



Universiteit
Leiden

The Netherlands

(Neo)fascismo: contagio, comunità, mito

Lawtoo, N.

Citation

Lawtoo, N. (2020). *(Neo)fascismo: contagio, comunità, mito*. Milan: Mimesis Edizioni. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3620493>

Version:

Publisher's Version

License:

[Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from:

<https://hdl.handle.net/1887/3620493>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Collana diretta da *Claudio Bonvecchio* e *Pierre Dalla Vigna*

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Matteo Giovanni Brega (*IULM, Milano*), Antimo Cesaro (*Università degli Studi di Napoli, Federico II*), Pierre Dalla Vigna (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Giuliana Parotto (*Università degli Studi di Trieste*), Riccardo Roni (*Università di Urbino*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Giovanbattista Tusa (*Universidade Nova de Lisboa*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)

NIDESH LAWTOO

(NEO)FASCISMO: CONTAGIO, COMUNITÀ, MITO

Traduzione a cura di Sebastiano Caroni

Titolo originale: *(New) Fascism: Contagion, Community, Myth*

© 2019 by Nidesh Lawtoo, originally published by Michigan State University Press

This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement n°716181).



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Il caffè dei filosofi*, n. xxx
Isbn: 9788857552xxx

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREFAZIONE di <i>Mikkel Borch-Jacobsen</i>	9
PREFAZIONE ALLA TRADUZIONE ITALIANA	11
RINGRAZIAMENTI	17
INTRODUZIONE	19
CAP. 1 PSICOLOGIA DELLE FOLLE <i>REDUX</i>	45
CAP. 2 LA COMUNITÀ MIMETICA	77
CAP. 3 IL POTERE DEL MITO <i>RELOADED</i>	121
CODA: FASCISMO, ORA E ALLORA: WILLIAM CONNOLLY E NIDESH LAWTOO IN CONVERSAZIONE	151
POST-FAZIONE: IL (NON) CONTAGIO FASCISTA di <i>Tommaso Tuppini</i>	187
BIBLIOGRAFIA	199
INDICE ANALITICO	205

L'Ur-Fascismo può ancora tornare sotto le spoglie più innocenti. Il nostro dovere è di smascherarlo e di puntare l'indice su ognuna delle sue nuove forme – ogni giorno, in ogni parte del mondo.

Umberto Eco, *Il fascismo eterno*

MIKKEL BORCH-JACOBSEN

PREFAZIONE

Attenzione lettori: questo non è il solito libro accademico. È un intervento molto energico, stimolante e tempestivo in un contesto politico dominato dalla nascita di nuove forme di fascismo, in particolare negli Stati Uniti, ma anche in altre parti del mondo.

Nidesh Lawtoo non evita il termine “fascismo”, ma non lo usa neppure alla leggera. Egli mostra, innanzitutto, come le nostre categorie semantiche abituali, e i nostri riflessi politici “illuminati”, ci impediscono di riconoscere il fascismo. Alla filosofia politica radicata nella tradizione della *Aufklärung*, Lawtoo sostituisce un'altra tradizione teorica molto meno ottimistica, quella della mimesi.

Per questa lunga tradizione, che risale a *La repubblica* di Platone, ciò che noi moderni denominiamo “soggetto” o “ego” è già, in origine, una copia, un'ombra o un riflesso di altre persone. Lungi dall'essere animali autonomi e “razionali”, siamo essenzialmente esseri sociali i cui pensieri, ma anche il comportamento, il carattere, gli affetti e i desideri sono modellati mimeticamente — un'intuizione secolare che trova supporto, afferma Lawtoo, nella recente scoperta dei “neuroni specchio” che innescano l'imitazione riflessa dei gesti e delle espressioni altrui. L'implicazione immediata di tutto ciò, come aveva ben compreso Platone, è che siamo fondamentalmente malleabili, suggestionabili, e che questa malleabilità mimetica si situa “al di là del bene e del male”. Può essere impiegata per formare cittadini razionali ed etici, ma può anche degenerare nel contagio psichico irrazionale e nell'isteria di massa, ovvero in ciò che i teorici della fine del diciannovesimo secolo chiamavano la “psicologia delle folle”.

Lawtoo ripercorre sapientemente le teorie dei principali sostenitori della teoria mimetica da Platone a Girard attraverso Nietzsche, Tarde, Le Bon, Freud, Bataille, Lacoue-Labarthe e Nancy, e ci mostra come, nel loro insieme, queste voci critiche ci permettono

di diagnosticare e comprendere l'attuale "patologia" fascista più di quanto non riesca a fare il solito discorso liberale o progressista. Quello di Lawtoo non è certo il primo libro a denunciare il "fascismo" di Trump (mi vengono in mente Madeleine Albright e Timothy Snyder), ma è il primo a fornire una teoria che assolve il compito di spiegare come e perché un pagliaccio neofascista è riuscito a farsi eleggere presidente di una democrazia come gli Stati Uniti d'America.

Il resoconto di Lawtoo è incredibilmente illuminante e sobrio, poiché ci costringe ad affrontare la bestia mimetica in tutti noi, il vecchio e il nuovo "Man of the Crowds". I passaggi in cui Lawtoo applica la teoria mimetica all'attuale situazione politica degli Stati Uniti sono sempre estremamente pertinenti e vanno al nocciolo della questione. Vorrei solo che ci fossero molti altri resoconti di questo tipo, così rivelatori e capaci di fornire al pubblico una chiave di lettura per capire ciò che sta accadendo qui e ora.

Attenzione lettori: abbandonate ogni illusione, voi ch'entrate...

PREFAZIONE ALLA TRADUZIONE ITALIANA

Ci sono libri che si pianificano con calma, ed altri che ci si ritrova costretti a scrivere mossi da un sentimento di urgenza. Questo libro appartiene alla seconda categoria. A mo' di prefazione, vi racconto brevemente il perché.

Nel 2016 mi trovavo da alcuni anni negli Stati Uniti presso la Johns Hopkins University, e avendo ricevuto un invito dal Consiglio Europeo per le Ricerche (ERC) per un'intervista, presi un volo da Baltimora per Bruxelles dove ha sede, non solo l'Unione Europea, ma pure la Commissione Europea che sovvenziona grossi progetti di ricerca. Lo scopo della mia visita: presentare un progetto interdisciplinare, intitolato *Homo Mimeticus* (HOM), al fine di ottenere una prestigiosa borsa di cinque anni, parte dell'iniziativa Horizon 2020 che promuove innovazione e originalità scientifica in tutti i campi accademici, materie umanistiche incluse. A livello personale, aggiungo, questa borsa mi avrebbe permesso di continuare il mio percorso nomade da espatriato tornando, se non direttamente a casa, come auspica l'acronimo del progetto, almeno in Europa, cioè vicino a casa.

Immaginatevi dunque la scena: cinque minuti per spiegare l'importanza di un progetto di cinque anni su un tema a prima vista per niente originale; mimesi, infatti, si traduce spesso con imitazione. Dopo aver preso un ascensore senza fine mi ritrovai davanti ad una ventina di esperti accademici internazionali all'ultimo piano di un grattacielo sovrastante Bruxelles con una vista mozzafiato che ti priva del poco ossigeno che, in quel momento, faticava già ad arrivarvi al cervello. Il destino di un ricercatore si gioca, a volte, in quei pochi minuti. Momento, quindi, di massima tensione, concentrazione, e di serietà assoluta.

Sarà stato a causa della vista, del disorientamento dovuto al fuso orario, o della minima ossigenazione neuronale, ma il meglio che

mi venne in mente per spiegare l'urgenza del progetto nella fase preliminare dell'intervista, fu di tentare quel che poteva apparire come una battuta ironica e di cattivo gusto. "Perché è importante studiare l'imitazione?" ripetei, come un eco. "Per vari motivi" risposi, "ma dovete sapere che vengo direttamente dagli Stati Uniti, e come è ben noto c'è un'elezione in corso. Ecco. Ho notato che la tendenza di noi accademici è spesso quella di ridere di certi 'apprendisti' candidati la cui presenza in politica ci sembra il soggetto per una cattiva commedia. Lo spettacolo è certo comico ma questi apprendisti sono pure degli attori che sono dei maestri a sfruttare i poteri di contagio della mimesi nell'epoca digitale". "Quindi", conclusi, "bisogna capire la mimesi perché abbiamo terreno perso da recuperare (*we'd better catch up*)!" Alcuni annuirono, altri risero, tutti alzarono il capo dal mio dossier. Non so se presero la battuta sul serio, ma l'effetto fu che l'atmosfera si rilassò, e la ventata di osigeno che finalmente mi arrivò al cervello, mi permise di sfruttare al meglio i quattro minuti restanti. Un'eternità.

Eravamo nella primavera del 2016. Col senno di poi, non è che mi rallegro di aver avuto ragione sul fronte politico, ma almeno, alcuni mesi dopo ricevetti l'inaspettata notizia dall'ERC che avevo ottenuto la borsa. Decisi dunque di dedicare parte del progetto a studiare la comparsa di fantasmi mimetici che pensavamo ormai svaniti e che sono oggi al centro della cronaca, negli Stati Uniti, in Europa, e un po' ovunque nel mondo. Parte del progetto *Homo Mimeticus*, (Neo)fascismo fa dunque un passo indietro verso una diagnosi del potere di contagio dei leader fascisti negli anni 1920 e '30 che avevo analizzato ne, *Il Fantasma dell'io: la massa e l'inconscio mimetico* (2018). E questo passo indietro lo fa al fine di balzare in avanti e smascherare le strategie retoriche di nuovi leader di estrema destra che si potrebbero facilmente chiamare "populismi", ma che un numero sempre maggiore di studiosi designa in termini di neofascismo, aspiranti al fascismo, o nuovi fascismi — quel che io chiamo, per cautela ma pure per mancanza di un termine più originale, (*new*) *fascism* o (neo)fascismo.

Il "*new*" del mio titolo inglese indica che questo libro non si concentra sul fascismo storico, e neppure sull'ideologia fascista, anche se un paragone genealogico con la forza emotiva del vecchio fascismo permette di evidenziare cosa c'è di nuovo nei neofascismi contemporanei. Inoltre, le parentesi che circondano il "*(new)*" o

“(neo)”, indicano una forma di reticenza ad assimilare il nuovo al vecchio fascismo. Essendo il fascismo un fenomeno mimetico che assume forme diverse in contesti e periodi diversi, non intendo determinare cosa sia il fascismo sulla base di un ritorno alle “origini” del fascismo storico italiano. Il libro non pretende dunque definire l’essenza di un fenomeno che non è omogeneo, ma molteplice, per poi puntare il dito su chi è o non è fascista. Ci sono dei micro-fascismi affettivi che si adattano, come dei camaleonti, a contesti diversi e che richiedono uno sguardo diagnostico non solo critico, ma pure autocritico.

Inizialmente non volevo tradurre (*new*) *fascism* con (nuovo) fascismo per evitare di suggerire che il fenomeno che descrivo si limita all’Italia — visto che il fenomeno è internazionale, ma poi ho deciso di optare per il termine (neo)fascismo, che risultava più consona alla traduzione in italiano. Il nostro approccio, centrato sul caso Trump, è comunque transazionale, genealogico, e orientato, in ultima analisi, al presente. Lo scopo generale? Capire fino a che punto il (neo)fascismo mobilita tecniche di contagio affettivo, identificazioni mitiche, e incoraggia la formazione di comunità organiche che si oppongono al pluralismo democratico. Stiamo parlando di tecniche di sottomissione semi-ipnotiche spesso ignorate da prospettive razionalistiche centrate sull’ideale di *Homo sapiens* che necessitano, ora, una diagnosi applicata alla realtà di *homo mimeticus* per essere evidenziate, combattute e, se non del tutto curate, almeno smascherate.

I saggi che compongono questo libro sono stati scritti sotto la pressione temporale di affrontare la minaccia di candidati di estrema destra in ascesa in elezioni presidenziali che, quando ho iniziato a scrivere, erano ancora in corso, sia in Europa che negli Stati Uniti. Ho presentato per la prima volta il capitolo 2 di questo libro a una conferenza sulla comunità presso l’Università di Berna all’inizio di novembre 2016, una settimana prima che fossero annunciati i risultati delle elezioni presidenziali statunitensi. Non direi di aver previsto a botta sicura i risultati, ma mi dispiace di non aver dovuto modificare l’argomento. Il capitolo 3 è stato presentato a una conferenza presso il dipartimento di francese del Trinity College di Dublino, nel maggio del 2017, poche settimane prima che Marine Le Pen, come suo padre, arrivò seconda al primo turno e non fu eletta presidente della Francia. Eravamo sollevati, ma abbiamo

anche sentito che il potere dei miti nazionalisti, razzisti e neofascisti continua ad estendere un'ombra sull'Europa, sull'Occidente, e oltre. La conversazione con il teorico politico William E. Connolly in coda al libro ebbe invece luogo a Weimar, in Germania, un mese dopo, non lontano da una piazza ora pacifica dove Hitler, ai tempi del nazionalsocialismo, radunò enormi folle. Il capitolo 1 sul comportamento della folla è stato aggiunto nell'autunno del 2017, quando mi sono reso conto che questa traiettoria geografica poteva essere riunita in un piccolo libro che avrebbe fornito una prospettiva mimetica al crescente numero di voci dissenzienti.

Il mio approccio a un fenomeno proteiforme come il fascismo sarà necessariamente parziale e selettivo. *(Neo)fascismo* prende le mosse dal fenomeno, ancora poco compreso e studiato, ma sempre più influente, dell'imitazione (o mimesi) quale filo di Arianna per orientarci nel labirinto delle emozioni oscure generate dai (nuovi) movimenti fascisti. Come indica il sottotitolo, il libro traccia la genealogia di tre concetti mimetici correlati che furono centrali per la diffusione del fascismo nel secolo scorso – contagio, comunità e mito –, e che ai nostri giorni si rivelano centrali per l'ascesa dei (neo)fascismi.

Sebbene diverse porte avrebbero potuto essere selezionate per accedere alle fonti affettive e infettive della volontà di potere fascista, questi tre concetti presentano un duplice vantaggio. Da un lato, iscrivono questa diagnosi in una catena di influenti pensatori della mimesi – da Platone a Nietzsche, Tarde a Freud, Bataille a Girard, Lacoue-Labarthe a Nancy, per citarne alcuni – che sono attenti al potere irrazionale, violento, e inconscio del comportamento imitativo che è attualmente al centro della scena politica. Dall'altro lato, una volta collegati, questi concetti rendono possibili nuove connessioni interdisciplinari che arricchiscono la teoria mimetica attingendo ai recenti sviluppi in discipline come la filosofia continentale, la psicologia, l'antropologia, la storia, la teoria politica, nonché le neuroscienze — discipline che testimoniano l'urgenza di ripensare l'antico problema della mimesi alla luce delle attuali crisi politiche.

Anche se il focus principale, in virtù della genealogia che ho appena indicato, è sugli Stati Uniti, questa diagnosi del contagio mimetico, della comunità e del mito dovrebbe risultare altrettanto rilevante per sondare l'ombra crescente del (neo)fascismo in Europa e in Italia, un paese che per molti aspetti ha un ruolo di primo piano

nella problematica che segue. Lo dico non solo perché il fascismo storico trova in Italia una genealogia privilegiata, che traccio brevemente nell'introduzione, ma anche perché in anni più recenti, sotto l'incantesimo (*spell*) di Berlusconi, l'Italia ha trasformato la politica in una specie di finzione, spettacolo o gioco (*game*) teatrale: un gioco mimetico, o meglio, ipermimetico, che però ha conseguenze fin troppo reali. Se il lettore frettoloso vuole sapere già all'inizio come questa diagnosi del contagio mimetico (non) si applica a più recenti movimenti apparsi sulla scena politica italiana come la Lega Nord, il Movimento Cinque Stelle e, prima ancora, il Movimento Sociale Italiano, ho un suggerimento pratico: passate direttamente all'illuminante postfazione di Tommaso Tuppini che traspone la diagnosi del pathos della distanza costitutivo del fascismo alla specificità della scena politica italiana.

In breve, se questo saggio contribuisce a riportare sulla scena intellettuale un concetto proteiforme e piuttosto influente come la mimesi per circoscrivere e penetrare l'ombra dei messaggi neofascisti, e dei new media che li amplificano, avrà raggiunto il suo obiettivo. Spesso relegata in secondo piano nei dibattiti teorici dominati dal *linguistic turn*, la mimesi fu centrale per l'ascesa dei leader fascisti negli anni 1920 e '30, ed è oggi manifestamente di nuovo al centro della scena politica. Se (*Neo*)fascismo può servire come antidoto contro la (ri)elezione di fantasmi patologici che sono destinati a svanire presto, ma che minacciano sempre di ritornare sotto maschere sempre diverse, solo il futuro lo dirà.

Nidesh Lawtoo
Kornelimünster, Germania
Novembre 2019

RINGRAZIAMENTI

Questo libro non avrebbe potuto essere scritto senza la lunga tradizione di teorici della mimesi su cui si basa e il generoso sostegno del Consiglio europeo della ricerca (ERC), che attualmente sta finanziando il progetto *Homo Mimeticus* (HOM), di cui (*Neo*) *fascismo* fa parte. Dato il metodo genealogico che eredito, mostro felicemente la mia gratitudine riconoscendo i miei debiti verso questa tradizione mimetica, citando i suoi principali sostenitori, attualizzando allo stesso tempo le loro linee di pensiero per il nostro secolo. Il lettore troverà i loro nomi, troppo numerosi per essere menzionati qui, nelle pagine che seguono.

Ci sono altri nomi che vorrei menzionare all'inizio, perché fanno parte di una vibrante comunità intellettuale a cui sento il privilegio di appartenere. Ringrazio vivamente Mikkel Borch-Jacobsen, William (Bill) Connolly, Jane Bennett e Adriana Cavarero per le numerose conversazioni transatlantiche che hanno lasciato tracce in questo libro; Ortwin de Graef, Roland Breeur, Julia Jansen, Tom Torremans, Sascha Bru, il team MDRN, i membri del mio team HOM, Niki Hadikoesoemo, Daniel Villegas Vélez, Wojciech Kaftanski, e tutti i partecipanti al seminario *Homo Mimeticus* per unire le forze e inaugurare nuovi collegamenti interdisciplinari così come un *mimetic turn* all'Università di Lovanio, in Belgio; Hannes Opelz, per avermi invitato al Trinity College per parlare del "potere del mito" a partire da Lacoue-Labarthe; e Jean-Luc Nancy per aver condiviso i suoi pensieri con noi in un memorabile seminario su *Il mito nazi* all'insegna della condivisione o *partage*.

Ringrazio inoltre gli editori di *Mimesis* per rivelarsi la casa editrice ideale per il mio tema, Tomaso Tuppini per aver esteso la diagnosi del contagio al contesto politico italiano in una penetrante Postfazione, e Sebastiano Caroni per il fedele lavoro di traduzione

— il fatto che sia stato un amico a tradurmi aggiunge una dimensione mimetica al testo. Mia madre, Natalina Lawtoo, la famiglia Succetti, e gli amici di gioventù, Aldo Antognini e Oliviero (Oli) Vanetti per i momenti di condivisione fondamentali. E, *last but not least*, ringrazio la mia dolce metà, Michi Lawtoo, per varie ragioni, ma anche per aver delineato, con la sua inimitabile *techné*, le ombre che *(Neo)fascismo* ci fa con-dividere in copertina. Come spesso accade, la mimesi estetica è più lungimirante del critico mimetico, al quale ha gentilmente suggerito di “farla breve” (“*keep it short*”). Almeno ci ho provato.

INTRODUZIONE

Ecco emergere ogni volta le più interessanti e bizzarre epoche della storia, in cui i “commedianti [*Schauspieler*]”, commedianti di *tutte* le risme, sono i veri signori.

– Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*

Quali epoche storiche consentono agli attori di recitare il ruolo che prima spettava ai signori? E dove risiede il potere, che questi attori hanno, di trasformare la comune follia in epoche sì interessanti, ma anche pericolose? Queste domande non sono nuove. Sin dall’antichità classica, gli attori sono stati definiti come figure proteiformi dotate del potere di lanciare un incantesimo su tutti i tipi di teatri, compresi i teatri politici: confondendo in questo modo la linea tra apparenza e realtà, tra finzione e verità, fra interpretare un ruolo e diventare quel ruolo. Eppure, la diagnosi profetica di Nietzsche si è letteralmente avverata solo in tempi relativamente recenti, quando gli “attori di *tutte* le risme” sono diventati leader politici che infestano, come fantasmi, il mondo contemporaneo¹. Per questo, il precoce invito di Nietzsche a smascherare il potere del pathos mimetico di questi attori si impone, oggi, con rinnovata urgenza.

Questo attore diventato signore non può, tuttavia, essere circoscritto da un’identità stabile e razionale che ci indichi, una volta per tutte, quale sia il suo carattere fondante, ciò che dovrebbe, o potrebbe diventare. Proprio per la peculiarità della sua identità, che non è singolare ma plurale, ha attratto l’interesse di pensatori versatili che hanno dimostrato, a loro volta, di saper padroneggiare l’arte mimetica. La mia ipotesi, nelle pagine che seguono, è che la presenza di

1 Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1986, 225. Per questioni di uniformità testuale, il traduttore ha lievemente modificato la citazione optando per il termine “attori”, equivalente del tedesco “*Schauspieler*”.

un filone nicciano della teoria mimetica fortemente implicato nei meccanismi della stessa simulazione teatrale che denuncia possa, paradossalmente, esserci d'aiuto; se non a definire univocamente, almeno a smascherare attori contemporanei che, su tutti i palcoscenici politici, impersonano ruoli finzionali di autorità proiettando un'ombra reale, fin troppo reale, sul mondo contemporaneo.

L'ombra del fascismo

La storia non si ripete, ma a volte si dice che rima. E quando rima, gli echi possono riproporre orrori che pensavamo di aver lasciato alle spalle da molto tempo. Forse non è il fascismo "stesso", e quindi di certo non il fascismo storico degli anni 1920 e '30, ma è piuttosto l'*ombra* del fascismo, ad essersi recentemente manifestata sulla scena politica contemporanea.

Probabilmente, la manifestazione più spettacolare di tale ombra è apparsa negli Stati Uniti con Donald J. Trump, il protagonista di un reality show televisivo che vinse, contro ogni aspettativa, le elezioni presidenziali del 2016, trasformando il suo programma televisivo in realtà politica. Una vittoria che, occorre enfatizzare, è maturata *senza* il sostegno del voto popolare, e che è quindi lungi dal tradurre in modo accurato le opinioni politiche della maggioranza della popolazione americana.

Una tale vittoria ha comunque palesato non solo un certo fallimento di istituzioni democratiche che, di fatto, favoriscono l'elezione di individui che hanno le risorse per autofinanziare le proprie campagne elettorali. Ha anche dimostrato il successo di una retorica aggressivamente nazionalista, razzista e violenta che, se recitata drammaticamente da un attore abituato ad impersonare un ruolo fittizio, può facilmente trasformare la politica stessa in una finzione. Donald Trump, in effetti, ha saputo sfruttare con abilità il palcoscenico politico, amplificato sia da mass media che dai new social media, per creare entusiasmo nelle folle fisiche e nei pubblici virtuali. Paradossalmente, poi, questo spettacolo si è rivelato alquanto efficace, ammaliando tutta una frangia della popolazione bianca della classe operaia particolarmente disagiata e sofferente, che è stata coinvolta in una relazione mimetica con un leader responsabile, di fatto, della reale privazione dei propri diritti.

