

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Post-verità e fantasie di complotto. Coordinate concettuali e tracce storico-politiche

Post-truth and Conspiracy Fantasies.
Conceptual Coordinates and Historical-Political Traces

Adriano Vinale

avinale@unisa.it

Università degli Studi di Salerno

A B S T R A C T

Quest'articolo prova ad offrire una ricostruzione storica e un'analisi teorica di due concetti che hanno pervaso il dibattito politico contemporaneo: post-verità e complottismo. Nel farlo, il principale obiettivo di chi scrive è quello di smentire la presunta filiazione tra post-strutturalismo e post-truismo. Questo tentativo si fonda sull'ipotesi che il passaggio da una società del segreto ad una società della trasparenza abbia prodotto di fatto una invisibilizzazione del reale attraverso la sua sovra-esposizione documediale.

PAROLE CHIAVE: Post-verità; Segreto; Complottismo; Documedialità; Trasparenza.

This article aims to offer a historical reconstruction and theoretical analysis of two concepts that have pervaded contemporary political debate: post-truth and conspiracy theories. In doing so, the main goal is to refute the alleged filiation between post-structuralism and post-truism. This attempt is grounded on the hypothesis that the shift from a society of secrecy to a society of transparency has actually produced an invisibilisation of the real through its documedial overexposure.

KEYWORDS: Post-truth; Secret; Conspiracy theories; Documediality; Transparency.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIV, no. 66, 2022, pp. 125-142

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/15173>

ISSN: 1825-9618



Premessa

In una scansione temporale banale ai limiti del cronachismo, si può agevolmente sostenere che il 2016 segna una cesura storico-politica ragguardevole. E questo innanzitutto per due eventi politici di primo rilievo: il referendum per l'uscita britannica dalla UE e l'elezione di Donald John Trump a quarantacinquesimo presidente degli Stati Uniti d'America. Ma, per l'economia del ragionamento che intendo proporre in questa sede, il 2016 è cruciale per un secondo ordine di ragioni: è infatti l'anno in cui gli *Oxford Dictionaries* decretano *post-truth* la «international word of the year».

La definizione che ci è offerta - «Relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief» - è ovviamente la cristallizzazione di un uso linguistico che ha già una sua storia alle spalle, così come ha una sua storia la cosiddetta *post-factual politics*. Tuttavia, la portata simbolica di questo riconoscimento non credo possa e debba essere sottovalutata. Si tratta difatti di una fissazione linguistica che prova a fare sintesi aprendo al contempo la strada ad una serie di studi di ascendenze disciplinari anche molto differenti, dall'epistemologia alla filosofia teoretica, dalla filosofia giuridico-politica alla filosofia del linguaggio e alla semiotica¹.

In modo non del tutto inatteso, il recente affermarsi della post-verità come categoria interpretativa va di pari passo con una reviviscenza - nelle narrazioni correnti così come in sede teorica - del cospirazionismo. Va da sé che la ricostruzione storica delle fantasie di complotto è ben più radicata e datata di quella della post-verità. E tuttavia, anche in questo caso, il concetto si presenta come strutturalmente interdisciplinare. L'analisi del cospirazionismo è stata difatti tentata in chiave storica, psicologica, così come in chiave politologica².

A partire da questo quadro generale, un obiettivo di questo lavoro è procedere alla ricostruzione quanto più possibile dettagliata di alcune coordinate concettuali utili a definire sia la post-verità che il cospirazionismo. Parallelamente, ci si prefigge di provare a smontare l'indebita imputazione rivolta al post-strutturalismo - in particolare a quello di matrice foucaultiana - di essere mandante teorico tanto della deriva post-truista quanto della recrudescenza cospirazionista.

¹ Cfr. M. FERRARIS, *Postverità e altri enigmi*, Bologna, il Mulino, 2017; A.M. LORUSSO, *Postverità*, Bari - Roma, Laterza, 2018; G. MADDALENA - G. GILI, *Chi ha paura della post-verità?*, Bologna, Marietti, 2017; L. MCINTYRE, *Post-verità* (2018), Torino, UTET, 2019.

² Cfr. M. BARKUN, *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkley - Los Angeles - London, University of California Press, 2013; R. BROTHERTON, *Menti sospettose. Perché siamo tutti complottisti* (2015), Torino, Bollati Boringhieri, 2017; J.E. USCINSKI - J.M. PARENT, *American Conspiracy Theories*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2014; J. WALKER, *The United States of Paranoia: A Conspiracy Theory*, New York, HarperCollins, 2013.



Je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.

Michel Foucault, *L'ordre du discours*

1. Veridizione

A parere di chi scrive, l'affermazione post-strutturalista dell'effetto di realtà delle narrazioni (politiche) non può in alcun modo essere sospettata di complicità teorica con la logica autoreferenziale del cosiddetto *conspiracy mindset* né con la meccanica manipolatoria tipicamente post-truista. Fermo restando invece l'assunto foucaultiano circa l'intima politicità dell'ordine del discorso, la ricostruzione analitica delle metamorfosi paradigmatiche dei regimi di verità novecenteschi può servire a mostrare alcune possibili ragioni dell'emersione convergente di complottismo e post-truismo negli anni Duemila.

Per far ordine nei termini in gioco, può tornare utile riferirsi al cosiddetto *carré sémiotique* messo a punto da Algirdas Julien Greimas a partire dagli anni Sessanta del Novecento – in primo abbozzo, nella sua *Sémantique structurale* (1966) e, in una formulazione compiuta, in *Du sens*³. In continuità con gli assunti saussuriani, il linguista lituano ipotizza tre tipi di relazioni semantiche fondamentali: contraddizione, complementarità e contrarietà. Questa «struttura elementare della significazione» viene applicata da Greimas agli schemi generali dell'immanenza – essere/non-essere – e della manifestazione – apparire/non-apparire –, dando vita al cosiddetto *carré véridictoire*⁴. Il quadrato della veridizione conduce così Greimas a rinvenire due meta-termini contraddittori – verità e falsità – e due meta-termini contrari – menzogna e segreto. Difatti, la verità – termine complesso che sussume essere e apparire – è in contraddizione semiotica con la falsità – termine complesso che sussume non-essere e non-apparire. Viceversa, e qui la questione diviene molto rilevante sotto il profilo concettuale, la menzogna – termine complementare che sussume non-essere e apparire – è contraria al segreto – termine complementare che sussume essere e non-apparire. Detto altrimenti, le cose possono apparire come sono – con la verità – apparire come non sono – nella menzogna – o non manifestarsi per quello che sono – con il segreto.

Il quadrato della veridizione messo a punto da Greimas trova, come si può intuire, ampia eco nel coevo dibattito teorico francese intorno all'uso politico del linguaggio. In generale, lo strutturalismo narrativo di Greimas condivide con il post-strutturalismo almeno un'idea di

³ Cfr. A.J. GREIMAS, *Semantica strutturale. Ricerca di metodo* (1966), Roma, Meltemi, 2000; A.J. GREIMAS, *Del senso* (1970), Milano, Bompiani, 1974.

