

NUOVISSIMI MOSTRI E NOVELLE UTOPIE

DOI: 10.7413/18281567009

di Paolo Mottana

Università degli Studi di Milano – Bicocca

New monsters and new utopias

Abstract

The paper treats of the transformations of the modernity that have produced the emergency of forms and things that are recognizable as monstrous. The end of the myths leaves the footstep to the narrations of merchandise and the reports of the most aware art. In the desert of the sense nevertheless still it is possible to think about the horizon of the utopias, particularly in the sign of a new "realitarian" perspective and in the name of the the fireflies that Pasolini thought lost for ever.

Keywords: Monster, Utopias, Sloterdijk, Didi-Huberman, Pasolini.

Nuovissimi mostri

Viviamo in un'epoca in cui il mito si è largamente dissolto ed emerge, come è stato già ampiamente notato, sotto forma di ideologie, di idee unilaterali, di nuove massicce forme di condizionamento subliminale. Il mito è sfondato, in assenza di garanzie metafisiche, ma si manifesta sotto sembianze simulacrali, nelle nuove idolatrie della tecnica, nelle sembianze totemiche della crescita e del progresso, nelle leggi apparentemente indefettibili del lavoro e della produzione. Il culto globale per la merce assume forme che rammentano l'accoglimento dell'imposizione mitica ma che non albergano in nessun modo l'ambivalenza simbolica delle sue manifestazioni, il carattere misterioso della sua iniziazione e soprattutto l'elemento mistico e partecipativo della sua "gnosi".

L'espressione del *sermo mythicus*, metaforico e sibillino, si trasfonde nell'ingiunzione manipolatoria del messaggio pubblicitario, nella falsa certezza della parola scientifica, nella melliflua persuasività dell'oggettività economica.

I miti del nostro tempo, come già avevo avuto occasione di osservare diversi anni or sono, seguendo seppur per altra via le suggestioni di Roland Barthes, appaiono sotto le vesti delle prescrizioni a crescere, cambiare, flessibilizzarsi, energizzarsi (cfr. Mottana, 2000), insomma nell'imperativo categorico ad assecondare il vero perno di amministrazione del *logos* inviolabile del nostro tempo, quello dell'economia e delle sue esigenze irriducibili.

Il dominio del regime diurno dell'immaginario impone a tutti la norma della chiarezza, della misurabilità, della verificabilità, della comparabilità. Il quantitativo è la misura del nostro essere e il fare la nostra moneta. Sono gli unici riferimenti che consentano di "spendersi", con lemma non frantendibile, in un mondo che sopprime ogni giorno di più, insieme alle condizioni della sua vivibilità fisica, lo spazio per pensare, dubitare, interrogare. La polluzione tecnologica comprime i margini per sottrarsi al flusso informativo e ai suoi dispositivi elettronici, e le trincee ove sperimentare il vuoto originante di ogni meditazione che dischiuda lo spazio di una interpretazione, di una riflessione intorno all'accadere, si riducono progressivamente.

Siamo nell'epoca del mostruoso, come l'ha ben definita Peter Sloterdijk, appoggiandosi, come spesso fa, al linguaggio heideggeriano: "essenzialmente, i tempi moderni sono l'epoca in cui si abbandona la dimora dell'Essere. E' l'ora del crimine del mostruoso" (Sloterdijk, 2001, 208).

La mostruosità creata dall'uomo dei tempi moderni ha tre volti, tre campi fenomenici: essi si presentano come il mostruoso nello spazio creato dall'uomo, come il mostruoso nel tempo creato dall'uomo e come il mostruoso nella cosa creata dall'uomo (*ibidem* trad.mia).