La logica paradossale del pathos mimetico (o pato-logia) non si fonda, come vedremo, su un discorso (o logos) razionale che si attiene alle norme della coscienza vigile. Piuttosto, questa logica innesca un gioco di condizionamenti reciproci che ha effetti contagiosi (o patologici) di ampia portata che vengono canalizzati da ciò che io chiamo l'*inconscio mimetico*. L'inconscio è mimetico nel senso che porta le persone – in modo più visibile quando riunite in una folla o in un pubblico, ma non solo – a imitare, riprodurre, e quindi provare i sentimenti e le emozioni incarnati dal leader. Ciò significa anche che l'inconscio mimetico non necessita di interpretazioni dei sogni personali per manifestarsi apertamente. Semmai, richiede un'accurata diagnosi delle reali relazioni intersoggettive che stanno al centro del comportamento sociale e politico quando si è apparentemente svegli. Mimica, contagio emotivo, ipnosi, vulnerabilità alla suggestione, abbassamento delle facoltà razionali, subordinazione del pensiero alle pulsioni (in particolare pulsioni sessuali e violente), e una generale incapacità di discernere tra verità e menzogne sono alcune delle manifestazioni più visibili dell'inconscio mimetico².

Se questi sintomi sono particolarmente evidenti sulla scena politica nordamericana, mi affretto ad aggiungere che, contrariamente a quanto si potrebbe credere, il pericolo mimetico non può essere circoscritto solamente agli Stati Uniti. Basta considerare l'ascesa, in Europa, di quei movimenti di estrema destra in Europa che rilanciano se non le pratiche almeno gli ideali fascisti di purezza nazionale e razziale, più particolarmente in Francia (il Fronte Nazionale), nei Paesi Bassi (Partito per la libertà), in Germania (Alternativa per la Germania), e da noi in Italia (la Lega Nord), per citare alcuni esempi; oppure le politiche anti-immigrazione di estrema destra nel Regno Unito (Brexit), per non parlare poi di oligarchie non occidentali (in particolare Corea del Nord e Russia) che sono invischiate tanto in relazioni di complicità, quanto in una reciproca escalation con l'attuale amministrazione statunitense. Oligarchie che, come ha recentemente mostrato lo storico Timothy Snyder, stanno aprendo la "via per la non-libertà"³.

2 Sull'inconscio mimetico, vedi Nidesh Lawtoo, *Il fantasma dell'io. La massa e l'inconscio mimetico*, Mimesis, Milano 2018.

3 Timothy Snyder, *La paura e la ragione. Il collasso della democrazia in Russia, Europa e America*, Rizzoli, Milano 2018. Noto che, come storico,

Questo allontanamento dalla libertà, che l'Occidente sta sperimentando attualmente, è un efficace promemoria del fatto che, in un mondo globalizzato, mediatizzato e iperconnesso, le nuove forme di patologie politiche (aspiranti al fascismo) non si fermano ai confini nazionali, né tanto meno di fronte ai muri. Al contrario, nell'era di Internet si diffondono in modo contagioso, complice la pervasività di nuovi media transnazionali che facilita oltremodo la proliferazione di cyberguerre di vario genere. Queste guerre ipermimetiche dissolvono non solo la percezione di confini chiaramente definiti, ma anche la distinzione ontologica tra sé e gli altri, tra originali e copie, tra verità e menzogna, tra attacchi virtuali e attacchi reali.

Il recente caso di Trump negli Stati Uniti è interessante, poiché ci permette di diagnosticare il potere politico della mimesi mentre circola dalle masse ai leader e viceversa, generando movimenti collettivi che sopravvivono ai loro leader, e che devono essere analizzati per almeno due ragioni. In primo luogo, perché il caso Trump rivela che persino un paese che, nel secolo scorso, serviva da baluardo della democrazia contro la minaccia esterna del fascismo, può potenzialmente soccombere alla tentazione del (neo)fascismo nel secolo attuale. Invece di proiettare automaticamente all'esterno la minaccia del fascismo, oltre i confini nazionali, siamo così portati a riflettere sulla sua minaccia dall'interno, perché *nessun paese è immune dal contagio fascista*. Una cieca fiducia nell'immunità può, semmai, impedire alla popolazione di vedere che un'infezione ha già avuto luogo.

In secondo luogo, il caso degli Stati Uniti risulta "interessante" in ottica nicciana dal momento che – e non è la prima volta – un processo "democratico" ha trasformato un attore addestrato e abituato ad affascinare un pubblico in un leader politico che esercita potere sul mondo reale. Non deve sorprendere che colui che io chiamo l'"apprendista presidente", riferendomi al popolare reality-show televisivo *The Apprentice* di cui Trump è stato conduttore e protagonista prima di essere eletto, si sia poi rivelato piuttosto abile nel

l'attenzione che Snyder porta sul modo in cui le "idee fasciste del passato possano contare nel presente" (22-23) e la sua consapevolezza che Internet ha un ruolo chiave nella "manipolazione invisibile delle personalità" (246) è in linea con ciò che chiamo, riecheggiando Nietzsche, "genealogia," e con la tradizione che la genealogia mimetica fa emergere.

recitare un ruolo fittizio di presidente. In particolare, ha usato le stesse capacità mimetiche – amplificate dai nuovi media che, nell'era digitale, rendono il potere del fascismo più insidioso, ramificato e pervasivo – per lanciare un incantesimo ipnotico sugli elettori nel mondo reale, sfumando così i confini tra il privato e il pubblico, ma anche tra la realtà e la finzione, tra la verità e la menzogna, tra le azioni coscienti e le reazioni inconse.

Piuttosto che liquidare frettolosamente il potere mimetico degli attori come mera finzione, siamo quindi invitati a prendere atto che le finzioni non rimangono entro i limiti delle rappresentazioni televisive. Piuttosto, influenzano e infettano – attraverso forme di contagio mimetico che operano sul registro inconscio delle passioni, o *pathos* – le vite psichiche di spettatori che sono al tempo stesso attratti e ripugnati da patologie mimetiche che, come studiosi, ci prestiamo a valutare in termini diagnostici.

Vecchio e nuovo fascismo

Per queste e altre ragioni, ci troviamo di fronte a un caso paradigmatico che ci consente di diagnosticare le tecniche mimetiche di una schiera di leader “populisti” che un numero crescente di voci dissidenti della teoria politica ha iniziato a chiamare “neofascisti”, “aspiranti fascisti”, o “nuovi fascisti”⁴.

Mi rendo conto che il termine “fascista” può sembrare troppo allarmista rispetto a ciò che viene più abitualmente chiamato “populismo”, o estrema destra. Dopotutto, l'ipernazionalismo, il militarismo, il razzismo, la xenofobia, le varie distinzioni tra noi e gli altri,

4 Per un campione rappresentativo di opere recenti che richiama l'attenzione sulla crescente minaccia del fascismo, vedi Timothy Snyder, *Venti lezioni. Per salvare la democrazia dalle malattie della politica*, Rizzoli, Milano 2017; Noam Chomsky, *Le dieci leggi del potere: requiem per il sogno americano*, Adriano Salani, Milano 2017; William E. Connolly, *Aspirational Fascism: The Struggle for Multifaceted Democracy under Trumpism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017; Madeleine Albright, *Fascismo: un avvertimento*, Chiarelettere, Milano 2019; Jason Stanley, *How Fascism Works: The Politics of Us and Them*, Random House, New York 2018. Vedi anche i numeri speciali di *Theory and Event* 20, no. 1 (2017), *L'Esprit Créateur* 57, n. 4 (2017) e *MLN* 132, n. 5 (2017), in cui per la prima volta affronto la questione del (new) fascism.

nativi e immigranti, fra simili e diversi, che ricorrono nei periodi di crisi, non sono le stesse di quelle promosse dai governi fascisti come quelli degli anni 1920 e '30. Non si tratta dunque dello stesso fenomeno: Trump non è da confondere con Mussolini, che non è da confondere con Hitler. Se si adotta un punto di vista prettamente storico, le differenze possono dunque apparire più importanti che le somiglianze, semplicemente perché la storia non si ripete.

Eppure, se ci siamo abituati a confinare la politica fascista a uno sfortunato capitolo del passato storico europeo, l'arguto resoconto che Umberto Eco traccia delle principali caratteristiche di quello che chiama l'"Ur-Fascismo" o "fascismo eterno" dovrebbe comunque indurci a riflettere. Come afferma Eco, i sintomi più comuni del fenomeno proteiforme che è il fascismo includono "il tradizionalismo", il "culto dell'eroismo", l'"irrazionalismo", la "paura della differenza", l'"appello alle classi medie frustrate", "azioni gratuite", "machismo", un "lessico povero" o "neolingua" che, come Eco fa notare già nel 1995, può essere mediato da una nuova forma di "populismo qualitativo TV o Internet" capace di trasformare la voce della gente in una "finzione teatrale"⁵. Lungimiranti intuizioni teoriche, quelle di Eco, che pochi riuscivano a intravedere al crepuscolo del ventesimo secolo. Ma che oggi, all'alba del ventunesimo, quando le finzioni di Internet sono ampiamente sfruttate dalla politica, sono sotto gli occhi di tutti.

Recentemente, nuove voci critiche hanno offerto conferme della premonizione di Eco, secondo cui il fantasma del fascismo potrebbe tornare a tormentare il ventunesimo secolo, come avverte anche Timothy Snyder in *Venti lezioni. Per salvare la democrazia dalle malattie della politica* (2017). Secondo Snyder, "non abbiamo alcun motivo di considerarci eticamente superiori agli europei degli anni Trenta e Quaranta o, se per questo, meno vulnerabili a idee come quelle che Hitler riuscì a propagare e tradurre in realtà con

5 Umberto Eco, *Il fascismo eterno*, La nave di Teseo, Milano 2018. La versione italiana riprende un discorso pronunciato da Umberto Eco il 25 aprile 1995 alla Columbia University di New York, nell'ambito delle celebrazioni per la liberazione dell'Europa dal nazifascismo. Il testo di quel discorso è apparso prima in inglese sulla *New York Review of Books* del 22 giugno 1995 con il titolo "Ur-Fascism"; e, in seguito, nella versione italiana citata, che rispetto al primo testo presenta solo "qualche lieve riaggiustamento formale". (Nota aggiunta dal traduttore).

tanta efficacia”⁶. Questa è una verità scomoda che bisogna prendere molto seriamente. È il primo passo per riconoscere un fenomeno mimetico che tende a essere sistematicamente proiettato al di fuori dei confini nazionali ma che, generalmente, si diffonde dall’interno in epoca di crisi, infiltrandosi in una popolazione sofferente, e il più delle volte innescando paure irrazionali rivolte all’esterno⁷.

Il (neo)fascismo, dunque, non è un fenomeno interamente inedito o locale. Inoltre, le parentesi attorno all’aggettivo “neo” segnalano, a tal proposito, una forma di sospensione fenomenologica, un mettere tra parentesi (*bracketing*) che lascia aperta la questione se siamo o meno di fronte al ritorno effettivo dei leader fascisti o, come ho suggerito, della loro *ombra* o *fantasma* (almeno per il momento). Ma neppure questa seconda evenienza esclude che gli orrori che potrebbero derivare da queste nuove forme di fascismo debbano essere presi alla leggera. Al contrario, allorché dovessimo trovarci al cospetto di leader che, come un’ombra, prolungano le definizioni più convenzionali delle “personalità autoritarie”⁸ del passato (la cui caratteristica distintiva è, come Hannah Arendt ha precisato, una “straordinaria adattabilità”⁹), dovremmo pur sempre interrogarci sui nuovi media che consentono questa attualizzazione, perché di *nuovi* media effettivamente di tratta. Ciò implica, fra l’altro, che la novità del (neo)fascismo potrebbe essere legata non solo ai messaggi dei recenti leader con inclinazioni autoritarie ma anche, e forse soprattutto, ai mezzi di comunicazione impiegati per diffondere questi messaggi. In un caso come nell’altro, la mimesi, ancora poco discussa nelle scienze sociali, riveste un ruolo chiave

6 Timothy Snyder, *Terra nera. L’olocausto fra storia e presente*, Rizzoli, Milano 2015, 395.

7 Come afferma Snyder “Il fascismo inizia non con una valutazione di ciò che è dentro, bensì con un rifiuto di ciò che è fuori”. Snyder, *La paura e la ragione*, 32.

8 Per un resoconto psico-sociologico della personalità autoritaria tra la popolazione in termini di sottomissione, durezza, aggressività, anti-intellettualismo, sessualità eccessiva e simili, vedi Theodor W. Adorno et al., *The Authoritarian Personality*, Harper and Brothers, New York 1950.

9 Come afferma la Arendt: “Questa caducità ha senza dubbio un po’ a che fare con la proverbiale incostanza delle masse e della fama ad esse affidata, ma più ancora con la smania dei movimenti totalitari, che rimangono al potere solo finché continuano a muoversi e a far muovere ogni cosa intorno a loro”. Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, 424.

sulla scena politica e coinvolge entrambi i termini della coppia concettuale medium/messaggio.

Dal momento che il (neo)fascismo si basa su meccanismi mimetici che ho scoperto per la prima volta diagnosticando l'effetto del condizionamento emotivo esercitato dalla volontà di potere dei "vecchi" leader fascisti negli anni 1920 e '30, le lenti genealogiche che adotteremo in questo studio ci mostreranno come, per almeno due ragioni, la distinzione tra "vecchio" e "nuovo" fascismo non è né stabile né irrevocabile. Come più volte hanno sottolineato gli storici, nonostante si utilizzi comunemente il termine unificante di "fascismo", siamo in realtà di fronte a un fenomeno che non è affatto unitario e stabile, ma assume forme diverse nei diversi paesi in cui si manifesta; sfuggendo, di fatto, alle definizioni essenzialistiche di ciò che il fascismo era nel passato, è ora, e potrebbe diventare nel futuro. In secondo luogo, ciò che includo sotto la rubrica di (*new*) *fascism* o (neo)fascismo è un fenomeno eterogeneo e transnazionale che sta emergendo nel periodo in cui scrivo, che si esprime in modo diverso in ciascun paese che si trova alle prese con problemi nazionali puntuali (crisi economiche, disparità di reddito, immigrazione, razzismo, ecc.), e che provoca quotidianamente risvolti imprevedibili nell'intento di seminare il caos minando progressivamente i principi democratici.

Per queste due ragioni, mi asterrò dall'adottare una prospettiva falsamente onnisciente che creerebbe un'opposizione netta tra il "vecchio" e il "nuovo" fascismo assumendo erroneamente l'esistenza di due fenomeni stabili, unitari, chiaramente differenziati e che si possono isolare e confrontare adottando una rassicurante distanza teorica.

Queste considerazioni non tolgono comunque nulla alla pertinenza di un approccio comparativo tra vecchie e nuove forme di pathos fascista. Proprio per la sua indeterminatezza, ritengo essenziale tornare al fascismo degli anni 1920, '30 e '40 per cogliere al meglio le nuove patologie mimetiche che si stanno delineando. Partire dallo studio dei metodi impiegati dai leader fascisti per diffondere affetti (pathoi) irrazionali nelle folle del passato, e dai discorsi (logoi) a cui questi leader affidavano i loro messaggi, può rivelarsi molto istruttivo, come vedremo, per diagnosticare tanto le vecchie, quanto le nuove patologie politiche che si stanno diffondendo in modo contagioso nel presente¹⁰.

10 Ho introdotto per la prima volta la logica paradossale delle pato(-)logie mimetiche che emergono pure in questo studio ne *Il fantasma dell'io*, 48 sgg.

Nel compiere questa seconda operazione comparativa, si rivela particolarmente indicato un metodo più fluido, prospettico, genealogico o, come lo chiamo io, *pato-logico*. Se la *pato-logia* si rifà alle teorie fasciste e alle pratiche del passato, lo scopo non è quello di trovare origini, leggi o definizioni stabili che inquadrino un fenomeno proteiforme la cui caratteristica principale è, come abbiamo visto, di opporsi a definizioni unitarie. Di studi ben documentati sul fascismo, e di cui il lettore può beneficiare, in Italia ce ne sono già molti¹¹. Piuttosto, l'obiettivo è di scoprire tanto le continuità quanto le discontinuità genealogiche rilevanti al fine di spiegare forme specifiche di comunicazione mimetica che, al momento attuale, contribuiscono al riemergere di nuovi fantasmi fascisti che estendono un'ombra tanto sul presente quanto sul futuro.

Adotto un metodo genealogico per una serie di motivi che diventeranno chiari progressivamente; tuttavia, uno di questi motivi va menzionato immediatamente. Mai come oggi la prima riga della

11 In Italia Renzo de Felice e Emilio Gentile sono gli storici più autorevoli sul fascismo. Per versioni succinte dei loro argomenti vedi Renzo de Felice, *Breve storia del fascismo*, Mondadori, Milano 2000 e Emilio Gentile, *Il fascismo in tre capitoli*, Edizioni Laterza, Roma 2004. Mentre il libro va in produzione, aggiungo un'osservazione in merito all'ultimo libro di Gentile, *Chi è fascista*, Editori Laterza, Milano 2019. Gentile si oppone alla tesi del ritorno del pericolo fascista perché "è fascista chi si considera erede del fascismo storico, pensa e agisce secondo le idee e i metodi del fascismo storico" (2). Se questa è la definizione del fascismo, siamo d'accordo che la storia non si ripete e che i movimenti "populisti" e d'estrema destra in Italia non sono ancora fascisti, anche se il loro potere di contagio nazionalista, razzista e anti-immigratorio non deve essere sottovalutato in un'epoca di cambiamenti climatici in cui i movimenti migratori di massa sono destinati ad aumentare in modo massiccio. Trovo comunque interessante che, malgrado Gentile si opponga alla tesi di Eco sul fantasma del fascismo eterno che si manifesta sotto maschere diverse, egli abbia scelto la modalità narrativa del dialogo, o *dia-logos*, con sé stesso, ponderando sia le posizioni pro sia quelle contro il ritorno del fascismo. La mia valutazione è dunque pure duplice: a livello di contenuto, sono d'accordo con Gentile che non si tratta di proclamare il ritorno del fascismo storico, e neppure del "fascismo eterno" inteso come un'"essenza" atemporale che ci permette di decretare, una volta per tutte, "chi è fascista," non solo perché il fascismo è un fenomeno cangiante ma anche perché ci sono dei micro-fascismi a cui siamo tutti, in gradi diversi, vulnerabili. A livello di forma, la scelta del dialogo socratico è rivelatoria e in linea con il nostro saggio: indica implicitamente l'ipotesi che se non il fascismo stesso, almeno il pericolo dell'ombra fascista sia forte abbastanza da giustificare un libro a due voci.

Genealogia della morale di Nietzsche si rivela più vera: “Siamo sconosciuti a noi stessi” (*Wir sind uns unbekannt*)¹². Per Nietzsche questa condizione di non conoscenza che concerne anche gli “uomini della conoscenza” si manifesta in modo chiaro quando “ognuno è più lontano da sé stesso”, in uno stato psichico di espropriazione che spesso viene definito in modo eloquente come “l’istinto del gregge”¹³. L’istinto mimetico, troppo mimetico, rende i soggetti riuniti in folla (ma non solo quelli) vulnerabili alle figure tiranniche che, continua Nietzsche, hanno il potere di ipnotizzare il “sistema nervoso e intellettuale” per mezzo di alcune “idee fisse”¹⁴ — comprese, come vedremo, le idee fasciste. Da qui l’urgenza di adottare lenti interdisciplinari conformi a un approccio genealogico e prospettico in grado di illuminare il presente, e di facilitare la diagnosi delle vecchie e delle nuove forme fasciste di volontà di potere che, già in passato, agivano in modo ipnotico sulla psicologia delle folle e dei pubblici¹⁵.

Di certo, oggi i mezzi di diffusione ipnotica sono cambiati. Eppure, la nostra suscettibilità mimetica all’ipnosi non solo è rimasta invariata, ma si è radicalmente intensificata. Mentre il (neo)fascismo continua ad ammalciare la folla attraverso tecniche mimetiche che sono ben note ai regimi autoritari, ma ancora poco studiate dalla teoria critica, esso amplifica ulteriormente i suoi effetti contagiosi poiché condiziona pubblici virtuali in modi che risultano non solo mimetici, ma addirittura, come li chiamo io, ipermimetici. Nell’analizzare le continuità e le discontinuità tra diverse modalità fasciste del contagio comunicativo, mi rifaccio alle continuità e alle discontinuità tra la mimesi e l’ipermimesi, per cui mi permetto di chiarire brevemente questi due concetti¹⁶.

12 Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, Rizzoli, Milano 2000, 45.

13 *Ibid.*, 45, 46, 60.

14 *Ibid.*, 99.

15 Nietzsche aggiunge che la genealogia richiede “un certo addottrinamento storico e filologico, compreso un senso schizzinoso innato per quanto concerne i problemi psicologici in genere”; *ibid.*, 48. Quanto segue approfondisce questo metodo di analisi del potere del pathos fascista.

16 Sull’ipermimesi vedi Lawtoo, *Conrad’s Shadow: Catastrophe, Mimesis, Theory*, Michigan State University Press, East Lansing 2016, 293-330; Lawtoo, “The Matrix E-Motion: Simulation, Mimesis, Hypermimesis”, in *Mimesis, Movies and Media: Violence, Desire and the Sacred*, a cura di Scott Cowdell, Chris Fleming e Joel Hodge, Bloomsbury, Londra 2015, 89-104.

In linea generale, il comportamento mimetico è una tendenza umana, nota dai tempi di Platone e Aristotele, che definisce l'*Homo sapiens* come la specie in assoluto più imitativa. Noi umani siamo, infatti, animali mimetici, non solo nel senso che creiamo rappresentazioni estetiche della realtà (cosa che, beninteso, facciamo), ma psicologicamente, sociologicamente e politicamente imitiamo in modo fondamentale il comportamento altrui. Stiamo parlando di una tendenza che, dalla scoperta dei neuroni specchio negli anni 1990, prima nelle scimmie e poi pure negli umani, ha ricevuto crescenti conferme dalle neuroscienze e che, oltretutto, contribuisce a migliorare la comprensione di una specie profondamente mimetica che io chiamo appunto *homo mimeticus*.

La teoria mimetica che propongo ridimensiona pure i resoconti positivisti che enfatizzano il ruolo che l'imitazione gioca nella comprensione degli altri, poiché ci insegna che la mimesi viene esercitata reciprocamente e può agire sia in modo razionale sia irrazionale. I leader fascisti, per esempio, hanno certamente sfruttato l'irrazionalità mimetica delle folle per arrivare al potere. In questo contesto, il linguaggio del contagio, degli incantesimi e dei condizionamenti ipnotici risulta particolarmente pertinente per spiegare il comportamento della folla. Perciò, questo linguaggio non dovrebbe essere liquidato troppo frettolosamente come residuo del "vecchio" fascismo dato che, di fatto, continua a rivestire un ruolo di primo piano anche nel (neo)fascismo. Come ha notato anche Timothy Snyder riferendosi a Donald Trump, ma tenendo presente anche l'ascesa dei movimenti di estrema destra in Europa, una "oligarchia fascista" è dotata di uno sconcertante potere in grado di innescare uno stato di "trance collettiva" che genera un'"ipnosi" in cui veniamo indotti lentamente¹⁷. Ipnosi e trance, ma anche incantesimi e contagio, influenze e meme: questi sono alcuni dei termini che le nuove generazioni di studiosi del fascismo usano al momento per definire il potere dei nuovi leader istrionici.