⁴ A.J. GREIMAS – J. COURTÈS, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio* (1979), Milano, Bruno Mondadori, 2007, pp. 265-268.

fondo, ovvero che la verità sia un effetto del discorso. La trama stessa del concetto di veridizione, del resto, sembra sovrapponibile a quello che Barthes ha chiamato *l'effet de réel* o a quanto Foucault ha definito la *liturgie du vrai*⁵. Per entrambi, i fatti sono imprescindibili dalla loro esposizione linguistica. In Greimas, del resto, verità e menzogna condividono uno statuto fenomenologico, quello del *paraître*. Vale a dire che il loro contraddittorio statuto ontologico – essere/non-essere – li rende nondimeno perfettamente complementari: verità e menzogna si dicono (e si manifestano) allo stesso modo.

In questo quadro, la domanda più importante che conviene porsi è relativa allo statuto del segreto messo a punto da Greimas. Cosa ne è infatti della partizione tra apparire e non apparire quando il segreto si dà nella piena pubblicità? Come si struttura il segreto nella società della comunicazione digitale? Per quale ragione le *conspiracy theories* trovano così ampio spazio nell'attuale società dell'algoritmo? E ancora: come va qualificata quella particolare menzogna che ha a proprio oggetto un segreto?

Lo statuto delle fantasie di complotto – dalle *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* di Augustin Barruel a *QAnon* – appare difatti ibrido: da un lato, si tratta di pure menzogne – narrazioni, cioè, che appaiono senza essere – ma, dall'altro, queste narrazioni menzognere – la cospirazione massonico-giacobina o il *deep state* pedo-satanista – si riferiscono appunto a segreti – trame che sono senza apparire. La chiave ermeneutica è, a mio parere, proprio nello sfondo post-truista in cui le *conspiracy fictions* germinano.

Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht.

Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*

2. Segreto

Il contesto politico italiano secondo-novecentesco è stato suo malgrado promotore di un'importante discussione teorica su un plesso di questioni legate a cospirazione e segreto. I tempi bui della strategia della tensione e delle opache connivenze tra apparati statuali e gruppi eversivi – inaugurati dalla strage di piazza Fontana e culminati in quella del rapido 904, passando per piazza della Loggia, l'Italicus e la stazione di Bologna – hanno indotto ad una riflessione che ha coinvolto intellettuali di diversa formazione e cultura politica. Tra questi, per l'economia del ragionamento che si intende qui proporre, spicca in particolare il nome di Norberto Bobbio.

In piena transizione tra la cosiddetta Prima Repubblica e la sedicente Seconda si colloca la serie dei lavori di Bobbio sul rapporto tra politica e segreto. Questi scritti – raccolti poi nel

⁵ Cf. R. BARTHES, *L'effetto di reale* (1968), in R. BARTHES, *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 151-159.

⁶ M. FOUCAULT, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio, 1981*, Torino, Einaudi, 2013.



volumetto *Democrazia e segreto* – sono interventi d’occasione nel dibattito pubblico italiano degli anni Ottanta, e si intrecciano a puntuali fatti di immediata attualità politica, come la pubblicazione dell’elenco degli affiliati alla loggia Propaganda 2. Come giustamente segnala Marco Revelli nella prefazione alla raccolta, a fare da sfondo teorico alle riflessioni di Bobbio sono alcuni testi capitali del dibattito politologico del secondo dopoguerra, ed in particolare *The Invisible Government* (1964) di David Wise e Thomas Ross, e *Der Doppelstaat* (1974) di Ernst Fraenkel. Il primo aveva come proprio oggetto d’indagine le varie *secret wars* dell’*intelligence* statunitense, in particolare a Cuba e nel Vietnam. Il secondo analizzava invece la macchina statale nazista.

Da questi testi Bobbio trae il riferimento utile alla definizione concettuale del potere invisibile, di quello che suggestivamente chiama il *criptogoverno*⁷. La posizione teorico-politica da cui prende le mosse è la definizione della democrazia come «governo del potere visibile [...] i cui atti si svolgono in pubblico, sotto il controllo della pubblica opinione»⁸. L’ideale regolativo del regime democratico come governo del pubblico – genitivo soggettivo più che oggettivo –, è per Bobbio ciò che nella transizione dalla modernità politica all’età dei Lumi ha determinato lo scarto dagli *arcana imperii* alla trasparenza, dallo Stato come onniveggente e invisibile Dio mortale alla *res* letteralmente *publica*.

Il processo illuministico di de-secretazione della macchina politica rompe secondo Bobbio quel perverso circolo vizioso tra *arcana dominationis* e *arcana seditionis*. Perché quel potere che agisce in segreto e attraverso il segreto, quello Stato che invoca la propria ragione per non rendere conto delle proprie decisioni, porta con sé il proprio inevitabile rovescio: il complotto, la cospirazione. Un potere che si muove sulla soglia tra visibile e invisibile, tra dicibile e indicibile – eludendo cioè l’inderogabile criterio etico-politico della *Publitzität* kantiana –, un potere ambivalente, non può che produrre il proprio *Doppelgänger*. Detto con una battuta, la ragion di Stato non può che coltivare il colpo di Stato. «Dove c’è il tiranno – scrive difatti Bobbio –, c’è il complotto: se non c’è, lo si crea. Il congiurato è la necessaria controfigura del tiranno»⁹. In altri termini, non solo il segreto come fondamento dell’arte di governo coltiva come suo omologo speculare la cospirazione, ma segreto e menzogna – che pure, secondo lo schema di Greimas, sono contrari per statuto ontologico e fenomenologico – risultano qui perfettamente complementari. Il segreto ha a tal punto bisogno di complotto, da inventarlo. Più precisamente: il segreto (di Stato) per preservare e riprodurre la propria sfera di inaccessibilità deve introdurre la menzogna (di una cospirazione segreta).

Su questo punto torna particolarmente utile una riflessione che Umberto Eco fa in *Dall’albero al labirinto*, quando descrive un «nuovo tipo di falsificazione»: «Si tratta non solo della falsa notizia ma del documento apocrifo, messo in circolazione da un servizio segreto, da un governo, da un gruppo industriale, e fatto pervenire ai giornali, per creare turbamento sociale,

⁷ N. BOBBIO, *Democrazia e segreto (1981-1990)*, Torino, Einaudi, 2011, p. 7.

⁸ *Ivi*, p. 5.

