

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI

“FEDERICO II”



DIPARTIMENTO DI GIURISPRUDENZA

DOTTORATO IN

“DIRITTI UMANI: TEORIA, STORIA E PRASSI”

XXXII CICLO

(CONTRO-)NARRAZIONI DELLA TRASPARENZA

FRA ILLUSIONI ED OPACITÀ RELATIVA

COORDINATORE:

Chiar.mo Prof. Cosimo Cascione

CANDIDATO:

Filiberto E. Brozzetti

SUPERVISORE:

Chiar.mo Prof. Francesco Riccobono

Agli studenti di Trani dell'a.a. 2018/2019,
insieme ai quali ho misurato
un discorso di reciproche disarmanti trasparenze.

Indice.

~

(Contro-)Narrazioni della Trasparenza.

Fra illusioni ed opacità relativa.

Introduzione. <i>L'opacità relativa della trasparenza.</i>	
<i>Sapere e potere: l'inversione visuale del panopticon.</i>	p. 4
<i>La trasparenza come negazione dell'argomentazione e dell'ermeneutica.</i>	p. 9
Capitolo I. <i>Variazioni sulla Glasnost'</i>	
<i>Democrazia totalitaria nella casa di vetro.</i>	p. 15
<i>In vitro veritas?</i>	p. 24
<i>Anti-politicità della trasparenza.</i>	p. 33
Capitolo II. <i>Accessibilità e visibilità.</i>	
<i>Le Roi exposé / el Rey escondido.</i>	p. 42
<i>Il Sovrano allo specchio del pubblico.</i>	p. 52
<i>Intermezzo: Il velo e le porte.</i>	p. 65
Capitolo III. <i>Pubblicità e Spettacolo.</i>	
<i>Eroi di due mondi: dal pubblico al privato e ritorno.</i>	p. 74
<i>Il corpo di vetro del Re.</i>	p. 90
<i>"Visti da vicino": dalla secolarizzazione alla spettacolarizzazione del potere.</i>	p. 103
<i>Anatomia di uno scandalo: vizi privati e pubbliche virtù.</i>	p. 108
Conclusioni. <i>Trasparenza: istanza assiologica o "passione triste"?</i>	
<i>La giusta distanza.</i>	p. 119
<i>Il potere dello spettatore mascherato.</i>	p. 125
<i>La trasparenza statistica.</i>	p. 130
<i>La coscienza infelice della trasparenza.</i>	p. 133
<i>Inno alla gogna.</i>	p. 144

Bibliografia.

p. 149

Ringraziamenti.

p. 167

Introduzione.

~

L'opacità relativa della trasparenza.

«La porta
che, dalla trasparenza, porta
nell'opacità...
La porta
condannata...
La porta
cieca, che reca
dove si è già, e divelta
resta biancomurata
e intransitiva...
L'amorfa
porta che conduce ottusa
e labirintica (chiusa
nel suo spalancarsi) là
dove nessuna entrata
può dar àdito...
Dove
nessuna stanza o città
s'apre all'occhio, e non muove
nel ristagno del vago
ramo o pensiero una sola
parvenza...»
Giorgio Caproni, *La porta*,
ne *Il Conte di Kevenhüller*, 1986

Sapere e potere: l'inversione visuale del panopticon.

La trasparenza, nata come istanza originariamente filosofico-politica per un riassetto del rapporto governati-governanti, i cui fondamenti dottrinari sono fatti risalire senza dubbi all'Illuminismo, è oggi, come molti dogmi giunti già maturi in Europa dopo lunga incubazione anglo-sassone, un *mantra* del diritto amministrativo positivo, che ha ridotto l'apoftegma di Brandeis «la luce del sole

è il miglior disinfettante¹» dalla maestosa aspirazione ad un governo aperto all'ordinaria lotta alla corruzione, l'endemico male delle amministrazioni italiane. Tutta la normazione, che negli ultimi venticinque anni ha goffamente disposto in materia di prevenzione dai reati tipici della P.A., ha maldestramente tirato in ballo un indefinito principio di trasparenza (invero, vieppiù espansivo) da porsi al servizio del buon andamento e dell'affidabilità della funzione pubblica, come se il maggiore dovesse servire il minore, ovvero un principio generale perseguire l'utile di interessi specifici.

Si rende pertanto necessaria, a parere di chi scrive, una disamina teorica del mito della trasparenza, che non muova alla ricognizione di precetti e singoli istituti, dagli obblighi di pubblicazione dei redditi all'accesso civico, ma al grande disegno di promozione della trasparenza come più radicale e definitiva riforma dallo Stato di diritto ad uno Stato (se ancora di Stato può parlarsi) pienamente democratico; non dal punto di vista della scienza del diritto amministrativo dunque, ma della teoria generale dello Stato.

Foucault ha espresso icasticamente la relazione di mutua implicazione fra sapere e potere²: chi sa governa e chi governa sa. Il rapporto fra conoscenza e sovranità trascina con sé anche quello fra controllo e libertà e queste sono le endiadi che strutturano la dialettica della trasparenza all'interno dello Stato e non più soltanto lungo la traiettoria unidirezionale governanti-governati. Il *panopticon* totalitario è oggi divenuto reversibile, trovando apparente soluzione a *quis custodiet ipsos custodes*. Il popolo sovrano reclama di conoscere ruoli e processi della politica democratica ed il governante, da controllore a controllato, riscopre in suo favore la validità di certe istanze liberali di protezione della personalità e della riservatezza.

L'inversione dialettica è davvero epocale: il controllo esercitato dai regimi polizieschi dell'Ottocento ed autoritari del Novecento sui cittadini che ne eccipivano la contrarietà ai principi di libertà e democrazia è oggi preteso dagli stessi cittadini ed in nome degli uguali e contrari principi liberal-democratici nei

¹ L. D. BRANDEIS, *What Publicity can do*, in «Harper's Weekly», New York, December 20, 1913, p. 10.

² «Bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere.» in M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014, p. 31 (ediz. orig.: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975).

confronti di quei vertici dello Stato che sorvegliavano la vita civile da Consigli “privati”, “*camarillas*”, o “Segreterie”. In nome della stessa libertà invocata dalla troppa conoscenza delle vicende dei governati da parte dei governanti, i primi chiedono di conoscere dei secondi; in nome della democrazia per la quale smarcarsi dal controllo del Governo, i governati chiedono di controllarne l’operato e, se un tempo rivendicavano la sottrazione della propria vita privata dalla vigilanza del potere pubblico, ora pretendono d’indagare come gli uomini che gli appartengono conducono la loro, in ragione della pubblicità della loro funzione. È la rivolta del “Ministero dell’Amore” contro il Grande Fratello: la “sub-veglianza”³ incombe sui sorveglianti tradizionali, ma la tutela del governante sotto controllo non passa esclusivamente dal riconoscimento delle libertà del cittadino sotto i panni del pubblico ufficiale, bensì anche dalla natura della funzione ed eventualmente dalla dignità del ruolo specifico.

Mentre da noi, prede del furore della recente “scoperta”, trasversalmente si eleva l’inno ad una trasparenza indiscriminata che illumini *a priori, a posteriori*, ma soprattutto a prescindere, ogni recesso in cui ticchetti anche il più piccolo ingranaggio della macchina dello Stato, spazzando via le illegittime ombre del potere, di là dall’Atlantico, dove il primo *Freedom of Information Act*, conta ormai cinquant’anni (e la trasparenza è un principio indefettibile anche nelle relazioni societarie ed assicurativo-bancarie fra privati), serpeggiano autorevoli ed argomentati dubbi e ripensamenti sull’*open government* eletto a sistema.

L’obiezione filosofica più classica che può essere mossa contro la domanda di trasparenza del potere è quella conservatrice che vagheggia la necessità strutturale degli *arcana imperii* sulla base di due ordini di ragioni, sintetizzate da Bobbio nella maggiore efficienza di un’azione rapida ed imprevedibile e nell’argomento elitista che concepisce il popolo come oggetto meramente passivo delle decisioni dei governanti, pochi e razionali, il cui scopo è educare e disciplinare la massa e non darle delucidazioni circa le proprie scelte⁴. Tutta la letteratura liberal-democratica ha trovato eccezioni a tale impostazione e sarebbe quindi sterile fronteggiarla da questo punto di vista.

Kant aveva chiarito come la luce e la conoscenza di ciò che la luce illumina sottraendolo all’ombra della superstizione, o del segreto, eleva gli uomini, i

³ Neologismo coniato dall’inventore Prof. Steve Mann, che, insieme a Ian Kerr, ha scritto molto sui temi della *Surveillance*, della *Sousveillance* e della *Equiveillance*.

⁴ v. N. BOBBIO, *La grande dicotomia: pubblico/privato*, in ID., *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino 1995, p. 19 (già in R. ROMANO (dir. da), *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIII, voce *Pubblico/privato*, Einaudi, Torino 1981).

cittadini, dallo “stato di minorità” a cui si sono assuefatti⁵; Romagnosi riconobbe fra i primi la pubblicità come uno degli irrinunciabili principi del costituzionalismo moderno⁶; potrebbe attribuirsi a Mill il conio dello slogan “conoscenza è libertà”⁷; Habermas ha ricostruito la progressiva istituzionalizzazione dell’influenza dell’opinione pubblica sulla politica «sottoposta all’obbligo democratico di pubblicità»⁸ e Hannah Arendt ha additato nella moltiplicazione delle scatole cinesi della burocrazia e la conseguente oscurità dell’azione amministrativa uno dei fondanti del potere totalitario⁹.

È incontrovertibile la connessione fra la trasparenza dello Stato, intesa come pubblica conoscibilità di talune procedure decisionali e dei rapporti di potere ad esse retrostanti, e la libera partecipazione democratica dei cittadini, fra la pubblicità dell’azione dell’autorità ed una chiara ed imputabile responsabilità (*accountability*) per essa nei meccanismi di libera scelta dei rappresentanti da parte degli elettori, per cui non è sostenibile un’opposizione squisitamente politica ed ideologicamente assoluta alla trasparenza, nello stesso modo in cui non lo è una perorazione altrettanto ideologica di una trasparenza assoluta, come si ardirà dimostrare.

L’argomentazione più agevolmente e durevolmente spesa da chi caldeggia una completa trasparenza della condotta dei governanti è quella utilitaristica che già Bentham utilizzò come movente della sua casa d’ispezione: «L’ideale [...] esigerebbe che ogni individuo fosse in ogni istante in questa condizione [*i.e.* sotto controllo]. Essendo questo impossibile, il meglio che si possa auspicare è che in ogni istante, avendo motivo di credersi sorvegliato, e non avendo i mezzi di assicurarsi il contrario, creda di esserlo»¹⁰. Tale ragionamento è glossato da

⁵ v. I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?*, ETS, Pisa 2013, pp. 11 ss. (ediz. orig. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in «Berlinische Monatsschrift», XII, Berlino 1784, pp. 481 ss.).

⁶ v. G. D. ROMAGNOSI, *La scienza delle costituzioni*, F.lli Canfari, Torino 1849, pp. 29 ss..

⁷ v. J. S. MILL, *Sulla libertà*, Bompiani, Milano 2000 (ediz. orig. *On Liberty*, John W. Parker & Son, London 1859).

⁸ v. J. HABERMAS, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Laterza, Roma e Bari, 2015 (ediz. orig.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied 1962).

⁹ v. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Torino, 2009, pp. 539 ss. (ediz. orig.: *The Origins of Totalitarianism*, Schocken, Berlin-New York 1951).

¹⁰ J. BENTHAM, *Panopticon ovvero la casa d’ispezione*, Marsilio, Venezia 2002, p. 36 (ediz. orig.: *Panopticon or the Inspection-House*, T. Payne, London 1791); per una disamina recente e completa sul lavoro di Bentham, v. J. SEMPLE, *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary*, Clarendon Press, Oxford 1993.

Foucault nel modo seguente: «Colui che è sottoposto ad un campo di visibilità, e che lo sa, prende a proprio conto le costrizioni del potere [in questo caso della sovranità democratica]; le fa giocare spontaneamente su se stesso; iscrive in se stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli, diviene il principio del proprio assoggettamento»¹¹.

I governanti democratici in regime di trasparenza si trovano a vivere nella medesima condizione dei detenuti di Bentham: una sparuta minoranza la cui effettiva libertà di auto-determinazione può essere legittimamente compressa nella ricerca della felicità sociale, poiché quest'ultima – paretianamente maggiore felicità possibile per il maggior numero possibile di cittadini – è destinata a divenire, nella prassi politica, l'interesse della maggioranza democratica stessa, sul cui altare quasi tutto è sacrificabile delle reticenze del potere ed anche dei diritti alla vita privata di chi accede alla vita pubblica. Il nuovo rapporto che si viene a creare fra governati e governanti è riconducibile a una relazione di tipo disciplinare che modifica sostanzialmente il modo di esercizio ed infine la stessa natura dell'attività di governo¹². In definitiva, per dirla con Foucault, si tratta di «un modo di far funzionare delle relazioni di potere entro una funzione, e una funzione per mezzo di queste relazioni di potere»¹³.

Peraltro, tale funzione disciplinare della trasparenza non implica una genuina e convinta adesione alle più comuni regole di onestà e *fair play* da parte dei governanti, ma denota una concezione *ansiosa* del potere nei suoi rapporti con la società. La trasparenza intesa sotto l'aspetto del controllo si manifesta come istituzionalizzazione dell'ansietà dove lo spauracchio della sorveglianza non frena l'eventuale desiderio di delinquere nascostamente, approfittando della posizione di potere, ma impedisce soltanto la sua soddisfazione¹⁴. Questa è

¹¹ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 221; per una rilettura post-foucaultiana dell'opera di Bentham v. M. BOŽOVIĆ, *Intruduction. An Utterly Dark Spot*, in ID. (a cura di) e J. BENTHAM, *The Panopticon Writings*, Verso, London-New York 1995, pp. 1 ss.

¹² Cfr. F. M. DI SCIULLO, *Il peso dello sguardo: visione politica nell'utilitarismo*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, Carocci, Roma 2006, pp. 16 ss.

¹³ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 225.

¹⁴ Cfr. F. M. DI SCIULLO, *Il peso dello sguardo: visione politica nell'utilitarismo*, cit., p. 18. Già Lippmann scrisse: «erigere una proibizione non frena il desiderio, impedisce soltanto la sua soddisfazione» in W. LIPPMANN, *Preface to Politics*, Mitchell Kennerley, New York-Londra 1913, p. 40.

l'obiezione che può essere mossa utilizzando gli argomenti della psicologia sociale¹⁵.

La trasparenza come negazione dell'argomentazione e dell'ermeneutica.

Si rifletta ora su come tentare di eccepire il mito della divulgazione generalizzata degli arcani del potere da un punto di vista culturale. È stato scritto che trasparenza sia il nuovo nome dell'uniformità¹⁶: informazioni di vario genere diventano trasparenti quando sono appiattite, livellate per non opporre alcuna resistenza ai flussi piani della comunicazione, o, meglio, della notiziabilità di massa. Privati della loro singolarità, dati di varia natura (processi, rapporti, funzioni, eventi) sono resi commensurabili, equiparabili per essere sottoposti ad operazioni di misurazione e di controllo e viene attribuita loro un'unità di misura fungibile, possibilmente il denaro che rende ogni cosa equiparabile all'altra.

Gli obblighi di trasparenza costituiscono una coercizione sistemica che vuole accelerare, standardizzandoli, ogni processo politico o sociale, ma una società definibile attraverso una circolazione piana e costante di informazioni uniformi assomiglierebbe ad una macchina che ha perduto tutte le prospettive, le forme, i registri, i piani dell'Umano¹⁷.

Una società trasparente, in questo senso, è infatti una società che si emancipa

- dall'ermeneutica: i dati così resi fruibili non necessitano di essere interpretati, ma soltanto incrociati in operazioni statistiche il cui risultato è auto-evidente;

¹⁵ Per una ricognizione sistematica, si rinvia alla magistrale bibliografia di David Lyons, fra cui ID., *The Electronic Eye. The Rise of Surveillance Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1994; ID., *La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2002 (ediz. orig.: *Surveillance Society. Monitoring Everyday Life*, Open University Press, Milton Keynes 2001); ID., *Theorizing Surveillance. The Panopticon and Beyond*, Willan, London 2006; *Surveillance Studies. An Overview*, Polity, Cambridge 2007; ID., K. BALL e K. HAGGERTY (a cura di), *Routledge Handbook of Surveillance Studies*, Routledge, Abingdon-on-Thames 2012; ID. e Z. BAUMAN, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2015 (ediz. orig.: *Liquid Surveillance. A Conversation*, Polity, Cambridge 2013).

¹⁶ Cfr. nota di diario del 23 giugno 2011 in U. SCHACHT, *Über Schnee und Geschichte*, Matthes & Seitz, Berlin, 2012.

¹⁷ Cfr. B. C. HAN, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano 2014, pp. 9 ss. (ediz. orig.: *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2012).

- dalla simbolica: l'obbligo di trasparenza elimina il secondo o gli ulteriori livelli di lettura dell'informazione (simbolico, allegorico, metaforico) che, per essere trasparente è spianata, svuotata di semantica;
 - dalla meta-fisica: l'informazione trasparente è priva di dimensione e tensione trascendente;
 - dalla teoria: la dottrina della trasparenza è una nuova scienza positiva fondata sui dati e non sull'analisi di processi di causa-effetto e tantomeno sulla proposta argomentativa di tesi ed anti-tesi;
 - dalla narrazione: la massa informatica di dati a-storicizzati semplicemente si stratifica e non si rende utile ad una linea narrativa che opererebbe una selezione del materiale;
 - dalla retorica: ciò che mira ad essere totalmente esplicito non necessita di persuasione, di figure, di suscitare emozioni, di un meta-linguaggio;
 - dalla soggettività: che è di per sé intima e non pubblica, anche se contiene gli aspetti più genuinamente vitali (umani) del governante che dev'essere esposto e che aiuterebbero a spiegarne meglio la condotta (ma la trasparenza mira a mostrare, non spiegare);
- ma, soprattutto,
- dalla dialettica: condizione della trasparenza è la simmetria, la società della trasparenza aspira a cancellare tutte le relazioni asimmetriche, fra le quali anche quella del potere¹⁸.

La trasparenza dei dati fa sì che questi non siano suscettibili di lettura che non sia immediata: l'informazione è tale, pura e semplice, non nasconde – *non deve* nascondere – un significato da interpretare. L'informazione trasparente è evidente, a-significativa, post-ermeneutica, univoca – riducibile (per dirla con Agamben¹⁹) al deittico *haecce!* – de-culturalizzata e si esprime attraverso un linguaggio positivo ed operativo *accessibile a tutti*.

Questo è l'ingenuo inganno del mito della trasparenza: persino un teorico dell'opinione pubblica come Lippmann parte dalla constatazione dell'impossibilità, nella «grande società» di una conoscenza diretta di molti dei fatti su cui il popolo sovrano deve esprimere una scelta democratica: «in qualsiasi società che non sia totalmente assorbita nei suoi interessi, né tanto piccola che tutti siano in grado di sapere tutto su ciò che vi accade, le idee si riferiscono a fatti che sono fuori del campo visuale dell'individuo e che per di più sono difficili

¹⁸ Ivi, p. 34.

¹⁹ v. G. AGAMBEN, *Nudità*, Nottetempo, Milano 2005, p. 85.

da comprendere»²⁰ anche quando tali fatti sono tutti squadernati nel modo più trasparente possibile. Anche di fronte ad informazioni evidenti e operazionali e nonostante il disumano sforzo di rendere tutto trasparente, i cittadini sono uomini le cui azioni e scelte sono determinate da ciò che credono di vedere, cioè da quello che in psicologia è chiamato «pseudo-ambiente»²¹; proprio perché anche il mondo della cittadinanza democratica è un mondo umano, le cui dimensioni sono spesso fisiologicamente connotate dagli pseudo- e dai cripto- ben più che da irrealistica oggettività o scientificità.

Sempre Lippmann riconosce che per il formarsi di un'opinione pubblica matura e partecipe occorrono tempo, denaro, attenzione ed «un metodo di pensiero politico che si fonda su documenti precisi, misurazioni, analisi e confronti»²², ma, al contrario, l'opinione pubblica è viziata da approssimazione, errori, i comuni limiti delle conoscenze specifiche dei singoli, particolarismi ed interessi personali. Il mito della trasparenza postula infatti prima di sé l'altra «mitologia giacobina» dell'onnicomprensione del cittadino.

Quivi l'ulteriore fallacia: perché tutti possano occuparsi di tutto, anche non direttamente, ma solo sorvegliando chi è chiamato a farlo ed esprimendo liberamente scelte in merito a ciò, tutti debbono vantare uguale cognizione di causa. Premessa di un'efficace trasparenza totale, che favorisca la partecipazione democratica, è l'uguaglianza sostanziale. In ciò la trasparenza è profondamente radicata nell'ideale democratico classico – ateniese. Non a caso Foucault nelle lezioni tenute al *Collège de France* collega la trasparenza alla *parresia*²³: cosa c'è di più semplicemente trasparente del «dire il vero», dirlo tutti e liberamente? ma questa non è la realtà delle liberal-democrazie contemporanee. La trasparenza ben potrebbe essere l'esito implicito della semplificazione dell'apparato politico-amministrativo conseguente ad una compiuta attuazione del principio di eguaglianza, piuttosto che il risultato, sempre minacciato di insuccesso, di uno

²⁰ W. LIPPMANN, *L'opinione pubblica*, Donzelli, Roma 2004, p. 8 (ediz. orig.: *Public Opinion*, Harcourt, New York-London 1922).

²¹ Lippmann andò anche oltre, sostenendo che «la democrazia, nella sua forma originaria, non abbia mai seriamente affrontato il problema derivante dalla non automatica corrispondenza delle immagini che gli individui hanno nella loro mente, alla realtà del mondo esterno»: *ibidem*, p. 57.

²² Ivi, p. 230.

²³ v. M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri II: Il coraggio della verità*, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 13 ss. (ediz. orig.: *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité*, Gallimard, Paris 1984, tratta dall'omonimo ciclo di lezioni tenutesi al *Collège de France: Leçon du 1er Février 1984*).

sforzo attento e costantemente reiterato, mirato alla pubblicità delle scelte, conformemente al kantiano concetto trascendentale del diritto pubblico in base al quale «tutte le azioni riguardanti il diritto di altri uomini, la cui massima non si accordi con la pubblicità, sono ingiuste»²⁴.

Questa, però, è utopia ed un'*utopia ideologica*. Lyotard parla di «ideologia della trasparenza della comunicazione»²⁵. Pur sotto l'accusa di utopicità marxista da parte dei conservatori, è molto più ragionevole concentrarsi, come hanno fatto Habermas e Bloch sugli aspetti procedurali della determinazione di decisioni trasparenti e discorsive, tralasciando accuratamente di predeterminarne i contenuti ed insistendo anzi con sempre maggior forza sulla lontananza dall'illusione di rappresentare una totalità delle possibilità concreta, esaustiva e non ulteriormente discutibile – che persino Marx stigmatizzava nella sua valutazione critica del socialismo utopistico²⁶.

È stato fatto notare come la parola “trasparenza” non appartenga alla scienza della comunicazione e neanche alla sua retorica, ma piuttosto al gergo della sua pubblicità, in quanto le vengono oggi attribuiti contemporaneamente due significati opposti che rinviano l'uno all'idea di mediazione, l'altro a quella di immediatezza. Tale ambiguità si attaglia perfettamente alle dinamiche della “società dello spettacolo”, la quale punta a dissolvere la percezione degli opposti, ma non per generare enigmi o paradossi, bensì per frantumare ogni discorso logico e sprofondare il pubblico in uno stato di confusione ed ignoranza, idoneo a persuaderlo di tutto e del suo contrario, a privarlo della capacità di distinguere la guerra dalla pace, la fede dalla superstizione, l'informazione dalla propaganda, la conoscenza dall'ignoranza, il piacere dal dolore, il pubblico dal privato. Contrariamente rispetto al cespite semantico luminoso da cui discende, è strumento del neo-oscurantismo e del *dumbing down*²⁷. Quest'ultimo, mentre la retorica s'impone di portare alla vittoria un'argomentazione contro un'altra in una pubblica arena cosicché l'opinione pubblica finisca per dividerla in modo

²⁴ I. KANT, *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma 2005, p. 83 (ediz. orig.: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1795).

²⁵ J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 14 (ediz. orig.: *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979).

²⁶ Cfr. M. P. PATERNÒ, *L'impenetrabile trasparenza dell'utopia*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere*, cit., p. 68.

²⁷ Efficace neologismo anglo-sassone per definire il clima sociale di abbruttimento, istupidimento ed ammutolimento (*dumb* vale sia per “stupido” che “muto”) in cui ci troviamo immersi.

stabile, ha il compito di annichilire ogni consapevolezza degli opposti, che non si possa affermare e negare contemporaneamente il medesimo assunto.

Trasparente è un corpo che lascia passare la luce attraverso di sé: il che implica l'esistenza di un fenomeno complesso, mediato ed enigmatico, perché il corpo trasparente unisce in sé gli opposti della materialità e della invisibilità. In quanto suscitantanti meraviglia, vetri e cristalli sono stati considerati, tanto nella tradizione occidentale quanto in quella orientale con un misto di ammirazione e sospetto, suggestionando fantasie ed interrogativi.²⁸ Nell'arte, alla resa della trasparenza si accompagnano impressioni di grazia, delicatezza e sprezzatura²⁹. Che la trasparenza implichi la mediazione è qualcosa d'inscritto nella sua stessa etimologia: il prefisso trans-, qualora vi fosse la necessità di ricordarlo, è lo stesso di transito, transizione, transfert, traduzione, trasmissione, tutte nozioni che escludono l'immediatezza e comportano un passaggio intermedio attraverso qualcosa che funge da tramite. Cassirer insegnò come l'intelligenza umana sia simbolica in tutte le sue manifestazioni, come il mondo umano sia fittamente intessuto di mediazioni culturali: queste lo avvolgono da ogni parte e non lasciano nessuna possibilità di cogliere la sostanza in modo immediato ed intuitivo. Insomma, chi pure riuscisse a sbirciare dietro al Mondo, per vedere se per caso dalla parte di dietro non vi fosse una qualche apertura – per usare un'immagine di von Kleist –, constaterà che questa non esiste. Unanimità nel rifiutare l'immediatezza vitalistica sono stati i massimi pensatori del Novecento: Croce, per il quale non esisteva intuizione senza espressione; Husserl, che riteneva possibile cogliere le cose solo mettendole tra parentesi; Gadamer, critico radicale del vitalismo artistico; Lukács, che ha condotto una battaglia senza quartiere contro il naturalismo³⁰.

Di seguito si potrebbe dire che esiste quindi di una “buona” trasparenza, la quale fa da *medium*, operando come uno schermo, un diaframma, un filtro che, pur invisibile, si frappone fra l'occhio e la realtà – intendendosi quindi per trasparenza la membrana implicita nel rapporto fra visibile ed invisibile – ed una “cattiva” trasparenza che implica invece un tutto visibile, senza residuo, come

²⁸ Cfr. M. PERNIOLA, *L'enigma della trasparenza*, in ID., *Disgusti. Nuove tendenze estetiche*, Costa e Nolan, Milano 1999, in cui è riportato l'intervento dell'autore al convegno «La società trasparente ou l'esthétique de l'actuel» ispirato dal libro di G. VATTIMO, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 2011 (ediz. orig.: 1989); uno stralcio è reperibile su <http://brigatoperlarte.altervista.org/mario-perniola-disgusti/>

²⁹ Cfr. M. PERNIOLA, *L'enigma della trasparenza*, cit.; un o stralcio su <http://brigatoperlarte.altervista.org/mario-perniola-disgusti-2/>

³⁰ Così M. PERNIOLA, *Trasparenza e dumbing down*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, p. 30; v. anche ID., *L'enigma della trasparenza*, cit.

impossibilità che resti qualcosa al di fuori del visibile³¹. Si potrebbe chiosare con un frammento del commento di Averroè al *De Anima* di Aristotele, nel quale il pensatore almohade utilizza la natura sfuggente della trasparenza per illustrare la differenza fra la percezione della vista e la cognizione dell'intelletto: «e poiché la trasparenza non è solo nell'acqua, né solo nell'aria, ma anche nel corpo celeste, fu necessario che in essi la trasparenza non fosse presente secondo ciò per cui ognuno di essi è ciò che è, per esempio ciò per cui l'acqua è l'acqua o il cielo è cielo, ma secondo una natura comune che esiste in tutti, anche se non ha nome. [... T]rasparente è ciò che non è visibile per sé, attraverso cioè un colore naturale che esista in esso ma il visibile per accidente cioè attraverso un colore estraneo»³²; che ricorda il concetto estetico-filosofico nipponico del *Ma*, “il vuoto pieno di senso”³³. Insomma, pronunciarsi a favore della trasparenza totale e totalizzante comporta l'ineluttabile adozione di un'ottica invero anti-platonica e anti-metafisica.³⁴

In conclusione del suo volume sull'opinione pubblica, Lippmann ripropone la tesi già anticipata nell'introduzione, e cioè che un'informazione il più possibile aderente alla realtà possa essere garantita da un gruppo di mediatori periti, necessariamente più ristretto rispetto all'universalità dei cittadini. Sicché, qualunque cittadino, pur non conoscendo nello specifico gli elementi che concorrono a definire una scelta pubblica o il giudizio su un attore pubblico, potrà esigere che sia rispettata una metodologia scientifica nell'analizzare e vagliare i dati³⁵. Questa, in sostanza, sembra restare la sola possibilità di partecipazione matura e informata che Lippmann – oltre naturalmente all'esercizio del voto, che ne è conseguenza – lascia al cittadino, una volta abbattuto il mito della sua onnicompentenza.

³¹ v. B. ROBERTI (a cura di), *La trasparenza che nasconde. Conversazione con Jean-Louis Comolli*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, pp. 9 ss.; v. anche J.-L. COMOLLI, *Vedere e potere. Il cinema, il documentario e l'innocenza perduta*, Donzelli, Roma 2006 (ediz. orig.: *Voir et pouvoir. L'innocence perdue, cinéma, télévision, fiction, documentaire*, Verdier, Paris 2004).

³² Citato in E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 110 ss.

³³ Cfr. S. GODA, *An Investigation into the Japanese Notion of "Ma". Practising Sculpture Within Space-Time Dialogue*, Northumbria University, Newcastle 2011; M. GHILARDI, *L'estetica giapponese moderna*, Morcelliana, Brescia 2016 e ID., *Il vuoto, le forme, l'altro*, Morcelliana, Brescia 2017.

³⁴ Cfr. M. PERNIOLA, *L'enigma della trasparenza*, cit.; un o stralcio su <http://brigataperlarte.altervista.org/mario-perniola-disgusti-3/>

³⁵ cfr. G. DESSÌ, *Opinione pubblica e democrazia: il contributo di Walter Lippmann*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere*, cit., p. 44.

Capitolo I.

~

Variazioni sulla *Glasnost*'.

« Le verre
Est frêle car tracé de regards le verre
Volontiers regagnerait l'sable
Il fait moins sûr sous nos yeux
Que sous nos pas. »
Yusuf Kadel,
Les Affreurismes, 2004

Democrazia totalitaria nella casa di vetro.

Il campo semantico simbolico della trasparenza viene sviluppato nei secoli XVIII e XIX, attorno a vocaboli quali luce, vetro cristallo, acqua e nudità, in contrapposizione ad altri come pietra, velo, o sotterfugio. La trasparenza della natura viene esaltata in contrasto con l'opacità della società organizzata, ma senza mai chiarire il ruolo dell'essere umano in tutto ciò. La Modernità è affascinata dall'idea di trasparenza¹ e per il Naturalismo la figura della trasparenza è stata un *tòpos* programmatico-metaforico – si pensi al tema della finestra aperta su “*la maison de verre*” e le vite dei Rougon-Macquart di Zola –; è l'epitome di una «poetica della trasparenza che postula una realtà interamente e quasi immediatamente leggibile»².

To live in a house of glass, nel senso di non avere lati nascosti, emuli del tribuno Marco Livio Druso³ che si fece costruire una casa lì dove fosse certo che tutti potessero vedere cosa vi avvenisse: un esibizionismo moralistico. Come si dirà, secondo l'architetto tedesco Bruno Taut, un palazzo di vetro avrebbe

¹ Così O. BULGAKOVA, *Sergej Eisenstein. Drei Utopien – Architekturentwürfe zur Filmtheorie*, PotemkinPress, Berlin 1996, p. 109.

² P. PELLINI, *In una casa di vetro. Generi e temi del naturalismo europeo*, Le Monnier, Firenze 2004, p. 2.

³ Citato per la prima volta da Velleio Patercolo nelle sue *Historiae*, poi da Plutarco nel capitolo LVI degli *Opuscoli*, da Michel de Montaigne nel Capitolo II del Libro III dei *Saggi*, da Rousseau in *Giulia o la nuova Eloisa*, da Heinrich von Kleist in una lettera del settembre 1800 alla fidanzata e da Marx in una recensione ad un saggio di de Girardin, tutti esaltandone la dignità, la modestia, la purezza e soprattutto la specchiata moralità.

stabilito un altro tipo di relazioni tra le persone. I costruttivisti speravano che la costruzione di un edificio trasparente sarebbe stata di aiuto nella creazione di relazioni trasparenti ed avrebbe finalmente distrutto la distinzione tra pubblico e privato. Il progresso della tecnica consente ormai l'utilizzo di vetro, cristallo, polimetilmetacrilato per costruire pareti senza pareti, muri senza muri, solidi e volumi che restituiscono l'impressione di non essere tali: in architettura è il mito della "puro-visibilità" che ingenera l'illusione di contiguità ed illimitatezza, di unità visiva di spazi, di una smaterializzazione di corpi, che in realtà sono presenti⁴.

Il celeberrimo *Crystal Palace* in cui si tenne la Grande esposizione universale di Londra del 1851 è stato al suo tempo, nel mondo, l'archetipo e l'ispiratore dell'edificio costruito in materiale trasparente e della vita che vi si conduce all'interno e pertanto interessa non solo quale capriccio architettonico in sé, ma per la sua natura di simbolo della Modernità socio-politica. L'Inghilterra di metà Ottocento è la fucina della rivoluzione produttiva in serie e della prima globalizzazione consumistica, nonché il laboratorio ideologico del ruolo economico e dell'emancipazione sociale del proletariato urbano. È lì e allora che Engels inizia a formare il suo pensiero, studiando la classe operaia di Manchester e William Morris, fra i fondatori dell'*Arts and Crafts Movement*, sviluppa le sue tesi sul lavoro felice alternativo al profitto capitalista e scrive il romanzo *News from Nowhere*⁵, vagheggiando un modello di società futura, basata sul collettivismo, sul controllo democratico dei mezzi di produzione ed il comunismo dei beni prodotti, ma soprattutto, trasparente, in cui tutti vedono tutti⁶.

Non è un caso, quindi, che la maggior impressione, questo ritrovato dell'architettura futuribile e metafora di una nuova visione della vita e dei rapporti sociali che è il Crystal Palace, la eserciti sull'*intelligencija* russa, la quale, in pieno fermento, ricerca spasmodicamente, guardando ad Occidente, alternative e modelli inediti rispetto all'immoto feudalesimo domestico. A cavallo fra Ottocento e Novecento, la letteratura russa rivela plasticamente la problematicità del rapporto di prossimità – giammai identità – fra la libertà di

⁴ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza. Letteratura e mito architettonico*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016, p. 11.

⁵ W. MORRIS, *Notizie da nessun luogo*, Garzanti, Milano 1995 (ediz. orig.: *News from Nowhere*, Roberts Brothers, Boston 1890).

⁶ R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., p. 43.

parola e la trasparenza: le due possono completarsi, ma non si implicano reciprocamente.

Glasnost è una parola che entra nel lessico politico russo ai tempi di Alessandro II, lo *Czar* che volle riformare l'impero in senso liberale ben più di quanto i suoi sudditi fossero pronti a digerire. Nonostante i di lui sforzi per "aprire il governo", i liberali radicali (come Herzen e Pisarev, fra gli altri) considerava la *glasnost*⁷ ufficiale un'"espressione burocratica" sostitutiva di quella libertà di parola che poteva risultare ben più efficace per la partecipazione borghese alla politica, un espediente ottriato dell'autocrazia per distogliere il popolo dalle vere istanze liberali, una «frode di Stato»⁸ che non dissipava realmente le tenebre nelle quali era avvolto il governo della Russia e che andava anzi condannata come «nemica del popolo»⁹. Černyševskij, materialista convinto, vicino ai socialisti utopisti e ai fourieristi russi, agitatore dell'opposizione al regime zarista, viene arrestato e trascorre in carcere venticinque anni. Fra le poche sue opere superstiti, *Che fare?*¹⁰ è testo romanzesco utopistico apparso postumo che si ispira direttamente al *Crystal Palace*. L'iper-vetrina/iper-serra, concepita per celebrare i fasti dell'impero britannico ed espandere la "vetrinizzazione" degli spazi a fini commerciali diventa dunque, per l'intellettuale democratico-rivoluzionario, il prototipo della trasparente casa del proletariato, continuatrice, appunto, del falansterio proto-comunista di Fourier. *Che fare?* rappresenta una tappa fondamentale nel percorso di affermazione utopica dell'architettura della trasparenza. Stilisticamente, il romanzo, intriso di patetismo didascalico socialista, sentimentalista – insomma, molto più rousseauviano che marxista – fu amatissimo da Lenin, che la considerava lettura decisiva per la propria formazione, tanto da mutuarne il titolo per il suo celebre saggio del 1902. Quello immaginato da Černyševskij è un grandioso giardino d'inverno¹¹ – speculare all'omonimo palazzo Pietroburghese, teatro della caduta zarista. Il grande tempio

⁷ Un'efficace ricostruzione storica del dibattito filosofico-politico russo sulla '*Glasnost* si trova in R. VALLE, *Voci dal Panopticon russo*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, Carocci, Roma 2006, p. 44.

⁸ Citazioni tratte dall'epistolario di Černyševskij, ora in N. G. ČERNYŠEVSKIJ, *Pis'ma vez adresa* ("Lettere senza indirizzo"), in *Polnie sovranie sočinenij*, Ogiz, Moskva 1951, pp. 99 ss..

⁹ Così V. F. ODOEVSKIJ, *Gorod vez imeni* ("Città senza nome"), in «Sovremennik», 1, Moskva 1839, pp. 97 ss., ora in V. P. ŠESTAKOV, *Russkaja literaturnaja utopija* ("Utopia letteraria russa"), Izd. Moskovskogo Universiteta, Moskva 1986, pp. 133 ss..

¹⁰ N. G. ČERNYŠEVSKIJ, *Che fare?*, Garzanti, Milano 2004 (ediz. orig.: *Chto delat'?*, in «Sovremennik», 3, 4 e 5, Moskva 1863).

¹¹ N. G. ČERNYŠEVSKIJ, *Che fare?*, Garzanti, Milano 2004, p. 229.

laico del consumo è riletto da Černyševskij come il luogo ideale della produzione collettivista, emblema di un grandioso progetto di emancipazione della futura società di uguali¹².

Anche il disegno della fabbrica trasparente sarà mitizzato quale luogo futuro ideale di condivisione ed elevazione spirituale degli operai – che non è poi così distante strutturalmente e nelle intenzioni sedicenti filantropiche dagli *open space* dei *travet* di oggi –, ma Ruskin¹³ vi aveva già scorto il sogno che iniziava a svanire nell’incubo fosco di un promiscuo *glass bazaar*, ove una bolgia umana non può nascondere alcuna azione ed in cui si esacerba piuttosto la distanza siderale che, indipendentemente dalla contiguità degli spazi, separa i lavoratori dalla classe dirigente¹⁴. Un po’ serra, un po’ serraglio, un po’ vetrina¹⁵ in quella vera “fantasmagoria della merce”, per dirla con Benjamin, che fu la prima Grande esposizione dei prodotti industriali di tutte le Nazioni: attraverso le vetrine gli oggetti sono etichettati, denominati ed accompagnati dalla *réclame*¹⁶. In effetti, il *Crystal Palace* funge da “iper-vetrina”, sviluppata da quel popolo che Napoleone definì di bottegai, quasi che, attraverso la smaterializzazione di pareti e barriere, aperture di spazi e scherzi di luce che confondono interno ed esterno, si potesse esaltare lo splendore delle merci¹⁷. La fantasmagoria delle merci diventa fantasmagoria della trasparenza, sovrapponendo il sortilegio del luogo che li custodisce ed espone a quello dei beni materiali¹⁸. L’idea della fabbrica senza la fabbrica, dell’industria senza l’industria continuerà ad avere fortuna, ad esempio negli Stati Uniti e nella Germania weimariana, e sarà quindi la gestione aziendale capitalista ad impossessarsene ribadendo strategicamente la straordinaria missione civilizzatrice affidata all’architettura della trasparenza, riconoscendo un enorme potenziale emancipativo alla vita collettiva in edifici di vetro¹⁹.

¹² v. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., pp. 46 ss.

¹³ J. RUSKIN, *The Opening of the Crystal Palace Considered in Some of its Relations to the Prospects of Art*, Smith, Elder & Co., London 1854, p. 7.

¹⁴ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., p. 45.

¹⁵ Cfr. Ivi, pp. 22 ss.

¹⁶ Così P. HAMON, *Esposizioni. Letteratura e architettura nel XIX secolo* p. 82 (ediz. orig.: *Expositions. Littérature et architecture au XIX siècle*, José Corti, Paris 1989).

¹⁷ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., p. 28, che cita V. CODELUPPI, *Lo spettacolo della merce. I luoghi del consumo, dai passages a Disney World*, Bompiani, Milano 2000, p. 60.

¹⁸ Cfr. Ivi, p. 32.

¹⁹ Cfr. Ivi, p. 52.

È il consumo, però, il fine della trasparenza, non la produzione – Debord²⁰ farà da aedo alla società dello spettacolo come trionfo del consumismo di massa opposto al lavoro del proletariato: la vetrina è l’anello di congiunzione fra il teatro e lo schermo²¹. Il vetro della vetrina funziona da pellicola trasparente che separa la mano del consumatore/spettatore dall’oggetto del desiderio nello stesso istante in cui quel desiderio è generato ed alimentato dalla visione permessa e stimolata. Dietro la pellicola, l’oggetto è al contempo vicino e lontano, presente, ma irraggiungibile. La vetrina del negozio cittadino settecentesco-ottocentesco è nutrice del cinema come occhio vitreo del Novecento – il film come realtà sospirata al di là dello schermo²² e proprio nello schermo è l’ulteriore prova dell’equazione civiltà trasparente = civiltà mediale. L’esposizione, l’esibizione priva, però, l’oggetto della carica seduttiva, della bellezza dell’intangibilità: è dietro un vetro, ma è disponibile, oltre che al desiderio, anche al suo appagamento²³.

La prospettiva del consumo, l’esibizione della merce richiama il pubblico che sciamano all’interno del *Crystal Palace*: già Charlotte Brönte, riferendo al padre le proprie impressioni dopo la prima delle cinque visite che lei stessa confesserà di aver prestato alla cattedrale laica eretta in Hyde Park, descrisse la folla che vi si aggirava quale «marea vivente che si muove cheta», come «controllata e soggiogata da una qualche invisibile influenza»²⁴. L’accostamento è immediato con le considerazioni che Dostoevskij fa, chiosando con ironia amarissima l’utopia trasparente di Černyševskij, tenendone peraltro il medesimo referente: sempre il *Crystal Palace* della Grande esposizione londinese. L’intellettuale conservatore russo vi vede la «profezia dell’Apocalisse», un «formicaio» pullulante di «antropofagi» utilitaristi che meccanicamente trascorrono il tempo conducendo miserabili e insensati commerci, impegnati a costruire una società contro il principio personale, orgogliosi nella convinzione di agire per il bene dell’umanità intera²⁵: «Vi percepite una forza tremenda che

²⁰ G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, Massari, Bolsena 2002 (ediz. orig.: *La Société du spectacle*, Buchet-Chastel, Paris 1967).

²¹ v. M. W. BRUNO, *Cinema e vetro*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, p. 36.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. B. C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., pp. 9 ss.

²⁴ Va ricordato che le sorelle Brontë avessero una certa familiarità col tema del vetro avendo scritto, da bambini, ben prima della costruzione del *Crystal Palace*, una serie di racconti ambientati in un mondo fittizio chiamato *Glass Town* (R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., p. 38).

²⁵ v. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Note invernali su impressioni estive*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 50 ss. (ediz. orig.: *Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach*, in «Vremja», febbraio-marzo 1863).

ha lì riunito in un unico gregge tutto quell'incalcolabile numero di persone giunte da ogni parte del mondo [...]. Tutto questo è a tal punto solenne, vittorioso e fiero, che cominciate a sentir un peso sul cuore. Guardate queste centinaia di migliaia, questi milioni di persone che docili sono affluite fin qui da tutte le parti del globo terrestre: persone giunte con un unico pensiero, che si affollano tranquillamente, con ostinazione e in silenzio in questo palazzo colossale, e percepite che lì si è realizzato qualcosa di definitivo, si è realizzato e si è concluso. È una sorta di quadro biblico, un'evocazione di Babilonia, una specie di profezia dell'Apocalisse quella che si va realizzando davanti ai vostri occhi. Voi percepite che occorre molta resistenza spirituale e un'eterna capacità di negazione per non cedere, per non soggiacere all'effetto, per non inchinarsi davanti al fatto e per non deificare Baal²⁶»²⁷.

Ciò che Dostoevskij non riesce a tollerare è la costrizione morale di una felicità imposta, all'interno di quello che Dumas ricorderà come «una gabbia di ferro e nient'altro»²⁸ e sembra riecheggiare le pagine in cui Tocqueville, nella quarta parte de *La Democrazia in America*, preconizza una società futura dominata da un dolce dispotismo democratico, il quale, paventando un finalmente raggiunto *bonheur absolu* – pari a quello dei lavoratori di Morris nella fabbrica di Černyševskij –, «avvilirebbe gli uomini senza tormentarli», riducendoli a un torma passiva e sottraendo loro gli attributi stessi dell'umanità²⁹. In quelle mura di vetro che per l'Occidente erano il cristallino monumento alla luce, alla ragione ed al progresso, Dostoevskij vedeva il profilo di una buia e orrenda prigione. Il Palazzo di cristallo esibisce e propone ogni sorta di beni, ma senza perdere la sua natura panottica che induce ogni uomo all'automatismo del consumo, al tedio, al vizio od al sadismo, tutte esperienze gratuite e prive d'immaginazione. Il Palazzo di cristallo rappresenta la manifestazione reale della filosofia dell'utilitarismo liberal-razionalista – un paradiso borghese³⁰ (delle

²⁶ v. P. SLOTERDIJK, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Milano 2005, p. 222 (ediz. orig.: *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Berlin 2005), che, commentando, lo riconosce proprio quale «Baal del capitale».

²⁷ F. M. DOSTOEVSKIJ, *Note invernali su impressioni estive*, cit., p. 52.

²⁸ A. DUMAS, *Causerie avec mes lecteurs*, in «Le Monte-Cristo», I, 11, Paris 1857, pp. 161 ss.

²⁹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, UTET, Torino 2007, p. 812 (ediz. orig.: *De la Démocratie en Amérique*, Pagnerre, Paris 1848).

³⁰ Cfr. J. CARROL, *Fuga dal Palazzo di Cristallo. Contro Stirner, Nietzsche, Dostoiowski e l'anarco-psicologia*, Armando, Roma 1981, p. 183 (ediz. orig.: *Break-Out from the Crystal Palace. The Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoiewsky*, Routledge, London 1974).

signore, con Zola, o artificiale con Baudelaire) –, ma è anche un fosco carosello infernale, che preconizza l'omologazione della civiltà nel senso della distruzione della personalità e la cui trasparenza è oscura: dietro l'apparente utopica trasparenza utilitaristico-socialista si cela l'aspetto terrificante del *totalitarismo*. Il totalitarismo della trasparenza.

Il *Crystal Palace* è l'archetipo della casa di vetro: una ribalta perennemente illuminata che mette in vetrina l'uomo che vi accede, è un «edificio-recinto», la «casa sigillata della vita»³¹, adatta piuttosto ad un boccheggianti quanto inconsapevole pesce rosso. Ne *La dissoluzione delle città*, Bruno Taut proporrà proprio di «paragonare gli abitanti di Londra ai pesci di un acquario al quale il proprietario si è dimenticato di rinnovare l'acqua»³², identica immagine che suggerisce Aragon – dando seguito alla polemica comunista anti-consumista – per il *Passage de l'Opéra*, un «*aquarium humain*» e per tutti i *passages* parigini: «acquari già morti alla loro vita primitiva e tuttavia meritevoli d'esser considerati ricettacoli di parecchi miti moderni»³³. Tornando in Russia, un autore coevo di Taut ed Aragon, che può essere considerato l'iniziatore del filone distopico novecentesco, restituisce una percezione simile, mostrando al lettore le vite dei cittadini dello Stato che ha immaginato: «Guardando dal marciapiede, scure figure di persone nelle case – come particelle vaganti in una soluzione lattiginosa delirante – sembrano appese in basso, e in alto, sempre più in alto fino al decimo piano»³⁴.

Il futurista russo Velimir Chlebnikov, invece, influenzato dalla teoria della relatività e dalle opportunità offerte dalle nuove tecnologie, colse l'aspetto avveniristico e – diremmo – lirico dell'utilizzo di un materiale trasparente per la costruzione di abitazioni. Nel suo romanzo *Noi e le case*³⁵ immaginò proprio l'avvento di una civiltà del vetro in cui uomini nuovi vivono in case-cabine trasparenti, modulari e mobili, così da potersi spostare e combinare tra loro

³¹ V. P. SLOTERDIJK, *Il mondo dentro il capitale*, cit., p. 222

³² B. TAUT, *La dissoluzione delle città, oppure La terra una buona abitazione, oppure anche La via dell'architettura alpina*, Faenza, Faenza 1976, p. 73 (ediz. orig.: *Die Auflösung der Städte, oder Die Erde – eine gute Wohnung, oder auch Der Weg zur Alpinen Architektur*, Folkswang, Hagen in Westfalen 1920).

³³ L. ARAGON, *Il paesano di Parigi*, il Saggiatore, Milano 1996, p. 22 (ediz. orig.: *Le Paysan de Paris*, Gallimard, Paris, 1926).

³⁴ E. I. ZAMJATIN, *Noi*, Lupetti, Milano 2011, p. 60 (ediz. orig.: *My*, scritto fra il 1919 ed il 1921 e pubblicato per la prima volta in trad. ingl. come *We*, E. P. Dutton, New York 1924 ed in lingua russa solo nel 1988).

³⁵ V. CHLÉBNIKOV, *My i doma*, manoscritto del 1914-1915, si fa riferimento all'ed. ingl. in C. DOUGLAS (a cura di), *The King of Time. Selected Writings of the Russian Futurian*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1985, pp. 133 ss.

liberamente in un paesaggio urbano in continua metamorfosi; tema che riprende in due scritti poetici successivi: il primo, *O città mangianuvole*, in cui immagina una metropoli «dove più rumorosa di mille tori / mugghiava la gola di case di vetro», in forma di «abitabile vela di vetro» che si affretta fra scogliere, dirupi e valli di cristallo, nel secondo, *La città del futuro*, «palazzi-pagine, palazzi-libri, / libri di vetro spalancati, / la città tutta è un foglio di finestre-specchi» e le piazze vitree pagine sospese³⁶. L'utopia russa della “vetropoli”, però, sembra raggiungere il suo punto di non ritorno, la sua manifestazione terminale, proprio allorché l'architettura della trasparenza cessa di essere utopia per farsi concreta e sempre più diffusa pratica edilizia, rivelando così il celato aspetto tenebroso, l'oscuro presagio dietro l'abbagliante splendore che ne farà una distopia³⁷.

Abbattuta l'autocrazia, Lenin si è appropriato della *glasnost'* e dei suoi corollari politici: la libertà di espressione decantata dai liberali altro non era che un'ipocrisia dell'individualismo borghese, perché non si può vivere in una società ed allo stesso tempo essere «liberi dalla società» stessa; la *glasnost'*, invece, nella «costruzione del socialismo» è la concretizzazione di quanto egli avesse auspicato: «Più luce! Il partito deve sapere tutto!» perché nel «regno della libertà» non ci devono essere angoli bui, nella *Benthamia* sovietica della trasparenza, del «controllo veramente universale [...] nessuno potrà in alcun modo sottrarsi, non saprà dove cacciarsi per sfuggirvi»³⁸. Se Rimbaud avesse avuto il dono della preveggenza, sarebbe potuto sembrare aver scritto per l'esito di quelle concitate riflessioni un verso di *Après le déluge* – indovinato anche nel titolo: «Nella gran casa di vetro ancora grondante i bambini a lutto guardarono le splendide immagini»³⁹; ricorre come figura di una palingenesi, benché provvisoria, prima dell'invocazione di nuovi diluvi.

Noi fu il primo romanzo a cadere sotto i colpi della censura del *Goskomizdat*, in esso Zamjatin raccontava il regime di un fantomatico Stato Unico – che però

³⁶ v. A. M. RIPELLINO (a cura di), *Poesie di Chlebnikov. Saggio, antologia, commento*, Einaudi, Torino 1968, pp. 67 ss.; v. anche L. FALQUI, *Forme e materiali della città fantastica*, Franco Angeli, Milano 2014, pp. 52 ss.

³⁷ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., p. 16.

³⁸ v. LENIN, *Organizzazione di partito e letteratura di partito*, in ID., *Opere complete*, vol. X, Editori Riuniti, Roma 1961, pp. 34 ss. (ediz. orig.: *Partijnaja organizatsija i partiynaja literatura*, in «Novaja Žizn'», n. 12, Sankt-Peterburg 1905) e ID., *Stato e rivoluzione*, (ediz. orig.: *Gosudarstvo i revolutsia, Žizn' i znanie*, Sankt-Peterburg 1917).

³⁹ A. RIMBAUD, in *Illuminazioni*, in ID., *Opere*, Mondadori, Milano 1975, p. 285 (ediz. orig.: *Illuminations*, Gallimard, Paris 1886).

egli doveva avere evidentemente ben presente –, in cui totalitarismo politico e conformismo sociale si sommano: l'autorità accusa nel libero arbitrio privato l'origine di ogni malessere pubblico ed è per questo che si fa carico di controllare – nella duplice accezione di vigilare e direzionare – la vita degli individui con un piano di efficienza e precisione industriale taylorista. A tale scopo, uno degli elementi strutturali dell'ordinamento è la trasparenza architettonica; lo Stato unico è il *panopticon* che si fa sistema-Paese⁴⁰: la topografia segue un rigido modello geometrico di degradante uniformità che consente la totale permeabilità visiva, sviluppandosi in un reticolo di strade «irrimediabilmente dritte», con ai lati i «divini parallelepipedi delle abitazioni trasparenti»⁴¹. Alle «pareti opache dell'antichità»⁴², espressioni di un modo di vivere «contorto» e «arruffato»⁴³, si contrappongono le superfici «dure e lisce» di una realtà nella quale non solo le pareti, ma anche i pavimenti, il mobilio, perfino il vaso da notte, sono totalmente trasparenti⁴⁴ e tutti costruiti con un nuovo materiale vitreo: il «cristallino-indistruttibile, eterno»⁴⁵, sostitutivo dell'imperfetto «vetro antico»⁴⁶. La trasparenza è condizione generale dei due pilastri sui quali poggia l'apparato dello Stato Unico: standardizzazione e subordinazione. Così parla l'assuefatto cittadino della «vetropoli»: «A destra e a sinistra, attraverso le pareti di cristallo mi sembra di vedere me stesso, la mia camera, il mio vestito, i miei movimenti, ripetuti migliaia di volte. Ciò dà coraggio: ti vedi come la parte di un Unico enorme, imponente. Di una tale bellezza, perfetta: nessun gesto superfluo, nessuna sfumatura, nessuna rottura»⁴⁷.

Ciò che Zamjatin coglie del coefficiente coercitivo della trasparenza come architettura violenta è un aspetto sottile e terribile: nello Stato Unico, il controllo dei cittadini – numerati ed etichettati – non dipende soltanto dai guardiani a ciò espressamente incaricati dal Governo, ma anche dall'azione di sorveglianza reciproca che loro stessi esercitano gli uni sugli altri, spiandosi – o, comunque, potendosi spiare, attraverso le pareti di vetro. Il progetto benthamiano può farsi profezia totalitaria: come insegna Foucault, «ogni compagno diventa un

⁴⁰ Cfr. R. ROBIN, *Le Réalisme socialiste. Une esthétique impossible*, Payot, Paris 1986, p. 254.

⁴¹ E. I. ZAMJATIN, *Noi*, cit., p. 10.

⁴² Ivi, p. 109.

⁴³ Ivi, p. 84.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, p. 40.

⁴⁶ Ivi, p. 45.

