

Il conflitto senza immagine. Tesi sulla irraffigurabilità della crisi

di Francesco Valagussa

1. Un Sé inghiottito dall'apparato; 2. Prima correzione prospettica. Principali effetti distorcenti dell'apparato; 3. Seconda correzione prospettica. L'archivio incosciente; 4. Effetti della sovrappotenza: sul tramonto del concetto d'autorità; 5. Coscienza, forma, conflitto; 6. L'apparato sublime. Irraffigurabilità del conflitto.

1. *Un Sé inghiottito dall'apparato*

«Ma io combatto per la mia esistenza»¹.

Nel corso di quello che sarebbe stato il suo ultimo giorno di lezione presso il Collège de France, riprendendo una metafora già presente in Epitteto, Michel Foucault esortava ciascuno a divenire Argo di se stesso: «bisogna che il cinico, Argo di se stesso, rivolga i mille occhi di cui è dotato non solo verso di sé, ma anche verso gli altri»². In questo «cinismo transtorico»³, evocato per attraversare tutte le epoche della storia, i cinici, nella loro attività di ispezione continua, si rivelano «gli episcopi degli altri»⁴.

La figura di Argo dai mille occhi si ritrova anche in un passo dell'estetica hegeliana: «l'arte fa di ogni sua produzione un Argo dai mille occhi, perché si veda in ogni punto l'anima interna e la spiritualità»⁵. Il senso del testo si chiarisce ulteriormente ricorrendo a una variante del corso del 1823: «l'arte dà all'oggetto mille occhi affinché possa essere visto dappertutto»⁶. Il destino storico dell'arte, in effetti, sarebbe quello di rappresentare l'oggetto da ogni lato, secondo ogni prospettiva possibile, al fine di carpirne ogni aspetto misterioso, svuotandolo da ogni aura di mistero, affinché sia possibile ridurlo a pura attività del conoscere, la quale penetra, si appropria, digerisce e trasforma l'oggetto medesimo, riplasmandolo.

Facendo retroagire questa seconda accezione (hegeliana) dei mille occhi di Argo sul primo contesto metaforico, così come si presenta in Foucault, si assiste a un curioso rovesciamento: l'instaurazione di quella rete concettuale che si stende sul mondo e lo abbraccia in forma di globo – una rete che Hegel aveva preannunciato e che proprio Foucault, in molte sue analisi, ci ha insegnato a conoscere nei dettagli storico-critici delle sue torsioni e dei suoi eterogenei sviluppi – ha già assunto il ruolo immane di un gigantesco Argo dai mille occhi, in maniera più pervasiva e più efficace di quanto ciascuno possa mai sperare di fare con se stesso.

Nell'attuale contesto storico e sociale il Sé è già oggetto di un episcopato solerte, di una sorveglianza ininterrotta da parte di un intero apparato che lo monitora costantemente e lo “misura” regolarmente, lo quantifica “costantemente”, per mezzo di un rigore disciplinare di cui ciascuno di noi sarebbe incapace. Se Epitteto poteva scrivere, con inflessione stoica, che la persona morale possiede molti occhi per vigilare su di sé, così tanti che al suo confronto Argo sembrerà

cieco⁷, bisognerebbe domandarsi se oggi, in confronto al potere di analisi detenuto dall'apparato tecnologico, il singolo che tenti di operare un'introspezione sul piano "morale" non si trovi ad essere un Argo cieco.

Nella misura in cui il Sé si sforzasse di essere l'Argo di se stesso, *troverebbe già alle proprie spalle un Argo immensurabile, dalle mille migliaia di occhi*, che computa e ricalibra incessantemente la frequenza con cui ogni Sé provoca la sua interferenza all'interno della propria cornice sociale.

C'è un "Argo" quasi del tutto impalpabile che da sempre registra (anche se si avrà modo di specificare in seguito come il carattere di tale registrazione assuma – in senso globale – un carattere incosciente) i nostri consumi, che possiede un pieno controllo dei pagamenti effettuati con le varie carte di credito; lo stesso che archivia ogni nostra curiosità soddisfatta mediante i motori di ricerca su internet, disegnando una mappatura pressoché esaustiva dei nostri gusti; lo stesso che conosce il novero dei nostri contatti avendo accesso al nostro traffico telefonico; probabilmente nemmeno le preferenze alimentari, né gli spostamenti giornalieri in metropolitana sfuggono al suo sguardo, grazie a tessere fedeltà e ai vari abbonamenti mensili.

Il vero Panoptico è questo Argo tecnologico, ultimo, radicale e massimo erede del panoptismo già messo in luce in *Sorvegliare e punire*⁸. Rispetto a questo Panoptico tecnologico ciascuno appare (anche a se stesso) come un gattino cieco. All'occorrenza, incrociando questi *database*, l'Apparato "calcola" al limite i pensieri del Sé quasi prima che il Sé sia in grado di formularli, e in alcuni casi anzi anticipandolo totalmente.

Ancora Heidegger, di fronte al "Man", come «medietà che sorveglia le eccezioni»⁹, poteva appellarsi alla «disciplina ininterrotta dell'impostazione problematica esistenziale»¹⁰. *Ungebrochene Disziplin* è il termine adoperato dinnanzi all'esser nel mondo inteso come tentatore¹¹.

Disciplina dell'esserci contro sorveglianza del "Si": per un verso sarà la riflessione heideggeriana sull'essenza della tecnica a mostrare il rischio che persino questa *alter-nativa* si estingua – il tema del "funzionario della tecnica" finisce per concretizzarsi esattamente all'interno di questa prospettiva – per l'altro verso sarà proprio l'opera di Foucault a togliere (con esaustività sinottica e con gesto sicuro capaci di evocare per certi versi il tratto delle grandi sintesi hegeliane) la contrapposizione tra sorveglianza e disciplina, a mostrarne la loro fondamentale convergenza nella linea di tendenza che dal moderno conduce al contemporaneo.