⁹ *Ivi*, p. 26.

perplexità nella pubblica opinione»¹⁰. Perché, sottolinea Eco, vi è una differenza notevole tra il falso medievale ed il falso contemporaneo. Il *Constitutum Constantini*, ad esempio, assolve ad una funzione di legittimazione (falsa) di uno stato di cose (reale). All'inverso, i *Protocolli dei Savi di Sion* producono una destabilizzazione funzionale al mantenimento dello stato di cose presente. Non è tuttavia immediato traslare questo schema alla società digitale, perché *fake news* e post-verità consumano le loro traiettorie politiche su un campo di comunicazione sociale radicalmente diverso da quello novecentesco. Cruciale, in questa congiuntura, è l'avvento dei nuovi *media*.

Tornando all'opposizione proposta da Bobbio tra segreto e trasparenza, nel suo schema la democrazia si delinea come antitesi storico-politica dell'autocrazia. Machiavelli, Guicciardini e Naudé da una parte, Kant, Bentham e John Stuart Mill dall'altra. Il problema - non certo di poco momento - è però che la democrazia ha disatteso le sue promesse. Quel vagheggiato «governo del potere pubblico in pubblico»¹¹ è collocato su di un ineliminabile doppiopio fatto di insussumibili poteri occulti - la P2, Gladio - e conseguenti misteri irrisolti - piazza Fontana, Bologna, Ustica, giusto per rimanere in Italia. Ma un'altra cruciale abiura del kantiano *sapere aude* è appunto l'avvento dell'era tecnocratica. Perché - come giustamente sottolinea Bobbio con riferimento d'obbligo a Robert Dahl - «il sapere tecnico sempre più specializzato diventa sempre più un sapere d'élites, inaccessibile alla massa. Anche la tecnocrazia ha i suoi *arcana*, è per la massa anch'essa una forma di sapere esoterico, che è incompatibile con la sovranità popolare»¹².

In ultima analisi, quindi, la linea che dalla modernità porta fino a noi è per Bobbio quella di una costante riconfigurazione degli *arcana*: dagli *arcana Dei* agli *arcana imperii* - seguendo il processo di secolarizzazione che segna la definizione moderna della sovranità politica - e dagli *arcana imperii* agli *arcana technicae* - seguendo la traiettoria di specializzazione inaugurata dall'avvento della società industriale. In termini strettamente storico-politici, si assiste ad una transizione che dalle trame politiche occulte porta alla pubblicità e alla manifestazione come strada maestra della rivoluzione, per giungere poi alle fantasie di complotto contemporanee - che, curiosamente, tengono insieme trasparenza e segreto, pubblicità e cospirazione. Dalla *Gunpowder plot* alla *Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America*, quindi, dalla *Fronde* al *Manifesto del Partito Comunista*, per arrivare ai *Protocolli* e a *QAnon*.

A trent'anni di distanza dagli interventi di Bobbio sul potere invisibile è Remo Bodei a prendere parola sullo stesso ordine di problemi. Lo fa avendo alle proprie spalle lo stragismo mafioso e il terrorismo cosiddetto jihadista. E lo fa in un articolo dal titolo inequivocabile: *From secrecy to transparency: Reason of state and democracy*. Sebbene gli autori citati siano almeno in parte omologhi a quelli di Bobbio, a Machiavelli, Guicciardini e Gracián, Bodei affianca riferimenti storico-dottrinari più puntualmente legati alla ragion di Stato - come

¹⁰ U. ECO, *Dall'albero al labirinto*, Milano, Bompiani, 2007, p. 252.

¹¹ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984, p. 76.

¹² N. BOBBIO, *Democrazia e segreto*, p. 38.



Botero e Zuccolo - e al rapporto tra dissimulazione e segreto - come Accetto, Ammirato e Sansovino.

Tuttavia, anche Bodei individua, senza grandi sorprese, il consumarsi dello scarto tra segreto e trasparenza nella fase di transizione storica che dalla prima modernità politica porta all'affermazione settecentesca di parlamentarismo e repubblicanesimo. È difatti in questo snodo storico-politico che si assiste al progressivo definirsi di quella concezione della democrazia «as public knowledge, as a house of glass, exposed to the scrutiny and control of public opinion»¹³ cui noi ancora oggi facciamo riferimento.

Anche qui, come in Bobbio, il concetto-chiave è quindi quello di opinione pubblica. Bodei tuttavia aggancia a quest'orizzonte concettuale anche la fondamentale figura della *parresia*, con l'immediato ancorché implicito riferimento agli ultimi lavori di Foucault.

«Perché vi sia democrazia - si legge ne *Il governo di sé e degli altri* - deve esserci *parresia*. Ma inversamente [...] la *parresia* è uno dei tratti distintivi della democrazia. È una delle dimensioni interne della democrazia. Il che significa che deve esserci democrazia perché ci sia *parresia*»¹⁴. Questa circolarità conserva in Foucault una sua fertilità concettuale perché collocata nel nesso tra il dire-il-vero - la *parresia*, appunto - e il diritto alla pubblica parola - quell'*isegoria* individuata da Polibio come elemento costitutivo della democrazia. Qui il diritto (politico) a prendere parola, il diritto cioè ad esprimere pubblicamente la propria opinione, è concepito come condizione di possibilità di un'istanza di verità. È solo la *parresia*, qualificando eticamente il principio "costituzionale" dell'*isegoria*, a conferire un senso intimamente politico al diritto di parola. Ma - ed è questa la domanda che ci resta - cosa ne è di questo diritto quando intendiamo platonicamente l'opinione come l'antipode della verità?

D'altra parte, è lo stesso Foucault - in quello che definisce, con probabile allusione proprio a Greimas, il *rectangle constitutif de la parrêsia* - a sottolineare come occorrono, oltre ad una condizione formale (l'assetto democratico) e ad una condizione di verità (il dire-il-vero in senso stretto), anche due condizioni accessorie: il coraggio - che per Foucault è una condizione morale - e l'ascendente - che viene invece qualificata come condizione di fatto. Sembra abbastanza chiaro - in particolare nell'esempio foucaultiano: i discorsi di Pericle riportati da Tucidide - come le seconde due condizioni siano di carattere eminentemente sociale. L'esercizio del diritto alla verità - a dirla ed a conoscerla - può cioè essere esercitato solo a partire dal riconoscimento di una superiorità, di ascendente e di discendenza.

A partire da queste coordinate - con particolare riferimento ad Isocrate - è lo stesso Foucault a definire le caratteristiche di quella che chiama una cattiva *parresia* (e la questione ci riguarda molto da vicino). La cattiva *parresia* è quando chiunque può parlare (1) e lo fa rappresentando l'opinione della maggioranza (2), in funzione del proprio successo (3). Questo *faux discours vrai* riguarda, nell'analisi foucaultiana, l'Atene tra V e IV secolo, ma

¹³ R. BODEI, *From Secrecy to Transparency: Reason of State and Democracy*, «Philosophy and Social Criticism», 37, 8/2011, pp. 889-898, p. 893.