Di conseguenza, è necessaria una nuova prospettiva mimetica che getti ulteriore luce sull'ombra del fascismo. In effetti, l'ipnosi, proprio come la trance, è un fenomeno inconscio, che opera al di sotto del registro della coscienza generando effetti di contagio;

17 Cfr. Snyder, *Venti lezioni. Per salvare la democrazia dalle malattie della politica*, Rizzoli, Milano 2017, 65, 136.

eppure, come una corrente nicciana nella teoria mimetica notò ben presto, essa produce effetti che si rispecchiano gli uni negli altri, e che necessitano l'intervento di una "discriminazione psicologica" per essere distinti pienamente. Questo libro si propone di fornire gli strumenti per effettuare questo approfondimento psicologico. Riconoscere il potere mimetico delle vecchie e delle nuove influenze fasciste è il primo passo per rompere l'incantesimo e per riguadagnare il controllo sulla coscienza razionale da cui dipendono i principi democratici.

È pur vero che idee neofasciste emergenti nell'epoca dell'Antropocene non sono identiche a quelle degli anni 1920 e '30 e scatenano orrori politici diversi; ma i meccanismi di base con cui vengono diffuse queste idee continuano a fare affidamento su principi mimetici. Ciò è quanto sostiene in modo convincente anche il teorico politico statunitense William Connolly in *Aspirational Fascism* (2017). Riferendosi al caso di Donald Trump e in dialogo con il presente autore, Connolly afferma che "è importante non minimizzare il ruolo onnipresente del contagio affettivo nella vita culturale o addirittura ridurre il contagio affettivo a una forza a cui solo le masse indisciplinate soccombono attraverso la mediazione di un leader autoritario"¹⁸. Connolly e io concordiamo pienamente sul fatto che è necessario prestare maggiore attenzione alle forme di "comunicazione mimetica" che intervengono nell'ascesa di aspiranti leader fascisti che ricorrono ad effetti contagiosi, violenti ed eterogenei per diffondere un incantesimo sulla popolazione. In ciò che segue, quindi, metto in relazione la mia teoria mimetica con i recenti resoconti storici e politici del fascismo internazionale, allo scopo di mettere in primo piano il modo specifico in cui la mimesi contribuisce all'estensione dell'ombra di (nuovi) leader fascisti che sono al centro della scena mediatica contemporanea.

Ed è qui che la logica della mimesi si trasforma progressivamente in ciò che chiamo ipermimesi. Per identificare la novità del (new) o (neo)fascismo, è dunque necessario un cambio di

18 Connolly, *Aspirational Fascism*, 6. Come risulterà chiaro in quanto segue, sono grato a Bill Connolly per le numerose conversazioni, gli stimolanti scambi e i progetti di collaborazione che informano questo libro. Pur affrontando il fascismo da diverse prospettive, le nostre genealogie sono il risultato di un dialogo in cui ogni prospettiva fa eco e integra l'altra, in uno spirito condiviso (nicciano) che esprime una politica pluralista dell'amicizia.

prospettiva. Le novità, infatti, potrebbero risiedere non tanto nel contenuto ideologico del programma dei leader, che spesso è lungi dall'essere originale. Mentre aspirano ad occupare posizioni autoritarie di potere, questi leader diffondono messaggi ipernazionalisti, razzisti, omofobi, xenofobi, autoritari e aggressivamente militaristi che ci sono già noti. Senza dubbio, tali messaggi rimangono i sintomi più visibili per identificare la ricomparsa, sulla scena politica internazionale, se non del fascismo stesso, perlomeno di alcune sue tendenze. Pertanto, non dovremmo semplicemente liquidare queste tendenze come un semplice riflesso del populismo: costruzione di muri, promozione del razzismo, omofobia, emulazione dei dittatori fascisti, collusione con oligarchi, diffusione della paura, aumento delle disuguaglianze, smantellamento dei servizi pubblici, divieti religiosi, minacce di escalation nucleare, uso sistematico della menzogna, istituzione di campi, prigionia di bambini, ecc. sono tutti sintomi fascisti che, pur non essendo nuovi, continuano ad agire contro la popolazione, minano i diritti umani fondamentali, e proiettano un'ombra oscura sulla libertà e sulla democrazia in generale.

Tuttavia, la novità del (neo)fascismo potrebbe risiedere, più che nel messaggio, nell'uso che i leader fanno dei new media; compresi i social media che, oltre a diffondere finzioni politiche, trasformano la stessa politica in una finzione. A dire il vero, i (nuovi) leader fascisti si affidano alle stesse tecniche retoriche usate in passato per comunicare i loro messaggi e per eccitare le masse. Ma, nell'era digitale, oltre alle fonti tradizionali di notizie, come giornali, radio e televisione, questi leader possono contare in maniera significativa sui nuovi social media come Facebook e Twitter: piattaforme digitali che espongono la popolazione a un flusso incessante di informazioni simulate che non rappresenta la realtà, cancella la referenzialità dei fatti, e mette in campo modalità di intrattenimento tipiche delle finzioni ipermimetiche.

L'ipermimesi, quindi, pur fondandosi sulle leggi psichiche dell'imitazione, le radicalizza, rendendo problematiche le distinzioni ontologiche tra finzione e realtà, copia e origini, verità e menzogne. Ciò non vuol dire, però, che le finzioni digitali non siano prive di effetti sulla vita reale. Al contrario, questi effetti si manifestano in due modi. Da un lato, nelle mani di leader autoritari i nuovi media rischiano, come accennato, di dissolvere la distinzione ontologica

tra verità e menzogna, apparenza e realtà, su cui poggiano le leggi tradizionali della mimesi da Platone in poi, liberando ombre iperreali senza più alcun riferimento a un reale che viene assorbito nella sfera alternativa del virtuale. Dall'altro lato, queste ombre finiscono per condizionare spettatori e agenti che, sotto l'incantesimo di una politica di intrattenimento ininterrotto che rinforza credenze già diffuse, sospendono l'incredulità e subordinano la difficile ricerca della verità (o *logos*) al facile godimento delle passioni (o *pathos*) nichilistiche spesso animate da ciò che Nietzsche chiamava lo spirito del *ressentiment*. Tutto ciò agevola l'insorgere di patologie ipermimetiche che si diffondono in modo contagioso dal mondo virtuale a quello reale e viceversa, in una spirale senza fine che trasforma le ombre in realtà, e l'ego in un'ombra o fantasma dell'ego.

Questo processo di espropriazione ipermimetica contribuisce doppiamente all'ascesa di (nuovi) leader fascisti. Una volta che i fantasmi immaginari si sono impossessati dell'ego, e che le ombre vengono scambiate per realtà, i soggetti non sono più guidati dalla coscienza razionale ma dall'inconscio mimetico. In un simile contesto, un soggetto ipermimetico esposto a notizie dell'ultima ora (vere o false che siano) diffuse da vecchi e nuovi mass media programmati (da umani o algoritmi) per rafforzare e radicalizzare una posizione ideologica già affermata, risulterà di gran lunga più interessato al godimento delle passioni (*pathos*) che alla ricerca della verità. Ciò porta all'emergere di patologie collettive che risucchiano il consumatore dei nuovi media in una spirale crescente di simulazioni virtuali che non sono semplicemente iperreali, o disconnesse dalla realtà. Al contrario, cavalcano l'onda del potere ipermimetico portando fantasmi fascisti nella vita reale. Ciò spiega la necessità di riesumare i principi mimetici centrali che in passato hanno favorito l'ascesa del fascismo, così da far luce sui principi ipermimetici in gioco nel (neo)fascismo del presente, e in quello futuro.

In sintesi, il mio principale obiettivo non è quello di fornire un quadro riassuntivo della politica contemporanea e dei movimenti neofascisti che alimentano sulla base di una valutazione della loro politica, ideologia o *Weltanschauung*. In effetti, l'ideologia fascista è notoriamente variabile, adattabile, e può dar luogo a posizioni che, inizialmente, non sembrano appartenere al fascismo tradizionale – come ad esempio la negazione del cambiamento climatico e la promozione di posizioni anti-am-

bientalistiche – ma che potrebbero portare, a lungo termine, alle più orribili conseguenze globali del (neo)fascismo nell'epoca dell'Antropocene. L'obiettivo non è neppure di ridurre un fenomeno multiforme e dinamico, senza una vera e propria identità, ad un'essenza o una definizione univoca che spiegherebbe, una volta per tutte, che cosa sia “il fascismo”, tanto più che le più autorevoli ricerche internazionali sul fascismo consigliano gli studiosi di non ritrarre “in termini statici... eventi che possono essere realmente compresi solo come processi”¹⁹. Dato che una persona non nasce fascista ma, semmai, in determinate condizioni di crisi (economica, sociale, identitaria ecc.) può diventarlo, o essere infettata da micro-tendenze fasciste, dobbiamo per prima cosa comprendere cosa significhi *diventare* fascista.

La mia ipotesi in questo libro è che la mimesi (da *mimos*, attore), intesa non come semplice rappresentazione visiva o copia della realtà, ma in tutte le sue manifestazioni emotive, drammatiche e virtuali, svolga un ruolo chiave nel mediare i condizionamenti contagiosi, inconsci e (iper)mimetici che favoriscono l'imporsi di (nuovi) leader fascisti.

Breve genealogia del fascismo

Come spesso sottolineato, il termine “fascismo” deriva dall'italiano “fascio” (fascio, covone), un termine che originariamente aveva una valenza positiva; nell'Italia degli anni 1920 veniva infatti usato “per sottolineare la solidarietà dei militanti”²⁰. In seguito, nel

19 Robert O. Paxton, *Il fascismo in azione*, Mondadori, Milano 2005, 17. Sulle “relazioni intrinseche” dell’“approccio definitivo”, vedi anche Kevin Passmore, *Fascism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002, 4-21. Oppure, per studi storici documentati sul fascismo internazionale, vedi Roger Griffin e Matthew Feldman (a cura di), *Fascism: Critical Concepts in Political Science*, vol. 3., Routledge, Londra 2004; Roger Griffin (a cura di), *International Fascism: Theory, Causes and the New Consensus*, Arnold, Londra 1998; e George L. Mosse, *The Fascist Revolution: Toward a General Theory of Fascism*, Howard Fertig, New York 1999. Sul fascismo italiano vedi Renzo de Felice, *Il fascismo: le interpretazioni dei contemporanei e degli storici*, Edizioni Laterza, Roma 1970 e Emilio Gentile, *Fascismo. Storia e interpretazione*, Edizioni Laterza, Roma 2005.

20 Paxton, *Il fascismo in azione*, 6.

1919 Mussolini fondò i cosiddetti Fasci di Combattimento a Milano e adottò il simbolo dei fasci – l’ascia romana legata in bacchette – per sancire il recupero di un’eredità imperiale romana e di un potere sovrano sulla vita e sulla morte dei suoi sudditi.

Il termine non era quindi inedito, ma si fondava sull’imitazione degli antichi. Come afferma Mussolini in *La dottrina del fascismo*, un testo scritto con il filosofo fascista Giovanni Gentile nel 1932: “Nessuna dottrina può vantare una ‘originalità’ assoluta. Essa è legata, non fosse che storicamente, alle altre dottrine che furono, alle altre dottrine che saranno”²¹. Esiste, quindi, un elemento mimetico interno al fascismo che inevitabilmente stabilisce un movimento di ripetizione e differenziazione tra vecchi e nuovi elementi del fascio. Per quanto io sia d’accordo con la tesi storica di Kevin Passmore secondo cui possiamo rivolgerci al fascismo per “comprendere il passato”²², aggiungerei anche che l’obiettivo principale di una prospettiva genealogica è di tornare ai fascismi del passato per comprendere il loro possibile ritorno nel presente.

Vale la pena ricordare che, storicamente, il termine “fascismo” era già stato usato dai contadini siciliani che, nel 1890, avevano caricato la parola di un “radicalismo popolare”²³. All’epoca il termine, e ciò che esso rappresentava, attraeva fazioni opposte, tanto dalla parte dei lavoratori quanto delle élite liberali, mobilitando sensibilità tanto rivoluzionarie quanto monarchiche, conservatrici e progressiste, nazionaliste e transnazionali, antimoderne e premoderne. In breve, il fascismo poteva significare una cosa e il suo contrario. Per questa ragione, elaborare una definizione unitaria, stabile e definitiva di questo fenomeno internazionale sulla base della sua origine storica, come è stato fatto spesso nel caso del fascismo italiano, rischia di portare a una contraddizione di termini. Da qui l’importanza di considerare il fascismo come un processo in trasformazione, piuttosto che come una tendenza ideologica immutabile.

Dal punto di vista genealogico, il termine “fascismo”, in effetti, non è privo di ambivalenze che hanno dato luogo a una serie

21 Giovanni Gentile e Benito Mussolini, *La dottrina del fascismo* (1932). Il testo è consultabile online al seguente indirizzo web: <http://www.polyarchy.org/basta/documenti/fascismo.1932.html>

22 Passmore, *Fascism*, 21.

23 *Ibid.*, 2.

di contraddizioni di cui rimane traccia anche nel presente. Gli italiani, d'altronde, si accorsero ben presto che l'ascia del fascismo può tagliare in più modi, e che possiede sia un lato benefico sia un lato malefico. Quel fascio, infatti, indica unione poiché funge da "simbolo d'unità", come ebbe a dire Gentile. Al contempo, però, suggerisce la dissoluzione delle differenze individuali in un fascio o massa uniforme: una dissoluzione mimetica a cui rinvia anche il detto italiano "fare di tutta l'erba un fascio". L'implicazione è che una volta assemblato il fascio, non è più possibile identificare i singoli fili d'erba, e neppure distinguere l'erba dalle erbacce. Nel mio linguaggio, il fascio trasforma l'ego in un'ombra o in un fantasma di altri ego.

L'unità e la forza politica si realizzano a scapito dell'individualità e della libertà. Alludendo al ventesimo secolo in termini che suonano quasi profetici e che, per questa ragione, dovrebbero servire da monito per il ventunesimo secolo, in *La dottrina del fascismo* (1932) Mussolini afferma quanto segue: "si può pensare che questo sia il secolo dell'autorità, un secolo di destra, un secolo fascista"²⁴. E poi aggiunge: "se il XIX secolo era il secolo dell'individuo... siamo liberi di credere che questo sia il secolo collettivo"²⁵. Sostituire la singolarità individuale con l'identità collettiva del fascio a disposizione del duce. Questo è, in sintesi, lo scopo o il *telos* trainante del fascismo.

È opportuno notare che la trasformazione delle differenze in uguaglianza è anche una delle caratteristiche distintive della mimesi. La mimesi comportamentale è infatti capace di fondere singoli ego in un movimento unitario, in una comunità contagiosa o in una folla entusiasta che genera un collettivo organico, indifferenziato, violento e potenzialmente bellicoso, che ricorda da vicino ciò che René Girard definisce una "crisi mimetica" o la "perdita delle differenze". È possibile, quindi, che il ventunesimo secolo fosse già predisposto a diventare un secolo fascista perché era già, in fondo, un secolo mimetico o, addirittura, ipermimetico? Questa è un'ipotesi genealogica che esploreremo in seguito.

La mimesi, intesa sia come imitazione di modelli passati, sia come imitazione di persone che modellano il loro comportamento

24 Gentile e Mussolini, *La dottrina*.

25 *Ibid.*

su quello di leader autoritari, sembra già presupposta nel registro semantico del fascismo. Eppure, come vedremo, ciò non significa che i processi mimetici che i nuovi leader fascisti mettono in moto possano essere ridotti a quella che Giovanni Gentile chiama una “dottrina realistica” facilmente riconoscibile e identificabile.

Per delimitare il territorio e specificare la diagnosi, nei prossimi paragrafi ci concentreremo su tre manifestazioni mimetiche di *pathos* distinte ma correlate che, come illustreremo, rinviano alle nuove figure di leader che minacciano di trasformare i singoli ego in un fascio indifferenziato di ego. Nonostante le evidenti connessioni tra i fenomeni presentati, procederemo a una divisione in tre capitoli separati che offrono diverse prospettive genealogiche sulla mimesi fascista dal punto di vista del contagio, della comunità, e del mito.

Contagio, comunità, mito

Il capitolo 1, “Psicologia delle folle *redux*”, dimostra che se i leader fascisti salirono al potere grazie al sostegno “democratico” di enormi folle mosse dalle passioni più che dalla ragione, allora è essenziale capire la logica affettiva, o *pato-logia*, alla base del *pathos* mimetico. A tal fine, questo capitolo stabilisce una connessione genealogica tra due campi di indagine che, salvo poche eccezioni, in passato tendevano a rimanere distinti; ma che, tanto nel presente quanto nel futuro, non possono che trarre reciproco beneficio da una maggiore interdipendenza. Questi due campi d’indagine sono la psicologia delle folle e la teoria mimetica.

La psicologia delle folle è una disciplina emersa negli ultimi decenni del diciannovesimo secolo appositamente per studiare il comportamento mimetico e contagioso delle folle, ed è riconducibile a testi seminali come *Psicologia delle folle* (1895) di Gustave Le Bon e *Le leggi dell’imitazione* (1890) di Gabriel Tarde. La teoria mimetica, invece, è un campo di indagine che si delinea negli anni ‘60 del secolo scorso ed è comunemente associato al lavoro di René Girard. Le origini di questo orientamento sono però molto più antiche, risalgono a Platone e Aristotele, e attraversano la storia del pensiero occidentale, fino a includere un numero sempre più eterogeneo di figure e di discipline (filosofia, teoria letteraria, antropologia, teoria politica, neuroscienze, tra altre) attente a forme mimetiche e con-

tagiose del comportamento umano che, tanto nelle loro manifestazioni reali così come in quelle virtuali, stanno tornando alla ribalta sulla scena teorica e politica contemporanea.

Date le preoccupazioni condivise da questi due approcci, i pochi riferimenti alla psicologia delle folle nella teoria mimetica sono altrettanto sorprendenti della mancanza di riferimenti alla mimesi negli studi sulla psicologia di massa. Ciononostante, entrambi gli orientamenti nutrono un comune interesse verso quella che è probabilmente la caratteristica distintiva tanto della mimesi quanto del fascismo, ovvero la dimensione contagiosa e affettiva che offusca il confine non solo fra la verità e le menzogne (di competenza dei filosofi), ma anche fra il sé e gli altri (ambito che riguarda gli umani in generale).

Considerando il recente successo di leader che si sono effettivamente affidati al contagio mimetico e ai condizionamenti ipnotici per arrivare al potere, ci sono quindi ragioni sufficienti per consolidare il dialogo tra questi due orientamenti teorici. Tanto più che, come abbiamo già notato, la comunicazione mimetica attuale opera non solo per mezzo della massa mimetica, o della stampa tradizionale, ma anche per mezzo dei nuovi social media digitali che amplificano radicalmente il potere ipnotico dei leader. Le piattaforme digitali riescono infatti a sintonizzarsi con ciò che pensiamo e sentiamo per mezzo delle tecnologie virtuali, grazie ad algoritmi sempre più sofisticati, ma non per questo meno contaminanti, dal momento che esercitano effetti ipermimetici sulla vita reale.

I nessi tra psicologia delle folle e teoria mimetica emergono naturalmente dalle aree di convergenza comuni a queste tradizioni. Se la psicologia delle folle si basa sulla nozione psicologica di “suggestione” ipnotica per spiegare ciò che Le Bon chiamava la dimensione “contagiosa” dei condizionamenti che si diffondono mimeticamente all’interno di una massa politica, Girard recupera implicitamente questa tradizione sottolineando il ruolo della “mimesi” nella diffusione “contagiosa” della violenza in una “comunità” rituale. I termini e i contesti sono diversi, certo, ma i divari disciplinari possono essere facilmente colmati se solo ci rendiamo conto che la politica continua a fare affidamento sui rituali, così come l’ipnosi continua a generare effetti ammalianti.

Il legame specifico tra mimesi e ipnosi è già stato notato in precedenza. In una conversazione con Girard, per esempio, Jean-Michel

Oughourlian considera “l’ipnosi ... come un concentrato eccezionale di tutte le potenzialità della mimesi”²⁶. Eppure, fatta eccezione per Mikkel Borch-Jacobsen, le implicazioni politiche della suggestione ipnotica/mimetica non sono state, finora, una priorità della teoria mimetica. Lo show televisivo di Donald Trump, *The Apprentice* ci offre, in tal senso, un caso esemplare per riunire le intuizioni della teoria mimetica e della psicologia delle folle. In più di un modo, questo spettacolo televisivo ci spinge ad approfondire la teoria mimetica diagnosticando come un reality *show* (una finzione) abbia spianato la strada per le identificazioni pubbliche con un leader opprimente trasformando la politica in *reality show*.

Nell'intento di spiegare l'emergere dei (nuovi) movimenti fascisti contemporanei, il capitolo 2 fa un passo indietro nella storia di un concetto, quello di comunità, che è intrecciato ai movimenti fascisti degli anni 1920 e '30. Questo capitolo si concentra su Georges Bataille, un pensatore eterogeneo e multidisciplinare che nel secolo scorso è stato celebrato come un precursore di una concezione linguistica del soggetto, e le cui posizioni si avvicinano in maniera intrigante alla teoria mimetica contemporanea.

Prima di Girard, anche Bataille sviluppa una teoria del sacro che prende le mosse dalla violenza e dal sacrificio sulla base di ipotesi antropologiche che Girard, almeno in parte, condivide. Inoltre, Bataille completa la teoria mimetica aggiungendo una dimensione esplicitamente politica alla diagnosi delle modalità “contagiose”, “affettive” e “violente” di “comunicazione sovrana” che garantiscono la continuità mimetica tra leader fascisti e i loro sudditi.

Bataille, a questo proposito, è un buon alleato teorico per tracciare ulteriori connessioni nell'ambito della teoria mimetica. Se al momento questo pensatore è ancora al centro dei dibattiti post-strutturalisti sulle comunità inoperative che si oppongono al fascismo, la teoria mimetica ci ricorda altresì come egli abbia sviluppato una riflessione sulle comunità operose e attratte dal fascismo. Leader fascisti proteiformi come Hitler e Mussolini, nota Bataille, si affidano non solo al potere dell'ipnosi per ammaliare la massa, ma anche a soggetti maledetti come la violenza sacrificale, l'oscenità sessuale e le materie corporee che, a causa della loro natura ripugnante, risultano paradossalmente attraenti.

