

Autopoiesi e distinzione. Il popolo in un quadro comunicativo intensificato

GIANLUCA BONAIUTI

Il movimento offre senz'altro un rimedio per la paranoia nascente. Questo disturbo, per la sua intensità, indurrebbe a una posizione statica. Ci si comporta come se un dato posto fosse minacciato, quello appunto in cui ci si trova, e a nessun prezzo ci si può muovere da lì. La sopravvalutazione di questo posto casuale è spesso molto ridicola; può essere un posto senza valore e sbagliato. Si starebbe assai meglio e più sicuri in qualsiasi altro luogo. Ma ci si costringe a restare proprio là dove si è; a difendersi su ogni punto di quel dato spazio; a non cederne nulla; a ricorrere, per questa difesa, a tutti i mezzi possibili, ai più riprovevoli e spregevoli: in una parola, ci si comporta come un popolo che difende la propria patria [Elias Canetti].

1. La politologia più recente ci ha abituati all'idea che la vita politica di un paese corrisponda al successo del suo sistema democratico. Osservata da questa prospettiva, la democrazia appare ancora come un dramma prodigioso in cui il "popolo-che-governa-se-stesso" costituisce l'unica forma riuscita di un collettivo di successo. Per

quanto sia evidente a tutti il fatto che su tale prospettiva pesi in modo inequivocabile la volontà di un popolo particolare, il "popolo americano", di figurare come l'ultimo erede legittimo dell'eccezione ebraica (almeno nella misura in cui si è disposti ad associare all'immagine classica dell'ebraismo l'idea di un popolo capace di una missione universale), è altrettanto chiaro che la dimensione "popolo" risulta in fin dei conti come l'unica figura di sintesi della vita associata sopravvissuta alle vicende politiche del XX secolo. "Popolo" diventa così il nome più adeguato per quella *chance* di sintesi politica che individui, altrimenti isolati tra loro e prevalentemente dediti a relazioni interautistiche, si danno in vista di un modellamento auto-plastico orientato alla forma comune¹.

A fronte dell'enfasi che si pone su tale prospettiva, sono davvero scarsi gli studi sul popolo che sono stati condotti nel corso degli ultimi decenni. La conseguenza più evidente di tale parsimonia è che oggi l'espressione "popolo", come parola e come

concetto, gode di uno statuto scientifico (e politico) particolarmente ambiguo. L'ambiguità del termine deriva dalla presunta ovvietà dell'oggetto che con esso s'intende descrivere o problematizzare, dalla lunghissima tradizione che l'ha tematizzato, dalla mancanza di rilievo empirico della categoria (il più delle volte utilizzata come sinonimo di popolazione) e – aggiungerei – dal sospetto, per non dire dall'aperta condanna, con cui si sottolinea la negatività del significato quando lo si associa alla categoria di "populismo". In questo senso il tema e il concetto subiscono le medesime prevenzioni che toccano da qualche tempo tutte le figure politiche del collettivo, rubricate a vario titolo come vere e proprie patologie politiche del XX secolo. "Razzismo", "nazionalismo", "classismo" costituiscono, e hanno costituito in tempi recenti, terreni minati su cui muoversi: si tratta di espressioni tipiche dell'immaginazione politica delle generazioni passate attraverso le quali vengono condannati gli abusi di potere e gli eccessi di violenza esercitati in nome di collettività politicamente qualificate². Grazie ad esse s'intravede ora il profilo di situazioni collettive che tradizionalmente potevano risultare sicure nel modo dell'implicazione, della partecipazione e della comunione senza secondi fini, e che adesso sono poste, grazie all'esplicitazione delle conseguenze, nella forma di dati quasi oggettivi, fondati sulla falsificabilità dei loro obiettivi e della loro realizzazione tecnica. Per quanto gli uomini non abbiano potuto mettere fine al loro soggiorno in queste "circostanze" o nei "media" che le rendono possibili, la diffidenza verso di essi è via via cresciuta: si è rimasti immanenti a ciò che è sospetto, condannati a esserci, benché i contenitori di relazione da cui ci facciamo forzatamente

circondare non possono più essere supposti come nature prime e buone.

Contro tutte le evidenze contrarie, il tema "popolo" continua, però, ad occupare in modo pervasivo la comunicazione politica, giornalistica e perfino accademica. Continua, cioè, a esercitare un fascino irresistibile – come testimoniano le recenti coniazioni di alcuni partiti politici in Europa. La risposta più ovvia che può essere data a questo problema è la seguente: in regimi o sistemi politici che rivendicano per sé un criterio di legittimazione democratica, la parola "popolo" – intesa come trasfigurazione moderna del *demos* – non può smettere di essere riconosciuta come parola chiave di una certa forma di organizzazione politica, se non altro come espressione di una soggettività chiamata ad esprimersi sulla guida politica. Se si segue però questa linea di spiegazione e di svolgimento del problema, a mio avviso non si fa molta strada. Torno a ripetere: nella teoria politica del secondo Novecento il concetto di popolo ha conosciuto pochissime elaborazioni di primo rango, anzi si può quasi dire che è lentamente deteriorato, se è vero, come mi pare dimostrino in modo diverso da un lato la scienza politica di scuola americana e dall'altro il dibattito intorno alla democrazia contemporanea, che siamo ancora fermi alla ridefinizione "realistica" offerta da Schumpeter nei primi anni '40 (per l'Italia si è però trattato di una revisione tardiva, risalente ai primi anni novanta del secolo scorso). Che cos'è il popolo per Schumpeter? Un insieme di consumatori politici, chiamati a esprimere in forma intermittente (in occasione del voto), la propria preferenza per questa o quella *leadership* politica. La limitata capacità di raccogliere informazioni e di elaborarle in modo

razionale che contraddistingue gli individui che compongono quell'insieme – per la quale Schumpeter ha trovato una specie di *legge del rendimento decrescente* secondo cui, come soggetti cognitivi individuali, esprimiamo il massimo della competenza nelle faccende familiari e professionali mentre subiamo un calo repentino dell'efficienza intellettuale quando ci occupiamo dei grandi temi della politica nazionale e internazionale – lo rende un insieme decisivo nella designazione di una *leadership* di governo, ma sospetto come portatore di istanze politiche (da cui Schumpeter ricava l'indicazione di lasciar fare il proprio lavoro ai politici di professione e non intervenire una volta che sia stato stabilito un mandato). Se si consulta un *political scientist* oppure un sondaggista (l'unico intermediario legittimato a interpellare la volontà popolare) si può facilmente vedere che il concetto di popolo che ha in mente non si discosta di molto da questa immagine o categoria. Col che, ripeto, nessuno oggi si sognerebbe in sede scientifica di dare vita ad una discussione sulla rilevanza del popolo come soggetto politico decisivo della politica globale (come invece accadeva alla metà del XIX secolo).

Non nascondo che vi sia dell'intelligenza scientifica in questa riconfigurazione: scompaiono d'un colpo tutti i sogni settecenteschi di trasmigrazione delle anime e della volontà (contro cui si scagliava già Kelsen) e, altrettanto nettamente, tutti i sogni otto-novecenteschi sulle comunità di sangue, di razza o di nascita (contro le quali si sono predisposte critiche feroci nel dopoguerra, ma forse una primogenitura va riconosciuta al Plessner dei *Limiti della comunità*). Non mi pronuncio sul grado di realismo della teoria di Schumpeter (altri ne

hanno segnalato i limiti epistemici e politici, prima e meglio di me), dico solo che con essa la possibilità di definire la centralità del popolo come "soggetto" politico collettivo svanisce ridicolizzata dalle procedure democratiche stesse³.

