Tiziana Terranova, *After the Internet, Digital Networks between Capital and the Common,* MIT Press, 2022.

Μετάφραση
Γιώργος Προδρόμου

Επιμέλεια και διόρθωση
Γιάννης Σιγλίδης

Επιμέλεια έκδοσης
Ilan Manouach

©2023 Τοποβόρος
www.topovoros.gr

Περιεχόμενα

005 Εισαγωγή (2022)

051 Η νέα οικονομία, η χρηματιστικοποίηση και η κοινωνική αναπαραγωγή στην εποχή του Web 2.0 (2009)

077 Η Προσοχή, η οικονομία και ο εγκέφαλος (2012)

107 Τυπικές ψυχοπαθολογίες του γνωσιακού καπιταλισμού (2013)

141 Επίθεση της κόκκινης στοίβας! Οι αλγόριθμοι, το κεφάλαιο και η αυτοματοποίηση των Κοινών (2014)

173 Μια νεομοναδολογία της κοινωνικής παραγωγής (μνήμης) (2016)

211 Πρόλογος για το Project 2501: Η ομιλία μίας τεχνητής νοημοσύνης (2016)

215 Project 2501: Η ομιλία μίας Τεχνητής Νοημοσύνης (2020)

τις τεχνολογίες πληροφορίες με βάση αξίες πέραν της ανταλλαγής και της κερδοσκοπίας. Εξαρτώνται επίσης απ'το αν αναγνωρίζουμε τον ευρύτερο τεχνολογικο-κοινωνικό αλφαβητισμό που επηρεάζει τεράστια κομμάτια του παγκόσμιου πληθυσμού. Το ερώτημα λοιπόν είναι αν μπορούμε να εντοπίσουμε συμβολές που να μπορούν να διευρύνουν το πρόβλημα του πως επαναπρογραμματίζουμε το ίντερνετ πέρα απ'τις παρούσες τάσεις επιχειρηματικοποίησης και νομισματοποίησης, οι οποίες τελούνται εις βάρος της ελευθερίας και τον αυτοέλεγχο των χρηστ(ρι)ών· θα το καταφέρουμε αυτό αν συνδέσουμε τη βιοπληροφοριακή επικοινωνία με ζητήματα όπως είναι η παραγωγή χρήματος στο πλαίσιο των κοινών, που να μπορεί να κοινωνικοποιήσει τον πλούτο, ενάντια στις παρούσες τάσεις ιδιωτικοποίησης, συσσώρευσης και συγκέντρωσης. Τίθεται παράλληλα και το ερώτημα του αν τα κοινωνικά δίκτυα και οι διασκορπισμένες επικοινωνιακές μας ικανότητες μπορούν να λειτουργήσουν ως μέσα συνεργασίας και παραγωγής νέων μορφών γνώσης και αξίας. Πρέπει, γι'αυτούς τους λόγους, να επιδιώξουμε τη διαμόρφωση μίας νέας πολιτικής σύνθεσης που θα μας βοηθήσει να απομακρυνθούμε από το νεοφιλελεύθερο παράδειγμα του χρέους, της λιτότητας και της συσσώρευσης. Αυτή δεν είναι μια ουτοπία, αλλά ένα πρόγραμμα που επιδιώκει να εφεύρει συγκροτημένους κοινωνικούς αλγορίθμους για το Κοινό.

Μια νεομοναδολογία της κοινωνικής παραγωγής (μνήμης)

Το βράδυ της 7ης Ιανουαρίου 2015, στις κεντρικές πλατείες της πόλης που μένω και δουλεύω – στο Μεσογειακό λιμάνι της Νάπολης στη Νότια Ιταλία– συναντήθηκε ένα πλήθος, περίπου 100 χιλιάδων ανθρώπων, για να συμμετέχει στην κηδεία του Pino Daniele, ενός αγαπημένου ντόπιου μουσικού που είχε γίνει εξαιρετικά διάσημος για τις υβριδικές και σόουλ διασκευές Μεσογειακών μπλουζ.[231] Η ξαφνική είδηση του θανάτου του (καρδιακή προσβολή στα 59 του χρόνια) διαδόθηκε στα κοινωνικά δίκτυα, όπως συμβαίνει συνήθως με θανάτους διασήμων. Από τις 5 Ιανουαρίου κυκλοφορούσαν μαζικά, τραγούδια, βίντεο και προσωπικές του αναμνήσεις, με κορύφωση στις 6 και 7 του μήνα, κατακλύζοντας τους «τοίχους» του Ιταλικού Facebook. Αυτή η έκρηξη κόπασε πολύ γρήγορα, αφού την επισκίασαν σχόλια και άρθρα για τη δολοφονία των Γάλλων δη-

231. Για μια ανάλυση της Μεσογειακής μπλουζ μουσικής του Pino Daniele, βλ. Vincenzo Cavallo και Iain Chambers, «Neapolitan Nights: from Vesuvian Blues to Planetary Vibes», *Zenodo*, 15 Μαρτίου 2018, 10.5281/zenodo.1135236 και Francesco Festa, «Neapolitan Power: La Potenza Plebea Della Musica», *Euronomade*, 29 Ιανουαρίου 2015, http://www.euronomade.info/?p=4085.

μοσιογράφων της *Charlie Hedbo* στο Παρίσι.[232]

Την ώρα που στεκόμουν στο σιωπηλό και σκυθρωπό πλήθος, παρατήρησα ότι στο άκουσμα των πιο διάσημων κομματιών του Daniele, η μαύρη αυτή ανθρώπινη θάλασσα γέμιζε με μικρά λαμπυρίσματα, φωτεινές λάμψεις από χιλιάδες μικρές οθόνες, υψωμένες στα χέρια τους βιντεογραφούσαν το πλήθος και τραγουδούσαν απαλά τα τραγούδια του. Σρι Λανκέζοι έμποροι περνούσαν την κατάμεστη πλατεία με την τελευταία τους πραμάτεια: πουλούσαν selfie sticks made in China. Μια μέρα πριν απ'την κηδεία, οι φωτογραφίες και τα βίντεο που'χαν ανέβει στη σελίδα της εκδήλωσης της κηδείας στο Facebook έδειχναν «μια αυθόρμητη κινητοποίηση ενός πλήθους ανθρώπων» [flash mob], όπου έβλεπες την ίδια εικόνα: φωτισμένες μπλε οθόνες που βιντεοσκοπούσαν ένα απέραντο πλήθος από κιθάρες και φωνές που τραγουδούσαν τα κομμάτια του Daniele: ένα αυθόρμητο κοινωνικό μνημόσυνο.

Παρακολουθώντας και τις δύο αυτές σκηνές (την πρώτη την είδα ζωντανά και τη δεύτερη στην «αρχική» μου στο Facebook) σκεφτόμουν ότι αυτές οι

232. Το πρωινό της 7ης Ιανουαρίου 2015, 3 άνδρες επιτέθηκαν στα γραφεία του σατυρικού περιοδικού *Charlie Hebdo* στο Παρίσι, σκοτώνοντας 12 ανθρώπους, κυρίως δημοσιογράφους, αλλά και δύο αστυνομικούς. Οι 3 αυτοί άνδρες, που αργότερα δολοφονήθηκαν από τη Γαλλική αστυνομία, υμνούσαν τον Αλλάχ καθώς πυροβολούσαν τα Καλάσνικοφ τους, εντάσσοντας αυτή τη σφαγή στην ομπρέλα της «Ισλαμικής τρομοκρατίας». Η σφαγή αυτή έγινε πολύ γρήγορα διάσημη στα κοινωνικά δίκτυα, όπου το hashtag #jesuischarlie στο twitter ήταν ένα από διάσημα στην ιστορία του twitter (βλ. Tom Whitehead, «Paris Charlie Hebdo attack: Je Suis Charlie hashtag one of most popular in Twitter history», *The Daily Telegraph*, 9 Ιανουαρίου 2015, https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/france/11336879/Paris-Charlie-Hebdo-attack-Je-Suis-Charlie-hashtag-one-of-most-popular-in-Twitter-history.html).

πρακτικές κοινωνικής μνήμης (η κοινωνική παραγωγή και το μοίρασμα αναμνήσεων) μπορούν σε σχέση με άλλες πρακτικές να δημιουργήσουν διαφορετικές «αξίες». Δεν υπήρχε καμία αμφιβολία: η παραγόμενη αξία κατέληγε στους ιδιοκτήτες των εταιρειών του κοινωνικού ίντερνετ. Εγγραφόταν στις πλατφόρμες ως «αιχμή της τοπικής ψηφιακής δραστηριότητας», όπως π.χ. τα views στο YouTube, που χρησιμοποιούνται για να προτείνουν στους αλγόριθμους τις νέες τάσεις που ακολουθούν οι καταναλωτές, ενώ παράλληλα, αυτά τα βίντεο αυξάνουν τη ροή που έχουν να διαχειριστούν τα εργαζόμενα άτομα στις τηλεπικοινωνίες των πλατφορμών και παρέχουν επίσης δωρεάν περιεχόμενο στα μέσα ενημέρωσης.[233] Αυτό το γεγονός, όντας ένα ανάμεσα σε πολλά που κατάφεραν να ανακινήσουν και να κινητοποιήσουν τα υπερεθνικά ψηφιακά δίκτυα, μας φανερώνει τη διαδικασία που μετατρέπει μια ολόκληρη γενιά (που βασίζεται στην κοινωνική μνήμη) σε άμεση παραγωγική οικονομική δύναμη. Παράλληλα, αυτές οι δράσεις παράγουν όντως αυτό που, στο πλαίσιο του Μαρξισμού, ονομάζεται «αξία χρήσης», δηλαδή αξίες που δεν καταναλώνονται μέσω της αγοράς: το αίσθημα της αλληλεγγύης, το κοινωνικό νόημα, οι στιγμές συλλογικού αναστοχασμού, το μοίρασμα αναμνήσεων: παράγουν ένα αίσθημα ανήκειν.[234] Αυτές οι «αξίες χρήσεις» καθορίζονται από αισθητικά

233. Για μια ανάλυση της πολιτικής οικονομίας της έννοιας της «ροπής» βλ. Nigel Thrift, «Pass It On: Towards a Political Economy of Propensity» στο *The Social After Gabriel Tarde*.

234. Σχετικά με τον τρόπο που οι αξίες χρήσεις έγιναν πιο σημαντικά πεδία αγώνα απ'ότι η ανταλλακτική αξία και πως κατάφεραν να επενδύσουν με πιο συνολικό τρόπο στην παραγωγή της υποκειμενικότητας βλ. Sandro Mezzadra, «Valore D'uso», *Euronomade*, 9 Μαΐου, 2014, http://www.euronomade.info/?p=2396.

και πολιτισμικά κριτήρια (όπως συμβαίνει π.χ. με τους «ήχους της Νάπολης», που την παρουσιάζουν ως μια «μαύρη» Ευρωπαϊκή πόλη) και από ένα κριτήριο αλήθειας (αν μιλάνε «αληθινά» για τις ζωές μας, όπως τα τραγούδια του Daniele, που αφηγούνται τη νεωτερική ιστορία αυτής της πόλης εστιάζοντας σ'αυτές τις στιγμές που διακόπτουν τη «ροή» της.[235] Αυτή η σκηνή που διαδραματιζόταν μπροστά μου είναι, φυσικά τόσο μοναδική στην ενικότητά της και παράλληλα τόσο *κοινή*, όσο κοινές είναι και οι πρακτικές όπως η φωτογράφιση, η βιντεοσκόπηση, η ηχογράφηση και το μοίρασμα, χάρη στις ψηφιακές τεχνολογίες, καθώς για πολλά από εμάς αποτελούν καθημερινές πρακτικές, συγκροτώντας έτσι ένα νέο τρόπο κοινωνικής μνημόνευσης. Η παραγωγή της οικονομικής αξίας (ανταλλακτικότητα και ωφελιμότητα), των αισθητικών και κοινωνικών αξιών, αλλά και η τεχνολογία και η μνήμη, είναι διαδικασίες που είναι αναπόσπαστα αλληλοεξαρτώμενες. Η ανάμνηση και το μοίρασμα στα τεχνολογικά μέσα παράγουν υπεραξία για τους δικτυ-άρχες [netarchical] καπιταλιστές, αλλά ταυτόχρονα παράγουν και ένα πλεόνασμα συν-αισθημάτων, επιθυμιών και πεποιθήσεων οι οποίες πραγματώνουν υλικά ένα «κοινό έδαφος».[236]

235. Για την έννοια της «διακεκομμένης νεωτερικότητας» της Μεσογείου βλ. Ian Chambers, *Mediterranean Crossings: The Politics of an Interrupted Modernity*, Ντάραμ, Duke University Press, 2008.