¹⁴ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 153.

interroga anche l'epoca della *Öffentlichkeit* - per attualizzare, con il supporto di Habermas, il nostro orizzonte di riflessione.

Un ulteriore tassello a questa prima parte del percorso può essere aggiunto richiamando alcune riflessioni fatte da Reinhart Koselleck in *Kritik und Krise*, dove prova a mostrare come il governo dell'opinione sia l'esito della progressiva dilatazione nella sfera pubblica di quella stessa coscienza che, come originario punto di sua resistenza interiore, proprio l'assolutismo aveva contribuito a formare.

L'intelligenza borghese nasce proprio in quello spazio interno privato in cui lo Stato aveva relegato i suoi sudditi. Ogni passo verso l'esterno è un passo verso la luce, un atto di illuminazione. L'Illuminismo inizia la sua marcia trionfale nel momento stesso in cui allarga lo spazio privato interno fino a farlo diventare pubblico¹⁵.

In questo schema, il segreto - quello delle logge massoniche settecentesche - è letto come il luogo di formazione di una coscienza di classe e di un legame sociale destinati poi a rendersi manifesti e ad esercitare la propria critica morale nell'epoca delle rivoluzioni. Dal foro interno al foro esterno¹⁶.

Proprio richiamando questa impostazione koselleckiana, in un suo breve scritto Michel Senellart mostra come l'antinomia non sia l'unico schema d'interpretazione possibile per leggere il rapporto tra segreto e pubblicità nel passaggio dalla modernità politica all'epoca contemporanea. La linearità oppositiva con cui Bobbio e Bodei leggono segreto e trasparenza come cifre concettuali di autocrazia e democrazia, viene da Senellart fortemente frastagliata. La trasparenza, in perfetta continuità con la lezione foucaultiana, viene intesa come nuovo dispositivo governamentale, «regime di sorveglianza continua»¹⁷ (p. 50). Dal rousseauiano *transparent comme le cristal*, quindi, al benthamiano *Panopticon*¹⁸. Si tratta allora di capire come un'istanza di liberazione si sia potuta tradurre in un dispositivo di dominio.

¹⁵ R. KOSELLECK, *Critica illuministica e crisi della società borghese* (1959), Bologna, il Mulino, 1972, p. 69.

¹⁶ Sul rapporto tra Koselleck e Habermas in relazione a rappresentazione ed opinione cfr. K. WETTERS, *The Opinion System. Impasses of the Public Sphere from Hobbes to Habermas*, New York, Fordham University Press, 2008.

¹⁷ M. SENELLART, *Secret et publicité dans l'art gouvernemental des XVIIème et XVIIIème siècles*, «Quaderni», 52/2003, pp. 43-54, p. 50.

¹⁸ Su quest'ordine di questioni ragiona molto proficuamente L. COBBE, *L'arcano della società. L'opinione e il segreto della politica moderna*, Milano, Mimesis, 2020.



The organization, then, of social responses makes it possible for the individual to call out in himself not simply a single response of the other but the response, so to speak, of the community as a whole.

George H. Mead, *Mind, Self and Society*

3. Pubblicità

Nei paragrafi centrali di *Sein und Zeit* Martin Heidegger discute dell'inautenticità, soffermandosi in particolare su due figure fondamentali: il *si* e la *chiacchiera*.

Il *si* - disposizione ontica per cui «Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso»¹⁹ - ha per Heidegger i caratteri della medietà e della pubblicità. La medietà (*Durchschnittlichkeit*) è intesa come livellamento, come rimozione cioè di ogni eccezione e originalità, come il conformarsi a ciò che generalmente e per lo più si ritiene degno o non degno di essere pensato, detto o fatto. La pubblicità (*Öffentlichkeit*) è a sua volta intesa da Heidegger come la diffusione del risaputo e la rimozione di ogni segreto. Un regime della trasparenza discorsiva, insomma, e dell'accessibilità universale (*Zugänglichkeit*). Il *si* è appunto per Heidegger la posizione primitiva e originaria del nostro stare al mondo, è un regime di verità e un ordine del discorso - per usare un lessico foucaultiano - in cui la trasparenza serve a dissimulare e rimuove ogni opacità, ogni ignoto, e in cui l'accessibilità pregiudica e predetermina la nostra comprensione. Una gigantesca macchina culturale - diremmo in termini socio-politici - che inverte l'ordine del visibile e dell'invisibile, definendo ciò che si può e si deve vedere, e come lo si può e lo si debba vedere.

Come esito teorico di questo percorso dal *Selbst* al *Man-selbst*, dal sé stesso al *si*-stesso - come evocativamente traduce Pietro Chiodi - Heidegger introduce la figura della chiacchiera (*Gerede*). La chiacchiera è la forma spicciola del discorso, quella «possibilità di comprendere tutto senza alcuna appropriazione preliminare della cosa da comprendere»²⁰. In realtà, più che con il discorso (*Rede*) la chiacchiera ha a che fare con il parlato (*Geredete*), con ciò che *si* dice, con ciò che *si* diffonde e ripete a prescindere da qualsiasi verifica di fondatezza. La chiacchiera è, insomma, la forma suprema del pettegolezzo (*Nachrede*).

L'effetto generale è straordinariamente potente e contraddittorio. Il discorso pubblico, aperto, visibile, trasparente assolve per paradosso ad una funzione di dissimulazione, chiusura, invisibilizzazione e opacizzazione del reale. È proprio l'autoevidenza a precludere ogni possibilità di visione, il noto a precludere ogni domanda sull'ignoto, l'accessibilità a precludere ogni interrogazione sull'inaccessibile.

Il controcanto giuridico-politico della riflessione heideggeriana è Carl Schmitt. Nella premessa del 1926 a *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Schmitt dichiara apertamente come l'inevitabile fine del parlamentarismo - la fine cioè della

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), Milano, Longanesi, 1976, p. 164.

²⁰ *Ivi*, p. 213.

convergenza ideologica tra democrazia e liberalismo – sia inscindibilmente legata a quella che definisce, richiamando Walter Lippmann, la *Technik der öffentlichen Meinung*. Tecnica, precisa successivamente Schmitt, che ha nell’opinione pubblica l’oggetto e non certo il soggetto del proprio governo: *Technik der Propaganda und der Bearbeitung der öffentlichen Meinung*²¹. Perché l’opinione pubblica è appunto l’esito di un articolato e sapiente processo di manipolazione – tradurrei così *Bearbeitung* – dove l’enfasi concettuale è posta non sulla pubblicità – su quella *Öffentlichkeit* come apertura della discussione cui farà poi riferimento Habermas –, ma sulla *Meinung*, sull’opinione come costruito simbolico etero-dirigibile. La cifra della democrazia (parlamentare) – conclude Schmitt sulla scia di Tocqueville – è l’omogeneità (*Homogenität*) ovvero l’«amiantamento dell’eterogeneo»²². *Vernichtung des Heterogenen*: omologazione e manipolazione passano inevitabilmente per la distruzione (simbolica e materiale) dell’altro. In forme diverse, e con strumenti diversi, l’avvento dell’epoca digitale e della politica dell’algoritmo non fa altro che far lavorare la governamentalità democratica ipertroficamente nella stessa direzione.