La riformulazione del problema a mio avviso più promettente – non ancora una risposta, ma almeno una proposta di tematizzazione – è invece un'altra: quella che spiega che il "popolo" continua a ossessionare la comunicazione politica e scientifica contemporanea poiché costituisce ancora l'unico lemma a partire dal quale la società si auto-tematizza politicamente, ovvero sincronizza le proprie comunicazioni. Il "popolo" costituisce cioè la categoria a partire dalla quale la società si esplicita in sede politica riconoscendosi come unità capace di portare istanze e rifletterle in comune. Il carattere problematico e storicamente improbabile di questa auto-tematizzazione è evidente a tutti coloro che sanno come proprio la categoria di società, sulla soglia del XIX secolo, si sia candidata a sostituire quella di popolo come indicatore dell'insieme del corpo politico di uno stato (non sempre e non in tutte le accezioni, ma certamente in un senso che è ancora visibile in quelle indicazioni terminologiche che fanno riferimento alla "società francese" ad esempio opposta a quella "tedesca" o "americana", la società "italiana" opposta a quella "marocchina"). E però occorre partire dal fatto che la capacità di auto-tematizzazione della società come insieme politico che si esprime nel termine-concetto popolo è un fatto innovativo che va indagato.

Nelle poche note che seguono vorrei provare a descrivere i motivi di questa capacità. Non tanto discutendo le figure retoriche della comunicazione politica con-

temporanea (non con riferimento dunque al suo protagonismo nella cronaca, a questo o quel dispositivo demotecnico o demoscopico) piuttosto osservando la particolare analisi che è stata proposta alla fine del XIX secolo da alcuni autori particolarmente attenti alla delimitazione del campo disciplinare oggi designato col termine "sociologia". In particolare vorrei fare riferimento ai lavori per molto tempo trascurati (con rare eccezioni), e oggi tornati almeno parzialmente all'attenzione della comunità scientifica, di Gabriel Tarde.

2. Prima di arrivare a Tarde vorrei, però, richiamare una proposizione mirata che interroga le ricerche sul popolo da una prospettiva inconsueta. Se faccio riferimento a questa frase è perché, pur essendo consapevole della sua eccentricità, mi pare che raccolga nello spazio di una battuta tutto ciò che vale la pena di essere discusso quando si affronta il tema popolo da una prospettiva psicopolitica. La frase è di Elias Canetti, ed è stata scritta – anzi meglio appuntata – nei suoi diari nel 1945, quasi in forma di epitaffio sulle vicende politiche tedesche appena trascorse. La frase recita: "L'unità di un popolo dipende essenzialmente dal fatto che, in certe circostanze, è capace d'agire tutto insieme come un unico paranoico" (Canetti 1978, p. 87, trad. rivista). Più che eccentrica, mi rendo conto, la frase potrebbe apparire scorretta, tanto dal punto di vista politico che da quello epistemologico. Politicamente perché, sebbene molti siano disposti a riconoscere al "popolo tedesco" una certa dose di paranoia politica, almeno nelle vicende che ne segnano la storia nella prima metà del XX se-

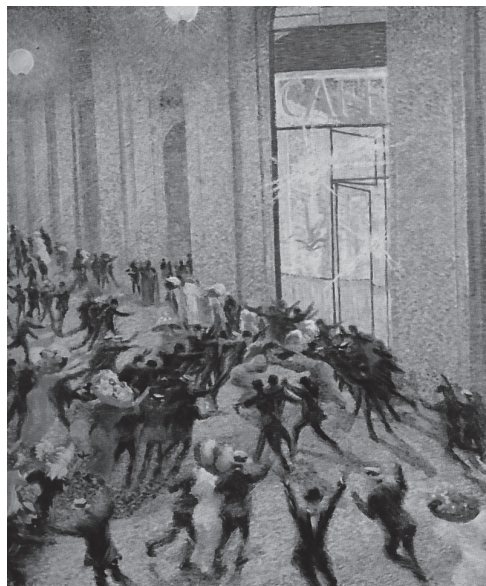
colo, non tutti sono poi disponibili a estendere, a generalizzare, nella stessa maniera il carattere paranoico di tutte le formazioni politiche di un popolo. È scorretta, poi, dal punto di vista epistemologico, perché presa di per sé sembra commettere un errore ampiamente rifiutato dalla psicologia sociale contemporanea, quello di applicare concetti psicanalitici conati per le forme di vita individuale a soggetti collettivi. O, detto altrimenti, applicare concetti psicanalitici a oggetti politici.

Proprio nella sua lapidarietà, però, la frase di Canetti permette l'accesso a un problema che appunto in ragione di questa autocensura preventiva delle scienze sociali contemporanee resta il più delle volte incompreso, o quantomeno frainteso, nei giochi linguistici politologici: il problema della psicogenesi (e della psico-stabilizzazione) del collettivo, o, come di solito recita il *mainstream* analitico degli ultimi decenni, il problema dell'identità (collettiva o di gruppo). Dunque, quel dramma collettivo in ragione del quale un agente politico multitudinario si auto-comprende come unità a partire dalla comprensione che se ne danno gli agenti individuali.

Si tratta di un problema scottante quando si ha a che fare con le formazioni collettive, in primo luogo col concetto di popolo, poiché le scorciatoie analitiche tradizionali, quelle che compendiano il problema con un riferimento alla categoria di soggetto e di soggettivazione – secondo un tratto tipico delle filosofie sociali ottocentesche – oggi risultano del tutto inadeguate proprio per la loro ineguagliata capacità di semplificare. L'etnogenesi e la stabilizzazione dell'unità di un piccolo "popolo" richiede un processo etnopoietico avventurosamente complesso, per spiegare il quale la

categoria di soggettività risulta al massimo utile per surrogare metafore di ripiego. La frase di Canetti suggerisce quesiti a catena: com'è possibile che dalle orde nascano popoli e che si mettano in moto così giganteschi processi etnotecnici? Com'è possibile la psicogenesi di un popolo che diventa capace di essere riconosciuto come agente politico?