236. Σύμφωνα με τους Vasilis Kostakis και Michel Bauwens αυτό το είδος δικτυαρχικού κεφαλαίου «προωθεί τη συνεργασία, το κάνει αυτό, όμως, μέσα από τις πλατφόρμες (ιδιωτικής ιδιοκτησίας) που βρίσκονται υπό κεντρικό έλεγχο». Vasilis Kostakis και Michel Bauwens, *Network Society and Future Scenarios for a Collaborative Economy*, Μπάζινγκστοκ, Palgrave MacMillan, 2014, σελ. 38. Σχετικά με το πως παράγεται αυτό το «κοινό έδαφος» με πολιτικό τρόπο βλ. Jeremy Gilbert, *Common Ground: Democracy and Collectivism in the Age of Individualism*, Λονδίνο, Pluto Press, 2013.

Η παράξενη αυτή αλληλεξάρτηση είναι αποτέλεσμα των τεχνολογιών που, εφόσον μπορούμε με βεβαιότητα να πούμε ότι διαμορφώνουν μια κοινωνική εμπειρία, εκλαμβάνουν τα γεγονότα – σαν κι αυτό που περιγράφω εδώ – μέσα από (κοινωνικά) δίκτυα που απαρτίζονται από άτομα, την ίδια ώρα όμως υπερβαίνουν τόσο τα δίκτυα όσο και τα άτομα.

Δύο ιστορίες για την κοινωνική παραγωγή

Διακρίνουμε μια δομική ένταση που περνά από το δίκτυο (το διάγραμμα που απαρτίζεται από κόμβους και συνδέσμους), στο άτομο (που βασίζεται στην έννοια του αυτόνομου, ορθολογικού υποκειμένου) και σ'αυτό που είναι διαιρεμένο [dividual] (η ψηφιακή σκιά των δεδομένων), που μας φανερώνεται στο περίεργο αυτό φαινόμενο που αποκαλούμε «κοινωνική παραγωγή» ή «κοινωνική συνεργασία», όπου τόσο οι φιλελεύθερες όσο και οι Μαρξιστικές θεωρίες πιστεύουν ότι αποτελεί την κύρια πηγή παραγωγής της αξίας στις σύγχρονες κοινωνίες. Οι πρακτικές κοινωνικής απομνημόνευσης, όπως αυτή που ανέφερα πιο πριν, συγκροτούν ένα μεγάλο συνεχές που εκτείνεται από τη «μηχανική» μέχρι και τη «μη-μηχανική» συνεργασία, την οποία ο Yochai Benkler αποκαλεί «κοινωνική παραγωγή» ή «παραγωγή με σχέσεις ομοτιμίας (p2p)». Οι θεωρητικοί της κοινωνικής και της παραγωγής με σχέσεις ομοτιμίας καταγράφουν πόσο αποτελεσματικές είναι αυτές οι οργανωτικές στρατηγικές που καθιστούν εφικτή την ατομική αυτονομία και την εθελούσια συμμετοχή στο πεδίο της παραγωγής πληροφορίας και γνώσης. Υποστηρίζουν ότι η κοινωνική παραγωγή προκύπτει από το ότι ότι «δεν έχουμε πλέον καμία πρόσβαση στα μέσα παραγωγής» αλλά και σε συνδυασμό με

τη δράση του «αόρατου χεριού της κοινωνίας», που υποστηρίζεται από τα αρχιτεκτονήματα παραγωγής με σχέσεις ομοτιμίας και από τα δίκτυα «ελεύθερης κλίμακας» [scale-free] που εναρμονίζουν τη βούληση των ατόμων, έτσι όπως διαμορφώνεται από κοινωνικά κίνητρα.[237]

Σύμφωνα με κάποιες θεωρητικές προσεγγίσεις, όπως π.χ. του Benkler ή του Jeremy Rifkin, αυτός ο μετασχηματισμός προέκυψε από μια εσωτερική τάση του κεφαλαίου: εφόσον η πρόσβασή μας στο κεφάλαιο έχει πλέον μειωθεί, οι πιο αποκεντρωμένες μορφές ατομικών δράσεων έχουν ενισχύσει τον ρόλο τους και υπό αυτή την έννοια επηρεάζουν την οικονομία της πληροφορίας.[238] Ο Benkler διατυπώνει μια ιδέα για την κοινωνική παραγωγή, ισχυριζόμενος ότι οι ασυντόνιστες μορφές δράσης παράγουν, στην τελική, συντονισμένα αποτελέσματα, καθώς η συνεργασία δεν προϋποθέτει κάποιο τύπο συνειδητής συνεργασίας.[239]

Για την οικονομία των δικτύων η «αξία» παράγεται από τη συνεργασία που προκύπτει όταν καταγράφουμε τα γεγονότα της καθημερινής μας ζωής και τα ανεβάζουμε online. Σύμφωνα με τον Benkler, όταν συνδυάζονται τα ατομικά κοινωνικά κίνητρα με (αποδοτικές) «συντονισμένες δράσεις», τότε επιλύεται αυτή η «ένταση που υπάρχει ανάμεσα στις αξίες που προάγονται από τις φιλελεύθερες αγορές και τις

237. Yochai Benkler, *The Wealth of Networks*.
238. Βλ. Benkler, *The Wealth of Networks*, σελ. 32-34· για την έννοια της επανάστασης που πραγματοποιείται «χωρίς επιπλέον κόστος» βλ. Jeremy Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society: The Internet of Things, the Collaborative Commons and the Eclipse of Capitalism*, Νέα Υόρκη, Palgrave MacMillan, 2014.
239. Benkler, *The Wealth of Networks*, σελ. 3.

αξίες της φιλελεύθερης δημοκρατίας».[240] Η παραγωγή αξίας από ένα συλλογικό ή κοινωνικό γεγονός αξιοποιεί τις ατομικές μας επιλογές, το «πως τα κοινωνικά κίνητρα καθορίζουν τις επιλογές (εφόσον επηρεάζονται από τις σχέσεις ομοτιμίας, π.χ. από την απόκτηση κοινωνικού κεφαλαίου ή τη συμμαχία με άλλα άτομα), ένα αίσθημα ομοιότητας και ανήκειν που διαμορφώνει την κοινωνία, αλλά επίσης και τα εμπορεύματα που παράγονται μέσα από αυτά τα εμπορικά δίκτυα που χρησιμοποιούν οι «έξυπνες συσκευές» όταν καταγράφουν τη μνήμη μας σαν ένα ίχνος που μπορεί να αποθηκευτεί, να γίνει tag, να ταξινομηθεί, να δημιουργήσει συσχετίσεις και να διατηρηθεί, με σκοπό τη μελλοντική ή την άμεση κατανάλωσή του. Η τεχνοκοινωνική μνήμη αποτελεί έτσι εφαλτήριο για μια σειρά από δράσεις (ηχογράφηση, ανέβασμα, tag, ποστάρισμα, σχολιασμός και αποθήκευση). Αυτές μετατρέπονται σε ψηφιακά αντικείμενα που παράγουν αξία τόσο στην αγορά όσο και στην κοινωνία· αυτή η διαδικασία αποτελεί, φαινομενικά, ένα αδιάκοπο συνεχές: ανεβάζει την αξία στην αγορά, ενώ παράλληλα σταθεροποιεί την κοινωνική τάξη.[241]

Η μεταεργατίστικη τάση του Μαρξισμού, σύμφωνα με το *Grundrisse*, υποστηρίζει ότι η κοινωνική συνεργασία δεν αποτελεί απλά μια νέα πηγή αξίας, αλλά μια συγκεκριμένη ιστορική έκφραση της ζωντανής εργασίας στο πλαίσιο της οικονομίας που ηγεμονεύεται από την άυλη εργασία της αξίας και

240. *Αυτ.*, σελ. 2.
241. Σχετικά με τη βιοπολιτική γενεαλογία της κοινωνικής δικτύωσης, ως τεχνολογία που σταθεροποιεί το κοινωνικό βλ. Tiziana Terranova, «Foucault and Social Networks» στο *Foucault and the History of Our Present*, Sophie Fuggle, Yari Lanci και Martina Tazzioli (επιμ.), Μπάζινγκστόκ, Palgrave Macmillan, 2015.

τον άυλο χρηματοπιστωτικό τομέα. Από αυτή την οπτική, η κοινωνική συνεργασία εμπλέκεται σε όλα τα στάδια και σε κάθε επίπεδο της παραγωγής αξίας στις μεταβιομηχανικές οικονομίες, όπου δεν περιλαμβάνει μονάχα την εκπλήρωση μιας δουλειάς και την αναπαραγωγή ενός προτύπου παραγωγής, αλλά την παραγωγή νέων αξιών και την κοινωνικοποίηση της εφευρετικότητας. Η μουσική του Daniele, στο πλαίσιο ενός προλεταριοποιημένου αστικού περιβάλλοντος ριμαγμένου από τη βιομηχανοποίηση, βασίζεται στη συνεργασία πολυάριθμων μουσικών και στην επανεφεύρεση της μουσικής και πολιτισμικής μνήμης που συγκροτείται μέσω της κοινωνικής κυκλοφορίας των ήχων, των μουσικών οργάνων, των τεχνικών, των μέσων επικοινωνίας και των ρυθμών εντός ενός υπερεθνικού και υπερπειρωτικού χώρου που εκτείνεται σε Ευρώπη, Αφρική, Καραϊβική και Βόρειο Αφρική.

Οι συσκευές, τα πρωτόκολλα, οι πλατφόρμες και οι γλώσσες προγραμματισμού μέσω των οποίων αποθηκεύουμε και μοιραζόμαστε προϊόντα που παράγονται από την κοινωνική συνεργασία, αποτελούν το μέσο που χρησιμοποιεί ο σύγχρονος καπιταλισμός ώστε να μετατρέψει την παραγωγική δύναμη της ζωντανής εργασίας σε αντικείμενο ιδιοποίησης και περίφραξης–γι'αυτόν τον λόγο η πρόσοδος και η χρηματιστικοποίηση καθίστανται ως οι νέοι κυρίαρχοι τρόποι εξαγωγής της υπεραξίας.[242] Ο μεταφορ-

242. Για μια ανάλυση των ψηφιακών τεχνολογιών ως μηχανισμών περίφραξης βλ. Matteo Pasquinelli, «Introduzione» στο *Gli Algoritmi Del Capitale: Accelerazionismo, Macchine Della Conoscenza E Autonomia Del Comune, Matteo Pasquinelli* (επιμ.), Βερόνα, Ombre Corte, 2014, σελ. 7-14· για μια ανάλυση της προσόδου και της χρηματιστικοποίησης ως νέος τρόπος μέτρησης της αξίας βλ. Andrea Fumagalli και Sandro Mezzadra, *Crisis in the Global Economy.*

ντισμός έχει απελευθερώσει σχεσιακές, γλωσσικές και τεχνολογικές ικανότητες, σε τέτοιο βαθμό που πλέον αποτελούν δομικά στοιχεία· ωστόσο, εφόσον οριοθετούνται από τις εταιρείες και τη μορφή της μισθωτής-εργασίας είναι αδύνατο να ενταχθούν σε ένα πλαίσιο οργάνωσης. Αυτή η νέα πηγή αξίας, στο βαθμό που καταφέρνει να ιδιοποιηθεί εκ νέου ένα μέρος του σταθερού κεφαλαίου, δεν μπορεί να εξαντληθεί, ούτε να περιφραχτεί από αυτές τις διαδικασίες που κυριαρχούν στην αγορά και γι'αυτον τον λόγο αυτονομείται. Σύμφωνα με τον μεταεργατίστικο Μαρξισμό, αυτή η δυνατότητα μπορεί (εν δυνάμει) να αποτελέσει μια μηχανή που θα δημιουργήσει ένα μετασοσιαλιστικό και μετακαπιταλιστικό *Κοινό*: αυτή είναι μια συν-ποιητική παραγωγή, ενώνει το συλλογικό και το ενικό.[243] Εάν ακολουθήσουμε την ανασκευή της θεωρίας του Gilbert Simondon που προτείνει ο Paolo Virno στο έργο του, βλέπουμε ότι η έννοια του κοινού ή του κοινωνικού ορίζονται ως προ-ατομικές (όπως συμβαίνει και με τις εκφραστικές ικανότητες που αφορούν ειδικά-αυτό-το-είδος [species]) και παράλληλα αποτελούν ένα υπαρξιακό απόθεμα που επιτρέπει στο άτομο να μετασχηματίζεται με εντελώς καινούργιους τρόπους.[244] Εδώ εντοπίζουμε την κοινωνική μνήμη που διαμορφώνεται μέσω

243. Για μια πολιτική θεωρία του Κοινού, βλ. Michael Hardt και Antonio Negri, *Commonwealth.*

244. Σύμφωνα με τη θεωρία του Paolo Virno, το «κοινωνικό» μας δείχνει αυτό που ο Simondon αποκαλούσε «προ-ατομικό», όμως επίσης μας φανερώνει, με τη «βαριά σημασία της λέξης», το σύνολο των παραγωγικών δυνάμεων που είναι ιστορικά καθορισμένες, εξηγεί, παράλληλα, και τα βιολογικά χαρακτηριστικά του [ανθρώπινου] είδους. Paolo Virno, «Moltitudine e individuazione» στο *Gilbert Simondon: L'individuazione psichica e collettiva*, Paolo Virno (επιμ.), Ρώμη, DeriveApprodi, 2001, σελ. 238.