⁴⁷ Ivi, p. 31.

sorvegliante»⁴⁸, sicché il sospetto, tanto d'esser osservati, quanto di poter osservare un qualche comportamento eversivo altrui, è la molla principale della disciplina sociale; poiché coinvolti in prima persona, tutti si sentono responsabili della strenua difesa di una moralità situata invece al di sopra di ogni sospetto, imposta dall'autorità, ma consolidata dai cittadini stessi⁴⁹. Guardiani e guardoni rendono la trasparenza un mezzo di (auto-)repressione ed (auto-)controllo perfetto, nella misura in cui ogni membro della comunità funge allo stesso tempo da sorvegliato e da sorvegliante: «Di solito nei nostri muri trasparenti, che sembrano tessuti di aria scintillante noi viviamo sempre in bella vista, eternamente lavati dalla luce. Non abbiamo da nasconderci nulla l'un l'altro. Ciò facilita il pesante ed elevato compito dei Guardiani. Altrimenti, chissà cosa potrebbe succedere! Forse sono state proprio le strane, opache abitazioni degli antichi a generare in loro la miserabile psicologia cellulare»⁵⁰. La completa reversibilità di ciò che sta fuori e ciò che sta dentro, la totale penetrabilità degli spazi, la ferrea morale dell'autocontrollo possono però cambiare di segno, rivelandosi fenomeni distruttivi, quando utilmente manipolabili da parte di regimi politici alienanti, repressivi e inumani.

Anche Ejzenštein si cimenta sul finire degli anni Venti in un abbozzo di pellicola chiamata proprio *Glass House*, che però non vedrà mai la luce, ma a proposito della quale si conservano gli appunti del regista nel suo diario, fino quasi alla morte: nato come progetto cinematografico e poi divenuto nel corso del tempo il pretesto per una riflessione generale sulla natura del cinema stesso, attraverso la variazione in merito ad un set di vetro. Tuttavia, il tema della trasparenza è giocato dal regista sovietico in termini rovesciati e paradossali rispetto ai suoi predecessori: «Dare l'indifferenza reciproca attraverso il fatto che i personaggi non si vedono l'un l'altro dalle pareti e dai pavimenti, oppure non si guardano; una "non-osservazione" ammaestrata»⁵¹. L'uomo *in vitro* è ormai aduso alla trasparenza ed alla visibilità reciproca e non ci fa più caso, né per sé, né per gli altri. È forse l'immagine più spietata considerata finora, quella degl'indifferenti: non viene più un palpito, un brivido, un prurito dal vedere e dall'essere visti. «Vivono tutti come ci fossero le pareti, ognuno per sé.

⁴⁸ M. FOUCAULT, *L'oeil du pouvoir. Entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot*, in J. BENTHAM, *Le Panoptique*, Belfond, Paris 1977, p. 14.

⁴⁹ Cfr. P. SAGNES e L. VIALA, *Nous autres d'Eugène Zamiatine ou la pensée critique d'un humanisme technique*, in «Eidolon», 73, novembre 2006 p. 104.

⁵⁰ E. I. ZAMJATIN, *Noi*, cit., pp. 20 ss.

⁵¹ Citato in N. I. KLEJMAN, *La casa di vetro. Per una storia del progetto*, in F. SALINA (a cura di), *Ejzenštein inedito*, Bulzoni, Roma, 1980, p. 99.

I vicini vengono visti solo nei momenti tragici.

In una sala illuminata si svolge un pranzo da ricchi e accanto ci sono scure “celle” affamate, dove le persone anch’esse affamate sembrano quasi stare dietro quel tavolo. I sazi non guardano.

Questo è già farsesco. Fino ad arrivare alla copertura della parete. E, al contrario, una totale intimità che ignora i “vicini”⁵². È lancinante la forza profetica di un’immagine che descrive perfettamente il clima di apatica omertà nel quale dieci anni dopo si scateneranno le purghe staliniane.

In vitro veritas?

Quella del cinema come casa di vetro, come realizzazione della trasparenza biologica e storica è una figura classica della decima Musa. Il “grande vetro” appartiene al campo del fotografico⁵³, è vero, ma l’accezione politica della trasparenza non era necessariamente presente agli albori del cinema e forse nemmeno all’epoca in cui i giovani critici macmahoniani negli anni Sessanta parlavano di “messinscena trasparente”. Inoltre, come ogni visione prospettica, anche il cinema restituisce una visibilità equivoca(bile): si ricorda addirittura come Bazin ripettesse spesso che «un’inquadratura è un nascondiglio». Esiste infatti un fuori-campo e ciò che ci sembra di poter vedere *in toto*, non è che il frutto di un’opzione esercitata dall’angolazione della cinepresa, fra il potenzialmente-visibile ed il potenzialmente invisibile⁵⁴.

Intanto la mitologia della trasparenza aveva attecchito anche nella Germania problematica che stava chiudendo i conti con le ultime vampe dell’Impero guglielmino e si avviava verso il caos delle febbricitanti rivolte spartachiste contro la pericolante Repubblica di Weimar⁵⁵; non però in nome di principi illuministico-fourieristi, che sarebbero potuti tornare in auge sulla scia del fermento socialdemocratico-marxista, bensì in chiave irrazional-fantastica, continuando la tradizione utopista in un clima intriso di umori anarchici e

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Così R. E. KRAUSS, *Marcel Duchamp o il campo immaginario*, in ID., *Teoria e storia della fotografia*, Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 73 (ediz. orig.: *Le photographique. Pour une théorie des écarts*, Macula, Paris 1990).

⁵⁴ v. B. ROBERTI (a cura di), *La trasparenza che nasconde. Conversazione con Jean-Louis Comolli*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, pp. 7 ss.

⁵⁵ Si consideri che il progetto presentato da Adolf Hitler all’Accademia delle Belle Arti di Vienna nel 1907, e per il quale non fu ammesso, rappresentava un ponte che l’aspirante allievo immaginava costruito in un indistruttibile materiale trasparente.

psicologizzanti, segnati dal pensiero volitivo di Nietzsche e dagli imperativi libertari di Stirner, oltre che da sparse suggestioni di matrice teosofico-occultistica⁵⁶. Sono gli anni in cui Paul Klee scrive: «Il genio / sta in una casa di vetro, ma / infrangibile e gonfia d'idee»⁵⁷. Scheerbart è un architetto visionario di quegli anni, che consegna la *summa* del suo pensiero, o, meglio, il condensato della sua idea costruttiva in libello che è insieme legato e manifesto programmatico: *Architettura di vetro*⁵⁸. Tuttavia, Scheerbart non coltiva della trasparenza del vetro una concezione puro-visibilista: per lui, la lastra trasparente è un mezzo per la penetrazione non dello sguardo umano, ma della luce. Attraverso il prisma del cristallo, l'architetto vuole riempire la casa di luce e non già della bianca e pura però, ritenuta anzi dannosa, o addirittura una delle cause del «nervosismo della nostra epoca»⁵⁹, bensì di luci armoniosamente cangianti, in continua mutazione, che gli abitanti di un edificio devono poter regolare a proprio piacimento attraverso un filtro di vetri policromi, determinando fantasmagorie di riflessi e producendo, a suo dire, benèfici effetti fisiopsicologici.

La posizione di Scheerbart è quindi assolutamente originale, per non dire spuria, all'interno del filone dell'utopia della trasparenza – che l'autore non ha mai neppure voluto considerare tale, ritenendo la sua *Glasarchitektur* perfettamente realizzabile⁶⁰ – poiché non solo supera, ma sconfessa l'idea stessa di trasparenza come un vedere attraverso che lascia esposti: «Quando mi trovo nella mia sala di vetro non voglio sentire né vedere niente del mondo esterno»⁶¹. L'elemento caratterizzante della *Glasarchitektur* non è quindi la trasparenza dell'interno, ma l'interiorizzazione dell'esterno⁶². Il padrone di casa potrà sentire di tanto in tanto il desiderio di ritirarsi ed appartarsi in una stanza completamente

⁵⁶ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., p. 58.

⁵⁷ P. KLEE, *Io sono Dio?*, in ID., *Poesie*, Guanda, Milano 1978, p. 169 (orig.: *Tagebuch*, a.a.O., 155, 1901).

⁵⁸ P. SCHEERBART, *Architettura di vetro*, Adelphi, Milano 1982 (ediz. orig.: *Glasarchitektur*, Verlag der Sturm, Berlin 1914).

⁵⁹ Ivi, p. 115.

⁶⁰ Ivi, p. 43.

⁶¹ Ivi, p. 54.

⁶² v. F. DESIDERI, *Introduzione* a P. SCHEERBART, *Lesabéndio*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. XII: «Il vetro è organo dello spirito fantastico, non funzione della misurata e razionale specularità tra “esterno” e “interno” o della loro simbolica corrispondenza. Il simbolico è sostituito o “svuotato” dal caleidoscopico»

chiusa e protetta, tra pareti che non lascino filtrare la luce⁶³: chi abita nella casa di vetro di Scheerbart non ha rinunciato pubblicamente al proprio privato⁶⁴.

Il già citato Taut, architetto anch'egli, al quale è dedicato il trattatello su Scheerbart, ebbe spesso a ribadire come considerasse quest'ultimo il proprio maestro, ma la sua Casa di cristallo è un progetto che si reinsedia nell'alveo dell'utopia, per quanto meramente irrazionale e psicologizzante, nonché priva di alcuna forma di progettualità sociale. Con Taut si giunge all'apoteosi dei modelli del palazzo di favola e del tempio pan-cosmico, ma svuotati di ogni valore funzionale: non è mai specificato come questi edifici, proiettati in un futuro indefinito, vengano impiegati, o quale sia la loro utilità ⁶⁵; anche la trasparentissima *Haus eines Dada* di Carl Krayl – uno dei più brillanti esponenti della *Gläserne Kette* riunitasi attorno alla carismatica figura di Taut – è il prodotto di un giocoso infantilismo che caratterizza le avanguardie visive, un esercizio stilistico ironico che sottolinea l'incompatibilità della cultura dell'*intérieur* con i precetti esibizionistici dell'arte nuova ⁶⁶. Tuttavia, è Benjamin ⁶⁷ stesso a ricordare come, dopo la morte di Scheerbart (1915), l'architettura di vetro verrà di fatto bandita dalla Germania, in quanto considerata sovversiva. A partire dagli anni Venti, però, l'utopia delle città di vetro è ormai concretizzata e dunque non esiste più come tale: semmai, come si è visto per la Russia, si è rovesciata nel suo opposto, nella distopia dell'"equivocanza", ma è proprio Benjamin a rappresentare la grande eccezione a tale visione.

Egli rilancia il cantico della trasparenza come materiale dotato della virtù fondamentale della ventura civiltà di vetro, proprio la permeabilità ottica. «Laddove il muro di pietra e mattoni blocca lo sguardo, favorendo l'annidarsi di torbidezza e oscurità, la visibilità integrale garantita da una parete trasparente obbliga alla limpidezza, mette cioè in crisi quel meccanismo della segretezza che è alla base del sistema di vita della classe dominante, avida e tendenzialmente asociale»⁶⁸: argomenti già avanzati e conosciuti, ma ai quali Benjamin conferisce una certa qual solidità teorica e credibilità ideologica. In *Esperienza e povertà* si legge: «il vetro è soprattutto il nemico del segreto. È anche il nemico del

⁶³ P. SCHEERBART, *Architettura di vetro*, cit., p. 57.

⁶⁴ Cfr. F. DESIDERI, *Introduzione*, cit., p. XIX.

⁶⁵ Così R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., pp. 72 ss.

⁶⁶ v. *ivi*, p. 115.

⁶⁷ W. BENJAMIN, *Su Scheerbart*, in ID., *Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, p. 478 (ediz. orig.: *Sur Scheerbart*, 1940, ma pubblicata postuma).

⁶⁸ R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., p. 78.

possesso»⁶⁹. Benjamin sa che Georg Simmel ha aperto il capitolo della sua monumentale *Sociologia* intitolato *Il segreto e la società segreta* scrivendo che «tutte le relazioni tra uomini poggiano evidentemente sul fatto che essi sanno qualcosa l'uno dell'altro»⁷⁰; pertanto, solo «sotto il segno della trasparenza»⁷¹ sarà possibile modificare in profondità i rapporti sociali, costruendo edifici che mettano a nudo i segreti dei meccanismi del potere e delle trame della classe dirigente⁷², affrancando una volta per tutte il futuro dal fardello delle convenzioni e delle abitudini di classe. La casa di vetro è una metafora potente e penetrante: il vetro è la materia attraverso cui immaginare la costruzione di un nuovo edificio capace di mettere in atto la visibilità totale, la conoscenza totale dall'esterno di ciò che vi avviene all'interno. La casa, allora, non è più l'"appartamento", semplicemente il luogo dell'abitare privato, ma diventa il dispositivo attraverso cui ridisegnare ruoli dei comportamenti sociali pubblici. Ritorna quindi l'idea che una volta bandito il segreto, il castello di carte della società classista crollerà rapidamente, i rapporti di produzione si trasformeranno in modo radicale e i ceti subalterni non dovranno più soccombere ai processi di industrializzazione e mercificazione dell'esistenza, dissolti dalla luce permeata attraverso le dure e lisce pareti trasparenti degli edifici a venire, incapaci di resistere all'indagine dell'occhio umano⁷³.

Breton, il surrealista, polemizzava coi romanzieri che inventano personaggi e caratteri lontani da sé, ritenendo più proficuo che gli scrittori facciano conoscere attraverso i romanzi i propri lati oscuri e gli eventi sconosciuti realmente accaduti loro, in modo fedele e rigoroso; pertanto, quando scrive *Nadja*, nel 1928, romanzo autobiografico in cui l'autore rifiuta di nascondere se stesso e le proprie effettive esperienze dietro la maschera di personaggi fittizi e artificiali, afferma: «Quanto a me, continuerò ad abitare la mia casa di vetro, dove si può vedere a qualsiasi ora chi mi viene a trovare, dove tutto ciò che sta appeso ai soffitti e alle pareti regge come per incanto, dove di notte riposo su un letto di vetro che ha lenzuola di vetro, dove chi sono mi apparirà presto o tardi inciso a

⁶⁹ W. BENJAMIN, *Esperienza e povertà*, in ID., *Scritti 1932-1933*, Einaudi, Torino 2003, p. 542 (ediz. orig.: *Erfahrung und Armut*, in «Die Welt im Wort», dicembre 1933).

⁷⁰ G. SIMMEL, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino, 1998, p. 291 (ediz. orig.: *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Veogesellschaftung*, Leipzig, 1908)

⁷¹ W. BENJAMIN, *Il ritorno del flâneur*, in ID., *Scritti 1928-29*, Einaudi, Torino 2010, p. 382 (ediz. orig.: *Der Wiederkehr des Flaneurs*, in F. HESSEL, *Spazieren in Berlin*, Dr. Hans Epstein, Leipzig-Wien 1929).

⁷² Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., pp. 77 ss.

⁷³ Cfr. ivi, p. 80.

punta di diamante»⁷⁴. De Chirico, il meta-fisico, lo segue e l'anno dopo in *Hebdomeros* si racconta all'interno di una «immensa casa di vetro, intento a seguire un ideale fuggitivo»⁷⁵. In quello stesso periodo, Jean Cocteau è ricoverato in clinica per disintossicarsi dalla dipendenza dall'oppio, ma ciò non gli impedisce di svelare l'ingenuità degli artisti che vorrebbero esibire i propri costumi privati: «Intorno ai poeti che abitano in una casa di vetro, la leggenda si addensa. Se si nascondono, se abitano in qualche cantina sconosciuta, il pubblico pensa: "Ti nascondi, vuoi farci credere che ci sia qualcosa dove non c'è nulla". Viceversa, se osserva la casa di vetro, il pubblico pensa: "I tuoi gesti troppo semplici nascondono qualcosa. Ci prendi in giro, ci inganni"; e ognuno comincia a indovinare, deformare, interpretare, cercare, trovare, simbolizzare, mistificare»⁷⁶. Il pubblico è il problema, il costruttore di nuove sovra-strutture.

Le chimere che Benjamin si auspica: la fine dei segreti, la trasparenza fisica e meta-fisica dei corpi, l'annichilimento dei significati e la realizzazione di uno spazio incontaminato, di una *tabula rasa* vergine di semantica⁷⁷, alimentano un incubo che convive con il sogno, il volto distopico dell'utopia. In uno dei Sette Manifesti Dada (precisamente quello pubblicamente letto nel luglio del 1918), Tristan Tzara, padre spirituale di tutti i suddetti avanguardisti, aveva già predetto, con lungimiranza, l'insidiosa reversibilità della trasparenza, ovvero come il purissimo vetro avrebbe potuto molto facilmente sporcarsi se calpestato dalle pesanti suole di stivali militari e polizieschi: «Il controllo della morale e della logica ci hanno inflitto l'impassibilità davanti ai poliziotti – causa della nostra schiavitù – sordidi topi che riempiono la pancia dei borghesi e che hanno infettato le sole gallerie di vetro chiare e pulite rimaste aperte agli artisti»⁷⁸.

Oggi, certa architettura è ormai emancipata dalle dispute ideologiche e coinvolta più che altro dal conflitto fra arte e materia: il Movimento Moderno sperimentò una sempre più spiccata tecnicizzazione dell'architettura della trasparenza, che per farsi praticabile e reale dovette accettare il processo di industrializzazione come storicamente inevitabile ed abbandonare ogni velleità ideologica fantastico-spiritualistica in nome della funzionalità, così da diventare

⁷⁴ A. BRETON, *Nadja*, Einaudi, Torino 1977, pp. 14 ss. (ediz. orig.: *Nadja*, Gallimard, Paris 1928).

⁷⁵ G. DE CHIRICO, *Ebdòmero*, SE, Milano 1999, p. 21 (ediz. orig.: *Hebdomeros*, Éditions du Carrefour, Paris 1929).

⁷⁶ J. COCTEAU, *Oppio*, SE, Milano 1991, pp. 152 ss. (ediz. orig.: *Opium*, Stock, Paris 1930).

⁷⁷ R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., p. 81.

⁷⁸ T. TZARA, *Manifesto dadà 1918*, in G. POSANI (a cura di), *Manifesti del dadaismo e Lampisterie*, Einaudi, Torino 1990, p. 13 (ediz. orig.: *Manifeste Dada 1918*, in «Dada3», dicembre 1918).

elemento costruttivo ordinario, sogno concretizzato, nonché congruo dal punto di vista economico – per quanto il vetro fosse e resti il materiale meno sostenibile fra tutti, da un punto di vista sia termico che acustico. Le Corbusier edificò a Ginevra la *Maison Clarté*, o anche *Maison de verre* (1930-1932)⁷⁹ e Wright sostenne che: «Gli edifici nei quali da qui a poco saremo chiamati a vivere saranno nuovi, puliti, bellissimi, simili a quei prismi che da sempre hanno affascinato l'uomo, caratterizzati da una prova “materiale” dei vantaggi offerti dalla moderna tecnologia, perché il vetro è, senza compromessi, moderno»⁸⁰, salvo poi commentare la realizzazione del progetto della *Glass House* di Philip Johnson (1949): «una gabbia di scimmie per una scimmia»⁸¹.

Mies van der Rohe di vetro aveva già costruito villa Tugendhat a Brno (1928-1930)⁸² e progetterà in seguito la Neue Nationalgalerie di Berlino (1962-1968), ma è per la realizzazione di un altro progetto che l'architetto tedesco si troverà a fare i conti col suo elemento costruttivo d'elezione, in tema di compatibilità della trasparenza con le esigenze abitative pratiche quotidiane. Casa Farnsworth (1945-1951), le cui pareti trasparenti sia all'interno che all'esterno erano la cifra stilistica principale, viene concepita dall'architetto come un'espressione del suo tempo, in cui ripensare il posizionamento dell'individuo all'interno della società, quale rapporto di uno al tutto, annullando la dicotomia dentro-fuori. Mies van der Rohe si vide fare causa dalla stessa dottoressa Farnsworth per il lievitare dei costi a causa proprio dei cristalli, e perché, per via dei muri trasparenti e degli spazi aperti all'interno, d'estate vi si moriva di caldo ed in inverno di freddo. L'azione legale era motivata ancor più, nella temperie dell'America maccartista⁸³, dalla successiva apertura di una strada di fianco alla villa, che, in ragione dell'assenza di tende voluta dall'architetto, rese la vita impossibile alla proprietaria, la quale reclamava di non voler né vedere, né sentire, e tantomeno farsi vedere o farsi

⁷⁹ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., pp. 75 ss.

⁸⁰ F. L. WRIGHT, *Il futuro dell'architettura*, Zanichelli, Bologna 1985, pp. 111 ss. (ediz. orig.: *The Future of Architecture*, Horizon, New York 1953).

⁸¹ Citato in K. SMITH, *Wright on Exhibit. Frank Lloyd Wright's Architectural Exhibitions*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2017, p. 212.

⁸² Guarda caso, i coniugi Tugendhat erano rimasti affascinati da un progetto di Mies van der Rohe esposto nel padiglione tedesco dell'Esposizione universale di Barcellona del 1929.

⁸³ Nel 1953, la rivista «House Beautiful» attaccò apertamente il Movimento moderno, ed in particolare Mies van der Rohe, Gropius e Le Corbusier, quale «minaccia alla nuova America», in quanto le loro spoglie costruzioni altro non erano che la materializzazione degli ideali comunisti. Si sa che lo stesso Wright sentenziò «Sapete perché diffido e avverso questo movimento internazionale così come il comunismo? Perché entrambi, per natura, livellano tutto in nome della civiltà». Nel 1926, Mies van der Rohe aveva disegnato il Monumento a Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg di Berlino.

sentire dai passanti. La committente contestava la stessa ragione per cui il progetto divenne universalmente celebre: non era una residenza, ma un concetto, non era fatta per viverci, ma era l'espressione dell'idea di architettura del Movimento moderno. «Ogni elemento fisico è stato distillato nella sua essenza irriducibile. L'interno è trasparente al luogo circostante in un modo mai visto prima ed è anche completamente sgombro. Tutto l'armamentario delle case tradizionali – stanze, muri, porte, tappezzeria, mobili sparsi, quadri sui muri, persino gli oggetti personali – è stato virtualmente abolito nella versione puritana di un'esistenza semplificata e trascendente»⁸⁴.

Ma perché sottrarsi alla vista? «Non fare, non dire mai cosa è che non vuoi che tutti vedano e ascoltino; quanto a me ho sempre considerato come l'uomo più degno di stima quel Romano il quale voleva che la sua casa fosse costruita in modo che si vedesse tutto quanto ci si faceva»⁸⁵. Questo il radicale imperativo categorico di Rousseau, che traduce la sua pretesa di trasparenza, di controllo totale, di sorveglianza come metodo educativo alla moralità. Il suo progetto eroico di trasparenza, però, che consiste nel voler strappare tutti i veli, nel portare tutto alla luce, nel dissipare ogni tenebra, conduce necessariamente al suo contrario: la morale della trasparenza totale si rovescia necessariamente in un'azione tirannica. Starobinski ha scritto un saggio sull'idiosincrasia di Rousseau per le maschere⁸⁶, che giunge fino al punto di contestare la costruzione di un teatro a Ginevra, in quanto tempio della dissimulazione, delle quinte e dei sipari, degli “ostacoli” alla vista. Il divieto del teatro, della *mimesis*, che riecheggia anche il progetto di stato ideale di Platone, conferisce tratti totalitari alla società della trasparenza rousseauviana. Il ginevrino decantava le città più piccole, poiché lì «i privati, sempre sotto gli occhi dei vicini, nascono con l'istinto di criticarsi gli uni con gli altri» e «la municipalità può facilmente ispezionare chiunque»⁸⁷.

Una suggestione: nelle prime pagine de *La banalità del male*, Hannah Arendt descrive l'aula di tribunale e colloca Eichmann nella *Glaszelle*, che quindi lei stessa rappresenta come una “gabbia di vetro”, per poi paradossalmente

⁸⁴ M. VANDENBERG, *Farnsworth House*, Phaidon, New York 2003, p. 15.

⁸⁵ J. J. ROUSSEAU, *Giulia o la nuova Eloisa*, Milano, 1910, p. 151 (ediz. orig.: *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Marc Michel Rey, Amsterdam 1761).

⁸⁶ J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971 (ediz. orig.: 1957).

⁸⁷ J. J. ROUSSEAU, *Lettera sugli Spettacoli*, Aesthetica, Palermo 2003, p. 73 (ediz. orig.: *Lettre à D'Alembert sur le projet d'établir un théâtre à Genève*, Marc Michel Rey, Amsterdam 1758).

affermare come questa sia stata «costruita appositamente per proteggerlo»⁸⁸. Cos'è allora, veramente, quella teca per l'imputato – così come qualunque apparato trasparente, fisico o metaforico, disposto attorno ad un uomo? Uno scudo per garantirne l'incolumità dall'esterno, od una vetrina per esibirlo al pubblico (ludibrio, sdegno, ammirazione, orrore)? Qual è l'orientamento della barriera, dentro-fuori, o fuori-dentro, è reversibile od irreversibile? La gabbia è già la condanna, l'esposizione ad un giudizio già formato, sotto una lente: uno spettacolo nel fuoco di una specola. Un altro vitreo *tòpos* post-moderno è quello della cupola: Walt Disney ne pensava una isolante dove sviluppare una società ideale letteralmente *in vitro*, Richard Buckminster Fuller divenne famoso grazie alle sue cupole geodetiche e su tutte la Bio-sfera per l'Esposizione universale – corsi e ricorsi – di Montreal del 1967, riecheggiata poi da Renzo Piano a Genova con la Bio-sfera di fianco all'Acquario. Vita e vetro: come se l'apprezzamento ed il miglioramento tanto della biologia, quanto dell'etologia, passino esclusivamente per una bolla di vetro esposta agli sguardi. Eppure, più che ad incubatrice o ad una tenda ad ossigeno⁸⁹ in cui custodire e favorire la vita, un'urna di vetro meglio si attaglia ai cadaveri da preservare dalla corruzione dell'ossigeno e del tempo. L'uomo sotto vetro non è un uomo, ma una salma o tutt'al più una reliquia, questa sì sottratta al suo ambiente vitale ed esposta al sentimento di chi vi si accosta⁹⁰: i Santi più cari al culto popolare (Santa Chiara, Santa Caterina, Santa Rita, San Camillo, Don Bosco, Padre Pio, il Papa buono), Biancaneve, i più importanti *leader* comunisti (Mao, Ho Chi Minh, Chávez, Kim Jong-il), attori hollywoodiani, Evita Perón (la quale è una sorta di crasi di queste ultime due categorie) e lo stesso Lenin, fedele al suo credo anche *post mortem*, la cui inumazione perennemente visibile – come scrisse Mel'nikov, architetto sovietico – stava a «dimostrare che Lenin, la luce che illuminava l'ordine rivoluzionario, sarebbe per sempre apparso al popolo attraverso la perfezione intramontabile di un cristallo»⁹¹.

Sparuti e tacciati di conservatorismo sono coloro dai quali si eleva oggi un rinnovato elogio del muro; Norman Foster, esponente di un'architettura *high tech* che per esser tale considera imprescindibile il connubio di cristallo ed acciaio, si

⁸⁸ H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 14 (ediz. orig.: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York City 1963).

⁸⁹ Così, ad esempio, V. MAGRELLI, *Nel condominio di carne*, Einaudi, Torino 2003, p. 209.

⁹⁰ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., pp. 139 ss. e 170 ss.

⁹¹ Citato in S. F. STARR, *Melnikov. Solo Architect in a Mass Society*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 1978, p. 249

riappropria della carica metafisica per la missione socio-politica di questi due materiali, quando costruisce la cupola di cristallo del *Bundestag* (1992), lì dov'era divampato l'incendio del *Reichstag*, o la sede del Municipio della *City* di Londra (2002), esponendo alla cittadinanza le attività che al suo interno vi svolgono i suoi amministratori. Suggestioni che ispirano profondamente gli architetti chiamati a dar forma agli edifici-contenitori delle istituzioni europee a Bruxelles, quasi che il nuovo proposto modello di *governance* non possa o non sappia prescindere da un involucro di vetro; sulla sua effettiva trasparenza il dibattito è aperto.

Turati sentenziò in Parlamento che «la casa dell'amministrazione dovrebbe essere di vetro»⁹², ma l'intrinseca utopicità condanna tale mito ad andare in frantumi, poiché le sue presunte virtù sono irreali più che irrealizzabili e facili alla distorsione. Non è la piena visibilità la panacea dalla corruzione o la causa efficiente della formazione dell'opinione pubblica, ma la schmittiana pubblicità del dibattito politico, la molteplice libera concorrenza delle informazioni, delle opinioni, della parola. Peraltro, trasparenza e verità non sono identiche ed ammesso che la verità possa essere umanamente colta, sicuramente vi si approssima di più il frutto di un'argomentazione dialettica, che la mera evidenza di dati ed informazioni messe a disposizione dall'autorità stessa. La trasparenza, quand'anche principio liberal-democratico che non è più sinonimo di visibilità, rimane un'istituzione totale che, per Foucault, “automatizza e de-individualizza” il potere⁹³.

Anti-politicità della trasparenza.

La trasparenza è stata invocata indistintamente da *leader* di ogni estrazione ed orientamento nell'accreditarsi programmaticamente al momento dell'insediamento, da Trudeau, a Trump, a Rouhani, da Bongo Ondimba ad Obama ed Orban, da Boris Johnson, a Putin e Margrethe Vestager, da Theresa May a Papandreou e nonostante ciò, o forse proprio per questo, la trasparenza assoluta⁹⁴ rivela il suo ultimo ed indefettibile difetto: invocata a sanare la politica,

⁹² F. TURATI in *Atti del Parlamento italiano, Sessione 1904-1908*, 17 giugno 1908.

⁹³ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014, p. 220 (ediz. orig.: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975).

⁹⁴ Cfr. V. CODELUPPI, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 17.

è in realtà essenzialmente a-politica, così come a-politica potrebbe essere la Città del Sole di Campanella, o quantomeno incompatibile coi principi del governo rappresentativo liberal-democratico. «L'ossessione delle società democratiche per la trasparenza è in realtà una forza omeostatica, una coercizione di sistema di tutti i processi sociali»⁹⁵.

Innanzitutto, la trasparenza non ammetterebbe rappresentanza di per sé, in quanto la rappresentanza è in certo modo rappresentazione ⁹⁶, mentre la trasparenza esige esposizione diretta e immediata, senza veli o diaframmi. La democrazia rappresentativa è un sistema di governo fondato sulla fiducia, su rapporti fiduciari e la fiducia è possibile solo in una condizione intermedia fra sapere e non sapere: fidarsi significa costruire una relazione costruttiva con l'altro, malgrado ciò che di lui non si sa⁹⁷. Del resto, se si sapesse tutto in anticipo, la fiducia risulterebbe superflua – così, ad esempio, Luhmann⁹⁸.

Dove domina la trasparenza non esiste spazio alcuno per la fiducia: invece di credere che la trasparenza la realizzi, si dovrebbe propriamente riconoscere che la trasparenza la esclude. La domanda di trasparenza diventa forte proprio quando non v'è più fiducia, mentre in una società che si fondasse sulla fiducia non esisterebbe una forte istanza di trasparenza⁹⁹. La società della trasparenza è una società della sfiducia e del sospetto¹⁰⁰, che in conseguenza di una fiducia che viene a mancare si sottopone al controllo. La forte richiesta di trasparenza denuncia che il fondamento etico della società è divenuto fragile, che i valori morali come la sincerità e l'onestà sono sempre più insignificanti ed in sostituzione dell'istanza morale caduta in disgrazia compare la trasparenza¹⁰¹, come nuovo imperativo sociale palliativo – non risolutivo!

I partiti ed i movimenti dell'anti-politica, veri campioni della trasparenza proclamata in luogo del ripristino dell'onestà praticata, sono partiti d'opinione senza colore – come del resto è incolore ciò che è trasparente – che continuano l'evoluzione della de-politicizzazione: completamente trasparente è solo lo

⁹⁵ B. C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 10.

⁹⁶ Cfr. B. C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 59.

⁹⁷ Ivi p. 80.

⁹⁸ N. LUHMANN, *La fiducia*, il Mulino, Bologna 2002 (ediz. orig.: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Ferdinand Enke, Stuttgart 1968).

⁹⁹ Così B. C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 80.

¹⁰⁰ Cfr. F. RIMOLI, *Sorveglianza tecnocratica e integrazione politica*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere*, cit., p. 131.

¹⁰¹ Cfr. B. C. HAN, *La società della trasparenza*, p. 80.

spazio de-politicizzato, ma la politica senza referenti, degenera nel *referendum*¹⁰² permanente, nel sondaggio generalizzato e generalizzante.

Schmitt rivendica la necessità di certi ambiti di esoterismo, al di fuori dei quali si svolgerebbe la fine della politica «davanti alle quinte e ad una platea di Papageni»¹⁰³ e chiede quindi «più coraggio per il segreto»¹⁰⁴. Abbiamo già detto come non possa negarsi che in un regime fondato sui valori liberal-democratici tutti i poteri debbano ritenersi assoggettati ad un canone generalissimo di visibilità, poiché un potere del tutto invisibile potrebbe facilmente sottrarsi ad ogni responsabilità precludendo così l'applicazione stessa del circuito fiduciario e della rappresentanza politica, con l'impedire l'espressione libera e consapevole del voto e dunque di selezionare nel modo obiettivamente più consono agli interessi generali le politiche pubbliche da prediligere ed i titolari degli organi rappresentativi. Tuttavia, questo interesse non è un obiettivo perseguibile *in toto*, poiché, se la visibilità del potere può essere considerata alla stregua di un canone generalissimo dell'ordinamento democratico, tale canone si declina con esiti diversi a seconda del rilievo pubblico o privato delle condotte del soggetto che esercita il potere in questione e della funzione istituzionale concretamente esercitata e dei suoi obiettivi; si pensi alla camera di consiglio in un procedimento giudiziario o di sindacato costituzionale, alle indagini della polizia – protagonista del paradosso di Foucault –, alla conduzione della vita domestica di un uomo di governo: il cittadino potrebbe razionalmente argomentare un interesse a sapere di tutto ciò, poiché in ciascuna delle dimensioni succitate potrebbe realisticamente celarsi una potenziale insidia alla democrazia – le trame sospette di chi governa su chi è governato –, o comunque un elemento rilevante, la conoscenza del quale muterebbe le scelte del pubblico. Allo stesso tempo, però, il governo rappresentativo necessita di spazi riservati in nome dell'efficienza dell'azione di tutela di altri principi che le Costituzioni assommano a quello generale di democrazia.

Proprio questo è il punto: nel governo rappresentativo, la trasparenza occorre a purificare – e non ad annichilire – la rappresentatività stessa, mantenendo sincero il rapporto fra eletti ed elettori col consentire ai secondi di conoscere i primi, mentre non deve intralciare ed interferire con l'area rimessa all'efficienza dell'azione di Governo (quello che nel Medioevo era il *gubernaculum*), che, una

¹⁰² Ivi, p. 20.

¹⁰³ C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, il Mulino, Bologna 2010, p. 68 (ediz. orig.: *Römischer Katholizismus und Politische Form*, Hegner, Hellerau 1923).

¹⁰⁴ *Ibidem*.

volta rinsaldato e provato il vincolo fiduciario, non può che esprimersi nell'interesse generale. Qualcuno ha parlato di *nòmos* dell'invisibile¹⁰⁵.

Se non risulta sufficiente quanto espresso finora, si aggiunga che l'eccesso di trasparenza potrebbe riuscire controproducente: anche nella disputa illuministica fra Arago e Biot, nata in punto di ottica, ma presto evoluta in politica, il secondo si trovò ad affermare che troppa luce sarebbe risultata accecante, riproponendo le medesime problematiche dell'oscurantismo¹⁰⁶. Troppe informazioni equivalgono a nessuna informazione, poiché quelle rilevanti si perdono nella massa indistinta del tutto visibile.

Al contrario, operazioni di tal fatta possono essere manipolate anche a scopi devianti ed affatto opposti: è l'opacità relativa o, diremo, di ritorno della trasparenza, esemplificata dalla vicenda degli *Acta diurna* di Cesare, fra le prime prove di *open government* in Occidente. Il dittatore prese a pubblicare, rendendole accessibili a tutti, le miriadi di azioni condotte dal suo governo, scegliendo in tal modo lui stesso dove concentrare o, meglio, dissipare l'attenzione del popolo, potendo assicurarsi riservatamente che quanto davvero aveva a cuore restasse incognito. Prova della convergenza di risultati, a partire da premesse opposte, di cripto-politica dell'età moderna e video-politica post-moderna.

Dirimpetto ai cimenti provocatori prodotti dagli effetti congiunti della globalizzazione e della nuova realtà della società dell'informazione di massa, rifondare una teoria della trasparenza significa ripensare anche la concezione di democrazia su cui costruirla. *Government*, *governance* e *governmentality* cambiano aspetto a seconda dell'applicazione o meno di una o di un'altra concezione della trasparenza. Il primo, riguardando il circuito di rappresentanza democratica propriamente detta, risentirà della maturità dell'opinione pubblica e della sua conseguente influenza sulle decisioni e la formazione della classe dirigente in termini di consenso. La seconda, riguardando specificamente l'azione, sarà valutata in termini di efficienza e sotto tale punto di vista il mito della trasparenza accusa i più duri colpi della dottrina americana: maggiore trasparenza non implica necessariamente migliori decisioni. Si giunge quasi a chiedersi se esista realmente un'etica della trasparenza o non si stia rincorrendo

¹⁰⁵ v. G. M. SALERNO, *Il nomos dell'invisibile*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere*, cit., pp. 143 ss.

¹⁰⁶ v. l'interessante saggio sulla disputa prima scientifica e poi politica fra i due grandi fisici francesi T. LEVITT, *The Shadow of Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009.

l'illusione di una mera estetica della trasparenza, d'appannaggio per lo Stato. La terza, partorita dalla penna di Foucault, concerne il punto nodale del controllo e della sorveglianza: mezzo (legittimo per raggiungere qualcosa di più alto) o fine (a se stesso)?

Una teoria della democrazia compiuta dev'essere sia in grado di bilanciare il rischio di ingerenza con quello di impotenza del potere statale, che di ponderare seriamente quanto e come la creazione di consenso in un modo o nell'altro abbia connotato gli attuali sistemi democratici¹⁰⁷. Sarà essenziale, in particolare, che tale teoria riesca a declinare le questioni relative alla visibilità e alla trasparenza dal doppio punto di vista di chi esercita il potere di controllo e di chi a tale potere è soggetto, dei governanti sorvegliati e dei sudditi sorveglianti – quasi un chiasmo. Una pura e ingenua ideologia della trasparenza mina la tenuta della democrazia rappresentativa, riducendo inoltre la soglia di consapevolezza dei cittadini, abbassandone la guardia, rendendoli meno sensibili alla necessità di un costante e veritiero esercizio di auto-tutela e controllo, in un contesto, peraltro, in cui la moltiplicazione degli spazi di comunicazione politica e la diversificazione delle forme del messaggio provocano una caotica bulimia di informazioni già di per sé sconnessa e divagante¹⁰⁸.

La prova che pone sotto sforzo la democrazia non è tanto la temuta fragilità della trasparenza, quanto l'imperscrutabile oscurità di una realtà fattuale che si distanzia sempre più dal punto di vista – sia pur fisiologicamente parziale – dei cittadini, in un gioco di specchi che la devia e la deforma. A tale *deficit* di conoscibilità fa paradossalmente riscontro un abnorme incremento delle possibilità che, con le nuove tecnologie, ogni forma di potere, non necessariamente istituzionale o comunque pubblico, o dall'alto, ha di sviluppare forme di sorveglianza e di super-visione.

Una teoria della democrazia adeguata alla nuova realtà della politica dovrà dunque coniugare efficacemente l'attenzione al problema della trasparenza dei processi di rappresentanza alla previsione, in qualunque momento, della possibilità non remota – e non calcolabile nelle sue probabilità – di forme di vero ed utile svelamento e dis-occultamento (come già Bobbio¹⁰⁹), distinguendo anche

¹⁰⁷ Cfr. M. P. PATERNÒ, *L'impenetrabile trasparenza dell'utopia*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere*, cit., pp. 76 ss.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ «Ciò che distingue il potere democratico da quello autocratico è che solo il primo per mezzo della libera critica e della liceità di espressione dei diversi punti di vista può sviluppare

fra le pertinenze di pubblico e privato. Tale teoria dovrà innanzitutto smarcarsi dal rischio di fare della democrazia intesa come sopra, come germana della trasparenza totale, la forma contemporanea dell'ideologia o dell'utopia del XX secolo e di nascondere all'ombra di un mito i temi opachi e le zone di oscurità: il rischio derivante dall'ingenua accettazione della validità della sovrapposizione concettuale fra trasparenza e visibilità¹¹⁰ e dalla conseguente fiduciosa ricettività agli stimoli di una retorica politica che, proprio ammantandosi di trasparenza, cela forme occulte e indirette di messaggio, è concreto.

Dev'essere incoraggiata una consapevolezza ferma della necessaria limitatezza di ogni angolo visuale e dell'insuperabile parzialità di ogni sguardo umano, aborrendo l'illusione della perfetta sovrapposibilità di trasparenza e visibilità, poiché essere perfettamente trasparenti non implica necessariamente l'essere assolutamente visibili¹¹¹, anzi, Starobinski ha sostenuto, invertendo l'endiadi, che «la trasparenza è la perfetta invisibilità»¹¹² e dunque illimitato potere.

Alla luce di quanto premesso, non c'è neppure da chiedersi se le nuove *agorà* virtuali offerte dalla tecnologia ed auspicate dai partigiani della democrazia digitale diretta, realizzeranno il compimento del *synopticon* e della equiveglia: Barcellona ha chiarito come i non-luoghi post-moderni, svendendo il discorso per l'immagine, lapidano l'umanità della politica¹¹³. La rete digitale come *medium* della trasparenza non è soggetta ad un premettendo imperativo morale; essa è, per così dire, senza cuore, questo il genuino *medium* teologico/meta-fisico tradizionale della verità¹¹⁴, per quanto umanamente relativa. Simmel ha scritto che noi siamo «costituiti in modo tale da avere bisogno non soltanto [...] di una determinata proporzione di verità e di errore come base della nostra vita, ma anche di una determinata proporzione di chiarezza e di indistinzione nell'immagine dei nostri elementi vitali»¹¹⁵. Nel mondo degli uomini, luce ed ombra procedono insieme intessuti. Infine, la trasparenza

nel proprio seno degli anticorpi, e consentire forme di “disoccultamento”» N. BOBBIO, *La democrazia e il potere invisibile*, in ID., *Il futuro della democrazia*, Torino, 2005, p. 100.

¹¹⁰ Cfr. F. RIMOLI, *Sorveglianza tecnocratica e integrazione politica*, cit., pp. 126 ss.

¹¹¹ Cfr. M. P. PATERNO, *L'impenetrabile trasparenza dell'utopia*, cit., p. 78.

¹¹² J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, cit., p. 302.

¹¹³ V. P. BARCELLONA, *La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, Dedalo, Bari, 2006.

¹¹⁴ Così B. C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 75.

¹¹⁵ G. SIMMEL, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino, 1998, p. 308 (ediz. orig.: *Soziologie*, Leipzig, 1908).

dell'uomo stesso è un idolo ingannevole e illusorio, tanto quanto lo è quello dell'immediata visibilità di ogni cosa. La spettacolarizzazione del privato è una di quelle "magie del Moderno" alle quali pare impossibile sfuggire e che assunsero agli occhi di Lèvinas le vesti di una corrotta sacralizzazione del quotidiano, la quale c'impedisce invece la trasparenza di uno sguardo autentico verso un Altrove perduto¹¹⁶.

Diversamente dall'Iper-uranio platonico della Verità, all'odierna ambiziosa società della trasparenza manca quella Luce divina che è infiammata da una tensione meta-fisica. La trasparenza non ha dimensione *trascendente*. Contrariamente alle credenze dei neo-illuministi, la società della trasparenza è priva di luce, nel senso che non è illuminata da quella vera *Luce* che promana da una fonte trascendente. Il *medium* della trasparenza non è la luce, ma piuttosto un raggio ultra-violetto che, invece di rischiarare, inonda ogni cosa e la rende esposta ed evidente. Al contrario della luce, la trasparenza è penetrante e invasiva, spiana eventuali increspature, rendendo tutto omogeneo e senza ombre, mentre la Luce meta-fisica descrive contorni, evidenzia le differenze e genera gerarchie ed in tal modo ordina e orienta¹¹⁷.

Per questi ed altri motivi, che si faranno via via chiari col prosieguo dell'argomentare, si chiude l'introduzione e si principia la trattazione con le parole di un umanista: «E anche l'aspetto relativamente più interessante di oggi o di ieri, l'utopia di una casa di vetro, ha bisogno di forme che meritino la trasparenza. Esige configurazioni che mantengano l'uomo come problema e il cristallo come risposta che dev'essere ancora mediata, anzi ancora formulata»¹¹⁸.

* * *

Aldo Palazzeschi

Una casina di cristallo (Congedo)

in *L'incendiario 1905-1909*, Edizioni futuriste di «Poesia», Milano 1913*

¹¹⁶ Cfr. E. LÈVINAS, *Dal Sacro al Santo*, Città Nuova, Roma 1985, pp. 81 ss. (ediz. orig.: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Les Éditions de Minuit, Paris 1977).

¹¹⁷ Così B. C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 67.

¹¹⁸ E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 851 (ediz. orig.: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Berlin 1954-1959).

* Il testo è stato pubblicato per la prima volta su «Lacerba», I, 6, Firenze 1913, anche se la sua stesura è fatta risalire al 1909; il componimento mancava nella prima edizione de *L'Incendiario*, uscita per gli stessi tipi nel 1910 con prefazione di Marinetti. (Nelle edizioni

successive, la grafia verrà regolarizzata, cfr. A. PALAZZESCHI, *Una casina di cristallo*, in ID., *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 2002, pp. 577-580).

Non sogno più castelli rovinati,
decrepite ville abbandonate,
dalle mura tutte crepate
dove ci passa il sole.
Non palazzi provinciali
disabitati,
dalle porte polverose,
dalle vetrate colorate,
dalle finestre ferrate,
non più.
Non più colli soleggiati,
non cime di montagne,
isole luminose,
non più.

Non solitarie vie

infinite polverose
dove sfogare tutte le mie malinconie.
Mi son venute a noia
tutte queste cose.
Non prati sconfinati
ricoperti di margherite,
circondati di stupore.
Non parchi bagnati di dolore.
Non fontane, non cancelli,
attonite folle mute
non più;
non più il croscio dei ruscelli
rapito ascoltare
all'ombre solitarie,
non le grida degli uccelli,
non più.
Sogno tutt'altre cose
che con queste non àn nulla che fare.
Non me ne dovete volere
oggi ò cambiato parere.
sogno una casina di cristallo
proprio nel mezzo della città,

folto dell'abitato.

Una casina semplice, modesta,
colina piccolina,
stanzette e la cucina.
Una casina
come un qualunque mortale
può possedere,
che di straordinario non abbia niente,
ma che sia tutta trasparente,
di cristallo.
e si veda bene dai quattro lati la via,
e di sopra bene il cielo,
c che sia tutta mia.
L'antico solitario nascosto
non nasconderà più niente
alla gente.

Mi vedrete mangiare,
mi potrete vedere
quando sono a dormire,
prendere i miei sogni;
mi vedrete quando sono a fare i miei
bisogni,
mi vedrete quando cambio la camicia.
Se in un giorno di malumore
mi parrà di litigare colla serva,
prenderete la sua parte,
e farete benone,
non c'è niente di male,
vi accorgerete dalla mia cera
come va la mia arte.
Mi vedrete chino sulle carte
dalla mattina alla sera.
E passando mi potrete salutare,
augurare il buon giorno
e la buonanotte,
e io vi risponderò.
E se poi mi vedrete pisciare,
non vi dovete scandalizzare,
se no, peggio per voi!

Non vi dovete voltare
quando passate.

- All'erta dormiglione!
È alto il sole!
La mattina vi sentirò gridare.
- Pigrizia e poesia vanno a braccetto!
Vi sentirò borbottare.
E farò finta di non sentire
per restare un altro poco a cucciare
dentro il letto.
E quando non ne potrò proprio più,
mi butterò giù.
- Riso e cavolo per desinare!
- Dev'essere in bolletta!
- Mangia la minestra colla forchetta!
- Che razza d'animale!
- Beve acqua per risparmiare.
- Beve acqua perché gli piace.
- Che ci sia qualche cosa con quella
cameriera?
- Mamma mia che indecenza!
- Brutta a quella maniera?
- Ma la notte cosa fanno?
- Bella, vanno a dormire.
- Quella è la stanza di lui,
quella è la stanza di lei,
accanto la cucina...
- Ti piacerebbe di stare in quella casina?
- No davvero! No davvero!
Vivere a quel modo in berlina!

- Due camere un salotto e la cucina.
- Guarda il cesso com'è bello!
- È di vetro anche il carielo!
- Ma cosa è andato a inventare!
- Guarda guarda va al cassettoncino...
Ah no, o che cosa anderà a fare?
- Mamma mia!
- Che si butti un po' sul letto?
- Bambine venite via!
- Sarà stanco poveretto!
- Non vedi che viso bianco?
- Qui bisogna riparare!
- Ma il comune che gli à dato il
permesso
di fabbricare una casa di quel genere!
- Vi sbagliate!
- À ragione per Dio!
Me ne sto facendo una anch'io!
Quando gli uomini vivranno
tutti in case di cristallo,
faranno meno porcherie,
o almeno si vedranno!
- Sostenete delle tesi sbagliate.
- È un pazzo come lui!
- Ma come se ne sta tranquillo quel
salame!
- Guarda guarda, ci saluta!
- Ah! c'è detto buona passeggiata.
- Buon lavoro, poeta!
- È una gran puttanata!
- È una bella trovata!

Capitolo II.

~

Accessibilità e visibilità.

« Il ne manque rien à un roi
que les douceurs d'un vie privée. »
Jean de la Bruyère, *Les Caractères
ou Les Moeurs de ce siècle*, 1688

Le Roi exposé / el Rey escondido.

Che cosa i governati possano, debbano, vogliano sapere dei governanti, quale sia, se vi sia e dove vada collocato il limite fra la vita pubblica e quella privata di un uomo pubblico sono questioni cruciali della riflessione sul governo, o, dovrebbe meglio dirsi, sul “buon governo”. Al fine di individuare, riconoscendola, la traccia invero labile di questa linea, si parta dalla ricostruzione di alcuni modelli che fungano da paradigma.

Versailles fu in tutto e per tutto un *Panopticon* funzionante: traumatizzato dal ricordo della sua travagliata giovinezza tribolata dai terrori della Fronda, Luigi XIV studiò un luogo fisico in cui la propria Corte potesse costituirsi a strumento ideale di sorveglianza sulla grande aristocrazia francese. Obbligandoli a risiedere a Versailles, Luigi aveva tutti i nobili più potenti e pericolosi sotto controllo, imbrigliati nei cadenzati rituali di Corte poteva vederli, prevenendo sedizioni e congiure più facili all'allignare lontano dagli occhi del Re. Perché l'*Inspection-House* operasse propriamente, però, anche il sommo controllore doveva sottoporsi alla piena vista dei controllati: come il sorvegliante di Bentham per poter vedere tutti, dev'essere da tutti veduto. La vita del Re Sole è *tota publica*, ogni più banale momento quotidiano avviene platealmente: il Re si sveglia, mangia, va a caccia, danza, rimangia, si corica davanti a tutta la Corte¹,

¹ Il resoconto più completo e disincantato della *routine* del Re e della vita della Corte rimane quello narrato “in presa diretta”, potremmo dire, dal Duca di Saint-Simon nei suoi *Mémoires*, alcuni estratti dei quali, inerenti a quanto di nostro interesse, si possono apprezzare in L. DE SAINT-SIMON (a cura di J.-M. GARDAIR), *Il Re Sole*, Castelvechi, Roma 2015 (prima ediz. italiana: Garzanti, Milano 1977); sul punto v. anche la lettura ragionata di E. LE ROY LADURIE, *Saint-Simon ou le système de la Cour*, Fayard, Paris 1997, o la ricostruzione ora per ora della

ma, al contempo, durante l'intera giornata egli ha al suo cospetto tutti i suoi cortigiani, costretti dal protocollo ad assistere e presenziare. Ogni residuo di machiavellismo è sconfitto, ogni tentativo di segretezza intrigante è strutturalmente impedito, al costo della privazione della privatezza, della negazione stessa di una dimensione d'“appartamento”.

Versailles, con i suoi spazi di rappresentanza e le sue liturgie, rendeva pienamente visibile ogni giorno l'immagine di un regno unito e coeso intorno al suo monarca²; metteva in scena la vita del sovrano secondo un rituale basato sulla regolarità degli eventi, la prossemica dei cortigiani e fra questi ed il Re, ma soprattutto sulla totale pubblicità delle azioni di quest'ultimo. Luigi XIV realizzò un sistema di “rappresentazione permanente”³ del suo regnare, ma in prima battuta della sua persona, al quale tutta la Corte non era ammessa, bensì tenuta ad assistervi. La vita del Re è fatta spettacolo, non nei grandi riti della monarchia – incoronazioni, nozze, battesimi, esequie –, ma nell'assolvimento delle pratiche routinarie e fisiologiche. Il Re è lì, in bella mostra, quando si leva la camicia da notte, quando inforca il boccone di luccio a colazione, quando fa la sua puntata al baccarat e quando si apparta con la favorita di turno. Nessuno potrebbe negare o alterare un dettaglio delle suddette operazioni, troppi testimoni lo confuterebbero, ma soprattutto nessuno può negare che il Re è, c'è e regna. Il governo è evidente, non ci sono infingimenti o sotterfugi, il sovrano è costantemente *en pleine vue*⁴: nessuno può sfuggire alla visione, ma neppure alla vista.

Il Re di Francia è visibile, presente e manifesto, all'opposto dei sovrani della Corona spagnola, che, pur distinti nelle diverse tendenze delle proprie personalità, hanno tutti fatto dell'inaccessibilità, della distanza dai sudditi⁵, della

giornata del Re fatta da P. BEAUSSANT, *Anche il Re Sole sorge al mattino*, Fazi, Roma 2002 (ediz. orig.: *Le Roi Soleil se lève aussi*, Gallimard, Paris 2000).

² v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re. Vita e politica nelle Corti europee tra XV e XVIII secolo*, Salerno, Roma 2010, pp. 165 ss.; cfr. inoltre G. SABATIER, *Versailles ou la figure du Roi*, Albin Michel, Paris 1999 e W. R. NEWTON, *L'Espace du Roi. La cour de France au chateau de Versailles, 1682-1789*, Fayard, Paris 2000.

³ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., pp. 167 ss.; cfr. Inoltre F. LEFERME-FALAGUIÈRES, *Les Courtisans. Une société de spectacle sous l'Ancien Régime*, PUF, Paris 2007.

⁴ Ed anche chi non lo vede – ma se non lo vede significa che non è neppure un soggetto politicamente rilevante – sa (o può immaginare) cosa sta facendo, in ragione della cadenzata routine della Corte.

⁵ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 36.

riservatezza e del distacco⁶ dai cortigiani la cifra della loro autorità, erede delle aristocratiche frugalità dell'antico cerimoniale borgognone⁷. Il Re di Spagna conduce una vita ritirata ed appartata⁸, inseguendo il modello di rappresentazione della propria figura come solenne e remota⁹: viaggia attraverso tutta la penisola iberica e quando torna a Corte non lo si vede che per l'assolvimento – infastidito – degli obblighi delle udienze ufficiali, poter assistere alle quali è da considerarsi un grande privilegio¹⁰.

Per raggiungere le stanze regie madrilene, i pochi ammessi all'ingresso sempre più ristretto ed esclusivo – i *privados*¹¹, *le mot le dit !* – devono attraversare una lunga successione di cunicoli angusti e pertugi¹², mentre a Versailles l'accesso all'appartamento – che tale dunque non è più – del Re, sebbene rispettando un certo ordine di precedenza, è la norma: Luigi XIV è il punto focale di quel caleidoscopio a dimensione titanica che è la Galleria degli Specchi ed il *Grand Escalier des Ambassadeurs* fa da proscenio ideale del suo protagonismo eclatante. Paragonare le dinamiche di Versailles a quelle di un teatro è un esercizio facile: il re «è regista, attore e (hobbesianamente) autore di se stesso, misura obbedienza e consenso alla sua “autorità” in ogni atto pubblico della giornata, che però non è la giornata dei sudditi bensì la sua giornata»¹³, come a teatro, pur partecipe, destinataria ed essenziale al buon fine dell'opera, la platea è spettatrice passiva della narrazione degli attori. Al contrario, El Escorial, che è un monastero a tutti gli effetti, perseguiva l'ideale della reggia come chiostro¹⁴.

⁶ v. Ivi, p. 58.

⁷ v. Ivi, p. 84; cfr. inoltre C. C. NOEL, *L'étiquette bourguignonne à la cour d'Espagne, 1547-1800*, in AA. VV., *Tables royales et festins de cour en Europe 1661-1789*, École du Louvre, Paris 2004, pp. 171 ss.

⁸ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., pp. 49 (a proposito di Filippo II) e 66 (a proposito di Filippo III).

⁹ v. Ivi, p. 38 e J. H. ELLIOTT, *La corte asburgica in Spagna*, in ID., *La Spagna e il suo mondo*, Einaudi, Torino 1996, p. 220 (ediz. orig.: *Spain and Its World, 1500-1700*, Yale University Press, New Haven-London 1989).

¹⁰ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 104.

¹¹ v. Ivi, pp. 50 ss.; per un'analisi d'insieme del fenomeno v. A. MALCOLM, *Royal Favouritism and the Governing Elite of the Spanish Monarchy. 1640-1665*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017.

¹² v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., pp. 46 e 79.