Un quadro esplicativo convincente viene oggi dalle ricerche "paleo-politiche" di Jan Assmann dedicate all'esplicitazione dei modelli di etnogenesi classica: esse contribuiscono a perimetrare in modo chiaro le formazioni e le stabilizzazioni del collettivo anche al di là dell'orizzonte definito dalle rivoluzioni politiche del XVIII e XIX secolo, quelle in cui la voce *popolo*, in senso moderno, si presentava come lemma maggioritario nelle controversie politiche (impegnato tanto nella comunicazione ordinaria quanto in quella legata alla pubblicistica politica, e di maggiore ambizione culturale: cfr. Arendt 1999, p. 78). Si tratta della fase di costruzione di quel genere di solidarietà artificiali, oltrepassanti l'orizzonte della comunità di parentela, con cui debutta l'epoca dei popoli e dei meta-popoli, come grandi forme del "noi". Le ricerche di Assmann illustrano come nelle procedure di formazione e di stabilizzazione delle identità collettive, quelle che si trasmettono di generazione in generazione e che permettono la riconoscibilità trans-temporale di un'appartenenza, sia sempre attiva una doppia logica: *distinzione* e *integrazione* ineriscono entrambe alla possibilità di concettualizzare il popolo come un tutto capace di operatività (Assmann 1997). La funzione del concetto di popolo soddisfa questa doppia ingiunzione, offrendo in questo modo un dispositivo d'intensificazione identita-



Rissa in Galleria, Umberto Boccioni

ria tutto sommato stabile. Un segno linguistico della compresenza di una dimensione che attiene alla separazione e alla divisione, oltreché all'integrazione in un tutto che contiene, ci viene perfino dalla parola greca *demos*, che, com'è noto costituisce una sorta di modello esemplare su cui verranno ricalcate le "soggettivazioni" democratiche del popolo nella politica moderna (per la parentela linguistica tra *demos* e *demon* cfr. Leveque 1993). Diventa, d'altra parte, altrettanto evidente nel lessico e nell'esperienza moderna nella fase di formazione degli stati-nazione. La costruzione delle nazioni europee moderne si accompagna dappertutto alla creazione di forme di organizzazione politica statale, la quale si trova ben al di sopra degli ordini "naturali" di grandezza dei processi di scambio politico tradizionale. L'universo simbolico appartenente alle nuove formazioni culturali, in tal modo intensificate, non deve più assol-

vere soltanto le funzioni antropologiche primarie che rendono possibili la comunicazione, l'interazione e il distanziamento dalla quotidianità e dal mondo circostante; ora esso ha anche il compito supplementare di creare e stabilizzare le formazioni politiche, che sono altamente instabili, e di integrare una moltitudine di formazioni socioculturali più o meno eterogenee.

"Popolo" è il nome che si attribuisce a questa funzione di oltrepassamento dell'orizzonte di esperienza primario. Per questa ragione già in epoca classica esso è chiamato a designare la forma elementare dell'identità collettiva, l'identità-noi, come componente essenziale dell'ordine sociale. Il termine *popolo* esercita in questa prospettiva una doppia funzione: da un lato diviene il vettore di una funzione integrativa (opponendosi a *moltitudine*, *massa*, *turba*, *folla*), dall'altro svolge una funzione distintiva (opponendosi alla "caratterizzazione" degli altri popoli). Il processo d'integrazione – ossia l'edificazione di una macroidentità etnopolitica al di sopra delle formazioni "spontanee" della socializzazione umana, e la successiva stabilizzazione di queste ultime in un universo simbolico altrettanto ampio e vincolante – porta di necessità le formazioni culturali a diventare riflessive. In questa prospettiva il *popolo* è il principale strumento di designazione dell'insieme di uomini che vivono nella società e che si tratta ora di raggruppare entro il medesimo perimetro identitario. La distinzione attiene invece a quei processi che comportano la nascita di sistemi identitari chiamati a fronteggiare ambienti ostili. Nel caso delle lotte di emancipazione nazionale esso mette in moto un principio antagonistico od oppositivo che sottolinea le "strutture limitiche" (Mühlmann 1985, p. 19), o confinarie,

in modo tale che la cultura stessa acquisisca un senso primariamente distintivo. Anche in questo caso si tratta della costituzione di trame discorsive che, nella stilizzazione del profilo del *popolo* secondo i caratteri culturali che lo contraddistinguono prendono la forma di una contro-identità (*counter-identity*; Smith 1986) che, così come sperimentato in molti processi etnopoietici europei, si esprime non più contro il caos o l'assenza di ordine (come accadeva nelle etnogenesi antiche), ma contro una cultura dominante o una cultura straniera percepita ora come una minaccia alle proprie possibilità di espressione.

Entrambe le funzioni, o modalità di intensificazione identitaria, si applicano, come detto, ai differenti significati di *popolo*. Sia che con tale espressione si intenda la totalità del corpo politico oppure una sua parte, elementi di integrazione ed elementi di distinzione si mescolano e sovrappongono. Nel momento in cui si procede alla stilizzazione del popolo si rendono allo stesso tempo visibili la sua peculiarità e distintività. Quando si profila il quadro della "parte migliore" della popolazione come agente del risveglio nazionale, la si distingue in modo netto dalle forze che resistono a tale riscossa e che costituiscono un ostacolo alla sua realizzazione. Nel primo caso si assiste ad una distinzione orizzontale (*nazionalismo*, *etnicismo*) (cfr. Crepon 1996), nel secondo ad una distinzione verticale (che oscilla tra gli estremi dell'*elitismo* e del *populismo*, con la *democrazia* che funge politicamente da cerniera concettuale). In entrambi i casi, comunque, nella misura in cui l'intensificazione prende una forma "contro-culturale", emerge un terzo polo di semantizzazione del popolo, inteso questa volta come "cultura", e in parti-

colare come folklore (*cultura popolare*). In condizioni di oppressione, di predominio dell'elemento straniero o di marginalizzazione – condizioni sperimentate, almeno in fase etnogenetica, da buona parte delle tradizioni popolari europee – tale complesso di usanze particolari (siano esse frutto di abitudini tramandate o inventate di sana pianta) si consolida fino a diventare una forma di espressione simbolica per una contro-identità che può adattarsi o resistere ad un ambiente a vario titolo percepito come ostile.

In quest'ultimo caso il termine-concetto *popolo* assolve la funzione di canonizzazione della *memoria culturale* in concomitanza con quello di nazione. Le procedure di canonizzazione coincidono innanzitutto col fatto che tutto ciò che è classificato come estraneo o irrilevante viene estirpato e ridotto al silenzio, mentre tutto ciò che è classificato come significativo in senso formativo o normativo viene sacralizzato, ossia provvisto dei caratteri dell'inviolabilità e del vincolo (Assmann 1997, p. 127). Anche in questo caso il *popolo* è il vettore dei principali cambiamenti nell'organizzazione della memoria culturale – attraverso innovazioni nell'ambito della *codificazione* (scrittura divulgativa e popolare), della *circolazione* (stampa quotidiana, opuscoli, programmi, catechismi politici), della *tradizione* (canonizzazioni, decanonizzazioni). Va per questa ragione ricordato come fenomeni d'intensificazione cospicua dell'identità collettiva si accompagnino ovunque alla formazione di particolari tecnologie culturali, i cui effetti concorrono allo sviluppo di "comunità immaginate" secondo parametri che di volta in volta mutano ma che, come in una sorta di cartografia morale della società, tentano di anticipare le formazio-

ni collettive che ora si tratta di mobilitare (Anderson 1996).