της μουσικής, όπως επίσης και μια τάση που μπορεί να συγκροτήσει το άτομο ως μια ενική ύπαρξη μέσω της μνήμης και των νέων μορφών παραγωγής που αυτή ενεργοποιεί (συμπεριλαμβανομένης και της παραγωγής νέων μορφών κοινωνικής ζωής).

Ωστόσο, καμία άλλη προσέγγιση δεν κατάφερε να επεξεργαστεί με τέτοιο τρόπο αυτό το ζήτημα στο πλαίσιο του αυτόνομου Μαρξισμού πέρα από την προσέγγιση του Lazzarato, αφού όπως υποστηρίζει ότι η «αυτόνομη και ανεξάρτητη» κοινωνική συνεργασία αποτελεί την οντολογική και ιστορική προϋπόθεση για την οικονομική απόδοση αξίας και τον καταμερισμό εργασίας.[245] Ειδικότερα, ακολουθώντας την κριτική του Tarde στο *Economic Psychology* (1902), ο Lazzarato ισχυρίζεται ότι η νομισματοποίηση και η δημιουργία του κοινωνικού πλούτου χρησιμοποιούν αυτά τα κοινωνικά ρεύματα που κινητοποιούν τη «μνημονική εργασία» ή την «εργασία της προσοχής» ως πρωταρχικές τους ροές. Από αυτή την οπτική, μόνο δευτερευόντως η δημιουργία της αξίας βασίζεται στο κεφάλαιο και στον καταμερισμό εργασίας, ενώ ενώ κυρίως στηρίζεται στις «δυναμικές της συνεργασίας που προσφέρονται από τις δι-εγκεφαλικές ψυχολογικές δυνάμεις», οι οποίες δεν μπορούν να συμπεριληφθούν στη σχέση κεφάλαιο-εργασία. Για την ακρίβεια, στο βαθμό που δεν καθορίζεται από την εργασία ή το κεφάλαιο, αλλά από τη δραστηριότητα του «πνεύματος, της ψυχής ή της μνήμης», η συνεργασία δεν είναι τίποτε άλλο παρά κοινωνική.[246]

Από αυτή την οπτική γωνία βλέπουμε λοιπόν ότι η αξία είναι πρωταρχικά μια κοινωνική παραγωγή, η

245. Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention*, σελ. 8.
246. *Αυτ.*, σελ. 35, 39.

οποία στις παρούσες συνθήκες αναδιαμορφώνεται μέσω της ψηφιακής δικτύωσης του κοινωνικού, μέσω των ευρέως διαδεδομένων κοινωνικών πρακτικών της ηχογράφησης, της αποθήκευσης και του μοιράσματος.[247] Γεγονότα, όπως αυτά που ανέφερα προηγουμένως, χρειάζεται να περιγραφούν από τις θεωρίες της κοινωνικής παραγωγής ή συνεργασίας: το άτομο κρατώντας τη ψηφιακή του συσκευή κοιτάζει τη σκηνή που διαδραματίζεται μπροστά του, μέσα απ'την οθόνη του· τις διαδικασίες που συσσωρεύουν τα οπτικοακουστικά και γλωσσικά ψηφιακά ίχνη, τα οποία καταγράφονται και αποθηκεύονται σε τράπεζες-δεδομένων και συγκροτούν το άτομο στο μικρο-επίπεδο ως «διαιρεμένο» [dividual]· την κοινωνική ροή αξιών (στο ιστορικό παρόν) που εξατομικεύουν το «κοινό έδαφος» του πλήθους· τη σχεσιακή επανάληψη του δικτύου, που προκύπτει απ'τη δημοσιοποίηση, το μοίρασμα και τον διασκορπισμό ψηφιακών αντικειμένων· τον πολλαπλασιασμό των μέσων τεχνολογικής διαμεσολάβησης (οι οθόνες, η διεπαφή, τα πρωτόκολλα, τα προγράμματα, οι κώδικες, οι αλγόριθμοι, τα bots, τα κουμπιά κ.λπ.)· και επίσης τον διεθνή και εθνοτικό καταμερισμό εργασίας και τις διαρρυθμίσεις που προκύπτουν από τα logistics, όπου αφ'ενός συγκεντρώνουν όλες τις συσκευές και αφ'ετέρου φέρνουν τους εμπόρους της Βορειοανατολικής Ασίας στους δρόμους της Νότιας Ευρώπης.[248]

247. Ο Lazzarato σχολιάζοντας το *Psychologie économique* (1902), παρουσιάζει τον Tarde αφ'ενός ως κριτικό απέναντι στη εργασιακή θεωρία της αξίας που θεμελιώνει την έννοια της αξίας στον καταμερισμό εργασίας και αφ'ετέρου ως κριτικό απέναντι στη χρηστική αξία όπως συναντάται στη νεοκλασική οικονομική θεωρία. Lazzarato, *Puissances de l'invention*, σελ. 8.
248. Για μια ανάλυση της εγγενούς σύνδεσης που υπάρχει ανάμεσα

Οι Μαρξίστ(ρι)ες που ασχολούνται με το πεδίο της κοινωνικής συνεργασίας υποστηρίζουν ότι τόσο το Κοινό όσο και η συνεργασία καθορίζουν τις τιμές στην οικονομία, ενώ οι φιλελεύθερες προσεγγίσεις βάζουν στο επίκεντρο τη δράση του αυτόνομου ατόμου-ακόμη και όταν, στο συλλογικό επίπεδο, αυτές οι μορφές δράσης υπακούουν (με κάποιο τρόπο) σε ένα μηχανικό συντονισμό, ή ακόμα και σε έναν εγγενή κοινωνικό νόμο. Η κοινωνία του δικτύου μας παρουσιάζεται πρωταρχικά σαν μια «κοινωνία ατόμων» και αυτό μάλλον συμβαίνει διότι οι συσκευές που χρησιμοποιούμε κατασκευάζονται ως κάτι το πρωτίστως «προσωπικό». Η κοινωνικότητα των ψηφιακών μέσων μας φανερώνει μια (διαρκώς επανεμφανιζόμενη) εικόνα: η διεπαφή του ατομικού χρήστη με τις συσκευές και με την κοινωνία του δικτύου μας παρουσιάζεται ως μια «"κοινωνία" ατομικών χρηστ(ρι)ών που συνδέει μια αρχιτεκτονική της πληροφορίας».[249] Οι συσκευές κατασκευάζονται με σκοπό την ατομική χρήση (τοι υπολογιστές γραφείου, τα λάπτοπ, οι ταμπλέτες, τα «έξυπνα» κινητά) και το άτομο μπορεί να εντοπίζεται τόσο στον δημόσιο όσο και στον ιδιωτικό χώρο όταν κοιτάζει ή μιλάει στην οθόνη του, μεταβάλλοντας την προσοχή που αφιερώνει στο φυσικό του περιβάλλον. Οι ψηφιακές συσκευές και η διεπαφή σχεδιάζονται για να κινητοποιήσουν μια αρχιτεκτονική της υποκειμενικότητας στη βάση της «μονάδας»: οι «χρήστ(ρι)ες» περιβάλλονται (ως άτομα) από τις συσκευές τους

στον ρατσισμό και στην καπιταλιστική διαδικασία απόδοσης της αξίας βλ. Anna Curcio and Miguel Mellino, *La Razza al lavoro*, Ρώμη, manifestolibri, 2012.

249. Anna Munster, *An Aesthesia of Networks: Conjunctive Experience of Art and Technology*, Κέμπριτζ, Μασσαχουσέττη, MIT Press, 2013, σελ. 11.

και αφαιρούνται (περιοδικά) από το φυσικό τους περιβάλλον για να μπορέσουν να εμπλακούν σε πράξεις επικοινωνίας. Σύμφωνα με τη διατύπωση της Sherry Turkle, οι ψηφιακές συσκευές προϋποθέτουν τη συνθήκη του «είμαι μόνη ή μόνος» για να μπορέσει να υπάρξει «το "είμαστε μαζί", δεδομένου ότι είναι ευκολότερο να επικοινωνούμε αν μπορούμε να προσηλωθούμε στην οθόνη μας (χωρίς διακοπή)».[250] Οι συσκευές κατανοούν τον κάθε ατομικό χρήση και οι χρήστες κατανοούν τον κόσμο χρησιμοποιώντας τις συσκευές τους, όπως επίσης και το δίκτυο, μέσα από μια σειρά δράσεων και σχέσεων (η αναζήτηση, το κλικ, το άνοιγμα αρχείων, ο σχολιασμός, το like, η δημοσίευση, το μοίρασμα, όταν βάζουμε βίντεο ή φωτογραφίες, όταν μοιραζόμαστε, όταν μιλάμε στο chat, όταν ακούμε, ακολουθούμε ή στέλνουμε αιτήματα φιλίας, κ.λπ.). Το άτομο παρ'ότι είναι μια ενική «μονάδα» οδηγείται σε μια (παράδοξη) «διαίρεση» στο βαθμό που δημιουργεί ψηφιακά αντίγραφα ή «διαιρέσεις» (ξεδιπλώνεται έτσι μέσα στο δίκτυο).

Η μοναδολογία και τα ψηφιακά μέσα

Ο Γερμανός φιλόσοφος της εποχής του Μπαρόκ Gottfried Wilhelm Leibniz διαμόρφωσε την (παράξενη αυτή) έννοια της μονάδας, στο βιβλίο του *Monadology* (1714), στοχαζόμενος τη σχέση ανάμεσα στη μη-αναγώγιμη ενικότητα του δρώντα και την άπειρη διαιρετότητα του ιδεατού μαθηματικού συνεχούς. Ο Norbert Wiener αναφέρεται στον Leibniz ως τον «προστάτη άγιο της κυβερνητικής» για την έννοια «calculus ratiocinator»: η (παράξενη αυτή) υπόθεση που υποστηρίζει την ύπαρξη απλών οντο-

250. Sherry Turkle, *Alone Together*, σελ. 155.

τήτων που λέγονται «μονάδες» (οι πραγματικοί δρώντες σ'αυτόν τον κόσμο) και εμπνέει ενδιαφέροντα ερωτήματα και εικασίες για τη φύση της κοινωνικής παραγωγής (όπως αναφέρεται στο παρόν βιβλίο).[251] Στο *Monadology and Sociology* (1893) και στις διαλέξεις του με τίτλο *Economic Psychology* (1902), ο Gabriel Tarde μεταφράζει τη Λαϊπνιτσιανή μοναδολογία σε μια οικονομική θεωρία, όπου η «γενική μορφή της δραστηριότητας» δεν ορίζεται (πλέον) από την εργασία, στην οποία η δαπάνη της θερμοδυναμικής ενέργειας μεταμορφώνει (κοινωνικά) τη φύση (μετατρέποντάς τη σε αντικείμενο), αλλά από τη «δι-εγκεφαλική ή κοινωνική εργασία»: η σχέση ανάμεσα σε δρώντες που «δρουν-εξ-αποστάσεως». Αυτή η εργασία ακολουθεί την πολύμορφη λογική της «ψυχής», του «πνεύματος», ή της «μνήμης», που

251. Στην εισαγωγή του βιβλίου *Cybernetics*, ο Wiener επισημαίνει την αξία του Leibniz σε σχέση με τη νέα επιστήμη της κυβερνητικής που προτείνει ως εξής: «Εάν έπρεπε να διαλέξω ένα πρόσωπο από την ιστορία της επιστήμης για να γίνει ο προστάτης άγιος της κυβερνητικής, αυτό θα ήταν ο Leibniz. Η φιλοσοφία του Leibniz βασίζεται σε δύο, στενά συνδεδεμένες, έννοιες: στον καθολικό συμβολισμό και στον υπολογισμό του ορθού λόγου. Από αυτές τις έννοιες διαμορφώθηκε η μαθηματική σημειολογία και η συμβολική λογική που συναντάμε στις μέρες μας. Επί τούτου, μπορούμε να δούμε με ποιο τρόπο ο αριθμητικός υπολογισμός βρίσκεται μέσα στη μηχανοποιημένη εξέλιξη που μας οδήγησε από τον άβακα στους Η/Υ γραφείου και εν τέλει στις σύγχρονες υπερ-γρήγορες μηχανές υπολογισμού, επομένως, θα λέγαμε ότι ο «συλλογισμός υπολογισμού» που ακολουθεί ο Leibniz περιέχει εντός του το μικρόβιο του machina ratiocinatrix, της μηχανής του ορθού λόγου. Φαίνεται, όντως, ότι ο Leibniz, όπως και ο προκάτοχος του Pascal, ήθελε να κατασκευάσει μηχανές υπολογισμού από μέταλλο. Δεν μας εκπλήσσει, λοιπόν, καθόλου ότι η διανοητική αυτή επιθυμία που διαμόρφωσε τη μαθηματική λογική κατάφερε, παράλληλα, να διαμορφώσει και μια ιδεώδη ή πραγματική μηχανοποιημένη διαδικασία σκέψης. Norbert Wiener, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Κέμπριτζ, Μασσαχουσέττη, MIT Press, 1965, σελ. 12.