26 René Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, 396-97.

Il fatto che poi tali questioni legate al tema dell'osceno siano, al giorno d'oggi, argomento di notizie giornalistiche e televisive quotidiane, dovrebbe indurci a prendere sul serio il loro potere sull'inconscio mimetico. Potremmo infatti trovarci al cospetto di reazioni corporee represses nel secolo scorso e che ora riaffiorano pienamente, infestando un secolo che non solo esemplifica, se guardato da una certa distanza, ciò che Bataille chiama la nostra "parte maledetta" (*part maudite*), ma diffonde anche le sue pratiche trasgressive e condizionanti nel mondo sociale e politico dando luogo a patologie reali. Nonostante il focus disciplinare in questo capitolo sia diverso rispetto al precedente, la mia ipotesi metodologica rimane la stessa, o meglio, raddoppia la sua portata. La mia scommessa teorica è che tradizioni disciplinari diverse come il post-strutturalismo e la teoria mimetica, solitamente divise in ambiti concorrenti e rivali, hanno molto da guadagnare unendo le forze per contrastare le patologie fasciste che al momento stanno infettando le nostre comunità.

Questa operazione genealogica ricontestualizzante ci ricorda che la comunità, e le forme mimetiche di "comunicazione" che la innervano, rappresentano un'arma concettuale a doppio taglio che può essere impiegata tanto per usi liberatori quanto per scopi fascisti. Al fine di guardare avanti, cogliendo il duplice effetto polarizzante che i nuovi leader fascisti generano tra il pubblico contemporaneo e ipermimetico, la mia operazione genealogica si rifà anche al resoconto di Bataille di leader fascisti "totalmente altri" che in passato generavano movimenti di "attrazione e repulsione" nelle folle mimetiche del passato, e che ora *tornano* a farsi sentire.

Se i capitoli 1 e 2 si concentrano su precursori poco discussi della teoria mimetica come Le Bon, Tarde e Bataille, il capitolo 3, "Il potere del mito *reloaded*", si propone di considerare il filosofo francese Philippe Lacoue-Labarthe, un avvocato dissidente della teoria mimetica. Nonostante Lacoue-Labarthe sia comunemente associato a Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida a causa del loro lavoro in comune, non è stato sufficientemente sottolineato come nella sua carriera egli non sia stato meno attento di Girard nel "pensare o ripensare la mimesi"²⁷.

27 Philippe Lacoue-Labarthe, *L'Imitation des modernes (Typographies II)*, Gallilée, Parigi 1986, 282.

A differenza di molti pensatori della sua generazione, Lacoue-Labarthe prese sul serio l'ipotesi di un soggetto mimetico. Seppur il suo confronto più diretto con Girard sia apparso in "Typography", tra i due autori esiste pur sempre una conversazione silenziosa, a volte agonistica, ma comunque stimolante, che attraversa l'insieme delle loro opere e che un giorno dovrà essere tracciata nei dettagli. La mia genealogia qui è limitata al problema attuale: mi concentro infatti sul resoconto di Lacoue-Labarthe e Nancy del "Mito nazi" (1991), un saggio imprescindibile sui fondamenti ontologici e psicologici del fascismo e del nazismo, che mi permetto di riattualizzare per fare fronte al (neo)fascismo. In questo testo, i due filosofi approfondiscono la visione platonica secondo cui la comprensione del mito non può essere dissociata dalla problematica della mimesi in generale, e dal contagio affettivo in particolare.

Riformulare l'analisi di Lacoue-Labarthe e Nancy sul "mito" come "strumento d'identificazione" nel contesto di un ampliamento della teoria mimetica è importante per almeno due ragioni. In primo luogo, il capitolo fornisce una prospettiva genealogica che richiama l'attenzione sul ruolo che le "emozioni collettive di massa" rivestono nella formazione di miti fascisti, miti di grandezza e purezza nazionale che stanno tornando d'attualità. In secondo luogo, tale riformulazione rivela come le figure di leader fascisti (vecchie e nuove) esercitano le doti drammatiche dell'attore su più livelli, facendo leva tanto sulle rappresentazioni mimetiche (mimesi apollinea) quanto sulle imitazioni corporali (mimesi dionisiaca) per ammaliare la massa e il pubblico.

Se, in passato, la tendenza è stata quella di limitare le forme fasciste della volontà di potere ai leader europei e agli orrori che hanno causato, questa genealogia critica richiama l'attenzione sull'interazione fra la mimesi visiva e quella affettiva che attualmente si propaga attraverso i nuovi media, minacciando un'escalation di violenza verso ciò che Girard, facendo eco a Clausewitz, chiama gli "estremi". Applicando questa diagnosi alla situazione presente, l'ultima sezione del capitolo ritorna su "l'apprendista" con cui eravamo partiti alla luce di due concezioni della mimesi che incidono simultaneamente sulle finzioni politiche contemporanee. Da una parte, la creazione di "fatti alternativi" ha il potere di generare apparenze che dissolvono la nozione stessa di verità dando vita all'ennesimo "post" (cioè la post-verità). D'altra parte, ed è ciò che

più ci importa, tali apparenze provocano stati mentali inebrianti che addormentano le facoltà critiche, incoraggiando le persone a vivere in mondi immaginari alternativi mentre i leader fantasma prendono possesso del mondo reale.

Il libro termina con una conversazione sul “Fascismo, ora e allora” con il teorico politico William Connolly. Dal momento che la diagnosi che ne deriva è intimamente associata alle circostanze in cui i nostri percorsi si sono incrociati, sia negli Stati Uniti che in Europa, comincerò contestualizzando tali circostanze.

La politica dell'amicizia

Ho conosciuto William (Bill) Connolly durante un soggiorno di ricerca che mi ha riportato negli Stati Uniti nel 2013, quando Barack Obama era ancora presidente. Avendo ottenuto una borsa di ricerca per proseguire le mie ricerche sulla mimesi all'estero, ho scelto la Johns Hopkins University a Baltimora per ovvie, e per nulla originali, ragioni genealogiche. René Girard, Jacques Derrida e, più discretamente, Philippe Lacoue-Labarthe, si erano infatti lasciati alle spalle una significativa eredità nell'ambito della teoria mimetica, in particolare al leggendario Humanities Center che, negli anni 1960, lanciò il poststrutturalismo sulla scena internazionale (ma questa è un'altra storia), e dove, su invito di Paola Marrati e Hent de Vries, potei proseguire lo sviluppo della mia teoria mimetica.

Ma, alla Johns Hopkins, notai ben presto, la mimesi veniva discussa anche in altre discipline, in dipartimenti affini come quelli di antropologia e di scienze politiche, anche se con altri rivestimenti concettuali. Mi resi conto di questa sinergia quando la teorica politica Jane Bennett, che aveva appena pubblicato *Vibrant Matter*, un libro di gran successo, mi invitò a unirmi a un gruppo di lettura durante l'estate del 2015. Dissi immediatamente di sì, ed è in questo gruppo informale – Bataille l'avrebbe definito una “comunità elettiva” – che incontrai per la prima volta Bill Connolly²⁸. Scoprimmo ben presto un interesse comune nel lavoro di Nietzsche che, da diverse prospet-

28 Tra i membri regolari del gruppo di lettura c'erano Jane Bennett, Anand Pandian, Naveeda Khan ed Emily Parker. Sono grato a tutti loro per le conversazioni stimolanti.

tive, ci portò a sviluppare preoccupazioni in linea con una tradizione di pensiero alternativa attenta agli affetti, al contagio, ai neuroni specchio e al rapporto tra letteratura e teoria politica, tra studi ambientali e neuroscienze: tutti argomenti che potevamo discutere nel gruppo di lettura, nei seminari di laurea, e in numerose conversazioni informali.

Gli argomenti di discussione avevano un carattere eterogeneo, ma quando la campagna presidenziale del 2016 iniziò a prendere velocità, iniziammo a preoccuparci sempre di più delle strategie retoriche affettive e infettive di Donald Trump. Pur considerando la problematica dell'attore da diverse prospettive, entrambi percepiamo il potere mimetico e contagioso di questa figura autoritaria, e lo prendemmo sul serio in un momento in cui la sua candidatura sembrava più che altro un soggetto per una cattiva commedia.

La mia sensazione era che Connolly, il cui impegno con una tradizione politica pluralista si estendeva per oltre quarant'anni, fosse nella posizione ideale per esporre le strategie di condizionamento di Donald Trump; e lo fece in diversi post incisivi in un blog dal titolo *The Contemporary Condition*²⁹. All'epoca, mi sentivo meno fiducioso nell'esprimere pubblicamente le mie posizioni politiche. Come ricercatore ospite con una posizione precaria, scelsi l'opzione meno coraggiosa di stare quatto. Ciononostante, all'interno dei confini sicuri del mondo accademico, nel febbraio 2016 organizzai una conferenza dal titolo "Poetica e politica" che affrontava il modo in cui, al momento attuale, la politica sta diventando sempre più una finzione³⁰.

Nel frattempo, nell'arena della politica contemporanea gli inquietanti echi delle strategie retoriche che avevo analizzato ne *Il fantasma dell'io* (pubblicato in inglese nel 2013) e che riguardano, nello specifico, la comunicazione mimetica tra leader fascisti e folle, continuavano ad amplificarsi.

29 William Connolly, "Donald Trump and the New Fascism", <http://contemporarycondition.blogspot.de/2016/08/donald-trump-and-new-fascism.html>; e Connolly, "Trump, Putin and the Big Lie Scenario", <http://contemporarycondition.blogspot.de/2017/01/trumpputin-and-big-lie-scenario.html>.

30 Tra i partecipanti c'erano Paola Marrati, Ann Smock, Rochelle Tobias, Christopher Fynsk, Jane Bennett, Jean-Luc Nancy, Hent de Vries e Avital Ronell. Gli atti della conferenza sono stati pubblicati in un numero speciale di *MLN* intitolato "Poetics and Politics: with Lacoue-Labarthe", a cura di Nidesh Lawtoo, *MLN* 132, n. 5 (2017).

In un certo senso ebbi la sensazione, ancora una volta, che questo non fosse direttamente il mio problema. Non ero un cittadino americano, non ero comunque in grado di votare, e mentre Trump stava guadagnando popolarità, il mio tempo a Johns Hopkins (e negli Stati Uniti, se è per questo) stava rapidamente volgendo al termine. Ero impegnato a fare le valigie. Gli spari si stavano intensificando nel quartiere ovest di Baltimora, dove vivevamo. E sia io che mia moglie eravamo pronti a trovare un'altra scuola per i nostri bambini; una decisione rafforzata da ciò che la direzione della scuola pubblica frequentata da nostro figlio definì "un incidente": un bambino di quattro anni nella classe parallela di mio figlio rimase ucciso quell'inverno. Le circostanze della sua morte raddoppiarono lo shock. Aveva trovato un'arma da fuoco in casa sua: era carica. Suo padre, come si venne a sapere in seguito, era un poliziotto. Quindi sì, eravamo pronti a muoverci.

Eppure, mentre lasciavo Johns Hopkins nell'estate del 2016, appena in tempo per sfuggire alla vittoria di Trump, per tornare in Europa (e atterrando un po' per caso in Germania — le vite accademiche sono complicate), sentii che questo problema, dopotutto, continuava a riguardarmi: infatti la problematica della mimesi affettiva rimaneva decisiva nell'ascesa di (nuovi) movimenti fascisti che non erano confinati ad una nazione, ma superavano, in modo preoccupante, i confini nazionali.

Mi è sembrato dunque importante unire le forze da lontano. Prima di tutto, per simpatia e solidarietà con i miei amici, colleghi e studenti statunitensi, ma anche perché i nuovi leader fascisti avevano guadagnato potere anche in Europa. Da parte sua, Connolly continuò a tenere un seminario di laurea intitolato, "What Was/Is Fascism" nella primavera del 2017; quanto a me, ottenni una borsa di ricerca dal Consiglio europeo della ricerca per continuare il mio lavoro sul comportamento imitativo con un progetto intitolato *Homo Mimeticus*³¹. Mantenemmo contatti regolari, e i nostri pensieri si sono spostati avanti e indietro nelle settimane precedenti le elezioni del 2016. Condividemmo lo sviluppo dei nostri nuovi progetti, trovammo occasioni per incontrarci, pianificando possibi-

31 Per ulteriori informazioni sul progetto, rinvio al sito [http:// www. homomimeticus.eu/](http://www.homomimeticus.eu/).

lità di collaborazioni. La politica fascista, in breve, aveva fortificato una politica dell'amicizia³².

La conversazione che abbiamo condotto a Weimar, in Germania, nell'estate del 2017, ripercorre alcune delle nostre preoccupazioni condivise su questioni diverse come la retorica del fascismo, il contagio mimetico, la satira politica, il potere del mito e i pericoli del (neo)fascismo nell'età dell'Antropocene. Inutile dire che la nostra conversazione non è da intendersi come una conclusione, ma piuttosto come punto di partenza per ulteriori riflessioni teoriche e, soprattutto, per una resistenza politica futura.

32 Avendo incluso una bozza del capitolo 2 nel programma del suo seminario sul fascismo, Connolly mi ha gentilmente invitato per una presentazione a Johns Hopkins nella primavera del 2017. Ho ricambiato il gesto invitandolo a presentare una sezione del suo libro *Aspirational Fascism* in un panel che ho presieduto all'MLA dal titolo "*The Rhetoric of (New) Fascism*" nel gennaio 2018. La nostra collaborazione è tuttora in corso.

CAPITOLO 1

PSICOLOGIA DELLE FOLLE *REDUX*

Il legame tra il potere emotivo (o *pathos*) del fascismo e il comportamento mimetico era ben noto agli albori del ventesimo secolo. L'imitazione, nelle sue manifestazioni consce e, soprattutto, inconsce, era un argomento di analisi relativamente diffuso. Riguardava non solo la filosofia e la psicologia, ma anche le scienze (o *logoi*) umane emergenti come la sociologia, l'antropologia, e soprattutto la psicologia delle folle, una disciplina che forniva un resoconto *pato-logico* del contagio mimetico che i leader fascisti diffondevano nel mondo politico, e di cui molto spesso abusavano.

Eppure, quando il fantasma del fascismo si dissolse nella seconda metà del ventesimo secolo, l'ombra della mimesi, così come il suo leggendario potere di diffondere un contagio emotivo nelle folle, venne progressivamente relegata sullo sfondo della scena teorica e, seppur con qualche eccezione, fu infine rubricata come un fenomeno politico aberrante che riguardava solo i pochi paesi europei che avevano abbracciato apertamente i governi fascisti, in particolare l'Italia e la Germania.

Tuttavia, questa negligenza teorica non ha impedito alla mimesi di continuare ad incidere sulla scena politica. Poiché gli esseri umani rimangono, nel bene e nel male, creature eminentemente mimetiche che sono formate, informate e trasformate da modelli culturali e politici dominanti, non dovremmo quindi sorprenderci nel vedere che nel momento in cui figure tiranniche riappaiono in tempi di crisi, l'ombra della mimesi – intesa come una forza affettiva e infettiva che porta le persone a imitare, spesso inconsciamente, i modelli – riappare sulla scena politica.

Un approccio genealogico, informato dagli sviluppi passati e presenti della teoria mimetica, può quindi aiutarci a mettere in primo piano l'irrazionalità quale fattore scatenante del contagio mime-

tico, nonché uno dei motivi dell'ascesa dei (neo)fascismi che è stato spesso trascurato dalle teorie sociali e politiche tradizionali. Ma che ora, *nolens volens*, è al centro della scena politica.

Il contagio mimetico rivisitato

Gran parte di ciò che è attualmente in gioco nel processo che porta l'attore a diventare padrone non è del tutto nuovo agli occhi dei teorici della mimesi. Dal narcisismo patologico dei leader mediatici, ai desideri mimetici di seguaci che modellano il loro comportamento su tali leader, dalle violente rivalità con avversari politici al ricorso al capro espiatorio contro le minoranze, dalla prontezza al sacrificio di vittime innocenti (bambini compresi) alla potenziale intensificazione di guerre nucleari che minacciano di insorgere quando vengono messe in moto accuse reciproche tra governi ipermilitarizzati, i meccanismi mimetici centrali descritti da René Girard non possono più essere considerati unicamente parte di una teoria delle origini violente della cultura. Al contrario, in una speculare inversione di prospettive, la teoria mimetica ora permette di elucidare pratiche politiche che potrebbero portarci ad esiti potenzialmente catastrofici¹.

La rilevanza della teoria mimetica per spiegare il comportamento catastrofico non è però passata inosservata. Il teorico francese Jean-Pierre Dupuy, ispirato dall'opera di René Girard ma attingendo esplicitamente a una tradizione di psicologia delle folle attenta al contagio mimetico, ha sottolineato la centralità del comportamento di massa in situazioni di catastrofe. Riferendosi a Le Bon, Tarde, e in particolare a Freud, Dupuy ci ricorda che “la folla è il medium [*support*] privilegiato per i fenomeni contagiosi”². Dupuy fornisce un resoconto approfondito dell’“ambivalenza” generata dal fenomeno mimetico del panico rivolgendo particolare attenzione al processo di “de-individualizzazione violenta” che dissolve il soggetto³. Questo

-
- 1 Sulle nostre origini violente, vedi René Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980. Sulla nostra destinazione violenta, vedi René Girard, *Portando Clausewitz all'estremo. conversazione con Benoît Chantre*, Adelphi, Milano 2008..
 - 2 Jean-Pierre Dupuy, *La panique*, Seuil, Parigi 2003, 60.
 - 3 *Ibid.*, 35. Sulla teoria mimetica e la psicologia della folla, vedi anche Jean-Pierre Dupuy, *Dans l'oeil du cyclone: Colloque de Cerisy*, Carnet Nord, Pa-

doppio movimento, come vedremo, è presente non solo in situazioni di panico. È anche costitutivo delle passioni ambivalenti che i (nuovi) leader fascisti scatenano in folle fisiche così come in pubblici virtuali, in condizioni sociali e politiche momentaneamente vissute come “normali” anche quando possono portare a catastrofi a lungo termine.

Vi sono quindi molte buone ragioni per giustificare un approccio mimetico dei leader autoritari che prolungano l'ombra dei modelli fascisti, specialmente dal momento che il (neo)fascismo, e i flussi di contagio affettivo che genera, rappresentano un'area di indagine in gran parte inesplorata. A ciò va aggiunto il fatto che la teoria mimetica è un ambito in espansione che si adatta ai tempi e che riesce quindi a stare al passo con patologie emotive che infettano tanto il presente quanto il futuro.

Vi sono poi altre ragioni *patho-logiche* per ricorrere alla mimesi. Ad esempio, è noto che i vecchi e i nuovi leader fascisti fanno appello alle emozioni piuttosto che alla ragione, al *pathos* piuttosto che al *logos*, al fine di indurre una frenesia entusiastica tra i potenziali elettori riuniti in quella che un tempo era chiamata “folla” o “massa”. Robert Paxton, nel suo ben documentato *Il fascismo in azione* (2004), si spinge fino a dire che “passioni ed emozioni sotterranee” funzionano come il “registro più importante del fascismo”: questo registro è contagioso, e quindi mimetico, e genera ciò che Paxton definisce “la lava emotiva che pone le basi del fascismo”⁴. Tali basi, prosegue Paxton, includono il “senso di crisi schiacciante”, “la convinzione che un gruppo sia vittima”, il desiderio di una “comunità più pura”, la credenza nella “superiorità dell'istinto del leader”, “la bellezza della violenza”, “il diritto del popolo eletto a dominare gli altri”, e altri sintomi caratteristici che, precisa Paxton, “appartengono più alla sfera dei sentimenti viscerali che all'ambito del reale e delle proposizioni ragionate”⁵.

rigi 2008; Harald Wydra, “Passions and Progress: Gabriel Tarde's Anthropology of Imitative Innovation”, in *International Political Anthropology*, vol. 4 (2011), no.2, 93-111. Per studi pionieristici sulla mimesis e il comportamento delle folle, vedi Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1988; Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, “La panique politique,” in Simon Sparks (a cura di), *Retreating the Political*, Routledge, New York 1977, 1-28. Ritorno su Borch-Jacobsen, Lacoue-Labarthe e Nancy in seguito.

4 Robert O. Paxton, *Il fascismo in azione*, Mondadori, Milano 2005, 45,46.

5 *Ibid.*, 219.

È opportuno notare che il carattere contagioso di questi sentimenti, così centrali per le fondamenta sotterranee del fascismo, è stato diagnosticato in dettaglio molto prima dell'ascesa dei movimenti fascisti. Ad esempio, Friedrich Nietzsche è un filosofo che ha avuto la sfortuna storica di avere una sorella nazionalista e antisemita che ha gettato un'ombra politica sulla sua eredità, implicando il suo nome nelle forze fasciste che egli ha denunciato nei suoi scritti. Sia Hitler che Mussolini presumibilmente trovarono una fonte d'ispirazione nella concezione del superuomo di Nietzsche. Tuttavia, se ci si prende il tempo di leggere Nietzsche, di considerare la sua virulenta opposizione all'antisemitismo – per non parlare del suo odio per il nazionalismo tedesco –, la sua posizione politica dovrebbe essere sufficientemente chiara.

Inoltre, se si pratica l'arte della lettura come la intende Nietzsche, cioè come arte della "ruminazione", allora diventa presto evidente come nonostante il suo fascino per le forme di volontà di potere proprie dei sovrani, Nietzsche è uno dei critici più perspicaci del *pathos* mimetico che convoglia la lava che fluisce lungo i fiumi della psicologia del fascismo. Collegando l'antico concetto filosofico di "pathos" con il moderno concetto psicologico di "ipnosi", Nietzsche è tra i primi a diagnosticare la volontà di potenza di un "leader" (*Führer*) e il desiderio di ammaliare le "masse" (*Massen*) che alla fine portò a importanti sottomissioni collettive alle ideologie fasciste insite nel nazionalismo e nell'antisemitismo a cui il filosofo tedesco, ricordiamolo, si oppose in maniera decisa⁶.

Nietzsche però non era il solo ad abbozzare una simile diagnosi. L'idea che l'ipnosi potesse fungere da chiave di lettura del contagio mimetico era nell'aria nell'Europa di fine secolo. I sostenitori della nuova disciplina della psicologia delle folle, come Gustave Le Bon e Gabriel Tarde, volevano spiegare un cambiamento psicologico che trascendeva gli individui riuniti nella folla. Individui altrimenti razionali, osservano questi autori, risultano facilmente in preda a improvvise emozioni; in particolare emozioni violente che si diffondono in modo contagioso dando luogo ad una continuità

6 Per un resoconto più dettagliato della critica del fascismo di Nietzsche, e sulla implicazione di questa critica nelle forze mimetiche che denuncia, vedi Nidesh Lawtoo, *Il fantasma dell'io. La massa e l'inconscio mimetico*, Mimesis, Milano 2018, in particolare 86-108.

mimetica tra sé e gli altri. Dal loro punto di vista, l'imitazione e il contagio non sono facilmente separabili. Come sostiene Le Bon in *Psicologia delle folle* (1895), "ogni atto, ogni sentimento è contagioso in una folla"; e aggiunge che "l'imitazione, cui si attribuisce tanta importanza nei fenomeni sociali, è in realtà un semplice effetto del contagio"⁷. Le Bon rovescia l'affermazione espressa da Tarde in *Le leggi dell'imitazione* (1890) facendo notare che "tutta la similitudine sociale è causata dall'imitazione"; una dinamica emotiva che innesca quelli che Tarde chiama i "contagi imitativi"⁸. Come risulta da queste affermazioni, su entrambi i versanti dell'opposizione causa/effetto, l'imitazione e il contagio venivano considerati due facce della stessa medaglia.