La voce dell'esserci viene letteralmente assorbita nel Man: la sorveglianza non si addice al Sé, bensì all'apparato che letteralmente finisce per inghiottirlo. Il cinico transtorico venne segnalato da Michel Foucault come una delle figure, forse addirittura come la figura emblematica del parresiasta, allo scopo di indicare un problema bio-politico preciso: il governo di Sé è sempre anche governo degli altri e viceversa, il governo degli altri è sempre (e innanzitutto) governo del Sé, quanto meno nel senso di un Sé comunitario, di un Sé che inevitabilmente è portato a governarsi (politicamente).

Se guardassimo, adesso, all'apparato tecnico come l'immane esito di un Sé transtorico e transindividuale, ci accorgeremmo che a qualsiasi livello si voglia qualificare il "cerchio del Sé" – individuale, familiare, associativo, statale, internazionale – il vero Io, il vero cerchio di raggio infinito oggi assume il timbro dell'intelletto calcolante. Cosa che non era sfuggita, in effetti, al

primo autore cui dobbiamo l'idea di un cerchio a raggio infinito, ossia proprio Fichte, che nel primo dei suoi *Discorsi alla nazione tedesca*, nelle primissime pagine introduttive, si scaglia contro

l'Illuminismo dell'intelletto calcolante solo su base sensibile (*sinnlich berechnenden Verstandes*), in quanto «forza che ha annullato il vincolo di una vita futura con quella presente attraverso la religione¹².

Quale che sia l'ampiezza del cerchio del Sé, dal singolo individuo sino al globo, i margini della circonferenza descritta sono già presidiati da un apparato sovrastante: si tratta di capire quali siano le peculiarità e le caratteristiche di questa “custodia inaggrabile” e provare a rimarcare oltre agli inequivocabili effetti di distorsione, soprattutto i limiti nella capacità di configurazione e quindi di concezione, perfino di comprensione, dell'attuale stato di cose.

I due passaggi successivi mirano a una critica di questo “Argo immane”: una critica nel senso kantiano del termine, che mira in particolare a due correzioni prospettiche rispetto a quanto si è detto sinora.

2. *Prima correzione prospettica. Principali effetti distorcenti dell'apparato*

«Non ci sono mezzi, ma la decisione preliminare»¹³.

Una prima considerazione sull'inevitabile effetto di distorsione prodotto dall'operare finissimo, impalpabile e pervasivo di quell'Argo immane, riguarda più in generale il carattere della conoscenza così come si configura nella modernità in quanto rapporto tra soggetto e oggetto, o più precisamente in quanto formalizzazione e generalizzazione in forme matematico-quantificatorie dell'accadere¹⁴. Ci serviremo di un paragone.

Immaginiamo di dover ricavare una scultura in legno a partire da un ceppo appena appena digrossato: se intendiamo imprimere nel legno un'immagine, se davvero vogliamo che quella materia esprima una qualche figura dobbiamo – secondo uno stilema usato e abusato – rimuovere ed espungere tutta la massa eccedente, che copre e racchiude, quasi come in un involucro, l'immagine potenzialmente già contenuta. Ottenere l'immagine significa squadrare, piallare, incidere con lo scalpello, limare e rifinire: al termine, molta “materia” si troverà inerte, in forma di trucioli, schegge e segatura, del tutto inutilizzabile in vista di quell'immagine ormai delineata nel legno.

Qualcosa di molto simile accade nell'atto del conoscere. La conoscenza è prassi, anzi prassi per eccellenza; ciò risulta inequivocabile per lo meno a partire dalla *Critica della ragione pura*, anche se in realtà in tutti gli scritti della cosiddetta rivoluzione scientifica concepiscono la teoria, la riduzione in formule matematiche, come autentica operazione dal timbro inequivocabilmente prassistico: merito di Kant, poi, aver pensato in chiave metafisica al ruolo produttivo dell'immaginazione e all'intelletto come sovrano legislatore nel regno della natura, mostrando l'intimo legame che tende ad accomunare, in epoca moderna, l'indagine scientifica con l'impostazione politica.

Nell'atto conoscitivo viene obiettivato un problema: il "mistero della natura" viene scomposto e ridotto all'ambito del formulabile. Ora, *questo atto conoscitivo produce*, insieme all'oggetto calcolato, a quella riduzione in cui consiste l'oggettivato – per così dire il "formalizzato" – *anche tutta una serie di altre cose che non rientrano nell'ordine della conoscenza ... un po' come i trucioli e la segatura che rimangono "diseredati" in seguito alla creazione di una scultura nel legno. Si tratta di uno dei guadagni più consistenti presenti in L'ermeneutica del soggetto*¹⁵. Quel materiale disperso, scartato dall'operazione principale, non può essere ricondotto all'interno della stessa operazione conoscitiva: ne è definitivamente espulso. Eppure appartiene in qualche modo originariamente al ceppo da cui si è ricavata la scultura: anzi, un'appartenenza per certi versi appare in forma ancora più "originaria" rispetto alla scultura medesima.

Questo "materiale che resta" coincide con l'inevitabile scarto che la quantificazione dell'apparato produce nella sua monitorizzazione costante e continua del Sé. D'altronde rimane inequivocabile come l'apparato si costituisca nella sua "versione sistematica" proprio perché sorveglia ogni eccezione, arrivando a impedire ogni autentica decisione: ogni scelta avviene di per sé all'interno di un novero di possibilità già calcolate e in ogni caso predisposto.

L'Argo dalle mille migliaia di occhi irreggimenta in un incrocio strettissimo di righe e colonne: rimane del tutto indifferente alla casella in cui il singolo andrà a posizionarsi. Non nel senso che possa già prevedere su quale casella andrà a posizionarsi, bensì nel senso ancora (e di gran lunga) più inquietante per cui ogni posizione assunta risulta perfettamente assorbibile e parametrizzabile all'interno del computo complessivo.

Nessuna decisione spiazza questo impianto, questo dispositivo.