¹³ v. G. FERRARA, *Prefazione a P. BEAUSSANT, Anche il Re Sole sorge al mattino*, cit., p. 9.

¹⁴ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 57.

Ciò che maggiormente doveva esprimere l'Escorial e che divenne il carattere identificativo dell'ideologia monarchica spagnola asburgica era la profonda devozione del re, la sua *pietad*¹⁵. Tutta la Corte si conformò ad uno stile ascetico¹⁶, «una scuola di silenzio, puntiglio e reverenza»¹⁷. Riportano gli ambasciatori veneziani come il Re di Spagna non si lasciasse quasi mai vedere in pubblico, se non due o tre volte all'anno, perlopiù in chiesa, come stesse spesso lontano ed a Corte vivesse separato dal consorzio degli uomini, «nascosto», raccolto in sé medesimo, distaccato anche nelle udienze¹⁸. Quasi che tale spasmodica ricerca della riservatezza soddisfacesse una deliberata politica della distanza coerente con la retorica regale di prudenza, pietà ed inaccessibilità¹⁹.

Mancando la sensibilità per le feste mondane, le principali occasioni di pompa a Madrid erano costituite dalle solennità religiose²⁰: i riti liturgici ai quali il Re partecipava come reliquia egli stesso – o momenti quotidiani simbolici che ad essi direttamente si richiamavano – scandivano un cerimoniale sempre più rigido²¹, per non dire lugubre²², in cui a Corte, diventata negli anni un vero e proprio mausoleo della Corona²³, si rafforzava l'importanza della Cappella a discapito della Camera regia e l'organizzazione del protocollo s'improntava ad un senso sacrale²⁴. A Versailles, invece, vennero privilegiati altri rituali, anch'essi a loro modo eccentrici rispetto alla stretta osservanza dell'etichetta, come feste, balli e caroselli, usati di proposito dal Re Sole come mezzo per l'integrazione ed il coinvolgimento della nobiltà²⁵ nel mito monarchico stesso e ciò a scanso di pericolosi tralignamenti e secessionismi. In Ispagna perfino i Grandi del Regno avevano rarissime occasioni di vedere il Re ed ancora meno di rivolgergli la parola²⁶.

¹⁵ v. Ivi, p. 44; in vita, Filippo III venne addirittura soprannominato *el Santito*: cfr. Ivi, p. 71.

¹⁶ v. Ivi, p. 57.

¹⁷ v. Ivi, p. 78 e J. H. ELLIOTT, *La corte asburgica in Spagna*, cit., p. 225.

¹⁸ Così, più di un ambasciatore della Serenissima Repubblica di Venezia nelle proprie relazioni al Senato, cit. da P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 58.

¹⁹ v. Ivi, p. 79.

²⁰ v. Ivi, p. 57.

²¹ v. Ivi, p. 29.

²² cfr. Ivi, p. 57.

²³ cfr. Ivi, p. 72.

²⁴ v. Ivi, pp. 37 e 71.

²⁵ v. Ivi, p. 164; cfr. inoltre M.-C. MOINE, *Les Fêtes à la Cour du Roi Soleil*, Landre, Paris 1984.

²⁶ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 79.

È infine di tutta evidenza come nelle due Corti ben diverso sia il rapporto di prossimità monarca-cortigiani²⁷. Ancora il penultimo degli Asburgo di Spagna offriva di sé un'immagine ieratica e severa, avvolto da un alone di sacralità: mangiava categoricamente da solo, senza la compagnia neppure della moglie e dei figli²⁸. Mentre, già del primo dei Borbone di Francia, sempre gli ambasciatori veneziani si stupivano di come ammettesse alla tavola non solo la famiglia ed i collaterali, ma tutti i cortigiani: «il Re di Francia è tanto domestico con i suoi sudditi, che li ha tutti per compagni, e non ha mai escluso nessuno dalla sua presenza», stupefacendosi della dimestichezza fra i cortigiani ed il sovrano, la cui vita si svolgeva fin d'allora per la gran parte in pubblico, fino allo scandalizzarsi di quanta gente avesse «ardimento di penetrare nell'intima camera del re, vedere tutto quello che si fa e sentire tutto quello che si parla»²⁹.

Questa giustapposizione fra un Re svelato ed un Re nascosto non riguarda attitudini estrinseche, cifre stilistiche personali o nazionali: non è solo una questione di diversa interpretazione della regalità sul piano estetico, o di rappresentazione di codici etici distinti. La chiara semiotica dei due differenti modelli di atteggiamento sottende una precisa teoria politica: la manifestazione visibile, anzi vistosa e quasi tangibile del potere è un atto volontario di presenza, l'apparenza così flagrante vuol dimostrare e significare un esserci indiscutibile – inconfutabile perché evidente – così da tener fermo il diritto, tanto divino quanto umano, ed il governo, che invece può essere solo umano. Il nuovo corso dell'assolutismo francese – dopo le Guerre di Religione e le Fronde germinate dall'incertezza dell'autorità di sovrani precari ed assenti – può essere credibile solo se il Re c'è e si vede. Al contrario, nella Spagna impegnata nella costruzione all'ingrosso di un impero planetario, che fa vanto dell'incertezza dei suoi fumosi confini, la monarchia non dev'essere che un'idea – o forse, meglio, un ideale – ed ogni sorta di personalizzazione rappresenterebbe anzi un problema definitorio e cognitivo³⁰.

²⁷ v. *Ibidem* e J. H. ELLIOTT, *La corte asburgica in Spagna*, cit., p. 212.

²⁸ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 84 e J. H. ELLIOTT, *Philip IV of Spain. Prisoner of Ceremony*, in A. G. DICKENS, *The Courts of Europe, Politics, Patronage and Royalty. 1400-1800*, McGraw-Hill, New York 1977, pp. 169 ss.

²⁹ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., pp. 101 ss., che cita da E. ALBÈRI (a cura di), *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 1839-1863, vol. V, pp. 488 ss.

³⁰ Filippo IV era e/o doveva essere *el Rey Planeta*.

L'uomo che ha la pretesa di asserire convintamente «lo Stato sono io» non può sottrarsi mai alla piena luce, se s'identifica con lo Stato è cosa pubblica, il suo corpo è spazio dello Stato, dunque l'incarnazione dello Stato-persona in un corpo espone questo alla platea dei sudditi, alla pretesa dei cittadini. Il Re che è lo Stato stesso agisce senza deleghe, è egli il delegato ultimo in cui si esaurisce ogni comunicazione istituzionale: il Leviatano di Hobbes, del resto, è collocato in piena vista, giganteggia perennemente al centro dello spazio su cui ha autorità e su di esso proietta piuttosto l'ombra dei suoi strumenti di coercizione. Anche nei balli in maschera, durante i quali i nobili possono giovare dei benefici dell'anonimato, il Re dev'essere ed è riconoscibile; la sua maschera non lo camuffa, ma lo svela: egli è il Sole, motore immobile dell'ordinamento statale assolutistico e la sua posa è *instrumentum regni*.

Il Re non deve avere timore e non può avere ritegno di mostrare tutta la propria vita, anche gli aspetti che divergono dalla dirittura canonica del *ménage* dei privati: relazioni e prole extra-coniugali hanno rilevanza, e da ciò legittimazione, istituzionali – si pensi al ruolo pubblico delle favorite ed ai titoli ufficiali dei bastardi. Per impersonare la Francia e la sua sovranità esterna ed interna, lo scrutinio del suo stato di salute è un affare dagli effetti rilevanti, sicché assistere al pasto del sovrano e perlustrare le sue lenzuola al mattino implica effetti strabordanti l'esposizione del singolo, ma anche l'accessibilità dell'istituzione e attinenti invece all'andamento ed alla continuità dell'intero apparato. Ciò che penetra nella bocca del Re è un fatto di Stato³¹, come le entrate del Tesoro, ed il letto del Re è un luogo pubblico, come la piazza del Municipio.

«L'immagine della corte diventa la chiave della comprensione storica»³² della natura e delle dinamiche del potere nella società di Antico Regime. Negli stessi anni in cui si costituiva la struttura dello Stato moderno, le Corti dei monarchi europei rappresentarono un luogo istituzionale – ed infine istituzionalizzato – della politica³³, presso il quale avveniva il contatto formale

³¹ E viene pertanto iscritto, boccone per boccone, nei *Régistres de la Bouche du Roi*, v. G. FERRARA, *Prefazione*, cit., p. 9; allo stesso modo, gli architetti registravano nei propri diari gl'incubi e le polluzioni che interessavano il sonno del Sovrano.

³² v. C. MOZZARELLI, *Principe e Corte nella storiografia italiana del Novecento*, in ID. e G. OLMI, *La Corte nella cultura e nella storiografia. Immagini e posizioni tra Otto e Novecento*, Bulzoni, Roma 1983, pp. 273 ss.

³³ Cfr. R. VILLARI, *Politica barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Laterza, Bari-Roma 2010, pp. 300 ss.

fra il sovrano ed i ceti dominanti³⁴. Proprio a Corte, durante l'evoluzione dell'Età moderna, la Corona e la nobiltà rappresentarono interessi mutualmente antagonisti che dovettero trovare una configurazione mitigatrice in legami clientelari³⁵ e gradi di *status*. Sicché, la forma del vivere in tale ambiente rivelava un sistema semantico profondamente radicato nella struttura e nei valori del gruppo sociale di vertice, creatore e confermatore di una vera e propria «grammatica di Corte», la decodificazione della quale palesa non solo l'ideologia simbolica costituente l'essenza stessa del dominio politico barocco, ma anche i processi decisionali e di regolazione degli equilibri sociali, che proprio a Corte avevano la loro sede privilegiata, nonché il loro centro di vivida rielaborazione³⁶. Al cuore dello Stato moderno, la Corte funse almeno tre uffici di primaria importanza: attestare il carisma dell'autorità sovrana, operare quale centro propulsivo del potere politico-amministrativo, proporsi ai sudditi come modello ideale da imitare nelle dinamiche di rango inferiore³⁷.

In definitiva, pur nel suo diverso atteggiarsi, il rapporto del Re con gli spazi e la platea cortigiani segnalava «da un lato la rilevanza anche politica degli aspetti simbolici e rituali della sovranità, e dall'altro la costante intersezione del governo nella totalità del mondo personale e domestico entro cui il sovrano vive»³⁸, differentemente declinate, come evidente, a seconda del grado della visibilità stessa del sovrano. Pian piano, l'Escorial si svuotò, la reggia venne abbandonata dai nobili che non vi trovavano una ragione per esservi presenti, perché il Re «vive sempre ritirato e non si lascia vedere»³⁹ – fedele all'«ideale della reputazione» predicato per il sovrano da Olivares e da tutti i *validos* a lui

³⁴ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 9, che cita da R. G. ASCH, *Introduction. Court and Household from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries*, in ID. ed A. M. BIRKE (a cura di), *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of Modern Age, c. 1450-1650*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991, pp. 2 ss.; cfr. anche A. MALCOLM, *Royal Favouritism and the Governing Elite of the Spanish Monarchy*, cit.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 11 ss.; sicché non va sottovalutata l'importanza del Sovrano come arbitro del favore e della promozione politica e sociale, v. ad esempio J. ADAMSON, *Introduction. The Making of the Ancien-Régime Court, 1500-1700*, in ID. (a cura di), *The Princely Courts of Europe. Ritual, Politics and Culture under the Ancien Régime, 1500-1750*, Weidenfeld and Nicolson, London 1999, pp. 16 ss.

³⁷ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 14.

³⁸ v. G. G. ORTU, *Lo Stato moderno. Profili storici*, Laterza, Bari-Roma 2001, p. 89.

³⁹ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 57, che cita dalla relazione di Alberto Badoer in E. ALBÈRI (a cura di), *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, cit., vol. VIII, p. 721.

succedutisi⁴⁰. In una situazione di carenza cerimoniale a causa dell'intenzionale inerzia di quello che ne sarebbe dovuto essere il fulcro ed il promotore, prendono l'iniziativa i *grandes* stessi, atomizzando nei loro palazzi cittadini il calendario degli eventi della classe dirigente e così minando il monopolio regio sulle cerimonie pubbliche⁴¹ e di certo pregiudicando l'accentramento stabilizzante della competenza sovrana sulla scena pubblica stessa.

Non è fortuito che l'anima della Corte sia in un caso Molière, che esibisce in scena le corna, i *fausse-couche*, le incontinenze, i pettegolezzi, la commedia del Regno nel teatro della Corte di Versailles e nell'altro Gracián, un gesuita, gran maestro del segreto. Questi, quando in un suo libro esalta l'eroe, l'uomo politico, crede che la politica sia un'arte, uno dei cardini della quale è l'oscurità. Il principe si avvolge in essa per divenire se stesso, poiché il segreto eccita la venerazione ed il silenzio è il santuario della prudenza. Il più grande modello di politico è quindi Dio stesso, chiuso nella sua oscurità che tiene gli anni in sospenso e non rivela il suo disegno. Il principe, l'*alter cristus*, la più viva immagine dell'uomo sulla terra deve rassomigliare a Dio che governa il mondo attraverso vie che gli uomini non conoscono⁴². Come l'essere supremo, inaccessibile, per metà nascosto, come la natura stessa misteriosa e difficile, anche l'eroe deve rendersi impenetrabile sull'estensione delle sue capacità, non mostrandosi agli uomini in tutta la sua interezza, come le parole che promettono molto ma non riescono mai ad esprimere pienamente la loro realtà: la metà vale più del tutto. Ci attira l'infinito, l'inesauribile, che sono pallide imitazioni del divino. Chi può dire di conoscere il valore di Dio, quando anche i miracoli sono sempre confutabili? Allo stesso modo, l'eroe non deve esporre, né dichiarare le proprie passioni⁴³.

All'opposto, a Versailles, la vita del Re è il rito pubblico unico, perpetuo e totale, che non distingue fra solennità e *routine*, costringendo la nobiltà alla presenza costante a Corte, la quale, come una giostra gira di continuo attorno al suo fulcro ben visibile. In un circolo in cui l'aristocrazia smania per assistere allo spettacolo del Sovrano, ma che mediante la propria partecipazione lo rende tale – poiché la pubblicità presuppone un pubblico –, Versailles addomestica i nobili francesi, obbligati ad esserci per poter – o meglio, dover – vedere⁴⁴. La Corte dei

⁴⁰ v. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 85.

⁴¹ v. Ivi., p. 59.

⁴² Augusto aveva fatto incidere sul proprio anello l'effigie della sfinge simbolo del segreto e degli enigmi.

⁴³ v. G. MACCHIA, *Tra don Giovanni e don Rodrigo. Scenari secenteschi*, Adelphi, Milano 1989, p. 74.

⁴⁴ v. Ivi., p. 169.

Borbone attrae l'aristocrazia, inebriandola con la partecipazione alla gloria del Re, ma i cortigiani, frastornati, non sono ammessi a partecipare all'esercizio del potere se non in qualità di *parterre*, in veste di astanti⁴⁵ accecati dal fasto monarchico assolutista, che si prende tutta la scena mostrandosi in ogni atto quotidiano.

Il risvolto del talamo e del desco esibiti è l'incongruente segreto del *cabinet*, l'unico momento relativamente appartato della giornata⁴⁶. Sin dai tempi di Mazarino, le decisioni politiche non venivano più prese al cospetto della Corte, ma all'interno dai consigli reali, dove non sedevano i blasonati signori terrieri del Reame, ma esperti di diritto di finanze. Anche Luigi XIV, una volta diventato sovrano, si sarebbe affidato a questi uomini e non ai favoriti⁴⁷: la nobiltà di spada doveva figurare per la teoria del regno, ma non intervenire nella tecnica del governo, per la quale era più qualificata la presenza di membri della nobiltà di toga. Se la figura di Richelieu rappresenta bene il delicato momento di transizione fra la burocrazia privata e quella pubblica⁴⁸ nella storia di Francia, il Re Sole ribalta anche su questo versante la logica del potere ai fini del suo disegno assolutista: vive in pubblico, per governare in privato. Egli incarna l'elemento più alto della monarchia personale e la ostende corporea ed incontestabile innanzi a tutti coloro che potrebbero rappresentare eventuali oppositori od avversari, ma l'ufficio dell'amministrazione è un momento diverso, prammatico e non simbolico. Qui, i segretari diventano mediatori indispensabili tra il re e l'amministrazione⁴⁹, che con la Corte intrattiene invece un rapporto diretto, sebbene, paradossalmente, in funzione istituzionale questo, mentre con i primi il legame è personale e scollato dall'occhiuta dinamica cortigiana⁵⁰ – e solo in ciò si può ravvisare un'analogia con la Spagna delle Giunte⁵¹.

Lo Stato assoluto, che è uno Stato patrimoniale, funziona così: non si riesce a distinguere la conduzione privata rispetto a quella pubblica del sovrano, che di tale con-fusione si avvale politicamente. Laddove il potere si conclude nel

⁴⁵ v. G. FERRARA, *Prefazione*, cit., p. 10.

⁴⁶ v. Ivi, p. 9.

⁴⁷ cfr. P. MERLIN, *Nelle stanze del Re*, cit., p. 158.

⁴⁸ v. Ivi, p. 146.

⁴⁹ v. Ivi, p. 53.

⁵⁰ cfr. Ivi, p. 55

⁵¹ Evolutesi da consigli tecnici del Re a supplenti politici deliberativi, v. ad esempio la celebre *Junta de noche*; sul sistema delle Giunte ed il loro funzionamento più personalistico che istituzionale, v. J. MARTÍNEZ-MILLÁN, *Interpretacion de la Corte de Felipe II*, in ID. (a cura di), *La Corte de Felipe II*, Alianza, Madrid 1992, p. 33.

Principe e presso il Principe, questi non può dividerlo – spartirlo – con organi esterni alla sua cerchia, ma anzi per confermarlo da presso deve far dilagare il proprio privato di uomo nella rilevanza pubblica della sua funzione di organo sovrano, sicché egli resti il solo centro da cui promani il politico, tanto nella sua essenza carismatica quanto nella sua azione istituzionale.

La storia politica inglese disinnescò il centripetismo monarchico, proprio traslando l'ombelico della scena pubblica dalle stanze del Re alla Camera dei comuni. Il precoce assolutismo dei Tudor aveva poggiato la propria onnicompente autorità su un sistema concentrico di consigli privati⁵², insediati all'interno dello stesso Palazzo reale di Whitehall, all'interno dei quali si discuteva indiscriminatamente, com'è noto, di questioni pubbliche e private, legali e morali. I *Parliamentarians* spezzarono il monopolio regio sulla cosa pubblica, estrapolando quest'ultima dalla Corte e riportandola in uno spazio neutro, deputato alla discussione delle questioni d'interesse generale. L'abolizione del tribunale della Camera stellata⁵³ e la sospensione della Camera dei Lord – allora non un ramo del Parlamento, ma un organo consultivo strettamente legato alla Corona – intendevano distogliere dalla gestione personale del Sovrano la giustizia del Regno⁵⁴, ma anche razionalizzare la confusione istituzionale che consentiva agli Stuart di rivendicare la propria giurisdizione domestica in ogni dove.

La Rivoluzione esigeva un riparto politico netto a vantaggio della discussione rappresentativa: il sistema che ne sortì ignorava espressamente la Corte, i suoi spazi ed i suoi attori, concentrando il discorso giuridico-politico in un luogo genuinamente pubblico a ciò appositamente dedicato. La discussione parlamentare, per imporsi come la sola valida, doveva sventare l'autorevolezza delle *camarillas* cortigiane – all'uso di Spagna – de-legittimandole con l'indifferenza. Il Re, le sue parole, i suoi atti, sono rilevanti solo quando *King-in-Parliament*, la vita che conduce a Corte non è di stretta attinenza con gli affari generali del Regno, che così si emancipa dalla persona e si appropria, viceversa,

⁵² Cfr. A. V. DICEY, *The Privy Council. The Arnold Price Essay 1860*, MacMillan & Co., London-New York 1887, pp. 85 ss. e F. W. MAITLAND, *The Constitutional History of England. A Course of Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge 1909, pp. 190 ss.

⁵³ Cfr. W. BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016, vol. I, pp. 147 ss. (prima ediz.: Clarendon Press, Oxford 1765-1770) ed A. T. DENNING, *Landmarks in the Law*, Butterworths, London 1984, pp. 61 ss.

⁵⁴ Cfr. L. D'AVACK, *Costituzione e rivoluzione. La controversia sulla sovranità legale nell'Inghilterra del '600*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 18 ss.

della funzione dell'organo⁵⁵. La tregua costituzionale laicizza la presenza del Re in un ufficio pubblico, infrange la magia arcaica della vita privata ad evidenza pubblica, tracciando un solco intuitivo fra la privatezza della persona e la pubblicità della funzione.

Il Sovrano allo specchio del pubblico.

Conquista essenziale del Costituzionalismo compiuto sarà proprio la razionalizzazione del rapporto pubblico/privato: ciò che nella tradizione culturale e nella prassi sociale iniziava a presentarsi quale distinzione fra ambiti diversi e perciò separati, celava sul piano istituzionale un'emancipazione intrinseca alla società del pubblico dal privato⁵⁶. La giravolta politica che, dinanzi al Re monologhista dello Stato e pertanto costantemente sulla scena – per occuparla –, fa alzare in piedi il pubblico come società civile, mette il sovrano moderno dinanzi ad un'alternativa a sé, alla possibilità di conceder(si) un intervallo, dando agio al chiacchiericcio degli spettatori – tale è il modo per essi, se non ancora di prenderla, quantomeno di partecipare alla parola –, quindi di recedere e scoprire, dietro le quinte, un momento ed uno spazio di riservatezza lontano dai riflettori. La società civile che erompe dinanzi allo Stato reca e comunica istanze del mondo privato⁵⁷, se prima tutto il pubblico era del Re, era il Re, e tutto il privato era ai cittadini, ora questi, conquistando quote di pubblicità, trasmettono pubblicamente al Re l'esperienza del privato.

Cammina con la cultura borghese l'idea dello spazio privato⁵⁸, del diritto privato, della proprietà vissuta con la medesima *ratio* di assolutismo⁵⁹ che il

⁵⁵ Addirittura, durante il dibattito per l'approvazione del testo definitivo della *Petition of Rights* del 1628, da sottoporre al Re, Sir Henry Marten si batté strenuamente affinché l'affermazione del “potere sovrano” in capo al Re fosse posta in termini meno espliciti: data la pubblicità dell'atto, non era il caso d'inculcare così apertamente un tale assunto nella coscienza dei cittadini, «My Lords, I wish that the sovereign power of the King might ever be kept in a tacit veneration, and not had in public examination», come citato in M. MCKEON, *The Secret History of Domesticity. Public, Private and the Division of Knowledge*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2005, p. 5.

⁵⁶ Cfr. M. MCKEON, *The Secret History of Domesticity*, cit., pp. XIX ss.

⁵⁷ Cfr. Ivi, pp. 3 ss., che cita A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, Transaction, New Brunswick 1980 (ediz. orig.: Edinburgh 1767).

⁵⁸ Cfr. G. DUBY e P. ARIÈS (a cura di), *Histoire de la vie privée. III De la Renaissance aux Lumières*, Seuil, Paris 1999 (prima ediz. 1986).

⁵⁹ Cfr. M. MCKEON, *The Secret History of Domesticity*, cit., pp. 16 ss.

sovrano usa riguardo al suo *dominium* statale. La *proprietas* – ciò che è *prope a sé* – designa una sfera privilegiata di riservatezza, ritaglia il mondo in spazi definiti ed, al tempo, definitivi, cui pertengono interessi differenti. La privatezza è valore intimo della borghesia, che in essa e per essa si distingue dalla debordante magnificenza cortigiana: la casa e le sue camere, le porte chiuse e le finestre smerigliate, nella convivenza affollata della città, delimitano luoghi civili che hanno nella separatezza la loro opportunità di vitalità umana. L'opposto dell'universo pubblico del Re, che, invece, nella promiscuità accalcata della folla spettatrice prova la propria natura sovrumana.

La borghesia ottocentesca ha saputo erigere un muro intorno all'intimità domestica a partire dal concetto di proprietà: lo spazio privato è innanzitutto spazio posseduto, poiché solo laddove si è padroni delle mura si può essere padroni di se stessi e scegliere di quali attributi circondarsi. Il guscio del privato protegge dall'*horror vacui* della strada e della piazza – luoghi di proprietà pubblica dove ciondolano i senza fissa dimora e dove si mescolano, per forza di cose, tutte le classi sociali, spazi in cui s'inscena tanto la processione del Sovrano, quanto la mendicizia dell'accattone –, promette stabilità ed ordine secondo le disposizioni del suo proprietario. Al riparo dall'infuriare delle passioni pubbliche, nell'abitazione privata, i suoi inquilini scelgono o comunque trovano la loro esatta ubicazione, il luogo del loro radicamento sociale. L'anticamera è un altro ritrovato borghese: un non-luogo dove selezionare o confinare coloro che non sono ammessi all'ingresso⁶⁰.

Il liberalismo, infine, ideologia borghese per eccellenza, ha concentrato il suo interesse sulla più netta distinzione fra pubblico e privato: la sua strenua difesa della sfera privata, del dominio autonomo del privato, si ergeva contro ogni sorta di ingerenza pubblica, da quelle spirituali o morali, a quelle più concretamente fiscali o poliziesche⁶¹. Ed è proprio il liberalismo, forse quello più borghese e civile qual è quello americano, ad inventarsi una sotto-categoria del privato: La *privacy*. Mentre la nozione di privato implica un diritto spettante all'individuo indipendentemente dal fatto che ricopra o meno una qualche carica politica pubblica, rappresentando invece l'istanza di ciascun singolo opposta alla ragione del potere pubblico, la *privacy* si caratterizza per negare un tipo di accesso diverso, *i.e.* cognitivo: la *privacy* si contrappone non alle intrusioni del potere ma

⁶⁰ v. W. SOFSKY, *In difesa del privato*, Einaudi, Torino 2007, pp. 78 ss. (ediz. orig.: *Verteidigung des privaten*, C. H. Beck, München 2010).

⁶¹ v. R. GEUSS, *Beni pubblici, beni privati*, Donzelli, Roma 2005, pp. 95 ss. (ediz. orig.: *Public Goods, Private Goods*, Princeton University Press, Princeton-Woodstock 2001).

dell'opinione pubblica. Quest'ultima, nella dottrina liberale, si configura come entità ambigua: se da un lato, sotto un segno positivo, la sua mobilitazione agisce come forza contrapposta all'oscurantismo delle forme di potere assoluto ed irrazionale, promuovendo il dibattito e la tolleranza, dall'altro essa finisce per imporre conformismo sociale e reprimere le libertà d'azione dell'individuo⁶². È contro questo genere d'invasione, tesa all'appiattimento, che il privato utilizza come scudo delle proprie libertà la *privacy*⁶³. È in essa che l'uomo pubblico ricerca il miglior rifugio per le informazioni che concernono le sue condotte squisitamente private, ma può egli arginare l'onda ben più dirompente dell'opinione pubblica che su di lui si abbatte innalzando la medesima palizzata? Insidiosa pressione dell'opinione pubblica.

Schmitt concepiva l'*Ancien Régime* contraddistinto da una sfera pubblica rappresentativa di tipo cerimoniale, appannaggio esclusivo del Sovrano dinanzi all'aristocrazia; tale ricostruzione gli fu utile a far risaltare per contrasto le peculiarità ideali della sfera pubblica borghese, caratterizzata, da un lato, dalla "messa in pubblico del potere" e, dall'altro, dalla sottrazione del monopolio sull'opinione pubblica a Versailles, ad esempio, da parte dei *salons* parigini. Pertanto, alla Reggia sarebbe restata solo la titolarità della *politique d'abord*, mentre all'interno dei palazzi cittadini si dibatteva già tanto sulla guerra, quanto sull'imposizione fiscale, sul commercio dei grani e la crisi delle *farines*, sulla destituzione di Choiseul e gl'infami decreti di Maupeou, sulla convocazione degli Stati Generali e infine sulla questione identitaria del raddoppio del Terzo Stato. Riconosciamo così un vero e proprio "stile francese" di opinione pubblica – nel quale troviamo le due caratteristiche poc'anzi menzionate – intesa quale tribunale di verifica delle questioni d'interesse generale, distinto da uno "stile inglese", espressione della contrapposizione fra il *Country* virtuoso ed una *Court* viziosa – *tòpos* tradizionale della propaganda *Whig*⁶⁴. Tuttavia, ad onor dell'indagine storica, tali questioni paiono aver contrapposto, in modo più complicato e meno plastico, non tanto la borghesia e la Corte in blocco, ma piuttosto, all'interno dell'una e dell'altra, gruppi e fazioni, in una scena pubblica

⁶² A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, UTET, Torino 2007, p. 812 (ediz. orig.: *De la Démocratie en Amérique*, Pagnerre, Paris 1848).

⁶³ v. R. GEUSS, *Beni pubblici, beni privati*, cit., pp. 105 ss.

⁶⁴ v. F. BENIGNO, *Assolutezza del potere e nascita della sfera pubblica: critica di un modello*, in M. ROSPOCHER (a cura di), *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2013, p. 126, che cita E. TORTAROLO, *Opinion publique tra antico regime e rivoluzione francese. Contributo a un vocabolario storico della politica settecentesca*, in «Rivista Storica Italiana», 102, 1990, pp. 5 ss.

vieppiù sfaccettata⁶⁵. Eppure, è proprio dal retorico contrasto *Court/Country* che deriva l'idea di fondo della separatezza fra Stato e *civil society* – ed, in specie, quanto al primato sui dibattiti e le opinioni –, idea elaborata proprio dall'Illuminismo scozzese sulla base della *societas civilis* di memoria ciceroniana che da lì in poi, sebbene mutante, è divenuta una sorta di irriducibile della politologia contemporanea.

Anche il modello proposto da Habermas in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* si fonda sulla netta separazione tra pubblico dello Stato e privato della società civile, e, necessariamente, trascura le eventuali motivazioni individuali, comunitarie o corporative – di classe, economiche, etniche, religiose, passionali, *etc.*⁶⁶ – della comunicazione, che potevano agitarsi più o meno in profondità all'interno della complessità sociale, ma ch'egli tratta appunto come adesione disinteressata agli affari di rilevanza generale; il pubblico borghese sembra rappresentato in Habermas come privo di preoccupazioni materiali. Tuttavia, viene criticato oggi, è superando questa visione bipolare plastica della comunicazione che diventa possibile comprendere i collegamenti tra lo scambio di informazioni e le altre attività economiche, praticate da chi queste notizie si scambiava. In tal modo si riesce ad intendere la funzione delle informazioni come fruibile non solo per le *élite* – che se ne servivano comunque anch'esse per scopi particolari di gruppo –, ma pure per un'altra parte della popolazione, che trascorrevano la maggior parte della vita a preoccuparsi del proprio interesse e dei propri beni privati, ma riusciva ugualmente a trovare il tempo per interessarsi ad eventi politici distanti, poiché immaginava che essi potessero avere implicazioni anche per la propria esistenza.

È quasi tangibile come tanto il concetto di società civile quanto quello di opinione pubblica possiedano una carica intrinseca – tesissima – che pone in questione la rappresentatività, se non la legittimità stessa, dei poteri esistenti, sollecitando implicitamente od esplicitamente una forma di sovranità alternativa, *i.e.* quella popolare⁶⁷. Eppure, benché trattati equivocamente e come sinonimi, la sfera pubblica non coincide con l'opinione pubblica perché non è essa stessa l'espressione di convinzioni, inclinazioni o umori di un pubblico, né tantomeno di scelte: maneggiano con scetticismo il concetto di sfera pubblica (lo stesso Lippmann ad esempio) ed altri arrivano perfino a negare polemicamente

⁶⁵ v. F. BENIGNO, *Absolutezza del potere e nascita della sfera pubblica*, cit., p. 121.

⁶⁶ v. A. ADUT, *Reign of Appearances. The Misery and Splendor of the Public Sphere*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2018, p. 1 ss.

⁶⁷ v. F. BENIGNO, *Absolutezza del potere e nascita della sfera pubblica*, cit., pp. 126 ss.

l'esistenza di un'opinione pubblica (Bourdieu pubblicò nel 1973 un articolo dal titolo *L'opinion publique n'existe pas*⁶⁸)⁶⁹; può essere invece definita come l'insieme delle condizioni pre-esistenti che consentono la formazione di un'opinione ragionata collettiva su problemi di interesse generale – la sfera pubblica è non solo esistita, ma è stata anche individuata come tale, prima che venisse elaborato il concetto di opinione pubblica⁷⁰. I vocaboli sono comunque ambigui, come provano le diverse plausibili traduzioni: “opinione pubblica”, “*vida pública*”, “*espace public*”, “*public sphere*”: lo slittamento lessicale mostra però una costante, una sorta di reificazione delle opinioni astratte in spazi fisici tangibili, volta quasi a rendere percepibile immediatamente quanto riconosciamo dei canali per lo scambio di idee (al plurale) in un'istituzione – di fatto politica – come l'opinione pubblica (al singolare)⁷¹.

Molteplici sono le *fictiones* indotte dall'uso popolare del linguaggio che generano fallacie logiche nell'argomentazione: la personificazione dell'opinione pubblica; la personificazione del pubblico stesso; l'errore di gruppo del pubblico ovvero la connotazione unitaria di una posizione di maggioranza che si fa totalitaria; l'errore d'inclusione parziale nell'uso del termine pubblico, ovvero l'astrazione di una posizione specifica comune solo ad un certo numero d'individui ed infine la finzione di un'entità ideale. È il classico errore giornalistico che confonde «l'opinione pubblica con la presentazione pubblica dell'opinione»⁷². Ecco che poi l'opinione pubblica risulta una fantasia inesistente, visibile attraverso i sondaggi o le manifestazioni d'interesse, per loro natura parziali, facili al dirottamento del senso e che funzionano piuttosto come agenti di mobilitazione dell'opinione – il sondaggio rivela, peraltro, soltanto il *sentiment* espresso dalle risposte alle domande date, obliando del tutto quello altrettanto significativo delle non-risposte ed ancor meno considerando quello delle risposte orfane di domanda⁷³. Il tentativo di cogliere l'individuazione

⁶⁸ P. BOURDIEU, *L'opinion publique n'existe pas*, in «Les Temps Modernes», 318, 1973, pp. 1292 ss.

⁶⁹ Cfr. W. PRIVITERA, *Gli usi della sfera pubblica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 59 ss.

⁷⁰ v. P. POMBENI, *Dallo spazio dell'opinione allo spazio della rappresentazione. Riflessioni sulla sfera pubblica nel XIX e XX secolo*, in M. ROSPOCHER (a cura di), *Oltre la sfera pubblica*, cit., p. 152.

⁷¹ v. F. DE VIVO, *Sfera pubblica o triangolo della comunicazione? Informazione e politica nella prima età moderna*, in M. ROSPOCHER (a cura di), *Oltre la sfera pubblica*, cit., p. 36.

⁷² v. F. H. ALLPORT, *Toward a Science of Public Opinion*, in «Public Opinion Quarterly», 1, 1937 pp. 7 ss.

⁷³ v. P. BOURDIEU, *L'opinion publique n'existe pas*, cit., pp. 1292 ss.

cristallina di un'opinione pubblica, nella complessità mutevole delle sue forme e definizioni linguistiche, è condotto da Tönnies col suo distinguere fra diversi «stati di aggregazione dell'opinione», che, ineludibilmente fluida, a seconda delle dimensioni della vita pubblica che la contiene, può variare da “opinione pubblica” nelle piccole comunità ad “Opinione Pubblica” della società intera. L'opinione comune stessa, nelle sue «manifestazioni volgari», opera il frazionamento in gruppi (verticale in comunità, orizzontale in società) che finisce per configurare la sfera pubblica a seconda delle aggregazioni d'idee condivise⁷⁴.

Nel linguaggio sociologico, il concetto di sfera pubblica tradurrebbe il tedesco *Öffentlichkeit*, che indica luoghi, situazioni o contesti di carattere pubblico. Lo spazio fisico ha la sua importanza, ma ciò che lo caratterizza come pubblico o meno è l'attitudine degli individui che vi si trovano, allorché si crea un rapporto discorsivo fra di essi su questioni di interesse generale. Qualora manchi interesse, attenzione, circa quanto avviene sulla scena, l'azione si svolge in pubblico, ma è come se avesse luogo in privato. In presenza dell'interesse si genera l'*Öffentlichkeit* e – potrebbe dirsi – ad un agire basato su pretese di potere si sostituisce un agire basato su pretese di validità⁷⁵; validità dimostrata appunto dall'interesse e dalla rilevanza pubblici. La sfera pubblica rappresenta allora uno dei luoghi teorici attorno ai quali si riaffaccia, nelle scienze sociali, un momento di utopia in senso proprio, un elemento non più proiettato nel futuro di una società posteriore, ma che si mostra, a chi vuole vederlo, nella prassi quotidiana, tutte le volte che il potere sociale di interessi economici o politico-amministrativi trova un limite nel potere comunicativo dei cittadini⁷⁶.

La differenza sostanziale fra la narrazione della storia dell'informazione e quella della storia della comunicazione risiede nell'ampiezza dello spettro d'indagine: quest'ultima studia non solo il contenuto, ma anche e soprattutto i modi dello scambio; l'attenzione è focalizzata sulle attività umane e sociali che sono vettore e contorno dello scambio delle informazioni: parte rilevante è infatti il contesto materiale dei luoghi e dei mezzi che rendono possibile tale scambio. Laddove Habermas concettualizza possibili rapporti tra potere e comunicazione attraverso la storia dell'espansione della sfera pubblica, Foucault lo fa riferendosi all'interpretazione del linguaggio irrimediabilmente compromesso dal potere che

⁷⁴ F. TÖNNIES, *Critique de l'opinion publique*, Gallimard, Paris 2013, pp. 36 ss. (ediz. orig.: *Kritik der öffentlichen Meinung*, Julius Springer, Berlin 1922).

⁷⁵ Cfr. W. PRIVITERA, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 15 ss.

⁷⁶ Cfr. Ivi, pp. 17 ss.

esso esprime⁷⁷. In entrambi i casi il rischio rimane comunque quello di confondere la visione dell'*élite* dominante con le idee dei dominati: scambiare la voce di una minoranza per quella della maggioranza, ma rinunciare all'utilizzo di tali rappresentazioni semiotiche – poiché asseritamente incapaci di offrire indicazioni sulla realtà sociale nel suo complesso – comporta la rinuncia a riflettere sulle diverse voci ulteriori rispetto al ristretto mondo dell'*élite*⁷⁸.

Luhmann critica modelli di tipo hegeliano-marxista come quello di Habermas fondati uni-dimensionalmente sulla separazione dialettica fra Stato e società: egli ritiene, piuttosto, che la principale caratteristica di differenziazione – o frammentazione – sociale in età moderna sia il crescente predominio dei sistemi funzionali su altre possibili forme di differenziazione sociale come quelle sedimentarie e stratificatorie di ceto o di censo. La differenziazione funzionale comporta invece che «ogni funzione che fa parte del processo di differenziazione [...] venga affrontata solo in un sottosistema della società»⁷⁹; quindi singole questioni possono essere affrontate entro diversi sotto-sistemi funzionali, ma ciascuno è in grado di farlo soltanto nel suo codice limitato. I sotto-sistemi funzionali tendono a osservarsi reciprocamente e ad agire come ambiente circostante per ciascuno, ma seguono ognuno il proprio codice razionale specifico, anche se esaminano la medesima questione/informazione. Elemento caratteristico delle società moderne, però, è che, in linea di principio, i loro individui hanno accesso a tutti i sotto-sistemi collegati a questioni/informazioni od argomenti specifici.

La nascita dei sotto-sistemi funzionali, inoltre, è un processo evolutivo basato in parte su eventi contingenti ed in parte su specifici sviluppi di altri sistemi. Luhmann ritiene, ad esempio, che la nascita di un sistema funzionale politico indipendente sia possibile solo nell'ambito di società stratificate, poiché soltanto all'interno di determinate funzioni le cariche si concentrano nelle mani di pochi ed è quindi possibile distinguere forme di potere politico da altre forme di pressione sociale⁸⁰. È questo che consente al potere di diventare il fulcro della

⁷⁷ v. M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1977.

⁷⁸ v. F. DE VIVO, *Sfera pubblica o triangolo della comunicazione?*, cit., p. 34.

⁷⁹ v. N. LUHMANN, *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 76 ss.

⁸⁰ v. Ivi, pp. 70 ss.

formazione dei sistemi ed alla sfera politica di trasformarsi conseguentemente in un sistema funzionale separato⁸¹.

Secondo Luhmann, ogni comunicazione comprenderebbe tre processi di selezione: un mittente sceglie una determinata informazione, escludendo specifici argomenti poiché li ritiene irrilevanti; lo stesso mittente sceglie poi la modalità di trasmissione di tale informazione; il ricevente sceglie infine come comprendere l'informazione che gli è trasmessa. Ogni atto di comunicazione pertanto necessita, e quindi stimola, una comunicazione ulteriore: quella utile a verificare il significato trasmesso⁸². Individuiamo, allora, due categorie o gradi di osservazione: l'osservazione di quanto viene comunicato e l'osservazione degli osservatori. È a questo secondo livello che Luhmann fa corrispondere l'origine e l'essenza della sfera pubblica e dell'opinione pubblica. Per poter distinguere i confini e determinare l'appartenenza di una comunicazione ad un sistema piuttosto che ad un altro, ciascuno di questi ultimi deve potersi rendere conto che esiste un ambiente esterno – un mondo al di fuori di sé – e vedersi dalla prospettiva di questo mondo esterno. L'esterno generalizzato di tutti i sottosistemi funzionali della società è lo spazio teorico che Luhmann chiama *Öffentlichkeit*⁸³.

Dall'applicazione del metodo luhmanniano, però, si potrebbe rivedere la storiografia habermasiana – con un'epoca pre-moderna dominata da una dimensione aperta rappresentativa del discorso politico, contrapposta alla modernità incentrata sulla formazione di un *public body* che si riunisce idealmente in una *unrestricted fashion* – identificando prima dell'Età moderna il germinare di sfere pubbliche e riconoscendo l'irriducibilità di una molteplicità di esse nella modernità: piuttosto che la costituzione di un'unica universale *Öffentlichkeit*, lo svilupparsi di una connessione strutturale fra diverse sfere, creatrice di un ambiente infra-sociale potenzialmente aperto a tutti i sotto-sistemi ed argomenti, senza un fulcro tematico specifico. La moderna opinione pubblica politica è rappresentata da Luhmann in tal modo e funziona pertanto da specchio

⁸¹ v. A. GESTRICH, *Lo Stato premoderno e l'ascesa della sfera pubblica. Un approccio fondato sulla teoria dei sistemi*, in M. ROSPOCHER (a cura di), *Oltre la sfera pubblica*, cit., pp. 93 ss.

⁸² v. N. LUHMANN, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 253 ss. (ediz. orig.: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984).

⁸³ v. A. GESTRICH, *Lo Stato premoderno e l'ascesa della sfera pubblica*, cit., pp. 96 ss.

del sistema politico visto dall'esterno⁸⁴. La logica premessa della teoria della differenziazione comporta che una sfera pubblica generale così onnicomprensiva possa affermarsi solo quando la differenziazione funzionale è divenuta la forma dominante di differenziazione sociale⁸⁵. Il pubblico di privati che il Sovrano trova al suo cospetto non è più, quindi, inquadrabile in termini di rango o reddito, ma di attività e ruoli; questo complica enormemente la comunicazione governanti-governati, proiettando, sulla superficie unica dello specchio pubblico che il Sovrano si trova dinanzi, un complessissimo e variegato intreccio di riflessi.

Già prima di Luhmann, Weber – ipotizzando una razionalizzazione della società – aveva acquisito piena consapevolezza del fatto che i processi di differenziazione sociale⁸⁶ si impongono con un carattere d'irreversibilità e non poté quindi condividere il contenuto di un'utopia della de-differenziazione sociale che, col modello di una società auto-regolata di liberi produttori associati, prefigurava l'estinzione della sfera del potere politico-amministrativo⁸⁷. Con la sua analisi dell'autonomizzazione della sfera economica e di quella politica da ogni contesto normativo Weber pose per primo il problema della complessità ai teorici francofortesi della prima generazione – Adorno, Horkheimer e lo stesso Marcuse – i quali pur riallacciandosi ai motivi di fondo della critica sociale marxista vengono profondamente influenzati da questa riflessione⁸⁸.

La storiografia recente più rigorosa esige un ripensamento radicale della separazione habermasiana fra Stato e sfera pubblica la cui comunicazione sarebbe per definizione antidogmatica e critica dell'autorità⁸⁹. Oltre alla proposta di Luhmann, per il quale, come visto, il sistema funzionale politico è solo uno dei vari sotto-sistemi di cui si compone la società, un'alternativa potrebbe essere quella di una teoria triadica in cui gli apici dello spazio pubblico nella maturità

⁸⁴ v. N. LUHMANN, *Die Realität der Massenmedien*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1996, p. 187 (prima ediz.: 1995).

⁸⁵ v. A. GESTRICH, *Lo Stato premoderno e l'ascesa della sfera pubblica*, cit., p. 105.

⁸⁶ Weber distinse una sfera estetica, una erotica, una economica, una politico-amministrativa ed una intellettuale. Le prime due compensatorie delle seconde due e la quinta comprensiva e sintetizzatrice di tutte le altre, delle quali riassume l'intera dialettica conflittuale tra razionalizzazione religiosa e differenziazione delle sfere sociali. Il tutto è ripreso in J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 226 ss (ediz. orig.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981).

⁸⁷ Cfr. M. WEBER, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma 2006 (ediz. orig.: *Zwischenbetrachtung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Mohr Siebeck, Tübingen 1920).

⁸⁸ Cfr. W. PRIVITERA, *Sfera pubblica e democratizzazione*, cit., pp. 20 ss.

⁸⁹ v. F. DE VIVO, *Sfera pubblica o triangolo della comunicazione?*, cit., pp. 37 ss.

dello Stato moderno ed agli albori di quello contemporaneo, sono l'autorità, l'arena politica e la maggioranza della popolazione, che intrecciano fra loro interazioni di compenetrazione del conflitto⁹⁰. Vi sarebbe quindi una triplicazione di spazi aperti alla comunicazione, quello attorno al Sovrano, quello che si apre di fronte ad esso, dei soggetti interessati all'argomento politico ed alla problematizzazione della sovranità e quello della gran parte del popolo che resta ancora ripiegato sulla sfera degli interessi privati, ma qui già rimugina sul proprio ruolo, plasmando le premesse alla propria emancipazione.

Le questioni che restano aperte a partire dallo scritto di Habermas sono ancora le stesse che lo hanno stimolato: come nasce e qual è il potere della discussione pubblica? qual è la relazione del discorso politico pubblico con l'autorità? come si definiscono il pubblico e gli spazi pubblici?⁹¹

L'essere in uno spazio pubblico, in persona ovvero attraverso la propria rappresentazione, comporta diversi livelli di visibilità: il primo è la visibilità planare, quando un soggetto è, in un certo modo, disponibile alla vista generale, accessibile allo sguardo degli estranei; il che è diverso dall'essere specificamente notato, come nel secondo livello di visibilità; ma il livello massimo è la pubblicità vera e propria, la situazione in cui si è al centro di una moltitudine i cui membri pensano o fanno di guardare tutti il medesimo oggetto. Lo spazio pubblico è uno spazio dell'attenzione: più attenzione si attrae, volontariamente o meno, più si è attori della sfera pubblica. Un altro elemento rilevante è la misura in cui un soggetto viene rivelato – che dipende da quanto controllo questi possiede della propria apparenza⁹². Non tutti gli spazi pubblici si formano allo stesso modo: più uno spazio pubblico è in grado di concentrare attenzione generale, più risulta centrale. Il livello di pubblicità di un soggetto dipende dalla concentrazione di attenzione del pubblico focalizzata su di esso, la stessa che rende spettatori tutti coloro che credono o fanno che anche gli altri stanno guardando lo stesso soggetto. La pubblicità è ciò che consente alla sfera pubblica di raggiungere il suo pieno potenziale e non è così consequenziale che un soggetto presente in pubblico od un evento che accade in pubblico ottengano pubblicità⁹³. Va inoltre rilevata la

⁹⁰ v. Ivi, pp. 39 ss.

⁹¹ Cfr. M. ROSPOCHER, *Presentazione ad ID.* (a cura di), *Oltre la sfera pubblica*, cit., p. 8.

⁹² Cfr. A. ADUT, *Reign of Appearances*, cit., pp. 36 ss.

⁹³ Cfr. Ivi, p. 43, che fa riferimento a J. DEWEY, *The Public and Its Problem. An Essay in Political Inquiry*, Gateway Books, Chicago 1946 ed a R. E. PARK, *The Crowd and the Public and Other Essays*, University of Chicago Press, Chicago 1972.

capitale differenza fra pubblicità e notorietà, *i.e.* la semplice circostanza per cui tutti sanno che tutti sanno che tutti sanno, e così via⁹⁴.

Agire in pubblico implica uno sforzo emotivo, la cui eziologia non è soltanto di matrice psicologica, ma deriva da una situazione complessiva che impone particolari restrizioni cognitive. Agire in pubblico contiene implicitamente una sfida particolare, una sorta di obbligo, di implicita necessità di legittimazione, cui invece non è sottoposto chi sa, o crede, di agire in privato. Lo spazio pubblico, preposto alla vita sociale si presenta come realtà simbolicamente già pre-strutturata sia alla, che dall'interazione sociale⁹⁵: riguarda la comunicazione tra attori sociali, i quali, in merito ad un argomento di interesse comune, ed ancor più se generale, trovano mutualmente la capacità di motivare l'azione in base alle idee che la presuppongono ed agli orientamenti e valori che la società ha già variamente maturato. L'attenzione ai piccoli gesti di deferenza e contegno – ed alle relative trasgressioni e profanazioni da parte di c.d. «vandali relazionali» – lascia intravedere l'azzardo della perdita di riferimenti sicuri che indurrebbe a violare le regole del rispetto reciproco tra attori comunque estranei in luoghi pubblici⁹⁶.

Nel *Saggio sull'intelletto umano*, Locke, dopo aver descritto la legge divina e la legge civile, si sofferma sulla cosiddetta “legge dell'opinione” o “della reputazione” che, fra tutte, presenta come la più universale e la più cogente. In questa pagina controversa, Locke sostiene che gli uomini, nella maggioranza dei casi, fondano le loro azioni su regole morali stabilite a partire dall'opinione e non su principi più elevati o razionali. La legge dell'opinione sarebbe costituita dall'approvazione o dal disprezzo, dall'apprezzamento o dall'esecrazione, e, sulla base di un consenso tacito e segreto, riesce ad imporsi in molte società, tribù, od associazioni di uomini nel Mondo: laddove svariate azioni si accreditano o finiscono in disgrazia fra loro, secondo il giudizio, le massime o la moda che in quel posto, in quel dato momento, risultano autorevoli e vigenti.

All'epoca, molti indignati, accusarono Locke di (voler) confondere i principi della morale e della giustizia. Habermas legge questo passo di Locke e sembra intuire lo spessore significativo della *law of opinion* secondo un aspetto etnologico: osserva infatti che *opinion* vale in questa accezione come intreccio

⁹⁴ Cfr. A. ADUT, *Reign of Appearances*, cit., p. 46.

⁹⁵ Che è la tesi di fondo espressa in J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit.

⁹⁶ Cfr. E. GOFFMAN, *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino 2019 (ediz. orig.: *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, Glencoe, Free Press 1963).

informale delle *folkways*, il cui indiretto controllo sociale finisce per risultare più efficace della censura formale sotto la minaccia di sanzioni statali ed ecclesiastiche⁹⁷. Habermas fa allora riferimento alla *Verfassungslehre* di Schmitt per dimostrare che la sfera pubblica rappresentativa, *i.e.* la forma storicamente anteriore alla sfera pubblica borghese, non si costituisce come un ambito sociale, come una sfera pubblica, ma è sempre l'espressione del potere pubblico di cui era diretta emanazione. Nella sua dottrina della Costituzione, Schmitt parla anche della democrazia come dominazione dell'opinione pubblica e dell'opinione pubblica come forma moderna dell'acclamazione⁹⁸.

A questo punto si può cogliere l'innegabile analogia fra la ricezione storiografica della narrazione della società di Corte di Elias e quella della formazione della sfera pubblica borghese di Habermas. *Nòmos* ed *umore* sono termini desueti e stravaganti per chi si occupa di sfera pubblica oggi e con vane pretese di scientificità, eppure traducono in sostanza i termini della realtà che Locke individua e definisce trattando della legge dell'opinione. Un concetto cui si può far riferimento per riportare alla storiografia corrente il dibattito circa la normatività del giudizio pubblico è anch'esso una nozione eccentrica rispetto allo studio più rigoroso sulla sfera pubblica ed è quella ficcante e provocatoria di "economia morale" di Thompson⁹⁹, un calcolo della combinazione cause-effetti ottimale di un comportamento da tenere in pubblico e del giudizio pubblico che lo accompagnerà e lo definirà. Il fatto che qualcosa o qualcuno sia visibile – sia cioè suscettibile di diventare oggetto dello sguardo da parte di estranei – rende spettatori tutti coloro che lo guardano. Uno spettatore è colui che non è coinvolto – o, al massimo, qualcuno che ha il diritto o la capacità di non risultare coinvolto – in ciò che vede ed, a ben pensare, tale è anche la condizione congeniale di ogni sorta di giudizio, che presuppone un deliberato, e forse innaturale, recesso dal coinvolgimento¹⁰⁰, o, meglio, dalla simpatia con l'oggetto che vede e giudica.

⁹⁷ v. J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari-Roma 2005, p. 114 (ediz. orig.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied am Rhein 1962).

⁹⁸ v. Ivi, p. 17.

⁹⁹ Concetto da questi introdotto in un celebre articolo del 1971 dedicato alle rivolte annonarie nell'Inghilterra del Settecento: E. P. THOMPSON, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, in «Past and Present», 50, 1971, pp. 76 ss., citato da S. LANDI, *Opinioni silenziose. Per una storia della dimensione non discorsiva della sfera pubblica*, in M. ROSPOCHER (a cura di), *Oltre la sfera pubblica*, cit., p. 82.

¹⁰⁰ Cfr. A. ADUT, *Reign of Appearances*, cit., p. 28.

È questo il baratro che si spalanca davanti agli occhi del Sovrano: una sfera pubblica spontanea, da questi non costituita e neppure immaginata. Il soliloquio del Re circondato da una Corte di sua elezione diventa un colloquio, che poi sarà dialogo, involontario con una moltitudine di teste pensanti e potenzialmente rispondenti. Il Re di Versailles non interpreta quindi la sua *pièce* sullo Stato al cospetto di una platea plaudente per definizione, ma si trova a giustificare le proprie pose davanti ad un tribunale dell'opinione che non aveva considerato; si vede allo specchio dell'opinione di un nuovo pretendente pubblico, che non gli ha ancora rubato la scena, ma gliene pone davanti una nuova, senza quarta parete, col rischio di cadere nella buca dell'orchestra abbacinato dai riflettori. Come si accede alla sfera pubblica? Fisicamente: se fisico è anche lo spazio; rappresentativamente: se lo spazio pubblico è inteso come post-metafisico, l'arena dell'opinione appunto¹⁰¹. Il Sovrano aveva realizzato una semio-sfera pubblica, ma limitata alle sue stanze: lo Stato si mostrava solo ai Grandi nella sua dimensione personalistica. Ora la progressiva emancipazione di nuove classi crea nuovo pubblico interessato alla questione dello Stato; nuovi occhi e nuove orecchie si accalcano attorno alle regge, non invitati, ma ugualmente curiosi. Chi abbandona la reclusione del privato per la cosa pubblica esce all'aperto e questo è un atto di sfida all'autorità, la quale si ritrova affacciata in una dimensione nuova, scoperta ed imprevedibile.

Per Koselleck ciascuno di questi passi verso la luce dello spazio pubblico è un atto di illuminazione nei confronti del segreto politico degli *arcana imperii*. La sfera pubblica politica della modernità alla sua genesi come istanza critica nei confronti di un potere assoluto gestito in forma segreta¹⁰². La sua principale rivendicazione è la trasparenza dei processi decisionali ai quali non è possibile prendere parte direttamente, ma sui quali si pretende almeno di essere informati. Il principio di pubblicità con riferimento alle questioni inerenti al bene comune era usato contro la dottrina degli *arcana imperii* allo stesso modo e nello stesso afflato con cui la verità e la razionalità erano contrapposte alla ragion di Stato. Priva del diritto ad una cittadinanza politicamente partecipativa, la borghesia reclamava di discutere criticamente, in uno spazio pubblico fisico, questioni attinenti all'amministrazione ed all'economia¹⁰³. Il Re trova i vetri delle finestre ingombri di sguardi puntati verso l'interno. L'espandersi della nuova sfera

¹⁰¹ Cfr. Ivi, p. 16.

¹⁰² Cfr. anche L. HÖLSCHER, *Öffentlichkeit und Geheimnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979.

