino di un’*impotenza* del politico nei confronti dell’economico, pur manifestandosi mediante dispositivi di carattere repressivo che potrebbero essere rifunzionalizzati all’interno di un ritorno (costruito) alla normalità (mutata), e come sia difficile leggere



le dinamiche del presente soltanto con la *via negativa* dei dispositivi di disciplinamento – eppure questa *impotenza*, proprio perché si esprime con atti normativi, è invisibile (anche per chi ha studiato Foucault). Abbiamo visto poi che Han ha dimostrato invece come nell’epoca del capitalismo neoliberista ad agire siano altre tipologie di dispositivi che producono effetti per *via positiva* – il godimento e l’interiorizzazione del panottico – salvo poi, in tempi pandemici, “ritrattare” affermando che «il virus scatena una crisi immunologica. [...] L’intera società ritorna in modalità di difesa immunologica. Abbiamo a che fare con un ritorno dell’avversario»<sup>73</sup> – Han supera se stesso, con una giravolta all’indietro, e a divenire invisibile è ancora una volta la dimensione dell’economico. Da un lato dunque Agamben ci racconta di una “Grande Trasformazione” già in atto, dall’altro Han sostiene che «lo shock pandemico farà sì alla fin fine che s’imponga a livello globale un regime di sorveglianza biopolitica in grado di consentire l’accesso al corpo. Solo la biopolitica digitale renderà il capitalismo invulnerabile. Essa chiuderà una falla sistemica»<sup>74</sup>. In poche parole, ci troviamo dinanzi all’*apocalisse* come svelamento definitivo dell’ordine eterno al quale saremo consegnati; in poche parole, dunque, *There Is No Alternative*: la pandemia è un acceleratore di un processo allo stesso tempo “eterno” e storico. Dal punto di vista dei processi di soggettivazione, l’*apocalisse* si manifesta nell’ordine di una soggettività della sopravvivenza (capace di rinunciare, momentaneamente, *addirittura* al godimento) sia in Agamben che in Han. Ma è davvero così? Ritornando a un piano “empirico” e (volutamente) naïf: cosa potrebbe voler dire il fatto che da settimane il problema delle “riaperture”, in Italia, è completamente sovrapposto a quello della ristorazione, di quante persone possono stare a tavola, se sarà possibile soltanto all’esterno o anche all’interno? La preoccupazione è soltanto per

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 77.

una categoria particolarmente colpita? O significa forse che il capitalismo neoliberista ha sempre come *pendant* un soggetto del godimento e che la sopravvivenza è soltanto una fase per tornare a “godere” e soggettivarsi mediante il godimento? La morsa, che ha nella pandemia un suo acceleratore, stringe in un abbraccio mortale il soggetto contemporaneo che sembra non potersi soggettivare, a partire dal suo rapporto privato e individuale con il godimento, se non come “resiliente” o come “vittima”. *Tertium non datur*. Alle spalle del “resiliente” e della “vittima”, come prodotti idealtipici sul piano dei processi di soggettivazione dei complessi dispositivi di organizzazione delle relazioni materiali (economico-sociali, giuridico-politiche) analizzate all’interno di queste pagine, si intravedono i due meccanismi fondamentali in azione, la passivizzazione e l’individualizzazione. Han ha perfettamente ragione quando afferma che «il comportamento auto-aggressivo vede oggi un rapido incremento, tanto da diventare un’epidemia globale», e che «sui social network circolano foto di ferite da taglio profonde, autoinflitte», le quali, come nuove immagini del dolore, «rimandano alla società dominata dal narcisismo in cui ciascuno si sobbarca sé stesso fino all’insostenibile. [...] queste nuove immagini del dolore sono il *rovescio sanguinante dei selfie*»<sup>75</sup>. Il selfie e i tagli, il resiliente e la vittima: entrambi comunque devono bastare a se stessi e pretendono un accesso privilegiato alla verità di sé – la propria identità – in quanto innocenza.

Le brevi conclusioni, allora, non possono che vertere su queste due figure – il “resiliente” e la “vittima” – che rappresentano al meglio la costruzione ideologica che si accompagna alla pandemia e che manifestano come il capitalismo di matrice neoliberista stia iniziando a ristrutturarsi a partire dalla crisi.

Il “resiliente” è colui che deve essere in grado di riorganizzarsi a partire dai colpi che ha subito: si tratta di una virtù soggettiva – che per certi versi può essere utile “coltivare” in vista, questa

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 39.