3. Fin qui il canone tematico ridefinito. La frase di Canetti travolge la pulizia concettuale di questa costruzione attribuendo una coloritura patologica alla procedura d'intensificazione, e insinuando, neanche tanto di nascosto (al tema Canetti ha dedicato il suo capolavoro, *Massa e potere*, la cui ultima parte, va ricordato, è intitolata a *Sovranità e paranoia*.) che esistano elementi naturali della costituzione di culture d'integrazione dai quali non si può discostare nessun discorso teorico che ha per oggetto il tema delle identità collettive. Il modello di etnogenesi proposto dalla frase di Canetti, infatti, ci dice che nell'osservare un fenomeno come quello della formazione e dell'attivazione di un collettivo non sia possibile non tenere conto di dinamiche che, impropriamente, limitiamo alle forme di psicologia individuale. A partire da descrizioni di questo genere, le unità politiche (convenzionalmente intese come popolo e i suoi sottogruppi), viste da una prospettiva sistemica, sono definibili come grandezze metaboliche capaci di prestazioni specifiche. Esse dimostrano una significativa capacità di durata solo in quanto entità che producono, trasformano e consumano stress ogni volta che lottano contro avversari e altri fattori entropici. In tali insiemi ridefiniti, e mobilitati a dovere, elevate prestazioni interne possono essere stabilizzate solamente grazie ad attività metaboliche che si svolgono tanto a livello fisico quanto a livello psichico.

Entro lo spazio semantico circoscritto da questa frase si esprime una preoccupa-

zione analitica che ha giocato un ruolo rilevante nello sviluppo delle scienze sociali e dei discorsi politici tardo ottocenteschi, soprattutto in Francia. Sotto l'etichetta avventata di *psicologia della folla*, si sono qui accumulati studi che avendo per oggetto il popolo nelle sue espressioni più problematiche, hanno contribuito a rimodellare l'immagine moderna di un collettivo capace di furore e violenza (cfr. Moscovici 1981). Gli strumenti approntati da questo tipo di analisi sono tornati utili soprattutto nel secolo successivo, allorché la "politica delle masse" è venuta alla ribalta come l'occasione per l'esercizio di una violenza genocida inedita. Oggi che l'immagine erronea della "massa" ha smesso di giocare un ruolo determinante nella definizione dei collettivi modellabili e in fermentazione, si possono comprendere con maggiore chiarezza gli elementi di novità e d'interesse di quella stagione analitica. Una volta che siano sfumati i caratteri antidemocratici di alcuni interpreti maggiori, si scopre un materiale di analisi di straordinaria ricchezza descrittiva che ha stimolato nello stesso tempo tanto una stilizzazione negativa del concetto di popolo nella temperie storica postrivoluzionaria, quanto i barlumi di una nascente scienza dell'azione collettiva.

Grazie a questi approcci, il popolo è stato definito come un sistema nel quale delle mono-tematiche o delle mono-manie vengono utilizzate per l'integrazione del tutto: in ognuna di esse si esprime di volta in volta tutto il potenziale paranoico inerente a quel genere di descrizioni del mondo che sono "abitate" senza alcuna presa di distanza. Un ruolo di assoluto rilievo nell'accorciare le distanze lo giocano, com'è noto, i nuovi media della comunicazione: su di essi si fonda la chance di una coesione inter-

na di insiemi altamente complessi come le società moderne. Si prenda l'immagine esemplare, proposta da Renan, della nazione come plebiscito quotidiano: nelle circostanze mediatiche ridefinite essa può essere ridescritta su nuove basi. Il significato del termine *plebiscito* cambia di registro: nella prospettiva psicopolitica inaugurata dalle scienze sociali francesi di fine secolo, si tratta di una consultazione elettorale su delle proposizioni emozionali che vengono presentate dai media. Per mezzo di esse si assiste alla concentrazione collettiva su scandali, la cui logica di costruzione, illustra al meglio la forma mediatica della "società di massa". Si tratta di una forma che stenta a divenire esplicita con gli strumenti della teoria sociale tradizionale e che invece grazie alla crescente attenzione dedicata alla dimensione dello scambio comunicativo che in esse si trova può essere posta ad un nuovo livello di analisi di tipo meta-scandalistico.

Prende in questo modo le mosse una comprensione delle società moderne come delle "borse tematiche" – l'espressione è di Sloterdijk, qui interprete di Tarde – in cui si emettono sempre nuovi valori tematici che vengono negoziati di giorno in giorno. Da questo punto di vista il dibattito pubblico, da tempo fonte inesauribile di pronunciamenti emancipatori, appare molto meno un fattore di educazione emancipatrice, e assomiglia assai di più a un *forum* destinato a regolare gli affari che si fanno su un tema. In questo quadro i neonati *mass media* risultano impegnati in un combattimento permanente affinché i loro temi conquistino la posizione più elevata possibile. E, allorquando un tema di scandalo s'impone nella società, ciò significa solamente, in un primo momento, che una redazione

è arrivata ad emettere una proposizione emozionale di tale portata che i concorrenti devono imitarla a qualsiasi costo, fino al punto in cui tutta una società diviene quasi monotematica, e si sincronizza su una sola e stessa emozione. Esperimenti di questo tipo vengono condotti anche con un'intenzione costruttiva consapevole: nella politica del *design* "emozionale" cui si assiste nella società moderna cambiano i temi della sincronizzazione ma resta costante il dispositivo. Tra Napoleone e Hitler questo tipo di sincronizzazione viene raggiunta per mezzo di guerre; in seguito, per l'essenziale, grazie alle catastrofi naturali e agli scandali delle personalità in vista.

Con questi strumenti emerge il profilo di un tentativo di descrizione delle società mediatiche moderne, utilizzando i lavori di Gabriel Tarde. Il tema di questa descrizione potrebbe essere così sintetizzato: il popolo non è altro che un effetto secondario di un'autopoiesi emozionale, il dispositivo che rende operante un'emozione autogena, nel senso di auto-prodotta e capace di resistere solo nella misura in cui si è in grado di alimentarla. L'ipotesi di Tarde potrebbe essere integrata ai modelli tradizionali di definizione di una teoria della società, i quali spiegano le società moderne dal punto di vista della loro sintesi per mezzo dell'informazione, delle comunità di valori e delle strutture semantiche politico-morali condivise. In questo modo diventa sempre più plausibile caratterizzarle come grandi corpi sociali integrati per mezzo dei *mass media*. Nella spiegazione può rientrare anche una descrizione dei modi con cui si inventa un popolo, una descrizione, cioè, dei dispositivi grazie ai quali si perviene a quell'ordine di condivisione altamente improbabile

che permette ai singoli di raccordarsi ad un'immagine unitaria del collettivo.

L'effetto dei lavori di Tarde è quello di offrire un modello di spiegazione e d'interpretazione della sintesi sociale in cui è coinvolta una forte quota di stress autogeno. Da tale modello si ricavano, infatti, molti indizi che portano a pensare al modo in cui uomini che non hanno nessun motivo reale di vivere insieme sotto il medesimo spazio simbolico, impongano a se stessi, grazie ad un meccanismo autogeno, una spinta in questa direzione, impegnandosi come partecipanti all'attività di una comune dell'auto-emozione. Tra i meccanismi semantici e quelli dello stress, dell'emozione e della reciproca imitazione, si sviluppa un genere di processi metabolici che fin qui sono stati descritti in modo incompleto. Per avanzare questa ipotesi analitica, però, occorre rovesciare il modo di pensare psicanalitico⁴ e, nello stesso tempo, il paradigma tipico della "sociologia scientifica" uscita vincitrice nella lotta accademica tra Tarde e Durkheim. Per ciò che concerne gli individui, la psicanalisi ha costruito un ponte tra una dimensione energetica e una dimensione semantica, mostrando come un certo genere di tensioni che provengono dalla pulsionalità corporea si aggrancino a catene di significazioni trasmesse dalla cultura, dando vita ad espressioni linguistiche particolari e a gesti espressivi significativi; l'analisi cerca di dimostrare che la dimensione energetica individuale si inserisce nella catena dei significanti producendo dei sintomi. Fa parte della provocazione di tutti i grandi psicanalisti l'aver riflesso questo senso della sovversione del semantico per mezzo dell'energetico. Nel caso dell'ipotesi qui richiamata, si potrebbe conservare l'approccio della psicanalisi