¹⁰³ Cfr. A. ADUT, *Reign of Appearances*, cit., p. 12

pubblica – qui intesa come luogo addirittura post-metafisico – esige controllo su spazi ulteriori, il suo inarrestabile dilagare pretende di attraversare segreterie e gabinetti e financo il corpo del Re, violandone il mistero, ma al contempo umanizzandone il potere. L'onda anonima¹⁰⁴ dell'opinione pubblica che travolge il privato del Sovrano è quella della torma rivoluzionaria che invade gli appartamenti privati di Luigi Filippo alle Tuileries il 24 febbraio 1848, per distruggere ed appropriarsi di suppellettili, brandelli di parato e *souvenir* della sortita nelle stanze del Re: è il corpo privato del Sovrano, fatto a pezzi dalla folla, feticcio di quello simbolico.

Intermezzo: *Il velo e le porte.*

Vi è una terza modalità di accesso alla sfera pubblica, o meglio, una modalità di contatto con la sfera privata di qualcuno, che in tal modo accede alla pubblicità, la meno dispendiosa – sotto ogni punto di vista – eppure la più invasiva ed anche la più problematica, ovvero l'accesso sensoriale ed in ispecie attraverso l'uso della vista. La sfera pubblica è laddove si è visibili, dove si è alla mercé dello sguardo degli spettatori fisicamente o attraverso la propria rappresentazione. I criteri usati per distinguere il privato dal pubblico possono essere ridotti a due e semplici: privato è ciò che è nascosto o riservato e pubblico è ciò che è accessibile o svelato, ma privato è anche ciò che appartiene ad un individuo e pubblico è ciò che appartiene alla collettività¹⁰⁵. La maggior parte dei contenuti pubblici ad accesso sensoriale è di tipo meramente visivo: molti spazi pubblici – arene, teatri, assemblee, piazze, media tradizionali o digitali – ammettono un accesso esclusivamente visivo. Molte parole pubbliche sono parole scritte, sono testi in quanto tali parte del mondo visivo¹⁰⁶.

Tuttavia, la sfera pubblica, in quanto universo semiotico, è un sito naturalmente congeniale all'attività semiotica: un nome, una voce, una parola, un'immagine sono tutti segni ed in luogo simile, circondata da segni, anche una persona in carne ed ossa diventa la sua rappresentazione. Le apparenze sono infatti gli enti specifici della sfera pubblica; l'apparenza è il modo di essere proprio del pubblico. Anche quando un soggetto rivela un po' di se stesso in

¹⁰⁴ v. S. CRISTANTE, *L'onda anonima. Scritti sull'opinione pubblica*, Meltemi, Roma 2018, pp. 257 ss. (ediz. orig.: 2004).

¹⁰⁵ Cfr. A. ADUT, *Reign of Appearances*, cit., pp. 17 ss.

¹⁰⁶ Cfr. Ivi, pp. 40 ss.

pubblico, questi non può far altro che rimanere una mera apparenza, ma fin tanto che si è l'oggetto potenziale o reale dello sguardo degli altri, le apparenze assumono una certa dose di fattualità e questa oggettivazione non riguarda solo le persone ma anche le loro rappresentazioni visive o verbali¹⁰⁷. Affermare che la sfera pubblica consista di apparenze significa che ciò che emerge sarà soggetto non solo ad un giudizio etico, ma anche ad un giudizio estetico¹⁰⁸.

I culti offrono anch'essi modelli relazionali fra un potere superiore ed un pubblico in termini di visibilità ed accessibilità, paradigmatici per dei rapporti di governo, che spesso ricalcano formule già sperimentate dalla teologia. Nella professione di fede tutti i Cristiani chiamano Dio «Creatore delle cose visibili ed invisibili», punto di contatto fra questi due mondi apparentemente incomunicabili: solo attraverso l'anima i credenti possono conoscere il confine fra di essi, che proprio lì si alternano. Florenskij chiarì in modo ineccepibile la diversa attitudine, anche architettonica, delle Chiese ortodosse rispetto a quelle cattoliche, circa l'accessibilità dell'invisibile ai fedeli.

Posto che in una chiesa «l'altare è il Cielo», poiché rappresenta in modo distinto ciò che sta sempre in rapporto con l'inaccessibile e già partecipa della sua essenza divina, il Cattolicesimo – pre e post Concilio, sebbene in base a considerazioni differenti – lo mostra ai fedeli in senso quasi didattico, l'Ortodossia greca e russa lo scherma dietro un'impenetrabile iconostasi. Per gli Ortodossi diventa così un luogo intellettuale, intelligibile e trascendente rispetto alla chiesa stessa: questa rappresenta Cristo Dio-Uomo, l'altare, invece, il Dio invisibile, la sua divina identità. L'invisibile in quanto tale è inaccessibile alla percezione sensoriale e per occhi spiritualmente ciechi, come il noumeno, potrebbe non esistere. Paradossalmente, è necessario che l'altare sia invisibile proprio affinché non sembri assente. Tale inaccessibilità è la sfida alla coscienza fedele: infatti, se il santuario fosse soltanto spirituale sarebbe inevitabilmente precluso alla finitezza umana, qualcosa che la coscienza rimarrebbe incapace di afferrare, ma se invece appartenesse manifestamente al mondo visibile, non consentirebbe all'anima di valicare il confine dell'invisibile, poiché ignorerebbe dove esso si trovi¹⁰⁹.

«Lo schermo dell'altare che separa i due mondi è l'iconostasi. In senso materiale è fatta di mattoni, pietre, tavole, ma in senso spirituale è il confine tra

¹⁰⁷ Cfr. Ivi, p. 35.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 38 ss.

¹⁰⁹ v. P. A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Marsilio, Venezia 2018, pp. 32 ss. (ediz. orig.: *Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu*, 1922).

il mondo visibile e l'invisibile, lo schermo attraverso il quale dischiude alla coscienza la schiera dei santi, la nuvola della testimonianza, coloro che circondano il Trono di Dio, la sfera della gloria celeste, e ne annunciano il mistero. L'iconostasi è la visione, la manifestazione dei santi e degli angeli [...] testimoni di ciò, che dal loro versante, si è fatto carne. L'iconostasi è i santi. E se tutti coloro che pregano in chiesa fossero abbastanza ispirati e veggenti, non ci sarebbe allora altra iconostasi all'infuori di loro, oranti testimoni di Dio a Dio, mercé i loro sguardi e le parole annuncianti la Sua terribile e gloriosa presenza; e neppure la Chiesa ci sarebbe»¹¹⁰. È la barriera, il divisorio, l'impedimento che consente d'intuire l'immane presenza al di là e le rarefatte, irreali figure immerse nella luce che vi sono affisse sono lì a mediare e testimoniare il miracolo presente alle loro spalle. Il potere ed il Trono non si vedono e dunque devono esserci per forza.

Se l'iconostasi non ci fosse, non ci sarebbe nulla da intuire, nulla da vedere con gli occhi dell'anima; non ci sarebbe nulla, così com'era l'*adyton* nel tempio greco classico o l'*hijab* islamico. «La chiesa senza l'iconostasi materiale è separata dall'altare da un muro cieco; l'iconostasi apre in esso dei varchi e come attraverso dei vetri, ci è dato scorgere i vivi testimoni di Dio. Distruggere le icone significa murare le finestre; e rimuovere i vetri che filtrano la luce spirituale»¹¹¹. L'evocazione operata dalle icone consente di oltrepassare quelle "porte regali" che rimangono sempre chiuse sul rito celebrato ed intuito al di là di esse, la cui luce filtra proprio perché non vi è il minimo spiraglio a disvelarla. La chiesa ortodossa vuole condurre i fedeli al Cielo attraverso questo sforzo intellettuale, mentre la chiesa cattolica trasferisce il Cielo sulla terra dinanzi all'assemblea dei fedeli, avvicinandolo e rendendoglielo comprensibile, evidente, tangibile e quasi a portata dei sensi. Nella chiesa romana solo il corpo di Cristo è chiuso nel suo tabernacolo, che però si spalanca, durante l'Eucaristia, quando il Cristo si concede in sacrificio per tutti, come quando il *parokhet* del Tempio di Salomone si squarciò al momento della Sua morte, rivelando il Santo dei Santi – doppiamente inaccessibile per gli Ebrei –, in cui si custodiva il misterioso segreto dell'Alleanza del popolo col Dio rivelatosi.

Proprio tutte queste contraddittorie complicazioni esoteriche il Protestantismo veniva a semplificare, riorganizzando il culto in una precisa distinzione di momenti pubblici e privati. Eppure, il velo e le porte, questi labili

¹¹⁰ v. Ivi, p. 34.

¹¹¹ v. Ivi, p. 35.

espedienti di seclusione, ma non di blocco invalicabile, sono sempre stati presenti nell'antropologia, che si è posta aree d'inaccessibilità proprio dinanzi al suo sguardo. «Esiste forse visione più demenziale di quella offerta ad Atteone oltre le fronde scostate? [...] Credette davvero afferrabile la vergine nella deità inafferrabile? [...] Che voleva Atteone? [...] che pazzia supporre la dea sul punto di distendersi, spogliarsi, tuffarsi tranquilla! Crederla afflitta da noia tanto singolare da risolversi a mostrarsi a lui, per suo diletto e privilegio esclusivo, e farsi cogliere come una bacca selvatica!»¹¹² si chiede Klossowski, illustrandoci il noto mito come raccontato dal poeta Ovidio. Il cacciatore mortale partecipa alla battuta guidata da Artemide e crede poi, conclusa la caccia, di poter tenere dietro alla dea e scrutarla quando stanca, deposti l'arco e la faretra – attributi della sua funzione divina –, fa il bagno nel cuore della foresta, credendo di essere sola e di non dover più rendere conto del suo celeste ufficio venatorio. Artemide non è Afrodite che si offre sfavillante agli sguardi dei mortali. «Ma che importa la certezza di Afrodite, se ci affligge la visione di Artemide immersa nell'acqua?»¹¹³ Tale sembra essere il movente di Atteone, cui non basta accostarsi alla dea nelle regioni inferiori, in cui essa regna fruibile, ma ambisce inseguirla verso le regioni superiori, dove non fruita lei risiede. «Chiederemo ai teologi se mai ebbe luogo una teofania più sconcertante di questa?»¹¹⁴ La *ùbris* di Atteone è la presuntuosa volontà di appropriarsi del mito per il tramite di artifici umani: «*Diana svelata violabile – Diana nuda inviolata*. [...] su *Diana svelata* egli aveva gettato il velo stesso della *nudità*. *Diana nuda, Diana che arrossisce, Diana insozzata, Diana che si lava*»¹¹⁵.

Atteone «*iconoclasta* al cospetto della dea. Anzi, non al cospetto, ma in presenza di Diana che gli volta le spalle, di Diana vista di schiena, quale la descrivono i poeti e la raffigurano gli statuari. Ora Atteone avversa quest'*idolo*, che consacra l'oggetto della sua passione e, insieme, del proprio ripudio»¹¹⁶. Tuttavia, Diana non è veramente Diana: è impossibile vedere davvero la dea nuda e rimanere vivi; Diana ha intuito il maldestro tentativo del profanatore e si accorda con un demone affinché questo simuli il corpo di lei, poiché un demone può fungere da intermediario tra gli dèi e gli uomini. «[I]l demone *simula* Diana

¹¹² v. P. KLOSSOWSKI, *Il bagno di Diana*, SE, Milano 2003, p. 14 (ediz. orig.: *Le Bain de Diane*, Jean-Jacques Pauvert, Paris 1956).

¹¹³ v. Ivi, p. 13.

¹¹⁴ v. Ivi, p. 12.

¹¹⁵ v. Ivi, p. 108.

¹¹⁶ *Ibidem*.

manifesta, e ispira ad Atteone il desiderio e la speranza insensata di possedere la dea. Egli diventa l'immaginazione di Atteone e lo specchio di Diana»¹¹⁷. Qui prende le mosse Foucault per glossare a sua volta il commento di Klossowski al mito delle origini: sembra che quest'ultimo scopra ad un tratto la teofania splendente degli dèi greci, provenendo dall'esperienza cristiana in cui le occasioni di contatto fra i fedeli ed il Divino – anche le apparizioni più vivide e presenti – condividono tutte un aspetto un po' oscuro e segreto. Qui, invece, «[t]ra il capro ignobile che si mostra al Sabba [– Foucault pensa al Bafometto di Klossowski¹¹⁸ –] e la dea vergine che si nasconde nella freschezza dell'acqua, il gioco risulta rovesciato: al bagno di Diana, il simulacro [– tipico in Klossowski –] si presenta nella fuga della vicinanza estrema e non nell'irruzione insistente dell'altro mondo»¹¹⁹.

Foucault, sulla semiotica dell'assenza significatrice di presenza, rileva come «a dire il vero, né Dio né Satana si manifestano mai in questo spazio. La loro è una assenza specifica che viene a costituire al tempo stesso il loro stesso intrecciarsi». Chiarisce invero come all'opposto delle divinità elleniche, siano entità “chiamanti”, non chiamate. Quella fra i devoti ed il Cielo «[è] una regione stretta e numinosa, le figure sono tutte lì ad indice di qualche cosa. Si traversa lo spazio paradossale della presenza reale. [– quindi Foucault sfiora Nietzsche: –] Presenza che è reale solo nella misura in cui Dio si è assentato dal mondo, lasciandovi soltanto una traccia e un vuoto, tanto che la realtà di questa presenza è l'assenza nella quale essa prende posto e dove attraverso la transustanziazione si irrealizza. *Numen quod habitat simulacro*».

È con lo sguardo tracotante che Atteone viola l'inaccessibile presenza del divino. Come ricorda Florenskij, in Greco “sguardo” si dice “idea” – εἶδος, ἰδέα – ed è in questa accezione di esistenza spirituale rivelata nello sguardo, di significato – e non di simulacro – contemplato in eterno, di archetipo celeste di ciò che è davvero reale, che la parola idea è stata impiegata da Platone e da lì si è estesa al linguaggio della filosofia, della teologia e perfino nell'uso corrente. Tale è il virtuoso significato di sguardo, la cui assoluta contrapposizione va colta nella parola “maschera”, o *larva*, che spacciandosi per volto è scambiata per

¹¹⁷ V. P. KLOSSOWSKI, *Il bagno di Diana*, cit., p. 59.

¹¹⁸ P. KLOSSOWSKI, *Il Bafometto*, Adelphi, Milano 2017 (ediz. orig.: *Le Baphomet*, Le Mercure de France, Paris 1956).

¹¹⁹ V. M. FOUCAULT, *La prosa di Atteone*, in P. KLOSSOWSKI, *Il bagno di Diana*, cit., p. 128 (ediz. orig.: *La prose d'Acteon*, in «La Nouvelle Revue Française», 135, 1964, pp. 444 ss.).

tale¹²⁰. Ed infatti Atteone è *larvatus pro dea*¹²¹ – camuffatosi da cervo –, eppure già per i Romani la *larva* indica qualcosa di vuoto, d’inane, l’impronta priva di sostanza lasciata dal morto, impersonale ed anzi vampiresca¹²². Il fenomeno nel senso sia ordinario che platonico è solo l’iniziale apparizione della realtà rivelata, ciò che divenne il fenomeno nel senso kantiano e poi del positivismo e dell’Illuminismo¹²³. Lo sguardo punta al noumeno, il fenomeno è una *larva*.

E poiché tutte le figure che Klossowski disegna e fa muovere nel suo linguaggio – sostiene Foucault – sono simulacri, questa parola andrebbe interpretata come “vana immagine” – in opposizione alla realtà; “rappresentazione di qualcosa” – in cui questa cosa si delega, attraverso la quale si manifesta, ma al contempo si ritira e in un certo senso vi si nasconde; “menzogna” – che fa scambiare un senso per un altro; ovvero segno della presenza di una divinità – e però possibilità reciproca di prendere questo segno per il suo contrario. Questo sarebbe l’intreccio inestricabile del vedere cui ci espone Klossowski assieme ad Atteone: simulacro, similitudine, simultaneità, simulazione e dissimulazione¹²⁴. Ciò che la dea espone davanti suoi occhi perché lo guardi, sembra disponibile per tutti, ma non è detto che lo riguardi¹²⁵: è Artemide, non Afrodite¹²⁶. Lo sguardo surrettizio ed avaro di Atteone dà e toglie, con un atto di completa sovranità che non riguarda che lui, un volto alle cose stesse cui si rivolge. Eppure, questo sguardo ha il potere di assentarsi, di lasciare vuoto lo spazio che occupa ed allo stesso tempo di offrire ciò che avvolge con la sua vista: il suo regalo non è, in fondo, che il simulacro di un’offerta, «dal momento che egli non guarda, di ciò che offre, che la fragile *silhouette* lontana, il simulacro invisibile»¹²⁷.

«Se il regno dei cieli appartiene ai violenti, Atteone mosse il primo passo sulla via della saggezza nell’attimo di scostare le fronde della serie ardente [– all’opposto di Mosè al cospetto del rovetto biblico –], primo veggente in marcia, armato e mascherato»¹²⁸ ed invece, nell’interpretazione del mito di Klossowski,

¹²⁰ v. P. A. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, cit., pp. 27 ss.

¹²¹ v. P. KLOSSOWSKI, *Il bagno di Diana*, cit., p. 51.

¹²² v. P. A. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, cit., pp. 27 ss.

¹²³ v. Ivi, p. 29.

¹²⁴ v. M. FOUCAULT, *La prosa di Atteone*, cit., p. 130.

¹²⁵ Nel testo originale si coglie il gioco di parole sull’equivoco in Francese, generato dal verbo *regarder*, che è tanto “guardare”, quanto “riguardare”.

¹²⁶ v. P. KLOSSOWSKI, *Il bagno di Diana*, cit., p. 108.

¹²⁷ v. M. FOUCAULT, *La prosa di Atteone*, cit., p. 133.

¹²⁸ v. P. KLOSSOWSKI, *Il bagno di Diana*, cit., p. 14.

l'uomo è punito per aver tentato di avvicinare la divinità nuda. Per Foucault, «il simulacro si mostra ancora nella sua scintillante freschezza, senza dover ricorrere all'enigma dei segni», ma «i riti liberano l'atto della sua monotonia e ne moltiplicano l'immagine, l'immagine libera l'animalità dalla sua funzione e le apre una nuova sfera, ossia i ludi e le loro forme, che la congiungono alla segreta gratuità dell'universo divino»¹²⁹. Alla vivida luce dell'Origine si manifestano i fantasmi dell'apparenza: «Diana al bagno, la dea che si nasconde nell'acqua nel momento in cui si offre allo sguardo, è il momento dove l'unità intatta del divino “riflette la propria divinità in un corpo verginale”, e così facendo si sdoppia, distanziandosi da sé stessa, in un demone che la fa apparire casta e nello stesso tempo la offre alla violenza del Capro, e quando la divinità cessa di sfavillare nella radura per sdoppiarsi nell'apparenza dove soccombe giustificando se stessa, allora esce dallo spazio mitico ed entra nel tempo dei teologi.

È la disfida fra gli uomini sotto il segno di Artemide lunare, casta e sagittaria, prototipo delle vergini cacciatrici, sorella di Apollo e quelli inebriati dal mito asiatico di Venere, la grande madre pubblica, libera e di tutti: il cielo contro la terra¹³⁰, il sacrario inviolato contro il velo trasparente sulle anche muliebri durante gli artifici rituali afroditici. La storia delle donne di Roma oscillò fra l'esibizione e la *castitas* – che a Klossowski risulta complemento così prossimo alla *proprietas* mancipiale dei *boni patres*. A Roma il bisogno di mostrarsi, di esibirsi, di figurare rimane inseparabile dalla manifestazione degli dèi nei culti e nei ludi solenni: il bisogno di vedere gli dèi, di prestar loro un aspetto fisico, d'immaginare che si desiderino l'un l'altro è il bisogno femminile di esibirsi ed il bisogno virile di esibire la donna. Roma arcaica non conosceva quasi rappresentazione figurativa delle proprie divinità, ma via via che importa ed adotta i culti orientali, i simulacri fanno la loro apparizione ed insieme ad essi il mondo umano degli dèi¹³¹. René Char cantò: «Supprimer l'éloignement tue. Les dieux ne meurent que d'être parmi nous».

La traccia desiderabile degli dèi si raccoglie (forse si perde) nel tabernacolo e nel gioco ambiguo dei suoi segni»¹³². Allo stesso modo, il potere fa baluginare la propria apparenza, in vece della trasparenza, offrendola laddove deve punire non i curiosi, ma i sacrileghi, i trasgressori della prossemica. Il Re, eternamente

¹²⁹ P. KLOSSOWSKI, *Le dame romane*, Adelphi, Milano 1973, p. 13 (ediz. orig.: *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, Fata Morgana, Paris 1968).

¹³⁰ V. Ivi, pp. 19 ss.

¹³¹ V. Ivi, pp. 56 ss.

¹³² V. M. FOUCAULT, *La prosa di Atteone*, cit., p. 135.

diviso fra la macchia dionisiaca e l'esempio cristologico, si offre comunque, su qualunque dei due sentieri si avvii, al sacrificio corporale, al pasto pubblico.

Non è un caso, in fondo, che l'Inghilterra del Seicento non conosca la sapienza inquieta del Barocco continentale, l'ombra che incalza la luce, la seduzione sinuosa della voluta, la superficie convessa da cui s'intuisce lo speculare concavo nascondiglio. Le imponenti tetraggini Tudor si aprono direttamente nell'apollineo classicismo palladiano¹³³, misurato e luminoso, dall'organizzazione spaziale logica, ponderata e vivibile, funzionale e scoperta come il nuovo razionale assetto istituzionale.

Oltre alla ricomposizione spaziale repubblicana e capitalista, l'altro grande fondante della custodia della privatezza è il Protestantesimo ed in ispecie nella sua accezione puritana – la cui evoluzione tanto si legò alla vicenda rivoluzionaria inglese¹³⁴. Il Puritanesimo, gemmato direttamente dal Calvinismo, che un rapporto osmotico aveva sviluppato con lo spirito del capitalismo¹³⁵, valorizzava l'interiorità individuale ed esigeva la tutela della libertà di coscienza come primo luogo del privato – nelle parole del teologo William Perkins: «all courts of men are inferior to conscience, the tribunal which God has erected in every man's heart». Eppure, questa convinta difesa del focolare, del luogo di culto libero ed appartato, quantomeno della coscienza interiore, contro le intrusioni del potere pubblico di Credo papista, ebbe paradossalmente come contraltare, quando si poté dare concretizzazione politico-istituzionale alla teologia puritana approdata sulle vergini spiagge del Massachusetts, la visione della “Città sulla collina”¹³⁶. Questa, contemplata come comunità ideale sulla quale mai si serra l'occhio di Dio, Cui tutto vi risulta trasparente, un valido

¹³³ Cfr. R. TOMAN, *Il Barocco. Architettura, scultura, pittura*, Könemann, Milano 1999, pp. 162 ss. (ediz. orig.: *Die Kunst des Barock. Architektur, Skulptur, Malerei*, Könemann, Köln 1997).

¹³⁴ Cfr. M. WALZER, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Claudiana, Torino 1996 (ediz. orig.: *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 1965).

¹³⁵ Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991, pp. 70 ss. (ediz. orig.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 20, 1904, pp. 1 ss.), cui s'ispira nelle sue premesse, fra gli altri, W. SOMBART, *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Guanda, Milano 1994 (ediz. orig.: *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1913); v. anche P. POMBENI, *Dallo spazio dell'opinione allo spazio della rappresentazione*, cit., p. 150.

¹³⁶ v. F. J. BREMER, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005, p. 171.

argomento fondativo avrebbe offerto all'ideologia dell'eccezionalismo americano, ma anche una ragione di critica a chi considera conformista la società statunitense, in entrambi i casi in nome della vita comunitaria, esposta al costante scrutinio dei pii confedeli.

Tönnies interpreta la sfera pubblica come il fenomeno sociale capace di svolgere nella società un ruolo simile a quello assolto dalla religione nella comunità: «Per quanto riguarda le forme della volontà, quelle comunitarie devono venir chiamate individualmente fede, e nell'insieme religione; quelle sociali devono venir chiamate individualmente dottrina e nell'insieme opinione pubblica». Il fenomeno della sfera pubblica viene quindi visto come quell'istanza capace di prendere il posto della religione nei diversi contesti della società moderna: «L'opinione pubblica è un potere che, in maniera simile alla religione si fa valere di preferenza come un giudizio morale». La differenza di fondo tra religione e sfera pubblica, che sfugge però a Tönnies e che Habermas invece sottolinea con vigore, è che, mentre la religione offre una forma di integrazione sostanziale, la moderna sfera pubblica, in quanto semplice forma di comunicazione, assicura uno strumento meramente procedurale d'integrazione, attraverso cui mettere in relazione di volta in volta singoli argomenti delle sfere di un mondo che rimane tuttavia irreversibilmente differenziato. Tale tesi non è scalfita dagli sviluppi più recenti della teoria habermasiana sul post-secolarismo.

Capitolo III.

~

Pubblicità e spettacolo.

«[*Mecenate ad Augusto:*] “Così vivrai come in una sorta di teatro in cui gli spettatori sono l’intera ecumene e non ti sarà possibile nascondere neppure il più piccolo errore.”»

Dione Cassio,

Storia Romana, LII, cap. 34, § 2.

Eroi di due Mondi: dal pubblico al privato e ritorno.

L’ingresso della borghesia sulla scena fino ad allora totalmente occupata dall’assolutismo è connotato da un atteggiamento critico, che, per Koselleck, questa avrebbe intanto sviluppato in ambito artistico e letterario. Seguendo la linea tracciata da Schmitt, si riconosce nella monarchia assoluta francese l’idealtipo dello Stato moderno, trionfante sulla Fronda e che assume la sovranità e responsabilità illimitata del Leviatano su tutti i sudditi¹, su tutto il territorio. Dinanzi a questa occupazione irresistibile da parte del potere su uno spazio che in tal modo diveniva totalmente pubblico e di sua assoluta pertinenza, l’individuo – timoroso come l’archetipo di Hobbes – trova rifugio nel recesso nascosto della sua coscienza, unico luogo ove può rimanere giudice di sé stesso². È quindi lo Stato, è il Sovrano stesso, a provocare ed animare la partizione fóro interno/fóro esterno, spazio pubblico/spazio privato; è da quel fóro interno e privato in cui l’onnipresenzialismo della monarchia assoluta aveva relegato i sudditi che lo spirito borghese si compone e rinasce ed è questo stesso ambito interiore, morale, questo spazio privato, che i cittadini recano con sé all’aperto dello spazio esterno,

¹ v. R. KOSELLECK, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972, p. 22 (ediz. orig.: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Karl Alber, Freiburg-München 1959).

² *Ibidem*.

interamente politico³, come portato della propria esperienza culturale materiale. Proprio allora, il privato dilaga nello spazio pubblico come società civile – prima come Repubblica delle lettere, poi come massoneria delle logge, quindi come Terzo stato. Anche qui, Koselleck riafferma la tesi schmittiana della fondazione assolutista dell'individualismo borghese⁴ – formalizzata in seguito da Schnurs⁵.

Quando mette mano alla *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Habermas ben conosce *Kritik und Krise* ed è per tale ragione che egli vede il nuovo individuo borghese come un Giano bifronte che è *homme et citoyen*. Qui i termini di una contraddizione epocale: da un lato l'aspirazione civile e pubblica, dall'altra l'identità individuale e privata; da un lato la pretesa della partecipazione, dall'altro la difesa della proprietà. La borghesia sperimenta l'invasione del pubblico come allargamento e insieme completamento della sfera dell'intimità familiare, per poi raggiungere un'apertura che non si pone limiti precisi, ma di fatto tende a investire tematiche politiche entrando in potenziale e poi diretto contrasto con l'assolutismo⁶.

Il processo di individualizzazione è una delle maggiori condizioni fra quelle che preparano l'avvento della sfera pubblica moderna: il centro della vita del singolo, gli elementi essenziali della sua identità si spostano dall'identità politica etero-determinata a quella privata auto-determinantesi. Con la nascita della società civile, sorretta da una sfera economica del tutto emancipata dal potere politico, si recide il rapporto di soggezione del singolo nei confronti dell'autorità dell'*èthos* comunitario; diminuisce l'omogeneità culturale e con essa si allentano i legami comunitari irriflessi, mentre nascono una sfera dell'intimità e un atteggiamento di introspezione psicologica, che esaltano gli elementi di unicità di ogni percorso biografico. La sfera privata diventa così il vero centro degli interessi del singolo – un singolo che si comprende sempre meno come attore politico, ma nel contempo richiede alla politica una protezione della propria individualità in termini di diritti in misura mai conosciuto in precedenza⁷.

³ v. F. BENIGNO, *Assolutezza del potere e nascita della sfera pubblica: critica di un modello*, in M. ROSPOCHER (a cura di), *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2013, p. 115.

⁴ v. Ivi, p. 116.

⁵ Cfr. R. SCHNUR, *Individualismo e assolutismo*, Giuffrè, Milano 1979 (ediz. orig.: *Individualismus und Absolutismus. Zur politische Theorie von Thomas Hobbes. 1600-1640*, Duncker und Humblot, Berlin 1963).

⁶ v. F. BENIGNO, *Assolutezza del potere e nascita della sfera pubblica*, cit., p. 117.

⁷ v. M. WALZER, *Citizenship*, in «Democrazia e diritto», XVIII, 2-3, 1988, p. 50.

Nell'interpretazione della Arendt, la contraddizione tra privato e pubblico è stata un fenomeno temporaneo, tipico degli stadi iniziali dell'Età moderna, estinta poi dall'assorbimento di entrambe le sfere, pubblica e privata, in quella sociale; pertanto, la scoperta moderna dell'intimità le pare più un'evasione dal mondo esterno nel suo insieme di pubblico e sociale, per rifugiarsi nella soggettività interiore individuale. L'intimità non è che un sostituto precario della sfera privata perduta; la distinzione tra la sfera pubblica e quella privata, considerata tanto dalla prospettiva della dimensione intima, quanto da quella del corpo politico, finisce per corrispondere alla distinzione fra cose che devono essere mostrate e cose che devono essere tenute nascoste. Soltanto l'Età moderna, nella sua ribellione contro l'ordine dello spazio pubblico, ha scoperto la ricchezza della sfera interiore e di quanto vi è nascosto. Stupisce la Arendt come però, sin dall'inizio della storia, a dovere venir celata nella sfera privata dell'esistenza umana sia sempre stata la sua parte corporea.

Per la Arendt il "pubblico" richiamava due realtà. In primo luogo, la dimensione nella quale ogni cosa che appare può essere vista da tutti, ottenendo appunto la più ampia pubblicità possibile. Ciò che appare ed è visto da altri insieme con noi costituisce cognitivamente per noi la realtà; ed anche le passioni, i pensieri, i piaceri della vita intima, se rapportati alla realtà che proviene da quanto visto e udito, si trasformano da un'esistenza incerta e nebulosa ad una configurazione che, de-privatizzandole e de-individualizzandole, le rende adeguate all'apparire in pubblico. La narrazione attua la più evidente di tali trasformazioni: quando riferiamo in pubblico ciò che possiamo aver sperimentato solo in privato o nell'intimità, lo trasponiamo entro una sfera in cui assumerà un tipo di realtà che mai aveva potuto avere prima. La presenza di altri, che vedono ciò che noi vediamo ci rassicura circa la realtà del mondo e di noi stessi. Poiché la nostra sensibilità nei confronti della realtà si fonda «sull'apparire e quindi sull'esistenza di una sfera pubblica in cui tutte le cose possono emergere dall'oscurità di un'esistenza protetta, anche la penombra che rischiara le nostre vite private e intime deriva in ultima analisi dalla luce molto più aspra della sfera pubblica. Tuttavia, vi sono moltissime cose che non possono sopportare la luce intensa e implacabile della presenza costante di altri sulla scena pubblica; solo ciò che si considera importante, degno di essere visto vi può essere ammesso, così che tutto ciò che è irrilevante diviene automaticamente una faccenda

⁸ v. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Rizzoli, Milano 2016, pp. 50 ss. (ediz. orig.: *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958).

privata». Ciò non significa che le questioni private siano in genere irrilevanti, ma che possono sopravvivere solo all'interno della sfera privata e solo qui riescono ad esprimere la propria importanza per l'individuo – la Arendt ricorda come lo stesso Vangelo di Matteo insegni: «Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli». In seconda istanza, pubblico è il mondo stesso, in quanto comune a tutti e distinto dallo spazio occupato da ciascuno privatamente; non il mondo naturale, ma quello prodotto dall'uomo, compresi i rapporti fra coloro che lo abitano, anzi, esso è proprio ciò che si trova *in-between* separando e mettendo al contempo in relazione gli individui⁹.

Il muro è stato un'invenzione tecnologica dell'umanità, al pari della ruota e dell'aratro, ma, come la scrittura, si differenzia da esse per le sue importanti ricadute sociali: garantisce le distanze fra i consociati e protegge dalle violazioni. Dietro la difesa fisica offerta da una parete, l'individuo può abbattere quelle meta-fisiche che reca solitamente con sé per munirsi contro le pretese della sfera pubblica¹⁰. Soltanto in uno spazio interno e protetto possono essere messe da parte le armature dell'auto-affermazione – che è prima auto-rappresentazione – e si torna in grado di scoprire e riappropriarsi delle proprie vulnerabilità¹¹. La privatezza è la fortezza del singolo e la sua difesa è il primo passo per la salvezza delle libertà: uno spazio, come si è detto, soggetto unicamente alla regia dell'individuo ed affrancato dal potere dell'autorità politica o sociale. Laddove la sfera pubblica costringe entrambi i poli della dialettica del potere – chi governa e chi è governato – all'onere della prova fenomenica, l'uno della propria autorità, l'altro della propria obbedienza, poiché tutto ciò che avviene nel privato non riguarda nessun altro che il singolo e non è pubblico né di pubblico dominio, in quanto non è condiviso, né accessibile a nessun altro¹². Il limite del privato è anzitutto un limite ai sensi propri e altrui, alla vista, all'udito, al tatto ed anche all'olfatto, offerta da un muro¹³; può dirsi veramente libero chi non teme

⁹ v. Ivi, pp. 37 ss.

¹⁰ v. W. SOFSKY, *In difesa del privato*, Einaudi, Torino 2007, p. 28 (ediz. orig.: *Verteidigung des privaten*, C. H. Beck, München 2010).

¹¹ v. Ivi, p. 81.

¹² v. Ivi, pp. 15 ss.

¹³ v. Ivi, p. 28.

intrusioni, interdizioni, invadenze da parte di estranei o dell'autorità: se la porta è chiusa, è interdetto l'accesso¹⁴.

In molte culture, come abbiamo provato ad illustrare, porte ed architravi segnano il passaggio da un mondo all'altro e "varcare la soglia" significa accedere ad un'altra dimensione. Benché la ritualità della purificazione non sia più correntemente praticata, anche nel mondo privato profano la soglia conserva antropologicamente la valenza di confine tra uno spazio e l'altro: laddove invece, in nome della comunanza, le porte sono scardinate, tutti hanno libero accesso ad ogni locale e l'inosservanza della significatività dei passaggi implica la mancanza o la riduzione del livello di rispetto degli altri. «La cultura dell'apertura, che vorrebbe eliminare ogni confine privato è una brutale intromissione nella sfera della persona»¹⁵. Un'architettura trasparente che elimina le pareti divisorie o le sostituisce con lastre di vetro espone l'esistenza agli sguardi altrui. Le case e gli spazi aperti presuppongono una cultura del rispetto e della discrezione, i quali fanno sì che le porte risultino chiuse anche quando non esistono affatto, che non occorre chiudere le imposte e calare tendine di merletto perché tutti i passanti sono capaci di tenere a bada autonomamente la propria curiosità¹⁶.

La sfera privata è lo spazio i cui contenuti sono protetti dallo scrutinio generale ed assume significato solo in opposizione allo spazio in cui questa protezione è assente: *i.e.* la sfera pubblica¹⁷, che è priva di protezione dall'accesso sensoriale tanto fisicamente quanto normativamente¹⁸. La sfera pubblica è un mondo osservato dagli estranei, mentre la sfera privata uno spazio vissuto dagli intimi; la visibilità in pubblico presuppone accessibilità, l'interazione in privato confidenzialità. In tale contesto, gl'intimi sono soggetti altamente specifici, mentre gli estranei una categoria vuota e casuale – semplicemente "chiunque altro"¹⁹.

Si può possedere un mondo davvero privato, di cui nessuno sia a conoscenza, ma il suo mantenimento può essere motivo di grande tensione, pertanto la privatezza non rimane sempre strettamente individuale, ma estende il suo cerchio

¹⁴ v. Ivi, p. 36; William Pitt il giovane rappresentò l'inviolabilità del diritto inglese alla privatezza con la celebre figura del cottage, per poter entrare nel quale anche il Re in persona avrebbe bussare alla porta.

¹⁵ v. Ivi, p. 87.

¹⁶ v. Ivi, pp. 86 ss.

¹⁷ Cfr. A. ADUT, *Reign of Appearances. The Misery and Splendor of the Public Sphere*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2018, p. 23.

¹⁸ Cfr. Ivi, p. 25.

¹⁹ Cfr. Ivi, p. 26.

di confidenzialità spesso alla famiglia ed alle relazioni più prossime. Questo non significa che non esistano argomenti che un membro di un gruppo simile possa riuscire a tenere riservati agli altri, ma, spesso, le questioni personali diventano questioni familiari e, semplicemente appartenendo e stando in famiglia si assume in automatico l'obbligo di proteggere quanto avviene in famiglia dall'esposizione allo sguardo pubblico²⁰.

Benjamin immagina una stanza borghese di fine Ottocento, comoda, in cui aleggia un'atmosfera di rarefatta imperturbabilità, in cui improvvisamente irrompe un estraneo: la reazione è immediata «qui tu non hai niente da cercare». Perché nella propria casa, il residente ha disseminato le proprie tracce, la scia delle sue abitudini, della sua vita privata, nella disposizione dei mobili, in un panno fuori posto, una tenda chiusa, una macchia sul tappeto. È l'*intérieur* il sacrario ottocentesco della *vie privée*, che condiziona ed a sua volta è condizionato delle abitudini personali di chi lo occupa²¹. *Dehors* è la confusione, il disordine perturbante che sfugge al controllo, l'esposizione alla vista, l'apparato ed il contegno delle circostanze, un'allerta all'imprevedibile. Se in una di queste stanze qualcosa va in pezzi, richiama lo spauracchio dell'intruso che entra violando il guscio, che porta dentro il *chaos* di fuori, che s'impadronisce di una traccia non sua, attraverso la quale poter risalire fino all'origine del segreto di chi l'ha lasciata, di chi vive in quel luogo nascosto agli sguardi.

Quanto questa concettualizzazione risulti in contrasto con le asserite virtù dello spazio pubblico antico è fin troppo evidente: lo spazio pubblico degli antichi ha una genesi del tutto diversa perché si differenzia rispetto alla dimensione familiare, che più avanti sarà chiamata privata²², perché luogo del *còsmos*, in cui il pubblico, armonicamente, discute e decide per tutti, configurando lo schema antico di sfera pubblica. Impossibile prenderlo a modello per una dottrina dello spazio pubblico democratico contemporaneo, in quanto fondato su pre-condizioni che non hanno nulla a che vedere con la società borghese di ieri e di oggi: condivisione dei valori fondamentali, comunità di macro- e medi interessi, uguali *chance* di accesso e partecipazione al discorso pubblico, distinzione fluida tra governati e governanti, limitata sproporzione di conoscenze in merito alla Cosa pubblica tra i cittadini, nello sforzo di ciascuno

²⁰ Cfr. Ivi, p. 25.

²¹ W. BENJAMIN, *Esperienza e povertà*, in ID., *Scritti 1932-1933*, Einaudi, Torino 2003, p. 542 (ediz. orig.: *Erfahrung und Armut*, in «Die Welt im Wort», dicembre 1933).

²² Cfr. W. PRIVITERA, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 31 ss.

di preservare e rafforzare la propria Città, percepita come ben diversa dalle altre e dagli altri potentati. Il fascino di questi esempi di democrazia diretta risiede nel fatto che il pubblico vive una dimensione comunitaria, in cui, di fatto, si trovava nelle condizioni di poter esercitare effettivamente la sovranità attribuitagli su affari che altrettanto direttamente conosce e gli sono propri, vicini²³.

Secondo la scuola di pensiero, diffusa soprattutto in Germania agli inizi del Novecento da nomi illustri come Adorno, Simmel e Freud – e ripresa poi dalla critica post-moderna negli anni Ottanta, l'individuo si contrappone alla società perché essa, con le proprie norme convenzionali, appare come un'istanza sostanzialmente repressiva. Il paradigma forse più esplicito di questa concezione è la teoria di Foucault, che ricostruisce la storia della soggettività come la storia di un processo di assoggettamento²⁴. Kohlberg, invece, propose un modello di evoluzione della coscienza morale in tre fasi di crescente complessità cognitiva: pre-convenzionale, convenzionale e post-convenzionale. La fase pre-convenzionale è caratterizzata da atteggiamenti particolaristici e di deferenza verso poteri superiori; quella convenzionale da un comportamento non più particolaristico, ma conformista; quello post-convenzionale da un orientamento verso principi etici universali che, pur nell'accettazione delle leggi positive, offre un punto di vista superiore per criticarle. In particolare, il concetto di coscienza post-convenzionale è entrato ormai a far parte del lessico sociologico per individuare orientamenti individuali universalistici, presenti in società con culture politiche non autoritarie²⁵.

La società moderna è contraddistinta irrevocabilmente dal conflitto, dalla differenziazione di sfere con logiche proprie e da un irriducibile pluralismo di valori. L'autorità dell'*èthos* su cui si basavano le strutture politiche civili ed istituzionali antiche è una risorsa ormai definitivamente perduta²⁶. Nella Modernità, al posto dell'*èthos* si generano, per differenziazione, da una parte una morale soggettiva dei principi, dall'altro il diritto moderno. In questo quadro il

²³ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 183 ss.

²⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *Storia della sessualità 2. L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 2015 (ediz. orig.: *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984), o ID., *Storia della sessualità 3. La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 2014 (ediz. orig.: *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*, Gallimard, Paris 1984).

²⁵ Cfr. L. KOHLBERG, *Moral Stages and Moralization. The Cognitive-Developmental Approach*, in T. LICKONA (a cura di), *Moral Development and Behavior. Theory, Research and Social Issues*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1976

²⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari-Roma 1997 (ediz. orig.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985).

diritto rappresenta un sostituto più debole dell'èthos, perché meno prescrittivo, ma con una propria forza vincolante. La scarsa prescrittività morale sull'individuo è la debolezza ed al contempo la garanzia di libertà offerta dal diritto: l'èthos, il *mos maiorum*, regolava la vita del singolo in ogni suo dettaglio; con esso era proibito tutto ciò che non era previsto dalle consuetudini e per ogni circostanza della vita esisteva un preciso comportamento da seguire. Il diritto moderno, invece, inverte lo schema dell'èthos: è consentito tutto, tranne ciò che è espressamente proibito dalle leggi²⁷. In ciò consiste il suo potenziale di libertà. Le espressioni più radicali dell'individualismo moderno, dall'appassionata difesa di Mill della libertà individuale al di sopra delle esigenze della società, alla patente dissacrazione di Sartre che fa derivare dalla morte di Dio la più completa libertà dell'arbitrio, forse, non sarebbero immaginabili se non fossero inserite nel quadro del diritto moderno²⁸.

Anche l'interesse, che è tema radicale dell'affermazione borghese²⁹, ora si sfaccetta in interesse privato ed interesse pubblico³⁰: si spezza il dualismo, rigidamente impostato sul monopolio regio sullo Stato, fra la ragion pubblica del Re da un lato ed i parcellizzati interessi dei *commoners* dall'altro, conviventi, coerenti e reciprocamente indifferenti. La conquista civile della scena pubblica rimette in discussione il riparto di competenze – anche semiotiche, in questo caso – fra gli spazi: il cittadino che partecipa del privato, ma ora anche del pubblico deve razionalizzare tale propria doppia natura comprendendo e considerando il discrimine fra i due momenti – così trasmettendo ed insegnando anche al sovrano che si può essere l'uno e/o l'altro a seconda della scena che s'interpreta, dello spazio che si riempie, del momento che si vive.

È allora che il Sovrano scopre il privato ed i suoi sudditi scoprono il pubblico, s'incontrano e – disorientati da ambo le parti – è come se si vedessero per la prima volta, pronti a comunicar(si) la polarità delle sfere che ciascuno pensava innate per sé. La riflessione sulle regole dell'incontro umano e sugli spazi fisici nei quali questo avviene permette di delineare come la “religione dell'individuo”

²⁷ Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, Laterza, Bari-Roma 2008, p. 177 (ediz. orig: *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, Andrew Crooke, London 1651); sul punto v. anche P. POMBENI, *Dallo spazio dell'opinione allo spazio della rappresentazione*, cit., p. 150.

²⁸ Cfr. W. PRIVITERA, *Sfera pubblica e democratizzazione*, cit., p. 39.

²⁹ Cfr. L. ORNAGHI e S. COTELLESA, *Interesse*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 21 ss. e 51 ss.

³⁰ Cfr. M. MCKEON, *The Secret History of Domesticity. Public, Private and the Division of Knowledge*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2005, pp. 18 ss.

– una tutela della privatezza ormai conculcata negli attori di varie situazioni sociali – s’installi nel luogo pubblico, ove, in qualche modo, ma sempre, si riproduce l’ordine che governa ogni interazione – di cui quella governanti-governati non è che l’archetipo –, così restituendo responsabilità ai cittadini impegnati, da un lato e dall’altro della leva del potere, a dare forma alla convivenza collettiva, che si costituisce mediante pratiche di adattamento, ma anche atti inventivi³¹.

La compartecipazione di una vita pubblica ed una privata conduce alla consapevolezza della loro duplicità, della loro differenza, soprattutto della loro separazione. Motivo per il quale, nella struttura sociale, l’alternativa borghese premia e scorpora l’individualità rispetto al modello assolutistico e tanto l’umanesimo repubblicano³² – di cui proprio l’Inghilterra fa esperienza, benché traumatica, fra la decapitazione di Carlo I e la riconciliazione con una monarchia limitata –, quanto l’economia capitalista, consustanziali all’indole della borghesia, nutrono e si nutrono del riparto fra pubblico e privato nella vita del singolo attore sociale, economico o politico³³. Il diritto, in questa materia, funge, tanto nella Repubblica quanto nel mercato, da grande partitore³⁴, segnando, più nettamente di quanto la natura possa, la dicotomia irriducibile fra due domini.

Il mito corporeo dell’assolutismo va dunque ridimensionato, l’esposizione perenne ed irrefragabile del sovrano limitata entro le regole della compartecipazione della dimensione pubblica con la società civile. I due corpi del Re di Kantorowicz, che erano tornati a fondersi nell’epopea personalistica dello Stato-sono-io, si dipartono definitivamente: c’è un Re visibile pubblico, che è quello della funzione, il Re che s’identifica con lo Stato, col Fisco³⁵, ed un Re uomo legittimamente riparato dallo scrutinio degli astanti allorché conduce gli

³¹ Cfr. E. GOFFMAN, *Il comportamento in pubblico. L’interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino 2019 (ediz. orig.: *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, Glencoe, Free Press 1963).

³² Cfr. J. G. A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment. Florentin Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton-Woodstock 2016, pp. 361 ss. (prima ediz.: 1975).

³³ Cfr. M. MCKEON, *The Secret History of Domesticity*, cit., pp. 24 ss.

³⁴ v. N. BOBBIO, *La grande dicotomia: pubblico/privato*, ora in N. BOBBIO, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino 1995, pp. 3 ss. (già in R. ROMANO (dir. da), *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIII, voce *Pubblico/privato*, Einaudi, Torino 1981) ed E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012, pp. 141 ss. (ediz. orig.: *The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton-Woodstock 1957).

³⁵ v. Ivi, pp. 161 ss.

affari triviali che non desterebbero l'interesse pubblico. La Guerra civile inglese risolve definitivamente l'ambiguità: del Re si vede solo la corona, la Corona organo dello Stato, impersonale ma visibile; l'uomo corporeo, la persona, l'individuo è irrilevante e può scomparire nelle sue stanze.

Il Re borghese – Luigi Filippo, Vittoria, Francesco Giuseppe, Umberto –, divenuto tale, si appropria di uno spazio privato, di un appartamento, appunto. Proprio come un borghese, conosce un luogo dove esercita la propria funzione, aperto al pubblico, ed un luogo riservato all'ozio domestico³⁶. L'architettura della reggia muta e conforma i propri spazi a quelli di una bottega od una taverna dove sul retro ci si spoglia degli abiti del negozio al riparo dagli occhi degli avventori. La cerimonia del pasto del sovrano si consuma prosaicamente in privato, è la banale nutrizione di un uomo che non necessita ed anzi soffrirebbe la presenza di un pubblico³⁷. La *withdrawing room* è il luogo in cui il Re si rifugia privando i sudditi della sua presenza, nella sua accezione negativa, che diventa positiva – *drawing room* – quando anche il Re finisce per gustare l'ottimizzazione della vita borghese.

Il Re, abituato all'ispezione dei sudditi attraverso il proprio corpo di vetro – casa della sua coscienza, così come dei suoi bocconi, nella casa di vetro delle sue stanze –, ora temerebbe perfino di essere additato: «Il Re è nudo!», se qualcuno penetrasse oltre le soglie del suo appartamento privato. Il corpo del Re, svuotato del misticismo³⁸ laico dello Stato incarnato, è ora una semplice funzione di quello stesso Stato, valida fintanto che appare quando deve, nel momento pubblico-politico dettatogli e delimitato dal diritto. La regalità politico-centrica³⁹, si riduce all'ufficio giuri-centrico dell'organo, per il quale è la scienza del diritto⁴⁰ a determinare le aree di competenza. Quel noto processo di secolarizzazione del potere, che smitizza la carica trascendente della Corona, influisce anche sulla visibilità della persona che temporalmente la rappresenta. La pretesa parlamentare inglese serra dietro alte porte ciò che avviene a Corte, escludendolo dal vero teatro dello Stato. Che ora il Re abbia i suoi segretari! Gli sia legittimo chiudersi nel suo appartamento, poiché, quando lo fa, si ritira dallo Stato, dal suo ruolo pubblico, che è il solo che conti, per riassumere l'identità di persona, senz'alcuna dignità politica.

³⁶ Cfr. M. MCKEON, *The Secret History of Domesticity*, cit., pp. 219 e 221.

³⁷ Cfr. Ivi, p. 228.

³⁸ v. E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., pp. 191 ss.

³⁹ v. Ivi, pp. 190 ss.

⁴⁰ v. Ivi, pp. 86 ss.

Ma il Re, quand'anche borghese – o imborghesito⁴¹ – ha diritto ad uno spazio veramente solo suo? Proprio questo è il paradosso che contraddistingue l'esistenza del Sovrano costituzionale: se da un lato la sua dimensione pubblica recede per una condivisione della stessa con i privati e dall'altro conquista un momento privato, proprio come i suoi sudditi, a differenza di questi, che anche quando agiscono in pubblico restano privati, egli, anche in privato è uomo pubblico. Il Sovrano sembra condividere col cittadino la duplicità di una vita pubblica ed una privata; quando va a letto, ora, non sta più compiendo un atto pubblico e tuttavia l'uomo che si corica chiude gli occhi su una consapevolezza pubblica e non privata.

È qui, allora, che possiamo pensare di ritrovare la duplicità di Kantorowicz, da cui il Sovrano è funzione in pubblico e persona in privato. Ma anche in questo caso, qual è, se c'è, e dov'è il limite fra l'una e l'altra sfera per un uomo che è costitutivamente od elettivamente pubblico? Quanto di ciò che compie in privato un uomo pubblico, nella sua identità di persona, è o non è rilevante per l'adeguato assolvimento della sua funzione pubblica? E fin dove è consentito l'accesso a questo spazio privato alla sfera ed all'opinione pubbliche?

I limiti dello spazio personale sono mobili poiché si adattano alle circostanze: lo spazio personale accompagna l'individuo attraverso il mondo sociale ed è direttamente connesso con il suo corpo, benché gli appartenenti a ciascuna cultura ne sviluppino un senso differente all'interno di una diversa sensibilità all'invadenza ed all'offesa della riservatezza in pubblico⁴². Come ha insegnato Foucault, la costrizione fisica è una violazione del privato che da astratta si fa concreta: quando il contatto fisico è operato d'imperio, ispezioni, perlustrazioni, o perquisizioni comunicano inequivocabilmente al singolo di essere totalmente nelle mani del potere pubblico. Anche l'imposta nudità – la stessa del Re che si ritrova privo di vestiti in mezzo alla folla – è poi l'incarnazione stessa della sensazione di essere in balia assoluta del pubblico⁴³. Nell'evo dominato dalla moralità borghese, il pudore assunse una valenza morale peculiare e la nudità era tipicamente quella della bajadera, del mentecatto, del selvaggio, tutti indefettibilmente esposti alla condanna della pubblica morale. Prima del trionfo della borghesia, invece, il diritto alla scostumatezza vigeva in ispecie per le classi più alte: la decenza, così com'è una categoria indifferente rispetto all'immagine

⁴¹ Cfr. A. BRANDALISE, *Sovranità e regalità*, in C. DONÀ e F. ZAMBON, *La regalità*, Carocci, Roma 2003, pp. 233 ss.

⁴² v. W. SOFSKY, *In difesa del privato*, cit., p. 48.

⁴³ v. Ivi, pp. 54 ss.

di Dio e dei Santi, non concerne come si è visto il corpo del Re ed il cerimoniale della sua Corte. Il paludamento è indice di modestia e rispetto dell'altro unicamente per il borghese⁴⁴.

Constant, fra le grandi voci della libertà ottocentesca, distinse fra esistenza privata ed esistenza pubblica⁴⁵: la prima riferita alla famiglia, alla più intima cerchia di relazioni amicali, alle sfere dell'attività lavorativa privata di consumazione di beni e servizi ed al regno delle convinzioni e preferenze individuali; la seconda costituita dall'attività politica. Ma come distinguere queste due sfere nell'esistenza di chi non svolge un'attività professionale privata ed il suo mestiere è appunto il governare? Constant riteneva che la sfera privata si fosse costituita nella la società moderna per essere la fonte dei piaceri dell'ozio ed il luogo in cui coltivare importanti e profondi valori umani personali, ma già al tempo ci si rendeva conto di come tutte le azioni svolte in privato, comprese scelte individuali come un acquisto, una vendita, un investimento, la propria sposa, l'educazione dei figli o l'abbinamento dei pasti a tavola, potessero in via di principio, e spesso nei fatti fossero, soggetti ad un severo scrutinio pubblico⁴⁶. Figurarsi se il soggetto che opera tali scelte lo fa mentre ricopre una funzione pubblica. Se nell'antichità i cittadini erano disposti a costituirsi come tutti virtualmente servitori della nazione e quindi ad esporsi pubblicamente in cambio della partecipazione al potere decisionale – vivendo dunque un'esistenza tutta pubblica – Constant considera che nessun cittadino moderno accetterebbe di sottoporre la propria esistenza privata alle pesanti e persistenti istanze della politica, poiché in età moderna i beni privati hanno la priorità sui beni pubblici. Questo vale anche per l'uomo che assolve la funzione di Sovrano, di governante?

L'integrazione sociale, infatti, è uno dei più vincolanti ostacoli alla libertà dell'agire: sia in una piccola comunità in cui tutti conoscono tutti, sia nella società nei riguardi dei soggetti più esposti. In casi come questi quanto più fitta si fa la rete sociale, tanto più occhiuta diventa la vicinanza altrui. La dispersività del tessuto sociale in una grande città, o in un vasto Paese, che giocherebbe a favore della libertà dell'individuo, non giova invece al Sovrano, per il quale l'intera dimensione politica opera come un gruppo chiuso, un villaggio, entro il quale è

⁴⁴ v. Ivi, pp. 42 ss.

⁴⁵ v. B. CONSTANT, *Lo spirito di conquista e l'usurpazione*, liberilibri, Macerata 2008, pp. 123 ss. (ediz. orig.: *De l'esprit de conquete et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, Hahn et H. Nicolle, Hannover-London-Paris 1814).

⁴⁶ v. R. GEUSS, *Beni pubblici, beni privati*, Donzelli, Roma 2005, pp. 22 ss. (ediz. orig.: *Public Goods, Private Goods*, Princeton University Press, Princeton-Woodstock 2001).

noto ai più se non a tutti. A differenza del cittadino il Sovrano, essendo totalmente integrato nella catena sociale è come se visse in un piccolo centro, nel quale nulla di lui rimane nascosto all'attenzione dei vicini e, in questo caso, anche dei lontani. Come nella dinamica comunitaria, dove tutto il privato può dirsi di pubblico dominio, così la dimensione del Sovrano estende lo scrutinio a qualunque ampiezza abbia la società che governa: ogni deviazione dall'etichetta od offesa al costume è subito registrata; anche al crescere delle distanze e della mobilità l'illibertà del sovrano dal giudizio comune rimane invariata. Sebbene quelli che il governante può avere con i suoi spettatori siano incontri fugaci tra perfetti estranei, al pari di quelli che un cittadino di una metropoli o di una società aperta ha col suo prossimo, se questi ultimi casuali incontri restano indifferenti all'ispezione delle reciproche vite interiori, per il Sovrano così non è: la sua personalità, il suo status sono sempre riconoscibili e sempre rilevanti⁴⁷, nel mutare delle situazioni provvedono alla continuità della sua identità, formano il corsetto in cui è inevitabilmente imbrigliata quest'ultima e durano oltre gli incontri fugaci, dando la sensazione di essere perennemente circondati⁴⁸. Ciò cui il sovrano ha rinunciato è esattamente l'anonimato dietro il quale il cittadino può a certe condizioni scomparire dalla vista pur attiva del pubblico.