Ora, dato che Girard è uno dei pochi pensatori contemporanei che, in opposizione a tendenze accademiche dominanti nelle scienze umane e sociali, ha indagato il legame tra mimesi e contagio affettivo, sottolineando che "il contagio fa tutt'uno con la violenza reciproca" e genera l'"effetto di una *mimesis* quasi istantanea"⁹, la connessione tra la teoria mimetica e la psicologia delle folle dovrebbe risultare ovvia, diretta e consolidata. Eppure, non è così. Girard, per esempio, ha insistito sulla dimensione mimetica della folla nel contesto della violenza sacrificale propria delle culture del passato, ma ha prestato meno attenzione al potere dei leader fascisti di farci superare il confine della nostra individualità nel contesto dei rituali politici caratteristici delle culture moderne. Di conseguenza, le sorprendenti continuità tra la teoria mimetica e la psicologia delle folle su questioni condivise come quella del contagio, della perdita della differenza, della confusione fra verità e menzogna, e fra *méconnaissance* e espropriazioni frenetiche, sono in gran parte passate inosservate su entrambi i fronti disciplinari.

L'indifferenza è reciproca. Così come la psicologia delle folle di solito non è integrata al fertile ambito della teoria mimetica, allo stesso modo Girard non è incluso nei resoconti più informati della psicologia delle folle¹⁰. Questa negligenza reciproca è però un pec-

7 Gustave Le Bon, *Psicologia delle folle*, Tea, Milano 2012, 53, 161.

8 Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Seuil, Parigi 2001, 97, 50.

9 Girard, *La violenza e il sacro*, 108, 111.

10 Anche se Girard non è un riferimento esplicito nel resoconto sulla psicologia della folla di Serge Moscovici, quest'ultimo menziona tuttavia "il desiderio mimetico in tutti noi di comportarci come qualcun altro". Serge Moscovici,

cato, specialmente quando l'argomento dell'indagine è un doppio fenomeno che emerge dall'interazione contagiosa tra la massa mimetica e il suo (nuovo) leader fascista. Ciò comporta la necessità di adottare uno sguardo bifronte come quello di Giano, affinché le intuizioni della teoria mimetica siano messe in relazione con le intuizioni della psicologia delle folle, e viceversa.

Motivi validi per costruire un ponte tra queste prospettive e fare luce sull'ombra del fascismo ce ne sono, e vorrei perlomeno menzionarne alcuni sin d'ora. Prima di tutto, storicamente la psicologia delle folle emerge dal dialogo critico con scienze umane come la sociologia, l'antropologia e la psicoanalisi, discipline che sono tutte ugualmente centrali nella teoria mimetica. In secondo luogo, entrambe le prospettive interrogano una visione solipsistica della soggettività per attirare l'attenzione sul potere relazionale, affettivo e interpersonale delle passioni mimetiche. E, in terzo luogo, entrambi gli approcci sono in linea con una teoria dell'inconscio che non si basa su un'ipotesi repressiva, bensì su un'ipotesi mimetica: ovvero, un'ipotesi che presta attenzione a un'inconsapevole tendenza ad imitare e a riprodurre le espressioni, le emozioni e i pensieri degli altri, specie quando questi altri sono dotati di un potere autoritario. Esaminiamo più da vicino questa ipotesi¹¹.

L'epoca delle folle (da Le Bon a Tarde)

Le leggi dell'imitazione sono di natura psicologica, ma gli psicologi delle folle (*foules*) o della massa (*Masse*) furono lenti nel percepirne le applicazioni politiche. Sia Le Bon che Tarde, infatti, hanno sottolineato che i "leader" (*meneurs*) fanno affidamento sulle

The Age of the Crowd: A Historical Treatise on Mass Psychology, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 161.

- 11 Quanto segue presenta un ampliamento di una genealogia che collega la psicologia delle folle (in riferimento soprattutto a Le Bon, Tarde e Freud), il contagio mimetico, e la politica fascista, già proposta in Lawtoo, *Il fantasma dell'io*, in modo specifico 94-101, 257-314. Per altri resoconti sociologici sulla psicologia delle folle, vedi anche Moscovici, *The Age of the Crowd*; Christian Borch, *The Politics of Crowds: An Alternative History of Sociology* Cambridge University Press, Cambridge 2012; e Christian Borch (a cura di), *Imitation, Contagion, and Suggestion: On Mimesis and Society*, Routledge, New York 2019.

leggi mimetiche per penetrare nella vita psichica delle folle. Confrontando il potere dei leader al potere dell'ipnosi, hanno attinto a una tradizione psicologica che considerava l'ipnosi quale *via regia* verso l'inconscio per rendere conto dei moti di contagio affettivo che portano all'omologazione collettiva a scapito della differenza individuale. In particolare, questi autori si sono basati sul concetto di "suggestione" intesa come propensione psicologica della massa ad imitare inconsciamente o semi-coscientemente e ad assimilare idee, opinioni e atteggiamenti di altri, in particolare di soggetti autorevoli, dominanti o prestigiosi.

La psicologia delle folle, come vedremo, non traccia un ritratto lusinghiero né tanto meno narcisistico dell'ego nella massa. È forse anche per questo motivo che, pur emergendo in un'epoca post-romantica in cui l'originalità viene smascherata come menzogna (il termine è di Girard), le intuizioni principali della psicologia delle folle tendono a essere ignorate. Le Bon riassume le principali caratteristiche psicologiche della folla in questi termini:

Annullamento della personalità cosciente, predominio della personalità inconscia, orientamento determinato dalla suggestione e dal contagio dei sentimenti e delle idee in un unico senso, tendenza a trasformare immediatamente in atti le idee suggerite, tali sono i principali caratteri dell'individuo in una folla. Egli non è più sé stesso, ma un automa, incapace di essere guidato dalla propria volontà.¹²

Un automa non ha certo il potere di guidare un gruppo; semmai desidera essere guidato. Questa è, in effetti, un'immagine inquietante non solo per la psicologia mimetica che ne elucida il senso ma anche, e forse soprattutto, per il tipo di politica a cui può portare. Se prendiamo questa diagnosi della massa mimetica letteralmente, la politica che ne consegue può essere potenzialmente complice, piuttosto che critica, del fascismo.

L'ombra della politica autoritaria si estende sulla psicologia delle folle. Le Bon, che aveva il timore delle masse socialiste, sosteneva la necessità di un leader o *meneur* prestigioso che, stando alla sua visione politica conservatrice, era necessario per dare una fisionomia stabile ai movimenti politici. Considerato da una prospettiva

12 Gustave Le Bon, *Psicologia delle folle*, 55.

politica, quindi, Le Bon non è certo il rappresentante più ovvio per una critica del fascismo, sia esso vecchio o nuovo; se non altro perché la sua politica conservatrice, la sua paura dello spettro del socialismo (piuttosto che del fascismo) e, soprattutto, la sua concezione apertamente razzista, sessista e classista delle folle “femminili”, “primitive”, “selvagge”, ecc. contribuiscono al problema che stiamo denunciando. Pertanto, le analisi di Le Bon meritano di essere a loro volta diagnosticate con spirito critico in termini di ciò che chiamiamo la “patologia mimetica”¹³. Per questo motivo, Le Bon non ci servirà certo da guida *politica* nella critica del (neo) fascismo che proponiamo qui di seguito.

Detto questo, non dovremmo neppure affrettarci a liquidare la psicologia delle folle con la critica del contesto politico in cui è nata. Anche se la teoria e il contesto sono difficilmente separabili, essere in disaccordo totale con le conclusioni *politiche* di Le Bon non significa necessariamente rifiutare le sue intuizioni *mimetiche*. Il fatto che tanto Mussolini che Hitler trassero ispirazione dalle considerazioni di Le Bon per ammaliare le masse è certamente un argomento a sfavore della sua politica, ma purtroppo conferma anche la sua teoria mimetica. Allo stesso modo, se Trump ha potuto beneficiare delle intuizioni girardiane circa la logica della mimesi, dovremmo condannarne le implicazioni *politiche*, ma abbiamo comunque più di una ragione per prendere sul serio la teoria mimetica¹⁴. Massa e capri espiatori tendono ad andare di pari passo, e i (nuovi) leader fascisti sono in grado assimilare rapidamente la lezione e metterla in pratica. Quindi, per noi è importante stare al passo con queste tendenze mantenendo comunque sempre una vigilanza critica.

Da un punto di vista genealogico, la psicologia delle folle ha spianato la strada a un resoconto delle leggi dell’imitazione che si estendono sino al presente. Le Bon, ad esempio, identificò molto presto il carattere specifico dei meccanismi retorici che i leader fascisti usarono per suscitare un contagio mimetico tra la massa. Questi leader sfruttarono, tra l’altro, il potere della ripetizione, l’incidenza emotiva dei gesti e della mimica facciale, l’uso delle im-

13 Vedi Lawtoo, *Il fantasma dell’io*, 132-135, 145-146.

14 Vedi Geoff Shullenberger, “The Scapegoating Machine”, in *The New Inquiry*, 30 novembre 2016.

magini piuttosto che dei pensieri, il ricorso a affermazioni concise piuttosto che a spiegazioni razionali, l'adozione di un tono e di una postura autoritaria. Tutto ciò, ha precisato Le Bon, ha il potere di condizionare "l'immaginazione delle folle"¹⁵. Inoltre, quando "la folla è impressionata soltanto da sentimenti impetuosi, l'oratore che vuole sedurla deve abusare di dichiarazioni violente. Esagerare, affermare, ripetere e mai tentare di dimostrare alcunché con il ragionamento sono espedienti familiari agli oratori nelle riunioni popolari"¹⁶; queste strategie, potremmo aggiungere, sono comuni tanto agli oratori classici quanto ai leader fascisti. Di particolare importanza, aggiunge Le Bon, è la ripetizione di un semplice slogan nazionalista (per esempio, un paese reso "grande di nuovo") che unisce la folla, accompagnato da un'"immagine avvincente" (per esempio, un "muro") che, come per magia, risolve un problema molto complesso¹⁷.

Seppur questa diagnosi non abbia goduto di molta popolarità nella seconda metà del secolo scorso, la retorica del fascismo ha trascinato il suo influsso anche nel secolo attuale. Ma, tutto sommato, Le Bon non era il solo a diagnosticare l'irrazionalità delle masse, era semplicemente il divulgatore più popolare. Prima di Le Bon, Gabriel Tarde fornì le basi sociologiche per stabilire la connessione tra imitazione e comportamento di massa, estendendo, al di là della massa, alla società nel suo insieme l'idea dell'imitazione contagiosa.

Benché politicamente moderata, l'analisi dell'imitazione di Tarde è molto severa, soprattutto quando estende le leggi dell'imitazione dalle folle alla società. In tal senso, egli definisce il gruppo sociale come "una raccolta di individui che si stanno imitando l'un l'altro... in quanto i loro tratti comuni sono antiche copie dello stesso modello"¹⁸. A proposito del ruolo dell'"imitazione inconscia" [*imitation inconsciente*] che, nella formazione del legame sociale, opera sul modello della suggestione ipnotica, Tarde specifica: "Avere solo idee suggerite credendole spontanee: questa è l'illusione propria del sonnambulo e dell'uomo sociale"¹⁹.

15 Le Bon, *Psicologia delle folle*, 94.

16 *Ibid.*, 76.

17 *Ibid.*, 98.

18 Tarde, *Lois de l'imitation*, 128.

19 *Ibid.*, 137.

Per spiegare la tendenza inconscia degli attori sociali di adottare, come in una sorta di trance sonnambulistica, idee estranee a sé stessi come se fossero le proprie, Tarde, come Le Bon, si basa sulla nozione psicologica di suggestione ipnotica. Ancora una volta, siamo di fronte a un'immagine che non è per nulla confortante, ma ciò significa che sia falsa? In realtà è condivisa da una serie di autorevoli teorici che, pur non lavorando esplicitamente nel campo della psicologia delle folle, contribuiscono ad arricchire questa tradizione. Elias Canetti, per esempio, in *Massa e potere* (1960) definirà la folla come “stato di assoluta eguaglianza”, affermando che “per questa eguaglianza si diventa massa”. Ma anche lui aggiunge immediatamente un'osservazione con chiare implicazioni politiche: “per la sua durata, la direzione è indispensabile per il proseguimento dell'esistenza della massa. La paura del disgregamento, che sempre vive in essa, rende possibile orientarla verso qualsiasi meta”²⁰. Sul fronte filosofico, Hannah Arendt è più esplicita: “La società è sempre incline ad accettare lì per lì una persona per quello che pretende di essere, di modo che un ciarlatano atteggiandosi a un genio ha sempre qualche probabilità di essere creduto”²¹. E aggiunge, in termini sempre attualissimi che trovano conferma nelle recenti manifestazioni di “geni” autoproclamati: “Nella società moderna, con la sua caratteristica incapacità di giudizio, tale tendenza è accentuata, e chi, oltre ad avere delle opinioni, le presenta col tono di una convinzione incrollabile, non perderà tanto facilmente il suo prestigio, per quante volte risulti evidente il suo errore”²².

Uno sguardo critico alla scena politica contemporanea dovrebbe, a questo punto, essere sufficiente a dimostrare l'accuratezza di tale diagnosi. Noi tutti siamo, in effetti, estremamente vulnerabili alla suggestione. Per quanto non sia bello dirlo, la psicologia delle

20 E Canetti aggiunge: “per questa eguaglianza si diventa massa. Si ignora qualunque cosa che potrebbe distrarre da ciò”. Elias Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, 35.

21 Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, p.423 nota 1.

22 *Ibid.* Per una brillante analisi che contrasta il concetto arendtiano di “pluralità” con quello di “massa” nel contesto di democrazie digitalizzate, o “e-democracy,” vulnerabili a patologie mimetiche direttamente rilevanti per la nostra diagnosi, vedi Adriana Cavarero, *Democrazia sorgiva: note al pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

folle ci obbliga a prendere atto del fatto che le nostre idee, emozioni, opinioni e obiettivi potrebbero non essere sempre così originali come ci sembrano. Potrebbero essere, al contrario, almeno in parte modellati mimeticamente, inconsciamente e ipnoticamente su certi modelli o leader che ci circondano e ci influenzano. Perciò, l'inconscio mimetico è già un inconscio politico. La sua natura relazionale ci rende vulnerabili a tutti i tipi di influenze esterne, siano esse positive o negative, terapeutiche o patologiche, democratiche o fasciste.

Le influenze mimetiche sono particolarmente visibili nella massa quando i soggetti capitano ai leader fascisti che sfruttano le intuizioni della psicologia delle folle per favorire l'insediamento di regimi autoritari. Ma poiché i leader fascisti si sono imposti grazie al sostegno delle masse, neppure i paesi democratici sono esenti da tali influenze. La magia insita nella parola "democrazia" non è certo garanzia di protezione da vari tipi di manipolazione. Come Jacob Bernays ha riconosciuto in *Propaganda* (1928): "La manipolazione conscia e intelligente delle abitudini e opinioni organizzate delle masse è un elemento importante delle società democratiche"²³. Ispirandosi alla psicologia delle folle, così come all'idea che "la politica è stata il primo grande business in America", Bernays si propone di spiegare come "la minoranza [vale a dire, i ricchi] ha scoperto un potente aiuto per influenzare le maggioranze grazie alla facoltà di plasmare la mente delle masse in modo da convogliare la loro forza nel senso desiderato"²⁴. Il suo libro, che si basa sulle tesi di Le Bon, Tarde, e di suo zio, Sigmund Freud, sarà anche poco letto nei corsi di teoria critica, ma le sue lezioni di "pubbliche relazioni" sono pienamente sfruttate in ambito economico e politico.

Sulla scia del notevole successo della psicologia delle folle in passato, forse possiamo capire meglio perché certi teorici sociali abbiano recentemente insistito sulla necessità di rivisitare questa tradizione di pensiero alternativa. Serge Moscovici, per esempio, in *L'âge des foules* (1981), un resoconto della psicologia delle folle, trova "sorprendente che ancora oggi crediamo di poter fare a meno dei suoi concetti"²⁵. In tal senso, esprime la consapevolezza che "in un momento o in un altro, ogni individuo si sottomette pas-

23 Edward Bernays, *Propaganda*, Ig Publishing, New York, 2005, 37.

24 *Ibid.*, 111, 47.

25 Moscovici, *The Age of the Crowd*, 4.

sivamente alle decisioni dei suoi capi e i suoi superiori”; e aggiunge che “la folla siamo tutti, tu, io, tutti noi”²⁶. Più recentemente, Christian Borch conclude il suo *The Politics of Crowds* (2012) con la consapevolezza che lo “spettro della folla perseguita di nuovo il pensiero sociologico”²⁷. Borch specifica anche che la “nozione di suggestione potrebbe rivelarsi più utile dal profilo analitico di quanto la sua cattiva reputazione suggerisca”²⁸. Occorre precisare, a maggior ragione, che questa stessa nozione psicologica si rivela particolarmente pertinente se ciò che è in gioco è la politica delle masse fasciste.

Suggestione e desiderio (da Freud a Girard)

Perché la reputazione della suggestione è così negativa? E se era negativa già nel secolo scorso, perché rivalutarla nel secolo in corso? A prima vista, le dichiarazioni *fin-de-siècle* sulla suggestionabilità delle folle potrebbero infatti essere viste come il retaggio di una generazione passata di teorici sociali che si affidavano a un modello di ipnosi ormai largamente superato e smentito per spiegare il potere dei leader di influenzare le masse. Questa visione fu molto influenzata da Sigmund Freud, egli stesso un teorico del comportamento delle folle. In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) il padre della psicoanalisi, infatti, respinge la suggestione come un concetto magico che “spiegava tutto” ma che, “a sua volta”, si sottraeva “a una spiegazione”²⁹. Avendo già delineato altrove il processo che Freud fa all’ipnosi, mi limiterò qui ad una breve sintesi³⁰.

L’analisi che Freud fa della “psicologia delle masse” (*Massenpsychologie*) si erge sulle spalle della tradizione che abbiamo

26 *Ibid.*, 13, 75.

27 Borch, *The Politics of Crowds*, 303.

28 *Ibid.*, 301.

29 Sigmund Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Boringhieri, Torino 1983, 34.

30 Lawtoo, *Il fantasma dell'io*, 270-296. Vedi anche Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, in particolare 127-239; e Mikkel Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect*, Stanford University Press, Stanford CA 1992, 1-35.

appena considerato. In effetti, Freud ha esplicitamente riproposto la domanda di Le Bon e Tarde: “Perché, quindi, all’interno della massa, cediamo invariabilmente a tale contagio?”³¹. La risposta di Freud, tuttavia, si è dimostrata diversa. Il padre della psicoanalisi, infatti, rompe con la tradizione mimetica che vedeva nella suggestione la porta principale verso l’inconscio. Al suo posto, stabilì una distinzione tra due “legami emotivi”, ovvero l’“identificazione” e il “desiderio”, che consolidano la relazione fra la massa e il leader. Una distinzione che, come dice Freud stesso, rinvia all’opposizione fra il voler *avere* e il voler *essere* l’altro³².

Detto schematicamente, Freud amplia la sua visione per spiegare la psicologia delle folle operando tre passaggi teorici strutturalmente correlati. In primo luogo, egli afferma che la “libido” o l’“amore” (il voler avere) è ciò che costituisce “l’essenza della psiche collettiva”, nel senso che i membri della massa amano il “capo” (*Führer*), proprio come i membri di un esercito amano il loro comandante, e i membri della chiesa amano Cristo. In secondo luogo, però, complica il suo resoconto inserendo un secondo legame emotivo, vale a dire l’“identificazione” (il voler essere), affermando con un linguaggio apertamente mimetico che “l’identificazione tende a configurare il proprio Io alla stregua dell’Io assunto come modello”. Infine, triangola questi due legami emotivi sostenendo che “l’identificazione” coincide con il “desiderio di sostituirsi”³³. Il desiderio, in altre parole, inaugura la via dell’identificazione; voler avere ciò che possiede il modello porta a voler essere il modello.

Ma è davvero così? O è il contrario? Questa è, in effetti, la domanda che Girard pone in *La violenza e il sacro* (1972) alludendo a un’ambivalenza strutturale nel resoconto che Freud fa della formazione sociale. Girard si allinea dunque con la tradizione della psicologia delle folle che ci riguarda. Da un lato, afferma che Freud postula il primato del desiderio (o libido) sull’identificazione (o mimesi); d’altra parte, nota anche che Freud definisce l’identificazione come “la *prima* manifestazione di un legame emotivo con un’altra persona”³⁴. Quale versione è vera? Come so-

31 Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, 33.

32 *Ibid.*, 51.

33 *Ibid.*, 35, 36, 52, 51.

34 *Ibid.*, 51; corsivo mio.

steneva Girard, nonostante “la via del desiderio mimetico si apre dinanzi a Freud... *Freud rifiuta di impegnarsi*”³⁵. Nel rovesciamento del modello freudiano da parte di Girard, quindi, il soggetto della folla si identifica *in primis* con il modello di leader e poi finisce per desiderare ciò che il leader desidera. Secondo Girard, infatti, “il modello” mimetico “indica al discepolo l’oggetto del suo desiderio col desiderarlo egli stesso”³⁶. La mimesi, per Girard, è dunque primaria non solo per la psicologia personale, ma anche per la psicologia collettiva.

Sulla scia della ridefinizione girardiana della posizione freudiana, la questione dell’identificazione è stata ampiamente dibattuta nella teoria mimetica. Il legame con la politica fascista è stato notato in modo particolare da Mikkel Borch-Jacobsen, che in *Il soggetto freudiano* (1982) ha esposto in modo persuasivo la natura narcisistica della politica freudiana. Come sostiene Borch-Jacobsen verso la conclusione di una lettura rigorosa e dettagliata della psicologia di gruppo, “il leader è un oggetto narcisistico: i membri del gruppo amano *loro stessi* in lui, lo riconoscono come il loro padrone perché riconoscono *sé stessi* in lui”³⁷. Anche senza aver letto Freud, questa dinamica di riconoscimento dovrebbe ora essere familiare. I riflessi speculari sono fin troppo sfruttati dai leader narcisisti che con maestria piegano questo desiderio di riconoscimento a nuovi usi fascisti. Ma Borch-Jacobsen va oltre, notando non solo una flessione narcisistica, ma anche un atteggiamento autoritario implicito nella politica freudiana. E afferma: “come Gustave Le Bon, alle cui analisi deve più di quanto sia pronto a riconoscere, Freud pone il capo a monte e al timone del gruppo, della *Masse*. [...] Solo il capo (solo il *Führer*, poiché è così che Freud traduce il *meneur* di Le Bon) assicura la coesione di quella massa”³⁸. Si tratta di un’obiezione seria che getta un’ombra sulla psicoanalisi. Per Borch-Jacobsen, infatti, la politica freudiana, non diversamente dalla politica di Le Bon, è politica mimetica, narcisistica e potenzialmente fascista.

35 Girard, *La violenza e il sacro*, 225.

36 *Ibid.*, 223.

37 Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, 208; vedi anche 127-239.