Fin de la scène de l’histoire, fin de la scène du politique, fin de la scène du phantasme, fin de la scène du corps – irruption de l’obscène. Fin du secret – irruption de la transparence.

Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*

4. Trasparenza

Sulla trasparenza come cifra della società post-moderna hanno ragionato, a distanza di molto tempo l’uno dall’altro, Gianni Vattimo e Byung-Chul Han.

Ne *La società trasparente*, Vattimo riprende la definizione lyotardiana di post-moderno per declinarla nella cornice della «società della comunicazione generalizzata»²³. Da questa prospettiva, il post-moderno viene definito, in un’accezione radicalmente diversa da quella proposta da Francis Fukuyama, come fine della Storia ovvero come crisi del paradigma illuministico della storia quale processo unitario di civilizzazione dell’Umanità²⁴. La *décomposition des grands Récits* – per riprendere Lyotard –, ad iniziare proprio dal racconto storico, è per Vattimo l’esito della fine dei colonialismi europei, ma ha come suo acceleratore l’avvento dei mezzi di comunicazione di massa.

²¹ Cfr. C. SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo* (1923), Torino, Giappichelli, 2004.

²² *Ivi*, p. 11.

²³ G. VATTIMO, *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 2000, p. 7.

²⁴ In realtà, Vattimo aveva impostato la propria riflessione, in maniera molto limpida, già ne *La fine della modernità* (1985), dove si legge: «L’esperienza post-moderna (e cioè, heideggerianamente, post-metafisica) della verità è un’esperienza estetica e retorica; ciò [...] non ha nulla da fare con la riduzione dell’esperienza della verità a emozioni e sentimenti “soggettivi”, anzi avvia a riconoscere il legame della verità con il monumento, la stipulazione, la “sostanzialità” della trasmissione storica» (G. VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milano, Garzanti, 1998, p. 20).



La società dei *mass media*, nella lettura di Vattimo, non è la grande macchina di omologazione sociale analizzata da Horkheimer e Adorno – in questo veri eredi di Heidegger – in *Dialektik der Aufklärung*, sulla scorta, da un lato, dell’esperienza della propaganda nazista e, dall’altro, dell’evoluzione statunitense dell’industria culturale. Al contrario, la società della comunicazione ha prodotto una pluralizzazione dei saperi e delle sub-culture dall’enorme portata emancipatoria. «Caduta l’idea di una razionalità centrale della storia, il mondo della comunicazione generalizzata esplose come una molteplicità di razionalità “locali” – minoranze etniche, sessuali, religiose, culturali o estetiche – che prendono la parola»²⁵. Il compimento dell’istanza illuministica di trasparenza – che i francofortesi leggevano come massimo avanzamento di quel processo di auto-alienazione degli individui nella società della cultura di massa – provoca per paradosso il venir meno della possibilità stessa della trasparenza. Difatti, se la trasparenza ha a suo fondamento l’Uno – la Storia, la Civiltà, l’Umanità, la Realtà, la Ragione – la «liberazione delle differenze» provocata dall’avvento della società della comunicazione generalizzata rinnegherebbe nella pratica la possibilità stessa della trasparenza.

Nella lettura di Vattimo, questa evoluzione socio-politica è strettamente legata all’avvento delle nuove tecnologie dell’informazione, che introducono nelle relazioni sociali e nei comportamenti politici un nuovo schema della temporalità: se infatti il moderno nasceva e si definiva come futuribile istanza di rinnovamento e innovazione, il post-moderno si qualifica come avvento di una simultaneità senza residui, che Vattimo sembra interpretare come abbandono di ogni istigazione di trascendenza a favore del dispiegarsi completo di un piano di immanenza. Di rimando, l’ideale illuministico della trasparenza totale di sé a sé della società – la cui portata egemonica è stigmatizzata da Horkheimer e Adorno, e i cui possibili sviluppi liberatori sono al contrario enfatizzati da Habermas e Apel –, trova per Vattimo il suo controcanto nella «fabulizzazione» del mondo operata dal sistema *media*-scienze sociali»²⁶. Prendendo cioè una posizione esplicitamente nietzschiana (e post-strutturalista), Vattimo invoca una mitopoiesi del contemporaneo che abbia nelle nuove tecnologie il proprio veicolo.

Vattimo scrive questo saggio nel 1989 e l’orizzonte che ha davanti agli occhi è quello delle stazioni radio libere e delle emittenti televisive indipendenti. Un orizzonte che lasciava sicuramente intravedere importanti possibilità liberatorie, ma che ha tradotto nei fatti – come lo stesso Vattimo ammette nel capitolo conclusivo aggiunto in calce all’edizione del 2000 – la derealizzazione – ovvero la fine potenzialmente rivoluzionaria di uno statuto univoco del reale – in un processo la cui portata destabilizzante è stata agevolmente sussunta da quello stesso mercato in seno al quale la società dei *mass media* era nata.

Nel 2012 Han scrive invece un apodittico e tagliente libretto: *Transparenzgesellschaft*. Per quanto sia arduo restituire in forma schematica l’impalcatura teorica di questo *pamphlet*, conviene riprenderne alcune tesi di fondo, che possono tornare utili alla mappatura che stiamo provando a disegnare.

²⁵ *Ivi*, p. 17.

²⁶ *Ivi*, p. 42.

Quella di Han è una definizione della società contemporanea che procede per accumulazione concettuale. La società della trasparenza è per Han, innanzitutto, società del positivo. La definizione della società digitale come *Positivgesellschaft* mira ad enfatizzare un'organizzazione del tempo, delle relazioni e del mondo che si struttura sulla rimozione del negativo. Ogni opposizione, cioè, e ogni resistenza ai flussi economici, relazionali e della comunicazione viene annullata per consentire la massima disponibilità di informazioni e operatività: «Il sistema della trasparenza abolisce ogni negatività per rendersi più veloce»²⁷. In questo modo, ogni alterità diviene, nell'ipotesi di Han, impaccio. Ma proprio la rimozione dell'alterità impedisce ogni forma di verità, perché la verità è – per via dialettica o ermeneutica – rapporto con il negativo. Paradossalmente, l'ipertrofia nei flussi di informazione e nelle reti di comunicazione, la loro stessa massima trasparenza, allontanano dalla verità. L'accumulazione di dati e informazioni, la loro trasmissibilità e misurabilità, opacizza proprio nella misura in cui rende trasparente.