Se il Sovrano ha diritto ad una vita privata, piuttosto che ad una vera e propria esistenza nel senso di Constant, stante il suo ruolo, quanto ampio è lo spazio di cui questi non deve rendere conto? Qual è il confine della sua "signoria privata"? Il tema è infatti quello dell'accessibilità da parte dell'opinione pubblica alla dimensione privata dell'uomo pubblico, che tale accesso torna quindi a rendere pubblica. La delicatezza di questo punto si comprende soprattutto allorché si fa distinzione fra pubblicità con accezione descrittiva (ciò a cui tutti hanno accesso) o prescrittiva (ciò a cui tutti devono avere accesso).

L'endiadi pubblico/privato diventa allora qui indicativa della distinzione più sottile fra "pubblicità" e "privatezza", la concretizzazione di un assunto primariamente ideologico: molteplici elementi, i più disparati – residui concettuali, teorie, reazioni popolari, crude distinzioni fatte evidenti da contesti pratici altamente specifici, tacite considerazioni di valore –, provenienti da diverse fonti ed appartenenti a sfere differenti, si sono storicamente raccolti in maniera indecifrabile e si sono accumulati in una sorta di capitale di auto-evidenza, plausibilità e forza auto-justificantesi, che ha condotto all'utilizzo

⁴⁷ v. W. SOFSKY, *In difesa del privato*, cit., pp. 38 ss.

⁴⁸ v. Ivi, p. 49.

imponderato di una distinzione come questa, che, in fondo, restringe, le possibilità di percezione e comprensione del nostro mondo⁴⁹. Percepriamo intuitivamente l'esistenza e la validità di un limite invalicabile, fra il vissuto accessibile e lo strettamente privato di un uomo pubblico, eppure la frastagliata trasversalità di questo limite, c'impedisce di rappresentar(ce)lo visivamente. L'argomentazione è una componente importante della politica, del ragionamento morale e della vita sociale in genere, sicché lo studio filosofico della politica si è ragionevolmente concentrato sull'analisi tecnica della coerenza e della plausibilità degli argomenti presentati dai teorici. Tuttavia, la politica, si fonda anche su altri elementi che si potrebbero chiamare retorici, emotivi, o ideologici; in ragione della loro rilevanza pratica questi elementi non meritano di essere completamente ignorati, benché non procedano logicamente a partire da premesse certe ed inconfutabili. La loro plausibilità sostituisce una validità argomentativa stringente, poiché comunque irresistibile e pertanto intuitivamente prescrittiva.

Il discorso sull'*èthos* torna allora di punta: allorché il Sovrano si costruisce un'individualità da nutrire in un luogo privato, quale regola applica a sé stesso? Incrinata la lama inesorabile della ragion di Stato, cosa resta ad ordinare la condotta di chi governa, ma al contempo coltiva un mondo umano di persona? Se il Sovrano pattina fra una vita pubblica ed una vita privata, può, allo stesso tempo, impostare le proprie azioni in un caso secondo un canone etico pubblico e nell'altro secondo un canone etico privato? Quanto è ritenuto giusto, virtuoso, opportuno, o, al contrario, scorretto, disonesto, inappropriato nella sfera pubblica viene valutato secondo parametri grandemente differenti rispetto a ciò che è considerato valido nella sfera privata. Parametri e procedure per giustificare determinate azioni o scelte, nonché gli spettatori agli occhi dei quali tale giustificazione deve risultare convincente sono spesso diversi a seconda che la questione risulti essere di rilevanza privata o pubblica. Potrebbe un paradosso vivente – un uomo pubblico con un proprio privato – sdoppiarsi anche moralmente come funzione e come persona, trasformandosi attraverso porte scorrevoli fra sfere che rimangono però nettamente separate? Anche se fosse, ciò che davvero preme, in un caso come questo, è il tema della rilevanza pubblica delle scelte e delle condotte operate da una persona con responsabilità pubbliche nel suo privato; una rilevanza misurata in termini d'influenza ed interesse facilmente prevaricanti le pareti permeabili della stanza privata.

⁴⁹ v. Ivi, pp. 26 ss.

Questo è allora il limite prescrittivo dell'accessibilità, e dunque della pubblicità, della vita privata di un uomo pubblico: la *ratio* di peso pubblico delle sue azioni private. Non è un limite netto, né certo, né definitivo, ma caso per caso valutabile a seconda dell'interesse pubblico che genera. Questa linea tratteggiata è il sipario della trasparenza che cala sulla vita del Sovrano, a proposito della quale si è aperto il capitolo. Se è vero che una figura pubblica deve attendersi una compressione della sua sfera privata, il limite non può che comparire laddove pari sono le pressioni uguali e contrarie, verso l'esterno, dell'interesse privato in atti della funzione da parte del governante, e verso l'interno, dell'interesse pubblico in atti della persona da parte dei governati; e non oltre.

Dopo la definitiva sconfitta delle truppe realiste a Naseby, alcune copie delle lettere private del decapitando Carlo I furono trafugate dalla tenda da campo del Re e subito pubblicate con un titolo che poneva l'accento sulla loro natura autentica di storia segreta e che, a suo modo, avrebbe smascherato la vera identità del Re: "*The Kings Cabinet Opened*": *or Certain Packets of Secret Letters & Papers, Written with the Kings own Hand, and taken in his Cabinet at Naseby-Field, June 14. 1645. By Victorious Sr. Thomas Fairfax; Wherein many mysteries of State ... are clearly laid open ... Published by speciall Order of the Parliament.* Le lettere rivelavano il profondo scarto fra i due corpi del re ed i loro rispettivi fòri. «Hee calls us a Parliament publikely, yet acknowledges us not a Parliament secretly» chiosò uno degli editori contemporanei, leggendo le righe in cui il Re si abbandonava ad uno sfogo personale, con un amico, in merito alla situazione politica. Allo stesso modo, dalle lettere si evinceva come la condotta pubblica tenuta da dalla Corona per negoziare una rapida pace con i rivoltosi durante la Ribellione irlandese, non corrispondesse ai sentimenti privati di Carlo I in merito alla stessa⁵⁰.

Gli *arcana imperii*, una volta rivelati, scadono dalla pubblica ragione dello Stato alle semplici ragioni private di Carlo I, il quale, da un'altra prospettiva, non è più l'antagonista, ma la vittima della rivendicazione delle prerogative parlamentari. La pubblicazione delle sue lettere non è un colpo della battaglia per la libertà dalla tirannia assolutista, ma un'invasione altrettanto assolutista nella libertà della mente del re. Vecchi ministri di Casa Stuart – processati, nonché sottoposti anch'essi ad un invasivo vaglio della corrispondenza privata e che lamentarono di aver patito uno «*scrutiny within myself*» – affermarono che quella che venne considerata una pregevole divulgazione dei segreti di Stato del

⁵⁰ Citato in M. MCKEON, *The Secret History of Domesticity*, cit., pp. 482 ss.

gabinetto pubblico del Re riguardò invece considerazioni personali affidate all'assoluta privatezza di un epistolario.

Se il Parlamento vedeva una discrasia inconcepibile fra l'identità pubblica e quella privata del Re, fra il suo corpo politico e quello naturale, la lettura realista accusava i divulgatori di un assalto proditorio alla tradizionale solidarietà dinastica dei due corpi del Re, espressa dalla coesistenza stessa della Corona con la Famiglia. Questa relazione metonimica tra la Famiglia reale e lo Stato – altrettanto reale – esercitava una tacita autorità su Carlo medesimo; per il Parlamento, invece, quella relazione, resa esplicita ed esplosiva dagli eventi della Rivoluzione, era divenuta troppo sospetta: la minaccia di un mondo al contrario. Dalla prospettiva parlamentare, la famiglia reale privata non era più l'utile meccanismo di successione per assicurare la continuità di uno Stato sovrano, ma, al contrario, le veniva indebitamente – “illegalmente” per loro – data priorità sullo Stato⁵¹.

Gli editori utilizzarono l'epistolario, molte delle cui lettere erano indirizzate alla regina, e nelle quali manifestazioni affettuose erano alternate a riflessioni e solleciti di consigli sulle questioni politiche, per provare strumentalmente come la linea politica di Carlo fosse dettata non dal/nel suo gabinetto di Stato ma dal/nel suo talamo nuziale – per altro di fede papista. Diverso era stato lo spirito col quale nel 1658 John Milton, allora Segretario del Consiglio di Stato di Oliver Cromwell, pubblicò un manoscritto del suo predecessore nel gabinetto di Elisabetta I, Walter Raleigh: *The Cabinet-Council: Containing the Cheif Arts of Empire, and Mysteries of State; Discabineted in Political and Polemical Aphorisms*, al cui interno, l'espedito del *discabineting* di segreti di Stato polemizzava con la trattazione esoterica di questioni d'interesse puramente pubblico⁵². Confondere quanto d'interesse e rilevanza pubblici con quanto di natura eminentemente privata è il culmine di una dinamica deviata anche in Inghilterra, prima della razionalizzazione costituzionale – risoltasi poi, come detto, con la netta separazione fra *camera* e *Camera*, fra il *closet* della Regina ed il *cabinet* del Re.

Quando un bambino punta l'indice e grida che il Re non indossa vestiti, la situazione muta improvvisamente: la nudità reale, una volta smascherata e resa pubblica è impossibile da ignorare – o, almeno, più difficile da ignorare di prima. Una volta scoperta, resa sia visibile che accessibile dal pubblico – e pertanto

⁵¹ v. Ivi, pp. 484 ss.

⁵² Citato in M. MCKEON, *The Secret History of Domesticity*, cit., p. 229.

altamente oggettivata –, questa verità si imporrà sulla persona stessa: non soltanto il Re l’ha udita, ma è stato visto udirla dal pubblico, ed anche i componenti del pubblico non soltanto l’hanno udita, ma sono stati visti udirla da tutti gli altri. Un modo paradigmatico attraverso cui la pubblicità viene creata è attraverso la denuncia di una trasgressione, poiché la pubblicità di solito necessita di parole: la presenza di un elefante nella stanza può non essere sufficiente – inoltre, queste parole sono spesso scritte, materiale visivo, segni ai quali non serve altra prova⁵³, ma che sono anzi (pre-)alimentati da pregiudizi e precomprensione. Lo scandalo è la quintessenza dell’esposizione pubblica poiché nasce proprio laddove viene rimessa al tribunale dell’opinione una questione la cui pubblicità si vorrebbe evitare in tutti i modi; è un evento episodico effettivamente, apparentemente, o probabilmente trasgressivo che viene esposto ad un pubblico e che dura, peraltro, fintanto che questo pubblico ha una consistenza significativa. Affinché vi sia un interesse pubblico in esse, però, alla trasgressione occorre solitamente essere collegata ad un soggetto non solo noto, ma da cui ci si attende anche un determinato contegno, in considerazione delle sue responsabilità nei confronti del pubblico.

Il corpo di vetro del Re.

Si è detto che la sfera pubblica è un mondo di apparenze: ciò che appare è tutto ciò che è, nel momento in cui si rivolge lo sguardo a quello spazio pubblico: gli stati d’animo interni contano poco, anche quando chi appare tenta di esprimerli. La dipendenza dalle apparenze è in parte dovuta proprio alla scarsità di informazioni reperibili e comprensibili a causa della distanza che il pubblico di per sé instaura fra i soggetti: ci si attiene alla vista, pertanto si disciplinano le proprie apparenze secondo una formalità ed un’etichetta prodotte dal costante sforzo a non essere mis-interpretati – a meno che non si intenda deliberatamente provocare, a proprio rischio e pericolo. In pubblico si è responsabili del modo in cui si appare; e più la situazione pubblica, maggiore sarà tale responsabilità. Il mondo privato opera secondo una dinamica differente: interagiamo ripetutamente con i nostri intimi, poiché non occorre – o, quantomeno, non occorrerebbe – fare affidamento sulle loro apparenze. L’altro è qui visto e trattato come un soggetto unico, non un oggetto che non ha altro da offrire che la propria

⁵³ Cfr. A. ADUT, *Reign of Appearances*, cit., pp. 48 ss.

apparenza; in ogni caso, nella sfera privata non si può semplicemente apparire, non si è solo l'archetipo di una categoria o l'appartenente ad un gruppo, si ha un nome ed un'identità riconosciuti. Nel privato ci si rivela e si è responsabili di un'attitudine esclusiva per coloro con i quali interagiamo e che viene invece nascosta agli altri. Quanto sostiene Goffman, e cioè che tutte le interazioni sono *performance* dinanzi a degli spettatori convince soltanto per quanto riguarda la sfera pubblica. Chi appare in pubblico viene spesso ridotto alla propria apparenza più estrinseca, rappresenta di fronte agli spettatori soltanto un archetipo – più è forte la propensione alla sineddoche, più è ampia la distanza tra chi appare e chi guarda. Nella sfera privata, a casa o nei rapporti confidenziali, al contrario, approfondiamo – e ci si aspetta che lo facciamo – il sentimento altrui, le loro intenzioni. Ci si relaziona con gli intimi in termini specifici: non sono individui fungibili. La pubblicità incoraggia la fungibilità: come reazione all'incompletezza delle informazioni si tende a generalizzare sulla base di ciò che si vede⁵⁴.

Hannah Arendt ragionò sul rivelarsi dell'agente nel discorso e nell'azione, intessendolo coi temi della distinzione e dell'uguaglianza politiche all'interno dell'oggettiva pluralità umana. Azione e discorso risultano connessi nell'individuazione del “chi sei?”: «agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano, mentre le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce. Questo rivelarsi del “chi” qualcuno è, in contrasto con il “che cosa” – le sue qualità e capacità, i suoi talenti, i suoi difetti, che può esporre o tenere nascosti – è implicito in qualunque cosa egli dica o faccia. Si può nascondere “chi si è” solo nel completo silenzio e nella perfetta passività, ma la rivelazione dell'identità quasi mai è realizzata da un proposito intenzionale, come se si possedesse questo “chi” e si potesse disporne allo stesso modo in cui si possiedono le sue qualità e si può disporne. Al contrario è più che probabile che il “chi”, che appare in modo così chiaro e inconfondibile agli occhi degli altri, rimanga nascosto alla persona stessa, come il *dàimon* della religione greca che accompagna ogni uomo per tutta la vita, sempre presente dietro le sue spalle e quindi solo visibile a quelli con cui egli ha dei rapporti.

«Questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge quando si è con gli altri; non per, né contro gli altri, ma nel semplice essere insieme con gli

⁵⁴ Cfr. Ivi, p. 37 ss.

altri. Sebbene nessuno sappia chi egli riveli quando si esprime con gesti o parole, tuttavia deve correre il rischio della rivelazione; un rischio che non può essere affrontato né dal benefattore, che dovrebbe essere ignoto a se stesso e conservare la più completa anonimità, né dal criminale, che deve nascondersi agli altri. Si tratta di due figure solitarie, anche se una è a favore degli uomini e l'altra ostile ad essi; entrambi, quindi, rimangono estranei allo spazio delle relazioni umane e sono, politicamente, figure marginali che di solito entrano nella scena della storia in tempi di corruzione, disintegrazione e bancarotta politica. Data questa sua inerente caratteristica di rivelare la gente mentre agisce l'azione ha bisogno per il suo completo manifestarsi della luce splendente che un tempo era chiamata gloria e che è possibile solo nella sfera pubblica»⁵⁵.

La Arendt fu adamantina nel sostenere come lo spazio dell'apparenza si formi ovunque gli uomini condividono le modalità del discorso e dell'azione; potenzialmente ovunque le persone si raccolgono insieme – potenzialmente, non necessariamente. Sicché lo spazio dell'apparenza precede ed anticipa la costituzione formale di una sfera pubblica, nonché le varie forme in cui questa possa essere organizzata e cioè le varie forme di governo⁵⁶. L'essenza più alta ed antica della politica risiede nel fatto che l'uomo, in quanto tale, nella sua irripetibile individualità, appare e conquista la sua identità unica nel discorso e nell'azione; la potenza di queste attività, anche quando, da un punto di vista materiale, possono sembrare futili, è in ciò: che inevitabilmente provocano il ricordo di sé, posseggono una qualità durevole. La sfera pubblica – *i.e.* lo spazio nel mondo di cui gli uomini hanno bisogno per apparire – risulta quindi essere opera dell'uomo in un senso più proprio di quanto non lo siano effettivamente l'opera delle sue mani o il lavoro del suo corpo, eppure, la convinzione che ciò che di più grande l'uomo possa aspirare di raggiungere è l'attualizzazione della propria apparenza non è cosa banale poiché siamo abituati a valutare le attività pubbliche solo in termini di utilità rispetto a presunti fini superiori⁵⁷. Tuttavia, «[i]l potere è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, [*i.e.*] dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà»; laddove non è attualizzato mediante gesti e parole nello spazio dell'apparenza

⁵⁵ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 130 ss.

⁵⁶ Cfr. Ivi, p. 146.

⁵⁷ Cfr. Ivi, p. 153.

che essi stessi costituiscono, invece, il potere si dissolve⁵⁸. La forza bruta può distruggere il potere, ma mai sostituirlo: possono anche sussistere combinazioni di forza ed assenza di potere – parate imponenti di forze che si esauriscono in modo spettacolare, velleitario e completamente futile – ma non lasciano dietro di sé né monumenti, né storie e, avverte la Arendt, neppure un ricordo sufficiente a farle entrare di diritto nella storia: tale sarebbe nell'esperienza storica e nella teoria tradizionale la vera essenza della tirannia anche quando non è riconosciuta come tale⁵⁹.

L'oggettività della realtà della sfera pubblica si fonda sulla presenza simultanea di innumerevoli prospettive nelle quali il mondo comune si offre a ciascuno ed a causa delle quali non può essere trovata una misura comune e neppure un comun denominatore. Per quanto il pubblico sia il comune terreno di incontro, quanti vi sono presenti assumono diverse prospettive visuali e la visuale di uno non può fisicamente coincidere con quella di un altro. L'essere visto dagli altri deriva la sua importanza dal fatto che ciascuno vede da una posizione diversa. La tenuta della realtà del mondo pubblico comune non è data dalla comune natura di tutti gli uomini che lo costituiscono, ma dal fatto che, nonostante le differenti visuali, è la risultante varietà di prospettive, tutti gli occhi sono puntati sullo stesso oggetto⁶⁰.

Ogni auto-rappresentazione si muove sullo stretto crinale tra sfera pubblica e sfera privata, tra conformismo e pensiero individuale. Infatti, se tutti gli individui si presentassero come identità uniche ed eccezionali, senza nulla in comune con gli altri, la società risulterebbe essere un'accozzaglia di estranei che non conoscono del proprio prossimo se non ciò che questi mostra pubblicamente ⁶¹. Le auto-rappresentazioni rivelano intenzioni pensieri e sentimenti personali come espressione di chi si è. Particolarmente delicata è la messa in scena della propria vita interiore ed occorre una notevole capacità immaginifica per tradurre gesti consapevoli in gesti espressivi. La fragilità umana fa sì che le persone rivelino in realtà più di quanto siano in grado di controllare. Atti inconsulti, *lapses*, imbarazzi e vuoti di memoria, smorfie e riflessi incondizionati svelano il sobbollire del mondo che con tante artefazione si è cercato di occultare. Ed infine è proprio lo sforzo ansioso dell'autocontrollo a stuzzicare lo spettatore ed ancor più il moralista. Rispetto e discrezione

⁵⁸ Ivi, p. 146.

⁵⁹ Cfr. Ivi, p. 148.

⁶⁰ v. Ivi, p. 42 ss.

⁶¹ v. W. SOFSKY, *In difesa del privato*, cit., p. 114.

vorrebbero che si rinunci a sapere ciò che l'altro ha comunicato senza volerlo, poiché non è lecito sapere ciò che non è stato rivelato, né quanto è stato nascosto intenzionalmente. La politica dell'informazione governa la distribuzione sociale del sapere: separa i dati accessibili a tutti da quelli che devono restare riservati⁶². La politica personale dell'informazione diffonde solo quei dati che si desidera vedere in circolazione sul proprio conto, navigando a vista nelle perigliose acque della *plausible deniability*. La più discreta delle messinscene è l'occultamento della propria esistenza⁶³: l'individuo che, come suol dirsi, possiede "una doppia vita" si muove in due ambiti separati e nessuno deve accorgersi della seconda esistenza⁶⁴.

Geuss richiama Elias ⁶⁵ per asserire come sia lo stesso processo di civilizzazione, con l'inaugurazione di una sfera pubblica all'interno della dimensione di una convivenza ordinata – se non ancora organizzata – ad imporre un codice normativo fondato su pudore e vergogna rispetto a ciò che si possa o meno fare o mostrare in pubblico⁶⁶, rispetto ai comportamenti ammessi o tollerati all'interno delle mura domestiche, ma non in piazza o per strada. Il medesimo codice dovrebbe poi valere mutualmente: rendendo intuitivo cosa è possibile esporre degli altri in pubblico e cosa sia invece non solo sconveniente, ma irrispettoso secondo i canoni della civiltà, a meno che non vi sia la deliberata intenzione di recare danno – in tal caso comunque coscienti di stare valicando prepotentemente il limite civile/sociale fra il privato di uno ed il pubblico di tutti.

La privatezza offre ad ognuno il diritto all'anonimato pubblico, all'esenzione dal dichiarare esattamente le proprie idee filosofiche, politiche ed etiche. Nel privato ognuno può aspirare al proprio bene nella maniera che gli è più congeniale, ma questo forse non vale per coloro i quali, per scelta o costituzione, si trovano al centro dell'arena pubblica⁶⁷. Prima di presentarsi in pubblico, prima di offrirsi allo spettacolo dell'opinione che si suscita in campo aperto, qualunque individuo prepara la propria *entrée* aggiustando la propria immagine. Il camuffamento è richiesto dal pudore: è temporaneamente possibile illudere, ma

⁶² v. Ivi, p. 114 ss.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1988 (ediz. orig.: *Über den Prozeß der Zivilisation*, Haus zum Falken, Basel 1939).

⁶⁶ v. R. GEUSS, *Beni pubblici, beni privati*, cit., pp. 29 ss.; v. anche H.-P. DUERR, *Nudità e vergogna. Il mito del processo di civilizzazione*, Marsilio, Venezia 1991 (ediz. orig.: *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 1: Nacktheit und Scham*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988).

⁶⁷ v. W. SOFSKY, *In difesa del privato*, cit., p. 27.

prima ancora illudersi. Infatti, il pudore non trae origine soltanto dal timore sociale dell'umiliazione, del disprezzo o dell'esclusione, bensì alligna nel rapporto che l'individuo ha con se stesso. Si tenta quindi di ingannare la propria ed altrui coscienza obliando una serie di segreti: tutto ciò che in ambito sociale rischierebbe essere considerato una mancanza o una deviazione può essere occultato mediante un'abile politica della (contro-)informazione. Se ciò è più semplice per i segreti del passato, quelli del presente restano visibili sul corpo, le voglie non sono irrefrenabili troppo a lungo e spesso il muro del silenzio si dimostra una fragile copertura: l'ammissione stessa di aver avuto qualcosa da nascondere eccita la curiosità ed implica la vergogna. La privatezza allora produce l'illusione di avvolgere il misfatto stesso, di segregare dalla luce pubblica tutto ciò che non si è pronti o disposti a mostrare; nonostante le leggi e l'attenzione pubblica, entro le proprie quattro mura si ritiene di poter sommergere i lati oscuri dell'esistenza privata come un tabù: le propensioni nascoste, i desideri perversi, i piaceri solitari, le tentazioni inconfessabili, le relazioni segrete e financo fantasie oscene e violente accarezzate nei momenti di massima intimità, quelli in cui si sarebbe pronti ad ammettere di non essere stati neppure del tutto in sé. Il punto di rottura sta nel fatto che siano i segreti stessi a stimolare la propria rivelazione: la realtà compressa dalla maschera tende all'esplosione poiché sono proprio gli sguardi dei tutori della moralità pubblica ad essere appuntati sui fatti intimi ed a volerne lo scopercchiamento⁶⁸.

Secondo Tönnies, la coscienza appare nella sua forma più semplice e profonda come pudore, che è mescolanza dei sentimenti di avversione per gli altri e di timidezza: «Il pudore è anzitutto un velare, un occultare, un dissimulare; è timidezza di fronte al nudo, al pubblico, al noto, e quindi specialmente in rapporto alla vita sessuale, coniugale, domestica»⁶⁹. Chi riveste un ruolo od occupa una posizione pubblica, che agisce nella vita pubblica, opera nel mondo, è chiamato a superare in qualche maniera questo pudore, o comunque a convertirlo in una nuova forma. La vergogna si manifesta come forza della volontà essenziale, che reprime ed inibisce manifestazioni verso cui altri impulsi vorrebbero spingere e lo fa come autorità incondizionata, altamente valida in base a ragione, ed alla fine la vince sempre. Il pudore si estende da ciò che è ripugnante per natura a ciò che è proibito. Sotto questo profilo la coscienza non è una volontà diretta, ma

⁶⁸ v. Ivi, pp. 59 ss.

⁶⁹ v. F. TÖNNIES, *Comunità e società*, Laterza, Bari-Roma 2011, p. 174 (ediz. orig.: *Gemeinschaft und Gesellschaft, Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Fues, Leipzig 1887).

proibisce tutte le trasgressioni, in quanto contrarie alle sue disposizioni. In tal caso il pudore è vissuto come disapprovazione propria e dei consociati, o come il timore di tale disapprovazione. Da qui, per Tönnies, l'idea originaria della moralità: la limitazione della libertà per riguardo delle libertà altrui; per conservare ed eventualmente ampliare la propria sfera occorre mantenersi nella loro stima o nel loro timore, fondati sull'opinione della propria forza e quindi dover apparire anche moralmente buono, nobile, onesto, giusto purché e finché venga data importanza all'apparenza di queste qualità⁷⁰.

La trasparenza dovrebbe indurre ad un appiattimento delle apparenze, per chi si dedica alla "vita pubblica", ad una conformazione dei codici morali delle due sfere in favore di un'etica pubblica specchiata, candida, esemplare. L'integrazione sociale, infatti, è uno dei più vincolanti ostacoli alla libertà dell'agire: sia in una piccola comunità in cui tutti conoscono tutti, sia nella società nei riguardi dei soggetti più esposti. In casi come questi, quanto più fitta si fa la rete sociale, tanto più occhiuta diventa la vicinanza altrui. La dispersività del tessuto sociale in una grande città, o in un vasto Paese, che giocherebbe a favore della libertà dell'individuo, non giova invece al Sovrano, per il quale l'intera dimensione politica opera come un gruppo chiuso, un villaggio, entro il quale è noto ai più se non a tutti. A differenza del cittadino il Sovrano, essendo totalmente integrato nella catena sociale è come se visse in un piccolo centro, nel quale nulla di lui rimane nascosto all'attenzione dei vicini e, in questo caso, anche dei lontani. Come nella dinamica comunitaria, dove tutto il privato può dirsi di pubblico dominio, così la dimensione del Sovrano estende lo scrutinio a qualunque ampiezza abbia la società che governa: ogni deviazione dall'etichetta od offesa al costume è subito registrata; anche al crescere delle distanze e della mobilità l'illibertà del sovrano dal giudizio comune rimane invariata. Sebbene quelli che il governante può avere con i suoi spettatori siano incontri fugaci tra perfetti estranei, al pari di quelli che un cittadino di una metropoli o di una società aperta ha col suo prossimo, se questi ultimi casuali incontri restano indifferenti all'ispezione delle reciproche vite interiori, per il Sovrano così non è: la sua personalità, il suo status sono sempre riconoscibili e sempre rilevanti⁷¹, nel mutare delle situazioni provvedono alla continuità della sua identità, formano il

⁷⁰ v. Ivi, pp. 175 ss.

⁷¹ v. W. SOFSKY, *In difesa del privato*, cit., pp. 38 ss.

corsetto in cui è inevitabilmente imbrigliata quest'ultima e durano oltre gli incontri fugaci, dando la sensazione di essere perennemente circondati⁷².

Ciò cui il Sovrano ha rinunciato è esattamente l'anonimato dietro il quale il cittadino può a certe condizioni scomparire dalla vista pur attiva del pubblico; ed una volta in bella vista, posto ch'è sempre sotto scrutinio, gli è imposta una condotta irreprensibile, adeguata al ruolo, non necessariamente all'uomo. Per dirla con Simmel, se il diritto alla riservatezza è un presupposto psicologico fondamentale delle relazioni interpersonali, in base alla semplice regola che «ciò che non viene nascosto si può sapere» mentre «ciò che non viene rivelato non si può nemmeno sapere», una volta abolito questo decisivo diaframma cade anche quella «sfera ideale» che circonda ogni uomo e nella quale «non si può penetrare senza distruggere il valore di personalità dell'individuo»⁷³. Se la casa, come ha scritto Benjamin, è l'astuccio che preserva, custodisce le tracce del passaggio e della vita di chi vi abita, come un'urna per i valori dell'intimità e della sicurezza, una casa di vetro è una galleria di «spazi in cui è difficile lasciare tracce»⁷⁴.

Velleio Patercolo racconta del probò tribuno Marco Livio Druso, riconosciuto amico del popolo, il quale, all'architetto che gli proponeva di costruire la sua casa sul Palatino in una zona riparata, protetta da sguardi indiscreti, rispondeva di erigerla laddove tutti potessero vedere ciò che vi facesse. Sin da quando l'aneddoto viene ripreso da Plutarco e poi da Montaigne, Rousseau e von Kleist, si colora di toni moralistici: male non fare, paura (di essere visto) non avere. Precetto valido specialmente per un uomo pubblico, che si propone quale amministratore della collettività. Certamente, resta però da valutare se questo vivere eternamente lavati dalla luce rappresenti un vantaggio per la collettività, favorendo con l'abolizione del segreto un miglioramento dei costumi individuali, o invece uno svantaggio per tutti.

Le reazioni psicologiche che un individuo costretto a vivere concretamente o metaforicamente in una casa di vetro, possono essere due: l'esibizionismo, di chi accetta pro-attivamente la propria condizione ed attraverso il vetro od i riflettori, finisce per esporsi, per mettersi volontariamente a nudo dinanzi al prossimo (chiameremo questi gli esibizionisti); l'indifferenza, di chi si è assuefatto alla continua esposizione, alla costante "vetrinizzazione" del proprio

⁷² v. Ivi, p. 49.

⁷³ G. SIMMEL, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 1995, p. 301 (ediz. orig.: *Die Großstädte und das Geistesleben*, in T. PETERMANN (a cura di), *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*, in «Jahrbuch der Gehe-Stiftung Dresden», 9, 1903)

⁷⁴ W. BENJAMIN, *Esperienza e povertà*, cit., p. 542.

corpo e dei propri gesti quotidiani e ne rimane imperturbabile. È chiaramente un tipo di indifferenza schizoide – anch’essa espressione di un certo grado di divismo non meno dell’esibizionismo –, una deriva sociopatica dell’apatia, che finisce quasi sempre per tradursi in aggressività ed intolleranza, nei confronti di un prossimo che, quando si manifesta, è avvertito come molesto e insopportabile⁷⁵. Altrimenti, il *voyeurismo* normalizzato degli uni genera una devianza esibizionista negli altri: la società del controllo si realizza là dove il suo soggetto si denuda non in conseguenza di una costrizione esterna, ma di un bisogno auto-prodotto, laddove l’angoscia di dover abbandonare la propria sfera privata intima cede al bisogno di esporsi alla vista senza pudore⁷⁶.

Palazzeschi incarna perfettamente questo genere d’immaginario: la trasparenza della sua *Casina di cristallo* non ha nulla a che vedere con finalità didascaliche moralizzanti, né con alcun modo d’intendere la vita politica in senso edificante per la collettività. Anzi, interpreta il sarcasmo anti-borghese e anarco-individualista del cinico, sfrontatamente libertino, che sfida le convenzioni del *bon ton* domestico dell’intimità, affrancandosi da quella stessa società cui si espone, denunciando *a contrario* l’insofferenza per le norme della buona educazione borghese tradizionale, dei suoi miti e riti soffocanti. Non è un’azione, ma una reazione coerente alla denuncia di Marx: «L’antico Romano desiderava che la sua casa fosse di vetro affinché ognuna delle sue azioni fosse manifesta agli occhi di tutti. Il borghese desidera che sia di vetro non la casa sua, ma quella del suo vicino»⁷⁷. Il trasloco del poeta in un edificio trasparente è un oltraggio al pudore: se volete vedere tutto, vedrete tutto – anche la fisiologia più bassa e truculenta. La concessione definitiva del proprio corpo al desiderio voyeuristico del pubblico è in realtà la vendetta contro lo sguardo stesso degli astanti, perché impertinente ed anticonformista⁷⁸.

La medesima scelta, paventata da Breton, si presenta invece come scopertamente politica e decisamente meno dada di quella di Palazzeschi, con una più dichiarata volontà di abbattere il mito borghese dell’intimità⁷⁹. Nel saggio

⁷⁵ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza. Letteratura e mito architettonico*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016, pp. 107 ss.

⁷⁶ v. B. C. HAN, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano 2014, p. 78 (ediz. orig.: *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2012).

⁷⁷ citata nelle note di Emma Cantimori Mezzomonti a K. MARX e F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino 1970, p. 210 (ediz. orig.: *Manifest der Kommunistischen Partei*, Bildung-Gesellschaft für Arbeiter von J. E. Burghard, London 1848).

⁷⁸ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., pp. 114 ss.

⁷⁹ v. A. BRETON, *Nadja*, Einaudi, Torino 1977, pp. 14 ss. (ediz. orig.: *Nadja*, Gallimard, Paris 1928).

del 1929 dedicato al surrealismo, Benjamin mette il punto: «Vivere tra pareti di vetro è una virtù rivoluzionaria per eccellenza. Anche questa è una forma di ebbrezza, è un esibizionismo morale di cui abbiamo grande bisogno. Il senso della *privacy* non è più una virtù aristocratica, è diventata sempre più una caratteristica di piccoli borghesi arrivati»⁸⁰. L'esibizione, allora, non ha più nulla di morale, è piuttosto la leva perfetta *pour épater la bourgeoisie*. Il tentativo di imporre un austero regime puritano attraverso la visibilità totale corre il serio rischio di fallire al cospetto della natura umana, sempre pronta a mandare in frantumi, fosse anche solo per spirito di contraddizione o insofferenza alle regole, la sensatezza del cristallo⁸¹

Evidentemente, oggi, tutti sperimentano il brivido di risultare, seppure per istanti, figure pubbliche⁸² impossibilitate a lasciare sentimenti, emozioni o desideri nascosti nell'ombra, dopo aver smaniato per conquistarsi i quindici minuti di celebrità di Warhol. Gli Stati Uniti hanno esportato un modello culturale dominato dal gusto puritano per la trasparenza, che valorizza la realtà empirica e tutto ciò che è chiaro ed esplicito. Anche le esigenze del sistema produttivo, che necessita d'individui che rendano pubblici i propri consumi privati per poter adeguare le strategie di mercato, impone l'abolizione di ogni segreto fra produttori e consumatori come parti di un sistema unitario⁸³, come si cerca di fare fra governanti e governati.

Il rapido vetrinizzarsi del paesaggio urbano diventa dunque un elemento peculiare del sentire (e del sentirsi) contemporaneo, che nella società di massa scimmiettano le gallerie degli specchi della società di Corte: strutture leggere, volatili, e prismatiche, diorami, *vitrines* e *showcases*, baldacchini di vetro, muri e tetti trasparenti che stimolano la fantasia e la *revêrie* collettive, che sollecitano il desiderio ed inducono il bisogno⁸⁴. Lo stesso avviene nel mercato del consenso politico: il governante è esposto al desiderio, all'incanto del pubblico, nella più ottundente idea di rappresentanza democratica. Il desiderio di vedere non è appagato dal dibattito pubblico, dalla *performance* nella funzione ufficiale, il pubblico votante brama di vedere tutto ed oltre la cortina della funzione. La

⁸⁰ W. BENJAMIN, *Il surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, in ID., *Scritti 1928-29*, Einaudi, Torino 2010, p. 204 (ediz. orig.: *Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz*, 1929).

⁸¹ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., p. 120.

⁸² Cfr. T.L. FRIEDMAN, *The Whole World is Watching*, in «New York Times», 27 giugno 2007.

⁸³ Cfr. V. CODELUPPI, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 17.

⁸⁴ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., p. 26.

mediatizzazione dei rapporti ha viziato il buon senso «il visibile è il luogo dell'adattamento al mondo, del suo possibile addomesticamento, della rassicurazione. Allo stesso tempo, il desiderio di vedere è affascinato dalla trasgressione dei limiti del visibile, l'immostrabile, l'insopportabile». Infatti, nel mondo dei *media* il vedere non è legato solo al desiderio, ma anche all'orrore ed al desiderio di vedere l'orrore⁸⁵, di scoprire l'osceno, l'immondo, il pornografico⁸⁶, fino a quando l'evidenza plateale, lo svelamento integrale, distruggono il desiderio stesso⁸⁷. Non più estraneo⁸⁸, trasparente quindi – diremo, per ora – simmetrico rispetto allo spettatore⁸⁹, pronto all'appagamento immediato di questi⁹⁰ il corpo del Sovrano non ingenera più desiderio, ma solo disprezzo.

Non è più il corpo simbolico di Kantorowicz, è un corpo umano, troppo umano, dato in pasto al pubblico. È l'incarnazione prosaica che ci fa chiedere: di chi è il corpo del re⁹¹, a chi appartiene il corpo del Sovrano democratico di oggi? È legittimo, ad esempio, conoscere dello stato di salute di chi governa? Il corpo nel suo aspetto più fragile, nell'intimità suprema della malattia fisica e/o mentale viene rappresentato da un grappolo d'informazioni riservatissime, delicatissime, eppure, i candidati giunti al *rush* finale della campagna presidenziale americana, devono depositare le proprie cartelle cliniche al Congresso, che ne valuta l'attitudine alla Presidenza. Un Capo di Stato od un membro del Governo, qualora gli sia diagnosticata un'invalidità pregiudizievole per la corretta, o la stabile esecuzione del mandato è tenuto ad informarne le Camere od il pubblico, suoi fiduciari, o ha le dimissioni come unica alternativa? Ed il medico che lo ha in cura, laddove il notevole paziente non intenda rivelare pubblicamente la propria incompatibilità, né dimettersi, ha un obbligo al segreto professionale nei confronti del suo ordine e del suo paziente, o ne ha uno più stringente nei confronti dei suoi concittadini⁹²?

⁸⁵ v. B. ROBERTI (a cura di), *La trasparenza che nasconde. Conversazione con Jean-Louis Comolli*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, p. 12.

⁸⁶ Cfr. B. C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., pp. 39 ss.

⁸⁷ v. F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000.

⁸⁸ v. Ivi, pp. 87 ss.

⁸⁹ v. B. C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 34.

⁹⁰ v. F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio*, cit., pp. 151 ss.

⁹¹ Così parafrasando S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 73 ss.

⁹² v. in proposito P. ACCOCE e P. RENTCHNICK, *I malati che ci governano*, Dedalo, Bari 1983, pp. 225 ss. (ediz. orig.: *Ces malades qui nous gouvernent*, Stock, Paris 1976).

Il pudore e le evoluzioni che hanno segnato la storia delle istituzioni normative deputate a tutelarlo sono la storia dello sguardo e della percezione visiva, ma anche della progressiva trasformazione del privato in spettacolo, dell'esibirsi e del nascondersi, del guardare e dell'essere visti: «È una genealogia della pulsione scopica del potere ma anche dei singoli». Il pudore pubblico come inteso dal diritto è stato un evento spaziale, una matrice di spazializzazione, che ha permesso la (tras)formazione di spazi pubblici e spazi privati, ridisegnando le topografie delle abitazioni private e delle strade, marcando le dinamiche dei corpi e le loro rotte. L'invenzione del pudore pubblico risale ad un atto istituzionale che fa della totalità dello spazio pubblico un luogo di esclusione dell'insieme dei comportamenti considerati espressione dell'intimità privata. Rideclinando ogni volta quello che rimane un concetto-valvola, il diritto ha tradotto la distinzione pubblico/privato secondo un preciso ordine dei costumi che consentiva di dividere lo spazio della visibilità pubblica in due sfere, ciascuna dotata di un proprio codice specularmente opposto a quello dell'altra rispetto allo sguardo ed all'esibizione. Il muro del pudore rappresentava un confine ben preciso in cui, tanto il potere dello Stato, quanto la libertà di ognuno trovavano un limite invalicabile. Poi, se dapprima sono stati i luoghi pubblici, con le regole e gli equilibri che li configuravano, ad invadere progressivamente i luoghi privati, di fatto restringendo le libertà che vi erano concesse, in ragione della visibilità, dell'accessibilità e della pubblicità interna, in seguito sono stati i luoghi pubblici a liberalizzarsi, a concedere la vista di momenti privati, fino ad allora severamente esclusi dallo sguardo pubblico, per arrivare a nuove e sofisticate forme di spettacolarizzazione e ad un desiderio sempre più marcato di vedere ed esibire l'intimità in pubblico⁹³.

Lo sguardo è sempre uno scambio, ma è anche una faccenda pubblica che, in qualche modo, esercitiamo in nome dello Stato stesso, fondata su di una sostanziale asimmetria tra chi guarda e chi è visto, se si considera che il potere si serve degli occhi di tutti per estendere illimitatamente la propria potenza visiva. La legge non condanna mai per il fatto di guardare, ma trasforma chiunque in un potenziale testimone di ciò che, cadendo nel campo visivo dell'altro e quindi precipitato sulla scena pubblica, è da considerarsi osceno ed immorale. La trappola della visibilità consiste nell'interiorizzazione del dominio di quest'occhio onnipotente, nell'essere sempre chiamati a guardare con e nello

⁹³ v. M. IACUB, *Dal buco della serratura. Una storia del pudore pubblico dal XIX al XXI secolo*, Dedalo, Bari 2010, pp. 43 ss. (ediz. orig.: *Par le trou de la serrure. Une histoire de la pudeur publique – XIX-XXI siècle*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2008).

sguardo del pubblico. Così, i luoghi privati non visibili all'esterno sono divenuti, grazie alla mobilità degli sguardi umani, luoghi sottoposti allo sguardo vigile del pubblico. La storia del pudore pubblico è quindi quella delle tecniche varie complesse attraverso le quali il pubblico offre a se stesso lo spettacolo del privato degli individui, un modo per prendere coscienza del fatto che vedere è più un evento che impegna chi guarda e chi è guardato come soggetti politici, che il senso attraverso cui il mondo si rivela alla coscienza⁹⁴.

L'atto del guardare finisce per spingere il cùpido *voyeur* sempre più vicino alla scena, al corpo esibito, come in un *peep show*, per passare dall'ottico foucaultiano all'aptico deleuziano, fino al momento in cui non viene visto lui stesso⁹⁵. La visione priva di distanza è tipica dello spettacolo⁹⁶. Si vuole di vetro, quindi, non il palazzo, ma il corpo stesso del Sovrano, che come nel *Giacomo di cristallo*⁹⁷ di Rodari, non può nascondere ciò che sente e che pensa. È finalmente totalmente trasparente e ciò non basta, perché laddove tutti gli altri tacciono e subiscono le convenzioni, l'uomo pubblico elevato e limpido viene giudicato e punito per ciò che liberamente sente e pensa e non riesce più a celare. È il "cuore di cristallo" che Rousseau dichiara di possedere⁹⁸, ma ciò che vale per il filosofo, difficilmente è applicabile al politico.

La moderna categoria del pubblico è ciò che rimane dopo che l'elemento personale viene astratto dalla funzione: la maturità dello Stato moderno è raggiunta al momento della spersonalizzazione dell'autorità politica con l'istituzionalizzazione – e poi la costituzionalizzazione – della monarchia; la teoria contrattualista ha razionalizzato l'impersonalità dello Stato, scorporando i poteri dal Sovrano, ma anche dai cittadini⁹⁹. Il costituzionalismo dovrebbe potersi riassumere – come avevamo sostenuto – nella definizione di regole di riparto, anche delineando il confine fra le competenze dell'opinione pubblica e quelle della morale privata, al fine di evitare conflitti, e poi del diritto pubblico e di quello privato; con ciò esaltando tanto il ruolo della discussione pubblica, quanto il culto delle libertà private. Le quattro mura della proprietà offrono il solo rifugio sicuro dal mondo pubblico comune, ma non solo da quanto si agita in esso, bensì

⁹⁴ v. Ivi, pp. 50 ss.

⁹⁵ Cfr. B. ROBERTI (a cura di), *La trasparenza che nasconde*, cit., p. 16.

⁹⁶ v. B. C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, nottetempo, Roma 2015, p. 11 (ediz. orig.: *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seitz, Berlino 2013).

⁹⁷ G. RODARI, *Favole al telefono*, Einaudi, Torino 1962.

⁹⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 1240 (ediz. orig.: *Rousseau juge de Jean-Jacques*, manoscritti del 1771 e 1775).

⁹⁹ Cfr. M. MCKEON, *The Secret History of Domesticity*, cit., p. 83

dalla propria condizione in pubblico, dall'essere visti: «[u]na vita spesa interamente in pubblico, alla presenza degli altri, diventa, per così dire, superficiale. Pur conservando la sua visibilità, essa perde la qualità di sorgere alla vista da un certo fondo più oscuro che deve rimanere nascosto se non vuol perdere la sua profondità in un senso reale, non soggettivo. Il solo modo efficace di garantire il segreto di ciò che deve rimanere nascosto alla luce dell'esposizione in pubblico è la proprietà privata, un luogo posseduto privatamente in cui rifugiarsi¹⁰⁰. Entro il nuovo rigorosamente razionale ordine costituzionale, ha diritto il Sovrano ad uno spazio privato fisico e/o meta-fisico di sua proprietà e soprattutto ha diritto a rifugiarsi, a nascondervi tutto ciò che crede?

Al contrario, Habermas vede il primo periodo del costituzionalismo non come il trionfo del dibattito pubblico, ma, viceversa, come l'inizio dell'indebolimento della sfera pubblica borghese, a seguito dell'assunzione di funzioni pubbliche da parte del potere privato e di funzioni private da parte del potere pubblico. La commistione interno/esterno rompe lo schema di separazione di una sfera pubblica originariamente distinta(si) dallo Stato e ordinata(si) razionalmente, sicché tornano trasparenti la mente del Re, il suo stomaco ed anche il suo cuore, apparecchiati per una cerimonia cannibale¹⁰¹.

“Visti da vicino”: dalla secolarizzazione, alla spettacolarizzazione del potere.

Se oggi, quella di chi governa non è più un'esistenza spettacolare, come al principio dell'Età moderna, di certo è un'esistenza spettacolarizzata, in cui le trivialità della vita borghese sono date in pasto al famelico pubblico dei cittadini/consumatori contemporanei. Per Guy Debord, il teorico della società dello spettacolo, l'intera vita delle società odierne risulta «un immenso accumulo di spettacoli»: di tutto ciò che precedentemente veniva direttamente vissuto non rimane che la rappresentazione. In una realtà come oggetto di sola contemplazione, l'immagine è resa autonoma dalla realtà. Lo spettacolo è una *Weltanschauung* che si è oggettivata, è divenuta effettiva, si è materialmente tradotta, è «l'inversione concreta della vita, e il movimento autonomo del non-

¹⁰⁰ v. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 51 ss.

¹⁰¹ Cfr. C. SALMON, *La politica nell'era dello storytelling*, Fazi, Roma 2014, pp. 81ss. (ediz. orig.: *La cérémonie cannibale. De la performance politique*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2013).

vivente» in cui il mentitore mente a se stesso. L'ordine spettacolare è radicalmente rovesciato rispetto a quello reale: il vero è un momento del falso¹⁰², tanto che nelle categorie dello spettacolo è spesso labile ed anzi contro-intuitiva la distinzione fra *fiction* e *reality*¹⁰³.

Lo spettacolo è la tendenza a «far vedere» attraverso differenti mediazioni specializzate il Mondo, che non è più direttamente percepibile. La società dello spettacolo predilige la vista fra tutti gli altri sensi umani, più ancora che nelle epoche precedenti, in cui era forse il tatto il senso che teneva l'uomo ancorato alla realtà. La vista – il senso più astratto, più mistificabile – corrisponde per Debord all'«astrazione generalizzata» della società attuale. Lo spettacolo è antitetico al dialogo, sfugge alla riconsiderazione ed alla correzione, è una rappresentazione indipendente¹⁰⁴. Lo spettacolo diventa così da insieme di immagini un rapporto sociale fra persone mediato dalle immagini: «lo spettacolo si presenta come la società stessa», concentra ogni sguardo ed ogni coscienza, ma allo stesso tempo è il luogo dell'inganno visivo e della falsa coscienza¹⁰⁵.

L'ordine spettacolare pretende che l'uomo pubblico si atteggi a *vedette*, *i.e.* la rappresentazione spettacolare dell'uomo vivente, che concentra in sé la banalità dell'immagine. La condizione di *vedette* è la specializzazione del vissuto apparente, senza profondità, non *vita activa*, ma attoriale. L'oggetto dello spettacolo, messo in scena come *vedette*, è il contrario dell'individuo, del privato: passando nello spettacolo come modello di identificazione, ha rinunciato ad ogni qualità autonoma per identificarsi con la legge generale della visibilità, dell'obbedienza all'ordine spettacolare¹⁰⁶ – è trasmigrato dall'incarnazione alla sua esibizione di facciata, dallo *zòdn politikòn* all'*avatar politicus*¹⁰⁷.

Per Debord, marxista-luxemburghista, lo spettacolo costituisce il modello della vita socialmente dominante, che è anche modello economico della post-modernità, essendosi definitivamente privilegiato il consumo rispetto alla produzione. Lo spettacolo si presenta come enorme positività, indiscutibile ed in

¹⁰² G.-E. DEBORD, *La società dello spettacolo*, Massari, Bolsena 2002, pp. 43 ss. (ediz. orig.: *La Société du spectacle*, Buchet/Chastel, Paris 1967).

¹⁰³ La scena di un reality potrebbe essere vista proprio come realizzazione della casa di vetro, in tal senso v. B. ROBERTI (a cura di), *La trasparenza che nasconde*, cit., p. 16; v. anche J.-L. COMOLLI, *Vedere e potere. Il cinema, il documentario e l'innocenza perduta*, Donzelli, Roma 2006 (ediz. orig.: *Voir et pouvoir. L'innocence perdue, cinéma, télévision, fiction, documentaire*, Verdier, Paris 2004).

¹⁰⁴ Cfr. G.-E. DEBORD, *La società dello spettacolo*, cit., p. 48.

¹⁰⁵ v. Ivi, p. 43.

¹⁰⁶ v. Ivi, p. 67.

¹⁰⁷ Cfr. C. SALMON, *La politica nell'era dello storytelling*, cit., pp. 89 ss. e 98 ss.

fondo inaccessibile, che non insegna nulla più rispetto il seguente diallelo: ciò che appare è buono, ciò che è buono appare. L'ordine spettacolare esige per principio questa attitudine di passiva accettazione che nei fatti ha già ottenuto attraverso il suo apparire insindacabile, in quanto monopolista stesso dell'apparenza. Lo spettacolo è tautologico: i suoi mezzi sono nel contempo anche i suoi scopi, «è il sole che non tramonta mai sull'impero della passività moderna. Esso ricopre tutta la superficie del Mondo e si bagna indefinitamente nella propria gloria»¹⁰⁸.

In quanto sublimazione del consumismo, di spettacoli ve n'è in abbondanza: concorrenziali e solidali, con ruoli – intesi da Debord quali significati veicolati da oggetti – che si sovrappongono, contemporaneamente esclusivi e diversificati. Il mercato spettacolare si sviluppa in lotte di qualità fantomatiche, destinate ad appassionare l'adesione alla trivialità quantitativa¹⁰⁹ e le medesime regole valgono anche per quello che è diventato il mercato delle immagini degli uomini pubblici.

Il consumo spettacolare diviene comunicazione dell'incomunicabile, è surrealista, anzi, dadaista, poiché sopprime l'arte senza realizzarla. L'organizzazione sociale dettata dall'apparenza sopprime il conflitto, origine di tutte le cose del mondo, in quanto lo rappresenta soltanto. Gli specialisti del potere dello spettacolo – un potere assoluto all'interno del suo sistema di linguaggio senza risposta – sono corrotti dalla brama di successo e al contempo dal disprezzo che questo produce. Il nuovo conflitto è proprio un conflitto di reciproco disprezzo fra la *vedette* e lo spettatore. Lo spettacolo che sembrava aver appiattito ogni specializzazione ne produce invece una nuova, quella fra chi appare e la critica, che infine diventa essa stessa, a suo modo, spettacolare, mentre l'apologia dello spettacolo, si costituisce come oblio titolato. «Tuttavia, la falsa disperazione della critica non dialettica e il falso ottimismo della pura pubblicità del sistema sono identici in quanto pensiero sottomesso [...] lo spettacolo è l'espressione della separazione, dell'allontanamento dell'uomo dall'uomo. La nuova potenza dell'inganno»¹¹⁰. Lo spettacolo è la ricostruzione materiale dell'illusione religiosa, che ha semplicemente ricongiunto a una base terrena le nubi mistiche, che costruisce un fallace paradiso terreno benché opaco e irrespirabile molto di più di quanto lo sia stato a suo modo il Cielo¹¹¹.

¹⁰⁸ v. G.-E. DEBORD, *La società dello spettacolo*, cit., p. 46.

¹⁰⁹ v. Ivi, p. 68.

¹¹⁰ v. Ivi, p. 156.

¹¹¹ v. Ivi, pp. 48 ss.

Se l'Età moderna è quella della secolarizzazione del potere, l'età post-moderna è quella della sua spettacolarizzazione di massa (e non di Corte), che fa sì che si consolidi la pretesa del pubblico che tutto sia accessibile e nel tutto accessibile alligna la pretesa che tutto sia visibile. Parallelamente a ciò emerge la nozione di trasparenza, di cui i *media* s'impadroniscono immantinente e ne fanno una parola d'ordine, mediatica anch'essa¹¹². La rivoluzionaria introduzione nella vita quotidiana di milioni di persone di una forza tanto invisibile e impalpabile quanto poderosa come la corrente elettrica sancisce la fine dell'idea di realtà come *continuum* di corpi solidi e compatti, generando al contempo il sogno estetico e politico di una penetrabilità della materia se non di una sua vera e propria dissoluzione. Il Mondo contemporaneo si è adoperato per abbattere ogni limite, illuminare fino in fondo e ad ogni costo la realtà, facendo breccia nei corpi e nelle menti, affondando negli interni del cosmo e della materia ed esplorando le zone più recondite dell'essere umano, investigato tanto nella sua architettura fisiologica (con la radiologia) quanto in quella psichica (con la psicanalisi). La smaterializzazione delle barriere fisiche e meta-fisiche per comprendere tutto e vedere dappertutto rappresenta una delle più urgenti istanze del nostro modello sociale ed in ciò l'uomo contemporaneo è colui che ha insistito caparbiamente per abolire la civiltà dello spazio chiuso a vantaggio di una società dello spazio indefinitamente aperto¹¹³. Per dirla con l'illuminante elenco di Marshall McLuhan oggi abbiamo il telefono: discorso senza mura; il grammofono: auditorio senza mura; la fotografia: museo senza mura; la luce elettrica: spazio senza mura; il cinema, la radio, la TV: aula scolastica senza mura¹¹⁴; e tuttavia McLuhan parlava da un'epoca in cui il *medium* era ancora cruciale proprio nella mediazione d'immagini ed informazioni; con il 2.0, si potrebbe dire, abbiamo i *media* stessi, senza infrastrutture.

Il «quarto potere» dei *media* è connesso alla possibilità di desiderare, immaginare, fabbricare un tutto trasparente, poiché i *media* assumono la funzione di svelare ciò che è nascosto. Pretesa di «dire la verità» contrapposta al gioco delle finzioni, delle menzogne, che diventa fideismo: il «credo» dei *media*, o la

¹¹² V. G. VATTIMO, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 2011 (prima ediz.: 1989), D. BRIN, *The Transparent Society. Will Technology Force us to Choose Between Privacy and Freedom?*, Perseus Books Group, New York 1998, ma anche D. GOLDONI, *Il mito della trasparenza. Saggi su Marx*, Unicopli, Milano 1982.

¹¹³ Cfr. R. DONATI, *Critica della trasparenza*, cit., pp. 12 ss.

¹¹⁴ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare. Mass Media e società moderna*, Net, Milano 2002, p. 301 (ediz. orig.: *Understanding Media. The Extensions of Man*, McGraw-Hill, New York 1964)

loro credenza. Allo stesso tempo, il motivo della trasparenza diventa un motivo ideologico, di cui si fa carico la classe politica in generale, trasformando la necessità della trasparenza in un inganno. Evidentemente niente è diventato trasparente, e questa fissazione della trasparenza instaura il falso, la trasparenza è l'inganno¹¹⁵. Si poteva legittimamente supporre che la trasparenza fosse elemento caratteristico dei *media* in quanto essi producono immagini e “fanno vedere cose”, sono macchine della visione, ma in realtà vi sono almeno due elementi di opacità nella trasparenza mediale: innanzitutto, come ogni sistema cognitivo, non sono trasparenti a se stessi e non riescono vedere le condizioni di possibilità della visione che essi stessi permettono; l'altro elemento di opacità risiede nella differenza fra la trasparenza delle immagini e quella del linguaggio cui si accompagnano o da cui sono descritte. È allora più opportuno parlare di trasparenza teorica e distinguere fra conoscenza sensibile, legata alle immagini e conoscenza intelligibile, perché il vedere puro non esiste¹¹⁶.