38 Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie*, 2.

Il ritorno della suggestione

Ancora una volta, questa teoria dovrebbe essere condannata per motivi politici. Tuttavia, ciò non significa che il modello di suggestione ipnotica che, per ragioni teoriche, Freud ha escluso dal suo resoconto della massa, abbia smesso di operare su vasta scala. La “resistenza”³⁹ che Freud esprime nei confronti della tradizione ipnotica dell’inconscio propria alla psicologia della massa solleva, in realtà, almeno due problemi, uno storico e l’altro teoretico. Il primo problema è storico perché, come ho già notato, sia Hitler che Mussolini trassero beneficio direttamente dal manuale di Le Bon su come ammalare le folle, basandosi non solo sul concetto di “suggestione”, ma anche su pratiche ipnotiche come l’affermazione autoritaria, la ripetizione, l’uso di gesti e immagini, la programmazione di incontri serali al fine di agevolare l’ipnosi. Tecniche mimetiche che, come ha recentemente affermato William Connolly, sono ancora oggi efficacemente mobilitate da aspiranti leader fascisti che, in tal modo, contribuiscono alla diffusione del “contagio fascista”⁴⁰. Il secondo problema è teoretico perché Freud non ha mai smesso di essere perseguitato dall’enigma della suggestione. Come ha dimostrato Borch-Jacobsen, la suggestione continua a influenzare in modo sotterraneo le sue nozioni di identificazione e transfert⁴¹.

Per approfondire queste importanti obiezioni storico-teoriche, è necessario un supplemento mimetico. Se Freud negava l’esistenza di una simpatia direttamente responsabile del “contagio” emotivo che si diffonde dal sé agli altri all’interno della massa⁴², Tarde riconosceva la possibilità di un tipo di “simpatia” o “imitazione inconscia” basata su ciò che egli definì, sulla scorta di una diagnosi fisio-psicologica dell’inconscio mimetico, “una tendenza innata del sistema nervoso verso l’imitazione”⁴³. Sento direttamente il *pathos*

39 Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, 34.

40 William E. Connolly, *Aspirational Fascism: The Struggle for Multifaceted Democracy under Trumpism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2018, 37. Per una critica di Connolly in merito al resoconto freudiano della psicologia di gruppo, vedi anche 36-44.

41 Mikkel Borch-Jacobsen, “Freudian Politics”, in *The Emotional Tie*, 1-35.

42 Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, 18.

43 Tarde, *Lois de l’imitation*, 148.

dell'altro, tanto il mio inconscio attiva un *sym-pathos* specchiante, o è necessaria una forma di mediazione o triangolazione edipica? L'enigma è rimasto irrisolto per lungo tempo ma, con il senno di poi, dovremmo ora essere in grado di pronunciarci in merito a questi resoconti contrastanti dell'inconscio che i (nuovi) leader fascisti hanno imparato a manipolare.

Gli psicologi della folla si basavano su una concezione psicologica – o meglio, fisio-psicologica – dell'inconscio mimetico che era stata molto trascurata nel secolo freudiano ma che, nel ventunesimo secolo, sta tornando in auge. Un'importante scoperta scientifica sta infatti fornendo un crescente supporto alle basi mimetiche del comportamento umano e anche, seppur indirettamente, del comportamento collettivo e di massa. Un gruppo di neuroscienziati italiani guidati da Giacomo Rizzolatti ha scoperto negli anni 1990 i cosiddetti neuroni specchio nelle scimmie macaco, con notevoli implicazioni anche per la comprensione del comportamento umano.

I neuroni specchio sono dei motoneuroni, cioè dei neuroni responsabili del movimento, che però non si attivano solo quando ci muoviamo, ma anche alla *vista* di movimenti come i gesti o le espressioni facciali eseguite da altri. Il sistema dei neuroni specchio (MNS), come viene ora chiamato nell'uomo, "innesca" nel soggetto il riflesso inconscio di riprodurre i gesti o le espressioni degli altri, dando luogo a effetti a specchio che, non essendo sotto il pieno controllo della coscienza, sono inconsci⁴⁴. Dato che l'evidenza empirica sta attualmente corroborando l'idea pre-freudiana secondo cui esiste una tendenza innata del sistema nervoso ad imitare, sta tornando alla ribalta una concezione imitativa dell'inconscio per lungo tempo trascurata.

Pur non essendo pienamente cosciente, la riproduzione mimetica è comunque utile alla coscienza. I sostenitori dell'inconscio mimetico come Nietzsche e Tarde, Pierre Janet o Georges Bataille, ma pure romanzieri come D. H. Lawrence e Joseph Conrad, avevano, di fatto, già sottolineato che tali effetti speculari svolgono un ruolo cruciale in quelle forme non verbali di comunicazione mimetica (simpatia, riso, gioia, ecc.) centrali nella formazione del

44 Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

soggetto. Molti neuroscienziati stanno attualmente confermando il ruolo del MNS nel “comprendere” le azioni e le intenzioni degli altri sulla base di una concezione relazionale e incarnata della soggettività in cui i gesti e le espressioni dell’altro vengono immediatamente percepiti, e quindi compresi, dall’ego. Secondo Rizzolatti e Sinigaglia, la funzione primaria del sistema dei neuroni specchio riguarda il loro “ruolo distintivo nella comprensione delle azioni, delle emozioni e delle forme vitali altrui”⁴⁵. Non capiamo gli altri solo attraverso la mediazione della nostra mente (anche se certamente lo facciamo). Ad un livello più elementare, li comprendiamo attraverso una “simulazione incarnata” che ci dà un accesso immediato alla vita psichica dell’altro⁴⁶. Di conseguenza, la “comprensione” è ora considerata una delle funzioni primarie dei neuroni specchio.

In questo senso, le duplici lenti della teoria mimetica e della psicologia delle folle garantiscono un’importante promemoria genealogico. Di fatto, i meccanismi speculari che sfuggono al pieno controllo della coscienza razionale possono comunque essere parzialmente ricondotti alla razionalità e alla comprensione logica. Ciononostante, costituiscono un terreno fertile pure per ambivalenze irrazionali, così come per l’inganno, la manipolazione e la violenza. I (nuovi) leader fascisti non possono certo vantarsi, nei loro discorsi politici, di promuovere la comprensione logica, ma sanno molto bene come attivare i neuroni specchio attraverso gesti e azioni che innescano il pathos mimetico.

La retorica di Trump ne è, ancora una volta, un’illustrazione emblematica. Sarebbe certo errato archivarla frettolosamente per la sua debolezza argomentativa; occorrerebbe, semmai, prenderla seriamente per la sua efficacia mimetica. Trump infatti non interpreta semplicemente un programma politico adottando una distanza razionale. Incarna, in modo aggressivo, il suo ruolo con trasporto emotivo. Ed è questo *pathos*, la sua tonalità aggressiva, il suo mimetismo, la sua carica istrionica, le alzate di voce e i

45 *Ibid.* XIV

46 Sulla questione delle “simulazioni incarnate”, vedi anche Vittorio Gallese, “The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification”, in Scott Garrels (a cura di), *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, Michigan State University Press, East Lansing 2011, 87-108.

suoi gesti che attivano i neuroni specchio tra i membri della folla. Le masse che accorrono ai suoi raduni sono incredibilmente suggestionabili; non solo perché la dinamica della folla inibisce le facoltà razionali e incrementa l'empatia (mimesi orizzontale), ma anche perché Trump, affidandosi alle sue doti di attore – amplificate dal suo ruolo di finzione –, intensifica tali emozioni dall'alto verso il basso (mimesi verticale).

Quando Trump condanna i media come falsi, additandoli come se potesse licenziarli; quando induce la paura delle minoranze chiamandole “stupratori”; quando convoca l'immagine di un “muro”, alzando il braccio per suggerire magicamente un muro che si innalza; quando incita la folla con uno slogan aggressivo che può essere cantato in coro (“*Lock her up!*” ovvero “mettetela in prigione”); quando mette al bando musulmani; quando fa queste cose, parla come un attore; o, come avrebbe detto Platone, si esprime per mezzo di un registro *mimetico* piuttosto che usando un registro diegetico, impersonando il suo ruolo con le parole ma anche con il corpo e con la mimica⁴⁷. Di conseguenza, la retorica di Trump dovrebbe essere presa sul serio non semplicemente per *quello* che dice (il messaggio con tutto il corollario di ultranazionalismo, razzismo, militarismo, politiche autoritarie e belliche) ma piuttosto per *come* lo dice (il *medium* e la mimica, le espressioni, e le alzate di voce che veicolano il messaggio). Trump è un mass medium che comunica direttamente, per *sym-pathos*, al sistema nervoso o al cervello di una massa già galvanizzata.

Se stabiliamo un legame genealogico che collega le origini della teoria mimetica con i suoi sviluppi più recenti, non mancano certo le ragioni per prendere sul serio l'atteggiamento istrionico di Trump. La dimensione incarnata, emotiva e performativa dei suoi discorsi mimetici, la sua mimica e i suoi gesti attivano effetti a specchio che condizionano ciò che i soggetti sentono e pensano. Questi soggetti sono suscettibili di essere condizionati dalla mimesi, non solo a causa della struttura a specchio del loro cervello, o per via di un'identificazione con Trump maturata precedente-

47 Come ci ricorda Moscovici, “Le Bon insiste sul fatto che i metodi del teatro vengano ripresi nel mondo della politica, con il palcoscenico come modello di relazioni sociali in forma drammatica e come luogo in cui tali relazioni vengono osservate”. Moscovici, *The Age of the Crowd*, 89.

mente, ma anche in quanto a massa assoggettata a un prestigioso leader. Oppure, in quanto a folla mimetica i cui confini che dividono il sé e gli altri sono già stati parzialmente dissolti dall'effetto di una comunicazione contagiosa capace di amplificare le tendenze speculari dell'*homo mimeticus*.

Ricontestualizzati in questo scenario di vita reale, i neuroni specchio non risultano solo centrali per la comprensione. Sono altresì efficaci nel generare un pathos mimetico privo di razionalità ma cionondimeno estremamente efficace sul piano politico nel generare patologie affettive e infettive. Questa intuizione non è, però, del tutto nuova. Una tradizione mimetica che parte da Platone e arriva a Nietzsche, da Bataille a Derrida, e da Girard a Lacoue-Labarthe, ci ha continuamente messo in guardia sul fatto che la mimesi è un concetto ambivalente, a doppio taglio, fonte di consapevolezza e di illusione, di terapia e di infezione: o, per dirla nel nostro linguaggio, di *patho-logie* e di patologie.

Un logos che sappia diagnosticare il potere infettivo del pathos mimetico è dunque particolarmente necessario, a maggior ragione se questi meccanismi speculari non possono attivarsi nell'ambiente protetto e strutturato di un laboratorio in cui gli scienziati si concentrano su un cervello ideale messo in stato di isolamento. I neuroni specchio sono, ovviamente, particolarmente attivi anche al di fuori del laboratorio e tendono ad attivarsi in situazioni collettive che sfumano i confini tra sé e gli altri e amplificano il comportamento mimetico. Recuperando un'antica intuizione che risale a Platone, gli psicologi delle folle notarono come in mezzo alla massa il soggetto è influenzato da gesti, mimica e affermazioni tanto ripetitive quanto autorevoli. Anche quando l'attore sul palco è tutt'altro che un modello ideale, provoca comunque reazioni affettive e corporee.

Occorre aggiungere, infine, che l'individuo contemporaneo è continuamente esposto a un contagio affettivo e virtuale che riguarda ciò che Gabriel Tarde chiama "il pubblico". Così come la folla è condizionata dai messaggi fascisti, anche il pubblico è condizionato dagli impieghi fascisti dei (new) media.

L'era del pubblico

Come supplemento all'affermazione di Le Bon secondo cui viviamo nell'"era delle folle", Gabriel Tarde affermò, all'alba del ventesimo secolo, che stiamo entrando nell'"era del pubblico" (*ère du public*); un'era in cui il contagio opera a distanza, inaugurando quello che lui chiama il "gruppo sociale del futuro"⁴⁸. Il pubblico, per Tarde, è una folla i cui membri non sono a diretto contatto fisico. Piuttosto, il contatto è "virtuale" nella misura in cui i membri di una collettività sono esposti a un mezzo di comunicazione di massa pur essendo, fisicamente, isolati e a distanza. Come afferma Tarde, si tratta di soggetti tenuti insieme da flussi di "contagio senza contatto" (*contagion sans contact*) mediati dalla "suggestione a distanza" (*suggestion à distance*)⁴⁹.

In che modo la suggestione mentale può agire a distanza? Come può un pathos trasmesso a *distanza* trasformarsi in un *sym-pathos* (sentirsi con)? Tarde risponde che il contagio affettivo che coinvolge il pubblico è puramente mentale; a innescarlo è "l'illusione inconscia che i nostri sentimenti sono condivisi da un gran numero di menti" che stanno leggendo le stesse informazioni "simultaneamente"⁵⁰. La simultaneità dell'esposizione a un mass medium, in altre parole, è cruciale per la diffusione contagiosa di un messaggio a distanza.

Vi siete mai chiesti, ad esempio, perché il giornale di oggi – o, per aggiornare l'analogia, l'ultimo post su Facebook o l'ultimo tweet su Twitter – sia così accattivante, mentre le "notizie" di ieri, per quanto sia interessante il messaggio, non vengono percepite con altrettanto entusiasmo? La risposta di Tarde, semplice ma fondamentale, riguarda il medium piuttosto che il messaggio, e aiuta a riflettere sul perché le notizie di oggi sono condivise con altri membri di un pubblico, mentre quelle di ieri non lo sono più. A suo avviso, è la condivisione dell'esperienza mentale che genera il contagio mimetico a distanza. Siamo influenzati dalla convinzione che altri, come noi, stanno leggendo le stesse notizie con interesse, e che quindi il nostro *pathos* sia anche una *sim-patia* (un sentire con). In questo modo nasce una nuova patologia virtuale.

48 Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule*, Félix Alcan, Parigi 1901, 11.

49 Tarde, *L'opinion et la foule*, 5, 6.

50 *Ibid.*, 4, 3.

Anche se oggi, con l'arrivo dei nuovi social media interattivi, il pathos generato da una adesione affettiva è ulteriormente aumentato, e il grado di esposizione mediatica a tutti i generi di patologie mimetiche è salito alle stelle, le leggi dell'imitazione di Tarde non hanno perso la loro validità *pato-logica*. Al contrario, ci ricordano la logica fondamentale per cui le notizie sono notizie interessanti indipendentemente dal fatto che veicolino una notizia vera o una notizia falsa. Ciò che importa è che i mass media oggi diffondono notizie quotidiane già condivise da masse reali e pubblici virtuali.

La preoccupazione di Tarde relativamente ai modi in cui i mass media diffondono un'opinione inconscia condivisa dal pubblico, e facilmente manipolabile a distanza, riguardava principalmente i giornali. Anche se spesso ammetteva l'esistenza di un pubblico più capace di discernimento rispetto alla massa, Tarde ha continuato a preoccuparsi che il lettore "docile e credulone" potesse facilmente rimanere preda delle influenze e delle suggestioni inconscie. Temeva anche un cambiamento nella qualità dei media nella transizione dai libri ai giornali, sintetizzando questo timore nella seguente domanda: "È stato detto che l'uomo che legge un singolo libro deve essere temuto. E che dire allora dell'uomo che legge un singolo giornale [?]" . E con una sfumatura autocritica, aggiunge: "questo uomo rappresenta ciascuno di noi"⁵¹.

Tarde non visse abbastanza a lungo per assistere a un presente in cui non viene quasi più letto un singolo giornale. Cosa ne pensate riguardo a chi legge le notizie esclusivamente dal proprio account Facebook o Twitter? Questa tendenza diventerà rappresentativa di ognuno di noi? È qui che risiede il pericolo contemporaneo. Le leggi dell'imitazione di Tarde, in questo senso, continuano a essere pertinenti anche rispetto ai pubblici virtuali dell'epoca digitale e al sonnambulismo che generano. La sua previsione in merito a delle "comunicazioni veloci" con il potere di generare una "massa virtuale", profeticamente designata come "gruppo sociale del futuro", oltre ad essere storicamente accurata, ha spianato la via al recente recupero della nozione di massa come pubblico da parte di vari filosofi⁵². Peter Sloterdijk, ad esempio, parla di una società in cui "ciascuno

51 *Ibid.*, 17.

52 *Ibid.*, 10, 13, 11.

è una massa senza la possibilità di vedere gli altri”⁵³, recuperando così la nozione di pubblico di Tarde per spiegare il passaggio da una cultura della leadership a una cultura dove prevale l'intrattenimento: “il segreto dei leader di quel tempo e delle celebrità di oggi risiede nel fatto che assomigliano ai loro ammiratori più stupidi più di quanto qualsiasi persona coinvolta osi immaginare”⁵⁴. Sloterdijk, vale la pena notare, non aveva Donald Trump come esempio per sostenere il suo punto. Visto che noi ce l'abbiamo davanti agli occhi, a maggior ragione dobbiamo prendere sul serio la psicologia delle folle.

All'opposto, e con sguardo più cinico, Jean Baudrillard parla del “silenzio” esteso sulle masse in società postmoderne nelle quali “le masse non hanno opinioni e gli organi di informazione non le informano”⁵⁵. Baudrillard qui recupera la categoria di “massa” dalla tradizione mimetica che ci riguarda e, in più di un modo, la sua tesi sul fallimento dei media nell'informare le opinioni della massa radicalizza le analisi di Tarde. Baudrillard prevede altresì l'avvento della disinformazione generalizzata e della “post-verità” come sintomi di un'epoca che non poggia più sulla logica della rappresentazione, ma sulla pervasività di simulazioni iperreali che non hanno più alcun legame con la realtà. Questa proliferazione della simulazione, di cui Baudrillard si fa interprete, porta alla morte del politico, del sociale e della realtà come tale. Ciò che resta sono dei “modelli di simulazione e di un referente immaginario a uso di una classe politica fantasma che non sa più che genere di ‘potere’ eserciti sulla massa, poiché la massa è allo stesso tempo la morte e la fine di questo processo politico che dovrebbe governarla”⁵⁶.

La posizione di Baudrillard è indubbiamente attuale, tanto più che questa classe politica fantasma si è ora materializzata. Di conseguenza, le simulazioni iperreali continuano a produrre effetti mimetici radicati nella materialità del reale. Forse, quindi, la rottura epistemica tra simulazione e mimesi potrebbe non essere così chiara come sug-

53 Sloterdijk è citato in Borch, *Politics of Crowds*, 283. Peter Sloterdijk, *Die Verachtung der Massen: Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, Francoforte 2000, 25.

54 *Ibid.*, 283.

55 Jean Baudrillard, “The Masses: The Implosion of the Social in the Media”, in *New Literary History* 16, n. 3 (1985), 577-89, 580.

56 Jean Baudrillard, *All'ombra delle maggioranze silenziose*, Mimesis, Milano 2019, 48.

gerisce Baudrillard. La sua affermazione provocatoria secondo cui “l’unico vero problema è il silenzio della massa, il silenzio della maggioranza silenziosa” che non può più essere rappresentata, perché è alienata o è “implosa” come un buco nero, non rende però pienamente conto della diffusione mimetica o, come preferisco chiamarla, della diffusione ipermimetica⁵⁷. Senza questa tendenza ipermimetica non si riuscirebbe a capire come gli spettacoli di finzione possano sfornare apprendisti presidenti, e come elettori mimetici arrivino a portare al potere in maniera non propriamente silenziosa dei presidenti di finzione diventati, nel frattempo, reali.

Non importa quanto iperreale sia il mezzo, esiste una materialità propria alla mimesi che non si può cancellare così facilmente. A giudicare dal successo di tutti i tipi di attori con folle e pubblici di ogni genere, sembra che mai come oggi siamo stati vulnerabili alla suggestione ipnotica. Questo è ciò che, di recente, Timothy Snyder suggerisce quando ricorre al linguaggio pre-freudiano dell’“ipnosi” e della “trance” per rendere conto di una “logica dello spettacolo” in cui “il mondo bidimensionale della rete [è] più importante del mondo tridimensionale del contatto umano”⁵⁸. Forse siamo addirittura entrati in una nuova fase delle leggi dell’imitazione in cui la linea di demarcazione tra simulazioni iperreali e mimesi reale viene offuscata. benvenuti nell’era della ipermimesi.

Seguire, come abbiamo fatto, gli sviluppi delle leggi dell’imitazione dalla massa al pubblico ci ha permesso di estendere l’analisi del comportamento mimetico a un presente ipermimetico in cui le simulazioni iperreali hanno effetti mimetici fin troppo reali. L’età dei pubblici virtuali conferma anche la diagnosi nicciana secondo cui gli attori, che abitualmente occupano il mondo della finzione, ora sono assecondati da una serie di nuovi media che offuscano il confine tra privato e pubblico, fra finzione e politica, fra verità e menzogne, fra simulazioni iperreali e imitazioni drammatiche. Ciò che dobbiamo ancora considerare è che l’ipermimesi è fondamentale nel premettere che le masse si identifichino con i nuovi leader che, grazie ai reality *show* contemporanei, godono di così tanta popolarità da diventare padroni di quella *realtà*-spettacolo che la politica attuale sta sempre più diventando.

57 *Ibid.*, 49.

58 Timothy Snyder, *Venti lezioni. Per salvare la democrazia dalle malattie della politica*, Rizzoli, Milano 2017, 136, 65, 81, 80.

Avere o Essere? Trumping the question

Se ora torniamo al presente affidandoci alla teoria mimetica e alla psicologia delle masse, risulta evidente che la comunicazione mimetica ha avuto un ruolo chiave nell'elezione di Donald Trump, ed è probabile che essa rimarrà centrale nell'eventuale ascesa di (nuovi) leader fascisti. Oltre ad incarnare alcuni stilemi del sogno americano (in particolare la sua ricchezza, sia essa reale o, più realisticamente, fittizia), il personaggio mediatico inscenato da Trump in programmi televisivi come *The Apprentice* (2004-2017) ha verosimilmente amplificato il suo fascino mimetico tra il *pubblico* nella sfera dell'intrattenimento, aprendogli la via al successo politico tra la *massa* di sostenitori.

Nella sua analisi del “fascismo perenne”, Umberto Eco ci mise immediatamente in guardia sul fatto che in un'epoca in cui i leader fascisti possono sfruttare a loro vantaggio i vecchi e i nuovi media come la televisione e Internet, “dobbiamo essere pronti a identificare altre forme di neolingua, anche quando prendono la forma innocente di un popolare talk show”⁵⁹. I popolari reality show ospitati dal futuro apprendista presidente sono particolarmente insidiosi e pericolosi, perché hanno già offuscato il confine tra realtà e la finzione, agevolando di fatto la trasformazione della politica in finzione⁶⁰.