βασίζεται στην αμοιβαία επιρροή και όχι στη μονόπλευρη ιδιοποίηση.[252] Οι τομείς της παραγωγής και της διαχείρισης (τον οποίο ο Foucault ορίζει ως διαχείριση του εαυτού και διαχείριση των άλλων), που περιλαμβάνουν την ανάπτυξη δημιουργικών και εφευρετικών μορφών αντίστασης και αντι-διαχείρησης, θεωρείται επομένως ότι είναι αναπόσπαστα συνυφασμένοι.

Ο Deleuze στο βιβλίο του *Η πτύχωση* διατυπώνει ενδιαφέρουσες θέσεις για τη σχέση μοναδολογίας και ψηφιακών μέσων. Στο έργο του Leibniz, η μονάδα είναι μια εικόνα της «εσώκλεισης» [enclosure] ή της «εν εαυτό περιβολής», που μας υποδεικνύει ότι «η ψυχή ή το υποκείμενο είναι ένα μεταφυσικό σημείο». Η συγκεκριμένη ορολογία αντλείται από τους νεοπλατωνιστές, «οι οποίοι τη χρησιμοποιούσαν για να αναφερθούν στην κατάσταση του Ενός, σε αυτή δηλαδή την ενότητα που περιβάλλει μια πολλαπλότητα». Σύμφωνα με τον Deleuze, ενώ η έννοια της μονάδας του Giordano Bruno χρησιμοποιώντας μια

252. Lazzarato, *Puissances de l'invention*, σελ. 18· το *Monadologie et Sociology* του Tarde εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1893, σύμφωνα όμως με την άποψη του Filippo Domenicali γράφτηκε κατά κύριο λόγο του 1875. Ο Domenicali παρουσιάζει τον Tarde ως «εσωτερικό» που εκφράζει μέσω της μοναδολογίας μια «κρυφή μεταφυσική», που δεν ήθελε όμως να μιλήσει δημόσια γι'αυτήν για να μην αντιταχθεί στο θετικιστικό πνεύμα που κυριαρχούσε εκείνη την εποχή. Βλ. Gabriel Tarde, *Monadology and Sociology*, Μελβούρνη re.press, 2012· και Filippo Domenicali, «La Metafisica Segreta Di Tarde» στο *Monadologia E Sociologia*, Βερόνα, Ombre Corte, 2013· για μια ανάλυση των ψηφιακών δικτύων μέσα από την έννοια της μίμησης του Tarde που αναφέρεται στο virality βλ. Tony Sampson, *Virality: Contagion Theory in the Age of Networks*, Μινεάπολη και Λονδίνο, University of Minnesota Press, 2012· για τη σχέση του Tarde με την κοινωνική ψυχολογία βλ. Lisa Blackman, «Reinventing Psychological Matters: The Importance of the Suggestive Realm in Tarde's Ontology», *Economy and Society* 36, no. 4 (2007).

Νεοπλατωνική τάση κατάφερε να προτεραιοποίησει μια ζώνη εμμένειας περισσότερο διευρυμένη από πριν (παρ'ότι, τυπικά, σέβεται τον υπερβατικό Θεό ή μια ανώτερη μορφή Ενότητας), ο Leibniz σταθεροποίησε την έννοια της μονάδας με τα «μαθηματικά της καμπής που του επέτρεπαν να θέσει τη σειρά του πολλαπλού ως άπειρη συγκλίνουσα σειρά. Αφ'ετέρου, η μεταφυσική της εσώκλεισης του επέτρεπε να θέσει την περιβάλλουσα ενότητα ως μη αναγώγιμη ατομική ενότητα».[253]

Η μονάδα, δεν αποτελεί μια εν εαυτό περιβάλλουσα, ατομικιστική υποκειμενικότητα, αλλά ένα μοντέλο δικτυωμένης και κοινωνικής υποκειμενικότητας, που συνθέτει μια πληθώρα διαφορετικών στοιχείων που αντλεί από την κουλτούρα των δικτύων. Σύμφωνα με την πιο διάσημη διατύπωση του Leibniz, «κάθε ψυχή ή υποκείμενο (μονάδα) είναι εντελώς κλειστή, δεν έχει καθόλου παράθυρα, ούτε πόρτες», όλος ο κόσμος βρίσκεται στο εσωτερικό της»: και φωτίζει ένα απειροστημόριο[254] του κόσμου, όμως κάθε μονάδα ένα διαφορετικό απειροστημόριο».[255] Ως απλή ουσία (που δεν έχει μέρη), «η κάθε μονάδα εσωκλείει μια ολόκληρη σειρά από κατηγορήματα» (δράσεις και σχέσεις) και εκφράζει ολόκληρο τον κόσμο, όμως εκφράζει καλύτερα «μικρές περιοχές του κόσμου, ένα "τμήμα", μια γειτονιά σε μια πόλη,

253. Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Tom Conley (μτφρ.), Λονδίνο, The Athlone Press, 1993, σελ. 23-24. [Ζ. Ντελέζ, *Η πτύχωση. Ο Λάιμπνιτς και το μπαρόκ*, μτφρ. Ν. Ηλιάδης, Αθήνα: Πλέθρον, 2006, σελ. 58].
254. [**ΣτΜ**] Στα αγγλικά η λέξη είναι portion. Η απόδοση «απειροστημόριο» αντλείται από τη μετάφραση του Ν. Ηλιάδη στο Ντελέζ, *Πτύχωση*, ό.π..
255. Gilles Deleuze, *Negotiations 1972-1990*, Martin Joughin (μτφρ.), Νέα Υόρκη, University of Columbia Press, 1995, σελ. 157-158.

μια πεπερασμένη ακολουθία».[256] Ο Deleuze, εξηγεί με σαφήνεια το αρχιτεκτονικό μοντέλο που βρίσκεται πίσω από την έννοια της μονάδας: δεν είναι απλά άτομο, αλλά ένα «κελί» που απ'το σκοτάδι του γεννιέται το καθετί, όπως αυτά τα μέρη που ζουν αιώνια: ένα κελί, ένα σκευοφυλάκιο, μια κρύπτη, μια εκκλησία, ένα θέατρο, ένα αναγνωστήριο, ένα τυπογραφείο, το μόνο που μπορούμε να δούμε είναι το εσωτερικό τους. Αυτή η Μπαρόκ έννοια της μονάδας, φωτίζεται από ένα «εξοντωτικό φως» που βγαίνει απ'αυτά τα «ανοίγματα, που ούτε καν οι ίδιοι οι κάτοικοι των κελιών δεν μπορούν να δουν», παρουσιάζοντας μας ζώνες διαύγειας.[257] Σύμφωνα με τη Ντελεζιανή ανασκευή, η καθαρή περιοχή που καταλαμβάνει κάθε μονάδα *εκτείνεται* σε αυτό το καθαρό απειροστημόριο που καταλαμβάνει μια άλλη μονάδα και (στην ίδια αυτή μονάδα) επιμηκύνεται στο άπειρο, μέσα από αδιόρατες ζώνες, δεδομένου ότι κάθε μονάδα εκφράζει το σύνολο του κόσμου *μέσω άπειρων συγκλινουσών σειρών.*[258] Ο Deleuze προτείνει έναν «πολιτικό και ορισμό» της μονάδας ώστε να αναπαριστά με ποιο τρόπο μεταλλάσσεται το «σύστημα παράθυρο-εξοχή ή παράθυρο-πίνακας ζωγραφικής» που αντιδιαστέλλεται με το ζεύγος «πόλη-πίνακας πληροφοριών»,[259] εφόσον κατάφερε να δημιουργήσει μια αρχιτεκτονική της υποκειμενικότητας. Αυτή η αρχιτεκτονική μας παρουσιάζει μια σειρά από ιστορικές υποθέσεις: το σύστημα αυτοκίνητο-πορτ μπαγκάζ (όπως η μοντέρνα μονάδα στην τέχνη του Tony Smith) ή «μια οθόνη υπολογιστή σε

256. Deleuze, *The Fold*, 25. [Ντελέζ, *Πτύχωση, ό.π.*, σελ. 60],
257. *Αυτ.*, σελ. 27.
258. *Αυτ.*, σελ. 50.
259. *Αυτ.*, σελ. 27 [Ντελέζ, *Πτύχωση*, ό.π, σελ. 64].

ένα κλειστό δωμάτιο», θα μπορούσαμε επίσης να σκεφτούμε τις σημερινές «οθόνες που κρατάμε στα χέρια μας», στους εσωτερικούς τοίχους του υποκειμένου, που βρίσκεται και μέσα σε κλειστά δωμάτια, αλλά και σε ανοιχτούς χώρους. Οι τοίχοι των δικτυωμένων μονάδων είναι καλυμμένοι με «μαύρους καθρέφτες» ή όπως το διατυπώνει ο Deleuze, από οθόνες-ανάγνωσης, όπου το διάβασμα αποτελεί μια σχέση με την έννοια παρά με το ίδιο το πράγμα.[260]

Αν πούμε λοιπόν ότι η μονάδα εκφράζει την εσωτερική αρχιτεκτονική του «κόμβου», δηλαδή μια μη-αναγώγιμη ενικότητα που το κάθε άτομο προσφέρει στο δίκτυο μέσα απ'τη δική του εμπειρία, σύμφωνα με τον Leibniz περιλαμβάνει επίσης και την ύπαρξη ενός υλικού «προσωπείου», το οποίο αντιστοιχεί σε αυτό που μέσα από τη σύγχρονη γλώσσα της κουλτούρας των δικτύων θα ονομάζαμε «τοίχος» ή «προφίλ» – δηλαδή, το πιο τυπικό στοιχείο που συναντάμε σε κάθε αρχιτεκτονική κοινωνικών δικτύων. Η μονάδα μπορεί να περιβάλει τον κόσμο στην οθόνη της μέσα από τον «τοίχο» και το «προφίλ» και γι'αυτό τον λόγο μπορούμε να πούμε ότι αρχικά εμφανίζεται ως μέρος ενός ιδεατού, άπειρα διαιρέσιμου ψηφιακού συνεχούς, το οποίο την κατασκευάζει ως «διαίρεση» ή ως «ψηφιακή σκιά» – δηλαδή ως ένα αντικείμενο που υπάρχει ανάμεσα σε άλλα αντικείμενα, που βρίσκεται μέσα σε ένα συνεχές που αποτελείται από παραλλαγές της μονάδας (άλλα προφίλ, όπως και λογισμικά, αλγόριθμοι, πρωτόκολλα, εξωτερικές συσκευές και γενικά οπτικοακουστικά μέσα, κ.λπ.). Εάν πούμε ότι στο εσωτερικό της, η μονάδα, αναπαριστά την απλότητα και τον κλοιό της ψυχής που μπορεί να διαβάζει τον κόσμο, τότε στο

260. Deleuze, *Negotiations*, σελ. 158.

εξωτερικό της αντιστοιχεί με ένα απείρως διαιρετό ψηφιακό ιδεατό, όπου η έννοια της αδιαιρετότητας μετατοπίζεται από ένα απείρως διαιρέσιμο «διαιρετό» που δρα ως κόμβος ή που προωθείται μέσω μιας «συλλογικότητας», η οποία αναπαρίσταται από την εικόνα των δικτύων.