Siamo dunque nell'epoca segnata dal sublime, dall'eccesso, dalla dismisura. L'*hybris* dell'uomo moderno è quella della sperimentazione di massa, della sperimentazione senza limite, che lo espone all'imperativo terribile dell' "innovazione permanente". In questo quadro i media assolvono la funzione di tramandare sotto forma di finzione i temi eterni più innocui che si ripetono, (nelle sue *fiction*), ma che di fatto servono solo a eufemizzare l'impatto con la sfida costantemente aperta per

l'individuo contemporaneo di forgiare prometeicamente la propria vita ogni giorno di nuovo, inchiodato come Sisifo ad un compito fondamentalmente forsennato e irrealizzabile. E per lo più destinato allo scacco.

E' il volto del nostro mondo a sbigottire: esso è la più patente rappresentazione del mostruoso: mostruosi sono i segni sul paesaggio: solo una creatura dalla potenza titanica può infierire e torturare a tal punto il suo habitat, il suo *oikos*, per usare un termine più adeguato a coglierne il radicamento intimo e profondo. Il tempo è devastato dai meccanismi brutali del suo calcolo, della sua misurazione, della sua costrizione. Il tempo è costantemente sotto sequestro, nell'epoca contemporanea. E questa è la più autentica catastrofe della nostra epoca. Un tempo di morte, un tempo messo costantemente al lavoro, in produzione. L'epoca del nichilismo compiuto è l'era della totale sincronizzazione, dell'attualizzazione per cui non esiste più alcuna sporgenza nel tempo. Tutto accade sincronicamente, nulla può più accadere in un altro tempo o fuori dal tempo. Il tempo ha assoggettato totalmente il nostro flusso vitale, fissandolo una volta per tutte in una post-storicità permanente.

Infine la modernità contemporanea è l'epoca del trionfo dell'artificializzazione, come trionfo della cosa svuotata di interiorità, di anima. La tecnica vi si rivela, per usare ancora le parole di Sloterdijk, come "conquista progressiva del niente" (ivi, 229). "Nel niente, non vi è più nulla da riconoscere, ma tutto da compiere" (*ibidem*). Fine della risonanza simbolica dell'agire, appiattimento sull'azione come "impresa". Ancora:

la natura e l'Essere hanno perduto il loro monopolio ontologico: si sono visti provocati e rimpiazzati da una serie di creazioni artificiali uscite dal nulla e dall'emergenza di un mondo post-naturale uscito dalla volontà (ivi, p. 231, trad. mia).

Analisi non nuova, certo, ma indubbiamente spietata, del rivolgimento di cui tutti siamo partecipi e da cui tutti non possiamo prescindere nell'interrogare lo sfondo mitico del nostro tempo.

Siamo tutti dei mostri, mostri sempre affaccendati, *multitasking*, senza tempo e senza cielo (o con il cielo vuoto), con la terra depredata e desertificata, a caccia di un qualunque gancio che ci consente di frenare lo scivolamento nell'abisso che ci si spalanca intorno. Ci riempiamo la giornata di impegni per dimenticarci di ciò che ci frana intorno. Ci carichiamo di adrenalina, di ormoni, di

anfetamina per attutire la sensazione di essere continuamente divorati dal nostro stesso fare, dalle mandibole di un ingranaggio che ci padroneggia completamente e sul quale non abbiamo più alcun potere. Siamo già mostri: automi sogghignanti e distratti, sempre con il sorriso sulle labbra e implacabilmente mai concentrati su niente, neppure durante le sedute di yoga, perché già stiamo pendando al *tweet* da inviare o all'appuntamento successivo. Senza sonno e senza pause, viviamo accerchiati dai dispositivi che crediamo di usare e che sappiamo benissimo che ci usano, con la nostra complicità. L' *horror vacui* è la sindrome dell'epoca, e ciò è stato da molto tempo più e più volte sottolineato, senza che però che questo producesse alcuna inversione di tendenza. Siamo tutti affetti da quel "disturbo dell'attenzione e iperattività" con cui crediamo di poter etichettare i nostri bambini spaesati e piombati in un mondo che non ha spazio né tempo per loro né men che mai per la loro inconfondibile "estraneità". Siamo ferventi sostenitori di tutto ciò che accenda in noi una scintilla di vitalità, di energia, quale che sia e da ovunque provenga, esorcizzando ogni fantasma di malattia e di morte non appena esso penetri nella spessa coltre della nostra anestesia.