Dato che l'interazione ipermimetica tra finzione e politica, fra pubblico e folla, e fra imitazioni reali e simulazioni iperreali risulta centrale nell'ascesa dei nuovi leader fascisti, vorrei avviarmi verso la conclusione applicando la *patho-logia* di massa su un caso concreto di finzione mimetica che esemplifica il monito di Eco. È un modo per vedere se le distinzioni psicoanalitiche tra identificazione

59 Umberto Eco, *Il fascismo eterno*, La nave di Teseo, Milano 2017, 47-48.

60 Timothy Snyder ha riconosciuto il ruolo di *The apprentice* nella vittoria di Trump. Come afferma Snyder: “Trump sbaragliò i suoi rivali repubblicani grazie ai suoi anni di pratica come personaggio da fiction in televisione”. Il resoconto di Snyder del personaggio di finzione dell'imprenditore di successo impersonato da Donald Trump insiste, inoltre, sul fatto che si trattava di una “finzione basata su una finzione, a sua volta basata su una finzione” e fornisce prove storiche convincenti in supporto alla mia ipotesi ipermimetica riguardante il potere delle finzioni iperreali di dare forma alle nostre vite fin troppo mimetiche. Snyder, *La paura e la ragione. Il collasso della democrazia in Russia, Europa e America*, Rizzoli, Milano 2018, 244.

e desiderio, tra avere e essere, si possono ancora applicare alla politica ipermimetica.

In *The Apprentice* la mimesi è al centro della scena, e l'identificazione è duplice: opera sia all'interno dello spettacolo sia fuori, nel mondo reale. Nello spettacolo, i candidati sono attentamente selezionati, soddisfano rigorosamente gli standard normativi di bellezza, e sono conformi all'aggressività dei valori neoliberali (individualismo radicale, ambizione spietata, rivalità competitiva, ecc.). Fungono, in sostanza, da modelli per incentivare l'identificazione degli spettatori anche fuori dallo spettacolo. Gli spettatori di *The Apprentice* devono insomma desiderare di essere (come) i potenziali apprendisti e, come in tutti i concorsi agonistici, probabilmente si identificheranno con una delle due squadre concorrenti.

Ma, poiché questi candidati sono soggetti fortemente desiderosi di essere uomini o donne d'affari di successo, e guardano a Trump come a un ideale, siamo già al cospetto di una gerarchia di modelli che colloca gli spettatori due scalini sotto al modello ideale. La logica mimetica è semplice, gerarchica ed efficace: gli spettatori si identificano con gli apprendisti che si identificano con il maestro. Da tale distanza, il pathos mimetico degli spettatori viene innanzitutto condiviso con gli apprendisti, investito nei loro sforzi per completare un determinato compito legato al mondo del business. Questa identificazione, tuttavia, è limitata; di solito dura fino all'ambitissimo momento che segna il culmine di ogni episodio: la squadra perdente deve affrontare la sala del consiglio presieduta da Trump in presenza, spesso, dei suoi famigliari, e soprattutto dovrà motivare il proprio fallimento. Ne consegue un prevedibile risvolto mimetico e quasi sacrificale. I membri della squadra di solito si coalizzano contro una singola vittima che designano come capro espiatorio. La responsabilità della violenza si trova quindi cristallizzata all'interno del team mimetico, aprendo così la via al sacrificatore che, con consapevolezza, punta il dito e fa scattare la sua famigerata sentenza con molta enfasi: "Sei licenziato! (*You are fired!*)"

Il desiderio del candidato di diventare apprendista milionario, in una cultura orientata al materialismo e che promuove modelli come Trump non ha, ovviamente, nulla di originale; è dettata da modelli reali e di finzione particolarmente pervasivi e visibili in trasmissioni come *The Apprentice*. Che questo desiderio porti alla rivalità, non tanto con il mediatore – che rimane al livello superiore di ciò che

Girard chiama la “mediazione esterna”⁶¹ –, ma con gli altri membri della “squadra”, è ugualmente inevitabile poiché, ricordiamolo, la rivalità strutturante alla base dello spettacolo televisivo prevede un processo di eliminazione progressiva che a sua volta ricalca il modello competitivo del capitalismo neoliberista. Quindi, la necessità di una violenta esclusione – abbondantemente condita da accuse aggressive e spietate che colpiscono il cosiddetto membro più debole della squadra – emerge in modo orizzontale già all’interno della comunità rivale.

Siamo al cospetto di una strategia di sopravvivenza di base, invero piuttosto rozza, che consente di dirigere il licenziamento contro quella che Girard definisce “una sola vittima [che] può sostituirsi a tutte le vittime potenziali”⁶². Il fatto che gli spettatori seguano avidamente questo show televisivo non fa altro che confermare l’istigazione collettiva a una dinamica di violenza in cui una o più vittime sono “licenziate”; consentendo, di fatto, agli altri membri della “squadra” di continuare lo spettacolo, almeno fino a quando si svolgerà il prossimo rituale licenziamento. Questa dinamica, va notato, si conforma perfettamente allo schema girardiano: il desiderio per lo stesso oggetto porta inevitabilmente alla rivalità, alla violenza e, infine, al sacrificio come risoluzione catartica di cui lo spettatore gode a distanza. È difficile, in effetti, trovare un’illustrazione più lampante della teoria di Girard.

Per andare oltre potremmo, però, anche chiederci: chi è il “tu” che è “licenziato”? E perché dovremmo, in linea di principio, identificarci con l’autore del sacrificio? Qui la dinamica mimetica è meno chiara. Ma se abbiamo ragione nel supporre che in una cultura massmediatica la divisione tra i nuovi media e il comportamento di massa sia poco definita, il sacrificio potrebbe aver giocato un ruolo importante nella vittoria politica di Trump. Diamo un’occhiata diagnostica più attenta.

Nel contesto dello show televisivo, la vittima è l’apprendista licenziato, ovviamente. Ma se ci identifichiamo con la sua posizione – a meno che uno non stia scrivendo su Trump, perché guardare lo spettacolo altrimenti? – allora anche il pubblico sperimenta quel li-

61 Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, Bompiani, Milano 2002, 13.

62 Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, 111.

cenziamento in modo vicario. Il dito-pistola puntato addosso all'apprendista, reso con un'inquadratura che sembra rivolta anche a noi – *breaking the fourth wall* come si dice in gergo – è inappellabile. E siccome i sogni di successo dell'apprendista nel reality show falliscono, anche i nostri sogni falliscono, fuori dalla trasmissione – uno scalino più in basso –, nella vita reale.

Questa dinamica non è certo nuova. Georges Bataille riconosce che la funzione condivisa degli “spettacoli” sacrificali e tragici consiste nel farci sperimentare la morte, fisica o simbolica, attraverso il “sotterfugio” di una vittima sacrificale – reale o immaginaria – che “muore” al nostro posto. Tragedie, romanzi, film e ora i reality show offrono occasioni ripetute per queste vicende sacrificali che Bataille raggruppa sotto la categoria dello “spettacolo”⁶³, affermando che è “questione, almeno nella tragedia, d'identificazione con un personaggio che muore e di credere che, pur rimanendo vivi, moriamo anche noi”⁶⁴. E poiché, dopotutto, non siamo poi così tragicamente colpiti da questa morte, Bataille esclama: “Ma è una commedia!”⁶⁵. E conclude: “l'uomo non vive solo di pane ma di commedie attraverso le quali si illude volontariamente”⁶⁶. Inutile aggiungere che una cultura massmediatica sfrutta appieno questo bisogno di inganni quotidiani. E a giudicare dal successo di questi spettacoli sacrificali, essi sono ormai diventati il nostro pane quotidiano.

Questi inganni sono certamente presenti in tutti gli spettacoli che esercitano un forte fascino sulla massa. E se vivessimo un'epoca in cui le commedie hanno anche effetti politici drammatici, persino tragici, nella vita reale? Se seguiamo le implicazioni del fenomeno ipermimetico, non possiamo non notare che, dopo il licenziamento, le alleanze identificative degli spettatori si spostano, dall'apprendista morto (simbolicamente) e trasformato in vittima sacrificale, al modello di business incarnato dal sacrificatore. Siamo al cospetto di un interessante passaggio mimetico dall'apprendista (fallito) al modello (ideale) che rinvia, tra l'altro, alla distinzione tra spettacolo e realtà.

63 George Bataille, “Hegel, la mort, le sacrifice,” in *Œuvres complètes*, vol. 12, Gallimard, Parigi 1988, 349-69, 337.

64 *Ibid.*, 337.

65 *Ibid.*, 336.

66 *Ibid.*, 337.

Lo spettacolo, in altre parole, non riguarda tanto l'apprendista, quanto il padrone. Trump è con tutta evidenza il modello narcisistico originale che l'apprendista dovrebbe imitare nel reality show. Ad un certo livello, nella *realtà*, gli spettatori possono inizialmente identificarsi con l'apprendista sacrificale, ma solo fino a quando il licenziamento svilisce l'apprendista e glorifica il potere di Trump. In termini più classici, l'identificazione con Trump è un effetto drammatico della struttura tragica (o *muthos*) dello spettacolo. Da qui nasce il desiderio perverso di essere Trump, di identificarsi con il sacrificatore piuttosto che con la vittima: desiderio che viene automaticamente innescato ogni qualvolta c'è un licenziamento che genera pathos mimetico. Non è chiaro se poi tutto ciò agevoli una catarsi di emozioni tragiche come la pietà e la paura, ma di certo genera un'ulteriore richiesta contagiosa di più pathos⁶⁷. Il reality show è andato in onda per quindici stagioni. Era ancora in onda quando Trump decise di entrare in un altro reality show televisivo e candidarsi alla presidenza.

Ci siamo chiesti perché la vittima si identifichi con l'oppressore, non solo nei reality show, ma anche nelle finzioni politiche. *The Apprentice* illustra una dinamica ipermimetica perversa che ora si ritrova anche in politica. Sociologicamente, gli elettori della classe operaia che hanno sostenuto Trump sono in realtà dalla parte delle vittime sacrificali. Vivendo in condizioni miserabili, privi dei servizi sociali di base, non sostenuti dai sindacati, spinti dalla paura degli altri, e sottoposti a forme di privazione che rendono precarie le loro vite, è altamente improbabile che, nella loro posizione, possano licenziare qualcuno. Ma possono, semmai, ritrovarsi nella posizione di essere licenziati. Per questo motivo sono profondamente, e paradossalmente, affascinati dal potere di cui mancano e che desiderano ardentemente.

Questo paradosso mimetico è reso ancora più insidioso da un mondo politico sempre più mediatizzato, modellato su una forma di intrattenimento aggressivo, competitivo e violento, in cui sta di-

67 Sulla relazione fra catarsi, contagio, e violenza, vedi Nidesh Lawtoo, "Violence and the Mimetic Unconscious, Part One: The Cathartic Hypothesis (Aristotle, Freud, Girard)," in *Contagion*, n. 25, 2018, 159-92; e Nidesh Lawtoo, "Violence and the Mimetic Unconscious, Part Two: The Contagious Hypothesis (Plato, Affect, Mirror Neurons)," in *Contagion*, n. 26, 2019.

ventando sempre più difficile – Bataille direbbe impossibile – distinguere tra vita e finzione, fra lo spettacolo e la realtà, a maggior ragione in una popolazione che è stata privata di una solida educazione nelle discipline umanistiche, indispensabili per lo sviluppo del pensiero critico. Quindi, se membri di un pubblico si sono già identificati con Trump in un reality tv *show* massmediatico di finzione, è probabile che si identifichino anche con lui in un *reality* tv show politico altrettanto mediatizzato. Se hanno goduto di una retorica violenta all'interno della trasmissione, è probabile che apprezzino la stessa retorica nella vita reale. E se sono suggestionabili come pubblici, probabilmente la loro suggestionabilità, in mezzo alla folla, viene ulteriormente amplificata.

Il fatto che poi il mezzo di comunicazione rimanga lo stesso nel passaggio dall'intrattenimento alla politica, e che la politica stessa venga modellata sull'intrattenimento, non fa che alimentare la confusione fra la realtà e lo spettacolo, fra la politica e la finzione. Dal momento che la politica è vissuta come finzione, i politici vengono valutati in base alla loro performance drammatica a scapito del loro messaggio politico. Gli spettatori presenti ai raduni di Trump potrebbero quindi avere in mente criteri estetici piuttosto che politici. Il loro inconscio mimetico potrebbe, se non altro, condurli verso queste domande: posso identificarmi con il protagonista? Mi ha fatto stare bene? O, se non mi sento per nulla bene, le sue accuse e denigrazioni contro gli altri mi hanno perlomeno fatto sentire meglio, e altri peggio? Ma soprattutto, mi andrebbe di rivedere questo show in televisione domani? E mentre penso alla prossima puntata della trasmissione, l'America non inizia già ad apparire nuovamente grande, *great again*?

È vero, sono domande che riguardano un reality *show*. Ma, dal momento che lo spettacolo mediatico è già diventato realtà, non mi sembra così improbabile che ora questi spettacoli mediatici vengano considerati anche per valutare gli spettacoli politici. Se Trump incarna ampiamente una cultura guidata dall'avere piuttosto che dall'essere, e modellata su ciò che sembra piuttosto che su ciò che è, è altrettanto chiaro che spettacoli televisivi come *The Apprentice* hanno spianato la strada all'elezione di un apprendista presidente nella vita reale. E questa è una tragedia!

Per concludere possiamo chiederci: il desiderio di essere Trump è stato innescato da ciò che possiede, o è il contrario? Se Freud so-

steneva che il desiderio di un “oggetto” (il suo termine per indicare una donna, in particolare la madre) precede l’identificazione con un modello come la figura del padre, per Girard, che rovescia la prospettiva, è l’identificazione con il modello che dirige il desiderio verso l’oggetto. Il caso Trump è interessante e mette in dubbio questa distinzione ontologica; confonde la linea di demarcazione tra questi due distinti “legami emotivi”, nella misura in cui tanto il desiderio di essere che il desiderio di avere finiscono per essere costitutivi del pathos mimetico che Trump stesso innesca.

Come il nome scritto in maiuscolo sulle sue torri rende visibile a tutti, Trump è sia il nome di un soggetto che di un oggetto: il marchio falsodorato intonato sugli oggetti è così costitutivo del soggetto che non può essere dissociato da ciò che lui “è”. Gli spettatori e gli elettori si identificano con Trump per ciò che ha, ma questo attributo definisce già ciò che lui è e, di rimando, ciò che gli elettori vorrebbero essere e avere. Dalla torre di Trump ai campi da golf di Trump, dai casinò di Trump ai concorsi di bellezza di Trump, dal vino di Trump alle bistecche di Trump, a qualsiasi altro “oggetto” che possiede, ci troviamo di fronte a un miscuglio emotivo assai caotico di voler essere e voler avere che pervade il pathos mimetico che lega Trump alla sua massa di sostenitori; e che, di fatto, mette fuori gioco la distinzione fondamentale su cui poggia il resoconto di Freud sulla psicologia di massa.

Se riprendiamo ora quanto detto sulla tradizione pre-freudiana della psicologia delle folle, risulta altresì chiaro che il caso Trump indica che sia il voler avere, sia il voler essere, concorrono a definire forme emergenti di suggestionabilità che poggiano sull’interazione tra il pubblico e la massa. I (nuovi) leader fascisti continueranno a fare affidamento sulle emozioni collettive per salire al potere, contando sui giochi di specchi che portano gli umani a rispondere in modo mimetico alle strategie degli attori. Questi attori diventati signori possono, ormai, fare affidamento sui nuovi media per diffondere un incantesimo ancora più pervasivo sul pubblico, amplificando ulteriormente la suggestionabilità della massa. In questo processo di circolazione a spirale, la distinzione tra realtà e spettacolo, fra finzione e politica, ma anche fra verità e menzogna, origine e copia, simulazione iperreale e imitazione concreta, diventa parte integrante di una dinamica ipermimetica che prospera gra-

zie a simulazioni che, se da una distanza virtuale possono apparire comiche, nella realtà alimentano tragedie politiche.

Nonostante l'innovazione del mezzo di comunicazione, quindi, il vecchio concetto di mimesi rimane sorprendentemente attuale per spiegare le influenze inconsce prodotte dai social media. Il caso Trump è indubbiamente pertinente in prospettiva futura, perché ci insegna che i media ipermimetici possono essere facilmente dirottati dagli attori – tutti i tipi di attori – che spesso si rivelano essere semplici burattini le cui corde sono tirate da poteri oligarchici stranieri piuttosto ostili. Nel complesso, sta diventando sempre più chiaro che questi nuovi media contribuiscono a diffondere messaggi fascisti tra un pubblico sempre più disinformato e esposto a patologie contagiose.

Temo che tutti i paesi siano esposti all'ipermimesi e al (neo)fascismo che diffonde. È quindi urgente che la teoria mimetica sviluppi ulteriormente *pato-logie* critiche per diagnosticare e, forse, anche per reindirizzare i movimenti comunitari.

CAPITOLO 2

LA COMUNITÀ MIMETICA

Perché un concetto che, fino a qualche decennio fa, era ancora relegato ai margini della filosofia è diventato, negli ultimi anni, un argomento di indagine teorica così centrale? Negli ultimi tre decenni abbiamo infatti sentito molto parlare di comunità “immaginarie” e “reali”, “inoperose” e “operose”, “inconfessabili” e “sconfessate”, “conflagrate”, oppure “che vengono”; abbiamo anche sentito parlare della “risata” della comunità e, ancora, di comunità che “ringhiano”¹. Gli echi e i richiami sono forti, e il numero crescente di libri sull’argomento della comunità testimonia la produttività, la tempestività e, soprattutto, la potenza di un concetto che sta, attualmente, acquisendo slancio e velocità, dando luogo a ciò che Jean-Luc Nancy chiama “un torrente sotterraneo che passa sotto, facendo tremare tutto”².

L’esperienza della comunità è, infatti, attraversata da flussi affettivi che sono decisamente contagiosi, sono comunemente condivisi, e generano effetti contraddittori che hanno il potere di scuotere il mondo politico. Per riformulare questo concetto alla luce della recente rinascita di movimenti comunitari che, come dice Nancy, ci fanno tremare, occorre ricordare che la comunità è

-
- 1 Vedi Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1983; Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2013; Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1983; Jean-Luc Nancy, *La comunità sconfessata*, Mimesis, Milano 2016; J. Hillis Miller, *The Conflagration of Community: Fiction before and after Auschwitz*, University of Chicago Press, Chicago 2011; Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990; Nidesh Lawtoo, “la risata della comunità”, in *Il fantasma dell’io. La massa e l’inconscio mimetico*, Mimesis, Milano 2018, 340-348; Jean-Luc Nancy, “The Common Growl”, in Thomas Claviez (a cura di), *The Common Growl: Toward a Poetics of Precarious Community*, Fordham University Press, New York 2016, vii–ix.
 - 2 Nancy, “The Common Growl”, ix.

prima di tutto un concetto filosofico radicato in una tradizione mimetica spesso trascurata dalle analisi recenti. Purtroppo, questa tradizione non ha mai smesso di orientare i fini teorici e politici di questi movimenti, sebbene in modi invisibili, sotterranei, ma non per questo meno potenti.

Genealogia della comunità

Spostando l'attenzione dalle accezioni negative delle folle, dominanti nel 1890, al concetto più positivo, ma ugualmente destabilizzante, di comunità che riemerge quasi un secolo dopo, ovvero negli anni '80 del secolo scorso, questo capitolo ripercorre alcune delle fonti concettuali e affettive di questa burrascosa tradizione, cominciando dagli inizi. Articolando, cioè, una genealogia necessariamente parziale di quei pensatori che per primi hanno incanalato la problematica della comunità nel ventesimo secolo, contribuendo a generare torrenti affettivi che – tanto nel bene quanto nel male – affluiscono nel ventunesimo secolo.

La mia ipotesi in questo capitolo è che oggi giorno un ritorno ai teorici della comunità come Nancy, Maurice Blanchot, e soprattutto Georges Bataille (un pensatore le cui indagini sull'interazione fra folle e comunità hanno anticipato importanti intuizioni su forme violente e sacre di comunicazione poi riprese dalla teoria mimetica), è urgente per almeno due ragioni.

Innanzitutto, questi teorici eterogenei, in particolare Bataille, con le loro voci singolari attualizzano i fondamenti esperienziali della comunità sulla base di una concezione mimetica della comunicazione politica rimasta a lungo nell'ombra, ma che ora lascia presagire l'avvento di nuovi fantasmi politici. Nietzsche fu tra i primi a riconoscere che la mimesi ha il potere di trasformare l'ego in quello che chiama un "fantasma dell'ego" (*Phantom von Ego*)³, fornendo così una risposta anticipatrice alla domanda influente che Nancy pone al crepuscolo del ventesimo secolo: vale a dire, "chi viene dopo il soggetto?"⁴.

3 Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Adelphi, Milano 1988, 72-73.

4 Eduardo Cadava, Peter Connor, e Jean-Luc Nancy (a cura di), *Who Comes after the Subject?*, Routledge, New York 1991.

Ora che ci ritroviamo all’aurora del ventunesimo secolo, e che sulla scena politica sono apparsi vari tipi di fantasmi in grado di generare movimenti comunitari, dobbiamo andare oltre e porre una domanda simile e al contempo diversa da quella di Nancy: cosa viene dopo la comunità? Secondo Nancy, ciò che viene è un semplice “fantasma della comunità perduta”⁵. Io invece suggerisco che dopo che il fantasma ha preso possesso della comunità perduta, la *comunità mimetica* rimane.

In secondo luogo, le nostre lenti genealogiche rivelano che i fantasmi delle comunità passate potrebbero aiutarci a diagnosticare la dimensione contagiosa degli attuali movimenti comunitari che, in modo assai sorprendente, ci riportano ai movimenti collettivi che abbiamo incontrato nel capitolo precedente. In particolare, se riconduciamo le basi delle comunità mimetiche a esperienze affettive e infettive che coinvolsero intere folle negli anni 1920 e 1930 in Europa, riscopriamo che ciò che Bataille chiamava “movimenti comuni” di “attrazione e repulsione” capaci di generare correnti turbolente che scorrono in direzioni politiche opposte, e che si prestano tanto a scopi rivoluzionari quanto a obiettivi fascisti.

Le connessioni tra psicologia fascista e mimesi comportamentale sono molteplici, storicamente radicate, e richiedono un’indagine urgente. Una genealogia della comunità che fa risalire le origini di questo concetto a ciò che Bataille chiamava “la struttura psicologica del fascismo” ci permetterà di chiudere il cerchio e di tornare al presente da cui siamo partiti. Passeremo così da un’esperienza di rivolta in cui “le persone ringhiano in comune”⁶, a un ringhio mimetico in cui l’esperienza ribelle del (neo)fascismo diventa comune.

La circolarità di questi movimenti comuni indica che la comunità mimetica si situa al di là del bene e del male. Da qui la necessità di essere attenti tanto al lato concettuale della comunità che anima le controversie della teoria critica, quanto al lato affettivo che minaccia sempre di infettare le pratiche politiche. Recentemente Nancy ci ha ricordato che negli anni ‘80 “la parola ‘comunità’ è riemersa come un segno di disagio”⁷. Alla luce delle battaglie che, come pre-

5 Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2013, 37.

6 Nancy, “The Common Growl”, ix.

7 Il passo citato è contenuto nella prefazione dell’edizione inglese di Jean-Luc Nancy *La communauté désavouée*, Galilée, Parigi 2014. *The Disavowed*

vedeva Girard nella sua ultima grande opera, minacciavano di “tende[re] all’estremo”⁸, questo disagio ha continuato a crescere. La mia ipotesi è che un approccio genealogico che recupera e valorizza precursori – in gran parte trascurati – del pensiero sulla comunità, ci consente di cogliere al meglio l’efficacia mimetica delle pratiche politiche fin troppo comuni che stiamo vivendo adesso.