Ο Leibniz υποστηρίζει ότι η άπειρη διαιρετότητα υφίσταται σε ένα «μαθηματικό ή ιδεατό συνεχές», ενώ η ύλη καθαυτή συγκροτείται από πτυχώσεις. Όταν σκεφτόμαστε την παράξενη αυτή υλικότητα που χαρακτηρίζει τις κοινωνικές ποσότητες, όπως είναι π.χ. τα δεδομένα, βλέπουμε τότε τη διαφορά ανάμεσα στο ιδεατό μαθηματικό συνεχές που αποτελείται από σημεία και σ'αυτό που ο Leibniz αποκαλούσε φυσικό σημείο καμπής, ή αλλιώς, το «ιδεατό γενετικό στοιχείο της μεταβλητής καμπύλης ή της πτύχωσης ή της ενεργούς αυθόρμητης γραμμής, του αυθεντικού ατόμου».[261] Όπως το διατυπώνει ο Deleuze, «η καμπή είναι ένα συμβάν που τυχαίνει στο σημείο ή στη γραμμή».[262] μ'αυτό τον τρόπο εμπλουτίζει τη θέση της Anna Munster, που προτείνει ότι η «θεμελιώδης χαρτογραφία των δικτύων» αποτελείται από συνδέσμους και κόμβους [...ως] η αναπαραστατική εικόνα που χρησιμεύει για τον σχεδιασμό των δικτύων.[263] Αν ορίσουμε την καμπή ως ένα κατηγόρημα ή συμβάν που τυχαίνει στο σημείο και τη γραμμή, τότε αυτή «δημιουργεί μια πτύχωση, μέσα από μια παραλλαγή, καθιστώντας τη στην πράξη άπειρη»: ως τέτοια, αποτελεί έναν «τόπο της κοσμογένεσης».[264] Ερμηνεύοντας τον Leibniz,

261. Ντελέζ, *ό.π*, σελ. 38].
262. [**ΣτΜ**] Ντελέζ, *ό.π*, σελ. 91.
263. Munster, *An Aesthesia of Networks*, σελ. 21.
264. Deleuze, *The Fold*, σελ. 17.

ο Deleuze υποστηρίζει ότι η φυσική γραμμή της καμπής «δεν μπορεί να διαχωριστεί από μια άπειρη παραλλαγή ή από μια απείρως μεταβλητή καμπύλη. Η καμπύλη διέρχεται από ένα άπειρο αριθμό γωνιακών σημείων και δεν συναντά εφαπτόμενη σε κανένα από αυτά τα σημεία. Περιβάλλει έναν κόσμο απείρως σπογγώδη ή κυψελώδη, συνιστά κάτι περισσότερο από μια ευθεία γραμμή και κάτι λιγότερο από μια επιφάνεια».[265] Τα μαθηματικά της καμπής μετατρέπουν το ιδεατό διάγραμμα των κόμβων και των ευθειών γραμμών στην απείρως μεταβλητή καμπύλη της κοινωνικής παραγωγής της αξίας: αυτό είναι το τοπικό/παγκόσμιο συμβάν που είναι εγγεγραμμένο μέσα στα δίκτυα ως μια σειρά από παραλλαγές, που καθίσταται συνεχές απ'τα μεταδεδομένα που βρίσκονται στις σχεσιακές βάσεις δεδομένων συνδέοντας ανομοιογενείς εγγραφές και μπορούν έτσι να αποθηκευτούν και να διαμοιραστούν μέσα σε μεγάλες φάρμες δεδομένων. Όπως βλέπουμε και σε εγχειρήματα όπως αυτά που επιδίωξαν να φτιάξουν «μετακοινότητες του κώδικα» [metacommunities of code], που ανέλυαν «τις πρακτικές μέσα απ'τις οποίες μοιραζόμαστε κώδικες μεταξύ μας σε ένα πλαίσιο-αποθήκη [repository] ελεύθερου και ανοικτού λογισμικού, ιδιαίτερα μέσω του GitHub», η παραλλαγή αποτελεί τη βασική μορφή παραγωγής αξίας στο πλαίσιο των δικτύων: οι μικρές μορφές διαφοράς, ή παραλλαγής, που δεν μπορούν να διαιρεθούν περαιτέρω, μπορούν να καμφθούν όμως με διαφορετικούς τρόπους.[266]

265. *Αυτ.* [Ντελέζ, *Πτύχωση*, ό.π, σελ. 41-2].
266. Το «Metacommunities of Code» αποτελεί μια συνεργασία των Matthew Fuller, Richard Mills, Adrian Mackenzie, Stu Sharples και Richard Mills (see http://metacommunitiesofcode.org/).

Η μοναδολογία του Leibniz θεμελιώνει επίσης μια βασική σχέση ανάμεσα στην παραλλαγή και στην οπτική γωνία – αυτό είναι το δεύτερο ειδοποιό στοιχείο που χαρακτηρίζει τη Λαϊμπνιτσιανή ανασκευή της Νεοπλατωνικής μονάδας. Το πρόβλημα της οπτικής γωνίας, στο έργο του Leibniz, βασίζεται στο μοντέλο των «τμημάτων του κώνου»· ισχυρίζεται έτσι ότι «υπάρχουν τόσες οπτικές γωνίες όσες καμπές πάνω στις καμπές».[267] Σύμφωνα με την πρόταση του Deleuze, στα Μπαρόκ μαθηματικά, η οπτική γωνία είναι «το σημείο όπου όπου συναντώνται οι κάθετες με τις εφαπτόμενες σε κατάσταση παραλλαγής [...] Δεν πρόκειται ακριβώς για ένα σημείο αλλά για έναν τόπο, μια θέση, ένα situs [site], μια "γραμμική εστία", μια γραμμή που προκύπτει από γραμμές».[268] Η έννοια της οπτικής γωνίας μας οδηγεί στον «προ-οπτικισμό», χωρίς όμως να τον ταυτίζει με «ένα υποκείμενο που είναι εκ προοιμίου προσδιορισμένο: αντιθέτως, υποκείμενο θα είναι αυτό που έρχεται στην οπτική γωνία ή, μάλλον, αυτό που παραμένει στην οπτική γωνία».[269] Κάθε οπτική γωνία είναι μια οπτική γωνία πάνω σε μια παραλλαγή, χωρίς να είναι η οπτική γωνία αυτή που ποικίλει ανάλογα με το υποκείμενο, αλλά είναι ο όρος και η συνθήκη όπου ένα ενδεχόμενο υποκείμενο συλλαμβάνει μια παραλλαγή (μεταμόρφωση) ή κάτι ισοδύναμο [«κάτι=Χ»][270] (αναμόρφωση). Για στοχαστές όπως ο Leibniz, ο Nietzsche, ο William και ο Henry James, η οπτική γωνία είναι ο όρος για να εμφανιστεί στο υποκείμενο η

267. Deleuze, *The Fold*, 20.
268. *Αυτ.* [Ντελέζ, *Πτύχωση, ό.π*, σελ. 48].
269. Ντελέζ, *Πτύχωση, ό.π*, σελ. 48.
270. *ό.π*, σελ. 49.

αλήθεια μιας παραλλαγής.[271] Τελικά, βλέπουμε ότι το μεταφυσικό σημείο, ή το σημείο της καμπής, ορίζεται ως εντελέχεια, ή αλλιώς, ως *η τελική αιτία της πτύχωσης*. Αυτό που είναι πτυχωμένο είναι το εσώκλειστο ή το ενεχούμενο.[272] Η μονάδα (που δεν έχει παράθυρα) δρα από *έναν όρο κλοιού ή κλεισίματος* και θα μπορούσε, επομένως, να εννοηθεί ως ψυχή ή υποκείμενο.[273] Τα μαθηματικά της καμπής επέτρεψαν στον Leibniz να ορίσει τη μονάδα, προτείνοντας ότι η περιβάλλουσα ενότητα αποτελεί μια μη-αναγώγιμη ενικότητα, αποκλείοντας έτσι τον κίνδυνο τα άτομα να γίνουν σχετικά και να συγχωνευθούν «σε ένα καθολικό πνεύμα ή ψυχή του κόσμου» (όπως συμβαίνει με τη νεοπλατωνική μονάδα ή τις σύγχρονες έννοιες συλλογικής νόησης).[274] Η μοναδολογία διατυπώνει μια καινούργια διάκριση του διαιρετού, του ατομικού και του συλλογικού, η οποία μας βοηθάει να κατανοήσουμε την υποκειμενικότητα μέσα στο πλαίσιο των δικτύων. Η μονάδα αποτελεί έναν «δρώντα», αν και αποτελεί έναν «υποατομικό» δρώντα· αναφέρεται στην πολλαπλότητα των δυνάμεων που συνθέτουν το «άτομο» και επομένως το «κοινωνικό». Δεν είναι «διαιρετέα» καθώς δεν μπορεί να διαιρεθεί, να υπάρξει χωρίς τα μέρη της· αυτό δεν είναι το άτομο (όπως το κατανοούμε συνήθως), γιατί αυτού του είδους τα άτομα αποτελούν ένα άθροισα που συντίθεται από απλούστερα μέρη, περιλαμβάνοντας περίπλοκες ιεραρχίες κυρίαρχων και κυριαρχούμενων μονάδων. Όμως, αυτό το στοιχείο της υποατομικότητας, η μονάδα, με όλη τη μη-αναγώγιμη ενότητα και ενικότητα

271. *Αυτ.*, σελ. 18-9 [Ντελέζ, *Πτύχωση*, ό.π,, σελ. 49].
272. Ντελέζ, *Πτύχωση*, ό.π, σελ. 54.
273. *Αυτ.*, σελ. 22 [Ντελέζ, *Πτύχωση*, ό.π, σελ. 54].
274. *Αυτ.*, σελ. 24.

που τη χαρακτηρίζουν, αποτελεί επίσης τον δρώντα της κοινωνικής συνεργασίας και κοινωνικής παραγωγής.

Ο Leibniz, στο *Monadology*, περιγράφει τη μονάδα ως «μια απλή ουσία που εισάγεται σε συνθέσεις», όπου «απλότητα» σημαίνει ότι «δεν έχει μέρη» ή ότι «δεν είναι διαιρέσιμη» και η ουσία, όπως υποστηρίζει σε άλλα έργα του, «είναι ικανή για δράση», η οποία αυτά, είναι «ολωσδιόλου υλική» ή ένα «μεταφυσικό σημείο».[275] Συνεπώς κάθε μονάδα είναι πάνω απ'όλα ένας «δρώντας»· διαφέρει από όλες τις άλλες και παράλληλα έχει μια εσωτερική αρχή αλλαγής και μια «εσωτερική συνθετότητα (λεπτομέρεια) αυτής της αλλαγής».[276] Καθώς θεωρείται ότι αποτελούν «ασώματα αυτόματα» που τους έχει αποδοθεί μια συγκεκριμένη μορφή «τελειότητας και αυτο-επάρκειας», οι μονάδες στην ουσία «αποτελούν την πηγή της δικής τους εσωτερικής δράσης».[277] Δεν είναι όμως απαραίτητα ανθρώπινες, ούτε ανταποκρίνονται στην έννοια του ατόμου· αντίθετα, «κάθε ον με αντιληπτικές ικανότητες και ορέξεις» είναι μια μονάδα. Η ψυχή διαφέρει (εάν την ορίσουμε με αυστηρούς όρους) από τις πιο απλές μονάδες από το ότι η αντίληψή τους είναι πιο διακριτή και έχουν *μνήμη*.[278] Κάθε ένα απειροστημόριο ύλης μπορεί να αναζωογονηθεί μέσα από άπειρους μικροσκοπικούς δρώντες ή ψυχές, μετατρέποντας τη μονάδα σε μια *μεταανθρώπινη* έννοια που έχει επηρεάσει τις σύγχρονες αναθεωρήσεις του *πανψυχισμού* που

275. Nicholas Rescher, *G. W. Leibniz's Monadology: An Edition for Students*, Λονδίνο, Routledge, 2002, σελ. 45.
276. *Αυτ.*, σελ. 71.
277. *Αυτ.*, σελ. 87.
278. *Αυτ.*, σελ. 91.