Bernard Stiegler, nei suoi volumi sulla nuova *Miseria simbolica* (2004, 2005), ha ben trattato tutte le conseguenze dall'esperienza martoriata che ogni giorno trasciniamo avvolti dal rumore delle apparecchiature che ci martellano e ci pervadono, siano esse schermi tv, cellulari, video, insegne luminose, cinema o macchine per la *fitness*. Il nostro linguaggio, la nostra capacità di attenzione, di concentrazione, si impoveriscono, irrimediabilmente. Diventiamo ogni giorno più idioti, sia etimologicamente, in quanto imprigionati in noi stessi, sia metaforicamente, in quanto inebetiti e vacui. Mentre impariamo a usare nuovi aggeggi a ritmi disperati, disapprendiamo a restare in attesa, disapprendiamo il tempo, come sottolinea Yves Citton, necessario a far nascere la domanda, il dubbio, la riflessione, o semplicemente a regalarci l'oblio (cfr. Citton, 2012, p. 70 sgg.). Tempi che si interpongano tra lo stimolo del messaggio ricevuto e quello del messaggio reinviato per poter aprire lo spazio fisiologico e fondamentale di quell'attività assai bistrattata ma fondamentale che va sotto il nome di interpretazione, la facoltà che autenticamente certifica il nostro essere umani e quella conoscenza profonda e articolata che partorisce idee nuove e che ci consente anche di percepire la lacerazione, il danno, l'approssimarsi della catastrofe.

La sindrome di *media addicted*, così ben studiata in uno dei suoi laboratori per eccellenza, il Giappone, vede accumularsi schiere di nuovi *hotaku* e *hikikimori*, soggetti, per così dire, ormai affetti da disindividuatione, autismo, feticismo per gli oggetti di consumo, dipendenza assoluta da

consolle e video, scariche di *acting out* ecc. Questa è la microfisica della contemporaneità, l'età mostruosa per eccellenza, l'età del sublime realizzato, perenne, indomabile.

Miti contemporanei?

In questo quadro interrogarsi sul mito, il mito che si addica a un tale contesto “postumano”, per così dire, se effettivamente il mostruoso, come lo definisce Sloterdijk, può fungere da buona rappresentazione di esso, non è una cosa semplice. Ci può ancora contenere un mito, una narrazione dai contorni mitici, quando la mitopoiesi è prodotta dai *designer* della comunicazione, della merce e della *fiction* onnipresente? C'è spazio per le “mitopie” pensate da Bellini (2011), conciliazione tra il mondo della tecnica e il mondo del mito?

Chi sono i nostri aedi più autentici, chi profetizza il nostro mondo, chi ne enuncia le strutture profonde, gli arredi non transeunti? Forse ancora Phillip Dick, Ballard, William Gibson, James G. Ballard, Don De Lillo, David Foster Williams, Thomas Pynchon, David Cronenberg, i fratelli Wachowski? O, per converso, i fratelli Vanzina, le saghe di Henry Potter, il regno sanguinario di Carpenter e di Hideo Nakata?

Guardiamo, a volo d'uccello, gli inferni rutilanti di moltitudini ammassate nelle città sconfiniate dei nuovi mondi, da Bombay a Bej Jin, da Città del Messico a Rio de Janeiro, le nostre Cnosso di cemento in un continuo, altalenante circuito di costruzione e distruzione. Quale immaginario può contenere i volti mostruosi del nostro tempo, questi scenari da apocalisse, le *banlieue* parigine, Scampia, ZEN, lo slum di Korogocho?

Ma più in piccolo e più nel prossimo, gli edifici delle nostre nuove università, questi cubi di cemento senza spioventi, senza curve, senza alcun fregio, pura decantazione del delirio schizoide di un demiurgo della verticalità e dell'astrazione? Incroci squadrati di corridoi geometrici bianchi e asettici come obitori? Questo è il mondo nel quale staremmo sperimentando il godimento globale? E' qui che si sta verificando l'ultima grande orgia? E' questa la società liquida, fluida, acefala?