Non la narrazione, l'argomentazione, ma la situazione è la dimensione di quest'apparenza istantanea che si propone accessibile, ma rimane impenetrabile. Nell'economia politica dell'immaginario¹¹⁷ il Re è esposto nudo, ma la sua nudità non occorre – sarebbe anzi deleterio! – sia decifrabile, esplicabile e ne siano conoscibili le ragioni, cause o fini. L'istantaneo della chiacchiera, di foto rubate, d'intercettazioni, tutto decontestualizzato eppure significativo, oggi, per apprendere una personalità e le sue vie. La pubblicità da *mass media* è «situazionista» e così l'esposizione del Sovrano, del governante. La trasparenza è situazionista, astorica, a-dialettica. Non è lo spettacolo liturgico del *grand lever du Roi*, in cui tutto lo Stato si riconosce nel suo elemento/momento continuativo, ma una parodia dadaista dell'istante, senza contesto, che appaga soltanto un'istantanea brama d'intrattenimento. Non è strutturale alla tenuta dello Stato, o pubblicizzata perché edificante, è solo la preda di un frugale e fugace pasto di un pubblico indiscreto e profondamente incosciente.

Anche «[l']antichità era stata una civiltà di spettacolo. “Rendere accessibile ad una moltitudine di uomini l'ispezione di un piccolo numero di oggetti”»: a questo problema rispondeva l'architettura dei templi, dei teatri, dei circhi» scrive Foucault, ma «In una società in cui gli elementi principali non sono più la

¹¹⁵ v. B. ROBERTI (a cura di), *La trasparenza che nasconde*, cit., p. 10.

¹¹⁶ v. in tal senso V. CUOMO, *I limiti della trasparenza del medium*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, pp. 65 ss.

¹¹⁷ A tal proposito v. G-E. DEBORD, R. VANEIGEM ed ALTRI, *Situazionismo. Materiali per un'economia politica dell'immaginario*, Massari, Bolsena 1998, curato da P. STANZIALE, che raccoglie diversi significativi testi dell'*Internationale Situationniste*.

comunità e la vita pubblica, ma gli individui privati da una parte e lo Stato dall'altra, i rapporti si possono regolare solo in una forma che sia l'inverso dello spettacolo»¹¹⁸: la sorveglianza. Tra sorveglianza e spettacolo, però, può non leggersi un rapporto di opposizione, ma addirittura d'integrazione, dacché entrambe le pratiche sviluppano un potere dello sguardo organico ai meccanismi di funzionamento della società che, superato il potere sovrano e le modalità simboliche del suo esercizio, scivola su di una direttrice bio-politica, dove il momento disciplinare si esercita nell'addestramento e orientamento del corpo individuale e della proprietà e correttezza dei suoi comportamenti, e allora il momento spettacolare può agire sull'immaginario di ampi strati di popolazione ed il suo fine è quello di stabilizzazione sociale. Nello stesso *panopticon* è insito un momento spettacolare che ribalta e si integra con quello della sorveglianza, ma, soprattutto, supera l'istante, rendendo quest'ultima immaginativamente continua e perenne¹¹⁹. È la cosiddetta “politica della (dis-?)attenzione”¹²⁰.

Cinema e teatro mettono a disposizione dello sguardo il corpo dell'altro, che quindi, è in un certo senso controllato a distanza. La differenza fra cinema e teatro da un lato e *reality show* dall'altro è che in quest'ultimo non c'è fuoricampo, dietro le quinte¹²¹. È asimmetrico, allora, questo spazio fra il sorvegliante/spettatore ed il sorvegliato/*vedette*, laddove quest'ultimo è sempre esposto e non ha scampo, mentre il pubblico scompare nella sua stessa anonima massa: non è visibile chi appunta i suoi occhi dal *parterre* su chi si trova al centro della scena, si può solo intuire ed immaginare la sua presenza, il suo sguardo. La spettacolarità della sorveglianza è frutto del fatto che i sorvegliati alimentano e trovano, nell'idea di un potere che li controlla anonimo e sottratto alla vista, l'unico modo per sopportare la loro condizione¹²². Questo cono d'ombra, al di là del cerchio di luce, popolato di sguardi, è l'immagine più forte di quello che è il “trono vuoto” del potere sovrano di oggi: la sorveglianza pubblica è la trista erede del potere che non c'è, istituita sui resti dello *sparagmòs* del corpo del Sovrano moderno e che si alimenta dello sguardo ammaliato dei sorvegliati. Il vuoto del trono si riempie del segreto, dell'occulto, del nascosto, che si è spostato e adesso appartiene a chi guarda dal basso, senza essere visto. Lo spettacolo di un potere

¹¹⁸ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014, p. 236 (ediz. orig.: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975).

¹¹⁹ V. R. DE GAETANO, *Lo spettacolo della trasparenza*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, p. 103.

¹²⁰ Cfr. C. SALMON, *La politica nell'era dello storytelling*, cit., pp. 105 ss.

¹²¹ Cfr. B. ROBERTI (a cura di), *La trasparenza che nasconde*, cit., p. 21

¹²² V. R. DE GAETANO, *Lo spettacolo della trasparenza*, cit., pp. 104 ss.

vuoto e impersonale, ma presente, assicura il funzionamento perenne della sorveglianza e diviene, infine, spettacolarizzazione della sorveglianza stessa¹²³.

Anatomia di uno scandalo: vizi privati, pubbliche virtù.

Quando si fa breccia nel privato, quando l'intimità stilla fuori dal suo spazio chiuso, oppure è lo sguardo pubblico ad irrompere negli appartamenti, lo squarcio che si allarga richiama gli occhi: quello è uno scandalo. Uno scandalo è un fatto sociale – come lo definirebbe Durkheim: una “situazione” spettacolare nel senso debordiano-dadaista, o invece un significativo rituale di simbolizzazione, ma è anche uno strumento di controllo della società, che, divisa fra scandalosi e scandalizzati, trova un modo di sfogare l'*inner group aggressivity* ¹²⁴. Per Goffman ¹²⁵, come valido mezzo di costituzione dello “stigma”, lo scandalo è appunto il prodotto dello slittamento di una vicenda dal retroscena alla ribalta, con le conseguenti rottura e ridefinizione dei confini fra privato e pubblico¹²⁶. Anche Simmel riconosce una rottura eccezionale nello svelamento del segreto; del resto egli considerò tanto la segretezza quanto la menzogna quali funzioni sociali¹²⁷, ricollegandosi alla tradizione inaugurata da Swift e ripresa dalla Arendt secondo cui questa perterrebbe alla fisiologia della politica. Certo, l'unione di entrambe induce a porsi il quesito anche in merito all'omissione, come comportamento strategico frutto dell'unione di entrambe da parte di chi in pubblico tralascia di soffermarsi su inclinazioni, pensieri ed atteggiamenti privati; qui di nuovo Simmel potrebbe tornare in nostro aiuto fornendoci la sua analisi della psicologia del pudore¹²⁸ (da parte di chi si protegge dal pubblico) e della discrezione¹²⁹ (da parte di chi rispetta il pudore altrui in

¹²³ v. Ivi, pp. 106 e 109.

¹²⁴ Cfr. C. CEPERNICH, *Le pietre d'inciampo. Lo scandalo come meccanismo sociale*, Aracne, Roma 2008, pp. 23 ss.

¹²⁵ Cfr. E. GOFFMAN, *Stigma. Note sulla gestione dell'identità degradata*, ombre corte, Verona 2018 (ediz. orig.: *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, Upper Saddle River 1963).

¹²⁶ Cfr. C. CEPERNICH, *Le pietre d'inciampo*, cit., pp. 36 ss.

¹²⁷ Cfr. Ivi, p. 28.

¹²⁸ v. G. SIMMEL, *Sulla psicologia del pudore*, in ID., *Sull'intimità*, Armando, Roma 2004, pp. 63 ss. (ediz. orig.: *Zur Psychologie der Scham*, in «Die Zeit» 9 novembre 1901).

¹²⁹ v. G. SIMMEL, *Sulla psicologia della discrezione*, in ID., *Sull'intimità*, cit., pp. 79 ss. (ediz. orig.: *Psychologie der Diskretion*, in «Der Tag» 2 e 4, 1906).

merito a certi fatti privati). Il limite, il confine della trasparenza fra pubblico e privato è qui ed è violato allorché si fa intervenire in questioni personali o confidenziali attori collettivi – su tutti, l’opinione pubblica stessa –: un *active involvement* che non ha niente a che vedere con l’attitudine rispettosa e passiva del discreto.

Inoltre, la libertà concessa dalla privatezza non garantisce *in re ipsa* il bene morale: nel suo segreto possono prosperare inclinazioni devianti o deviate. Le predilezioni private dell’individuo possono non essere pregevoli, virtuose, o sempre corrette ed opportune. Questo in quanto la libertà non è di per sé morale, ma può essere il presupposto di una moralità cosciente e deliberata.¹³⁰ La consapevolezza dello sguardo altrui, invece, rende docili le persone ed i loro comportamenti conformi al senso morale comune¹³¹. Se, quindi, sembrano poter esserci un codice di condotta stringente per l’agire pubblico ed uno più licenzioso per il privato, lontano da occhi indiscreti, il comportamento privato della classe dominante è comunque soggetto al controllo dell’opinione pubblica, ed ancor prima al vaglio critico degli altri componenti del suo rango¹³².

Uno scandalo può essere causato da molte condotte: abuso di potere, professione d’idee eretiche, relazioni adulterine, violazioni di convenzioni etiche o estetiche, combutte intriganti, eccentricità, *etc.*, ma tutti comportamenti che, dalla loro origine e natura privata, travalicano nello spazio pubblico. Talvolta gli scandali appaiono banali, altre volte gravi a seconda di quanto catturano l’attenzione dell’opinione pubblica, tanto sui mezzi di comunicazione quanto nelle conversazioni private, ma indipendentemente dal peso effettivo della questione in sé. vicende politiche collegate alla vita pubblica, che potrebbero sembrare istintivamente impersonali, addirittura fisiologiche, non risulterebbero interessanti, tanto da meritare l’attenzione del pubblico, se non fossero proposte a quest’ultimo come trasgressioni commesse da, o comunque accostabili all’*élite* con responsabilità di governo. Questo principio non si applica soltanto a trasgressioni palesemente scandalose come evidenti casi di corruzione, ma ad ogni sorta di questione pubblica. King – che propone la *scandology* o *scandalosophy* come autonoma disciplina di studio¹³³ – suddivide ad esempio le

¹³⁰ v. Ivi, p. 41

¹³¹ v. Ivi, p. 25.

¹³² v. Ivi, p. 30.

¹³³ v. A. KING, *Sex, Money and Power*, in R. HODDER-WILLIAMS e J. CEASER (a cura di), *Politics in Britain and United States: Comparative Perspectives*, Duke University Press, Durham 1986, pp. 172 ss.

azioni che danno adito allo scandalo fra azioni illegali ed azioni legali, ulteriormente ripartendo le prime, fra condotte soggette a sanzioni giudiziarie e condotte che provocano invece disonore sociale e vergogna, e le seconde fra condotte giudiziariamente sanzionate solo laddove perpetrate da personaggi politici o da pubblici ufficiali. È ben evidente, in tal caso, lo scarto che, per la rilevanza sociale di un fatto definibile come scandaloso, intercorre fra legalità – significativa, ma irrilevante – e legittimità – ciò che davvero porta un fatto che potrebbe restare privato – seppur d’interesse pubblicistico, ma non sociale – all’attenzione pubblica.

L’azione scandalosa e la successiva attività scandalistica sono intrattenimento: concedono al pubblico di sbirciare, penetrare con lo sguardo nell’affascinante privato dell’*élite* e di lenire il naturale risentimento dei governati, offrendo loro lo spettacolo della gogna dei governanti e fornendo ad essi l’opportunità di mostrarsi indignati di fronte alla violazione delle norme che si finge di avallare. Gli scandali – degli altri – sono oggetto di spontaneo interesse e sono tipicamente ubiqui nella vita pubblica: la competizione delle *élite* in politica è frequentemente condotta attraverso l’attività scandalistica, mediante denunce pubbliche della commissione di trasgressioni ed è attraverso gli scandali, come risultato della reazione che stimolano, che molte norme vengono consolidate, problematizzate, o trasformate. Il pubblico partecipa agli scandali, osservando la loro rivelazione, per un inquantificabile novero di ragioni, molte delle quali non esattamente animate da sincero spirito civico, ma spesso da un interesse strettamente personale.

La pubblicità di cose intime, oltre a trasformare gli spettatori della sfera pubblica collettiva in *voyeur* della sfera privata altrui, costruisce attorno alle vicende una dinamica partigiana che contamina tutti coloro che tocca, a volte ingiustamente ed in assenza di prove certe; spesso legati a questioni che afferiscono alla sensibilità della società civile, gli scandali gettano discredito sulle istituzioni e deprimono la morale generale, alimentando questioni sociali che dividono la società. Nel momento in cui suscitano attitudini moralizzatrici, gli scandali potrebbero sembrare episodi durante i quali la società ridiscute o conferma i propri valori, ma non è esattamente così: gli scandali rivelano la netta differenza fra il partecipare attivamente e l’assistere da spettatori. Solo l’*élite* vi prende davvero parte, spesso strategicamente, per competere con un’altra *élite*. Lungi dall’essere episodi marginali, gli scandali mettono a nudo la logica della sfera pubblica e la mimica di molti conflitti politico-sociali somiglia esattamente al meccanismo di uno scandalo nel momento in cui coinvolge personalità di alto

rango; è raro che un conflitto morale che interessi il pubblico non si risolva in un attacco diretto e particolare contro persone specifiche. Ciò che rende lo scandalo incompatibile con la prospettiva convenzionale delle relazioni interpersonali sono gli stessi elementi che lo rendono coinvolgente e rilevante, ed un racconto della sfera pubblica che non riesca ad avere a che fare con eventi affascinanti e significativi si riferisce ad una sfera pubblica deficitaria, che come tale va sostituita¹³⁴.

Seguendo la teoria di Bourdieu sul sotto-campo politico¹³⁵, possiamo leggere quello scandalistico come campo strutturato di relazioni conflittuali. Per sistematizzare diremo che, affinché si possa parlare di scandalo occorre: la violazione di un codice morale (non una semplice devianza!), la sua rivelazione in pubblico, cui segue un'ampia reazione sociale ed infine conseguenze di portata sistemica o sub-sistemica¹³⁶ – le ultime tre, com'è di tutta evidenza, stanno in rapporto con la quota di visibilità pubblica del trasgressore. Tre sono dunque gli stadi evolutivi dello scandalo e consequenziali¹³⁷: la denuncia della trasgressione, la pubblicazione di questa (che insieme producono l'effetto della rivelazione) ed infine la drammatizzazione dello scandalo, stadio in cui si gioca la partita morale fra denunciatori e denunciati, il processo dinanzi all'opinione pubblica, che sancisce il definitivo *labelling* dello scandalo e del trasgressore¹³⁸.

Il caso di un comportamento qualificabile come trasgressivo rende tale dinamica ancor più evidente: quando una trasgressione è resa pubblica – che sia reale, apparente, o addirittura presunta –, l'atto acquisisce un nuovo significato e conseguentemente suscita nuove reazioni. Certe azioni – come quelle legate alla fisiologia od al sesso, proprio come l'uso di un codice linguistico colloquiale in famiglia o con gli amici – diventano trasgressive solo se perpetrate o esposte in pubblico anziché in privato, poiché in tal modo l'atto diventa una sfida alle

¹³⁴ Cfr. A. ADUT, *Reign of Appearances*, cit., p. 12 ss.

¹³⁵ Cfr. C. CEPERNICH, *Le pietre d'inciampo*, cit., pp. 48 ss.

¹³⁶ Cfr. Ivi, p. 53.

¹³⁷ v. anche J. LULL e S. HINERMAN (a cura di), *Media Scandals. Morality and Desire in the Popular Culture Marketplace*, Polity Press, Cambridge MA 1997.

¹³⁸ Cfr. C. CEPERNICH, *Le pietre d'inciampo*, cit., p. 57, in cui si sottolineano le connotazioni narrative della costruzione di uno scandalo, condite di *suspense* e sensazionalismo; in H. GARFINKEL, *Conditions of Successful Degradation Ceremonies*, in «American Journal of Sociology», LXI, pp. 420 ss. si propone uno schema di “finale” cerimoniale della narrazione scandalistica: l'alternativa è fra una cerimonia di riabilitazione od una di degradazione.

convenzioni e dunque una faccenda considerevolmente più seria per le autorità e la società¹³⁹.

Di partita si tratta in quanto l'opinione pubblica è chiamata ad esprimere o manifestare un giudizio, la comunità a prendere posizione sul seguente punto, ovvero lo iato fra quanto è privatamente tollerabile e quanto pubblicamente ammissibile¹⁴⁰, se il denunciato scandalo ha fatto venir meno la saldatura fra le attitudini private e la moralità pubblica¹⁴¹. La capitale differenziazione di comunità e società insegnata da Tönnies è qui di tutto rilievo: il pubblico generale e generico della società non possiede la connotazione superiore del pubblico comunitario. La deformazione relazionale indotta dalla comunità interessa anche il valore del pubblico, che non è indifferente e distaccato, ma costitutivamente coinvolto ed interessato; doppiamente interessato: tanto alla condotta particolare di ciascun membro, quanto al generale mantenimento dell'ordine morale condiviso, che nel gruppo comunitario è meno plurale di come possa esserlo nel gruppo sociale. Un nuovo confine fra comunità e società si frappone concentrico oltre quello fra privato e pubblico, riducendo la possibilità di mantenere un segreto entro un cerchio più stretto, incumbente ed impellente. È per questo che si tende infine a quel genere di moralità pubblica conformista, che ha poco di etico e che invece lascia inghiottire nella "spirale del silenzio" della Noelle-Neumann¹⁴².

Questa autrice, illustrando un concetto socio-psicologico di opinione pubblica si è chiesta quale potere politico essa eserciti: «nessun Sovrano può al lungo andare e restare al potere se si rifiuta di riconoscere che il fondamento più importante del suo potere è, prima ancora di tutti i possibili metodi coercitivi, la sua reputazione personale e la benevolenza, la fiducia del popolo». L'opinione pubblica si trasforma così in una spinta conformista che incalza l'individuo con la minaccia dell'isolamento sociale e politico. La "legge dell'opinione" di Locke è allora una norma non scritta ma irrinunciabile per la società, sottostante al principio stesso dell'integrazione sociale, che è il "voler far parte" per chiunque

¹³⁹ Cfr. A. ADUT, *Reign of Appearances*, cit., p. 52

¹⁴⁰ v. P. F. LAZARFELD e R. K. MERTON, *Mezzi di comunicazione di massa, gusti popolari e azione sociale organizzata*, in ID., *Metodologia e ricerca sociologica*, il Mulino, Bologna 1967, pp. 838 ss. (ediz. orig.: *Mass Communication, Popular Taste, and Organized Social Action*, in L. BRYSON (a cura di), *The Communication of Ideas*, Harper, New York 1948, pp. 95 ss.).

¹⁴¹ Cfr. C. CEPERNICH, *Le pietre d'inciampo*, cit., p. 59.

¹⁴² v. E. NOELLE-NEUMANN, *La spirale del silenzio. Per una teoria dell'opinione pubblica*, Meltemi, Roma 2002 (ediz. orig.: *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*, Piper, Zurich-München 1980).

ed il consenso per il Sovrano – rimanendo però in sospeso se il consenso sia effettivamente la premessa o invece il fine dell'opinione pubblica¹⁴³.

Il «clima d'opinione» ha un rapporto transitivo col diritto positivo: come illustrò lo stesso Dicey ¹⁴⁴ l'opinione pubblica incide pesantemente sulla Legislazione e questa ne viene influenzata *a priori* od in forza di un effetto di feed-back, tuttavia sono le leggi stesse ad alimentare o creare opinioni. Talvolta, con la legislazione spicciola su questioni secondarie vengono introdotte clandestinamente delle idee che non sarebbero accettate, se portate di fronte all'attenzione del Paese in una forma più esplicita, talvolta, invece, la loro approvazione non funge da altro che da legittimazione di fatti compiuti¹⁴⁵

A farne un oggetto semiotico, l'opinione pubblica disegna una drammaturgia dialettica fra chi dichiara l'opinione, chi vi si conforma e chi la sfida. I moralisti classici hanno fatto dell'opinione «la regina del mondo» ed in specie del mondo interiore che preme sulle coscienze individuali ed influenza le condotte private, ma oggi, alleggerita dal “cosa se ne dirà?” triviale, ha deviato la sua attenzione sul dominio dei comportamenti collettivi e degli affari pubblici. In questa pantomima abbiamo il silenzio del pubblico che assiste al discorso dell'opinione: ma, nella teatralizzazione della comunicazione sociale chi si fa carico di farsi interprete e portavoce dell'opinione è il pubblico stesso, che non opera una spartizione di competenze se non fra sé ed il destinatario di un giudizio d'opinione. In ciò l'opinione pubblica è un operatore polivalente, poiché manipolata e manipolatrice al contempo, capace, da sola, di alimentare ideologie pro e contro se stessa¹⁴⁶.

Residuano allora due questioni strettamente consequenziali: se una figura con una funzione e delle responsabilità pubbliche, in ragione della teoria del doppio fòro, poss'ancora attenersi coerentemente a due codici etici a seconda della sfera che riempie in un determinato momento, ovvero questo implichi incontrovertibilmente il tenere una doppia morale¹⁴⁷ – di fatto annichilendo il

¹⁴³ v. Ivi, pp. 107 ss., 121 ss. e 129 ss.

¹⁴⁴ v. A. V. DICEY, *Diritto e opinione pubblica nell'Inghilterra dell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 1997 (ediz. orig.: *Lectures on the Relation Between Law and Public Opinion in England During the Nineteenth Century*, MacMillan & Co., London 1905).

¹⁴⁵ Cfr. P. F. LAZARSFELD, *Public Opinion and the Classical Tradition*, in «Public Opinion Quarterly», I, 1957, pp. 39 ss.

¹⁴⁶ v. E. LANDOWSKI, *La società riflessa. Saggi di sociosemiotica*, Meltemi, Roma 2003, pp. 26 ss. (ediz. orig.: *La Société réfléchie*, Seuil, Paris 1989).

¹⁴⁷ v. anche, per altri versi, come viene espressa la critica al *double standard* in N. LUHMANN, *The Morality of Risk and the Risk of Morality*, in «International Review of Sociology», 3, 1987, p. 89 ss.

valore generale di entrambe –, con esiti disastrosi tanto per l’assolvimento delle responsabilità pubbliche quanto di quelle private. Esiste dunque il tema dell’etica pubblica ¹⁴⁸, normativa ¹⁴⁹ per chi assume o riveste un ruolo pubblico-istituzionale, prevalente, o forse totalizzante nello spettro vitale di questi, che lo vincola alla necessaria ripercussione delle condotte private nella sfera pubblica, sollecitandolo ad immedesimarsi con la funzione¹⁵⁰. Lo scarto dalla paranoia – *i.e.* la chiusura totale, una riservatezza assoluta – all’esibizionismo – l’accessibilità totale al mondo e la mancanza di segretezza – dipende dalla quantità di informazioni su di sé volontariamente condivise con gli altri, o che vengono in qualche modo sottratte o carpite. Il controllo sulla misura di questa quantità non è più del singolo – specie se pubblicamente esposto – o non lo è sempre. Nonostante i vani sforzi normativi ed attuativi da parte delle istituzioni, il rischio di passare da una certa – forse anche salutare – dose di paranoia ad una forma di esibizionismo foss’anche involontario è senz’altro concreto. La privatezza è una questione filosofica, non solo politica, giuridica, psicologica o sociologica ed è davvero una questione di etica pubblica: «un problema che necessita di fare appello alla definizione e alla giustificazione di norme condivise, capaci di regolare efficacemente la vita degli individui all’interno di istituzioni sociali e politiche complesse»¹⁵¹.

Se, dunque, l’attenzione a tale contegno, perlomeno esteriore, in termini meno universali e nobili, diventa il prezzo da pagare all’opinione per evitare lo scandalo, interiormente – e qui la seconda riserva –, chi governa può accarezzare una propria opinione, anche eterogenea rispetto al comportamento tenuto pubblicamente perché conforme a quanto appropriato rispetto alla funzione? Saldato il debito con la sfera pubblica, la persona può ricostituire, almeno – verrebbe da dire – mentalmente, quella dicotomia, a questo punto inoffensiva, fra pubblico e privato che le “Teste rotonde” additavano come prova dell’infida doppiezza di Carlo I? La compressione della privatezza attesa da un uomo

¹⁴⁸ v. S. MAFFETTONE, *Etica pubblica. La moralità delle istituzioni nel terzo millennio*, Net, Milano 2006, pp. 11 ss. (prima ediz.: il Saggiatore, Milano 2001).

¹⁴⁹ v. Ivi, pp. 67 ss.

¹⁵⁰ v. M. WALZER, *Political Action. The Problem of Dirty Hands*, in «Philosophy and Public Affairs», 2, II, 1973, pp. 160 ss.: «proprio per le sue mani sporche riconosciamo [...] il politico con una morale. Se fosse solo un uomo con una morale, e nient’altro, le sue mani non sarebbero sporche. Se fosse solo un politico è nulla di più, farebbe finta di avere le mani pulite», *Ibidem*, pp. 165 ss.

¹⁵¹ v. M. BOCCHIOLA, *Privacy. Filosofia e politica di un concetto inesistente*, LUISS University Press, Roma 2014, p. 21.

pubblico, riguarda anche il pensiero nutrito nella sfera privata, ma che resta deliberatamente inattuato in quella pubblica, in ossequio all'imperativo etico pubblicistico di cui si è detto? Una risposta affermativa contraddirebbe la priorità dell'esterno sull'interno, rivendicata dagli stessi, fautori della razionalizzazione costituzionale, ma questo è l'equilibrio impossibile e l'opzione coatta fra giustificazione morale¹⁵² e giustificazione politica¹⁵³.

Per Dewey, che sul tema ha condotto un'analisi di tipo metodologico, la distinzione fra privato e pubblico non è in alcun modo equivalente a quella fra individuale e sociale: molti atti privati riescono sociali, poiché le loro conseguenze interessano e quindi riguardano la comunità¹⁵⁴. Quanto al ruolo pubblico¹⁵⁵, da Americano d'inizio XX secolo, viene a precisare come la legittimazione a governare derivi da un caso di nascita o dal possesso di determinate qualità personali che consentono ad un individuo di ottenere un incarico pubblico, ma che rimangono del tutto irrilevanti quanto alla effettiva pubblicità della *performance* e della funzione rappresentativa. Tuttavia, l'organizzazione e la gestione della cosa pubblica necessitano ancora di governanti, di talché ciò può essere liquidato come mero fatto politico¹⁵⁶.

Cos'è, allora, la responsabilità pubblica, che da un ruolo pubblico deriva? Il Sovrano, il governante è un uomo pubblico nel senso che opera in nome e per conto della collettività assicurando o evitando conseguenze che concernono gli altri, non lui stesso¹⁵⁷. Non vi è analogia fra responsabilità politica e responsabilità morale del sovrano poiché la prima è sempre pubblica, mentre la seconda non necessariamente. Un altro tema è invece la consistenza della responsabilità sociale che può ascriversi ad un atto politico, ovvero ad un atto dettato dalla morale: anche in questo caso non vi è sempre stretta e necessaria corrispondenza fra pubblico, sociale, politico e tantomeno morale, che potrebbe connotarsi per essere invece non-sociale, o addirittura anti-sociale. Dewey risolve empiricamente questo che lui chiama *test*, indicando la soluzione nella scelta del male morale minore da parte di chi è chiamato ad una responsabilità

¹⁵² Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017 (ediz. orig.: *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA-London 1971).

¹⁵³ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012 (ediz. orig.: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York City 1993).

¹⁵⁴ v. J. DEWEY, *The Public and its Problems. An Essay in Political Inquiry*, Swallow, Athens OH 2016, p. 67 (prima ediz.: Henry Holt & Co., New York 1927).

¹⁵⁵ v. Ivi, p. 116.

¹⁵⁶ v. Ivi, p. 80.

¹⁵⁷ v. Ivi, p. 71.

pubblica, piuttosto che dell'istanza morale superiore¹⁵⁸. Tuttavia, siccome egli stesso rifiuta l'idea che il pubblico possa ridursi al socialmente utile¹⁵⁹, propone che la linea tra privato e pubblico sia tracciata in base all'estensione ed alla portata di quegli atti che sono così tanto rilevanti da necessitare un controllo pubblico o sociale, che li promuova o li inibisca¹⁶⁰.

Di contro alla *culture of splendor* del *grand siècle*, i governanti d'oggi sono forzati dall'opinione pubblica a praticare una *culture of candor*: l'applicazione cosciente della trasparenza alla propria vita implica candore, integrità, onestà, etica, completa apertura, legalità, correttezza. Si ritiene, oggi, che la fiducia possa essere ispirata solo dalla propria trasparenza, quando paradossalmente la completa trasparenza di sé, potrebbe ingenerare nel prossimo confusione e sbigottimento tanto quanto chiarezza ed ammirazione. Esistono *vital lies* che preservano verità fondamentali, la rivelazione delle quali risulterebbe esiziale per tutti¹⁶¹. Ne *Le sabbie immobili* Pontiggia chiosava: «Trasparente, aggettivo oggi in ascesa, rinvia all'idea che il fondo di noi stessi sia buono e che il fine sia di lasciarlo trasparire: come gli adolescenti che sognano una donna che li capisca, quasi avessero da guadagnarci»¹⁶².

La lettura di Mandeville, fra i moralisti del tempo, è originale ed interessante perché profondamente benevola ed assolutoria nei confronti della natura umana. In Mandeville non c'è una linearità della ricerca, né una sistematicità dell'analisi: il discorso politico, viene affrontato dal punto di vista antropologico e diventa così una disamina dei correlati effetti socio-economici dell'applicazione dei dettami della morale comune¹⁶³. Con la celebre favola che vede la Londra d'inizio Settecento trasfigurata in un grande alveare, Mandeville si propone di smascherare l'anatomia della parte invisibile dell'uomo. Esperimento intellettuale che l'autore ha dovuto a più riprese spiegare e difendere, la favola delle api intende mostrare come molte azioni pubblicamente considerate come buone, in ragione dei loro effetti, abbiano in realtà origini oscure in passioni inconfessabili e travestite. L'introduzione di concetti come quelli di onore¹⁶⁴ e

¹⁵⁸ v. Ivi, p. 50 ss. dall'*Introduzione* del 1946.

¹⁵⁹ v. Ivi, p. 68.

¹⁶⁰ v. Ivi, p. 69.

¹⁶¹ W. BENNIS, *Preface*, in ID., D. GOLEMAN e J. O'TOOLE, *Transparency. How Leaders Create a Culture of Candor*, Jossey-Bass, San Francisco 2008 vii ss.

¹⁶² G. PONTIGGIA, *Le sabbie immobili*, Mondadori, Milano 2007 (prima ediz.: 1991).

¹⁶³ v. A. CHIESSI, *Bernard Mandeville. Corruzione, umorismo, male minore*, Mimesis, Milano 2018, pp. 103 ss.

¹⁶⁴ B. DE MANDEVILLE, *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del Cristianesimo in guerra*, in ID., *Sociabilità. Vizi privati, benefici pubblici. Scritti scelti*, liberilibri, Macerata 2004,

vergogna ha fatto leva sull'orgoglio dei singoli individui affinché questi agissero in un determinato modo da un lato temendo la vergogna e dall'altro cercando l'adulazione. Non per il puro amore di virtù, dunque, gli uomini agiscono secondo morale, ma per il bieco soddisfacimento del proprio interesse. Il vero vizio è allora l'indulgere meramente all'appagamento di tutte le proprie pulsioni, dei propri appetiti senza imporsi un freno razionale e non il mero essere soggetti alle proprie passioni ed ai desideri di una natura fragile. Gl'interessi, gli appetiti, le concupiscenze e le debolezze del singolo danno lavoro a molti: i vizi del privato, dunque promuovono il benessere pubblico.

«Gettate ora lo sguardo sul glorioso alveare. Contemplate l'accordo mirabile che regna tra il commercio e la buona fede. Le oscurità che offuscavano questo spettacolo sono scomparse: tutto si vede allo scoperto. Quanto le cose hanno mutato il loro volto!»¹⁶⁵ Una volta dissipato il velo d'ignoranza e portato tutto alla luce, la macchina non può che fermarsi, paralizzata dall'assenza di sentina e di unto. La continua condanna del vizio e la lode della virtù non sono altro che un'impostura finalizzata al mascheramento della discrepanza fra origine e fini delle azioni. Se le cause che muovono i comportamenti sono raramente dirette in modo razionale al vantaggio della collettività hanno spesso questo effetto. È Mandeville stesso ad equiparare le virtù pubbliche ai vasi cinesi delle case signorili: belli a vedersi da fuori, ma pieni di polvere bella e ragnatele all'interno, senza che questo in alcun modo comprometta la loro magnificenza esteriore. La virtù pura sarebbe invece l'abnegazione, ovvero allorché il singolo nega il proprio interesse, il proprio desiderio, per appagare unicamente il bene della società. Al contrario di Shaftesbury, Mandeville fonda la virtù immacolata sulla rinuncia. È possibile raggiungere l'abnegazione solo reprimendo gli impulsi naturali in ragione di ciò che si considera virtù – *i.e.* il bene della società, l'interesse pubblico – ovvero per appagare l'ambizione razionale, ma, a queste condizioni, dis- od in-umana, di essere virtuosi. Il dilemma fra vizi privati e pubbliche virtù può essere sciolto solo distinguendo fra virtù e buone maniere¹⁶⁶, un concetto per realizzare il quale l'individuo non ha bisogno di vincere le proprie

pp. 281 ss. (ediz. orig.: *An Enquiry Into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War*, John Brotherton, London 1732).

¹⁶⁵ B. DE MANDEVILLE, *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefici con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società*, Laterza, Bari-Roma 2002, p. 18 (ediz. orig.: *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, J. Roberts, London 1714 e 1723).

¹⁶⁶ Come N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1988 (ediz. orig.: *Über den Prozeß der Zivilisation*, Haus zum Falken, Basel 1939).

passioni, ma gli basta semplicemente nasconderle. La virtù ci comanda di sottomettere i nostri appetiti, ma la buona educazione ci chiede soltanto di celarli, poiché, occorre ribadirlo con Lysander Spooner, i vizi non sono crimini¹⁶⁷.

¹⁶⁷ L. SPOONER, *I vizi non sono crimini*, liberilibri, Ancona 1998 (ediz. orig: *Vices are not crimes. A Vindication of Moral Liberty*, 1875).

Conclusioni.

~

Trasparenza: istanza assiologica o “passione triste”?

« Si toutes les énigmes sont résolues, les étoiles s'éteignent. Si tout le secret est rendu au visible, et plus qu'au visible – à l'évidence obscure – si toute illusion est rendue à la transparence, alors le ciel devant indifférent à la terre. »

Jean Baudrillard, *Les Strategies fatales*, 1983

La giusta distanza.

La salute della sfera pubblica trova il suo fondamento nel rispetto, al venir meno di questo è compromessa la sua stessa natura. La sfera pubblica è costruita in base ad un reticolo di distanze: la distanza, in quanto spazio del rispetto, è il paradigma prossemico presupposto alla configurazione dello spazio pubblico stesso. *Re-spectare* e prima *re-spicere* hanno fra le loro accezioni, in Latino, quella del guardare dalla distanza, ovvero liberando quel tanto di spazio acciocché lo sguardo possa essere distolto, lasciando all'altro la possibilità di celare i dettagli che appartengono alla propria intimità. L'assenza di distanza, l'immediatezza, abbatte il confine fra pubblico e privato, crea una strana commistione fra di essi, li confonde, sicché l'intimità è portata alla luce, in preda agli sguardi, ed il privato è reso pubblico¹. Sono gl'investigatori che, su mandato di un giudice, non hanno riguardo per il privato, né discrezione per l'intimità. Dinanzi agli inquirenti, in cerca di prove, non esiste alcun tabù².

Distanza e separatezza, assolutamente reali e fisiche fra gli individui, sono quanto consente a ciascuno di vivere un'identità ed una storia unica e singolare.

¹ Così B. C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, nottetempo, Roma 2015, pp. 11 ss. (ediz. orig.: *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seitz, Berlin 2013).

² Cfr. W. SOFSKY, *In difesa del privato*, Einaudi, Torino 2007, pp. 91 ss. (ediz. orig.: *Verteidigung des privaten*, C. H. Beck, München 2010).

La separatezza si pone quale principio collettivo di ogni differenza, in base alla quale ciascuno è l'Altro rispetto a ciascun altro. Individui separati e distinti che condividono civilmente una sfera pubblica, secondo un codice poggiato sul rispetto delle distanze. In Occidente, l'invenzione della vita privata ha formalizzato l'esistenza di queste sfere personali uniche e separate, che s'inscrivono interamente in un ordine pubblico, storico e culturale³. Pubblico e privato sono le due fondamentali dimensioni della democrazia, entrambe necessarie alla sua stessa vita e vitalità. Uno dei principali compiti delle costituzioni democratiche è proprio quello di stabilire lo spazio e la profondità dell'una e dell'altra, del pubblico e del privato, di stabilirne quindi anche i limiti: la linea oltrepassata la quale il pubblico invade arbitrariamente le sfere private degli individui ed il grado oltre il quale il dilatarsi di queste può minacciare l'integrità della *res publica*. Si è visto come entrambe queste dimensioni tendano a debordare e soggiogarsi reciprocamente, dilagando l'una nell'altra, sovrapponendosi in modo disfunzionale e perverso, sì da recare danno all'una ed all'altra ed, infine, alla convivenza civile in genere⁴. Il primato fra pubblico e privato è destinato ad un'oscillazione perpetua, al ciclico imporsi di una sfera sull'altra a seconda delle condizioni storiche, geografiche e politiche.

Lo spazio privato è consapevolmente strutturato in modo da consentire massime possibilità di espansione alla sfera privata nel suo insieme⁵. L'intimità, come luogo in cui è possibile ritirarsi, sottraendosi allo sguardo indesiderato, tende a divenire una sorta di nucleo minimo ed inscalfibile di una sfera privata che invece presenta una crescente disponibilità a essere penetrata da logiche di pubblicità, trasparenza e visibilità. Le tecnologie dell'informazione e della comunicazione, nonché il ruolo assunto dal complessivo sistema dei *media* hanno trasformato le informazioni personali in materia prima indispensabile per una società definita, appunto, dell'informazione, che ha ridisegnato i confini dell'esistenza sia pubblica che privata⁶.

Il pubblico è stato definito positivamente da Julien Freund attraverso tre suoi caratteri centrali: l'unità politica dei suoi membri, l'impersonalità esteriore e

³ v. M. BENASAYAG e G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 55 ss. (ediz. orig.: *Les passions tristes. Suffrance psychique et crise sociale*, La Découverte, Paris 2003)

⁴ Cfr. M. FIORAVANTI, *Pubblico e privato. I principi fondamentali della Costituzione*, editoriale scientifica, Napoli 2014, pp. 7 ss.

⁵ v. A. DENEALT, *Governance. Il management totalitario*, Neri Pozza, Vicenza 2018, pp. 41 ss. (ediz. orig.: « *Gouvernance* ». *Le management totalitaire*, Lux, Montreal 2013).

⁶ v. S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 103 ss. (prima ediz.: 2006).

superiore agli individui, l'omogeneità realizzata dal diritto⁷; ma un suo allievo ha notato come, in realtà, la pertinenza del pubblico sia ricavabile differentemente a seconda del regime politico in cui si pone il tema: nei regimi democratici, pubblico è ciò che non è privato; nei regimi autocratici, è privato ciò che non è pubblico; mentre, nei regimi carismatici questa distinzione non ha alcun senso⁸. Qui, vige l'ordine spettacolare: i privati formano il pubblico di un individuo che ha rinunciato al suo privato per esporsi al pubblico. La problematicità di ogni definizione mostra come quelle nette linee spaziali di cui si diceva si sono ormai fatte permeabili e preda di distorsioni, consentendo sovrapposizioni ed intrecci che rendono critica la tenuta tanto dei confini della pubblica piazza, quanto delle mura della domesticità.

Settantacinque anni fa, Dewey si chiedeva già: cosa fosse il pubblico nella situazione attuale; quali fossero le ragioni della sua eclissi; cosa lo trattenesse dal (ri-)trovarsi e dall'identificarsi; in che modo avrebbe dovuto essere organizzato il suo indefinito ed amorfo complesso, per raggiungere un'azione politica effettiva e pertinente per le contingenze e le necessità sociali attuali. Soprattutto, cosa è successo al pubblico nei due secoli e mezzo dominati dalla dottrina democratica, propalata con tanta sicurezza e speranza⁹? Quella attuale è un'epoca in cui contro l'impellente bisogno di un pubblico di nuova ri-costituzione resistono le forme all'apparenza stabili dello Stato. Allo stesso tempo, è l'epoca in cui lo Stato soffre crescenti discredito e disprezzo¹⁰; e mentre disaffezione ed apatia trovano espressione nell'elusione della partecipazione diretta al discorso pubblico, questa è lasciata in balia d'interessi diversi rispetto a quelli di quanti invocano retoricamente proprio maggiore partecipazione, ma coltivano e professano invece il massimo riguardo per le forme del potere costituito e dell'ordinamento vigente. Per sua stessa natura, uno Stato è sempre sotto esame, in fase di verifica e pertanto oggetto di controllo, investigazione e sorveglianza sin dal momento in cui la configurazione dei suoi poteri è costituita o ri-costituita. Pertanto, il problema di svelare i problemi dello Stato non impegna soltanto la sorveglianza delle istituzioni che già esistono ed hanno una forma esteriore, ma

⁷ v. J. FREUND, *L'Essence du Politique*, Sirey, Paris 1965, pp. 320 ss.

⁸ v. J. BAECHLER, *Public et privé. Perspectives théorétiques et historiques*, in *Il pubblico e il privato*, in «Archivio di filosofia», 1979, 2-3, pp. 37 ss.

⁹ v. J. DEWEY, *The Public and Its Problem. An Essay in Political Inquiry*, Gateway Books, Chicago 1946, pp. 156 ss.

¹⁰ v. anche A. DENEALU, *Governance*, cit., pp. 75 ss.

è un problema pratico degli esseri umani che vivono in associazione e del genere umano in genere¹¹.

Al posto di aver realizzato l'integrazione, o forse, piuttosto, a causa della natura dell'integrazione raggiunta, il pubblico sembra essersi smarrito ed insieme ad esso le istituzioni che lo rendono Stato: i Parlamenti legiferano con oziosa trascuratezza norme sempre meno aderenti alla realtà dei loro destinatari, mentre gli Esecutivi sono impegnati in un'improbabile lotta a farle rispettare *in primis* da parte dei loro stessi componenti¹². L'apatia politica, che è uno dei prodotti naturali delle discrepanze tra le esigenze pratiche attuali ed i processi formali tradizionali, emerge dall'incapacità d'identificare se stessa con problematiche definite¹³; pertanto la trasparenza non è di per sé la soluzione, perché non fa che alimentare lo sgomento, rivelando il danno – già noto o percepito –, senza suggerire la soluzione, mettendo alla berlina istituzioni e procedure, senza indicare con cosa o come sostituirle. Addita agli apatici ed agli oziosi il problema che già conoscono, incrinando ulteriormente l'integrità e la tenuta della sfera pubblica. L'unità è stata scambiata con l'uniformità¹⁴ ed il pubblico, disintegrato, si rivolta contro le persone dei suoi rappresentanti.

L'universo dei soggetti è scomposto tra figure pubbliche e figure private, per le quali la questione dell'intimità si pone diversamente. Lo schema del *Panopticon* è capovolto: tutti scrutano l'uno che si offre volontariamente ad un occhio planetario. L'utopia negativa di Orwell perde così il suo carattere inquietante, eccetto che per quell'uno sul quale si concentra il controllo totale, il controllo di/della massa, all'interno di una sorta di "programma di onnipresenza"¹⁵ dell'occhio pubblico. La volontarietà della sottoposizione ad esso è sufficiente a renderlo un controllo democratico? Anche l'intimità conosce le sue tirannie, figlie del narcisismo e della "caduta dell'uomo pubblico"¹⁶. Costui è l'"uomo di vetro", una figura appartenente all'immaginario nazista, che dovrebbe perdere l'intima sua essenza totalitaria soltanto perché immersa in un clima in cui la trasparenza incarna un valore democratico e soprattutto un valore in sé – e se questo sia sufficiente se lo domandava persino Rodotà. Vagheggiando

¹¹ v. J. DEWEY, *The Public and Its Problem*, cit., p. 81.

¹² v. Ivi, p. 149.

¹³ v. Ivi, p. 164.

¹⁴ v. R. GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano 1982, pp. 53 ss. (ediz. orig.: *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, Paris 1945).

¹⁵ v. G. FALANGA, *Il Ministero della Paranoia*, Carocci, Roma 2019, pp. 50 ss. (ediz. orig.: 2012).

¹⁶ v. S. RODOTÀ, *La vita e le regole*, cit., p. 111, che cita R. SENNETT, *The Fall of Public Man*, Knopff, New York 1977.

l'uomo di vetro si voleva dipingere il buon cittadino, quello che non ha nulla da nascondere: ma l'insidia è proprio nel fatto che ogni pretesa di intimità diventa dunque, immediatamente, un indizio dal quale potersi dedurre che la persona che l'invoca ha qualcosa da nascondere, il fatto che possa avere dei segreti lo inserisce *per se* nella lista dei cattivi cittadini, diventando così legittima ogni investigazione o discriminazione¹⁷. Lo schema del buon cittadino diviene l'*alibi* per l'ingerenza pubblica/del pubblico e la definitiva espropriazione della vita dell'individuo privato¹⁸.

«Fa parte delle conquiste civili non voler sapere certe cose sulle altre persone. Se poi si è appresa qualche notizia, buon gusto vuole che si finga di non sapere, che si tengano per sé le informazioni di carattere intimo. [...] Ma questo riserbo è sempre meno diffuso. L'indiscrezione è ritenuta addirittura una virtù democratica, poiché pretende di trattare tutti in modo paritetico. L'invadenza è legata a un eclatante mancanza di sensibilità per le differenze culturali tra le persone. Appiattisce il dislivello sociale distruggendo ogni distanza. Se l'intromissione nello stato patrimoniale materiale è vissuta come una violazione alla persona e un attacco alla sua sfera privata, allo stesso modo l'indiscrezione lede la riserva interiore dell'individuo»¹⁹.

Il limite tra pubblico e privato è lo stesso fra possibile e pensabile ed è fissato dai divieti laici e sacri: si può infrangerli, ma ciò comporta la fine della società e della vita stessa; ignorarli significa comunque mettere in discussione in maniera radicale i fondamenti di una cultura. Il campo del pensabile indica quindi il complesso dei divieti in base ai quali può fondarsi ed esistere qualsiasi società umana, costituendo un sotto-insieme, una restrizione del campo del possibile che è molto più vasto. La determinazione del pensabile e del non-pensabile è strettamente legata ai divieti fondanti di ogni società. In antropologia, si ritiene che tutte le società umane siano accomunate dal rispetto di un duplice divieto generale: quello nei confronti dell'incesto e dell'antropofagia²⁰, esattamente le azioni simulate dalla folla nei confronti di colui o coloro che si trovano al centro della scena pubblica oggi. Il pubblico sogna di possedere il proprio rappresentante, incoronato od eletto e poi lo divora.

¹⁷ v. R. GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., p. 89.

¹⁸ v. S. RODOTÀ, *La vita e le regole*, cit., p. 105.

¹⁹ W. SOFSKY, *In difesa del privato*, cit., p. 121.

²⁰ v. M. BENASAYAG e G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 92 ss.

Il ribaltamento del *Panopticon* si ha nel fatto che l'attacco al potere è diventato un attacco al privato di chi lo detiene. Una sorta di dionisismo rivoluzionario distrugge forze e frontiere dello schema tradizionale della rappresentanza pubblica, profondamente ostile alla persona di cui non riconosce né conosce il viso²¹, sicché il privato – e specialmente quello degli uomini pubblici – è, al giorno d'oggi, ciò di cui bisogna abbattere il confine, affinché tutto abiti sulla pubblica piazza. Pubblicità e propaganda dettano gli spazi nella piazza-mercato dell'odierna politica. Complice è il clima liberatorio di profanazione dell'intimità dei corpi: il nudo si vende, si fa vendere, s'acquista, si fa acquistare. A consacrare questa violazione del privato da parte del pubblico è l'esibizionismo del privato stesso che si offre al pubblico in un abbandono che si pretende liberatore. L'incoronazione del pubblico e la lotta contro la privatezza si esprimono negli slogan, nelle immagini e nelle rivendicazioni iconoclaste della trasparenza. Questo fatuo afflato di liberazione che ha pervaso (e persuaso) il pubblico suggerisce come possa attendersi un'incontinenza del pubblico stesso, un'esteriorizzazione di ciò ch'è già esteriore, con la conseguente definitiva condanna a morte dell'individuo²².

A trionfare è stato il pubblico: il pubblico della licenza e il pubblico del potere, questi «mostri del delirio e della dismisura» nati da due tentativi gemelli condotti l'uno in nome della libertà e l'altro in nome dell'eguaglianza. Questi due tentativi hanno in comune un desiderio incosciente d'introdurre nel mondo una quarta dimensione, permettendo di bucare la storia tridimensionale nella quale agisce il privato. Che tutti e due conducano alla distruzione dell'individuo ed alla smaterializzazione del prossimo testimonia come le dimensioni del tempo, dello spazio e della città non possano essere ricostruite al loro stesso interno. Ormai non sono che ombre, benché le ombre delle ore che si allungano sui muri o si fissano sulle meridiane rivelano, loro malgrado, la luce che sono incapaci di materializzare²³.

La Modernità in politica è stata raggiunta con la rottura tra lo spazio pubblico, ovvero quello in cui vige l'ordine politico, e lo spazio privato, *i.e.* quello in cui regna il precetto morale: politica e morale, pubblico e privato, si sono emancipati l'uno dal controllo e dall'interferenza dell'altro, riconoscendo come unico criterio di giudizio della propria azione ciascuno un proprio codice.

²¹ v. N. BERDIAEV, *De l'inégalité*, L'Âge de l'homme, Lausanne 1976, p. 42.

²² v. J. BRUN, *Le meurtre du privé et le triomphe du public*, in *Il pubblico e il privato*, in «Archivio di filosofia», 1979, 2-3, pp. 75 ss.

²³ v. Ivi, p. 82.

Lo spazio pubblico moderno è lo spazio pubblico razionale, liberato dall'intreccio di pulsioni ed emozioni e dal calcolo di interessi personali che domina invece la sfera privata. Il Leviatano di Hobbes conserva nel nome il nume della propria natura ferina e demoniaca, ma è ormai asservito agli uomini civili: è una macchina i cui ingranaggi sono i cittadini stessi; la meccanica che consente a questa macchina di funzionare è il diritto, una finzione reale, un artificio che funge da *medium* strumentale fra il pubblico del Leviatano ed il privato delle sue singole componenti. Qui s'incardina il tema centrale del dibattito nell'ambito della teoria dell'immagine, fra chi, come Benjamin, attribuisce all'immagine-scudo un potere liberatorio ed epistemologico di rilievo strategico per la salvaguardia del soggetto pubblico da un lato e privato dall'altro e chi, come Adorno, preme per un'iconoclastia oltranzista. Cosa succede allora quando la spazialità moderna viene sfidata nelle sue caratteristiche strutturali deformando o infrangendo i confini che ne delimitano i luoghi, de-costruendo il suo isomorfismo interno? La confusione di privato e pubblico fa collassare il principio stesso di sovranità che l'aveva strutturata²⁴.

È come se il lungo ciclo della civilizzazione si fosse riavvolto d'un colpo fino a ricondurci là dove era cominciato, dove la prima necessità, dopo il cibo, è stata quella di coprirsi e difendersi, là dov'era la vita nuda ed esposta, com'era all'origine, prima che le mura della *polis* incominciassero a delimitare lo spazio dell'incivilimento e della protezione²⁵. L'invenzione della città ha avviato la complessa pratica di addomesticamento del potere belluino: nello spazio protetto all'interno delle sue mura, le forze del *chaos* erano tenute fuori da un modello di convivenza a dimensione umana, in cui le uniche forze ammesse sono quelle del diritto e della parola, che consentono di reprimere gli istinti in nome di un'idea. Laddove la solidità dei luoghi vacilla e frana sotto la spinta travolgente dei flussi sul confine che aveva delimitato lo spazio del *logos* e della signoria del *nomos*, rendendoli permeabili e violabili, si aprono brecce nelle sfere vitali, attraverso le quali dall'esterno (s'in-)filtra l'ignoto a decostruire la nostra domesticità faticosamente stabilizzata e, simmetricamente, quanto all'interno di quelle mura era stato sottoposto a custodia fuoriesce. La sovranità, dunque, non si è estinta, ma si è dis-localata. Chi oggi decide dello stato d'eccezione è colui che banalizza l'edizione straordinaria di un telegiornale, la valutazione del *rating* di programmi e persone, la sua è una sovranità *unbounded*, che è tornata *legibus soluta*²⁶.

²⁴ v. M. REVELLI, *I demoni del potere*, Laterza, Bari-Roma 2014, p. 23 (prima ediz.: 2012).

²⁵ v. Ivi, p. viii.

²⁶ Così Ivi, pp. x ss.

Il potere dello spettatore mascherato.

Il Leviatano di Hobbes è stato smembrato dalla democrazia, il sovrano monarchico ed assoluto disintegrato nei milioni di minuscole componenti che ne costituiscono il corpo mastodontico. Questa moltitudine di particelle non ha più una forma, ma conserva la ferocia, la forza e l'imponenza del vecchio Leviatano: è il sovrano diffuso ed impersonale della democrazia di massa. Persino Kelsen dovette ammettere che scavando dietro la pura forma nel diritto positivo si sarebbe scoperto il volto mostruoso del potere – che oggi è un potere democratico – e nello specifico un volto di gorgone²⁷. Medusa, che anche nel nome conserva la verità numinosa del potere ²⁸, concentra nello sguardo la sua arma fondamentale: fissare medusa è perdersi nei suoi occhi e paralizzarsi in un fermo immagine di cristallo, per l'incantesimo quotidiano che fa sì che colui che è guardato viene strappato da se stesso, privato del proprio sguardo, investito e invaso dalla figura che lo fronteggia²⁹. Il potere è mostruoso perché disumano e vocato a provocare la disumanizzazione³⁰: «[I]a Medusa rappresenta un'alterità così radicale che non si può guardarla senza morire»³¹.

Tutti gli occhi che sbocciavano dal corpo del Leviatano, dissoltisi nella massa, sono tornati a volgersi all'indietro, su quel trono vuoto, fissandosi sulle persone che, investite di una legittimazione rappresentativa, temporaneamente lo occupano: sono occhi di gorgone le miriadi di occhi del nuovo potere, non incutono un timore di morte o di male fisico, di violenza primitiva e punitiva, ma la perdita di sé stessi, della propria capacità di guardare, di avere uno sguardo proprio e di appartenersi. Questo è l'effetto terrifico dello sguardo del potere ed anche del nuovo potere popolare. Ciò che ieri, incuteva lo sguardo vigile di uno o di pochi nei confronti di molti, oggi lo incute quello di molti nei confronti di

²⁷ v. H. KELSEN, *Intervento sulle relazioni di Erich Kaufmann e Hans Nawiasky*, su *Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Artikels 109 der Reichsverfassung* (tenutesi a Berlino nel 1926), in «Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtler», 3, 1927, pp. 54 ss.

²⁸ È il participio sostantivato del verbo greco *medô*, che significa appunto “dominare” o “regolare”.

²⁹ v. J.-P. VERNANT, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'Antica Grecia*, il Mulino, Bologna 1988.

³⁰ v. M. REVELLI, *I demoni del potere*, cit., p. 9.

³¹ v. J. BAUDRILLARD, *La trasparenza del Male. Saggio sui fenomeni estremi*, Sugarco, Milano 2018, p. 123 (ediz. orig.: *La Transparence du Mal*, Galilée, Paris 1990).

uno o di pochi: l'*horror vacui* dell'uscita da sé, dal proprio controllo e la caduta in balia dell'altro, la pietrificazione in una (re-)identificazione imposta che è scioglimento, dissoluzione della propria identità, trasformazione in materia inerte, de-soggettivata, estranea ed estraniata. Come il volto di Medusa, lo sguardo del pubblico: è frontale, perché col mostro non si può entrare in rapporto che di fronte, faccia a faccia, nell'ineludibile reciprocità del vedere e dell'essere visto, dell'esposizione inevitabile del proprio sguardo al suo sguardo devastante – ciò costituisce l'effetto intrinseco del *gorgòneion*: essere guardati con la stessa fissità del proprio sguardo atterrito dal volto vivente di un'alterità assoluta, ma al contempo intrinsecamente connaturata in noi, tanto da renderci materia inerte, come lo stesso nulla che sta dietro il volto di chi guarda; è mascherato, ma non perché sfoggi un camuffamento carnevalesco, l'effetto di maschera è prodotto semplicemente attraverso il suo sguardo, che è uno sguardo anonimo, lo sguardo di tutti e di nessuno. La frontalità e la maschera sono esattamente i due attributi che Elias Canetti riconosce nel potere contemporaneo in *Massa e potere*, quando denuncia come il primo *medium* del comando sia lo sguardo, lo sguardo che incute timore ed innesca il pericolo. Il pericolo presagisce un volto, non si avvertirebbe senza sospettare la presenza di un volto ed il pericolo è avvertito tanto più bruciante quanto più diretto è lo sguardo di quel volto: «il più antico ordine impartito già in epoca estremamente remota, se si tratta di uomini, è una sentenza di morte, la quale costringe la vittima fuggire. Sarà bene pensarci quando si parla dell'ordine tra gli uomini. La sentenza di morte e la sua terribile spietatezza traspaiono attraverso ogni ordine»³².