Accade qualcosa di simile – di molto simile – nella *matrice* del noto film dei fratelli Wachowski: l'Architetto non mira ad una previsione *a priori* di ogni esatta reazione da parte di ciascun individuo, non intende calcolare in anticipo la precisa interazione tra i singoli e le loro rispettive interferenze con l'ambiente; si occupa invece di "bilanciare equazioni", il suo è *un metodo "capace" di tutti i casi possibili*. Quale sia il caso-reale, quel che accade, è del tutto indifferente agli occhi di questo immenso novero delle possibilità (questo sì autenticamente *realissimum*, nel senso di ciò al di fuori del quale niente può davvero accadere).

Il Sé diviene oggetto di quantificazione: viene conosciuto-come-altro. Viene "calcolato" *in quanto consumatore*, viene misurato nelle sue abitudini *in quanto fruitore*, nelle sue preferenze *in quanto cliente*. Del Sé si perdono i trucioli e le schegge, e l'apparato provvede a squadrare l'immagine. Hegelianamente, tuttavia, si potrebbe arrivare a dire che il Sé non è in effetti altro che questa sua "riduzione quantificata"¹⁶: il suo interno coincide con la manifestazione esteriore, la sua essenza è una cosa sola con la sua esistenza concreta, attuale. Se la questione viene posta in questi termini, appunto, il residuo non calcolato o non calcolabile (i trucioli di legno) non solo sembra non possedere la forza per interferire significativamente rispetto all'operazione calcolante, ma – a rigore – finisce per non sussistere nemmeno.

In realtà, malgrado gli sforzi profusi per far riemergere al termine della *Scienza della logica* l'immediato "per il togliere della mediazione", ossia per via di una mediazione che finisce per mediarsi con se stessa, l'immediato continua a costituire l'*irriducibilmente altro* rispetto a ogni tentativo di logicizzazione e di articolazione conoscitiva in particolare. In altre parole, il *proprium*

del Sé sfugge e continuerà a sfuggire all'apparato. Né per questo si può dire che l'apparato rimanga per così dire spiazzato soltanto in ragione del fatto che non sia in grado di cogliere definitivamente la singolarità: tale *individuum* è "largamente anticipato" nella rete delle possibilità che gli sarà lecito frequentare.

Come si diceva, l'esito di ogni scelta è e rimane totalmente ineducibile, anche dal punto di vista dell'apparato, ma siccome il ventaglio delle opzioni risulta già allestito e preordinato, la decisione non sarà in grado di violare autenticamente lo spazio di alternative già perimetrato.

Nessuna autentica *disposizione*, poiché tutto viene già *pre-disposto*.

Predisposizione è termine chiave dell'apparato.

Su un piano assolutamente concreto e immediatamente comprensibile ciò accadeva nell'idea di piano di Hilberseimer: «Il sobborgo progettato come un tutto è quindi in un certo senso un'anticipazione della comunità sviluppata in seguito. Mentre lo progettavo mi stupiva la loro somiglianza. Era come se mi trovassi di nuovo al punto di partenza»¹⁷.

Questo ritrovarsi al punto di partenza è qualcosa d'altro e di diverso rispetto a una pura e semplice sistematizzazione logico-deduttiva di stampo dialettico. Si tratta del calcolo che anticipa ogni soluzione e dunque letteralmente pianifica l'insieme degli atti della comunità. L'atto effettivo sarà soltanto un riempimento: ogni scelta assunta (frutto magari della più intima introspezione e della più travagliata inquietudine) potrà unicamente *assegnare maggiore peso* – all'interno dell'idea di piano predisposta – ad una opzione rispetto all'altra. Per tacere della possibilità di influenzare persino tale "assegnazione" mediante il supporto di tecniche via via sempre più complesse capaci di introdurre nei singoli contesti surrettizie sollecitazioni: si tratta di una vera e propria atmosfera da *ingegneria sociale*¹⁸.

Se ciò vale in chiave urbanistica e l'interpretazione complessiva che Argan ha offerto in relazione all'esperienza del Bauhaus va esattamente in questa direzione¹⁹, a maggior ragione questo atteggiamento vige nell'ambito dei consumi, nelle strategie di composizione dei conflitti sociali, nella strutturazione dei nuclei familiari e associativi in genere. Alla critica sull'inafferrabilità dell'individualità ultima del Sé, l'apparato reagisce per mezzo di una totale calcolabilità dell'orizzonte di alternative. Il carattere a posteriori della scelta finisce per coincidere con il puro a priori: la tecnica si consolida come atto puro rispetto a cui nessun "atto" può dirsi autenticamente altro, impreveduto o inatteso.

Nessun atto è più attuale della predisposizione allestita dall'apparato.

Dire questo, sul piano più strettamente metafisico, equivale a sostenere che malgrado gli effetti di distorsione (anzi proprio grazie a tali effetti) *il Sé viene letteralmente ridotto a una condizione puramente materica*: ciò dev'essere inteso esattamente all'insegna dell'interpretazione heideggeriana del materialismo storico: «L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è solo materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica per la quale tutto l'ente appare come materiale da lavoro»²⁰.

Provando a condurre agli estremi questa tesi, alla luce della potenza dispiegata dall'apparato tecnico, il Sé cessa di essere puro e semplice "portatore di scelte", dunque di forme, è puro flusso, puro materiale-medio che scorre irrorando le forme già predisposte. Nell'ambito del consumo di prodotti potrà risultare vincente questo o quel prodotto, ma sempre restando nel novero dei

prodotti dati. Il Sé finisce per non essere altro che consumatore, altro se non l'esito di una specifica indicizzazione in quanto è puro-consumo. *Consumare che è consumarsi.*

Non è nemmeno consumatore, è un flusso di "consumazione orientata" ora verso questo ora verso quell'ambito, e dunque un flusso mai effettivamente orientato, nel senso dell'assunzione di un orientamento autonomo, bensì costantemente eterodiretto. *Il Sé è riducibile a "quantificato" proprio in quanto liquidato nel flusso del consumare:* in quanto materia pura risulta equiparabile e perciò riducibile a mero calcolo statistico.

Esauribile nel calcolo perché ridotto a materia.

Ridotto a materia perché anticipato dalla predisposizione.

È questo il binomio terribile da pensare come l'argine più efficace rispetto all'emergere di ogni conflittualità sociale, come autoregolantesi soglia di guardia rispetto a ogni tensione realmente espressa nel contesto pubblico e collettivo. *La materia non porta guerra alla materia,* non può portare guerra alla materia.