consistente nell'accoppiare la dimensione energetica e quella semantica, ma in una direzione rovesciata. La domanda, in questa maniera, non sarebbe più: quali affetti individuali o derivanti dalla psicologia più intima possono essere messi in azione sulla scena collettiva e politica? Piuttosto: quali energie caratteristiche della dinamica di gruppo o della massa si esprimono nei collettivi, e solamente in essi? Quali sequenze di emozioni, quali fantasmi, quali epidemie tematiche sono tipiche dei grandi corpi sociali ora osservati come insiemi autostressanti, e come esse si propagano, come si comunicano agli individui e ai gruppi? Ancora: quale genere di tensioni possono provenire dal semplice fatto che l'emozione autogena del gruppo s'impadronisce di noi? In quale misura e in quali casi ciò che gli individui recepiscono non è che la manifestazione apparentemente individuale di correnti di forza collettiva e di ondate di imitazione della sensazione?

Gabriel Tarde è colui che inaugura un genere nuovo di teoria del campo emozionale epidemico grazie alla quale può pervenire a una descrizione della società sotto forma di espressioni mimetologiche (Tarde 1976). Nel farlo incontra l'opposizione ferma del giovane concorrente accademico Durkheim – cui si deve l'origine dell'accusa di psicologismo che da allora in poi compare in ogni manuale che si rispetti come un marchio di fabbrica (Karsenti 2003). Durkheim, grazie al suo successo accademico, è direttamente responsabile del fatto che la linea di Tarde è stata praticamente neutralizzata nella sociologia francese. Così, soltanto dopo molto tempo (e per vie indirette: i nomi di riferimento sono quelli di Deleuze e Latour) si torna a comprendere quali conseguenze fatidiche abbia avuto

questa neutralizzazione per le scienze della "società"; Tarde era forse il solo dal quale si sarebbe potuto apprendere il vocabolario e la sintassi colle quali si poteva interpretare una società mediatica moderna. Tarde comprende la società con strumenti descrittivi diversamente sviluppati, come il concetto parapsicanalitico d'allucinazione collettiva, il concetto dinamico di corrente d'imitazione, il concetto energetico di emozione collettiva e il concetto ontologico di complessità o della costituzione d'insiemi a partire da monadi e cellule (cfr. Tarde 1999; cfr. inoltre Latour 2003). Non è per caso che si ritrova Gilles Deleuze all'origine della rinascita odierna di Tarde (Deleuze 2005). Si potrebbe inoltre aggiungere che, con la sua teoria della concorrenza mimetica e dei conflitti di triangolazione, René Girard si dimostra ancora, dopo un significativo intervallo di tempo, un "tardiano" di primo ordine. Grazie alle analisi condotte da questa prospettiva sappiamo di nuovo un po' meglio che nei processi di mimetismo, o d'imitazione gelosa, entra in gioco il *realissimus* della società: i corpi virtuali dei grandi insiemi sociali sono integrati da meccanismi di mimetismo dello stress. In essi si sviluppano energie di un genere particolare cui si può dare il nome di micro e macro-epidemie, eccitazioni mimetiche e sincronizzazioni emotive. Grazie all'azione di queste risorse energetiche si proiettano nelle unità sociali create artificialmente *allucinazioni* di unità, di parentela o di coerenza. Forse, più esattamente: le si inducono, e con tanta più intensità quanto più queste unità sono "giovani", artificiali e arbitrarie. Lo si può osservare con una chiarezza inquietante nei deliri etnogeni delle giovani nazioni che animano le regioni politicamente "calde" del pianeta

– in particolare, nei Balcani, nel Caucaso e nel Medioriente. Le etnie più antiche non hanno proceduto diversamente, almeno al principio, nel momento in cui si sono auto-proclamate popoli-nazione, hanno solo nel frattempo acquisito una certa tradizione, una forma educata di decantazione mnemonica, che le aiuta a mettere in opera in modo più calmo i loro deliri etno-allucinatori.

Col che torniamo alla frase di apertura, quella di cui avevo promesso un commento ulteriore. "L'unità di un popolo dipende essenzialmente dal fatto che, in certe circostanze, è capace d'agire tutto insieme come un unico paranoico" (Canetti 1978, p. 87). Questa frase coglie l'essenziale di questo approccio nel senso che rende espliciti i caratteri arbitrari, costruiti e allucinatori dei deliri d'unità etno-politica; non solamente quelli delle nazioni appena nate, ma anche quelli originari e consolidati degli Stati nazione moderni. Se è vero che la biologia più recente ci ha insegnato ad osservare la vita come un processo il cui successo dipende dal proprio sistema immunitario, allo stesso modo andrebbe osservata la vita politica di un popolo, le cui caratteristiche autoimmunitarie diventano adesso evidenti. La difficoltà di accettare in pieno la proposizione di Canetti, e con essa l'intero apparato epistemico della sociologia di Tarde, dipende dal fatto che essa produce una simmetrizzazione tra "natura" e "cultura" che costituisce un motivo di provocazione per le autocensure classiche. Che la modernità abbia per lungo tempo diffidato di questo genere di simmetrizzazioni è un fatto che non ha bisogno di essere spiegato: a partire da Hobbes e dai suoi imitatori, la politica moderna – e con essa gli insiemi sociali che la esprimono – deve essere pen-

sata come un che di artificiale, come qualcosa che è prodotto dall'uomo e come tale corrisponde ad un *design* che, in modo razionale o meno, deve rispondere ad una logica progettuale. La teoria politica moderna nasce come negazione dell'a-simmetrizzazione classica della vecchia Europa, in cui il reale coincideva con la possibilità di descrivere correttamente la natura, e la politica stessa poteva essere presentata come una "continuazione della natura con altri mezzi" (cfr. Blumenberg 2002). Con ciò si evitano i problemi delle vecchie e nuove asimmetrizzazioni le quali portavano ad un determinismo naturale inaccettabile (Latour 2000). Che questo genere di risposta, però, abbia finito per opacizzare alcuni elementi essenziali dell'uomo, lo dimostra la ricorrente rincorsa, soprattutto negli ultimi decenni, della ricerca politica in direzione del riconoscimento del carattere fondamentale delle passioni. Si tratta a mio avviso, però, di un tentativo tardivo di revisione eccessivamente edulcorato (soprattutto nella misura in cui ricorre alla nomenclatura classica delle passioni), che finisce per contrapporre arbitrariamente un uomo passionale "completo" (magari perché disposto, tra le altre cose, a sopportare il proprio carico psicanalitico di debolezze pulsionali), ad un uomo razionale dimezzato che ora si tratta di compensare. È probabilmente per rivedere questo genere di semplificazioni che la ricerca più recente ha dedicato sempre maggiore attenzione a quel genere d'interventi che, mettendo a tema la "natura umana", provano a sondare quei processi antropogenetici esemplari in cui si segnalano gli elementi d'invarianza nella modalità di associazione dell'uomo con l'uomo. L'utilità di rappresentare gli insiemi politici come insiemi metabolici,

in cui entrano in gioco energie psichiche non limitabili allo spazio individuale, trova sostegno nell'ipotesi che se alcune invarianze si manifestano queste non possono che essere spiegate con un linguaggio *ad hoc*.