La maschera del pubblico si para davanti all'individuo come un'ombra, un riflesso, ghermisce il suo sguardo, pietrificandolo in una nuova identità³³. Nella società spettacolare qui si ha un paradosso che ha dell'agghiacciante: chi è di scena è smascherato ed anzi nudo e si trova davanti un parterre in maschera che lo fissa. Il volto della folla democratica è mascherato perché nessun potere è mai nudo: nuda deve essere al contrario la vita che esso sottomette e nuda perché smascherata, esposta, disponibile. Il potere, al contrario, è minaccioso in quanto mascherato; la maschera minaccia con il segreto celato dietro di sé, che in democrazia è il segreto dell'anonimato e della moltitudine³⁴, che, condividendo l'antica imperturbabilità del tiranno, non consente di leggere il mutare dell'animo

³² E. CANETTI, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1984, pp. 331 ss. (ediz. orig.: *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg 1960).

³³ Cfr. M. REVELLI, *I demoni del potere*, cit., pp. 5 ss.

³⁴ v. R. GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., p. 69.

come su di un volto. La maschera ingenera il sospetto dell'ignoto: io sembro proprio ciò che vedi, ma dietro potrei essere esattamente ciò che temi. Attrae ed orripila al contempo, resta apparentemente immutabile, immobile, ma cela dietro di sé l'imprevedibile trasformazione di una costante metamorfosi potenziale³⁵.

Chi indossa la maschera del potere – la quale è oggi è la maschera del potere democratico – che consente di disperdersi come un *quivis* nella folla, ne sarà contagiato, sarà contaminato dalla simulazione e simulando sospetterà perennemente la simulazione degli altri, sarà ossessionato dalla paranoia di essere smascherato e dalla paranoia di dover smascherare gli altri. La paranoia è la patologia più affine al potere, che presenta due caratteristiche simmetriche congiunte: l'una è la dissimulazione, *i.e.* la simulazione di essere qualcosa che non si è; l'altra è la smania di smascherare i nemici, che sono ovunque. Sotto le vesti più pacifiche ed inoffensive il paranoico, dotato del talento di penetrare oltre gli infingimenti, sa cosa si nasconde dietro quelle parvenze, strappa la maschera dal volto dei nemici e scopre che il volto del nemico è identico al suo. L'uomo della folla ha usurpato il trono ed i titoli dell'antico sovrano³⁶, ma ne ha ereditato anche la maledizione. Il potere dello sguardo di medusa non finisce con la sua morte, ma continua ad esercitare la propria minacciosa funzione come arma, come strumento nelle mani di chiunque brandirà la testa mozzata della Gorgone e, per primo, proprio di colui che l'ha decapitata.

Aleggia lungo tutta la tesi di *Homo videns* di Sartori³⁷, lo spettro di questo sguardo irrispettoso, irriguardoso ed allo stesso tempo apatico, abulico ed insieme osceno di un pubblico che è Oblomov, ma anche Ciacco, che assiste alla parata d'immagini che gli scorre davanti, osservando per mancanza d'alternativa i pochi che si offrono al sacrificio della visione passiva. È lo sguardo di Medusa del pubblico democratico, che disprezza ciò che vede, ma non riesce a staccare gli occhi, affondandoli come lame sempre più acuminata nel corpo delle sue vittime vive. Divora le vite, le esistenze e le storie, senza sforzarsi di capirle; le consuma riducendole a *format*. La società contemporanea non è spettacolare solo superficialmente o per un caso fortuito, è ideologicamente "spettacolista". Nello spettacolo il fine non è niente, lo sviluppo è tutto: lo spettacolo non esige che di realizzarsi soltanto in se stesso³⁸. Il pubblico *videns* non ha rispetto per la sfera

³⁵ v. E. CANETTI, *Massa e potere*, cit., p. 412; anche l'eco pirandelliana è fortissima.

³⁶ v. Ivi, pp. 415 ss.

³⁷ G. SARTORI, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Bari-Roma 2014 (prima ediz.: 1997).

³⁸ v. G.-E. DEBORD, *La società dello spettacolo*, Massari, Bolsena 2002, p. 47 (ediz. orig.: *La Société du spectacle*, Buchet/Chastel, Paris 1967).

privata: «Quella zona di spazio, di tempo, in cui io non sono un'immagine, un oggetto»³⁹. La decadenza spettacolare ha degradato progressivamente l'interesse dal progetto, al soggetto, ad un oggetto. L'uomo pubblico si è ridotto ad un balocco della sua platea, cui non occorre la credibilità di uno *standing* o di un disegno, la condivisibilità di una visione politica, od un racconto, ma solo la fruibilità dell'esibizione trasparente di un prodotto. L'apparenza feticistica della pura oggettività nelle relazioni spettacolari nasconde le relazioni tra uomini e tra classi ⁴⁰. Tuttavia, l'alienazione dello spettatore a vantaggio dell'oggetto contemplato – risultato della propria attività incosciente – si esprime in ciò: più esso contempla, meno vive; più accetta di riconoscersi nelle immagini dominanti del suo bisogno, del suo desiderio, meno le comprenderà e meno comprenderà il senso della propria esistenza. L'esteriorità dello spettacolo, in rapporto all'uomo agente, si manifesta nel fatto che i suoi gesti non sono più suoi, ma di un altro che egli rappresenta. Questo perché anche lo spettatore non ha più sfera privata in cui coltivare la propria vita, o quantomeno ripensare alle immagini che ha visto, perché lo spettacolo è dappertutto⁴¹.

Il movimento di banalizzazione – e volgarizzazione popolare⁴² – che sotto i diversivi mutevoli e brillanti dello spettacolo domina universalmente la società contemporanea consente alla fine la sopravvivenza dei retaggi del passato e dunque della repressione morale che questi assicurano. L'affermazione ridondante del godimento è in realtà solo pseudo-godimento che sostiene in sé la repressione ⁴³. L'età delle folle è quella di una gerarchia appiattita ⁴⁴ dalla comunicazione simmetrica della trasparenza, quando la comunicazione efficace del potere procedeva tradizionalmente in un'unica direzione, dall'alto verso il basso. Il reflusso comunicativo distrugge l'ordinamento del potere, compromette il carisma. Come il rispetto, il potere, che se ne ammanta, impone la distanza, è un *medium* che realizza una lontananza, che esige di prendere le distanze nella comunicazione⁴⁵. Lo stadio terminale della pubblicità post-moderna è la demedializzazione: il pubblico democratico ha piegato le istituzioni dalla rappresentanza, alla rappresentazione, alla co-presentazione. Rifiuta di conoscere

³⁹ R. BARTHES, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 2003, p. 16 (ediz. orig.: *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris 1980).

⁴⁰ G.-E. DEBORD, *La società dello spettacolo*, cit., p. 49.

⁴¹ v. Ivi, p. 53.

⁴² v. R. GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., p. 85.

⁴³ v. G.-E. DEBORD, *La società dello spettacolo*, cit., p. 63.

⁴⁴ v. A. DENEULT, *Governance*, cit., pp. 51 ss.

⁴⁵ v. B. C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, cit., pp. 13 ss.

e riconoscere un Altro, pretende solo l'Uguale⁴⁶, cui accostarsi, per vedere e, se del caso, toccare.

La trasparenza statistica.

La distanza è definitivamente abbattuta. Tutti i passaggi fisici pubblici o privati che separavano la storia dal pubblico (la carta, l'inchiostro, le rotative, l'edicolante ed il reporter) sono annientati e con essi, soprattutto, il tempo della riflessione, del controllo, del ripensamento e dell'approfondimento che precedevano la pubblicazione e la diffusione delle notizie. Il fatto arriva grezzo ai suoi fruitori, come quello reso disponibile dall'*hacker* – l'Anonymous mascherato – che visualizza il contenuto di un archivio privato e lo diffonde su scala globale. La rivelazione di un documento segreto viene letta come una tappa decisiva verso la conquista della democrazia totale, un'arma rivoluzionaria nelle mani dei cittadini, ma questo diluvio di informazioni ha effetti altrettanto pericolosi per il buon funzionamento dei sistemi democratici: crea una comunicazione irresponsabile, sempre più incline a lavorare con il materiale acerbo delle intercettazioni e delle soffiature; ha creato un enorme società di lettori-voyeur, di guardoni che confondono il pettegolezzo con l'informazione; ha convinto l'opinione pubblica che i poteri pubblici sono sempre maligni e mendaci⁴⁷.

L'iper-informazione scredita ogni atto di fede, la fiducia è un ponte relazionale fra persone che non sono trasparenti l'una all'altra, nell'assenza di cognizione assoluta su ogni dettaglio. La possibilità di raccogliere in modo semplice e rapido grandi quantità di informazioni è nociva al funzionamento strutturale della fiducia. I mezzi di comunicazione di massa hanno sostituito la fiducia come *medium*, come vero strumento di connessione della società⁴⁸. La sorveglianza funziona in modo identico: devo vedere perché non mi fido ed allora sostituisco il discorso con il protocollo, l'argomentazione con l'algoritmo⁴⁹. Il "dataismo" è una sorta di neo-positivismo, col suo credo nella misurabilità, che tutto possa e debba essere misurato attraverso una lente trasparente ed affidabile,

⁴⁶ v. Ivi, pp. 29 ss.

⁴⁷ v. S. ROMANO, *Morire di democrazia. Tra derive autoritarie del populismo*, Longanesi, Milano 2013, pp. 45 ss.

⁴⁸ v. A. DENEALT, *Governance*, cit., pp. 83 ss.

⁴⁹ v. B. C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, cit., pp. 88 ss.

interprete di una nuova rivoluzione culturale che supera il metodo scientifico delle prove e della causalità logica, e quindi anche l'argomentazione, in favore di un accostamento massiccio e alla rinfusa di informazioni. Non ha una dinamica dialettica, non ci sono conclusioni: «l'omogenizzazione dei circuiti, l'universo ideale della sintesi e della protesi, l'universo positivo, consensuale, sincrono e performativo costituiscono un mondo inaccettabile»⁵⁰. La produzione ininterrotta di positività produce conseguenze terrificanti: se la negatività genera la crisi della critica, la positività iperbolica, incapace di distillarla o di affrontarla, crea metastasi e tumori e si lascia divorare dall'interno dai propri anticorpi rimasti inutilizzati. Negare la propria maledizione, i propri problemi, il proprio male, segna la propria irreparabile fine. «Sotto la trasparenza del consenso l'opacità del male, la sua tenacia, la sua ossessione, la sua irriducibilità, la sua energia inversa ovunque all'opera nell'irregolarità delle cose, nella generalità, nell'accelerazione, nello scatenamento degli effetti, nel superamento delle cause, nell'eccesso e nel paradosso, nell'estraneità radicale, negli attrattori strani, nei concatenamenti inarticolati»⁵¹.

Gli stessi poteri politici sono ormai solo l'ombra dell'azione, perché il potere esiste soltanto grazie alla potenza simbolica della designazione dell'Altro, del nemico, della posta in gioco, della minaccia del male. Il pubblico democratico detesta la distanza e l'alterità negativa, ambisce ad addomesticare le immagini, ad infrangere le icone per raggiungere la cruda realtà, la sporca realtà, che è ciò che ricerca, non la suggestione del simbolo⁵². Spirito, azione, pensiero verità sono resi unidimensionali e tradotti in dati e così resi operabili, in virtù di una calcolabilità priva di estensione temporale ed esistenziale, fungibili da e per tutti⁵³, finalmente trasparenti, senza ulteriori livelli di significato, spiegazioni alternative o, peggio, interpretazioni. La trasparenza si spaccia per verità a-prospettica sulle cose, come sulle persone, come se non ci fosse una storia da ascoltare, ma soltanto una serie d'informazioni da sommare. Un individuo viene quantificato, non più qualificato⁵⁴, è *materia signata quantitate*⁵⁵, il conto

⁵⁰ J. BAUDRILLARD, *La trasparenza del Male*, cit., p. 81.

⁵¹ v. Ivi, p. 117.

⁵² Cfr. B. C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, cit., pp. 42 ss.

⁵³ v. Ivi, p. 68.

⁵⁴ Cfr. B. C. HAN, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, nottetempo, Roma 2016, pp. 71 ss. (ediz. orig.: *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2014).

⁵⁵ v. R. GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., pp. 23 ss.

sostituisce il racconto, ed il potere risulta demografico o demoscopico più che democratico.

Di contro alla medianità statistica, si erge il singolare, l'improbabile, il particolare, l'individuale, mentre il principio di uniformità ambirebbe a normalizzarlo. La statistica non considera neppure le eccellenze, chi spicca dalla massa, chi si eleva dalla pubblicità della folla per riproporsi come soggetto pubblico in maniera diversa⁵⁶. Per Nietzsche, la statistica dimostra soltanto che gli uomini aumentano diventando uguali⁵⁷, «[i] cloni, la clonazione, la talea umana all'infinito»⁵⁸ che consacra per approssimazione statistica la reiterazione del medesimo, la serie sommativa unitaria: $1 + 1 + 1 + 1 + \dots$. Quest'uguaglianza, colta nella sua funzione numerica più monotona, è il sostrato della trasparenza e dell'invadenza di tutti nelle informazioni private di ciascuno: l'uno vale uno a somma zero, è un'equazione algebrica, non l'eguaglianza politica. L'abbattimento delle anomalie rende immediatamente visibili, la trasparenza impone all'altro, all'estraneo, al deviante di conformarsi: esiste il solo comportamento collettivo. La clonazione, nell'ultimo stadio della storia della modellizzazione ritorna alla sua formula genetica astratta: l'individuo consacrato all'ideazione seriale. Questi è riproducibile e fungibile, trasparente *per relationem*, e nel suo ineluttabile destino di riproduzione è già iscritta una forma politica. Dell'individuo rimane il simulacro: l'individuo che non si confronta più con l'Altro si scontra con se stesso, diventa il proprio anticorpo e distrugge le proprie difese in un rovesciamento del processo immunitario che è un guasto del proprio codice. Ecco l'incesto e l'antropofagia dello spettatore su se stesso. A forza di comunicazione di massa, la società è divenuta allergica a se stessa, a forza di trasparenza, allergica al proprio sistema, come un corpo potrebbe diventare allergico alla propria ombra.

L'Altro come sguardo, come specchio, come opacità è finito ed è la trasparenza dell'Altro a diventare la minaccia assoluta. Il soggetto rifiuta di negare se stesso e torna in una coscienza tremendamente infelice, restando semplicemente lo stesso⁵⁹, il clone. La trasparenza non è usata per scoprire alcunché ma per confortarsi confermandosi. È un idiota nell'accezione etimologica del termine: «[l']idiota si gira come una rosa recisa nel gorgo di

⁵⁶ v. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Rizzoli, Milano 2016, p. 36 (ediz. orig.: *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958).

⁵⁷ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi. Vol. IV: Estate-autunno 1873-Fine 1874*, Adelphi, Milano 2005, p. 39.

⁵⁸ v. J. BAUDRILLARD, *La trasparenza del Male*, cit., p. 126.

⁵⁹ v. Ivi, p. 134.

uomini risolti – uomini nel consenso. Uniti e parte di un unico miracoloso accordo»⁶⁰. L'idiota assomiglia a quel *homo tantum* che non si confonde con nessun altro, ma non ha più nome, è de-soggettivo e de-psicologizzato, *totus positivus*, estirpata la negatività da sé, è perso e confuso nell'immensità del tempo vuoto⁶¹.

La coscienza infelice della trasparenza.

L'esposizione ad un eccesso d'informazioni provoca la paralisi delle capacità cognitive e di analisi, disturbi dell'attenzione, agitazione generalizzata ed incapacità nella gestione delle proprie responsabilità, è la c.d. sindrome da affaticamento informativo ⁶². Non si è più in grado di distinguere le sensazioni dalle percezioni e queste dalla reale conoscenza: essendo tutto ridotto a spettacolo, l'unico effetto avvertito è lo choc⁶³. La comprensione implica la facoltà analitica di escludere dal materiale percepito ciò che non appartiene essenzialmente all'oggetto di interesse, è appunto la capacità di discernere (l'essenziale dall'inessenziale). L'algoritmo procede sommando (accumulando), la mente sottraendo (selezionando). Informazione e comunicazione maggiori non incrementano la lucidità, così come la trasparenza da sola non rischiarava il mondo. Una grande quantità d'informazioni non produce da sola la verità, anzi, quanta più informazione dilaga, tanto più il mondo si riempie di spettri che si rincorrono e di opacità relativa. Oltre una certa soglia, l'informazione non informa, ma deforma, la comunicazione non è più dialettica, ma un cumulo amorfo. L'affaticamento informativo, come la bulimia, è prossimo alla depressione e complementare all'autoreferenzialità: un soggetto narcisistico-depressivo respinge la realtà come un oscuramento del sé ed esaurito annega in se stesso. Il flusso perpetuo d'informazioni anestetizza la logica del pensiero e del tempo, presupposto di talune azioni impegnative come il promettere od il fidarsi, ma la provvisorietà e la vaghezza della cascata d'informazioni disponibili oggi in una

⁶⁰ B. STRAUSS, *Lichter des Torren. Der Idiot und seine Zeit*, Diederichs, München 2013, p. 10.

⁶¹ v. Ivi, p. 85.

⁶² v. D. P. LEWIS, *Sleep, Cognitive and Mood Symptoms in Myalgic Encephalomyelitis/Chronic Fatigue Syndrome*, in AA.VV. *The Handbook of Stress and Health: A Guide to Research and Practice*, John Wiley & Sons, Hoboken, pp. 501-22.

⁶³ W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2000 (ediz. orig.: *Der Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 1936).

sequenza di perpetuo presente, la *timeline*, inducono all'assenza d'impegni in presenza di un futuro atrofizzato⁶⁴. Il consumatore industriale è anche consumatore di informazioni, possibilmente se ridotte ad immagini, e di politica, immaginifica anch'essa: è abulico e bulimico, accumula senza selezionare, senza graduare, secondo le logiche illogiche dello *zapping*, del *click*, dello *swipe*, entro un codice al massimo binario di mi-piace o non-mi-piace applicato all'Universo.

L'iper-mnesia della rete⁶⁵ alimenta un inconscio ottico⁶⁶ in costante attività. Nulla è mai dimenticato, il diritto all'oblio è invocato vanamente da chi non è in grado di scrollarsi di dosso la lettera scarlatta a causa di un tempo informativo che non passa mai. Al contrario, chi non è riuscito ad investire in celebrità nel quarto d'ora di esposizione concessogli è seppellito dall'ondata informativa seguente e costretto a vagare, come un morto vivente in un panottico che non lo vede, un "*ban-opticon*", che lo ha bandito⁶⁷ dalla memoria e dalla visuale – che sono la stessa cosa. La gogna è poi l'esecuzione del referente, *i.e.* colui da cui emana il processo di rappresentazione, il reale custode della (o almeno di una) verità, necessariamente Altro e distante. Nel momento in cui, spinta da una volontà di iper-realismo, la folla ha preteso d'identificarsi nel referente, battendo e superando la mediazione della rappresentanza e della relativa distanza, si rompe il discorso della politica della liberal-democrazia in nome di una vana autoreferenzialità⁶⁸.

Questa *cascade* perennemente rinnovantesi d'informazioni è una sorta di circuito unico istantaneo entro il quale non deve esserci tempo per il silenzio, proibito dalle regole della nuova comunicazione: le immagini dei *media* non tacciono mai. Immagini e messaggi devono succedersi senza soluzione di continuità. È la trasparenza pornografica dello *streaming*, di *reality* e *fiction* ininterrotte che ci dispensano dal vuoto, e dalla contemplazione⁶⁹ dell'ermo colle. Questo è il rumor bianco della trasparenza che tiene impegnati gli schermi, che friggono in perpetuo. Baudrillard ha scritto: «Se si dovesse caratterizzare lo stato attuale delle cose, direi che è quello del dopo orgia. L'orgia è tutto il momento esplosivo della modernità, quello della liberazione in tutti campi.

⁶⁴ v. B. C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, cit., pp. 77 ss.

⁶⁵ v. D. TALIA, *La società calcolabile e i Big Data. Algoritmi e persone nel mondo digitale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, p. 31.

⁶⁶ W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., pp. 95 ss.

⁶⁷ Cfr. B. C. HAN, *Psicopolitica*, cit., pp. 76 ss. (ediz. orig.: *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2014).

⁶⁸ v. B. C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, cit., pp. 80 ss.

⁶⁹ v. J. BAUDRILLARD, *La trasparenza del Male*, cit., pp. 19 ss.

Liberazione politica, liberazione sessuale, liberazione delle forze produttive, liberazione delle forze distruttive, liberazione della donna, del bambino, delle pulsioni inconscie, liberazione dell'arte. Assunzione di tutti i modelli di rappresentazione, di tutti i modelli di anti-rappresentazione. È stata un'orgia totale, di reale, di razionale, di sessuale, di critica e di anti-politica, di crescita e di crisi di crescita. Abbiamo percorso tutti i sentieri della produzione della sovrapproduzione virtuale di oggetti, disegni, di messaggi, di ideologie, di piaceri. Oggi tutto è liberato, tutti i giochi sono fatti e ci ritroviamo collettivamente di fronte alla domanda cruciale: che fare dopo l'orgia?» Non ci resta che simulare l'orgia e la liberazione, fingere di accelerare sulla rotta del destino, accelerando in realtà verso e nel vuoto, perché tutti gli obiettivi della liberazione sono già stati conquistati, sono dietro di noi e ci assillano, ci ossessionano con l'anticipazione di tutti i risultati, la disponibilità di tutti i desideri. Questo è lo stato di simulazione in cui non possiamo far altro che rimettere in ballo tutti segni e tutte le forme che hanno già avuto luogo; è lo stato di utopia realizzata, anzi di tutte le utopie realizzate, per vivere nelle quali bisogna paradossalmente continuare a vivere come se realizzate non fossero, quindi simulando la speranza infinita di realizzarle. È una riproduzione indefinita di ideali, di fantasmi, di immagini e sogni che sono ormai dietro di noi. La rivoluzione c'è stata davvero, ma non come ci aspettavamo. Al posto della liberazione promessa abbiamo la trasparenza come saturazione e destinazione, come simulazione e transfert dell'orgia e della rivoluzione: «non c'è più rivoluzione, ma una circonvoluzione, un'involuzione del valore», una pura tautologia⁷⁰.

Il destino del valore è quello tragico del simulacro: il valore è degradato dallo stadio naturale a quello commerciale, poi a quello strutturale (che potremmo dire anche giuridico od istituzionale) ed infine a quello virale che irradia in tutte le direzioni come un frattale senza riferimento ad alcunché, per pura contiguità. Il valore è un surrogato del metafisico⁷¹. Nietzsche imputa al platonismo la dicotomia fra un mondo vero e un mondo apparente che ha fatto sì che il mondo vero finisse progressivamente per dissolversi e svanire: i valori rappresentano l'ultimo stadio di tale dissoluzione. In principio erano le idee del platonismo puro, quindi il Cristianesimo ha reso le idee virtù per il popolo, Kant le ha

⁷⁰ v. Ivi, pp. 9 ss.

⁷¹ v. C. SCHMITT, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Adelphi, Milano 2008, p. 49 (ediz. orig.: *Die Tyrannie der Werte, Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960)

laicizzate nell'imperativo morale ed infine i valori rimangono quale ultimo residuo di questo decadimento filosofico⁷². Questo ultimo stadio corrisponde ad un'epidemia del valore, ad una metastasi generale del valore, ad una proliferazione e dispersione aleatoria del valore, senza che questo abbia più alcun senso⁷³.

Questa moltiplicazione esponenziale, una sorta di ripetizione automatica, di auto-riproduzione all'infinito, impedisce invero ogni valutazione. Le cose continuano a funzionare, mentre l'idea che le accompagnava è scomparsa, continuano a funzionare nell'indifferenza per il loro contenuto. L'idea è scomparsa, ma il gioco politico continua in una segreta indifferenza nei confronti della propria posta, come la televisione che prosegue la sua emissione nell'indifferenza totale delle proprie immagini. Le conseguenze di una tale dissociazione non possono essere che fatali: ogni cosa che perde la propria idea cade in un delirio in cui si perde. Non è più un'avventura, ma un meccanismo, una *performance*. Non è più metafora, ma metonimia che provoca contaminazione, sostituzione, confusione⁷⁴ di e fra significati. «Ogni categoria è condotta al suo massimo grado di generalizzazione, e a un tratto perde qualunque specificità e si riassorbe in tutte le altre. Quando tutto è politico, niente più è politico e la parola non ha più senso», e così «il movimento glorioso della modernità non ha portato a una trasmutazione di tutti i valori, come abbiamo sognato, ma a una dispersione e involuzione del valore, il cui risultato per noi è una confusione totale, l'impossibilità di riappropriarsi del principio di una determinazione estetica o politica delle cose»⁷⁵.

«Nella teoria rivoluzionaria c'era anche l'attuale utopia che lo Stato scompaia, che il politico si neghi in quanto tale, nell'apoteosi e nella trasparenza del sociale. Niente di tutto questo è avvenuto. Il politico è invero scomparso, ma non è trascorso nel sociale, al contrario ha trascinato il sociale con sé nella propria scomparsa. Siamo nel trans-politico, voglio dire nel grado zero del politico che è anche quello della sua riproduzione e della sua simulazione indefinita. [...] il politico dunque non smetterà mai di scomparire, ma non permetterà a nient'altro di emergere al suo posto. Ci troviamo nell'isteresi del politico». Nella paralisi delle relazioni internazionali per il rifiuto di conoscere e riconoscere l'Altro ed il

⁷² v. F. VOLPI, *Anatomia dei valori*, in C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, cit., pp. 87 ss. che cita F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol. VI, de Gruyter, Berlin-München 1988, pp. 80 ss.

⁷³ v. J. BAUDRILLARD, *La trasparenza del Male*, cit., pp. 11 ss.

⁷⁴ v. Ivi, pp. 14 ss.

⁷⁵ Ivi, p. 16.

Nemico, gli Stati, che non possono più farsi la guerra, si rivolgono quasi automaticamente verso il proprio popolo o il proprio territorio, dichiarando una guerra intestina al proprio riferimento naturale. Questo è il portato ultimo della rappresentanza divenuta rappresentazione e finzione dialettica fra volontà di potenza e perdita dell'Altro nella trasparenza. «Non si tratta più, allora, del popolo rappresentato, né del sovrano legittimo; questa configurazione politica lascia il posto a un duello in cui non è più questione di contratto sociale, a un duello trans-politico tra un'istanza che mira all'autoriferimento totalitario e una massa ironica o refrattaria, agnostica e infantile»: il pubblico della trasparenza. «È lo stato ipocondriaco del corpo che divora i propri organi»: la furia che le Nazioni mettevano nel distruggere i propri nemici è la stessa che oggi mettono nel distruggere i propri poteri, i propri organi, il proprio sovrano⁷⁶. In assenza di una *social policy* efficace, nell'impossibilità di una gestione razionale della società, il pubblico de-socializza. Il dibattito pubblico non contrappone più dialetticamente volontà e interessi politici, ma ricatti, dissuasione e simulazioni, provocazioni e sollecitazioni spettacolari. La realtà del trans-politico trasparente, dietro qualunque politica ufficiale è una politica della disaffezione e dell'indifferenza, in cui *hooligans*, non partecipanti, spingono la partecipazione fino al suo limite tragico: la minaccia del terrorismo come ricatto e violenza interna tanto quanto esterna. La scomparsa della società politica, che gli pseudo-eventi politici cercano disperatamente di camuffare⁷⁷, avviene nella trasparenza.

Potrebbe sembrare che i successi della comunicazione e dell'informazione risultino dall'impossibilità per la relazione sociale di superarsi in quanto relazione alienata ed, in mancanza di tale superamento, essa si duplica nella comunicazione e si moltiplica nella pluralità dei sistemi di informazione, piombando però nella loro indifferenza. La comunicazione è il più-che-sociale è l'iper-relazionale⁷⁸, ma anche l'iper-banalizzato: «l'utopia di una società comunicazionale non ha senso, poiché la comunicazione risulta precisamente dall'incapacità di una società a superarsi verso altri fini. Lo stesso vale per l'informazione: l'eccesso di conoscenze si disperde indifferentemente sulla superficie in tutte le direzioni»⁷⁹.

La società della trasparenza ha un carattere ansiogeno che mastica malessere e disagio, nutrendosi di un sentimento perenne di emergenza, di crisi e di

⁷⁶ v. Ivi, pp. 88 ss.

⁷⁷ v. M. BENASAYAG e G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, cit., pp. 88 ss.

⁷⁸ J. BAUDRILLARD, *La trasparenza del Male*, cit., pp. 17 ss..

⁷⁹ Ivi, p. 19.

destabilizzazione, ed instillando il brivido di trovarsi in uno stato permanente di insicurezza, precarietà e sospetto, ansia di deviare dal politicamente corretto⁸⁰, alimenta conflitti e sofferenze psicologiche. La trasparenza immediata rompe (con) lo storicismo teleologico: fa venir meno la credenza che stava a fondamento dell'evoluzione della società e che si manifestava nella speranza di un futuro migliore inalterabile. Il positivismo scientifico è considerato in sé, orbato della sua direttrice messianica: potrebbe dirsi che con la trasparenza, dopo l'epoca di Dio, è tramontata anche quella dell'uomo. Eppure, la cultura occidentale si è costruita sul trampolino della speranza nel futuro. Ma di Keplero, il quale sosteneva che mentre Dio conosce da sempre tutti i teoremi e le leggi della natura, l'uomo non li conosce ancora tutti – conservando in quel “non ancora” il mistero della scoperta e del progresso umani –, Comte ha raccolto solo il piano sovversivo: quello di discutere faccia a faccia con il Creatore, in quanto, ad ogni costo, bisogna conoscere, rendere trasparente, per poi poter modificare⁸¹.

Nella trasparenza s'insinua la contestazione del principio di autorità. Si è già detto come la trasparenza lasci percepire la relazione con l'autorità come simmetrica, al pari di un rapporto di tipo contrattuale, in cui nulla definisce la relazione al di fuori della relazione stessa. Allo stesso tempo, paradossalmente, alla crisi del principio di autorità non corrisponde affatto una messa in discussione dell'autoritarismo, anzi, la strada si apre proprio a varie forme di autoritarismo, poiché una società in cui i meccanismi di autorità sono indeboliti entra in un periodo di arbitrarietà e di confusione molto più facilmente rispetto ad inaugurare un'epoca di libertà. La società della trasparenza finisce infatti per oscillare costantemente fra la tentazione della coercizione poliziesca e la seduzione di tipo commerciale. La gerarchia si scioglie a partire dalla coppia autorità-anteriorità: l'anteriorità, il carattere legittimante dell'autorevolezza, rappresentativa dell'autorità, viene misconosciuta in un rapporto appiattito di simmetria storica e quotidiana⁸². Si sostituisce allo schema classico una nuova gerarchia utilitarista ⁸³, che scivola dal desiderio alla minaccia ⁸⁴, fino all'emergenza, come accelerazione del tempo⁸⁵.

⁸⁰ v. R. HUGHES, *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*, Adelphi, Milano 2013, pp. 105 ss. (ediz. orig.: *The Culture of Complaint. The Fraying America*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993)

⁸¹ v. M. BENASAYAG e G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, cit., pp. 63 ss.

⁸² Cfr. Ivi, pp. 25 ss.

⁸³ v. Ivi, p. 44.

⁸⁴ v. Ivi, p. 39.

⁸⁵ v. Ivi, pp. 47 ss.

Trasparenza e statistica – la trasparenza della statistica – sono la realizzazione della società ad una dimensione di Marcuse, nella quale una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà, prevale, sopprimendo l'individualità in un processo di meccanizzazione sociale. Come si è detto, una società del genere non accetta opposizione, ma esige che i suoi principi e le sue istituzioni siano accettate come sono e l'eventuale dibattito fra gli attori uno *show* ammesso entro lo *status quo*. A questo punto, lo sforzo di verificare se ci si trovi in un regime autoritario o meno non ha senso, ma ha senso piuttosto riconoscere nella mania di controllo il fine stesso della società trasparente-statistica-unidimensionale⁸⁶. Questa è la tappa in cui si chiude l'universo politico in favore dell'amministrazione trasparente.

Si reprime il libero sviluppo di facoltà e bisogni umani, la pace è mantenuta da una costante minaccia di guerra, la *routine*, non il progresso, è garantita dall'inibizione delle esistenze individuali, ed il fatto che la maggior parte della popolazione accetti tale società non la rende meno repressiva. La nuova forma di repressione, dagli accenti benevoli e paternalistici⁸⁷, si realizza infatti non solo attraverso una violenza visibile a tutti – non vi è *nudge* più efficace –, ma soprattutto attraverso l'“integrazione” ed il “contenimento” di tutti gli elementi critici e di opposizione⁸⁸. L'uomo di vetro è l'uomo ad una dimensione, integrato in questa società in cui la trasparenza esercita, con le parole di Marcuse una «tolleranza repressiva», che elimina il pensiero critico e fa prevalere conformismo, indifferenza, passiva accettazione dei bisogni imposti. In quest'appiattimento generale, generalizzato e imposto, l'uomo non ha più i mezzi per comprendere il contrasto esistente tra come è e come potrebbe essere, tra i suoi bisogni soddisfatti e quelli che potrebbe soddisfare in una società diversa, che non riesce a vedere attraverso la trasparenza.

La liquidazione della dimensione alternativa, quella dell'Altro, che è in primo luogo quella dell'Alto, gioca in favore del potere pubblico della massa, che è per sua natura unidimensionale. Senza affrontare l'Altro, ma rimanendo persuaso dalla contemplazione di se stesso allo specchio, il pubblico post-

⁸⁶ v. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1999, pp. 15 ss. (ediz. orig: *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon, Boston 1964); v. anche v. R. GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., pp. 71 ss.

⁸⁷ R. H. THALER e C. R. SUNSTEIN, *La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, Feltrinelli, Milano 2014 (ediz. orig.: *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*, Yale University Press, New Heaven 2008).

⁸⁸ v. A. DENEALTY, *Governance*, cit., pp. 163 ss.

moderno non riesce a conquistare che una «coscienza infelice». Rinfrancato dalla visione confortante della trasparenza, non si evolve, mettendo in crisi, o almeno in dubbio, la propria compiutezza. Senza slanci verso l'Alto, il suo unico destino è la de-sublimazione repressiva⁸⁹. La società della trasparenza di massa ha abdicato alla trascendenza per un materialismo consumistico⁹⁰: «[m]escolando armoniosamente, e spesso in modo inavvertibile, arte, politica, religione e filosofia con annunci pubblicitari, le comunicazioni di massa riducono questi regni della cultura al loro denominatore comune – la forma di merce»⁹¹. L'identificarsi degli individui con l'esistenza loro imposta ed in cui trovano compimento e soddisfazione è un'alienazione senza altro, la giustificazione ideologica di una falsa coscienza⁹², promossa e nutrita dalla politica e da chi la rifornisce di informazioni per la massa⁹³. Il prevalere di bisogni repressivi è un fatto compiuto, accettato dall'ignoranza e dalla sconfitta⁹⁴.

L'appiattimento verso il basso ammutolisce la razionalità della negazione, che è frutto del *lògos* ed il «gran rifiuto» dialettico opposto dall'Altro, sicché sotto la lente della trasparenza spiccano con riprovazione i liberi e consapevoli della propria alienazione, che rifiutano l'esistente, esprimendo una totale estraneità rispetto all'ingiustizia della vita reale. Fra questi, alcuni degli uomini pubblici, che la folla della società trasparente trasformerà cinematograficamente in *gangster*, *clown*, meretrici e lenoni, incantatori di serpenti, prestigiatori, principi da operetta, *femme fatale* e casalinghe disperate. La società ad una dimensione normalizza la contraddizione facendone una *vedette*.

L'etica è ridotta ad etichetta, anzi, ad un'etichetta, quella che si appunta attraverso lo sguardo di chi giudica su chi è giudicato ed, incapace di cogliere la molteplicità delle identità delle persone, si limita a catalogare. Il *medium* di questa categorizzazione è sempre lo sguardo, che induce nella credenza che si sia reso visibile qualcosa che appartiene all'essenza di una persona, trasformato in essenza visibile mediante lo sguardo: le etichette illudono di costituire uno sguardo normalizzatore. Lo sguardo fisso su qualcuno di anomalo/anormale è carico d'imbarazzo, perché l'Altro, nella sua anormalità, esibisce qualcosa che ci sembra essere la sua essenza fondamentale, la sua autentica natura, quella che tutti nascondono, quella che separa gli spazi definiti dallo sguardo privato a

⁸⁹ v. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 69 ss.

⁹⁰ v. R. GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., p. 97.

⁹¹ v. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 70.

⁹² v. Ivi, p. 25.

⁹³ v. Ivi, p. 28.

⁹⁴ v. Ivi, p. 19.

quello pubblico. Sarebbe come guardare l'Altro in una sorta di nudità forzata, ragion per cui questo sguardo resta sospetto di qualche elemento di oscenità. L'etichetta produce l'impressione che l'essenza dell'Altro sia visibile ed a quel punto l'Altro non è più una molteplicità contraddittoria in un gioco di luci ed ombre, di velato è svelato, ma è resa immediatamente visibile e riconoscibile. Grazie all'etichetta si è convinti di sapere tutto sull'Altro: chi è, cosa desidera e com'è strutturata la sua vita, poiché l'etichetta non è una semplice classificazione, ma impone un senso, un ordine nella vita di chi la porta.

Il sapere (*savoir*) è confuso con ciò che è dato da vedere (*ça à voir*): l'etichetta è uno schermo che nasconde ciò che c'è dietro un riflesso, più che una trasparenza. Questa dinamica è particolarmente complessa nella nostra società, poiché il diritto di guardare equivale in molti casi all'esercizio di un potere sull'Altro: chi si scosta dalla norma o la trasgredisce perde i suoi diritti nell'ambito del privato e del segreto, *i.e.* il diritto ad una certa non-visibilità, ad un'opacità privata cui è associato un privilegio, un diritto da meritarsi e che si perde nel momento in cui si devia, in un modo o nell'altro, dalla norma sociale. Ricevere un'etichetta equivale a essere imprigionati in un destino predeterminato, vittime di un determinismo sociale ed individuale: desideri, velleità, gusti, bisogni, credenze e idee, il proprio vivere e ciò che si spera di costruire nella propria vita entrano a far parte di un "sapere" ed una statistica prestabiliti, che fanno abdicare all'incertezza, preconditione della libertà di ogni essere umano. È il determinismo della visibilità di un'identità ed una storia rese pubbliche, poiché la visibilità, nella sua prospettiva piatta, contiene quest'idea di determinismo e fatalismo – la trama dello spettacolo ha uno svolgimento predeterminato. Il determinismo comporta una violenza irresistibile esercitata contro i soggetti che l'etichetta ha proiettato nel campo del visibile: *savoir* e *ça à voir*, si sovrappongono e, condivisi e accettati coattivamente, dalla persona oggetto dello sguardo del sapere statistico⁹⁵. Questa persona sa che la società si aspetta che si identifichi con la sua etichetta e che lo faccia senza recalcitrare, perché in quel caso non la si potrebbe più integrare – l'immagine si accosta alla redimente "*publicatio sui*" del peccatore di Tertulliano. Trasparenza è anche classificazione e sapere normalizzante⁹⁶.

Ciò che si è trovato/visto, attraverso il vetro della trasparenza, non arricchisce, non restituisce un senso nuovo e più alto, alle cose, semplicemente

⁹⁵ v. sul punto J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001, pp. 80 ss. (ediz. orig.: *La rebelión de las masas*, su «El Sol», 1929).

⁹⁶ v. M. BENASAYAG e G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, cit., pp. 71 ss.

le mostra. La trasparenza non ha purificato nulla, non ha adempiuto alla sua missione palinogenetica e morale, non ha rinfrescato o rinnovato la stanca e sozza attitudine del potere, che tale è rimasta agli occhi di chi voleva combatterla con la trasparenza. Ingenuamente si riteneva che bastasse la trasparenza, la nudità, a rendere altrettanto ingenua l'Amministrazione e la rappresentanza. Si è incorsi in una classica fallacia retorica dei nostri tempi: la confusione dei mezzi con i loro fini. Si ambiva a raggiungere un nuovo statuto morale⁹⁷, a far mostra di genuino candore, si mirava all'onestà integerrima di funzionari e rappresentanti, ma alla fine ci si è accontentati dell'imposizione formale di un mero attrezzo, di un protocollo, di una funzione strumentale estrinseca e neutra, eleggendola ad obiettivo ultimo, ben lungi, se non completamente al di fuori, dello scopo perseguito: la disinfezione etica della politica. Debord sosteneva che le persone, se non trovano quel che desiderano, si accontentano di desiderare quel che trovano, è l'utilità dell'inutile⁹⁸. Riecheggia Freud, per il quale, in mancanza della felicità, gli uomini si accontentano di evitare l'infelicità⁹⁹: eccola, la coscienza infelice della trasparenza. Altrimenti, possiamo risalire a Spinoza, il quale parlò di "passioni tristi", non riferendosi al sentimento della tristezza, ma al senso d'impotenza e disgregazione che attanaglia la società, e che domina l'epoca in cui viviamo, in cui all'inarrestabile avanzata delle istanze democratiche si affianca la perdita di fiducia e la delusione nei confronti della partecipazione attiva, che non sembra necessariamente contribuire alla felicità degli uomini. Si sta affermando l'idea che l'uomo non possa fare altro che subire il procedere della storia in una sequenza di passaggi incontenibili, ma, laddove tutto sembra possibile, allora niente è reale ed in questa onnipotenza virtuale la società abbandona la propria razionalità¹⁰⁰.

Ci siamo accontentati della trasparenza, perché non potevamo speculare oltre. Abbiamo scelto di specularci, anziché speculare. Al posto di educare all'etica laica della responsabilità individuale si è preferito imporre un regime di «terrore discreto»¹⁰¹ della paranoia, ansiogeno e sospettoso di tutti, di guardare e di essere guardati e scambiati per qualcuno con le mani nel sacco, anche se è quello dei rifiuti. Chi ritiene che l'onestà possa essere un prodotto di regole

⁹⁷ A. DENEALT, *Governance*, cit., pp. 105 ss.

⁹⁸ v. M. BENASAYAG e G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, cit., pp. 65 ss.

⁹⁹ v. S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, in ID., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (ediz. orig.: *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1930).

¹⁰⁰ v. M. BENASAYAG e G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, cit., pp. 17 ss.

¹⁰¹ v. G. FALANGA, *Il Ministero della Paranoia*, cit., pp. 17 ss.

castranti, di un regime inibitorio frustrante e demoralizzante¹⁰², anziché la premessa del buon diritto, non ha colto l'*a priori* etico di ogni discorso pubblico sano e s'impantana nel vacuo mito della trasparenza. Se la rivendicazione del diritto – in ispecie del diritto a vedere – diventa necessaria, vuol dire che la cosa è andata perduta: l'invocazione del diritto alla risposta indica l'assenza di dialogo, come il (presunto) diritto alla trasparenza l'assenza di visione. Il sistema dei diritti è reso assolutamente inadeguato ed illusorio¹⁰³ quando l'individuo liquido e massificato non è più un soggetto di diritto, ma un *avatar* o un profilo statistico. Eppure, quella dei diritti, oggi, sembra la sola ideologia disponibile, come fosse il *ground zero* dell'ideologia, il saldo di qualunque narrazione. I diritti sono le «mammelle del consenso»: «[d]obbiamo vedere nell'apoteosi dei diritti dell'uomo l'ascesa irresistibile della stupidità, questo capolavoro in pericolo che promette tuttavia di illuminare la fine del secolo con tutte le luci del consenso¹⁰⁴?»¹⁰⁵ Oggi possiamo dire, in totale trasparenza – *calembour* – che la risposta è affermativa.

Il pasticcio ideologico è complicato dalla matrice assiologica che si vuole attribuire a questi pseudo-diritti. Le virtù si esercitano, le norme si applicano, gli ordini si eseguono, ma i valori vengono posti e imposti¹⁰⁶, sono sempre questi ultimi a fomentare la battaglia e tener viva l'ostilità: è l'inferno dei valori vettori di ideologia¹⁰⁷. Si arriva alla distinzione tra un diritto fondato sui valori ed uno fondato sulle norme effettive, che rimane insuperata ed anzi accentuata¹⁰⁸. La tirannia contemporanea dei valori si mostra già esplicitamente nell'unilateralità delle morali vigenti, nell'intolleranza di fronte alla morale dell'Altro, che diviene allora fanatismo giustizialista, con ciò offendendo non soltanto il riguardo, ma tutti i valori superiori¹⁰⁹. «Secondo la logica del valore, deve sempre valere il principio che per il valore supremo il prezzo supremo non è mai troppo alto e va pagato»¹¹⁰.

¹⁰² v. a titolo d'esempio B. G. MATTARELLA, *Le regole dell'onestà. Etica, politica, amministrazione*, il Mulino, Bologna 2007 ed ID., *Burocrazia e riforme. L'innovazione nella pubblica amministrazione*, il Mulino, Bologna 2017.

¹⁰³ v. A. BARBANO, *Troppi diritti. L'Italia tradita dalla libertà*, Mondadori, Milano 2018, pp. 19 ss.

¹⁰⁴ v. anche A. DENEULT, *Governance*, cit., pp. 71 ss.

¹⁰⁵ J. BAUDRILLARD, *La trasparenza del Male*, cit., p. 98.

¹⁰⁶ v. C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, cit., p. 53.

¹⁰⁷ F. VOLPI, *Anatomia dei valori*, cit., p. 94.

¹⁰⁸ C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, cit., pp. 51 e 57.

¹⁰⁹ v. Ivi, p. 61, che cita N. HARTMANN, *Ethik*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1926, pp. 576 ss.

¹¹⁰ Ivi, p. 63.

Gustave Le Bon ha scritto che nell'età delle folle il diritto divino delle masse sostituisce quello dei Re, ma che una civiltà si fonda su condizioni totalmente inaccessibili alla dinamica delle folle abbandonate a se stesse¹¹¹. Oggi, il popolo degli indignati ha persino molteplici rappresentanze politiche, variamente istituzionalizzate. La mobilitazione attraverso l'indignazione è però altalenante, intermittente, le mancano la stabilità, la costanza e la continuità del discorso pubblico. L'indignazione non è dialettica, sostituisce il *lògos* con lo slogan. Il contrario dell'indignazione è il contegno, costitutivo della sfera pubblica: ma la riverenza (un moto retrogrado rispetto al soggetto pubblico) ha lasciato il suo spazio al lancio di uova e monetine (una proiezione contro il soggetto pubblico). Non è l'ira costruttiva, ma l'acredine distruttiva, non c'è propulsione, ma prolasso. Il popolo delle indignazioni spontanee denuncia *deficit* di democrazia e chiede nuove forme di libertà conformi ai tempi in cui viviamo, ma la sua retorica della trasparenza orbita soprattutto attorno alle domande di eguaglianza e giustizia, intrecciate fra loro. Nella prima non si legge soltanto il desiderio di una maggiore parità di diritti di fronte alla legge; vi alligna piuttosto una rancorosa invidia, accompagnata dal sospetto e dalla delazione per la classe dirigente che avrebbe tratto maggiori vantaggi dalle sue cariche e professioni. «L'imperativo della trasparenza sospetta di tutto ciò che non si sottomette alla visibilità, e in ciò consiste la sua violenza»¹¹². Le diseguaglianze sono percepite come scandalose e pericolose ed ormai la pretesa di eguaglianza non basta più: nella richiesta di giustizia vi è il desiderio di raddrizzare chi ha raggiunto l'esposizione pubblica con punizioni esemplari poiché l'autodafé della classe dirigente non dà mai soddisfazione a chi chiede giustizia con intransigente sanculotteria¹¹³. Lo spettatore ai piedi della ghigliottina è prima di tutto un indifferente, qualcuno che assiste fingendosi cieco e sordo allo spettacolo della giustizia capitale, che alza le spalle e passa oltre, perché vuole rimanere nulla più di quello che è. Aspetta che grida di allarme lo avvertano di pericoli imminenti così da allontanarsi per tempo. È sempre pronto ad indignarsi, perché l'indignazione non costa nulla e incolpare gli altri giustifica la propria inerzia: vuole la trasparenza perché lui è un suddito trasparente che ha declinato la sua sfera privata, rinunciando alle armi di una critica sapiente. Dietro di sé, lascia

¹¹¹ V. G. LE BON, *La psicologia delle folle*, TEA, Milano 2004, pp. 3 e 5 (ediz. orig.: *Psychologie des foules*, Félix Alcan, Paris 1895)

¹¹² B. C. HAN, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano 2014, p. 28 (ediz. orig.: *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2012).

¹¹³ V. S. ROMANO, *Morire di democrazia*, cit., pp. 51 ss.

sempre le medesime tracce, pertanto non c'è più bisogno di spiarlo o di controllarlo, poiché tutti i suoi innumerevoli simili sanno già cosa pensa e cosa fa¹¹⁴.

Inno alla gogna.

Ci eravamo appena liberati dal *panopticon* disciplinare di Bentham e Foucault, che siamo caduti nella trappola di un *panopticon* nuovo, più serrato e più efficace. Il disegno di Bentham voleva celle isolate per imporre una distanza disciplinare tra gli individui, mentre nel *panopticon* post-moderno i reclusi sono connessi in un sistema di comunicazione continua, all'interno del quale si denudano o vengono denudati l'uno dinanzi all'altro. Il nuovo *panopticon*, dunque, non nega la libertà, ma anzi la sfrutta per finalità di controllo, il sorvegliante si smaterializza per reincarnarsi nei sorvegliati stessi, che ora si sorvegliano l'un l'altro. La società democratica accosta al modello del sovrano diffuso, quello del sorvegliante diffuso: ciascun individuo, quale partecipe della dinamica politica accampa uguali e mutue pretese di controllo sugli altri, in quanto tutti soggetti a rilevanza pubblica. L'informazione (libera) è un dispositivo di controllo liberale che, laddove si concentri su uno o pochi soggetti, che si elevano o si emancipano dalla massa, assurgendo ad una posizione di pubblicità ulteriore, può diventare realmente violenta, in nome della trasparenza, il liquido amniotico dell'iper-informazione. Segreti, alterità, diversità e distanza sono ostacoli da abbattere per raggiungere immediatamente il cuore della personalità pubblica, che è de-interiorizzata, non ha diritto ad un'interiorità perché la nudità del suo pensiero, della sua morale, della sua vita devono essere costantemente fruibili alla consumazione. L'uomo pubblico è un'esteriorità totale, trasparente e leggibile sempre e da chiunque, non è un uomo, è un prodotto funzionale alla lettura ed alla comunicazione, al consumo. Di talché, occorre estirpare dalla sua vita, non più segreta, ogni anomalia, ogni eccezione, ogni deviazione dal sentire comune, che avrebbe potuto dissimulare nella privatezza di cui non gode più. L'uomo pubblico è un modello nel senso merceologico e non morale del termine, livellato alla e dall'opinione pubblica, conformato all'ideale di vita specchiata che non ha ideale e non è neppure vita.

¹¹⁴ v. W. SOFSKY, *In difesa del privato*, cit., p. 156.

La trasparenza esatta dai politici è tutt'altro che una pretesa politica: Il consumatore non è interessato ai processi produttivi ma al prodotto politico. È un'istanza consumistica: la trasparenza serve al cittadino consumatore soltanto per godere della vista dell'uomo politico nudo, smascherato, scandaloso. Il cittadino/consumatore/spettatore non vuole partecipare o impegnarsi attivamente, ma passivamente vuole assistere e scandalizzarsi e questa è l'unica forma di partecipazione che conosce. La democrazia degli spettatori funziona secondo la logica statica del mi piace o non mi piace – che ripropone l'opzione fra obblighi e divieti dell'imperativismo disciplinare ottocentesco – non costruisce né propone¹¹⁵.

Secondo Foucault a partire dall'Età moderna il potere non si manifesta più come *ius vitae ac necis*, determinato dall'arbitrio di un sovrano simile a Dio, ma come potere disciplinare. Il primo è un potere che si impossessa delle vite dei sudditi minacciando di morte, mentre il secondo s'impossessa delle vite per amministrarle. In entrambi i casi, tuttavia, il potere orienta la vita, è bio-politica: nel primo caso è un potere di morte, mentre nel secondo è un potere teso alla conservazione di essa¹¹⁶. Oggi l'intervento disciplinare del potere non opera sui corpi ortopedicamente, ma esteticamente sull'apparenza, è dunque psico-politica¹¹⁷. Nel *panopticon* informativo non si viene torturati¹¹⁸, ma esposti, il Ministero dell'Amore è rivoltato dentro-fuori per funzionare al contrario. Il capitalismo del *sentiment* è la logica animatrice della democrazia delle emozioni¹¹⁹, che si esprime in una nuova lettura *pollice recto/verso* di un televoto costante ed universale.

Da quando la trasparenza ha perduto il suo carattere di fragilità, con l'introduzione tecnica dei materiali infrangibili – e quindi dal momento in cui è possibile esporre qualcosa o qualcuno senza fargli correre più nessun pericolo, senza che il fatto di mostrarlo costituisca una sfida –, l'esposizione assume i tratti dell'arroganza e dell'insolenza. Il vetro infrangibile pone fine alla delicatezza della trasparenza e genera il vandalismo fine a se stesso, il fatto che ciò che è esposto sia al riparo della contestazione che involgarisce nella trivialità,

¹¹⁵ Cfr. B. C. HAN, *Psicopolitica*, cit., pp. 11 ss.

¹¹⁶ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 119 ss. (ediz. orig.: *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976).

¹¹⁷ Così B. C. HAN, *Psicopolitica*, cit., pp. 32 ss.

¹¹⁸ v. Ivi, p. 48.

¹¹⁹ v. W. DAVIES, *Stati nervosi. Come l'emozionalità ha conquistato il mondo*, Einaudi, Torino 2018, pp. 19 ss. (ediz. orig.: *Nervous States. How Feeling Took Over the World*, Jonathan Cape, London 2018).

involgarisce e trivializza al contempo anche la sua negazione, che diventa cieca distruzione della trasparenza infrangibile e cioè della pura visibilità dell'isolamento e del senso di superiorità che esso suscita¹²⁰. *Citizen Kane*, dopo una vita da magnate dei *media* e di sovra-esposizione pubblica, muore solo, tenendo in mano una sfera di cristallo, simbolico scettro della lente con cui ha esercitato il suo *Quarto potere* sulla politica stessa. Se sovrano è oggi chi decide l'eccezionalità dell'obiettivo dell'opinione pubblica, questa figura colossale si accascia nel suo baldacchino, con la sfera che gli scivola di mano, all'ultimo spasmo e s'infrange sul pavimento di una camera vuota, senza più testimoni.

Si è cercato di mettere, per così dire, tra parentesi la persona privata del Sovrano, riconoscere la validità di un bene comune da tutelare tanto quanto l'esclusività della sfera privata, nell'ambito curiosamente ibrido, dove gli interessi privati assumono significato pubblico, che chiamiamo società. Fino all'età moderna il coraggio è la più elementare delle virtù politiche, il coraggio di chi ignora lo scarto tra l'esistenza protetta della domesticità e l'esposizione senza alcuna protezione nell'impetosa realtà della *pòlis*. Di coraggio parla Machiavelli quando tratta dell'ascesa del principe dalla bassa condizione all'alto rango, ovvero dalla vita privata al principato¹²¹. Il costituzionalismo ha meditato su come ridurre la persona privata del Re alla persona pubblica dello Stato, facendo trionfare la nozione di servizio pubblico sull'interesse privato. È una riduzione difficile che trova i suoi ostacoli nelle passioni umane: istituzioni e leggi sono incaricate di disciplinare i governanti riducendoli alla ragione delle loro funzioni e sottomettendo le loro passioni all'interesse pubblico e si è fatto dunque evidente come i problemi del rapporto tra il privato ed il pubblico siano innanzitutto questione di costumi, vizi e virtù¹²².

Al termine di questo tormentato percorso tra il potere pubblico e lo statuto delle persone private che lo esercitano, ci si staglia dinanzi un'immagine icastica della trasparenza di Stato oggi. Speculare al Re Sole che sorge nella sua stanza, invasa dai dignitari che assistono all'istituto della continuità dello Stato nella persona simbolica, all'altro capo del campo pubblico sta la gogna del condannato che muore per lo spettacolo della folla¹²³. Anch'egli è un soggetto pubblico, anzi,

¹²⁰ v. M. PERNIOLA, *L'enigma della trasparenza*, in ID., *Disgusti. Nuove tendenze estetiche*, Costa e Nolan, Milano 1999, pp. 88 ss.