La guerra, il conflitto, è questione di forma.

A scontrarsi sono sempre forme contrapposte.

Questo è il primo risultato ottenuto nella critica dell'apparato tecnico: per quanto a questo Argo possa comunque sfuggire il singolo, il singolo come pura materia è ricondotto nell'alveo di una compiuta computabilità.

3. Seconda correzione prospettica. L'archivio incosciente

«La civiltà attivistica dell'Europa moderna segna l'eclissi del contemplativismo metafisico»²¹.

La seconda istanza critica concerne appunto la forma che questo "Argo" assume in quanto grande ed enorme archivio universale di ogni gusto, di ogni preferenza, di ogni attività di consumo. Tale archivio in effetti consente anche in linea teorica una "tracciabilità" sempre più determinata ed esatta del singolo, all'occorrenza, ma senza che vi sia un preciso intento in questa direzione. Il processo di archiviazione, di per sé preso, risulta del tutto incosciente e non-intenzionale.

Non si tratta, per così dire, di un bibliotecario che conosce esattamente la collocazione dei libri per il fatto di averli letti tutti, anzi, accade l'esatto opposto: un po' come nel celeberrimo romanzo di Musil, il bibliotecario conosce la precisa collocazione di ogni testo – destando grande stupore nel generale von Stumm – proprio perché non ne ha mai letto nemmeno uno²².

Ciò non significa, si è appena detto, che all'occorrenza "qualcuno" non possa richiedere un libro per leggerne il contenuto effettivo; ma *la catalogazione universale esclude che tale immenso inventario possa darsi nella forma coscienziale,* esclude cioè di principio la possibilità di una lettura di tutti i libri catalogati. Per "forma coscienziale" – volendo riferirci a qualcosa che nella tradizione occidentale si presenta più nei termini di "anima", che non con l'espressione "spirito" – qui non si intende altro se non l'istanza di una configurazione del materiale unitario che abbia per lo meno la

tendenza a operare una riflessione complessiva tale cioè da mirare se non a un'armonizzazione quanto meno alla creazione di un'immagine quanto più possibile unitaria.

L'unità dell'immagine che l'attività coscienziale dovrebbe conseguire trova un proprio *analogon* – platonicamente – nell'unità che costituisce appunto una città come complesso di individui. Il parallelismo tra coscienza e città, nato di fatto nella storia della filosofia grazie alla *Repubblica* platonica, si ripresenta con accenti diversi in epoca moderna per lo meno in Hume e in Nietzsche: non propriamente due fautori dell'unità della coscienza.

Hume pone esplicitamente il parallelismo: «non potrei paragonare l'anima a niente di più appropriato di una repubblica o di uno stato i cui diversi membri sono uniti dai reciproci legami del governo e della subordinazione»²³.

Per altri versi Nietzsche ritiene che «quella certa ignoranza in cui il governante è tenuto circa i singoli provvedimenti, e perfino sulle perturbazioni della comunità, fa parte delle condizioni in cui si può essere governati»²⁴.

Entrambi piuttosto distanti dall'intenzione di consolidare eccessivamente la cosiddetta cittadella della coscienza²⁵, e tuttavia entrambi condotti a constatare una inequivocabile istanza unitaria a prescindere dalla quale non viene nemmeno a costituirsi quel “grande sensorio”. Giochino pure gli affetti alle spalle della coscienza, senza essere visti dal vigile guardiano continuamente gabbato, ma si dovrà per lo meno concedere alla coscienza lo statuto di un'aristocrazia di rango che in qualche modo – anche grazie all'ignoranza – tiene le redini di questo stesso gioco.

Esattamente questa “unità qualitativa” appare inabissarsi definitivamente dinnanzi a quell'archivio onnicomprensivo che l'apparato è in grado di instaurare. Nessuna forma di unità per quanto indebolita e sbiadita risulta più possibile anche soltanto a motivo dell'immane quantità di informazioni accumulate e affastellate dal collettore universale di tutti i possibili. Se volessimo adoperare l'espressione icastica di Jünger: «Il fatto cioè che la potenza dell'uomo cresce nella stessa misura in cui egli perde autorità»²⁶. Conducendo quest'intuizione jüngeriana sino all'estremo, si può giungere a quella massima potenzialità dell'apparato incompatibile tuttavia con qualsiasi tipo di *forma-auctoritas* mediante la quale si possa ancora abbracciare con lo sguardo il complesso degli elementi nel loro intreccio.

La forma che abbraccia con lo sguardo non è una tipologia di dominio costrittivo; al contrario, coincide più con un sorvolare ad una certa quota l'insieme, al pari dell'aristocrazia d'alto rango di Nietzsche. Proprio l'ignoranza del singolo dettaglio consente di esprimere una configurazione, di avere accesso a una specie di totalità soltanto simulata, una finta totalità, che però si pone quale forma-di-governo anche rispetto a ciò che sfugge (e, proprio perché qualcosa sfugge, funziona). Su questa visione letteralmente panoramica riflette anche Gehlen: «si ha *Übersicht* (cogliere con lo sguardo) solo attraverso *Übersehen* (far scivolare l'occhio, ignorare) di parecchie possibili percezioni»²⁷.

L'apparato tecnico equivale a un archivio immane e perciò incosciente.

L'apparato raccoglie, per così dire, la totalità delle possibili espressioni sociali ma proprio per questa ragione si rivela incapace di un gesto unificante, di una riflessione ponente, di una sintesi figurale. *Il novero dei dati si presenta potentissimo e cieco al contempo.* L'estrema fecondità e l'intransigibile vastità che lo caratterizzano, pur non escludendo visioni sinottiche, tuttavia giungono a rendere

impraticabile un momento riepilogativo, l'emergere di una figura di senso che possa governare l'insieme.