Come dicono in molti -quelli che sono passati dal “col Mao”, per parafrasare Guy Hocquenghem (2003), al Rotary -, davvero viviamo nell'epoca del '68 realizzato (cfr. tra gli altri Perniola, 2011). Oppure è solo l'incubo mostruoso di un sistema di potere il cui motore immobile partorisce annientamento e distruzione senza soluzione di continuità?

Sinceramente non riesco a percepire il godimento, talora semmai la sua simulazione parodistica e meccanica, compensazione “notturna” della spinta verticalizzante di un universo votato all’accecazione da un dio minore spietato e ignorante. Vedo invece con chiarezza alienazione, sfruttamento, assoggettamento, spoliamento, svuotamento. Vedo corpi al lavoro o alla vana ricerca di lavoro. Vedo elemosinare la dose di alienazione quotidiana per esserci, comunque, a qualunque titolo, all’interno di un universo monodimensionale dal quale è diventato veramente impossibile sfuggire. L’eccesso, il lusso, il desiderio predicati dalla controcultura del ’68 appaiono tutt’altro che incarnati mentre trionfano l’anestesia generalizzata, l’idiotizzazione, la deprivazione seriale.

In tal senso forse si potrebbe ricavare, dal grande atlante mitico, una possibile rappresentazione attraverso la quale pensare a questa contemporaneità: il “supplizio di Tantalò”, la tantalizzazione del nostro vivere, degno contrappasso all’arroganza, allo spirito di distruzione, alla spinta prometeica di un mondo che ha fatto dell’avidità e della distruzione sistematica le sue manifestazioni più caratteristiche. La nostra vera condizione non è quella del consumo sfrenato e felice, semmai quella del desiderio sistematicamente frustrato dalla contraffazione del piacere, all’inseguimento di oggetti che mantengono il desiderio estenuato e insoddisfatto. Mentre al di sopra, nel buco vuoto del cielo, resta sospeso quel macigno-morte-di-Dio che non lascia scampo né speranza.

L’epoca del disincanto, del solipsismo esasperato, come molta psicosociologia ci va predicando da anni, espone il volto di un Narciso torturato, disperato: l’uomo urlante di Munch, di Otto Dix, di Bacon, i volti rifatti di Cindy Sherman, le composizioni di cadaveri di Peter Paul Witkins, i “mostri” di Cipri e Maresco. Siamo e restiamo più che mai “uomini dei limbi”, straziati e suppliziati dal nulla sopra di noi e dal nulla in noi, colmi di un sapere inservibile per affermare la vita, ridotti a padroneggiare unicamente forme di *know how* appiattite sul puro sfruttamento di un mondo caduto nella condizione di utensile prosciugato di interiorità. Nella impossibilità radicale anche solo a immaginare la Grande Salute nicciana ma altresì nella difficoltà estrema a costruire quella piccola salvezza quotidiana che provveda momenti di requie al dis-astro nel quale siamo precipitati.

Novelle utopie

Eppure non si può ancora morire, come diceva un cantore del nostro tempo come Giorgio Gaber. Occorre diventare più attenti, più sensibili, intercettare i segni anche più deboli laddove essi si

danno a vedere, come ultime “luciole”. Occorre prestare fede nell’imprevedibile, nella smagliatura, nella torsione improvvisa. Per chi, come me, crede nella versione antidialettica della storia di Walter Benjamin, non certo proiettata in un processo progressivo bensì fatta di risucchi, di improvvisi attriti, di sbandate e di reversioni inattese, il credere nell’impossibile è giocoforza.