¹²¹ v. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 26.

¹²² v. R. POLIN, *Le sens du privé dans l'opposition du privé et du public*, in *Il pubblico e il privato*, in «Archivio di filosofia», 1979, 2-3, pp. 182 ss.

¹²³ v. M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014, p. 32 (ediz. orig.: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975).

se il Re è l'uomo pubblico dell'Età moderna, l'uomo alla gogna è quello dell'età della trasparenza. Entrambi vetrificati, esposti, disinnescati¹²⁴, possono affermare « *L'État, c'est moi !* ». Sdoppiati nell'anima e nel corpo – che è la prigione disciplinare della prima –, di cui solo un elemento, però, è visibile in trasparenza.

Il mito della trasparenza canta convintamente l'inno alla gogna che Defoe rese satira dopo averla sfiorata, fa paradigma¹²⁵ della «geroglifica macchina di Stato», «spauracchio», «sinistro volto», o «gran mostro smascherato della legge», «tromba che divulga la fama degli uomini», «araldo di discredito», che, dando pubblico scandalo, «punisce la fantasia». Nulla è più trasparente della gogna, «sgabello di Stato», «scranno penitenziale», doppio del trono vuoto e nuovo *set* della pubblicità spettacolare, fòro e palcoscenico al contempo, nella «gran commedia», che, per appagare il pubblico guardone – terzo ed ultimo contendente storico all'auto-identificazione col corpo e l'anima dello Stato –, culmina in una trasparente «trappola di Stato»¹²⁶.

¹²⁴ V. R. DEBRAY, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, il Castoro, Milano 1998 (ediz. orig.: *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Gallimard, Paris 1992).

¹²⁵ V. A. BARBANO, *Troppi diritti. L'Italia tradita dalla libertà*, Mondadori, Milano 2018, pp. 119 ss.

¹²⁶ D. DEFOE, *Inno alla Gogna*, liberilibri, Macerata 2010 (ediz. orig.: *A Hymn to the Pillory*, London 1703).

Bibliografia.

- AA. VV., *Tables royales et festins de cour en Europe 1661-1789*, École du Louvre, Paris 2004
- ACCARINO, Bruno, *Rappresentanza*, il Mulino, Bologna 1999
- ACCOCE, Pierre, e RENTCHNICK, Pierre, *I malati che ci governano*, Dedalo, Bari 1983 (ediz. orig.: *Ces malades qui nous gouvernent*, Stock, Paris 1976)
- ADAMSON, John, *Introduction. The Making of the Ancien-Régime Court, 1500-1700*, in ID. (a cura di), *The Princely Courts of Europe. Ritual, Politics and Culture under the Ancien Régime, 1500-1750*, Weidenfeld and Nicolson, London 1999
- ADAMSON, John, (a cura di), *The Princely Courts of Europe. Ritual, Politics and Culture under the Ancien Régime, 1500-1750*, Weidenfeld and Nicolson, London 1999
- ADUT, Ari *Reign of Appearances. The Misery and Splendor of the Public Sphere*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2018
- AGAMBEN, Giorgio, *Nudità*, Nottetempo, Milano 2005
- ALBÈRI, Eugenio, (a cura di), *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 1839-1863, vol. V
- ALLPORT, Floyd Henry, *Toward a Science of Public Opinion*, in «Public Opinion Quarterly», 1, 1937
- ARAGON, Louis, *Il paesano di Parigi*, il Saggiatore, Milano 1996 (ediz. orig.: *Le Paysan de Paris*, Gallimard, Paris, 1926)
- ARENDETT, Hannah, *Le origini del totalitarismo*, Torino, 2009 (ediz. orig.: *The Origins of Totalitarianism*, Schocken, Berlin-New York 1951)
- ARENDETT, Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, Rizzoli, Milano 2016 (ediz. orig.: *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958)
- ARENDETT, Hannah, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2012 (ediz. orig.: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York City 1963)
- ARGENTIERI, Simona, *L'ambiguità*, Einaudi, 2008
- ASCH, Ronald G. e BIRKE, Adolf M. (a cura di), *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of Modern Age, c. 1450-1650*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991
- ASCH, Ronald G., *Introduction. Court and Household from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries*, in ID. e A. M. BIRKE (a cura di), *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of Modern Age, c. 1450-1650*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991
- BAEHLER, Jean, *Public et privé. Perspectives théorétiques et historiques*, in *Il pubblico e il privato*, in «Archivio di filosofia», 1979, 2-3, pp. 37 ss.
- BARBANO, Alessandro, *Troppi diritti. L'Italia tradita dalla libertà*, Mondadori, Milano 2018
- BARCELLONA, Pietro, *La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, Dedalo, Bari, 2006
- BARTHES, Roland, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 2003 (ediz. orig.: *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris 1980)

- BAUDRILLARD, Jean, *La trasparenza del Male. Saggio sui fenomeni estremi*, Sugarco, Milano 2018 (ediz. orig.: *La Transparence du Mal*, Galilée, Paris 1990)
- BEARDSLEY, Elizabeth Lane, *Privacy. Authonomy and Selective Disclosure*, in J. R. PENNOCK e J. W. CHAPMAN (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971, pp. 56 ss.
- BEAUSSANT, Philippe, *Anche il Re Sole sorge al mattino*, Fazi, Roma 2002 (ediz. orig.: *Le Roi Soleil se lève aussi*, Gallimard, Paris 2000)
- BENASAYAG, Miguel, e SCHMIT, Gérard, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2017 (ediz. orig.: *Les passions tristes. Suffrance psychique et crise sociale*, La Découverte, Paris 2003)
- BENIGNO, Francesco, *Assolutezza del potere e nascita della sfera pubblica: critica di un modello*, in ROSPOCHER, Massimo (a cura di), *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2013
- BENJAMIN, Walter, *Il ritorno del flâneur*, in ID., *Scritti 1928-29*, Einaudi, Torino 2010 (ediz. orig.: *Der Wiederkehr des Flaneurs*, in F. HESSEL, *Spazieren in Berlin*, Dr. Hans Epstein, Leipzig-Wien 1929)
- BENJAMIN, Walter, *Il surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, in ID., *Scritti 1928-29*, Einaudi, Torino 2010 (ediz. orig.: *Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz*, 1929)
- BENJAMIN, Walter, *Esperienza e povertà*, in ID., *Scritti 1932-1933*, Einaudi, Torino 2003 (ediz. orig.: *Erfahrung und Armut*, in «Die Welt im Wort», dicembre 1933)
- BENJAMIN, Walter, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2000 (ediz. orig.: *Der Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 1936)
- BENJAMIN, Walter, *Su Scheerbart*, in ID., *Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006 (ediz. orig.: *Sur Scheerbart*, 1940, ma pubblicata postuma)
- BENN, Stanley I., *Privacy, Freedom, and Respect for Persons*, in J. R. PENNOCK e J. W. CHAPMAN (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971, pp. 1 ss.
- BENNIS, Warren, GOLEMAN, Daniel e O'TOOLE, James, *Transparency. How Leaders Create a Culture of Candor*, Jossey-Bass, San Francisco 2008
- BENTHAM, Jeremy, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, Marsilio, Venezia 2002 (ediz. orig.: *Panopticon or the Inspection-House*, T. Payne, London 1791)
- BERDIAEV, Nicolas, *De l'inégalité, L'Âge de l'homme*, Lausanne 1976
- BLACKSTONE, William *Commentaries on the Laws of England*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016 (prima ediz.: Clarendon Press, Oxford 1765-1770)
- BLOCH, Ernst, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994 (ediz. orig.: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Berlin 1954-1959)
- BOBBIO, Norberto, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino 1995 (già in R. ROMANO (dir. da), *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIII, voce *Pubblico/privato*, Einaudi, Torino 1981)
- BOBBIO, Norberto, *La grande dicotomia: pubblico/privato*, in N. BOBBIO, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino 1995 (già in R. ROMANO (dir. da), *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIII, voce *Pubblico/privato*, Einaudi, Torino 1981)

- BOBBIO, Norberto, *Il futuro della democrazia*, Torino, 2005
- BOBBIO, Norberto, *La democrazia e il potere invisibile*, in N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino, 2005
- BOCCHIOLA, Michele, *Privacy. Filosofia e politica di un concetto inesistente*, LUISS University Press, Roma 2014
- BONESCHI, Marta, *Il comune senso del pudore*, il Mulino, Bologna 2018
- BORGNA, Eugenio, *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2013 (prima ediz.: 2011)
- BOURDIEU, Pierre, *L'opinione publique n'existe pas*, in «Les Temps Modernes», 318, 1973
- BOŽOVIČ, Miran, (a cura di) e BENTHAM, Jeremy, *The Panopticon Writings*, Verso, London-New York 1995
- BOŽOVIČ, Miran, *Intruduction. An Utterly Dark Spot*, in ID. (a cura di) e J. BENTHAM, *The Panopticon Writings*, Verso, London-New York 1995
- BRANDALISE, Adone, *Sovranità e regalità*, in C. DONÀ e F. ZAMBON, *La regalità*, Carocci, Roma 2003
- BRANDEIS, Louis D., *What Publicity can do*, in «Harper's Weekly», New York, December 20, 1913
- BREMER, Francis J., *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005
- BRETON, André, *Nadja*, Einaudi, Torino 1977 (ediz. orig.: *Nadja*, Gallimard, Paris 1928)
- BRIN, David, *The Transparent Society. Will Technology Force us to Choose Between Privacy and Freedom?*, Perseus Books Group, New York 1998
- BRIOSCHI, Carlo Alberto, *Il politico portatile. La questione morale da Aristotele ai Simpson*, Guanda, Parma 2012
- BRUN, Jean, *Le meurtre du privé et le triomphe du public*, in *Il pubblico e il privato*, in «Archivio di filosofia», 1979, 2-3, pp. 69 ss.
- BRUNO, Marcello W., *Cinema e vetro*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, pp. 35 ss.
- BRYSON, Bill, *Breve storia della vita privata*, TEA, Milano 2017 (ediz. orig.: *At Home. A Short History of Private Life*, Doubleday, New York 2010)
- BRYSON, Lyman, (a cura di), *The Communication of Ideas*, Harper, New York 1948)
- BULGAKOVA, Oksana, *Sergej Eisenstein. Drei Utopien – Architekturentwürfe zur Filmtheorie*, PotemkinPress, Berlin 1996
- CANETTI, Elias, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1984 (ediz. orig.: *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg 1960)
- CANFORA, Luciano, *Demagogia*, Sellerio, Palermo 1994 (prima ediz.: 1993)
- CARROL, John, *Fuga dal Palazzo di Cristallo. Contro Stirner, Nietzsche, Dostoevski e l'anarco-psicologia*, Armando, Roma 1981 (ediz. orig.: *Break-Out from the Crystal Palace. The Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Routledge, London 1974)
- CEPERNICH, Cristopher, *Le pietre d'inciampo. Lo scandalo come meccanismo sociale*, Aracne, Roma 2008
- ČERNYŠEVSKIJ, Nikolaj Gavrilovič, *Che fare?*, Garzanti, Milano 2004 (ediz. orig.: *Chto delat'?*, in «Sovremennik», 3, 4 e 5, Moskva 1863)
- ČERNYŠEVSKIJ, Nikolaj Gavrilovič, *Pis'ma vez adresa* (“Lettere senza indirizzo”), in *Polnie sovranie sočinenij*, Ogiz, Moskva 1951

- CHAPMAN, John William, *Personality and Privacy*, in J. R. PENNOCK e J. W. CHAPMAN (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971, pp. 236 ss.
- CHIESSI, Alessandro, *Bernard Mandeville. Corruzione, umorismo, male minore*, Mimesis, Milano 2018
- CHILTON POWELL, Sumner, *Puritan Village. The Foundation of a New England Town*, Wesleyan University Press, Middletown CT 1970
- CHLÉBNIKOV, Velimir, *My i doma*, manoscritto del 1914-1915
- CIARAMELLI, Fabio, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000
- CLERC, Hervé, *Le cose come sono. Un'iniziazione al buddhismo comune*, Adelphi, Milano 2015 (ediz. orig.: *Les choses comme elles sont. Une initiation au bouddhisme ordinaire*, Gallimard, Paris 2011)
- COCCIA, Emanuele, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Bruno Mondadori, Milano 2005
- COCTEAU, Jean, *Oppio*, SE, Milano 1991 (ediz. orig.: *Opium*, Stock, Paris 1930)
- CODELUPPI, Vanni, *Lo spettacolo della merce. I luoghi del consumo, dai passages a Disney World*, Bompiani, Milano 2000
- CODELUPPI, Vanni, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino 2007
- CODELUPPI, Vanni, *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008
- CODELUPPI, Vanni, *Tutti divi. Vivere in vetrina*, Laterza, Bari-Roma 2009
- COMETA, Michele e VACCARO, Salvo (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma 2007
- COMOLLI, Jean-Louis, *Vedere e potere. Il cinema, il documentario e l'innocenza perduta*, Donzelli, Roma 2006 (ediz. orig.: *Voir et pouvoir. L'innocence perdue, cinéma, télévision, fiction, documentaire*, Verdier, Paris 2004)
- CONSTANT, Benjamin, *Lo spirito di conquista e l'usurpazione*, liberilibri, Macerata 2008 (ediz. orig.: *De l'esprit de conquete et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, Hahn et H. Nicolle, Hannover-London-Paris 1814)
- CUOMO, Vincenzo, *I limiti della trasparenza del medium*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, pp. 63 ss.
- CRANSTON, Maurice, *Is there a right to privacy?*, in *Il pubblico e il privato*, in «Archivio di filosofia», 1979, 2-3, pp. 99 ss.
- CRISTANTE, Stefano, *L'onda anonima. Scritti sull'opinione pubblica*, Meltemi, Roma 2018 (ediz. orig.: 2004)
- CRUCIANI, Fabrizio, *Lo spazio del teatro*, Laterza, Bari-Roma 2005
- D'AVACK, Lorenzo, *Costituzione e rivoluzione. La controversia sulla sovranità legale nell'Inghilterra del '600*, Giuffrè, Milano 2000
- DAVIES, William, *Stati nervosi. Come l'emotività ha conquistato il mondo*, Einaudi, Torino 2018 (ediz. orig.: *Nervous States. How Feeling Took Over the World*, Jonathan Cape, London 2018)

- DEBORD, Guy, *La società dello spettacolo*, Massari, Bolsena 2002 (ediz. orig.: *La Société du spectacle*, Buchet-Chastel, Paris 1967)
- DEBORD, Guy, VANEIGEM, Raoul ed ALTRI, *Situazionismo. Materiali per un'economia politica dell'immaginario*, Massari, Bolsena 1998
- DEBRAY, Régis, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, il Castoro, Milano 1998 (ediz. orig.: *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Gallimard, Paris 1992)
- DE CHIRICO, Giorgio, *Ebdòmero*, SE, Milano 1999 (ediz. orig.: *Hebdomeros*, Éditions du Carrefour, Paris 1929)
- DEFERT, Daniel, *Vedere o sapere*, in M. COMETA e S. VACCARO (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma 2007
- DEFOE, Daniel, *Inno alla Gogna*, liberilibri, Macerata 2010 (ediz. orig.: *A Hymn to the Pillory*, London 1703)
- DE GAETANO, Roberto, *Lo spettacolo della trasparenza*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, pp. 103 ss.
- DENEAULT, Alain, *Governance. Il management totalitario*, Neri Pozza, Vicenza 2018 (ediz. orig.: «*Gouvernance*». *Le management totalitaire*, Lux, Montreal 2013)
- DENNING, Alfred Thompson, *Landmarks in the Law*, Butterworths, London 1984
- DERRIDA, Jacques, *La disseminazione*, Jaca, Milano 2018 (ediz. orig.: *La dissémination*, in «Critique», XXV, 261 e 262, 1969, poi in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972)
- DERRIDA, Jacques, *La bestia e il sovrano. Seminario*, 2 voll., Jaca, Milano 2009 e 2011 (ediz. orig.: *La bête e le souverain*, 2 voll., Galilée, Paris 2008 e 2010)
- DERRIDA, Jacques, *Storia della menzogna*, Castelvecchi, Roma 2014 (ediz. orig.: *Histoire du mensonges. Prolégomènes*, Galilée, Paris 2012)
- DE SAINT-SIMON, Louis (a cura di J.-M. GARDAIR), *Il Re Sole*, Castelvecchi, Roma 2015 (prima ediz. italiana: Garzanti, Milano 1977)
- DESIDERI, Fabrizio, *Introduzione* a P. SCHEERBART, *Lesabéndio*, Editori Riuniti, Roma 1982
- DESSÌ, Giovanni, *Opinione pubblica e democrazia: il contributo di Walter Lippmann*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, Carocci, Roma 2006
- DE VIVO, Filippo, *Sfera pubblica o triangolo della comunicazione? Informazione e politica nella prima età moderna*, in M. ROSPOCHER (a cura di), *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2013
- DEWEY, John, *The Public and its Problems. An Essay in Political Inquiry*, Swallow, Athens OH 2016 (prima ediz.: Henry Holt & Co., New York 1927)
- DICEY, Albert V., *The Privy Council. The Arnold Price Essay 1860*, MacMillan & Co., London-New York 1887
- DICEY, Albert V., *Diritto e opinione pubblica nell'Inghilterra dell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 1997 (ediz. orig.: *Lectures on the Relation Between Law and Public Opinion in England During the Nineteenth Century*, MacMillan & Co., London 1905)
- DI SCIULLO, Franco M., *Il peso dello sguardo: visione politica nell'utilitarismo*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, Carocci, Roma 2006

- DONATI, Riccardo, *Critica della trasparenza. Letteratura e mito architettonico*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016
- DOSTOEVSKIJ, Fëdor Michajlovič, *Note invernali su impressioni estive*, Feltrinelli, Milano 1993 (ediz. orig.: *Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach*, in «Vremja», febbraio-marzo 1863)
- DOUGLAS, Charlotte (a cura di), *The King of Time. Selected Writings of the Russian Futurian*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1985
- DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe (a cura di), *Histoire de la vie privée. III De la Renaissance aux Lumières*, Seuil, Paris 1999 (prima ediz. 1986)
- DUERR, Hans Peter, *Nudità e vergogna. Il mito del processo di civilizzazione*, Marsilio, Venezia 1991 (ediz. orig.: *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 1: Nacktheit und Scham*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988)
- DUMAS, Alexandre, *Causerie avec mes lecteurs*, in «Le Monte-Cristo», I, 11, Paris 1857
- ELDEN, Stuart, *Sorveglianza, sicurezza, spazio*, in M. COMETA e S. VACCARO (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma 2007, pp. 109 ss.
- ELIAS, Norbert, *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1988 (ediz. orig.: *Über den Prozeß der Zivilisation*, Haus zum Falken, Basel 1939)
- ELLIOTT, John E., *Philip IV of Spain. Prisoner of Ceremony*, in DICKENS, Arthur Geoffrey, *The Courts of Europe, Politics, Patronage and Royalty. 1400-1800*, McGraw-Hill, New York 1977
- ELLIOTT, John E., *La corte asburgica in Spagna*, in ID., *La Spagna e il suo mondo*, Einaudi, Torino 1996 (ediz. orig.: *Spain and Its World, 1500-1700*, Yale University Press, New Haven-London 1989)
- ETZIONI, Amitai, *The Limits of Privacy*, Basic Books, New York 1999
- FALANGA, Gianluca, *Il Ministero della Paranoia*, Carocci, Roma 2019 (ediz. orig.: 2012)
- FALQUI, Laura, *Forme e materiali della città fantastica*, Franco Angeli, Milano 2014
- FELTRI, Stefano, *Populismo sovrano*, Einaudi, Torino 2018
- FERGUSON, Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, Transaction, New Brunswick 1980 (ediz. orig.: Edinburgh 1767)
- FERGUSON, Niall, *La piazza e la torre. Le reti, le gerarchie e la lotta per il potere. Una storia globale*, Mondadori, Milano 2018 (ediz. orig.: *The Square and the Tower. Networks, Hierarchies and the Struggle for Global Power*, Penguin Books, London 2017)
- FERRARA, Giuliano, *Prefazione a P. BEAUSSANT, Anche il Re Sole sorge al mattino*, Fazi, Roma 2002 (ediz. orig.: *Le Roi Soleil se lève aussi*, Gallimard, Paris 2000)
- FIORAVANTI, Maurizio, *Pubblico e privato. I principi fondamentali della Costituzione*, editoriale scientifica, Napoli 2014
- FLORENSKIJ, Pavel A., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Marsilio, Venezia 2018 (ediz. orig.: *Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu*, 1922)
- FOUCAULT, Michel, *La prosa di Atteone*, in P. KLOSSOWSKI, *Il bagno di Diana*, SE, Milano 2003 (ediz. orig.: *La prose d'Actéon*, in «La Nouvelle Revue Française», 135, 1964)
- FOUCAULT, Michel, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014 (ediz. orig.: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975)
- FOUCAULT, Michel, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2004 (ediz. orig.: *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976)

- FOUCAULT, Michel, *L'oeil du pouvoir. Entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot*, in J. BENTHAM, *Le Panoptique*, Belfond, Paris 1977
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1977
- FOUCAULT, Michel, *Storia della sessualità 2. L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 2015 (ediz. orig.: *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984), o ID., *Storia della sessualità 3. La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 2014 (ediz. orig.: *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*, Gallimard, Paris 1984)
- FOUCAULT, Michel, *Il governo di sé e degli altri II: Il coraggio della verità*, Feltrinelli, Milano 2016 (ediz. orig.: *Le Gouvernement de soi et des autres II: Le Courage de la vérité*, Gallimard, Paris 1984, tratta dall'omonimo ciclo di lezioni tenutesi al *Collège de France: Leçon du 1er Février 1984*)
- FREUD, Sigmund, *Il disagio della civiltà*, in ID., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (ediz. orig.: *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1930)
- FREUND, Julien, *L'Essence du Politique*, Sirey, Paris 1965
- FREUND, Paul Abraham, *Privacy. One Concept or Many*, in J. R. PENNOCK e J. W. CHAPMAN (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971, pp. 182 ss.
- FRIED, Charles, *Privacy. A Moral Analysis*, ora in F. D. SCHOEMAN (a cura di), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 203 ss. (ediz. orig.: in «Yale Law Journal», 77, 1968)
- FRIEDMAN, Thomas L., *The Whole World is Watching*, in «New York Times», 27 giugno 2007
- FRIEDRICH, Carl Joachim, *Secrecy versus Privacy. The Democratic Dilemma*, in J. R. PENNOCK e J. W. CHAPMAN (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971, pp. 105 ss.
- GABRIELI, Vittorio (a cura di), *Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, Einaudi, Torino 1956
- GARFINKEL, Harold, *Conditions of Successful Degradation Ceremonies*, in «American Journal of Sociology», LXI
- GAVISON, Ruth, *Privacy and the Limits of Law*, ora in F. D. SCHOEMAN (a cura di), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 346 ss. (ediz. orig.: in «Yale Law Journal», 89, 1980)
- GERSTEIN, Robert S., *Intimacy and Privacy*, ora in F. D. SCHOEMAN (a cura di), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 265 ss. (ediz. orig.: in «Ethics», 89, 1978)
- GESTRICH, Andreas, *Lo Stato premoderno e l'ascesa della sfera pubblica. Un approccio fondato sulla teoria dei sistemi*, in M. ROSPOCHER (a cura di), *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2013
- GEUSS, Raymond, *Beni pubblici, beni privati*, Donzelli, Roma 2005 (ediz. orig.: *Public Goods, Private Goods*, Princeton University Press, Princeton-Woodstock 2001)
- GHILARDI, Marcello, *L'estetica giapponese moderna*, Morcelliana, Brescia 2016
- GHILARDI, Marcello, *Il vuoto, le forme, l'altro*, Morcelliana, Brescia 2017

- GODA, Sachiyo, *An Investigation into the Japanese Notion of "Ma". Practising Sculpture Within Space-Time Dialogue*, Northumbria University, Newcastle 2011
- GOFFMAN, Erving, *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino 2019 (ediz. orig.: *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, Glencoe, Free Press 1963)
- GOFFMAN, Erving, *Stigma. Note sulla gestione dell'identità degradata, ombre corte*, Verona 2018 (ediz. orig.: *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, Upper Saddle River 1963)
- GOLDONI, Daniele, *Il mito della trasparenza. Saggi su Marx*, Unicopli, Milano 1982
- GOMBRICH, Ernst, *La logica della fiera delle vanità*, Borla, Roma 1982 (ediz. orig.: *The Logic of Vanity Fair. Alternatives to Historicism in the Study of Fashions, Style and Taste*, in ID., *Ideals and Idols. Essays on Values*, Phaidon, London 1965)
- GROSS, Hyman, *Privacy and Autonomy*, in J. R. PENNOCK e J. W. CHAPMAN (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971, pp. 169 ss.
- GUÉNON, René, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano 1982 (ediz. orig.: *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, Paris 1945)
- HABERMAS, Jürgen, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma e Bari, 2015 (ediz. orig.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied 1962)
- HABERMAS, Jürgen, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986 (ediz. orig.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981)
- HABERMAS, Jürgen, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari-Roma 1997 (ediz. orig.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985)
- HAMON, Philippe, *Esposizioni. Letteratura e architettura nel XIX secolo* (ediz. orig.: *Expositions. Littérature et architecture au XIX siècle*, José Corti, Paris 1989)
- HAN, Byung-Chul, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano 2014 (ediz. orig.: *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2012)
- HAN, Byung-Chul, *Nello sciame. Visioni del digitale*, nottetempo, Roma 2015 (ediz. orig.: *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seitz, Berlino 2013)
- HAN, Byung-Chul, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, nottetempo, Roma 2016 (ediz. orig.: *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2014)
- HOBBS, Thomas, *Leviatano*, Laterza, Bari-Roma 2008 (ediz. orig.: *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, Andrew Crooke, London 1651)
- HODDER-WILLIAMS, Richard, e CEASER, James, (a cura di), *Politics in Britain and United States: Comparative Perspectives*, Duke University Press, Durham 1986
- HÖLSCHER, Lucian, *Öffentlichkeit und Geheimnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979
- HUGHES, Robert, *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*, Adelphi, Milano 2013 (ediz. orig.: *The Culture of Complaint. The Fraying America*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993)
- HUXLEY, Aldous, *L'arte di vedere*, Adelphi, Milano 1989 (ediz. orig.: *The Art of Seeing. An Adventure in Re-education*, Harper & Brothers, New York 1942)

- IACUB, Marcela, *Dal buco della serratura. Una storia del pudore pubblico dal XIX al XXI secolo*, Dedalo, Bari 2010 (ediz. orig.: *Par le trou de la serrure. Une histoire de la pudeur publique – XIX-XXI siècle*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2008)
- INNESS, Julie C., *Privacy, Intimacy, and Isolation*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992
- JARVIS THOMSON, Judith, *The Right to Privacy*, ora in F. D. SCHOEMAN (a cura di), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 272. ss. (ediz. orig.: in «Philosophy and Public Affairs», 4, 4, 1975)
- JAY, Martin, *Parresia visuale? Foucault e la verità dello sguardo*, in M. COMETA e S. VACCARO (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma 2007, pp. 17 ss.
- KANT, Immanuel, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, ETS, Pisa 2013 (ediz. orig. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in «Berlinische Monatsschrift», XII, Berlino 1784)
- KANT, Immanuel, *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma 2005 (ediz. orig.: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1795)
- KANTOROWICZ, Ernst, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012 (ediz. orig.: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton-Woodstock 1957)
- KELSEN, Hans, *Intervento sulle relazioni di Erich Kaufmann e Hans Nawiasky*, su *Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Artikels 109 der Reichsverfassung* (tenutesi a Berlino nel 1926), in «Veroeffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtler», 3, 1927, pp. 54 ss.
- KING, Anthony, *Sex, Money and Power*, in R. HODDER-WILLIAMS e J. CEASER (a cura di), *Politics in Britain and United States: Comparative Perspectives*, Duke University Press, Durham 1986
- KLEE, Paul, *Io sono Dio?*, in ID., *Poesie*, Guanda, Milano 1978 (orig.: *Tagebuch*, a.a.O., 155, 1901)
- KLEJMAN, Naum I., *La casa di vetro. Per una storia del progetto*, in F. SALINA (a cura di), *Ejzenštein inedito*, Bulzoni, Roma, 1980
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Il bagno di Diana*, SE, Milano 2003 (ediz. orig.: *Le Bain de Diane*, Jean-Jacques Pauvert, Paris 1956)
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Il Bafometto*, Adelphi, Milano 2017 (ediz. orig.: *Le Baphomet*, Le Mercure de France, Paris 1956)
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Le dame romane*, Adelphi, Milano 1973 (ediz. orig.: *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, Fata Morgana, Paris 1968)
- KOHLBERG, Lawrence, *Moral Stages and Moralization. The Cognitive-Developmental Approach*, in T. LICKONA (a cura di), *Moral Development and Behavior. Theory, Research and Social Issues*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1976
- KOSSELLECK, Reinhart, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972 (ediz. orig.: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Karl Alber, Freiburg-München 1959)

- KRAUSS, Rosalind Epstein, *Marcel Duchamp o il campo immaginario*, in ID., *Teoria e storia della fotografia*, Bruno Mondadori, Milano 1996 (ediz. orig.: *Le photographique. Pour une théorie des écarts*, Macula, Paris 1990)
- LANDI, Sandro, *Opinioni silenziose. Per una storia della dimensione non discorsiva della sfera pubblica*, in M. ROSPOCHER (a cura di), *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2013
- LANDOWSKI, Eric, *La società riflessa. Saggi di sociosemiotica*, Meltemi, Roma 2003 (ediz. orig.: *La Société réfléchie*, Seuil, Paris 1989)
- LANGEN, Viktor, *Le public et le privé*, in *Il pubblico e il privato*, in «Archivio di filosofia», 1979, 2-3, pp. 29 ss.
- LASCH, Christopher, *La rivolta delle élite. Il tradimento della democrazia*, Neri Pozza, Vicenza 2017 (ediz. orig.: *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, W. W. Norton & Co., New York-London 1995)
- LAZARSELD, Paul Felix, e MERTON, Robert K., *Mezzi di comunicazione di massa, gusti popolari e azione sociale organizzata*, in ID., *Metodologia e ricerca sociologica*, il Mulino, Bologna 1967 (ediz. orig.: *Mass Communication, Popular Taste, and Organized Social Action*, in L. BRYSON (a cura di), *The Communication of Ideas*, Harper, New York 1948)
- LAZARSELD, Paul Felix, *Public Opinion and the Classical Tradition*, in «Public Opinion Quarterly», I, 1957
- LE BON, Gustave, *La psicologia delle folle*, TEA, Milano 2004 (ediz. orig.: *Psychologie des foules*, Félix Alcan, Paris 1895)
- LEFERME-FALAGUIÈRES, Frédérique, *Les Courtisanes. Une société de spectacle sous l'Ancien Régime*, PUF, Paris 2007
- LEMKE, Thomas, *Oltre la biopolitica. Sulla ricezione di un concetto foucaultiano*, in M. COMETA e S. VACCARO (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma 2007, pp. 85 ss.
- LENIN, *Organizzazione di partito e letteratura di partito*, in ID., *Opere complete*, vol. X, Editori Riuniti, Roma 1961 (ediz. orig.: *Partijnaja organizatsija i partijnaja literatura*, in «Novaja Žizn'», n. 12, Sankt-Peterburg 1905)
- LENIN, *Stato e rivoluzione*, (ediz. orig.: *Gosudarstvo i revolutsia, Žizn' i znanie*, Sankt-Peterburg 1917)
- LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Saint-Simon ou le système de la Cour*, Fayard, Paris 1997
- LEVER, Annabelle, *On Privacy*, Routledge, Abingdon 2012
- LÈVINAS, Emmanuel, *Dal Sacro al Santo*, Città Nuova, Roma 1985 (ediz. orig.: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Les Éditions de Minuit, Paris 1977)
- LEVITT, Theresa, *The Shadow of Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009
- LEWIS, Donald P., *Sleep, Cognitive and Mood Symptoms in Myalgic Encephalomyelitis/Chronic Fatigue Syndrome*, in AA.VV. *The Handbook of Stress and Health: A Guide to Research and Practice*, John Wiley & Sons, Hoboken 2017
- LICKONA, Thomas, (a cura di), *Moral Development and Behavior. Theory, Research and Social Issues*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1976
- LIPPMANN, Walter, *Preface to Politics*, Mitchell Kennerley, New York-Londra 1913

- LIPPMANN, Walter, *L'opinione pubblica*, Donzelli, Roma 2004 (ediz. orig.: *Public Opinion*, Harcourt, New York-London 1922)
- LUHMANN, Niklas, *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000
- LUHMANN, Niklas, *La fiducia*, il Mulino, Bologna 2002 (ediz. orig.: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Ferdinand Enke, Stuttgart 1968)
- LUHMANN, Niklas, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990 (ediz. orig.: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984)
- LUHMANN, Niklas, *The Morality of Risk and the Risk of Morality*, in «International Review of Sociology», 3, 1987
- LUHMANN, Niklas, *Die Realität der Massenmedien*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1996 (prima ediz.: 1995)
- LULL, James e HINERMAN, Stephen, (a cura di), *Media Scandals. Morality and Desire in the Popular Culture Marketplace*, Polity Press, Cambridge MA 1997
- LYONS, David, *The Electronic Eye. The Rise of Surveillance Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1994
- LYONS, David, *La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2002 (ediz. orig.: *Surveillance Society. Monitoring Everyday Life*, Open University Press, Milton Keynes 2001)
- LYONS, David, *Theorizing Surveillance. The Panopticon and Beyond*, Willan, London 2006
- LYONS, David, *Surveillance Studies. An Overview*, Polity, Cambridge 2007
- LYONS, David, BALL, Kirstie e HAGGERTY, Kevin (a cura di), *Routledge Handbook of Surveillance Studies*, Routledge, Abingdon-on-Thames 2012
- LYONS, David, e BAUMAN, Zygmunt, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2015 (ediz. orig.: *Liquid Surveillance. A Conversation*, Polity, Cambridge 2013)
- LYOTARD, Jean-François, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2014 (ediz. orig.: *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979)
- MACCHIA, Giovanni, *I moralisti classici. Da Machiavelli a La Bruyère*, Adelphi, Milano 2011 (prima ediz.: 1988)
- MACCHIA, Giovanni, *Tra don Giovanni e don Rodrigo. Scenari secenteschi*, Adelphi, Milano 1989
- MAFFETTONE, Sebastiano, *Etica pubblica. La moralità delle istituzioni nel terzo millennio*, Net, Milano 2006, pp. 11 ss. (prima ediz.: il Saggiatore, Milano 2001)
- MAGRELLI, Valerio, *Nel condominio di carne*, Einaudi, Torino 2003
- MAITLAND, Frederic William, *The Constitutional History of England. A Course of Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge 1909
- MALCOLM, Alistair, *Royal Favouritism and the Governing Elite of the Spanish Monarchy. 1640-1665*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017
- DE MANDEVILLE, Bernard, *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefici con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società*, Laterza, Bari-Roma 2002 (ediz. orig.: *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, J. Roberts, London 1714 e 1723)

- DE MANDEVILLE, Bernard, *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del Cristianesimo in guerra*, in ID., *Sociabilità. Vizi privati, benefici pubblici. Scritti scelti*, liberilibri, Macerata 2004 (ediz. orig.: *An Enquiry Into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War*, John Brotherton, London 1732)
- MARCUSE, Herbert, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1999 (ediz. orig.: *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon, Boston 1964)
- MARTÍNEZ-MILLÁN, José, *Interpretacion de la Corte de Felipe II*, in ID. (a cura di), *La Corte de Felipe II*, Alianza, Madrid 1992
- MATHIEU, Vittorio, *Privacy e dignità dell'uomo. Una teoria della persona*, Giappichelli, Torino 2004
- MATTARELLA, Bernardo Giorgio, *Le regole dell'onestà. Etica, politica, amministrazione*, il Mulino, Bologna 2007
- MATTARELLA, Bernardo Giorgio, *Burocrazia e riforme. L'innovazione nella pubblica amministrazione*, il Mulino, Bologna 2017
- MCKEON, Michael, *The Secret History of Domesticity. Public, Private and the Division of Knowledge*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2005
- MCLUHAN, Marshall, *Gli strumenti del comunicare. Mass Media e società moderna*, Net, Milano 2002 (ediz. orig.: *Understanding Media. The Extensions of Man*, McGraw-Hill, New York 1964)
- MERLIN, Pierpaolo, *Nelle stanze del Re. Vita e politica nelle Corti europee tra XV e XVIII secolo*, Salerno, Roma 2010
- MICHÉA, Jean-Claude, *I misteri della sinistra. Dall'ideale illuminista al trionfo del capitalismo assoluto*, Neri Pozza, Vicenza 2015 (ediz. orig.: *Les Mysteres de la gauche. De l'idéal de Lumières au triomphe du capitalisme absolu*, Flammarion, Paris 2013)
- MILL, John Stuart, *Sulla libertà*, Bompiani, Milano 2000 (ediz. orig. *On Liberty*, John W. Parker & Son, London 1859)
- MINOGUE, Kenneth, *La mente servile. La vita morale nell'era della democrazia*, Istituto Bruno Leoni, Torino 2012 (ediz. orig.: *The Servile Mind. How Democracy Erodes the Moral Life*, Encounter, New York 2010)
- MOINE, Marie-Christine, *Les Fêtes à la Cour du Roi Soleil*, Landre, Paris 1984
- MOORE, Adam Daniel, *Privacy Rights. Moral and Legal Foundations*, Penn State University Press, University Park PA 2010
- MOZZARELLI, Cesare, *Principe e Corte nella storiografia italiana del Novecento*, in ID. e G. OLMÍ, *La Corte nella cultura e nella storiografia. Immagini e posizioni tra Otto e Novecento*, Bulzoni, Roma 1983
- MORRIS, William, *Notizie da nessun luogo*, Garzanti, Milano 1995 (ediz. orig.: *News from Nowhere*, Roberts Brothers, Boston 1890)
- MÜLLER, Jan-Werner, *Cos'è il populismo?*, Università Bocconi Editore, Milano 2017 (ediz. orig.: *What Is Populism?*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2016)
- MUMON, *La porta senza porta*, Adelphi, Milano 1987
- MURPHY, Robert Francis, *Social Distance and the Veil*, ora in F. D. SCHOEMAN (a cura di), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*, Cambridge University Press,

- Cambridge-New York 2007, pp. 34 ss. (ediz. orig.: in «American Anthropologist», 66, 6/1, 1964)
- NEWTON, William R., *L'Espace du Roi. La cour de France au chateau de Versailles, 1682-1789*, Fayard, Paris 2000
- NIETZSCHE, Friedrich, *Frammenti postumi. Vol. IV: Estate-autunno 1873-Fine 1874*, Adelphi, Milano 2005
- NOEL, Charles C., *L'étiquette bourguignonne à la cour d'Espagne, 1547-1800*
- NOELLE-NEUMANN, Elisabeth, *La spirale del silenzio. Per una teoria dell'opinione pubblica*, Meltemi, Roma 2002 (ediz. orig.: *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*, Piper, Zurich-München 1980)
- ODOEVSKIJ, Vladimir Fyodorovich, *Gorod vez imeni* (“Città senza nome”), in «Sovremennik», 1, Moskva 1839
- ORNAGHI, Lorenzo, e COTELLESA, Silvio, *Interesse*, il Mulino, Bologna 2000
- ORTEGA, José, y GASSET, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001 (ediz. orig.: *La rebelión de las masas*, su «El Sol», 1929)
- ORTU, Gian Giacomo, *Lo Stato moderno. Profili storici*, Laterza, Bari-Roma 2001
- PALAZZESCHI, Aldo, *Una casina di cristallo (Congedo)* in *L'incendiario 1905-1909*, Edizioni futuriste di «Poesia», Milano 1913
- PARK, Robert E., *The Crowd and the Public and Other Essays*, University of Chicago Press, Chicago 1972
- PATERNÒ, Maria Pia, *L'impenetrabile trasparenza dell'utopia*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, Carocci, Roma 2006
- PAROTTO, Giuliana, *Oltre il corpo del leader. Corpo e politica nella società post-secolare*, il melangolo, Genova 2016
- PELLINI, Pierluigi, *In una casa di vetro. Generi e temi del naturalismo europeo*, Le Monnier, Firenze 2004
- PENNOCK, John Roland e CHAPMAN, John William (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971
- PERNIOLA, Mario, *L'enigma della trasparenza*, in ID., *Disgusti. Nuove tendenze estetiche*, Costa e Nolan, Milano 1999
- PERNIOLA, Mario, *Contro la comunicazione*, Einaudi, Torino 2004
- PERNIOLA, Mario, *Trasparenza e dumbing down*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, pp. 29 ss.
- PIOTROWSKI, Suzanne J. (a cura di), *Transparency and Secrecy. A Reader Linking Literature and Contemporary Debate*, Lexington Books, Lanham MD-Plymouth 2010
- POCOCK, John Greville Agard, *The Machiavellian Moment. Florentin Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton-Woodstock 2016 (prima ediz.: 1975)
- POLIN, Raymond, *Le sens du privé dans l'opposition du privé et du public*, in *Il pubblico e il privato*, in «Archivio di filosofia», 1979, 2-3, pp. 173 ss.
- POMBENI, Paolo, *Dallo spazio dell'opinione allo spazio della rappresentazione. Riflessioni sulla sfera pubblica nel XIX e XX secolo*, in M. ROSPOCHER (a cura di), *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2013

- PONTIGGIA, Giuseppe, *Le sabbie immobili*, Mondadori, Milano 2007 (prima ediz.: 1991)
- PORFIRIO, *Sui simulacri*, Adelphi, Milano 2012
- PRETEROSSO, Geminello, *Autorità*, il Mulino, Bologna 2002
- PRIVITERA, Walter, *Gli usi della sfera pubblica*, Mimesis, Milano-Udine 2012
- PRIVITERA, Walter, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Mimesis, Milano-Udine 2012
- PROSSER, William Lloyd, *Privacy. A Legal Analysis*, ora in F. D. SCHOEMAN (a cura di), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 104 ss. (ediz. orig.: in «California Law Review», 48, 1960)
- RATTI, Carlo e CLAUDEL, Matthew, *Architettura Open Source. Verso una progettazione aperta*, Einaudi, Torino 2014
- RAWLS, John, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017 (ediz. orig.: *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA-London 1971)
- RAWLS, John, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012 (ediz. orig.: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York City 1993)
- RECALCATI, Massimo, *I tabù del mondo*, Einaudi, Torino 2018 (prima ediz.: 2017)
- REIMAN, Jeffrey H., *Privacy, Intimacy, and Personhood*, ora in F. D. SCHOEMAN (a cura di), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 308 ss. (ediz. orig.: in «Philosophy and Public Affairs», 6, 1, 1976)
- REISIG, Michael D. e KANE, Robert J. (a cura di), *The Oxford Handbook of Police and Policing*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014
- REVELLI, Marco, *I demoni del potere*, Laterza, Bari-Roma 2014 (prima ediz.: 2012)
- RICOLFI, Luca, *La società signorile di massa*, La nave di Teseo, Milano 2019
- RIMBAUD, Arthur, in *Illuminazioni*, in ID., *Opere*, Mondadori, Milano 1975 (ediz. orig.: *Illuminations*, Gallimard, Paris 1886)
- RIMOLI, Francesco, e SALERNO, Giulio M. (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, Carocci, Roma 2006
- RIMOLI, Francesco, *Sorveglianza tecnocratica e integrazione politica*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, Carocci, Roma 2006
- RIPELLINO, Angelo Maria (a cura di), *Poesie di Chlěbnikov. Saggio, antologia, commento*, Einaudi, Torino 1968
- ROBERTI, Bruno (a cura di), *La trasparenza che nasconde. Conversazione con Jean-Louis Comolli*, in «Fatamorgana», I, 3, 2007, pp. 7 ss.
- ROBIN, Régine, *Le Réalisme socialiste. Une esthétique impossible*, Payot, Paris 1986
- RODARI, Gianni, *Favole al telefono*, Einaudi, Torino 1962
- RODOTÀ, Stefano, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2009 (prima ediz.: 2006)
- ROMAGNOSI, Gian Domenico, *La scienza delle costituzioni*, F.lli Canfari, Torino 1849
- ROMANO, Sergio, *Morire di democrazia. Tra derive autoritarie del populismo*, Longanesi, Milano 2013
- ROSPOCHER, Massimo (a cura di), *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2013

- ROTENBERG, Marc, HORWITZ, Julia e SCOTT, Jeramie (a cura di), *Privacy in the Modern Age. The Search for Solutions*, The New Press, New York-London 2015
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Lettera sugli Spettacoli*, Aesthetica, Palermo 2003 (ediz. orig.: *Lettre à D'Alembert sur le projet d'établir un théâtre à Genève*, Marc Michel Rey, Amsterdam 1758)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Giulia o la nuova Eloisa*, Milano, 1910 (ediz. orig.: *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Marc Michel Rey, Amsterdam 1761)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972 (ediz. orig.: *Rousseau juge de Jean-Jacques*, manoscritti del 1771 e 1775)
- RUSKIN, John, *The Opening of the Crystal Palace Considered in Some of its Relations to the Prospects of Art*, Smith, Elder & Co., London 1854
- SABATIER, Gérard, *Versailles ou la figure du Roi*, Albin Michel, Paris 1999
- SAGNES, Paskine e VIALA, Laurent, *Nous autres d'Eugène Zamiatine ou la pensée critique d'un humanisme technique*, in «Eidôlon», 73, novembre 2006
- SALERNO, Giulio M., *Il nomos dell'invisibile*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, Carocci, Roma 2006
- SALINA, Francesco (a cura di), *Ejzenštein inedito*, Bulzoni, Roma, 1980
- SALMON, Christian, *La politica nell'era dello storytelling*, Fazi, Roma 2014 (ediz. orig.: *La cérémonie cannibale. De la performance politique*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2013)
- SARTORI, Giovanni, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Bari-Roma 2014 (prima ediz.: 1997)
- SCHACHT, Ulrich, *Über Schnee und Geschichte*, Matthes & Seitz, Berlin, 2012
- SCHERBART, Paul, *Architettura di vetro*, Adelphi, Milano 1982 (ediz. orig.: *Glasarchitektur*, Verlag der Sturm, Berlin 1914)
- SCHMITT, Carl, *Cattolicesimo romano e forma politica*, il Mulino, Bologna 2010 (ediz. orig.: *Römischer Katholizismus und Politische Form*, Hegner, Hellerau 1923)
- SCHMITT, Carl, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Adelphi, Milano 2008 (ediz. orig.: *Die Tyrannei der Werte, Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960)
- SCHNUR, Roman, *Individualismo e assolutismo*, Giuffrè, Milano 1979 (ediz. orig.: *Individualismus und Absolutismus. Zur politische Theorie von Thomas Hobbes. 1600-1640*, Duncker und Humblot, Berlin 1963)
- SCHOEMAN, Ferdinand David (a cura di), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007 (prima ediz.: 1984)
- SCHOEMAN, Ferdinand David, *Privacy and social freedom*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2008 (prima ediz.: 1992)
- SEMPLE, Janet, *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary*, Clarendon Press, Oxford 1993
- SENNETT, Richard, *The Fall of Public Man*, Knopff, New York 1977
- ŠESTAKOV, Vjačeslav P., *Russkaja literaturnaja utopija* ("Utopia letteraria russa"), Izd. Moskovskogo Universiteta, Moskva 1986
- SHILS, Edward, *Privacy, Ideology and Civility*, in *Il pubblico e il privato*, in «Archivio di filosofia», 1979, 2-3, pp. 215 ss.

- SILBER, John Robert, *Masks and Fig Leaves*, in J. R. PENNOCK e J. W. CHAPMAN (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971, pp. 226 ss.
- SIMMEL, Arnold, *Privacy Is Not an Isolated Freedom*, in J. R. PENNOCK e J. W. CHAPMAN (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971, pp. 71 ss.
- SIMMEL, Georg, *Sulla psicologia del pudore*, in ID., *Sull'intimità*, Armando, Roma 2004 (ediz. orig.: *Zur Psychologie der Scham*, in «Die Zeit» 9 novembre 1901)
- SIMMEL, Georg, *Forme dell'individualismo*, Armando, Roma 2001 (edizz. origg.: *Die beiden Formen des Individualismus*, in «Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf alle Gebieten des geistigen Lebens», 1, 1901-1902 e *Das Individuum und die Freiheit*, in M. LANDMANN e M. SUSMAN (a cura di), *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, K. F. Koeler, Stuttgart 1957)
- SIMMEL, Georg, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 1995 (ediz. orig.: *Die Großstädte und das Geistesleben*, in PETERMANN, Theodor, (a cura di), *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*, in «Jahrbuch der Gehe-Stiftung Dresden», 9, 1903)
- SIMMEL, Georg, *Sulla psicologia della discrezione*, in ID., *Sull'intimità*, Armando, Roma 2004 (ediz. orig.: *Psychologie der Diskretion*, in «Der Tag» 2 e 4, 1906)
- SIMMEL, Georg, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino, 1998 (ediz. orig.: *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vegeellschaftung*, Leipzig, 1908)
- SIMMEL, Georg, *Sull'intimità*, Armando, Roma 2004
- SLOTERDIJK, Peter, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Milano 2005 (ediz. orig.: *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Berlin 2005)
- SLOTERDIJK, Peter e MACHO, Thomas, *Il Dio Visibile. Le radici religiose del nostro rapporto con il denaro*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016, (ediz. orig.: *Gespräche über Gott, Geist und Geld über die Hölle als "Verfassungsorgan", Gottvertrauen und Geldvertrauen, über Kapitalismus als Religion, über den Zusammenhang von Geist und Geld*, Herder, Freiburg im Breisgau 2014)
- SMITH, Kathryn, *Wright on Exhibit. Frank Lloyd Wright's Architectural Exhibitions*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2017
- SOFSKY, Wolfgang, *In difesa del privato*, Einaudi, Torino 2007 (ediz. orig.: *Verteidigung des privaten*, C. H. Beck, München 2010)
- SOLOVE, Daniel Justin, *Understanding Privacy*, Harvard University Press, Cambridge MA 2009
- SOLOVE, Daniel Justin, *Nothing to Hide. The False Tradeoff Between Privacy and Security*, Yale University Press, New Heaven CT 2011
- SOMBART, Werner, *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Guanda, Milano 1994 (ediz. orig.: *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1913)
- SPIRO, Herbert John, *Privacy in Comparative Perspective*, in J. R. PENNOCK e J. W. CHAPMAN (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971, pp. 121 ss.

- SPOONER, Lysander, *I vizi non sono crimini*, liberilibri, Ancona 1998 (ediz. orig: *Vices are not crimes. A Vindication of Moral Liberty*, 1875)
- STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971 (ediz. orig.: 1957)
- STARR, Stephen Frederick, *Melnikov. Solo Architect in a Mass Society*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 1978
- STEINBECK, John, *Il breve regno di Pipino IV*, Rizzoli, Milano 2008 (ediz. orig: *The Short Reign of Pippin IV*, Viking, New York 1957)
- STRAUSS, Botho, *Lichter des Torren. Der Idiot und seine Zeit*, Diederichs, München 2013
- TALIA, Domenico, *La società calcolabile e i Big Data. Algoritmi e persone nel mondo digitale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018
- TAUT, Bruno, *La dissoluzione delle città, oppure La terra una buona abitazione, oppure anche La via dell'architettura alpina*, Faenza, Faenza 1976 (ediz. orig.: *Die Auflösung der Städte, oder Die Erde – eine gute Wohnung, oder auch Der Weg zur Alpenen Architektur*, Folkswang, Hagen in Westfalen 1920)
- THALER, Richard e SUNSTEIN, Cass R., *La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, Feltrinelli, Milano 2014 (ediz. orig.: *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*, Yale University Press, New Heaven 2008)
- THOMPSON, Edward P., *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, in «Past and Present», 50, 1971
- DE TOCQUEVILLE, Alexis, *La democrazia in America*, UTET, Torino 2007 (ediz. orig.: *De la Démocratie en Amérique*, Pagnerre, Paris 1848)
- TOMAN, Rolf, *Il Barocco. Architettura, scultura, pittura*, Könemann, Milano 1999 (ediz. orig.: *Die Kunst des Barock. Architektur, Skulptur, Malerei*, Könemann, Köln 1997)
- TÖNNIES, Ferdinand, *Comunità e società*, Laterza, Bari-Roma 2011 (ediz. orig.: *Gemeinschaft und Gesellschaft, Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Fues, Leipzig 1887)
- TÖNNIES, Ferdinand, *Critique de l'opinion publique*, Gallimard, Paris 2013 (ediz. orig.: *Kritik der öffentlichen Meinung*, Julius Springer, Berlin 1922)
- TORTAROLO, Edoardo, *Opinion publique tra antico regime e rivoluzione francese. Contributo a un vocabolario storico della politica settecentesca*, in «Rivista Storica Italiana», 102, 1990
- TURATI, Filippo, in *Atti del Parlamento italiano, Sessione 1904-1908*, 17 giugno 1908
- TZARA, Tristan, *Manifesto dadà 1918*, in G. POSANI (a cura di), *Manifesti del dadaismo e Lampisterie*, Einaudi, Torino 1990 (ediz. orig.: *Manifeste Dada 1918*, in «Dada3», dicembre 1918)
- VACCARO, Salvo, *Lo sguardo prensivo. Per una zoopolitica dei sensi in Foucault*, in M. COMETA e S. VACCARO (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma 2007, pp. 135 ss.
- VALLE, Roberto, *Voci dal Panopticon russo*, in F. RIMOLI e G. M. SALERNO (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, Carocci, Roma 2006
- VANDENBERG, Maritz, *Farnsworth House*, Phaidon, New York 2003

- VAN DEN DAAG, Ernest, *On Privacy*, in J. R. PENNOCK e J. W. CHAPMAN (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971, pp. 149 ss.
- VATTIMO, Gianni, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 2011 (prima ediz.: 1989)
- VERNANT, Jean-Pierre, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'Antica Grecia*, il Mulino, Bologna 1988
- VILLARI, Rosario, *Politica barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Laterza, Bari-Roma 2010
- VOLPI, Franco, *Anatomia dei valori*, in C. SCHMITT, *La tirannia dei valori, Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Adelphi, Milano 2008 (ediz. orig.: *Die Tyraneien der Werte, Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960)
- WALZER, Michael, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Claudiana, Torino 1996 (ediz. orig.: *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 1965)
- WALZER, Michael, *Political Action. The Problem of Dirty Hands*, in «Philosophy and Public Affairs», 2, II, 1973
- WALZER, Michael, *Citizenship*, in «Democrazia e diritto», XVIII, 2-3, 1988
- WASSERSTROM, Richard Alan, *Privacy. Some Arguments and Assumption*, ora in F. D. SCHOEMAN (a cura di), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 317 ss. (ediz. orig.: in R. BRONAUGH (a cura di), *Philosophical Law. Authority, Equality, Adjudication, Privacy*, Greenwood, Westport CT 1975)
- WEBER, Max, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991 (ediz. orig.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 20, 1904)
- WEBER, Max, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma 2006 (ediz. orig.: *Zwischenbetrachtung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Mohr Siebeck, Tübingen 1920)
- WEINSTEIN, William Leon, *The Private and the Free. A Conceptual Inquiry*, in J. R. PENNOCK e J. W. CHAPMAN (a cura di), *Privacy, NOMOS XIII, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, Atherton, New York 1971, pp. 27 ss.
- WESTIN, Alan, *Privacy and Freedom*, ig, New York 2015 (ediz. orig.: Simon & Schuster, New York 1967)
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1999 (ediz. orig.: *Über Gewißheit*, Basil Blackwell, Oxford 1969)
- WRIGHT, Frank Lloyd, *Il futuro dell'architettura*, Zanichelli, Bologna 1985 (ediz. orig.: *The Future of Architecture*, Horizon, New York 1953)
- WRIGHT, Tony, *Citizens & Subjects. An Essay on British Politics*, Routledge, London-New York 1994
- ZAMJATIN, Evgenij Ivanovič, *Noi*, Lupetti, Milano 2011 (ediz. orig.: *My*, scritto fra il 1919 ed il 1921 e pubblicato per la prima volta in trad. ingl. come *We*, E. P. Dutton, New York 1924 ed in lingua russa solo nel 1988)
- ZANATTA, Loris, *Il populismo*, Carocci, Roma 2013

Ringraziamenti. (Trasparenti)

- Al Chiar.mo Prof. Francesco Riccobono,
per la guida paziente e prudente.
- Al Chiar.mo Prof. Antonio Punzi,
per la testimonianza d'affetto e saggezza.
- Al Chiar.mo Prof. Francesco Mancuso,
per la sensibilità maieutica ed incoraggiante.
- Alla Prof.ssa Ada Fusco,
per l'insegnamento continuo e generoso.
- Al dott. Gianni Letta,
per l'intuizione pura e preziosa.
- A mia moglie Delia,
per lo Spirito cristallino e regale.
-
- Al Collegio dottorale federiciano,
per l'accoglienza magnanima e stimolante,
per il metodo elegante e millenario,
per il fermento luminoso e ferace.

Tesi caricata in fedOA*td* il 6 giugno 2020.