συναντάμε στον θεωρησιακό ρεαλισμό [speculative realism].[279]

Ο Tarde, στο κείμενό του *Monadology and Sociology* (1893), διατυπώνει μια «εσωτερική» εννοιολόγηση της μονάδας και αναφέρεται στους μοναδολογιστές ως «μονιστές», διότι πιστεύουν ότι η ύλη είναι πνευματική (ή υποκειμενική), διαφωνούν όμως (με αυτούς που ο ίδιος αποκαλεί) «ιδεαλιστές», καθώς δεν θεωρούν ότι η ύλη είναι μια απλή προβολή των νοητικών καταστάσεων του εγώ. Σύμφωνα με τους μοναδολογιστές, ολόκληρο το σύμπαν κατοικείται από «ψυχές που είναι διακριτές από τη δική μου, αλλά που κατά βάση είναι ίδιες». Αντίθετα από τους ιδεαλιστές, που ισχυρίζονται ότι «δεν μπορούμε να ξέρουμε τίποτα για την *καθαυτό ύπαρξη μίας πέτρας* ή ενός φυτού, ενώ παράλληλα επιμένουν εντελώς πεισματικά να ορίζουν τι *είναι* αυτή η πέτρα και αυτό το φυτό», ο Tarde περιγράφει τους μοναδολογιστές ως αυτούς που πιστεύουν ότι η ύπαρξη μιας πέτρας ή ενός φυτού «είναι καθαυτή και θεμελιωδώς παρόμοια με τη δική μου ύπαρξη, άρα δεν είναι κάτι το αγνώριστο και μπορούμε επομένως να εγγυόμαστε την ύπαρξή τους».[280] Η έννοια της μονάδας που συναντάμε στο έργο του είναι «ανοικτή» υπό την έννοια ότι μπορεί να «δρα εξ αποστάσεως» με τις άλλες μονάδες. Ασκώντας κριτική

279. Για την έννοια του μεταανθρώπινου και τις σπουδές μεταανθρωπισμού βλ. Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Κέιμπριτζ, Polity Press, 2013· για την ανασκευή του πανψυχισμού στη σύγχρονη φιλοσοφία και θεωρία μέσων επικοινωνίας βλ. Steven Shaviro, *The Universe of Things: On Speculative Realism*, Μινεάπολη και Λονδίνο, University of Minnesota Press, 2014· για τον μηχανικό ανιμισμό βλ. Angela Melitopoulos και Maurizio Lazzarato, «Assemblages: Felix Guattari and Machinic Animism», *e-flux journal* 36, 2012.

280. Tarde, Monadology and Sociology, σελ. 15.

στην αδιαπερατότητα της Λαϊμπνιτσιανής μονάδας, εφόσον θεωρεί ότι εξαρτάται από μια «προκαθορισμένη αρμονία», υποστηρίζει ότι «οι μονάδες είναι ανοιχτές και μπορούν να διαπερνάνε αμοιβαία η μια την άλλη, αλλά δεν είναι αμοιβαία εξωτερικές η μια προς την άλλη».[281] Στο βαθμό που δρουν–«εξ αποστάσεως»–δεν αποτελούν «σημεία», αλλά «το κάθε ένα στοιχείο, που μέχρι στιγμής κατανοείται ως σημείο, αποτελεί μια ακαθόριστα μεγεθυμένη σφαίρα δράσης [...] και όλες αυτές οι αλληλοδιαπερατές σφαίρες έχουν τόσους τομείς αρμοδιοτήτων όσα και στοιχεία, η μια από την άλλη έχουν τους δικούς τους διακριτούς χώρους, που όμως είναι ανακατεμένοι (παρ'ότι πιστεύουμε, λανθασμένα, ότι βρίσκονται στον ίδιο μοναδικό χώρο). Το κέντρο κάθε σφαίρας αποτελεί ένα σημείο και η μοναδικότητά της καθορίζεται από τις ιδιότητες αυτού του σημείου, όμως εν τέλει είναι ένα σημείο όπως όλα τα άλλα και, παρόλα αυτά, κάθε μια υπάρχει εξ ολοκλήρου στον τόπο δράσης της (δεδομένου ότι η δραστηριότητα ορίζει την ουσία των στοιχείων της)».[282]

Ένα νεομοναδολογικό μοντέλο κοινωνικής συνεργασίας

Θα μπορούσαμε να σκεφτούμε μια νεομοναδολογική έννοια του κοινωνικού, που θα μπορούσε πράγματι να ανανοηματοδοτήσει τις κύριες διαδικασίες που συγκροτούν τα μοντέλα της κουλτούρας των δικτύων–όπως είναι η δημιουργία της κοινωνικής μνήμης. Οι σύγχρονες θεωρίες του κοινωνικού ή της ομότιμης παραγωγής φαίνεται ότι αποτελούν απλου-

281. *Αυτ.*, σελ. 26.

282. *Αυτ.*, σελ. 26-7.

στευμένες εκδοχές της μοναδολογικής ερμηνείας, καθώς ανάγουν τη μονάδα στον άνθρωπο-άτομο, βάζοντας σε παρένθεση τη διαπίστωση ότι το άτομο αποτελεί τον «τελευταίο όρο» μιας προηγούμενης διαδικασίας (φυσικής, βιολογικής) η οποία όμως δεν σταματά με τη δημιουργία του ατόμου. Εφόσον εμπνέεται από την Λαϊμπνιτσιανή έννοια της ψυχής (ένας κλοιός [closure] που περικλείεται στον εαυτό του) και της a priori αρμονίας, αυτή η ερμηνεία υποβαθμίζει κάθε σχέση που αναπτύσσουμε με μη-ανθρώπινα στοιχεία και δυνάμεις. Σύμφωνα με αυτή τη προσέγγιση, το άτομο επιλέγει «να δρα μαζί με άλλα άτομα» ή να «συνεργάζεται» (ακόμα και αν αυτή η συνεργασία περιλαμβάνει μια πολύ απλή δράση, όπως όταν μαζευόμαστε σε μια πλατεία για να γιορτάσουμε), αλλά το κάνει για προσωπικούς λόγους (που σχετίζονται με την ιδέα της αυτονομίας). Αυτή η συνεργασία είναι εξορισμού παραγωγική εφόσον χρησιμοποιεί τεχνολογικά μέσα για να δημιουργήσει ψηφιακά ίχνη (για μικρό ή μεγάλο διάστημα) είτε στις ατομικές μας συσκευές είτε σε «φάρμες». Σύμφωνα με τον Benkler (ένας από τους σημαντικότερους θεωρητικούς που ασχολούνται με το ζήτημα της κοινωνικής παραγωγής), το άτομο (αν το ορίσουμε ως «ηθικό στήριγμα και ηθικό δρώντα της πολιτικής οικονομίας») συνεργάζεται αποτελεσματικά και με τη θέλησή του, εφόσον ένα κοινωνικό κίνητρο το παροτρύνει να παράγει όλο και περισσότερη πληροφορία (ως αγαθό). Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της οποίας (το σχεδόν μηδενικό κόστος παραγωγής που έχει) υπήρξαν ευνοϊκά για την ανάπτυξη της ομότιμης παραγωγής.[283] Σύμφωνα με τη θεωρία του, ο άνθρωπος είναι το μοναδικό ον που

283. Βλ. Benkler, *The Wealth of Networks*, σελ. 20.

δρα με βάση την «αυτενέργεια» και γι'αυτό τον λόγο χρησιμοποιεί την τεχνολογία (όπως π.χ. τα ψηφιακά αντικείμενα) απλώς ως μέσο για να μπορέσει να συνεργαστεί με άλλα άτομα. Η αξία των προϊόντων που παράγονται μέσω της ομότιμης παραγωγής καθορίζεται έτσι με βάση την αρχή της ωφελιμότητας και της ανταλλαγής. Αυτό το (φιλελεύθερο) εργαλείο του μεθοδολογικού ατομισμού χρησιμοποιείται σαν παράδειγμα για να εξηγηθεί και να εξορθολογιστεί η κοινωνική συνεργασία, με αποτέλεσμα να το συναντάμε σε κάθε δημοφιλές έργο της οικονομικής θεωρίας. Για να περιγράψουν λοιπόν τους λόγους που η «εθελούσια συνεργασία» είναι τόσο πετυχημένη (παρ'ότι δεν επιδιώκει το οικονομικό κέρδος και δεν βασίζεται σε κάποια εταιρική ιεραρχία) αναγκάζονται να καταφύγουν στην έννοια της ωφελιμότητας. Βλέπουμε ότι οι συνθήκες ελεύθερης και εθελούσιας συνεργασίας δημιουργούνται από τη στιγμή που το άτομο κινητοποιείται από ένα κίνητρο που του προσφέρει ικανοποίηση (και άρα μια αίσθηση απόλαυσης), όπως είναι π.χ. η αύξηση του προσωπικού κοινωνικού κεφαλαίου ή η άσκηση επιρροής σε άλλα άτομα. Σύμφωνα με αυτές τις θεωρίες κοινωνικής παραγωγής το άτομο είναι μια περίκλειστη ενότητα που συνεργάζεται αρμονικά με άλλα άτομα και επομένως, το «κοινωνικό» δεν είναι τίποτα άλλο από «ενδογενής» ενόρμηση του ατόμου και εξωτερικός μηχανισμός εναρμόνισης που του επιβάλλεται (ως κοινωνικός νόμος): το κοινωνικό κίνητρο που μας ωθεί να ικανοποιούμε τις απολαύσεις μας μέσα από τη συσσώρευση κοινωνικού κεφαλαίου (με σχέσεις ομοτιμίας) καταφέρνει με κάποιο τρόπο να ακολουθεί τους νόμους της κοινωνικής φυσικής. Σύμφωνα με αυτό το μοντέλο, τα άτομα συντονίζουν τη δράση τους μέσα από πρωτοβουλίες και έτσι διαμορφώ-

νουν σχέσεις ανταλλαγής και παραγωγής (μια ιδέα παρόμοια με τη Λαϊμπνιτσιανή «προκαθορισμένη αρμονία») και έτσι δημιουργούν αυτό που λέμε «αξία»: το αόρατο χέρι της κοινωνίας, γι'αυτές τις θεωρίες κοινωνικής παραγωγής, πολύ απλά αντικαθιστά το «αόρατο χέρι της αγοράς».[284] Η έννοια της κοινωνικής συνεργασίας, όπως τη συναντάμε στο Μαρξικό έργο, βασίζεται αντίθετα στην παρατήρηση του βιομηχανικού καταμερισμού εργασίας. Ο διαχωρισμός χειρωνακτικής και διανοητικής εργασίας θεμελιώνεται σε ένα «οργανικό» μοντέλο: οι διευθυντές είναι οι εγκέφαλοι και οι εργάτες τα χέρια – η πολιτική και οικονομική εξουσία των οποίων απορροφάται, αλλά και πολλαπλασιάζεται, από τις μηχανές. Η «συμπάθεια» που παράγεται μέσω της συνεργασίας δεν προϋποθέτει λοιπόν ούτε κάποια προκαθορισμένη αρμονία, ούτε τον καταμερισμό εργασίας. Προκύπτει όταν τραβάμε (μονόπλευρα) πάνω μας την προσοχή των άλλων ή όταν εστιάζουμε αμοιβαία το ένα την προσοχή μας στο άλλο (μέσα από τις υποατομικές ψυχολογικές μας δυνάμεις) με αποτέλεσμα να ακολουθούμε, να αντιγράφουμε ή να αντιτασσόμαστε το ένα στο άλλο: αυτό είναι το αποτέλεσμα περίπλοκων διαδικασιών που δεν λειτουργούν βάσει καμίας βεβαιότητας ή ντετερμινισμού. Αυτή η έννοια της συνεργασίας προϋποθέτει μια κοινωνική και ψυχική οικονομία της εξουσίας που δεν βασίζεται στην ανταλλαγή, αλλά στο πως τραβάμε την προσοχή των άλλων (είτε αμοιβαία είτε μονόπλευρα) σε ένα πλαίσιο ασύμμετρων σχέσεων.

Για να αμφισβητήσουμε αυτή την έννοια του «κινήτρου», όπως τη συναντάμε στις φιλελεύθερες και mainstream θεωρίες κοινωνικής παραγωγής, αντλούμε κάποια εργαλεία από την παράδοση σκέψης της μοναδολογίας. Οι θεωρίες αυτές εντάσσουν το κίνητρο σε ένα μοντέλο που δίνει ωφελιμιστικές εξηγήσεις για τον πόνο, την απόλαυση και την ωφελιμότητα, θεωρώντας ότι με αυτόν τον τρόπο ορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά με καθολικό τρόπο. Η οικονομική επιστήμη, σύμφωνα με τον Benkler, αναλύει με τόση ευκολία το κίνητρο των ανθρώπων ακριβώς διότι χρησιμοποιεί μοντέλα εξήγησης που το απλοποιούν σε τεράστιο βαθμό. Καθώς το ανάγει σε μια καθολική έννοια της ανταλλαγής ή του χρήματος, μπορεί να κρίνει με μια λέξη αν είναι ή όχι ωφέλιμο: θετικό ή αρνητικό.[285] Αν διακρίνουμε το κίνητρο που μας ωθεί να βγάζουμε λεφτά και ένα κίνητρο με περισσότερο κοινωνικό προσανατολισμό, τότε μπορούμε να κατανοήσουμε πολύ καλύτερα τους εσωτερικούς μηχανισμούς των δικτύων κοινωνικής παραγωγής. Όμως είναι αρκετά πιθανό να πέσουμε σ'αυτή την παγίδα που ορίζει το κίνητρο σύμφωνα με τον «προσανατολισμό» που έχει: όταν επιδιώκουμε να βελτιώσουμε την κοινωνική μας θέση ή να αποκτήσουμε περισσότερο κοινωνικό κεφάλαιο, δεν θα καταφέρουμε ποτέ να βελτιώσουμε την οικονομική μας θέση (και δεν θα μπορούμε άρα να ικανοποιούμε τις απολαύσεις μας), έτσι τα κοινωνικά μας κίνητρα υπακούουν πάντα σε μια οικονομική λογική (που τα κρίνει με βάση την ωφελιμότητα: είτε αρνητικά είτε θετικά) ακόμα και όταν δεν σχετίζονται καθόλου με την απόκτηση χρημάτων.[286] Το κίνητρο λοιπόν συνδέεται πολύ στενά με το συμφέρον – μια έννοια που συναντάμε στην κριτική της νεοφιλελεύθερης ορθολογικότητας των Pierre Dardot και Christian

284. Lazzarato, *Puissances de l'invention*, σελ. 11.

285. *Αυτ.*, σελ. 92.
286. *Αυτ.*, σελ. 97.