Di qui la seconda definizione della società della trasparenza come società dell'esposizione. Quando Han delinea i caratteri della *Ausstellungsgesellschaft* ha chiaramente in mente l'avvento dei *social media*. Difatti è questa la transizione comunicativa fondamentale che segna il passaggio dalla società dei *mass media* analizzata da Vattimo alla *digital society*²⁸. La società dell'esposizione è la società dell'osceno alla maniera in cui lo intende Baudrillard, ovvero come *surreprésentation* che nasconde attraverso un dispositivo di trasparenza²⁹. La società che espone senza illusione, senza distanza, senza artificio, senza incanto, senza opacità, senza gioco, rende invisibile ciò che mostra non per difetto, ma per eccesso di visibilità. Per sovraesposizione, appunto.

Ancora una volta risulta evidente come le partizioni semiotiche proposte da Greimas salentino. La manifestazione di ciò che realmente è non è un criterio sufficiente a identificare la verità. Innanzitutto, perché il reale ha reso definitivamente chiara la propria inconsistenza ontologica. In secondo luogo, perché l'espone ciò che realmente è per quello che è – l'essere cioè trasparente del reale – lo rende osceno. Certo, segreto e trasparenza sono qui ancora antitetici, ma in un senso del tutto inedito. Il segreto è – per Baudrillard come per Han – la condizione stessa della visibilità. È proprio ciò che resta invisibile a permettere che si veda ciò che si mostra. Ciò che, al contrario, rende invisibile ciò che si vede è la trasparenza, ovvero l'assenza di residui di invisibilità nella visibilità. Il sovraccarico di immagini, dati, discorsi rende di fatto indecifrabile il reale.

²⁷ B.-C. HAN, *La società della trasparenza* (2012), Milano, Nottetempo, 2014, p. 15.

²⁸ Ricordo incidentalmente le date di nascita dei principali *social media*: Facebook: 2004; YouTube: 2005; Twitter: 2006; Instagram: 2010.

²⁹ Cfr. J. BAUDRILLARD, *Le strategie fatali* (1983), Milano, Feltrinelli, 2007.



L'illusion de la fantaisie est la réalité de la culture. La réalité de la culture est une illusion du point de vue de l'entendement, mais elle s'affirme dans un domaine où l'entendement ne peut pas, et n'a pas à dissiper l'illusion.

Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*

5. Post-verità

Se si aggancia quest'ordine di ragionamento all'universo social-mediale, le riflessioni sulla trasparenza acquisiscono immediata leggibilità. Quando Maurizio Ferraris intraprende il suo ragionamento sulla post-verità, un elemento cruciale nel passaggio dalla società dello spettacolo a quella che definisce documedialità è individuato proprio nell'autoaffermazione intesa come ingiunzione sociale all'esposizione di sé. Lo schema di Ferraris è piuttosto sintetico, e si struttura sulla tripartizione Manifattura, Medialità, Documedialità. La prima è produzione di merci – che, secondo la formula del Capitale, genera un rapporto sociale tra persone mediato da cose –, la seconda è comunicazione spettacolare – ovvero un rapporto sociale tra persone mediato da immagini (secondo la nota formula di Guy Debord) –, la terza è un rapporto sociale mediato da oggetti sociali ovvero da atti registrati³⁰.

L'autoaffermazione, per Ferraris, è la riconfigurazione di quella che nella società dei *mass media* e dello spettacolo era la distrazione, a sua volta evoluzione dell'alienazione capitalista. Al di là di ogni considerazione sullo smacco che l'autoaffermazione rappresenta per la presunta razionale strumentalità economica – la spirale di autovalorizzazione e autosfruttamento per cui ci esponiamo gratuitamente (su *social networks* e piattaforme digitali), acquisendo a nostre spese i mezzi per farlo (cellulari, computer, tablet), al fin di generare valore per altri –, da considerare sono in particolare gli effetti politici che la nostra sovrapposizione digitale genera, iniziando dalla tribalizzazione della verità. «La documedialità è l'atomismo di milioni di persone convinte di aver ragione non insieme [...], ma da sole o meglio con il solo riscontro del web»³¹.

È precisamente su questo punto che la riflessione teorica contemporanea aggancia la propria critica alla post-verità alla sua matrice post-strutturalista. Non è difficile individuare in pensatori come Barthes, Foucault o Lyotard la postazione più avanzata di un attacco alla pretesa neutralità delle formazioni discorsive. Quando Barthes indica la cifra della presunta oggettività del discorso storico nella sua *énonciation privative* – ovvero nella trasformazione dell'io dell'enunciatore in *sujet objectif*³² –, quando Foucault delinea le trame di quello che definisce l'*historicisme politique*, leggendo il discorso storico sulla falsariga del *discours de la*

³⁰ «Un oggetto sociale è il risultato di un atto sociale [...] che ha la caratteristica di essere registrato su un supporto qualsiasi, dalla mente delle persone al web, passando per gli archivi cartacei» (M. FERRARIS, *Postverità e altri enigmi*, Bologna, il Mulino 2017, p. 73).

³¹ *Ivi*, p. 113.

³² Cfr. R. BARTHES, *Il discorso della storia* (1967), in R. BARTHES, *Il brusio della lingua*, pp. 137-149.

*guerre des races*³³, o ancora quando Lyotard sottolinea la centralità della *fonction narrative* nella legittimazione del sapere scientifico³⁴, si stanno banalmente collocando nell'alveo di una riflessione inaugurata da Marx e Nietzsche e ripresa da Benjamin. Il meta-racconto del potere assolve ad una funzione di autolegittimazione che deve essere recepita e decifrata per provare a disinnescarne la presa politica.

In quest'ottica, ha veramente poco senso interpretare negazionismo e cospirazionismo come esiti tanto nefasti quanto inevitabili della lezione post-strutturalista. Risibili, da un punto di vista filosofico, risultano le condanne al post-modernismo inteso come «un gioco e un divertimento»³⁵. Non cade in quest'errore ovviamente Ferraris, che legge l'avvento dell'epoca della post-verità - che pure interpreta come «polarizzazione del principio capitale del post-moderno [...] secondo cui “non ci sono fatti, solo interpretazione”»³⁶ - sulla falsariga della rivoluzione tecnologica documediale. Intendendo il *web* in perfetta continuità con il concetto habermasiano di opinione pubblica, Ferraris sottolinea cioè come «il fatto che ogni ricettore di informazioni può essere un produttore, o almeno un trasmettitore, di informazioni e di idee»³⁷ determini una proliferazione esponenziale delle narrazioni particolari, che da un lato risultano monadiche e perfettamente anodizzate, ma dall'altro producono una paradossale mobilitazione universale i cui esiti sono visibili nel cosiddetto populismo 2.0³⁸.