In conclusione si potrebbe ora tener conto anche dell'inversione della frase di Canetti che ha guidato la mia ricostruzione: la giustificazione di un unico paranoico dipende dal fatto che egli possa agire come l'incarnazione di un popolo intero. Le due tesi riassemblate definiscono il campo entro il quale si organizzano le relazioni tra le moltitudini nazionalizzate (vecchie e nuove) e le loro *leadership*, o, se si preferisce, tra i popoli e i loro capi. Si rende evidente così uno dei problemi strutturali, forse dei paradossi, della "società" moderna e della sua politica: nello stesso momento in cui essa si proclama come un'organizzazione acefala e asinodica, la domanda di istanze cefaliche e sinodiche aumentano con forza. In questo genere di relazioni pericolose è implicata una logica della sopravvalutazione di sé che è all'origine dell'eccitazione dei popoli tipica della "Grande Politica" europea del primo Novecento. Tutte queste considerazioni vanno nella stessa direzione: senza una certa dose di paranoia, le nazioni di tipo moderno non sono né concepibili, né producibili. L'insistenza decisiva, se si vuole produrre questo effetto, è un'alleanza dei media stampati e di quelli educativi. È solo grazie a questo patto mediatico che si è potuto produrre il contenitore semantico entro il quale i popoli-nazione si sono ritrovati, ciascuno per sé, raccolti nelle proprie cellule culturali – i contesti più universali delle chiese, delle accademie e delle arti maggiori, che avrebbero dovuto sfuggire all'effetto auto-vin-

colante esercitato dalla stampa nazionale e dai sistemi scolari fondati sulle lingue nazionali, hanno presto scoperto (la data fatidica è il 1914) che il potenziale universalista spesso celebrato della cultura classica, della scienza e dell'educazione attraverso i media scritti non erano poi una gran cosa rispetto ai primi. La realtà è che le società nazionali moderne, nella loro fase di fondazione, hanno dovuto sempre ricorrere a dispositivi capaci di provocare un'identificazione con la procedura dell'auto-allarme o dell'auto-elezione. Per trovare una forma, hanno sempre avuto bisogno di qualche cosa come una scossa, un colpo, indotto dalla provocazione di un nemico esterno, e in assenza di questo, di un nemico interno, a partire dal quale un popolo può riconoscersi come comunità del risveglio e della redenzione.

Nel constatare, dopo tali emersioni, che la politica è sempre un'attività che si svolge in un ambiente popolare⁵ – e dunque *anche* contro un ambiente popolare – debutta la crisi permanente dell'olismo: la disposizione della vecchia umanità a lasciarsi catturare dalle totalità di prossimità come da buone divinità locali, perde il suo valore d'orientamento dal momento che l'ambiente popolare stesso è diventato una costruzione – o è stato riconosciuto come tale. Questa possibilità quasi-religiosa di appoggiarsi sulla realtà circostante primaria – che si chiami famiglia, gruppo, società, patria, popolo o qualunque altra cosa – all'epoca degli eccessi di violenza e delle strategie collettive di persecuzione avrebbe avuto l'aria di un'incitazione alla messa in pericolo di se stessi. L'esplicitazione avanzata non impone solamente una mutazione semantica all'ingenuità politica di questo genere di proposizioni, la fa anche

diventare sempre più evidente, e dunque sospetta; in questo modo diventa ingenuo ciò che invita al sonnambulismo nel cuore del pericolo presente. A seguito della messa al passo coi tempi della stampa nazionale durante le guerre mondiali, la comunicazione sociale è radicalmente compromessa, i segni stessi sono come colpevoli per la loro partecipazione ai deliri bellicisti e alle corse psico-semantiche agli armamenti; la critica della religione, dell'ideologia e del linguaggio hanno mostrato come vaste porzioni di ambiente semantico fossero divenute zone intellettualmente invivibili, dove rimaneva spazio solo per l'incitazione e le grida di acclamazione.

4. Se la Rivoluzione francese gioca un ruolo di primo piano nella formazione della memoria politica europea, ciò lo si deve anche al fatto che con essa diviene immediatamente evidente che la società moderna, il *plenum* repubblicano dei cittadini del popolo-nazione, ha una costituzione asinodica o, se si preferisce, asinoidale: a differenza delle democrazie antiche, essa non costituisce più un'entità capace di dare vita a una assemblea unitaria. Ciò che nella tradizione si presentava come un'esigenza pregiudiziale alla costruzione di uno spazio che poteva qualificarsi come "politico", a partire dalla stagione rivoluzionaria diventerà proprio ciò che non è più possibile realizzare. La nuova tematizzazione del popolo che in essa scaturisce non ha, dunque, solo a che fare coll'irruzione di una violenza capace di innovazioni politiche irreversibili, neppure esclusivamente col fatto che in nome del popolo-nazione si dà vita ad un ciclo di sperimentazioni istituzionali che

diverranno paradigmatiche per le culture politiche dei secoli successivi. La rivoluzione francese costituisce ancora un riferimento obbligato ed un punto di non ritorno della riflessione politica europea anche perché nelle sue giornate si rende per la prima volta visibile una rappresentazione drammatica della volontà popolare.

Tale limitazione si manifesta in primo luogo come effetto dell'esigenza, sentita sin dagli albori della rivoluzione, di creare dei grandi luoghi di riunione in cui potevano ritrovarsi non solo i rappresentanti ma anche i rappresentati, la massa popolare stessa, che doveva per l'occasione presentare il *plenum* della società nuova, ovvero riunirsi fisicamente come un popolo-nazione in presenza. Il riconoscimento del fatto che le dimensioni demografiche di questo popolo non permettessero una tale riunione non ha impedito che l'ideale di un *plenum* repubblicano di massa potesse costituire il modello della nazione dei cittadini. Sotto l'effetto dell'entusiasmo per l'assemblea, proprio in questo frangente si riabilitano modelli architettonici antichi per la costruzione di edifici destinati ad ospitare grandi assemblee: l'anfiteatro greco, e il circo e l'arena romana, segni indelebili della tradizione più antica, vengono nuovamente messi alla prova come esempi di perfezione formale nella predisposizione di spazi per l'accoglienza di cerimonie pubbliche. Bisogna cioè attendere lo scoppio della rivoluzione perché la predisposizione di grandi contenitori per la concentrazione passiva e giubilatoria dei soggetti di fronte alle rappresentazioni spettacolari del potere, solamente sognati nei progetti di festa assolutista, trovino occasionale realizzazione. Solo con la rivoluzione, il modello dell'arena e dell'anfiteatro trovano una sufficien-