Laval. Ακολουθώντας τον Foucault υποστηρίζουν ότι το συμφέρον (στον κλασικό φιλελευθερισμό) είναι ταυτόσημο με την «επιθυμία», η οποία καθορίζεται από την «αρχή της δράσης» που υπακούει σε μια «εσωτερική αρχή που ελέγχει και θεμελιώνει» την έννοια της φιλελεύθερης διακυβέρνησης του εαυτού. Ο πόνος μας μειώνεται (και άρα αυξάνεται η απόλαυσή μας) όταν υπολογίζουμε σωστά τις συνέπειες των πράξεών μας και ακολουθώντας την ίδια λογική βλέπουμε ότι ο καλύτερος τρόπος για να ελέγξουμε τη συμπεριφορά μας είναι όταν υπολογίζουμε σωστά τα συμφέροντά μας (και αυτός είναι ο πιο σπουδαίος κανόνας στην εποχή της εκκοσμίκευσης).[287]

Από τη στιγμή που αυτός ο φιλελεύθερος ορισμός του ατόμου κατανοεί την «όρεξη» (για ικανοποίηση ορισμένων αισθήσεων) μέσα από το κίνητρο και το συμφέρον, δεν μας προκαλεί καμία έκπληξη που δεν μπορεί να καταλάβει ότι οι πεποιθήσεις μας μπορεί να συγκρούονται. Η νεοκλασική οικονομική θεωρία προϋποθέτει ότι τα κίνητρα είναι ετερογενή, η επιθυμία μονοσήμαντη (ανάγεται στην αίσθηση του πόνου ή της απόλαυσης, στην επιβράβευση ή στην τιμωρία) και οι πεποιθήσεις ομοιογενείς (συνεργαζόμαστε κοινωνικά για να πετύχουμε έναν σκοπό που είναι εκ των προτέρων συμφωνημένος). Το όφελος που αντλούμε από τη συνεργασία (εφόσον συνδέεται με την ικανοποίηση των αισθήσεων) είναι μια ιδιαίτερα ατομική υπόθεση, αντίθετα από τις πεποιθήσεις που μπορούν να μεταβιβαστούν από άτομο σε άτομο. Θεωρώ ενδιαφέρον και αξιοσημείωτο ότι η οικονομική ψυχολογία του Tarde δίνει ιδιαίτερη

287. Pierre Dardot και Christian Raval, *La nouvelle raison du monde: Essai sur la société néolibérale*, Παρίσι, Editions La Découverte, 2009, σελ. 38.

έμφαση στις «μεταβιβάσιμες» κοινωνικές ποσότητες (π.χ. επιθυμίες και πεποιθήσεις) ενώ παράλληλα ανανεώνει με σύγχρονους όρους τη Μαρξιστική έννοια της κοινωνικής συνεργασίας. Οι αισθήσεις δεν είναι κοινωνικές εφόσον δεν μεταβιβάζονται, από την άλλη όμως οι επιθυμίες και οι επιθυμίες είναι εγγενώς κοινωνικές από τη στιγμή που μεταβιβάζονται, επικοινωνούνται και ακολουθούν μια κυκλική κίνηση. Η κοινωνική συνεργασία δεν μπορεί να παράγει αξία μέσα από τις ατομικές αισθήσεις απόλαυσης (ή την ατομική ανάμνηση του πόνου και της απόλαυσης που βιώσαμε στο παρελθόν), χρειάζεται αντίθετα να βουτήξει στην πλήρως αντικειμενοποιήσιμη ροή από κοινωνικές ποσότητες, όπως είναι πεποιθήσεις και οι επιθυμίες. Βασίζεται στην αντικειμενοποίηση και ποσοτικοποίηση των δύο αυτών κύριων, εικονικών μνημονικών μας δυνάμεων: της στατικής ισχύος της πεποίθησης και της δυναμικής ισχύος της επιθυμίας (στον Leibniz εννοιολογούνται ως η «πρόσληψη» και η «όρεξη» αντίστοιχα).[288] Σύμφωνα με τον Leibniz, από τη στιγμή που τις συναντάμε καθολικά σε κάθε ψυχολογικό φαινόμενο (είτε ανθρώπινο είτε ζωικό) οι δυνάμεις αυτές εκτείνονται σε ένα αχανές εύρος, «από το πόσο εύκολα πιστεύουμε ή θέλουμε κάτι, μέχρι τη βεβαιότητα και το πάθος», διεισδύουν (αμοιβαία) η μια μέσα στην άλλη με αποτέλεσμα να είναι τόσο καθοριστικές «για το εγώ, όσο είναι οι αισθήσεις (με τον ίδιο τρόπο που ο χώρος και χρόνος καθορίζουν τα υλικά στοιχεία του κόσμου)».[289] Αντίθετα από ό,τι οι αισθήσεις, όταν μια πεποίθηση συνδυαστεί με μια επιθυμία δεν είναι ότι απλά γίνονται μεταβιβάσιμες, αλλά αποτελούν μια ασυνεί-

288.Tarde, *Monadology and Sociology*, σελ. 24.
289. *Αυτ.*, σελ. 24-5.

δητη κατάσταση ύπαρξης που τη συναντάμε ακόμα και στα κυτταρικά πρωτοπλάσματα ή στα σπόρια. Επιστρέφοντας στη συζήτηση για την κοινωνική συνεργασία (και την παραγωγή αξίας), βλέπουμε ότι δεν δημιουργούμε καινούργια πρότζεκτ, δεν έχουμε κοινωνικές συναναστροφές, ούτε συμμετέχουμε στις πλατφόρμες κοινωνικής δικτύωσης μόνο και μόνο για ικανοποιήσουμε τις αισθήσεις μας, αλλά γιατί εμπνεόμαστε από μια επιθυμία που μας κινητοποιεί προς κάτι συγκεκριμένο και παράλληλα μας απομακρύνει από κάτι άλλο, γιατί πλέον πιστεύουμε σε κάποιον ή σε κάτι άλλο, αφήνοντας πίσω τις παλιές μας πεποιθήσεις και απόψεις. Οι πεποιθήσεις και οι επιθυμίες μας ενεργοποιούν εκ νέου τις δυνάμεις του χρόνου, καθώς τις μετατρέπουν σε μνήμη. Γίνονται έτσι *κοινωνικές ποσότητες* που μπορούν να μεταβιβαστούν· αυτή η διαδικασία μεταβάλλει την έντασή τους καθορίζοντας την παραγωγή αξίας στο πλαίσιο της «συνεργασίας βάσει της συμπάθειας». Οι δυνάμεις αυτές μπορούν να διακρίνουν την επιτυχία απ'την αποτυχία, μπορούν να αναπαράγουν το υπάρχον, μπορούν όμως κιόλας να προκαλέσουν ένα αληθινό συμβάν.

Όταν «ανοίξουμε» τη Λαϊμπνιτσιανή μονάδα (όπως συμβαίνει στο έργο του Tarde), βλέπουμε ότι η Νιτσεϊκή έννοια της δύναμης μπορεί να συναντήσει το άτομο του Λουκρήτιου. Εδώ δεν θα βρείτε κάποια υπερβατική αρμονία, ο Θεός και το αόρατο χέρι της αγοράς ή της κοινωνίας δεν μπορούν να εγγυηθούν τίποτα τέτοιο, αυτό που υπάρχει αντίθετα είναι οι διαφορετικές μορφές δύναμης που συναντιούνται ακατάπαυστα – στοιχεία διψασμένα και κτητικά που δεν θέλουν να αναπαράγουν την ύπαρξή τους, έχουν όμως ένα άλλο πλάνο: να κατακτήσουν τον κόσμο και να τον σχεδιάσουν ξανά στα μέτρα τους.

Φαίνεται να είναι όμως ξεκάθαρο, αν απλά απορρίψουμε την «αρμονία» ως μοντέλο που ερμηνεύει για ποιο λόγο δημιουργούμε σχέσεις συνεργασίας, ακόμα και αν πούμε ότι η κοινωνική συνεργασία βασίζεται στις συγκρούσεις, στις αποκλίσεις, στην εχθρότητα και στη λαχτάρα, δεν θα μπορούσαμε και πάλι να εξηγήσουμε αυτή την ανάγκη που μας ωθεί στον γενικευμένο ανταγωνισμό και άρα, στο κοινωνικό συμβόλαιο. Η κάθε μονάδα και το κάθε στοιχείο που δεν έχει διακριτά μέρη, είτε αποτελεί μια ενότητα είτε εμπεριέχει μια πολλαπλότητα, δεν ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για την επιβίωσή της, αλλά θέλει αντίθετα να εξαπλωθεί. Η κάθε ιδέα, συν-αίσθημα, πεποίθηση, αλήθεια, αλλά και το κάθε ψηφιακό αντικείμενο, ιός, τα πρωτόκολλα και οι εικόνες εξαπλώνονται χωρίς σταματημό: μ'αυτόν τον τρόπο εκφράζουν τη δύναμή τους. Δεν υπάρχει καμία «ουσία» εδώ πέρα (όπως στο εγωιστικό γονίδιο του Νεο-δαρβινισμού), αλλά μια ισχύς, ένας παράγοντας που εξατομικεύεται ανάλογα με το περιβάλλον που βρίσκεται. Κάθε μονάδα είναι ένας «σχεδιασμός»: πασχίζει να επεκταθεί και να πολλαπλασιαστεί, θέλει να γίνει ο κόσμος όλος, να σχεδιάσει ξανά τον κόσμο στα μέτρα της. Η έννοια της μονάδας στο έργο του Tarde περιλαμβάνει τη Νιτσεϊκή βούληση για δύναμη, η οποία σταματά μόνο όταν συναντήσει ένα όριο: αυτό δεν είναι άλλο από την αντίσταση και τη βούληση μιας άλλης μονάδας. Αυτή η περίπλοκη αρχιτεκτονική απαρτίζεται από φυσικούς, βιολογικούς και κοινωνικούς μηχανισμούς συναρμολόγησης, φτιάχνεται μέσα απ'τους παράξενους αγώνες που δίνουν οι υπεξούσιοι[290] –απ'τις αντιθέσεις, τις τροποποιήσεις και

290. [**ΣτΜ**] Τον όρο «subaltern» τον αποδίδουμε ως υπεξούσιοι, χωρίς να διαφωνούμε με την επιλογή των Κολύρη και Τριτσιμπίδα (βλ.

τις εφευρέσεις που βρίσκονται στον πυρήνα κάθε μοναδολογικής παραγωγής.