L'apparato rimane non dominabile per quanto concerne la sua organizzazione in quanto totalità, mentre si intensificano le interazioni parziali, così come l'instaurazione di una fitta rete di parallelismi, raffronti e accostamenti sempre circoscritti a livello locale e settoriale. «Potente nella parte, non nel tutto, lo spirito della scienza»²⁸: la tendenza alla specializzazione propria dell'istanza conoscitiva moderna rende potentissimo il complesso degli strumenti in campo e insieme indebolisce l'organicità della loro collaborazione.

4. Effetti della sovrappotenza: sul tramonto del concetto di autorità

«La macchina come maestra»²⁹.

La mancanza di una forma-coscienziale coincide con l'assenza di una qualche forma di *auctoritas* ancora capace letteralmente di "tenere in forma" la pluralità dei processi storico-sociali prodotti dalla civiltà del capitalismo nell'età della tecnica. La condizione di sovra-potenza tecnologica costringe a ripensare, in effetti, a un ripensamento profondo di quel nesso tra *auctoritas* e *potestas* attorno al quale ruota di fatto l'intero ambito di riflessioni che prende il nome di teologia politica. La neutralizzazione che prende avvio con Hobbes, se si segue il dettato schmittiano, trova il proprio compimento nell'epoca attuale: tramite l'apparato tecnico si intensifica quell'immanentizzazione totale che già Schmitt nota in controluce da un'analisi delle pagine de *Il Leviatano*, come tendenza implicita alla costruzione di un potere politico costruito e legittimato dal basso e non discendente o autorizzato dall'alto.

Il dominio tecnico si caratterizza per una strapotenza che sopprime in sé qualsiasi questione relativa alla propria legittimazione. Se il sovrano di un regno nel corso dell'età medioevale, ma in realtà persino uno Stato nell'epoca dello *jus publicum europaeum*, avvertivano la necessità di una legittimazione della propria *potestas*, e cercavano un'adeguata autorizzazione prima in chiave squisitamente teologica, in seguito sul piano del diritto positivo, e da ultimo nel consenso popolare, la dimensione tecnica *liquida* alla radice il problema dell'autorizzazione.

Non si tratta più di consolidare *de iure* un potere che si può esercitare *de facto* (come nel caso di un sovrano o di una qualsiasi compagine statale): il monopolio della forza detenuto dalla tecnica – al netto di quell'insieme di effetti di distorsione che abbiamo indicato – non accetta alcuna condivisione o spartizione di potere. Il suo dominio, pure distorto in vari sensi, assume i caratteri di una pervasività che annulla qualsiasi problema di legittimità.

Nell'epoca della strapotenza tecnologica non vi è più alcuna legge, alcuna *auctoritas* che possa essere violata: il singolo è necessitato all'adeguamento e si muove verso un'adesione al processo di canalizzazione delle forze; nessuna "ribellione" appare più concepibile proprio perché non c'è un ordinamento costituito, una forma, cui opporsi sul piano della effettività socio-politica.

L'apparato è al di là di legittimità o illegittimità, è sic et simpliciter legale.

Sempre seguendo la lezione di Carl Schmitt, si potrebbe vedere in questa fase la compiuta realizzazione di quella tendenza storica che conduce dallo Stato governativo fondato sulla *ratio* e

L'*auctoritas* del sovrano allo Stato legislativo di carattere parlamentare per terminare nello stato amministrativo, quello del puro contratto, della mera voluta, della pura società senza Stato³⁰, in cui «le cose si amministrano da sole»³¹. E si amministrano da sole, là dove il *nómos* si è trasformato in mero *thesmós*³², nel senso che qualsiasi contenuto è lecito nell'epoca del contratto come forma unica e assoluta di vincolo sociale.

Il contratto come vincolo sociale si sostituisce al vincolo statale.

Nella contrattazione privata che esclude l'*auctoritas* statale la tecnica trova la forma più adeguata all'espressione della propria potenza: pura potenza formale, ma nel senso di possibilità assoluta. Così come la tecnica domina le scelte dei singoli nella *predispozione* che riduce a mero materiale umano il Sé, così il contratto privato si presenta nelle vesti della pura legalità, senza legittimazione o autorizzazione alcuna, pura forma che prescinde da ogni contenuto: il contenuto dell'accordo, del vincolo che si stringe, è del tutto indifferente, la procedura soltanto rende legale tale vincolo.

Formalità assoluta che predispone di ogni contenuto.

Il globo, in tal senso, non viene governato come un tutto, bensì amministrato come un complesso. In questa dimensione di pura produzione e consumo da un lato e di regolamentazione legalitaria dall'altra, è proprio la sovranità ad andare perduta. Ma la sovranità non è soltanto una categoria politica, bensì una di quelle che veicolano in maniera storicamente decisiva la costituzione di una individualità, di un Sé. Di contro a tale concetto di sovranità, si staglia l'*exemplum* fornito dalla macchina.

La macchina come maestra. La macchina insegna, attraverso se stessa, l'ingrinarsi di folle umane in azioni in cui ognuno ha una sola cosa da fare: essa dà il modello dell'organizzazione di partito e della condotta di guerra. Non insegna invece la sovranità individuale: fa di molti una sola macchina, e di ogni individuo uno strumento per un solo fine. Il suo effetto più generale è di insegnare l'utilità della centralizzazione³³.

A liquefarsi, insieme alla dimensione statale è anche e soprattutto quella individuale, poiché entrambe pensate – sin dai tempi di Platone – come “forme di governo”, dove il governo di sé implica e allude inevitabilmente al governo degli altri, non nel senso di un dominio del Sé, ma di un Sé che non si costituisce a prescindere dal contatto e dal rapporto con l'altro. Nella misura in cui “le cose si amministrano da sé”, invece, il contributo di una sovranità (statale o individuale) subisce uno scacco di cui non è possibile minimizzare la portata.

Pura potenza senza auctoritas è il dominio tecnico.

Le cose si amministrano da sé, senza bisogno del Sé.