E l’impossibile si accende di fioche luci nell’oscurità sussurrando la preghiera di un nuovo incantamento (le “luciole” di cui ci parla Didi-Huberman riesumando Pasolini) (2010). Come pochi eretici continuano a voler credere, da Bernard Stiegler a George Ritzer a Michel Maffesoli, parole come reincantamento oppure parole che altri, come René Schérer o Raoul Vaneigem, non vogliono considerare inservibili, come utopia, debbono essere pronunciate. Proprio nell’epoca in cui il pragmatismo, i nuovi sintomatici realismi, il pensiero vuoto e strumentale spadroneggiano ovunque. Proprio nel tempo della massima, estrema povertà.

L’utopia, come sedimento, “precipitato dei sogni collettivi”, per dirla ancora alla Benjamin, come magazzino dei molti materiali incombusti della costruzione frammentaria e necessaria dell’impossibile, fosse anche sotto forma di Zone di Temporanea Autonomia, di isole di “penetrazione del meraviglioso” (cfr. Bey, 2008), resta il nome della cosa per cui vale la pena vivere. Anzi il nome plurale di utopie che, anziché ritirarsi, si ramificano e si moltiplicano: dalle nuove articolazioni che le lotte dei disoccupati per un reddito garantito pongono all’ordine del giorno, alla dimensione “realitaria” di un’utopia quotidiana esercitata attraverso il godimento di tempo gratuito, non sevizato da alcuna forma di sottrazione o di alienazione e che ciascuno di noi ricava attraverso fasi di totale devoluzione a sé, al piacere, agli affetti collocati al riparo del lavoro remunerato.

Come dice Jean Louis Sagot-Duvaurox:

La gratuité remet l’utopie à sa juste place. Non pas projet, mais symptôme, l’utopie de gratuité est le bon symptôme des bons effets que provoque en nous la gratuité déjà là. Il est aussi, *a contrario*, l’utile symptôme de la lésion que provoque le marché chaque fois qu’il mord sur un espace de gratuité auquel nous nous étions paisiblement habitués” (2006).

Un'utopia che ritroviamo allo stesso titolo nelle lotte di chi rivendica un reddito per tutti, come sottolinea Maurizio Lazzarato, nel suo testo *Luttes de minorité et politique du désir* (in *Chimères*, n.33, 1998). Anche per lui la nuova articolazione che lo stesso potere capitalistico ha realizzato tra affetti, desideri e tecnologia (per esempio nell'industria dell'informazione), renda possibile immaginare il passaggio alla ricchezza al di là del lavoro industriale vero e proprio. Da questo punto di vista la rivendicazione dei disoccupati di un reddito garantito per tutti, diventa capace di indurre trasformazioni di carattere radicale:

Un revenu garanti est la condition préalable pour pouvoir exprimer la "nouvelle nature de la puissance productive" qui s'est émancipée de la discipline de l'usine, en devenant intellectuelle, affective et sociale. Un revenu pour tous est la condition préalable pour pouvoir produire la libre coopération des sujets et non plus la subordination à l'entreprise ou à l'État. Produire à travers la liberté et non la contrainte, c'est-à-dire produire, travailler, créer sur la base du désir et non sur la base des "nécessités" du travail salarié.

In questo senso anch'essa si manifesta come forma di utopia "realitaria".

Su un altro versante, complice di questo tuttavia, si affaccia in maniera prepotente l'utopia dell'ospitalità, intesa in senso radicale, come accoglienza dell'altro, del differente, dell'oscuro, del barbaro, del molteplice e naturalmente dello straniero. Si tratta di un moto che si fa strada pur tra mille inceppamenti e forme di reversione e che assume fino in fondo la dissoluzione del soggetto eroico dell'epoca d'oro dell'occidente padrone, per lasciar finalmente affiorare quelle forme di soggettività "quantica" (come mi è piaciuto denominarle in un recente articolo (cfr. Mottana 2011)) che stiamo tutti divenendo, finalmente liberi da nostalgie e da rimpianti.