te realizzazione politica – la qual cosa può essere vista già all’opera soprattutto nella grande Festa della Federazione del 14 luglio 1790 al Campo di Marte a Parigi. Proprio durante questa festa di massa, una delle più grandi dai tempi del circo massimo romano, la rivoluzione si è avvicinata all’ideale dell’assemblea popolare reale e integrale: quasi quattrocentomila persone chiamate a incarnare l’unione dei patrioti che intendono fare fronte alle minacce contro-rivoluzionarie, riuniti intorno alla piazza della festa, al centro della quale Tayllerand improvvisa una messa del culto patriottico davanti ad un altare della patria altrettanto improvvisato. Sul Campo di Marte gli sguardi sono attratti in particolare da un edificio, un gigantesco arco di trionfo fatto di cartone, legno e gesso, in cui si esprime in modo esplicito l’interesse che il patriottismo militante nutre per il simbolismo dei vincitori. A partire dall’osservazione di questo monumento in cartongesso, identità popolare e possibilità di successo iniziano un’inedita strada in comune, anticipando ciò che di lì a breve si sarebbe segnalato come un passaggio di consegne in materia di sovranità. Se ancora Lafayette pronuncia un giuramento a nome di tutti i federati che conferma l’unità della Francia e la fusione della popolazione col proprio re (che per parte sua giurerà contemporaneamente fedeltà alla nazione), le circostanze di quel giuramento, questa assemblea popolare diretta, valgono come una promessa che le persone lì riunite resteranno ancora insieme in forma immaginaria anche dopo la conclusione della riunione fisica. Nessuna situazione come quella che si consuma nella giornata celebrativa del 14 luglio 1790 illustra meglio la correttezza dell’equazione stabilita da Gabriel Tarde tra socialità e

sonnambulismo. Nello stesso tempo, essa permette di capire come l’assidua frequentazione di tali situazioni da parte dei francesi anche negli anni seguenti (feste analoghe si celebreranno in tutte le province, anche negli anni successivi) faranno trovare a Napoleone una “nazione” così straordinariamente pronta all’ipnosi, alla mobilitazione e all’entusiasmo.

A seguito di questa scena diventeranno evidenti i limiti di questo genere di riunioni celebrative: innanzitutto il carattere finzionale di un tipo d’inclusione che camuffa le esclusioni reali⁶. Diventerà, però, altrettanto evidente il fatto che la “massa”, la “nazione” o il “popolo” non possono esistere in quanto soggetto collettivo se non nella misura in cui la riunione fisica di queste entità diventa l’oggetto di una messa in scena finalizzata allo scopo. Solo come prodotto di un *design* tecnico e rituale, infatti, possono prendere una forma capace di essere valorizzata dal punto di vista politico (forma entro la quale ognuno dei partecipanti sperimenta allo stesso tempo il vantaggio di essere se stesso in una dimensione *trans*-individuale).

La Festa della Federazione del 14 luglio 1790 è così ricca d’informazioni perché segna il debutto della “politica di massa” (l’espressione, carica di accenti sospetti, va accolta in questo caso in modo neutro) come messa in scena di un avvenimento⁷. In essa il rapporto tra il pubblico, lo spettacolo e i contenitori dello spettacolo si presentano già in maniera paradigmatica. Le sfilate della guardia civile, la messa patriottica celebrata da un nuovo genere di politico “mediatico”, la forma del circo entro la quale queste manifestazioni si svolgono, esprimono in modo chiaro e netto il fatto che le liturgie collettive cui viene ricon-

dotta la partecipazione popolare prendono una forma rituale nuova: in essa il "nuovo sovrano", il pubblico presente, deve gioco forza – la sua numerosità non permette altro – contenersi nel ruolo di osservatore e di acclamatore. D'altro canto, gli organizzatori della grande assemblea devono essere consapevoli quanto dipenda dalla loro abilità la riuscita della sintesi affettiva che lì si compie, ovvero dell'entusiasmo collettivo. La celebrazione diventa un punto di focalizzazione politica e un collettore fascinogeno delle masse: una macchina di produzione del consenso il cui successo dipende in stretta misura dalla capacità degli organizzatori di presentare una messa in scena rituale il cui svolgimento deve rimanere di un'evidenza elementare. Come ha scritto con la consueta dose di sarcasmo Peter Sloterdijk – di cui seguo in queste pagine gli argomenti – la massima che guida questo genere d'invenzione politica è la seguente "Chi non comprende il testo deve poter seguire l'azione; colui al quale resta estranea l'azione, deve essere catturato dai colori dello spettacolo" (Sloterdijk 2004, p. 611; ma si veda pp. 607 ss.). Il resto è assicurato dagli effetti secondari di una fusione sonosferica generata dal plauso della folla. In questo genere di situazioni, infatti, il presunto sovrano non può mai prendere la parola in modo diretto. Può però applaudire l'ingresso in scena dei suoi rappresentanti e dare così vita, attraverso le grida di giubilo, alla fenomenologia di un "noi" acustico *sui generis*. L'approvazione per mezzo delle urla acquista così un significato pertinente dal punto di vista psicopolitico: il quasi-popolo riunito nel *circum* patriottico si auto-produce come plebiscito acustico, il cui risultato diretto è un grido giubilatorio al di sopra delle singole teste che provie-

ne dalle persone riunite per ritornare alle orecchie di ciascun individuo. L'autopoiesi del rumore "realizza" la *vox populi*: grazie al fenomeno della contaminazione mimetica (Tarde 1967), il rumore dell'uno diviene il rumore dell'altro, aprendo la strada ad una forma di unione musicale che crea lo spazio per la pratica politica dell'inno (e grazie al quale si assiste alla metamorfosi della folla in coro). Ed è proprio a partire da questo genere di corallità rivisitata che nel corso delle assemblee a cielo aperto il fantasma di un'assemblea centrale o generale della "società" trova esplicitazione nella realtà del mimetismo fonotipico. La finzione politica di una ripresa della sovranità da parte del popolo, in quanto successore del re, suggerisce la reincarnazione della funzione della testa – secondo il vecchio schema della guida del corpo politico – per mezzo di un *plenum* popolare capace di una volontà generale sonora. In questo fonotipo ondivago e ambivalente in cui centinaia di migliaia di teste rilasciano il proprio contributo sonoro nasce quel fantasma dell'unanimità che alimenterà, in molte fasi successive della storia europea, demagoghi e filosofi della società.

Convienne, per concludere, tornare ancora alla tesi di Gabriel Tarde secondo la quale la condizione sociale dell'uomo è una situazione d'ipnosi o di sonnambulismo: è proprio a fronte di queste situazioni che essa trova una legittimazione letterale. In esse l'unanimità si produce come plebiscito delle grida e degli inni; e il godimento dello spettacolo si trasforma in un'eccitazione mimetica in cui l'emozione produce un gesto sonoro la cui amplificazione, ottenuta grazie alla partecipazione della folla, ritorna nelle orecchie di chi è presente provocando un godimento che è molto vicino alla

convinzione⁸. Quando Canetti ha descritto la "massa come cerchio" (Canetti 1981, pp. 33 ss.) aveva senza dubbio l'intenzione di offrire un'immagine adeguata a questo genere di circostanze, non limitandosi a presentare i rapporti visuali e spaziali dei gruppi in fusione come un che di geometrizzabile, ma anche suggerendo l'idea di un accerchiamento acustico che, provenendo dalla massa, torna in seguito su di essa. Il rituale fascinogeno e l'autoipnosi collettiva sperimentata sul Campo di Marte a Parigi (e in numerosissime altre occasioni tra 1790 e il 1798) rende operativo un dispositivo di formazione del collettivo dotato di psicotecniche coerenti. A partire da questa data, l'arte della sintesi sociale, cui in epoca moderna, con sempre maggiore convinzione, si torna ad attribuire il nome di "politica", mette a disposizione della "società" un *medium* auto-persuasivo ad alto rendimento. Un genere di *medium* che, come si sarebbe potuto immaginare, non ha perduto le proprie capacità performative nell'epoca del *design* demo-tecnico di democrazie di nuovo orientate al successo, in cui la dimensione popolare della comunicazione persiste come un brusio di fondo.