volta sì, della “sopravvivenza” – ma che non fa che accelerare i processi di individualizzazione e privatizzazione del godimento. Inoltre, l’idea di fondo – il non-detto – è che i colpi che si subiscono *devono* essere letti come degli eventi impersonali, come qualcosa-che-semplimente-accade, un incidente. Il “resiliente” ha a che fare con sé solo, deve trovare le forze dentro di sé, deve allo stesso tempo resistere e adattarsi al cambiamento, deve produrre energie e potenzialità trovandole in sé per agirle su di sé solo. Ristrutturarsi e adattarsi al cambiamento significa non avere *agency* sul mondo: il “resiliente” non trasforma il mondo, tutt’al più trasforma se stesso – *volevamo cambiare il mondo ma è il mondo che ha cambiato noi*. Così la pandemia dà occasione per ripensare, attraverso l’immagine, concreta e metaforica, del *contagio* l’interdipendenza tra soggetti prima isolati, la connessione intima tra aree del mondo geograficamente distanti, inevitabilmente legate a doppio filo dalla necessità di una salvaguardia che non può che essere comune, per, in definitiva, ripoliticizzare il corpo, la sfera della salute, rimettendolo positivamente al centro di una riflessione collettiva, diviene il momento del massimo isolamento, del ripiegamento su se stessi, della passivizzazione. E così la vera virtù è quella del “resiliente”, che si soggettiva mediante continue ristrutturazioni, la cui identità è forte proprio nella misura in cui deve essere perennemente mutevole ed effimera: il ritorno alla normalità – espressione edulcorata che sostituisce “distruzione creativa” – è il dispositivo mediante il quale occorre ritornare sempre a se stessi (che si presenta come una sorta di fondo naturale e naturalizzante, *ça va sans dire*), ma attraverso continue ristrutturazioni. Si vuole far passare la “resilienza” per una virtù, per certi versi, *naturale*: il principio della “resilienza” va già naturalizzandosi (nel regime discorsivo *mainstream* della crisi ecologica si parla sempre più di necessità di calcolare la resilienza degli ecosistemi), essere resilienti significa essere

davvero umani, una nuova immagine della natura umana, confezionata in maniera perfetta per i tempi attuali in cui le crisi del capitalismo neoliberista – *Loro* lo sanno, e *noi?* – saranno sempre più numerose e le distruzioni saranno necessariamente sempre più “creative”.

Ma chi poi non riesce a ristrutturarsi così come si ristruttura il capitalismo neoliberista? Qual è la sua fine? Gettato ai margini o possibile fonte di trasformazione dell’esistente? Niente di tutto questo, si tratta della “vittima”, perché passivizzazione e individualizzazione possono produrre – specularmente al “resiliente” – la figura della “vittima”. A partire da alcune suggestioni tratte da Giglioli<sup>76</sup>, ma rifunzionalizzandole all’interno del nostro discorso, i dispositivi di vittimizzazione garantiscono, a chi si soggettiva come “vittima”, innanzitutto l’accesso all’identità. Un’identità calata dall’alto, un’identità estremamente funzionale, un’identità che viene riprodotta individualmente e sentita come propria. Non è poco, in tempi in cui l’identità diviene qualcosa di multiplo, complesso e articolato, in parole semplici di *faticoso*, la vittima può risolvere il gioco della propria identità una volta per tutte, senza crepe o ambiguità, definirsi come colui/colei che non ha *agency* – la vittima è e non fa, può soltanto, a limite, reagire. Una soggettività vittimizzata non agisce verso l’esterno, ma soltanto verso l’interno. La “vittima” è allo stesso tempo un possibile prodotto delle relazioni materiali, così come le abbiamo descritte in questo saggio, e una costruzione calata dall’alto per bloccare ogni forma di assalto al cielo. I dispositivi di vittimizzazione sono *rassicuranti sul piano morale e non lasciano spazio ad alcuna ambiguità*<sup>77</sup>, garantiscono la percezione di un’innocenza: se la colpa è sempre debito, l’innocenza è sempre credito – essere vittima significa per eccellenza non poter

---

<sup>76</sup> Cfr. D. Giglioli, *Critica della vittima*, Nottetempo, Milano 2014.

<sup>77</sup> Cfr. E. Cuter, *Ripartire dal desiderio* (2020), tr. it. minimum fax, Roma 2020, p. 103.

nuocere o non aver nuociuto. Ma il desiderio di innocenza, che la vittima espone come suo “stigma”, è la forma che assume l’ossessione della colpa: l’interiorizzazione del panottico produce, come forma di rigetto, un’ossessione per la colpa che si trasforma in desiderio di essere vittima<sup>78</sup>.

Invisibilizzazione dell’economico e costruzione dell’identità mediante resilienza e vittimizzazione: questi forse i punti di partenza dai quali muovere per ragionare ai tempi della pandemia.

---

<sup>78</sup> Anche se non possiamo soffermarci sulla questione, l’efficacia di questo paradigma è tale che viene utilizzato anche dai soggetti egemoni. Come sottolinea Giglioli «la prosopopea della vittima rafforza i potenti e indebolisce i subalterni» (D. Giglioli, *op. cit.*, p. 107). Il che è assolutamente vero: ha fatto scalpore, nelle settimane passate, l’immagine dell’imprenditrice in ginocchio, con atteggiamento di questua, come rappresentazione del disagio dell’egemone. Al di là che poi sembrerebbe dimostrato che quella rappresentazione fosse stata costruita a tavolino, è interessante notare come l’egemone ricavi due vantaggi dal paradigma di vittimizzazione: il soggetto subalterno resta tale e anzi chiede un plus di intervento normativo, il soggetto egemone può “sfruttare” quella rappresentazione – che talvolta è anche genuina percezione di sé stessi – a proprio vantaggio (cfr. S. Žižek, *A great awakening and its dangers*, <http://thephilosophicalsalon.com/a-great-awakening-and-its-dangers/>; E. Cuter, *op. cit.*, pp. 136-137), estorcendone gli aspetti performativi, come l’innocenza e il credito (*da esigere quanto prima*) nei confronti del mondo.