Nelle sue ricerche sociologiche Adorno insiste sul fatto che l'amministrazione tradisce la cultura in vista della manipolazione delle masse³⁴, in particolare con effetti devastanti sull'individualità: «ogni razionalizzazione particolare torna a vantaggio di questa irrazionalità, in quanto rafforza la pressione che un cieco e in conciliato universale esercita sul particolare»³⁵. L'irrazionale diventa rifugio della singolarità dinnanzi alla pura amministrazione tecnico-contrattualistica delle cose. Per dirla con l'incisività propria del sottotitolo deleuziano a *Mille piani ... Capitalismo e schizofrenia*³⁶ come binomio inscindibile.

L'esautorazione, nel senso latino del termine (*ex-auctor*), ossia come destituzione di ogni principio di autorità, colpisce assieme allo Stato nazionale confluito nell'amministrazione globale delle cose,

anche il Sé individuale confluito nella massa-materica. La sovrapotenza instaura un regime che per vastità e intensità risulta già di per sé non dominabile: nessuno sguardo è in grado di *sorvolarlo* per farsene una *panoramica*; anche solo per questo il problema dell'autorità giunge al proprio tramonto.

5. Coscienza, forma, conflitto

«Lei dava la forma e il reale accadeva»³⁷.

Quali siano gli esiti di un apparato globale che non assume la forma per così dire “coscienziale”, che non si esprime nell'atteggiamento tipico dell'*auctoritas*, è facilmente coglibile anche solo guardando all'impossibilità di governare la terra come una totalità. Oggi il globo, a voler essere generosi, è meramente amministrato.

Si tratta del gelido compromesso tra tecnica e vita: è profonda intuizione nietzscheana prima, in chiave espressamente filosofica, e simmeliana poi, sul versante più propriamente sociologico, che la vita tenda a rifiutare ogni forma, quasi instaurasse naturalmente un movimento di aggiramento rispetto a ogni costrizione, a ogni istanza coercitiva³⁸.

La tecnica intesa come apparato globale fornisce invece l'unica *formalizzazione* possibile dell'energia vitale: laddove qualsiasi altra *auctoritas*, istituzione o vincolo sociale avrebbe l'effetto della cristallizzazione di ogni impulso in una forma-Stato che avanzerebbe la pretesa di configurazione costitutiva del flusso vitale, quella che si è chiamata *predisposizione tecnica* consente una totale liquidazione del vitale, né impone concrezioni che di per sé possano ostacolarne il movimento. L'aumento smisurato di potenzialità che l'apparato tecnico non soltanto consente, ma costantemente incrementa, permette di compensare quella che altrimenti risulterebbe con tutta evidenza una gelida irreggimentazione quantificatrice all'interno del regime di produzione tipico dell'età del capitalismo.

In questo dispositivo il Sé per un verso viene materializzato (forse meglio dire smaterializzato) nel flusso vitale anonimo della massa³⁹, per l'altro verso accetta tale riduzione materica in virtù di un incremento continuo del novero di prestazioni che l'apparato tecnico fornisce con l'effetto complessivo di un vero e proprio ottundimento del senso proprio del Sé.

Al Sé non rimane che la smaterializzazione o l'isteria.

Questo assetto biopolitico globale – a tutti gli effetti – finisce certamente per scontrarsi con la critica schmittiana al superamento astratto della logica amico/nemico propria della civiltà occidentale nella sua fase contemporanea⁴⁰. Se da un lato tale critica assume i caratteri di una questione ineludibile, ossia denuncia l'impossibilità logica – letteralmente l'impensabilità – di una sfera politica effettivamente globale, dall'altro lato la dimensione tecnica – con la sua inequivocabile riduzione dello Stato a società, dell'*auctoritas* a *club* – lancia proprio la sfida al binomio fatale amico/nemico.

Si tratta quasi di un processo al limite, di un andamento asintotico: la tecnica procede speditamente verso la soppressione del vincolo amico/nemico e verso una liquidazione della “logica del *nómos*”.

In questa tendenza al superamento di ogni legge che sia capace di fissare linee di demarcazione potrebbero anche accadere brusche interruzioni e momenti di subitaneo arresto: nulla può

escludere che la spolticizzazione non subisca storicamente clamorose soluzioni di continuità; d'altronde è ovvio constatare come tale *Entwicklung* non abbia ancora conosciuto sinora vere e proprie smentite.

Anche le crisi economiche – meglio, soprattutto le crisi economiche – che di per sé dovrebbero costituirsi come l'occasione storica per un ritorno e un'intensificazione dell'*auctoritas* statale, finiscono invece per rivelarsi come ulteriori manifestazioni e progressive conferme del tramonto della teologia politica.

Il discorso che volesse ripristinare l'autorevolezza della dimensione statale, ricordando l'importanza storico-fattuale della costituzione delle nazioni europee in vista del futuro sviluppo economico, farebbe appello a una dimensione auratica del “solenne ieri”, che però agli occhi dell'intrapresa capitalistica e dell'apparato tecnico si riduce a poco più che velleità di carattere quasi romantico. Per quanto si possa ricordare enfaticamente – persino con parole nietzscheane – quel salto che «creò tutti i mondi dietro al mondo»⁴¹, questo mondo tecnico-calcolante oggi sussiste e con Heidegger bisogna ammettere che «non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca»⁴² su un piano tanto storico quanto metafisico.

L'assenza di forma, e cioè la pura *pre-disposizione* formalizzante, nella quale accade l'incremento progressivo della forza e dell'intensità dell'apparato tecnico, produce un esito decisivo sul piano dell'effettività politica: forma, coscienza e conflitto si tengono strettamente. È soltanto la *forma-coscienza*, ossia la coscienza in quanto capacità di dare forma ai contesti, ad essere letteralmente capace di conflitto sul piano politico. La dimensione coscienziale risulta essenziale per la costituzione di un gruppo che possa collocarsi come realmente *alternativo* sul piano politico: *la coscienza-di-classe giace al polo opposto della massa*.

Se la massa è caratterizzata dalla cosiddetta “scarica”⁴³ che unisce le singole componenti in un'unica compagine indistinta, la coscienza è esattamente ciò che spezza la massa in classi, dando avvio per lo meno al sussistere di una polarizzazione e quindi a un conflitto potenziale: coscienza è luogo di elaborazione delle contraddizioni e dei conflitti interni a ciò che nella massa rimane indifferenziato.