Two truths are told, as happy prologues to
the swelling act of the imperial theme. [...]
This supernatural soliciting cannot be ill;
cannot be good: If ill, why hath it given me
earnest of success, commencing in a truth?
[...] If good, why do I yield to that sugges-
tion whose horrid image doth unfix my
hair, and make my seated heart knock at
my ribs, against the use of nature?
Present fears are less than horrible imagin-
ings. My thought, whose murder yet is but
fantastical, shakes so my single state of
man, that function is smother'd in surmise,
and nothing is, but what is not.
William Shakespeare, *Macbeth*

6. Complotto

In conclusione, vorrei ricorrere all'immagine, abusata, dell'automa scacchista di von Kempelen, cui Walter Benjamin fa riferimento nella prima tesi di *Über den Begriff der*

³³ Cfr. M. FOUCAULT, *“Bisogna difendere la società”. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Milano, Feltrinelli, 1998.

³⁴ Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna* (1979), Milano, Feltrinelli, 2014.

³⁵ L. MCINTYRE, *Post-verità*, p. 120.

³⁶ M. FERRARIS, *Postverità e altri enigmi*, p. 21.

³⁷ *Ivi*, p. 69.

³⁸ M. REVELLI, *Populismo 2.0*, Torino, Einaudi, 2017.



Geschichte. La riprendo esclusivamente come immagine, al netto cioè di tutte le implicazioni presenti nella riflessione benjaminiana su materialismo storico e teologia politica.

Mi pare che la metafora del nano gobbo e del manichino turco ricada a pieno titolo nello schema di partizione classica del potere: vi è una manifestazione visibile del potere e vi è una sua verità nascosta. Più correttamente, utilizzando per un'ultima volta il lessico greimasiano, dovremmo dire che il lato menzognero del potere – il manichino turco che si mostra per quello che non è: un automa – e il suo lato segreto – il nano che muove il finto automa – si implicano a vicenda. Siamo cioè davanti allo schema cui ancora faceva riferimento Bobbio quando segnalava il legame necessario tra segreto e complotto in un potere non votato alla trasparenza. Difatti, leggendo la doviziosa descrizione che Edgar Allan Poe – fonte anche di Benjamin – fa nel *Maelzel's Chess-Player*³⁹, tutta la messa in scena di questa esibizione risiede nel fatto che l'illusionista apre al pubblico la scatola magica mostrandola in apparente trasparenza, continuando tuttavia – attraverso un gioco di specchi e di movimenti sincronici del nano – a tenere nascosto il suo meccanismo segreto.

Al contrario, come ho provato a segnalare, nella società digitale la trasparenza è reale e non illusoria, ed è essa stessa lo strumento attraverso cui si esercita il potere. L'accesso disintermediato a dati, fonti, narrazioni, la totale pubblicità del privato e la sua costante esposizione resa possibile dai *new media*, fa sì che ognuno produca il proprio costruito narrativo perfettamente autoreferenziale. In particolare, il «circolo dell'omofilia»⁴⁰ che governa la costituzione di gruppi e narrazioni virtuali presenta due fenomeni dalle ricadute socio-politiche imponenti: quello delle cosiddette *echo chambers* e quello della cosiddetta *filter bubble*.

Camere dell'eco e *information cocoons* – letteralmente: «bozzoli d'informazione» – sono stati oggetto, in particolare, di un fortunato studio del filosofo del diritto Cass Sunstein – *Republic.com: 2.0* – che analizza i dispositivi di insonorizzazione relazionale provocati dall'avvento dei *social media*⁴¹. L'effetto nefasto delle camere dell'eco è individuato da Sunstein nell'erosione di due pilastri fondanti della democrazia: l'incontro con il non-già-noto e l'esistenza di un bagaglio di esperienze condivise tra i cittadini. L'attuale sistema di comunicazione si presenta infatti come un sistema chiuso che genera un ambiente virtuale refrattario ad ogni confutazione – all'incontro con il negativo, per usare il lessico di Han – in cui tutti i nostri pregiudizi sono confermati e le nostre convinzioni amplificate dalla ripetizione dell'identico. Questo produce inevitabilmente frammentazione sociale e polarizzazione del dibattito pubblico, come mostrano le vicende politiche dell'ultimo lustro – da *Brexit* a *Capitol Hill*, fino alle violente contrapposizioni mediatiche legate alla pandemia prima, e alla guerra in Ucraina poi.

³⁹ Cfr. E.A. POE, *Il giocatore di scacchi di Maelzel*, Milano, Rizzoli, 2021.

⁴⁰ G. MADDALENA – G. GILI, *Chi ha paura della post-verità?*, p. 88.

⁴¹ Cfr. C. SUNSTEIN, *Republic.com: 2.0*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2007.

Per descrivere invece il meccanismo di funzionamento della «bolla di filtraggio» Eli Pariser usa l'espressione *you loop*⁴². Questo «circolo vizioso dell'io» – come è stato meno evocativamente tradotto in italiano – è provocato dal meccanismo dei cosiddetti algoritmi di conferma. I contenuti proposti dalle piattaforme digitali hanno un elevato ed efficiente grado di personalizzazione che però funziona come la più classica delle *self-fulfilling prophecy*.

La maggior parte dei filtri si basa su un modello in tre fasi. Prima cercano di capire chi sono le persone e che cosa gli piace. Poi forniscono loro i contenuti e i servizi che ritengono più appropriati. Infine cercano di affinare la sintonia creando la corrispondenza perfetta. La nostra identità determina i mezzi d'informazione con cui entriamo in contatto. C'è solo un punto debole in questa logica: anche i *media* determinano la nostra identità. Di conseguenza, questi servizi possono finire per creare una perfetta corrispondenza tra noi e i nostri mezzi d'informazione modificando... noi⁴³.

Questo *interplay of identity and personalization* provoca difatti un cortocircuito per cui noi stessi diveniamo una *self-fulfilling identity*, un'identità che si modella sull'immagine che di noi ci restituisce la piattaforma, alimentandola e verificandola ad ogni nuova interazione.

È in questa condizione epocale che si assiste all'attuale proliferazione delle fantasie di complotto. Esiste tuttavia uno scarto che mi pare rilevante tra le *conspiracy theories* “classiche” – come le *Mémoires* di Barruel o i *Protocolli dei Savi di Sion* – e le fantasie di complotto più recenti – come il piano Kalergi e *QAnon*. E la differenza mi pare stia esattamente nel regime di verità in cui questi cospirazionismi si situano. Nel primo caso, siamo nella dialettica indicata da Bobbio – riverbero teorico-politico della situazione italiana sul finire della Prima Repubblica – ovvero nella perfetta complementarità tra segreto di Stato, cospirazioni reali e complotti immaginari, tutti funzionali al mantenimento dell'ordine costituito. In questo quadro, solo l'ideale illuministico di una trasparenza e pubblicità del politico può offrirsi quale via di uscita da questa simmetria di poteri invisibili.