Οι υποκειμενικές αυτές δυνάμεις δεν ακολουθούν μονάχα τη λαχτάρα τους, όπως επίσης οι μονάδες δεν υπακούουν στον κοσμολογικό κανόνα του Hobbes, εφόσον η κοινωνικότητά τους δεν ορίζεται με βάση την αρχή του πολέμου. Παρ'ότι εκ φύσεως βρίσκεται σε πόλεμο με άλλες μονάδες (φτιάχνει σχέσεις εχθρότητας και παίρνει θέση μάχης), παράλληλα διαμορφώνει σχέσεις συμπάθειας που είναι εξίσου σημαντικές. Δημιουργεί δεσμούς με άλλες μονάδες και με ολόκληρες κοινωνίες: μόνη της δεν μπορεί να κατακτήσει τίποτα και παράλληλα την ελκύουν οι άλλες μονάδες, γιατί είναι όμοιες μ'αυτήν. Αν βάλουμε πλάι-πλάι την αλληλεξάρτηση εχθρότητας και συμπάθειας και αυτή την ενόρμηση που τις σπρώχνει διαρκώς να επεκτείνονται, τότε μπορούμε να καταλάβουμε για ποιο λόγο η υποκειμενοποίηση σχετίζεται με την υποταγή και η ελευθερία με την κυριαρχία. Για να καταλάβουμε πως δουλεύει η κοινωνική παραγωγή πρέπει να σκεφτούμε με ποιο τρόπο συνυπάρχουν η συμπάθεια με την εχθρότητα, το «μου αρέσει» με το «δεν μου αρέσει» αλλά και πως αλληλεπιδρά η αυτονομία με την εξάρτηση. Σύμφωνα με μια διατύπωση του Tarde, «σε όλα τα μοναδολογικά ή ατομιστικά συστήματα τα φαινόμενα δεν είναι τίποτε άλλο παρά σύννεφα και διαλύονται μέσα στις πολλαπλές δράσεις των άλλων: των μικρών αυτών θεών που είναι αμέτρητοι και αόρατοι – αυτός είναι ο πολυθεϊσμός, ή ένας *μυ-*

Σπίβακ, *Μπορούν οι υποτελείς να ομιλούν;*, μτφρ. Χ. Κολύρη, Π. Τρι-τσιμπίδας, Τρίκαλα: Επέκεινα, 2018) απλά για να το διακρίνουμε απ'το subjugated που σε προηγούμενο κεφάλαιο του παρόντος βιβλίο μεταφράστηκε ως «υποτελείς».

ριαθεϊσμός. Αυτοί οι μικροσκοπικοί θεοί εμφανίζονται όμως μόνο όταν χάσουν την απόλυτη ελευθερία τους, μόνο όταν «φυλακιστούν ή υποταχθούν».[291] Οι μονάδες προσπαθώντας να πραγματοποιήσουν το δικό τους «σχέδιο» (τον ιδιαίτερο αυτό συνδυασμό πεποιθήσεων και επιθυμιών) αναγκάζονται να συμπορευτούν με το πλάνο μιας άλλης μονάδας, αφήνονται στην ηγεμονία του και καθοδηγούνται απ'αυτήν – ή θα «ακολουθήσουν» ή θα «πολεμήσουν». Εφόσον οι μονάδες σχετίζονται μεταξύ τους σε έναν ελεύθερο χώρο που τους εγγυάται μια σχετική απόσταση, μπορούν να συγκρουστούν χωρίς να χρησιμοποιήσουν φυσικά μέσα· ασκούν, σε ένα ασύμμετρο πλαίσιο, (αμοιβαία) την επιρροή τους: ποια θα αποκτήσει περισσότερους «ακόλουθους» (μια συνθήκη που εύκολα αντιστρέφεται). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η Γκραμσιανή έννοια της ηγεμονίας (η ικανότητα διακυβέρνησης μέσω συναίνεσης, η διεξαγωγή πολέμου μέσω πειθούς, η σχέση κυρίαρχων και κυριαρχούμενων, ηγεμόνων και υπεξούσιων) παρασύρεται στο πιο μικροσκοπικό (υποατομικό) αλλά την ίδια ώρα διανοίγεται μέχρι και το πιο κοινωνικό της επίπεδο· χάνει την ισορροπία της και γυρνάει ανάποδα. Η ηγεμονία σχεδόν αποκτά μια οντολογική σημασία. Η εθελούσια και συλλογική κοινωνική παραγωγή διαμορφώνεται απ'αυτή τη θέλησή μας να ακολουθήσουμε, να αντιγράψουμε, να μιμηθούμε (ακόμα και τον ίδιο μας τον εαυτό), να γίνουμε μέρος μιας ροής και να συμπορευτούμε με το πλάνο μιας άλλη μονάδας: θέλουμε να πραγματοποιήσουμε τις μικρές ή τις μεγάλες μας εφευρέσεις.

291. *Αυτ.*, σελ. 25-6.

Συμπέρασμα

Η νεομοναδολογία επιδιώκει να εξηγήσει με ποιο τρόπο δημιουργείται η κοινωνική μνήμη. Από τη στιγμή που η κοινωνική απομνημόνευση στις κουλτούρες αυτές που είναι διαμορφωμένες σε δίκτυα είναι μια καθημερινή πρακτική που εκφράζει αυτό που λέμε κοινωνική συνεργασία, τότε είναι αδύνατο να εξηγήσουμε τα ατομικά κίνητρα και την «αρμονία των ατόμων» (και των επιλογών τους) ανάγοντας τα σε «κοινωνικό νόμο» ή σε κάποια έννοια της «ανάδυσης».[292] Με τους όρους της νεομοναδολογίας,

292. [**ΣτΜ**] «emergent» στο κείμενο. Χρησιμοποιείται ενδεχομένως με βάση τον ορισμό που δίνει ο R. Williams, εφόσον αναφέρεται στον τρόπο ανάδυσης κοινωνικών και πολιτισμικών σχέσεων. Αναλύεται παράλληλα με τους όρος κυρίαρχο (dominant) και κατάλοιπο (residual). Υπό την έννοια ότι το κυρίαρχο, όπως π.χ. η αστική τάξη τον 19ο αιώνα, αλληλεπιδρώντας με αυτές τις πρακτικές, μορφές, συναισθήματα, βιώματα, όπως είναι π.χ. η εργασία και ολική της συγκρότηση σε εργατική τάξη, με σκοπό να καταφέρει αφ'ενός να αναπαραχθεί η ίδια (τόσο οικονομικά, πολιτικά αλλά και κοινωνικά, πολιτισμικά) και αφ'ετέρου να διατηρήσει τη σχέση κυριαρχίας που έχει ως προς αυτά τα «στοιχεία» που χρησιμοποιεί, εκμεταλλεύεται, προωθεί αλλά και περιορίζει (όπως είναι η γνώση και οι πρακτικές στην εργασία – στο εργοστάσιο κ.λπ.) παράγει αναγκαστικά καινούργιες (αναδυόμενες) κοινωνικές και πολιτισμικές σχέσεις που υπερβαίνουν τη δεδομένη και παρούσα σχέση κυριαρχίας. Η διατήρηση και αναπαραγωγή της κυριαρχίας (ως σχέσης) είναι προφανώς πολυεπίπεδη και περίπλοκη, αξιοποιώντας τις πιο μοριακές σχέσεις αλλά και πιο μακροεπίπεδα πλάνα και σχεδιασμούς. Ωστόσο, για να ενσωματώσει ή και να καταστείλει τις αναδυόμενες αυτές σχέσεις είτε τις προωθεί και τις αναπτύσσει σε πλαίσια που ηγεμονεύει η ίδια, είτε αξιοποιεί μορφές και σχέσεις που αποτελούν «κατάλοιπα», δηλαδή ήδη ενσωματωμένες, κατεσταλμένες και περιορισμένες κοινωνικές και πολιτισμικές σχέσεις με τις οποίες είχε αντιπαρατεθεί στο παρελθόν ή και στο παρόν, σε παράλληλο δηλαδή χρόνο. Όπως το θέτει και η Terranova στην εισαγωγή του παρόντος βιβλίου, το ίντερνετ αποτελεί μια μορφή που είναι κατάλοιπο, όχι υπό την έννοια ότι συνεχίζει να υπάρχει ως «παράσιτο» ή απλά

η (αμοιβαία) επιρροή και κατάκτηση του άλλου συγκροτούν ένα πλήθος από σχέσεις που καθορίζουν την κοινωνική συνεργασία: αυτή διαμορφώνεται μέσα από απειροελάχιστα μικρές δυνάμεις (άμεσης) απομνημόνευσης (που συγκρατούν τον χρόνο και εισάγουν έτσι σχέσεις διαφοράς) που επενεργούν πάνω μας από απόσταση. Οι μονάδες ιδιοποιούνται αμοιβαία η μία την άλλη, όμως παράλληλα μια μονάδα μπορεί να υποτάξει μια άλλη εντελώς μονόπλευρα. Βλέπουμε ότι η κοινωνική δράση μέσω της οποίας απομνημονεύουμε καθορίζει τον τρόπο που παράγονται οι αξίες – τόσο της ωφελιμότητας όσο της αλήθειας και της ομορφιάς – μέσα από τις δυνάμεις της διαφοράς και της επανάληψης, εφόσον αυτές οι δυνάμεις είναι κοινωνικές δράσεις (ακόμα και όταν δρούμε μέσα σε ένα πλήθος που μας καθιστά άτομα). Από τη στιγμή που στα ψηφιακά κοινωνικά μέσα δρούμε εξ αποστάσεως, η δύναμη της λαχτάρας και οι δυνάμεις αυτές που *δημιουργούν συνδέσεις* καταφέρνουν μια σύνθεση αξιοποιώντας τα νέα μέσα επικοινωνίας: με τη χρήση των widget και των plugins όπως το like, το share και το tweet. Αυτές οι «κοινωνίες μονάδων» διέπονται, αλλά κιόλας παράγουν ασύμμετρες σχέσεις μικρο-ηγεμονίας που ενώ καταφέρνουν σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό να σταθεροποιηθούν, παραμένουν πάντα ανοικτές στο ενδεχόμενο να προκύψει στο εσωτερικό τους μια εξέγερση. Σε τελική ανάλυση η κοινωνική παραγωγή

«φάντασμα» στο καινούργιο πλαίσιο κυριαρχίας (καπιταλισμού της πλατφόρμας), αλλά ότι έχει γίνει «αθάνατο»: δεν το έχουν τσακίσει ή εξαφανίσει οι πλατφόρμες, το έχουν ενσωματώσει με τέτοιο τρόπο που αξιοποίησαν τις πρακτικές, γνώσεις και γενικότερα τις μορφές του που μπορούν στο πλαίσιο του ψηφιακού καπιταλισμού να χρησιμοποιηθούν, πολύ απλά ειπωμένο, με σκοπό το κέρδος. Για παράδειγμα βλ. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, ό.π., σελ. 123-4.

της μνήμης καθορίζεται από αυτές τις υποατομικές σχέσεις που θα στοιχειώνουν για πάντα κάθε άτομο: από την ικανότητα της μνήμης να συγκρατεί τον χρόνο εισάγοντας έτσι τη διαφορά και από αυτή τη δράση εξ αποστάσεως που υπακούει στη λογική της αμοιβαίας ιδιοποίησης. Οι ανθρώπινες πτυχές της κοινωνικής μνήμης μπορούν να εξηγηθούν μόνο αν τις δούμε σε ένα ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο που αποτελείται από ανόργανες, οργανικές και τεχνικές δυνάμεις, οι οποίες βρίσκουν (εφευρετικά) διαρκώς καινούργιους τρόπους για να δρουν κοινωνικά: για να κατέχουν κάποιον άλλο, ή να τους κατέχει κάποιος άλλος, να συμπαθούν αλλά και να εχθρεύονται, να καθοδηγούν ή να ακολουθούν και τελικά, να διαχειρίζονται τον εαυτό τους και τους άλλους.

Πρόλογος για το Project 2501: Η ομιλία μίας τεχνητής νοημοσύνης

Τον Απρίλιο του 2020, τη στιγμή που ξέσπασε η πανδημία της COVID-19, το ερευνητικό κέντρο HER: She Loves Data, που βρίσκεται στη Ρώμη, παρουσίασε (από κοινού με την Ιταλική καθημερινή εφημερίδα «il manifesto») το πρότζεκτ Fase 25 (Phase 25).[293] *Αυτό το πρότζεκτ απευθυνόταν, μεταξύ άλλων, προς ένα ετερόκλιτο κοινό διανοουμένων, επιστημόνων και καλλιτεχνών, καλώντας τες να προσποιηθούν ότι είναι ο* «Presidente del Consiglio» *(υπό μια έννοια ο Πρωθυπουργός). Θα έδιναν μια ομιλία, εκ μέρους μιας (κατά φαντασία) κυβέρνησης, που όμως ήταν αναγκαίο να συγκροτηθεί: μια Απαραίτητη Κυβέρνηση. Τα άτομα που συμμετείχαν στο πρότζεκτ έπρεπε να απαντήσουν τις εξής ερωτήσεις: Αν ήσουν Πρωθυπουργός, με ποιο τρόπο θα αντιδρούσες στην πανδημική κρίση, για να φέρεις τις απαραίτητες αλλαγές που χρειάζεται η Χώρα, ούτως ώστε να γίνει ένα καλύτερο μέρος, πιο δίκαιο, πιο ελεύθερο, που θα μπορούσε να φροντίσει τους κατοίκους της; Ποιό μήνυμα θα έπρεπε να μεταφέρεται προς τους/τις πολίτες/ισσες, για να*

293. Βλ. Fase 25, https://ilmanifesto.it/fase-25-aprile-2020.