L'utopia ritorna ad essere un orizzonte praticabile, come stimolatore dell'impossibile e vettore di una colorazione del nostro immaginario verso l'ultravioletto di inaudite configurazioni, sociali, culturali, lavorative. Forse persino assecondando quell'incitazione fourierista a tentare di allineare il moto dell'operatività umana con la bussola o il *pivot*, per usare la sua terminologia, dell' "attrazione appassionata", capace davvero di capovolgere le sorti di un mondo che appare avvinghiato in un destino terrificante alla sua determinazione economicista.

“L’utopia”, come dice un suo fervente e irriducibile sostenitore, René Schérer,

è conversione di senso, capovolgimento, deviazione; il suo ‘altrove’ ci dice sempre il presente e ci orienta in esso. Non si tratta di cambiare l’uomo, di cambiare le passioni, ma di cambiare la marcia, di speculare sui vizi sociali che sono spesso indicatori di verità, piuttosto che sulle istituzioni pie e razionali che sono spesso gli strumenti della repressione... (1996, 209)

L’utopia non è forzatura di un benessere irenico e idilliaco in contrasto con le pulsioni più profonde e più indisciplinate dell’umano, è finalmente la loro liberazione affinché sia il loro consonante sviluppo a determinare le mete sociali, le forme dell’operare, i tempi e i modi del vivere. L’utopia riemerge come potente perno di riorientamento in un mondo che ha totalmente perso la bussola nei confronti del desiderio, dell’armonia tra forme di vita, rispetto ad ogni sua possibile destinazione che non sia all’insegna dell’entropia e della distruzione.

Da un tale punto di vista coopera bene, sempre in funzione di pressione utopica e di politiche di rovesciamento dei paradigmi dominanti orientati allo sfruttamento e alla deprivazione del tutto, l’indicazione che da più parti proviene al rallentamento, allo svuotamento, alla spoliatura, insomma alla “discesa”, così ben delineato in passaggi fondamentali dell’opera di James Hillman (cfr. Mottana, 2012b). Emorragia di sé, annerimento e resa sono forme di una politica dell’anima del mondo che è certo la suggestione più rivoluzionaria di un autore spesso poco compreso proprio da coloro che più avrebbero dovuto coglierne il messaggio trasformatore (sul piano dell’immaginario ancor prima che su quello delle azioni concrete, sulle quali peraltro non è mai stato parco di suggerimenti).

Più in generale, ed è questo un terreno che si trova particolarmente in accordo con il mio sforzo di promuovere una pedagogia “immaginale” (Mottana, 2002, 2004, 2010) e una controeducazione vitalistica e libertaria (Mottana, 2012), restituire dimora al minore, all’errante, al patologico, non può che essere un sentiero di necessaria compensazione all’epoca del mostruoso e del “sublime”.

Abolire l’idea che il mondo, la natura e gli esseri che vi abitano possano essere dominati, approfittati, sfruttati e spossati è, a mio giudizio, un imperativo politico prima ancora che culturale, di immensa portata. Occorre favorire una “controeducazione” nutrita dall’immaginazione

simbolica che non muore, da una rivitalizzazione del sapere come riconnessione con il reticolo delle corrispondenze lacerate e sommerse dall'impeto distruttore di una ragione puramente pragmatica. Quel reticolo di analogie che trama il reale come organismo vivente e sensibile.

Assumere parole d'ordine come quelle di "ascolto poetico" di Prigogine, oppure come il "riorientamento simbolico" di Stiegler o ancora persino, per alcuni tratti come le "omeotecniche dello spirito" di Sloterdijk da intendersi come "arti della transizione", ma soprattutto l' "atto erotico" del "divenire selvaggi" di Hakim Bey, è certo un modo di mantenersi sensibili ai segnali in controtendenza di un universo saturo di orrore, di nausea per la bruttezza e la devastazione che avanza, per i disequilibri sempre più insopportabili, per il malessere che ogni organismo ancora minimamente senziente non può non avvertire nel precipitare di un mondo verso il suo autodafé.