A determinare invece l'assetto delle fantasie di complotto post-moderne – nell'accezione richiamata qui – è l'avvento dei *new media*, che ne ridefiniscono la struttura narrativa e il regime di verità. La società dell'informazione digitale fa della trasparenza e dell'ipertrofia del visibile il proprio assunto fondativo. Quella che Han definisce la «società dello svelamento»⁴⁴ ha come suo effetto paradossale la tirannia del visibile – statuto complementare alla «tirannia dell'algoritmo» di cui parla Miguel Benasayag⁴⁵. Il nuovo soggetto politico digitale invoca una trasparenza assoluta del potere, ma resta irretito nell'ingiunzione sociale alla propria trasparenza. Non solo.

Il cittadino smarrito e disorientato – come opportunamente nota Donatella Di Cesare –, che non riesce a districarsi nella complessità crescente, che non sa vagliare e interpretare l'enorme flusso di informazioni da cui è investito, finisce per essere un potenziale complottista⁴⁶.

⁴² Cfr. E. PARISER, *Il filtro. Quello che internet ci nasconde* (2011), Milano, il Saggiatore, 2012. Sebbene sia chiaro come un processo di filtraggio sia presente *ab origine* nella formazione dell'opinione pubblica, qui mi preme enfatizzare gli elementi di discontinuità storica nei meccanismi di manipolazione, legati – secondo la mia ipotesi – alla svolta epocale rappresentata dalla digitalizzazione delle relazioni sociali.

⁴³ *Ivi*, p. 91.

⁴⁴ B.-C. HAN, *La società della trasparenza*, p. 71.

⁴⁵ Cfr. M. BENASAYAG, *La tirannia dell'algoritmo* (2019), Milano, Vita e Pensiero, 2020.

⁴⁶ D. DI CESARE, *Il complotto al potere*, Torino, Einaudi, 2021, p. 95.



Questo complottismo virtuale e questa virtualità complottista, come è ovvio, si adattano perfettamente all'ambiente sociale che li ha prodotti. L'autoreferenzialità e l'autoaffermazione che regolano i comportamenti degli individui monadici, le camere dell'eco e le bolle di filtraggio in cui vivono, non possono che implementare le fantasie di cospirazione su cui quegli stessi individui costituiscono la propria narrazione identitaria. Nei fatti, è un procedimento tautologico, una logica (e una narrazione) che si autoriproduce, riproducendo il proprio isolamento.

Le teorie del complotto – scrive – non sono semplicemente immuni da qualsiasi confutazione: esse prosperano su di essa. Se sembra un complotto, significa che era un complotto. Se non sembra un complotto, era *sicuramente* un complotto. Le prove contro la teoria del complotto diventano prove *del* complotto. Se viene testa, vinco io. Se viene croce, perdi tu¹⁷.

7. (Alcune) conclusioni

Il percorso teorico e storico-ricostruttivo che ho voluto qui presentare ha preso le mosse da un'accezione della post-verità che tiene insieme un *topos* classico della politica novecentesca – l'opinione pubblica – e un suo punto di presa contemporaneo – emozioni e credenze. La post-verità – ci dicono gli *Oxford Dictionaries* – non ha a che fare con i fatti, ma con le opinioni *personali*. Già a questo livello la politica cosiddetta post-fattuale presenta un paradosso: come può infatti formarsi un'opinione *pubblica* attraverso l'appello alle opinioni *personali*?

Nel rintracciare alcune radici teoriche della politica contemporanea – questa volta intesa in senso strettamente storiografico – si è rilevato come la verità sia stata definita innanzitutto come congiunzione di essere e apparire: è vero ciò che si manifesta per ciò che è. È in questo senso che Greimas intende segreto e menzogna come forme difettive dell'apparire e dell'essere, ed è in questo senso che Bobbio intende il segreto come antitesi della *vera* politica, una politica della trasparenza, che lascia cioè *trans*-parire ciò che è (in fondo, a cosa allude Foucault se non a questo quando invoca la funzione politica della *parresia*?).

La domanda allora diviene: basta un'istanza di rivelazione a disinnescare l'apparenza senza essere su cui il potere si fonda? Per dirla con gli anglicismi della più recente teoria della comunicazione, basta il *debunking* – la demistificazione – per disinnescare l'effetto di realtà delle *fake news* o la presa politica delle *conspiracy fictions*? La risposta a questa domanda (retorica) è ovviamente negativa, e lo è per una ragione puramente teorica: la società digitale, contrariamente ad ogni evidenza immediata, è una società post-narrativa, fatta cioè di una comunicazione senza incanto, o, se si vuole, di una narrazione senza affabulazione (ed è esattamente questo quello che Vattimo ha dovuto suo malgrado constatare quando ha visto fallire le proprie previsioni di liberazione tra le spire della neonata Seconda Repubblica).

D'altra parte, sia Heidegger che Schmitt già un secolo fa avevano individuato il grande difetto della sfera pubblica, sottoposta per statuto alla medietà e alla manipolazione, quando

¹⁷ R. BROTHERTON, *Menti sospettose*, p. 89.

avevano intuito – ognuno dal proprio punto di visuale – che l'essere che si intrattiene con l'apparire nega l'alterità, innanzitutto di sé a sé. Per questa ragione il processo di omologazione non può che condurre alla rimozione (violenta) del negativo.

In questo senso, la società della trasparenza mostra perfettamente – e perfettamente in linea con la teoria critica della società – come nell'epoca della comunicazione virtualizzata l'istanza illuministica, illuminando, rende invisibile il visibile, sovraesponendolo e sovra-rappresentandolo lo rende indifferente (dalla Prima guerra del Golfo alla guerra in Ucraina, passando per Abu Grahib, la nostra soglia di tolleranza alla visione dell'osceno si è indefinitamente dilatata).

Tutto questo si è reso possibile perché – come hanno puntualmente notato Baudrillard prima e Han poi – il nostro regime di comunicazione digitale si fonda sull'evidenza dell'osceno, sull'immagine senza incanto, sulla narrazione senza racconto. In questo senso, allora, l'epoca della post-verità è l'esatto opposto dell'istanza post-strutturalista delle narrazioni costituenti (dai Sassoni di Foucault al femminismo italiano della differenza). È in questa evidenza dell'osceno, nella trasparenza del visibile, che la post-verità si qualifica come dispositivo post-narrativo. L'esposizione socio-mediale e l'autoaffermazione documediale non producono in realtà racconto perché le piattaforme sono governate da un dispositivo di auto-veramento identitario, perché l'algoritmo – con le sue eco e le sue bolle-filtro – conferma sempre ciò che già è... così come è stato posto in essere. Apparenza di essere.

Ed è solo in questa de-narrativizzazione del vissuto, trasparente innanzitutto a sé stesso, che possono germogliare le fantasie di complotto, perché le fantasie di complotto sono, appunto, costrutti narrativi senza racconto, in grado per questo di sussumere qualsiasi evento all'interno della propria magmatica e plastica metanarrazione. *Heads I win, tails you lose!*