Bibliografia

- Alliez E.
[1999] *Tarde e le problème de la constitution*, in G. Tarde, *Motadologie e sociologie*, Paris, Institut Synthelabo;
- Anderson B.
[1996] *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri;
- Arendt H.
[1999] *Sulla rivoluzione*, Torino, Einaudi;
- Assmann J.
[1997] *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi;
- Benichou P.
[1997] *Il tempo dei profeti. Dottrine dell'età romantica*, Bologna, il Mulino;
- Blumenberg H.
[2002] *Concetto di realtà e teoria dello stato*, in B. Accarino, *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Milano, Mimesis;
- Bonaiuti G.
[2006] *Corpo sovrano. Studi sul concetto di popolo*, Roma, Meltemi;
[2008] *Il dilemma del parassita. Uno studio sul concetto di "società"*, in «Fenomenologia e società», 3, XXXI, Milano, Rosenberg & Sellier;
- Canetti E.
[1978] *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, Milano, Adelphi;
[1981] *Massa e potere*, Milano, Adelphi;
- Crepon M.
[1996] *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris, Payot;
- Deleuze G.
[2005] *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina;
- Detienne M.
[2003] *Des pratiques d'assemblée aux formes du politique. Pour un comparatisme expérimental et constructif entre historiens et anthropologues*, in M. Detienne (a cura), *Qui veut prendre la parole?*, Paris, Seuil;
- Flusser V.
[1994] *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Bensheim;
- Forti S., Revelli M.
[2007] *Paranoia e politica*, Torino, Bollati Boringhieri;
- Jaume L.
[1989] *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard;
- Karsenti B.
[2002] *L'imitation. Retour sur le débat entre Durkheim et Tarde*, in Chauviré C., Ogien A. (sous la direction de), *La régularité*, Paris, EHESS;
- Latour B.
[2009] *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Eleuthera;
[2000] *Politiche della natura*, Milano, Raffaello Cortina;

- [2002] *Gabriel Tarde and the End of the Social* in P. Joyce (edited by), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, London, Routledge;
- Lévêque P.
[1993] *Répartition et démocratie. A propos de la racine *da-*, in «Esprit», 12, pp. 34-39;
- Moscovici S.
[1981] *L'âge des foules*, Paris, Fayard;
- Mühlmann H.
[1996] *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Wien-New York, Springer;
- [2005] *MSC. The Driving Force of Cultures*, Wien-New York, Springer;
- Mühlmann W.E.
[1962] *Colluvies gentium. Volksestehung aus Asylen*, in *Homo creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- [1985] *Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie*, in *Studien zur Ethnogenese*, Oplanden;
- Procacci G., Szakolczai A.
[2003] *La scoperta della società. Alle origini della sociologia*, Roma, Carocci;
- Rodeschini S.
[2006] *Costituzione e popolo. Lo stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*, Macerata, Quodlibet;
- Rousseau J.-J.
[1948] *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, Lille, Girad;
- Sloterdijk P.
[2004] *Sphären III. Schäume*, Frankfurt am Main, Suhrkamp;
- Tarde G.
[1898] *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, Paris, Alcan ;
[1976] *Scritti sociologici*, Torino, UTET;
- [1999] *Monadologie e sociologie* (1893), Paris, Institut Synthelabo;
- Tarizzo D.
[2007] *Giochi di potere. Sulla paranoia politica*, Roma-Bari, Laterza.

¹ La qual cosa si esprime non solamente nel fascino discreto che ancora oggi esercita un termine antiquario come "democrazia", ma anche nel fatto che è come popoli che si hanno diritti, tuttora mai smentiti, di autodeterminazione, di auto-emancipazione e perfino, entro certi limiti, diritti di distaccarsi da grandezze collettive percepite come opprimenti.

² Che tale genere d'interdizioni metta apertamente in crisi la massima politica dell'epoca moderna, quella per cui il successo nell'azione può venire solamente dallo sviluppo della "massa" in "soggetto", spiega bene perché l'abbandono di quei concetti sia nello stesso modo interpretato come il segno di una crisi della politica *tout court*. In fondo, quella massima aveva trovato la sua più chiara espressione fi-

losofica nel programma logico hegeliano, quel programma che voleva lo sviluppo della sostanza in soggetto, ed è dunque anche a partire dall'abbandono di quel programma che potrebbero essere osservate le ricorrenti simbolezze del popolo nel corso del XX secolo. Per un'accurata ricostruzione della produzione del popolo come *opera* in Hegel: cfr. Rodeschini 2006.

³ Trovo, per questa ragione, stucchevoli, oltretutto inutili, le condanne filosofiche contemporanee delle aporie della democrazia, nonostante la puntigliosità e la perspicuità delle analisi su cui poggiano. Per la stessa ragione, l'apertura di prospettive post-democratiche nella riflessione politica contemporanea segue ancora tracciati troppo soddisfatti dalle promesse non mantenute della democrazia:

mi pare questo il caso delle pur diversissime prese di congedo proposte da Alain Badiou, Colin Crouch e Luciano Canfora.

⁴ Con rare eccezioni il modello psicanalitico continua a guidare le analisi psicopolitiche del collettivo anche quando propone accoppiamenti arrischiati dal punto di vista descrittivo come quelli tra paranoia e politica: cfr. Forti, Revelli 2007.

⁵ È questo forse il significato più appropriato che andrebbe attribuito all'espressione, altrimenti enfatica, di "democrazia". Una genealogia di questa presa di coscienza, però, potrebbe risalire nel contesto della storia moderna fino a Machiavelli.

⁶ Di lì a breve, e per almeno un secolo e mezzo, l'argomento secondo il quale le riunioni della nazione nella sua globalità costituiranno un inganno teso a

distrarre chi non ha alcun potere "reale" nella nuova società dalla propria condizione di sfruttamento, verrà posta, da un punto di vista politico e semantico, soprattutto all'interno della tradizione socialista. Debutta così l'argomento principale della critica che mette a nudo le false universalità attuali in nome di universalità a venire, che hanno la pretesa di verità.

⁷ È chiaro, mi pare, quanto risultino inadeguati gli sforzo com-

piuti da Rousseau di qualificare la "festa" come alternativa allo "spettacolo": in entrambi i casi, per quanto nel caso della festa si accorci la distanza tra attore e spettatore, siamo davanti a forme di concentrazione passiva del soggetto. Cfr. Rousseau 1948.

⁸ Un tipo di esperienza che l'uomo contemporaneo può ancora fare negli stadi sportivi, nelle grandi manifestazioni politiche, nei concerti di musica pop o nelle *sound parades*, e che l'uomo della

prima metà del ventesimo secolo aveva imparato a conoscere come forme di esibizionismo dei regimi "totalitari".