A questo mirano un'educazione immaginale e una controeducazione che dicono sì alla vita nella sua capacità di superare l'inclinazione nichilista che la possiede: restituire sensibilità alla nostra percezione per avvertire con più incisività lo smagliamento e le lacerazioni del tessuto che tiene unito il mondo in quanto corpo vivente e al contempo ravvivare il "Fuoco/Ombra", come lo definisce Françoise Bonardel (1993) con inconfondibile terminologia alchemica, della materia attraverso un esercizio incessante di immaginazione attiva e creatrice. Occorre insomma reimparare a dimorare il mondo da capo, come lo spazio intermedio in cui, come dice Rilke, terra e stagioni possano ritrovare sé stessi nella loro costellazione solidale, in modo che tutti si possa restare in qualche modo contenuti dal reticolo "degli influssi e delle forze in cui le stelle si sentono sicure" (1999, 62). Occorre tentare di rimettere in moto quello che sempre Françoise Bonardel definisce il "prisma globalità-integrità-generosità", figlio di un'operatività paziente e appassionata, inevitabilmente controcorrente, meditativa e assorta, in assenza del quale va definitivamente perduta la *chance* di restituire il mondo alla sua gravitazione e noi al suo "firmamento" necessario.

Bibliografia

Bellini Paolo, (2011)

Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazion, impero e globalizzazione, Mimesis, Milano

Bey Hakim, (2008)

T.A.Z. Zone Temporaneamente Autonome, trad.it. Shake, Milano

Bonardel Françoise (1993)

La philosophie de l'alchimie, PUF, Paris

Citton Yves, (2012)

Future umanità. Quale avvenire per gli studi umanistici?, trad.it. :duepunti edizioni, Palermo

Didi-Huberman Georges, (2010)

Come le lucciole. Una politica della sopravvivenza, trad.it. Bollati Boringhieri, Torino

Sagot-Duvaurox Jean-Louis (2006)

La gratuité. Une utopie réalitaire, in "Mouvements", n. 45-46
<http://www.cairn.info/revue-mouvements-2006-3-page-55.htm>

Hocquenghem Guy, (2003)

Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary, Agone, Marseille

Lazzarato Maurizio (1998)

Luttes de minorité et politique du désir, in "Chimères" n.33
<http://jeanzin.fr/ecorevo/politic/revenus/minorite.htm>

Mottana Paolo, (2000)

Miti d'oggi nell'educazione. E opportune contromisure, Milano, Angeli

Mottana Paolo (2002)

L'opera dello sguardo. Braci di pedagogia immaginale, Moretti e Vitali, Bergamo

Mottana Paolo (2004)

La visione smeraldina. Introduzione alla pedagogia immaginale, Mimesis, Milano

Mottana Paolo (2010)

L'arte che non muore. L'immaginale contemporaneo, Mimesis, Milano

Mottana Paolo (2011)

L'Io contemporaneo oltre Narciso e la Sfinge, in Graziosi Mariolina (a cura di), *L'individuo e la contemporaneità*, Moretti e Vitali, Bergamo, pp. 51-60

Mottana Paolo (2012)

Piccolo manuale di controeducazione, Mimesis, Milano

Mottana Paolo (2012b)

Un eversore inattuale, in Donfrancesco Francesco (a cura di), *James Hillman. Verso il sapere dell'anima*, Moretti e Vitali, Bergamo

Perniola Mario, (2011)

Berlusconi o il '68 realizzato, Mimesis, Milano

Rilke Rainer Maria (1998)

Verso l'estremo, trad.it. Pendragon, Bologna

Schérer René (1996)

Utopies nomades, Paris, Séguier

Sloterdijk Peter, (2001)

Essai d'intoxication volontarie, trad.fr. Hachette Littérature, Paris

Stiegler Bernard, (2004)

De la misère symbolique: Tome 1. L'époque hyperindustrielle, Galilée, Paris

Stiegler Bernard, (2005)

De la misère symbolique: Tome 2. La catastrophe du sensible, Galilée, Paris



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.