La forma, vale a dire la sorveglianza del Sé che esamina con mille occhi e presidia i propri confini (indipendentemente dal tipo di individualità in gioco), determina, costituisce e elabora progressivamente una identità definita che proprio in virtù di quella forma tende a rimarcare le proprie differenze e distanze rispetto a ciò che le rimane irriducibilmente altro.

La “Santa alleanza” tra intelletto calcolante da un lato e società amministrativa dall'altro, tra apparato tecnico e apparato burocratico tende a liquidare la forma di questo Sé, del Sé come forma. Qui si potrebbero riprendere le parole di Giuseppe Rensi, a proposito dell'apparato burocratico «un organo elastico, agile e obbediente alle mutazioni che la volontà popolare [...] mostra di voler imprimere alla direzione della cosa pubblica»⁴⁴. Se pensato sino in fondo questo organo elastico non dipende dalla direzione impressa, anzi, si nutre e si alimenta del suo mero funzionamento.

Funzionare è già di per sé sussistere in chiave tecnico-burocratica.

All'opposto l'istanza che imprime una direzione è politica, è forma, è coscienza.

Il Sé ridotto a puro materiale coincide con l'incapacità di formalizzare un contesto e dunque con l'impossibilità di far esplodere le contraddizioni sociali in modo conflittuale.

6. *L'apparato sublime. Irraffigurabilità del conflitto*

«Tutto parte dall'oggetto e vi ritorna. Il privilegio immemorabile del soggetto si inverte»⁴⁵.

Volendo adoperare categorie di carattere estetico e provando a farle interagire con l'analisi dell'attuale contesto storico-culturale, oltre che socio-politico, si potrebbe dire che il carattere assunto dall'apparato tecnico, la sua capacità di riplasmare profondamente gli ambiti che frequenta e attraversa, così come la pervasività ormai incalcolabile della sua presenza e interferenza concorrono a offrire non un quadro generale, bensì al contrario proprio l'assenza di una raffigurazione. A venire meno è il principio stesso di una rappresentabilità dell'apparato.

L'apparato si presenta come sublime, piuttosto che nella forma-bella.

Non soltanto si deve rinunciare a ogni pretesa di organicità o di sistematicità, è proprio l'insieme a essere amministrato in maniera sublime, tale cioè da sfuggire a ogni comprensione, a ogni tentativo di simbolizzazione: l'apparato è semplicemente definibile in chiave trascendentale (*a là Kant*) come *ciò al cui confronto ogni cosa è piccola*. Tanto che nessuno sguardo appare in grado di abbracciare una tale mole.

Nessuna bella-concezione appare possibile. Anzi, è la mole stessa, insieme all'aumento costante delle prestazioni, a indebolire questa facoltà di abbracciare con lo sguardo che poi costituisce l'essenza di ogni tentativo di comprensione del contesto. Questa comprensione coincide con la capacità di configurazione, di assunzione di consapevolezza rispetto a una certa epoca e dunque rispetto ai problemi che le sono costitutivamente interenti.

Quella che Günther Anders chiama la *Antiquität des Menschen* è da intendersi soprattutto come inadeguatezza dell'uomo rispetto all'apparato, come percezione di un'intrinseca inferiorità rispetto alle cose che ci circondano. Le cose sono perfettamente inserite nell'apparato in virtù della loro massima efficienza. L'uomo al contrario – pur essendo stato da sempre dominatore delle cose – oggi si trova a disagio: *è la vergogna di «non poter omniare al fatto che non si è responsabili»*⁴⁶.

Non responsabili proprio in quanto le scelte preliminari sono effettuate da ciò che abbiamo chiamato "predisposizione", che di fatto anticipa ogni presa di posizione in quanto ne calcola a priori l'intero ventaglio di possibilità.

In questo quadro assume senso anche la tesi di Ortega y Gasset attorno all'uomo nell'epoca della massa: «L'uomo oggi dominante è un primitivo, un *Naturmensch*, emerso in un mondo civilizzato: è questa la risposta. Il mondo civilizzato è il mondo, non chi lo abita»⁴⁷. Rispetto al mondo sublime dell'apparato l'uomo è antiquato, un essere ancora per così dire "naturale", che non ha ancora compiuto il salto verso la seconda natura in cui consiste di fatto l'età della tecnica. *L'uomo si ritrova a essere la cosa più naturale tra le cose, dunque la più inadeguata, la meno spiritualizzata.*

La forma-bella è tipica di una presa di misura umana che oggi la prospettiva sublime della tecnica denuncia essere ormai prossima al tramonto. È nel regno delle forme, delle varie concezioni del mondo, che può darsi conflitto politico. Il conflitto si genera tra opposte *Weltanschauung*, al limite tra diverse “visioni del bello”. La crisi attuale, nella quale ogni cosa stenta ad assumere forme e contorni precisi, il Sé come Argo che provvede alla elaborazione costante di una propria forma-bella del mondo (dove il governo di sé comporta il governo degli altri) si trova anticipato dall’Argo sublime dell’apparato, incapace di assumere forma propria, che anzi sembra alimentarsi – politicamente – proprio del superamento di ogni limite, dello sgretolamento di ogni confine. Esattamente qui si dovrebbe riaprire il discorso attorno ai trucioli e alle schegge scartate nel corso dell’incisione del ceppo di legno: quei trucioli sono semplicemente integrati anch’essi in questo sfondo sfigurato che è l’apparato tecnico? Come una sorta di scultura senza immagine che proprio per questo non esclude nemmeno i trucioli, ma tutto avvolge nel ritmo della produzione? Altrimenti questi trucioli costituiscono proprio il residuo incompreso, ma tuttavia sussistente, che non si conforma all’impianto quantificatore e calcolante e a cui si devono affidare le nuove – seppur flebili – istanze del conflitto.

Note

¹ R. D. Laing, *The Divided Self*, Tavistock, London 1959; tr. it. *L’io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, a cura di D. Mezzacapa, Einaudi, Torino 2001³, p. 36.

² M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, a cura di F. Ewald, A. Fontana e F. Gros, Seuil/Gallimard 2009; tr. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, p. 295.

³ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, tr. it., p. 172.

⁴ Ibid., p. 295.

⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik (1838, I)*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, vol. XIII; tr. it. *Eстетica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1998, p. 176.

⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, a cura di A. Gethmann-Siefert, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998; tr. it. *Lezioni di estetica*, a cura di P. D’Angelo, Laterza, Roma 2000, p. 76.

⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, tr. it. cit., p. 295.

⁸ Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Editions Gallimard, Paris 1975; tr. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, pp. 213-247.

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976¹⁶, p. 163.

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it., p. 389.

¹¹ Ibid., p. 223.

¹² J. G. Fichte, *Rede an die deutsche Nation (1808)*, in *Fichtes Werke*, a cura di I. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlin 1971, vol. VII; tr. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma 2003, p. 13.

¹³ G. Anders, *Die Antiquität des Menschen*, Beck, München 1956; tr. it. *L’uomo è antiquato*, a cura di L. Dallapiccola, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 12.

¹⁴ Cfr. U. Galimberti, *Psiche e technè. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 36-40.

¹⁵ Cfr. M. Foucault, *L’erméneutique du Sujet*, Gallimard 2001; tr. it. *L’ermeneutica del soggetto*, a cura di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004².

- ¹⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, vol. III; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2001, p. 1039.
- ¹⁷ L. Hilberseimer, *Enttaftung einer Planungsidee* (1936), Ullstein, Berlin 1963; trad. it. *Un'idea di piano*, a cura di S. Gessner, Marsilio, Padova 1970², p. 36.
- ¹⁸ G. Anders, *Die Antiquität des Menschen*, tr. it. cit., p. 47.
- ¹⁹ Cfr. C. G. Argan, *Walter Gropius e la Bauhaus*, Einaudi, Torino 1951.
- ²⁰ M. Heidegger, *Brief über Humanismus* (1946), in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. 1976, tr. it. *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994³, p. 293.
- ²¹ E. Severino, *Techné. Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano 2002, p. 247.
- ²² Cfr. R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1933, I), in *Gesammelte Werke in neun Bänden*, a cura di A. Frisé, Rowohlt, Hamburg 1978, voll. 1-5, tr. it., *L'uomo senza qualità*, a cura di A. Frisé, Einaudi, Torino 1996, p. 524.
- ²³ D. Hume, *Treatise of Human Nature* (1740), tr. it. *Trattato della natura umana*, a cura di P. Guglielminoni, Bompiani, Milano 2001, p. 523.
- ²⁴ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (1901), a cura di A. Baeumler, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1930; tr. it. *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001⁴, p. 276.
- ²⁵ M. Foucault, *L'archéologie de savoir*, Éditions Gallimard, Paris 1969; tr. it. *L'archeologia del sapere*, a cura di G. Bogliolo, BUR, Milano 2005⁵, p. 21.
- ²⁶ E. Junger, *Typus Name Gestalt*, Stuttgart, Klett-Cotta 1963; tr. it. *Tipo nome forma*, a cura di A. Iadicicco, Herrenhaus, Seregno 2001, p. 55.
- ²⁷ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenaion, Wiesbaden 1978; tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 207-208.
- ²⁸ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878, I), in *Kritische Studienausgabe*, a cura di M. Montinari e G. Colli, De Gruyter, Berlin 1999, vol. 2; tr. it. *Umano, troppo umano*, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 2002⁹, p. 18.
- ²⁹ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878, II), tr. it., § 218.
- ³⁰ Cfr. P. Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1974, tr. it. *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, a cura di L. Derla, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 139-161.
- ³¹ C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, Leipzig-München 1932; tr. it. *Legalità e legittimità*, in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 213.
- ³² Cfr. C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, tr. it., p. 219.
- ³³ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878, II), tr. it. cit., pp. 226-227.
- ³⁴ Cfr. T. W. Adorno, *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1972; tr. it. *Cultura e amministrazione*, in *Scritti sociologici*, a cura di A. M. Solmi, Einaudi, Torino 1976, p. 134.
- ³⁵ T. W. Adorno, *Soziologische Schriften I*, tr. it., p. 135.
- ³⁶ Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980; tr. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di G. Carboni, Castelvecchi Editore, Roma 2010.
- ³⁷ G. Benn, *Gehirne* (1916), in "Die weisen Blätter", 1915-1916; tr. it. *Cervelli*, a cura di M. Fancelli, Adelphi, Milano 1986, p. 36.
- ³⁸ Cfr. G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur* (1918), tr. it. *Il conflitto della civiltà moderna*, a cura di G. Rensi, SE, Milano 2008, pp. 41-43.
- ³⁹ Cfr. E. Canetti, *Masse und Macht*, Classen Verlag, Hamburg 1960; tr. it. *Massa e potere*, a cura di F. Jesi, Rizzoli, Milano 1972, pp. 11-13.
- ⁴⁰ Cfr. C. Schmitt, *Begriff des Politischen* (1927), in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", LVII poi edito presso Walther Rothschild, Berlin 1928; tr. it. *Il concetto del "politico"*, in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 108-109.
- ⁴¹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1883), in *Kritische Studienausgabe*, a cura di M. Montinari e G. Colli, De Gruyter, Berlin 1999, vol. 4; tr. it. *Così parlò Zarathustra*, a cura di M. Montinari e G. Colli, Adelphi, Milano 2003²⁴, p. 30.

⁴² M. Heidegger, *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen 1959; tr. it. *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, Il nuovo melangolo, Genova 2006³, p. 36.

⁴³ E. Canetti, *Masse und Macht*, tr. it. cit., p. 14.

⁴⁴ G. Rensi, *La democrazia diretta*, a cura di N. Emery, Adelphi, Milano 1995, p. 150.

⁴⁵ J. Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1983; tr. it. *Le strategie fatali*, SE, Milano 2007, p. 105.

⁴⁶ G. Anders, *Die Antiquität des Menschen*, tr. it. cit., p. 72.

⁴⁷ Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas (1938)*, tr. it. *La ribellione delle masse*, a cura di S. Battaglia e C. Greppi, SE, Milano 2001, p. 109.