Se i libri più recenti sul tema della comunità inaugurano nuove linee di indagine per il futuro, è importante ricordare che i più influenti pensatori che hanno riaperto il dibattito negli anni ‘80 del secolo scorso, lo hanno fatto guardando prima di tutto al passato. Le ambizioni iniziali di Nancy e Blanchot erano molto più limitate dei loro più importanti precursori. L’obiettivo non era quello di svelare l’esistenza di un passato mitico distante che presuppone l’esistenza teorica di comunità omogenee, organiche o sacrificali, alle origini della cultura, come sociologi (Ferdinand Tönnies), psicoanalisti (Sigmund Freud) e, più recentemente, teorici mimetici (René Girard) hanno potuto affermare⁹. Tuttavia, scopriremo che la problematica del sacrificio rituale, e la sua drammatica rievocazione sotto forma di esperienze che questi pensatori riconducono al “sacro” e al “mito”, continuano ad alimentare le preoccupazioni storiche dei teorici mimetici attenti alle finzioni politiche contemporanee.

I pensatori della comunità guardarono sì indietro, ma a un passato storico più recente e non meno violento in cui, durante i turbolenti anni del 1920 e ‘30, le comunità eterogenee furono vissute soprattutto nella pratica politica, prima di essere oggetto di studio da parte della teoria critica. Il punto di partenza è quindi storico piuttosto che mitico, non è vincolato a racconti tragici che presuppongono una crisi originaria e lontana, ma si interroga su una vera crisi politica. Non prende spunto da una teoria dell’identità, ma da una teoria della differenza. Anche se è apparentemente lontano da alcune delle ipotesi che fondano la teoria mimetica, tale punto di

Community, Fordham University Press, New York 2016, viii. In seguito si farà riferimento alla traduzione italiana *La comunità sconfessata*, Mimesis, Milano 2016.

8 René Girard, *Portando Clausewitz all’estremo. Conversazione con Benoît Chantre*, Adelphi, Milano 2008, cap. 1, 25-61.

9 Vedi Ferdinand Tönnies, *Community and Society*, Dover Publications, New York 1963; Sigmund Freud, *Totem e Tabù*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; René Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

vista fornisce una conferma che la mimesi, e ciò che essa comporta (contagio affettivo, suggestione ipnotica, violenza sacrificale, ecc.) è al centro della crisi della politica moderna, una crisi mimetica che getta un'ombra anche sulla politica contemporanea. Ma partiamo dai resoconti della comunità che risalgono a un precursore maledetto della teoria mimetica.

Un precursore maledetto

La comunità inoperosa (1986) di Jean-Luc Nancy occupa una posizione privilegiata nella genealogia dei testi che, sulla scena della teoria critica, hanno rivitalizzato il dibattito sulla comunità. Analogamente, i recenti echi di cui abbiamo riferito testimoniano la produttività, la tempestività e l'impeto delle sue meditazioni anche nel secolo corrente.

Nancy è il primo e più influente pensatore che, sulla scia del fallimento del comunismo, ha riaperto il dossier sulla comunità negli anni '80. Purtroppo, è cauto nel considerare il suo libro come un'origine. L'aggettivo "inoperoso" (*désœuvrée*) rinvia infatti a un debito contratto con Maurice Blanchot che, a sua volta, ha risposto al primo articolo di Nancy sulla comunità nella rivista *Aléa* (1983). Nancy rimarrà intrappolato in una spirale mimetica che lo porterà a ribattere trenta anni dopo, ne *La comunità sconfessata* (2014) all'articolo di Blanchot, dopo la morte di quest'ultimo. È importante ricordare che questa conversazione infinita (*entretien infini*) presuppone il pensiero di un precursore genealogico che funge, se non da modello, perlomeno da interlocutore comune o condiviso. Tanto che Nancy afferma che *La Comunità inoperosa* è innanzitutto "un tentativo di comunicare con la sua esperienza"¹⁰. Sta alludendo, avrete intuito, a Georges Bataille.

Ad oggi, Bataille rimane un pensatore eterogeneo e difficilmente classificabile. A questo proposito, Roland Barthes negli anni '70 formulerà degli interrogativi che rimangono attualissimi: "Come classifichi uno scrittore come Georges Bataille? Romanziere, poeta, saggista, economista, filosofo, mistico? La risposta è così difficile che i manuali letterari in genere preferiscono dimenticare Batail-

10 Nancy, *La comunità inoperosa*, 61.

le”¹¹. Da allora la difficoltà non è certo diminuita. In un mondo accademico iperspecializzato, sta diventando sempre più facile obliterare un personaggio che sfugge alle categorizzazioni disciplinari.

Nel campo transdisciplinare della teoria mimetica, la questione non è meno complicata. Coloro che non si sono dimenticati di Bataille hanno spesso preferito assimilarlo a un pensatore della differenza piuttosto che a un filosofo dell'identità. Figure come Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard e, più recentemente, Jean-Luc Nancy, hanno riconosciuto in Bataille un precursore del loro pensiero eterogeneo e si sono affrettati ad associare il suo pensiero a una metafisica della differenza linguistica, della mediazione discorsiva, e dell'ontologia della discontinuità. Per questa ragione, Girard si è generalmente mostrato incline a mantenere le distanze da quello che per lui era l'“estetismo decadente” di Bataille¹². È pur vero che Girard mantiene le distanze nonostante il suo interesse per ciò che Bataille definiva la “continuità dell'essere”, ovvero l'identità affettiva, l'immediatezza corporea, e la continuità ontologica¹³.

L'approccio genealogico che abbiamo elaborato, ci ha però resi attenti a un duplice movimento caratteristico dei pensatori della mimesi. Non dovremmo dunque essere distratti da opposizioni superficiali, poiché la *distanza* teorica spesso indica l'azione segreta e fondamentale di un *pathos* mimetico condiviso nel contesto di un *logos* comune. La differenziazione, in altre parole, indica una similitudine. Tra i teorici del ventesimo secolo, infatti, Girard è senza dubbio il pensatore che si avvicinò di più alla promozione della “visione generale della vita umana” di Bataille¹⁴, basata sull'ipotesi antropologica secondo cui la violenza sacrificale è all'origine del “sacro”. Come riconosceva anche Lacoue-Labarthe, Bataille “sottostà continuamente alla problematica girardiana”¹⁵.

11 Roland Barthes, “From Work to Text”, in S. Heath (a cura di), *Image, Music, Text*, Fontana Press, Londra 1977, 157.

12 Girard, *La violenza e il sacro*, 287.

13 Georges Bataille, *Erotism: Death and Sensuality*, City Lights Books, San Francisco 1986, 13.

14 *Ibid.*, 8.

15 Philippe Lacoue-Labarthe, “Typography,” in Christopher Fynsk (a cura di), *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, Harvard University Press, Cambridge MA 1989, 43-138, 106 n. 103.

Una tale continuità genealogica non è certo casuale. Bataille sviluppò la sua teoria del sacro negli anni 1930 e '40 a partire da influenze filosofiche (Kojève e Nietzsche), psicologiche (Freud e Lacan) e antropologiche (Mauss e Durkheim) che avrebbero continuato a informare la concezione girardiana della violenza e del sacro negli anni '70 e '80 del secolo scorso. Queste preoccupazioni condivise includono argomenti come il desiderio e l'eroticismo, l'identificazione e il contagio, la religione e il sacrificio, la trasgressione e il tabù: tematiche che Bataille ha associato alla categoria antropologica di "comunicazione sovrana" e alla violenza sacrificale che essa comporta.

Vi sono quindi molte ragioni per stabilire un ponte tra Bataille e la teoria mimetica. Girard stesso, in un'estemporanea osservazione in apparenza sprezzante che stabilisce una distanza da Bataille, fa notare come a volte Bataille sia in grado di spiegare in modo alquanto semplice che "il divieto elimina la violenza e i nostri moti di violenza ... distruggono in noi la calma disposizione senza di cui è inconcepibile la coscienza umana"¹⁶. Girard ammette quindi che Bataille, lungi dall'essere un sostenitore della violenza fine a sé stessa, riconosca ampiamente, nonostante la sua predilezione per la trasgressione dei divieti, la necessità della pace.

Avendo già messo in primo piano la pertinenza del pensiero di Bataille nel contesto della teoria mimetica ne *Il fantasma dell'io*, in questo contesto vorrei insistere sull'ipotesi che Bataille offre un "importante complemento"¹⁷ al pensiero di Girard. Ci permette pure di adottare un punto di vista genealogico su un argomento, quello della formazione delle comunità fasciste, ampiamente tralasciato dalla teoria mimetica contemporanea. Questa operazione implica l'associazione di due aree di indagine che in passato erano tendenzialmente divise in campi diversi ma che, sempre più, andrebbero pensate in modo congiunto.

La genealogia della comunità che mi appresto a sviluppare ha, in questo contesto, un triplice obiettivo. In primo luogo, intende riscattare Bataille dall'oblio teorico sottolineando la sua centralità nei di-

16 Girard, *La violenza e il sacro*, 287. Su Bataille e la teoria mimetica, vedi Lawtoo, *Il fantasma dell'ego*, cap. 4.

17 Anthony D. Traylor, "Violence Has Its Reasons: Girard and Bataille", in *Contagion*, n. 21 (2014), 131-56, 131.

scorsi contemporanei sulla comunità. In secondo luogo, riconduce Bataille alle preoccupazioni *pato-logiche* legate all'identità mimetica che, rimaste ai margini delle filosofie della differenza, risultano centrali nella teoria mimetica. In terzo luogo, la teoria mimetica della comunità di Bataille ci permetterà di giocare d'anticipo sull'eventuale ascesa di (nuove) comunità fasciste. Ma procediamo con ordine.

L'esperienza della comunità

L'oblio di Bataille viene perpetuato sulla scia di un'ampia diffusione delle teorie della comunità che di solito citano il suo nome in modo estemporaneo, confinando il suo pensiero ai margini della filosofia¹⁸. Ciò è sorprendente, dal momento che Nancy colloca Bataille, se non proprio al centro, perlomeno in prima linea nei discorsi sulla comunità. Ne *La comunità inoperosa* Nancy afferma: "Bataille è stato sicuramente colui che si è spinto più lontano nell'esperienza cruciale del destino moderno della comunità"¹⁹; oppure: "Bataille fu sicuramente colui che fece per primo, o nella forma più estrema, l'esperienza moderna della comunità"²⁰. Per chiunque sia seriamente interessato al destino teorico della comunità la domanda diventa, quindi: chi era il soggetto di questa cosiddetta esperienza comunitaria così cruciale? E perché Nancy, come Blanchot, considera Bataille il punto di partenza per "indicare" ciò che chiama, in modo mimetico, "un'esperienza – forse non un'esperienza che facciamo, *ma un'esperienza che ci fa essere*"²¹?

Esperienza, soggetto ed essere sono concetti che hanno un certo peso nella storia della filosofia. Purtroppo, è importante notare sin d'ora che sono usati diversamente nel resoconto della comunità che Nancy elabora a partire da Bataille. Il soggetto di questa esperienza comunitaria non è, a rigor di termini, un soggetto nel senso

18 Per delle eccezioni, vedi A. J. Mitchell e J. K. Winfree (a cura di), *The Obessions of Georges Bataille: Community and Communication*, SUNY Press, Albany NY 2009; vedi anche Patrick French, *After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community*, Legenda, Londra 2007, 107-50.

19 Nancy, *La comunità inoperosa*, 45.

20 *Ibid.*, 49-50.

21 *Ibid.*, 63.

metafisico di un essere autonomo, monadico, unitario, razionale, che esiste indipendentemente dagli altri. Non è neppure un soggetto nel senso esistenziale e sartriano per cui l'esistenza – e le scelte che comporta – precede l'essenza, dato che persino questo io alla fine risulta carente rispetto a un soggetto classico che si pone a una distanza fenomenologica dagli altri. Piuttosto, siamo al cospetto di un soggetto che è sia singolare, sia plurale. Nancy lo chiamerà in seguito “singolare plurale”²².

La pluralità, per Nancy, è già interna alla singolarità, poiché il soggetto è sempre permeabile all'esperienza degli altri. O meglio: questa esperienza emerge in una relazione di comunicazione condivisa con altri soggetti che non sono semplicemente esterni, bensì sono interni all'essere di ciascuno, e generano ciò che Bataille in *Su Nietzsche* definisce come un “essere singolare plurale”²³. Per questo Nancy afferma che la comunità “non è lo spazio degli ‘Io’ – soggetti e sostanze in fondo immortali – ma quello di ‘io’ che sono sempre altri”²⁴, ovvero degli esseri “singolari plurali”. Nancy pone spesso l'enfasi sulla pluralità e sulla differenza piuttosto che sulla singolarità e sulla somiglianza. Per questo, la forte interrelazione comunicativa fra l'essere singolari e il diventare plurali difficilmente si dissocia dall'esperienza eterogenea della mimesi.

Il concetto che Nancy usa per designare questo “spazio” esperienziale condiviso nel cuore di una comunità di esseri singolari plurali, e il movimento di unione e divisione che questa esperienza comporta, è significativo. Nancy parla infatti di “condivisione” (*partage*), un concetto ambivalente che cattura e sintetizza il movimento sincopato di attrazione e repulsione, pathos affettivo e distanza critica, divisione e condivisione (in italiano si direbbe *con-diviso*, divisi con, e in tedesco *mit-teilen*) che, ciascuno a suo modo, Bataille e Nancy situano a monte tanto dell'apparizione quanto della scomparsa della comunità. Poiché nasce da un'esperienza di comunicazione condivisa che, paradossalmente, unisce e divide (divide l'ego

22 Jean-Luc Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2015.

23 Georges Bataille, “Collège socratique”, in *Œuvres complètes*, 12 vols., Gallimard, Paris 1970–88, vol. 6, 279. Le traduzioni di Bataille dei passi tratti dalle *Œuvres complètes* sono del traduttore.

24 Nancy, *La comunità inoperosa*, 43.

singolare con/da altri plurali), il soggetto della comunità oscilla tra singolarità e pluralità.

Come si può evincere da quanto affermato, il resoconto di Nancy sul *partage*, secondo cui un soggetto singolare plurale partecipa intimamente all'esperienza dell'altro mantenendo tuttavia una distanza, è complesso e non può essere riassunto semplicemente. A un livello ontologico più generale, l'esperienza trasgressiva del *partage* apre l'ego a ciò che Bataille chiamava l'"estasi" (*ek-stasi*, stare fuori), un'esperienza liminale che introduce continuità al posto della discontinuità, e che trova nella morte il suo orizzonte ontologico. Nancy, a questo proposito, scrive che la finitudine è ciò che fa la comunità, e che "la morte è insperabile dalla comunità, perché è attraverso la morte che la comunità si rivela – e viceversa"²⁵.

Lungi dal sostenere un ritorno a una comunità organica e, quindi, vivente, Nancy pone l'impossibile esperienza della morte a fondamento di quella che riconosce come la "vera comunità"²⁶. Interrogandosi sul concetto di condivisione, specifica: "La partizione [*partage*] risponde a questo: ciò che la comunità mi rivela, presentandomi la mia nascita e la mia morte, è la mia esistenza al di fuori di me"²⁷. L'esposizione alla propria finitezza in generale, e alla morte dell'altro in particolare, fornisce le basi ontologiche per un'esperienza di una comunità condivisa in cui l'altro è unito e diviso dal sé, con-diviso [*partagé*].

Il complesso resoconto di Nancy sull'esperienza della comunità, che ho sintetizzato in maniera necessariamente parziale, riconferma la necessità di indossare lenti genealogiche per andare oltre. La comunità di soggetti singolari plurali fondata sull'esperienza impossibile della morte è legata a ciò che Nancy chiama il "sacro" in opposizione al profano; si tratta di una comunità retta dalla "sovranità" piuttosto che dalla schiavitù, "inoperosa" piuttosto che operosa. Nancy la descrive ricorrendo a termini come "esposizione", "estasi", "comunicazione" e altri concetti correlati che rinviano al fascino che Bataille ha sempre nutrito per ciò che chiamava l'esperienza di "comunicazione sovrana".

25 *Ibid.*, 41.

26 *Ibid.*, 43.

27 *Ibid.*, 63.

Bataille ha definito questa esperienza “sovrana” nel senso che non è servile. Essa rinvia tradizionalmente a rituali che appartengono alla sfera del “sacro” per opposizione al “profano”, si basano su un “dispendio [*dépense*]” irrazionale piuttosto che sulla “produttività” razionale, implicano “trasgressione” piuttosto che “tabù”. Questa “parte maledetta” non sfuggì all’attenzione di Girard, forse perché rinviava a delle preoccupazioni antropologiche condivise, tanto da fargli dire: “l’espulsione della *parte maledetta* di cui Bataille parla non è altro che una forma di meccanismo vittimario”²⁸. Per i due autori il sacro è legato alla violenza, e entrambi concordano sul fatto che le esperienze sovrane/sacre producono una frenesia affettiva che rinsalda lo spirito della comunità grazie a effusioni contagiose che sopperiscono alle discontinuità personali introducendo una continuità collettiva. Anche se Bataille parla, a questo proposito, di “continuità dell’essere”, e Girard di “crisi della differenza”, in sostanza l’esperienza mimetica a cui si riferiscono è la stessa.

Bataille aggiunge una dimensione interiore e soggettiva a questa esperienza, che include il desiderio ma si estende anche agli affetti eterogenei che producono ciò che egli chiama il “felice contagio [*heureuse contagion*]”²⁹. Nelle società post-sacre, sostiene Bataille, l’esperienza sovrana della comunità viene ricostruita da spiriti liberi, artisti e amanti che si rifiutano di mettersi al lavoro, e che non appartengono a nessun progetto utile che può essere realizzato nel tempo. Come rivela in una famosa lettera ad Alexandre Kojève, sono degli “inimpiegabili”, dei “disoccupati”, cioè dei senza lavoro (“*sans emploi*”)³⁰. Questa inutile qualità del sacro, che Bataille ci esorta a considerare, non può essere utilizzata nemmeno per un uso sociale catartico e unificante.

Dall’esperienza interiore al sacrificio, dall’estasi all’erotismo, dalle risate alle lacrime, dalla commedia alla tragedia, dalla comunicazione alla comunità, la traiettoria del pensiero di Bataille avvicina il soggetto inimpiegabile al limite dell’esperienza della morte, man-

28 René Girard, *Origine della cultura e fine della storia: dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, Raffaello Cortina, Milano 2003, 200.

29 Georges Bataille, *L’esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978, 156.

30 Georges Bataille, “Lettre à X.”, in *Le Collège de Sociologie, 1937-1939*, a cura di Denis Hollier, Gallimard, Parigi 1995, 75-82, 76.

tenendo tuttavia un contatto con la vita. Nel suo libro più influente, *L'esperienza interiore* (1943), in cui elabora le basi ontologiche per la teoria della comunicazione mimetica che confluirà nei resoconti post-strutturalisti della comunità, scrive che la comunicazione è “riso, vertigine, nausea, perdita di sé fino alla morte”³¹.

L'esperienza della comunicazione non è quindi limitata unicamente a uno scambio linguistico significativo, bensì comporta un intenso contagio affettivo che agisce in due modi. Da un lato, fluisce attraverso la “ferita aperta” che conduce Bataille verso un *pathos* che sperimenta, nella vita reale, con altri soggetti privilegiati (amici, amanti, o come li chiama, *socî*). Dall'altro lato, quello più filosofico, Bataille riconosce una *distanza* impossibile da colmare o trasgredire, ed è per questo che specifica: “finché vivo, mi accontento di un andirivieni, di un compromesso”³². Il compromesso oscillante dà luogo a un'impossibile condivisione che Bataille giustamente definisce come “*sans partage*”³³: l'espressione può significare l'assenza di condivisione così come una condivisione completa. O, come direbbe Bataille, un condividere senza riserve [*sans réserve*]³⁴.

L'esperienza del *partage*, quindi, ci riporta a forme sovrane di comunicazione come la morte, ma anche al sacrificio, all'estasi, alle risate e all'erotismo: esperienze plurali che informano la singolare concezione della comunità di Bataille. Ciò che Bataille afferma all'inizio de *L'erotismo* (1957) è valido anche per la comunità: “l'erotismo, si può dire, asseconda la vita fino alla morte”³⁵. Sulla base di ciò che chiama l'esperienza interiore, egli scrive che “è necessario per la vita comunitaria che si mantenga a un certo livello *pari alla morte*”, e che “la comunità non può durare se non a livello dell'intensità della morte”³⁶. Paradossalmente, espone il soggetto all'esteriorità, generando un duplice movimento di attrazione e repulsione, o *partage*, che rimarrà una costante strutturale nelle incostanti meditazioni sulla comunità di Bataille. E che, come vedremo,

31 Georges Bataille, *L'esperienza interiore*, 74.

32 *Ibid.*, 85.

33 *Ibid.*, 17.

34 Vorrei ringraziare il revisore esterno per questa intuizione relativa a Bataille.

35 Bataille, *Erotism*, 11.

36 Bataille, *Œuvres complètes*, vol.7, 245-46.

indica il duplice movimento che accompagna l'emergere dei nuovi fantasmi delle comunità fasciste.

L'idea secondo cui l'esperienza della morte non può (non) essere condivisa, è sufficiente a rivelare che Bataille getta una lunga ombra sui discorsi contemporanei sulla comunità. Quando Nancy scrive, ad esempio, che "la morte è essa stessa la vera comunità di *io* che non sono degli *Io*"³⁷, o quando Blanchot gli fa eco affermando che "la morte è essa stessa la vera comunità di esseri mortali"³⁸ o, più recentemente, quando Hillis Miller ribadisce che "la comunità è definita dall'imminenza della morte"³⁹, questi pensatori stanno aprendo nuove prospettive teoriche sull'avvenire. Tuttavia, le nostre lenti genealogiche rivelano come le loro mosse, dal momento che ricorrono ai rituali violenti e sacri quale cornice interpretativa per comprendere meglio la rinascita di rituali politici comunitari, rimangono fondamentalmente inscritte in una genealogia fortemente debitrice del pensiero di Bataille.

La morte, oltre ad essere un leitmotiv ossessivo nel pensiero di Bataille, pervade anche quelle opere in cui viene affrontata la questione della comunità, da *Acéphale* al *Collège de Sociologie*, da *L'esperienza interiore* a *Il colpevole*, da *Su Nietzsche* a *L'Erotismo*. Eppure, se vogliamo risalire alle fonti affettive, contagiose e specificatamente mimetiche dell'esperienza comunitaria di Bataille, è importante notare come la morte non sia l'unico orizzonte comunitario nel suo pensiero. L'enfasi di Nancy sull'impossibile esperienza della morte, e il ritiro della comunità che ciò implica, è fedele alla concezione dell'*ek-stasis* di Bataille (e alla *Ek-sistence* di Heidegger così come alla concezione di essere-con, o *Mitsein*, che comporta in maniera embrionale). Al tempo stesso, Nancy lascia aperta la porta di un pensiero comunitario alternativo che enfatizza (con Bataille e Nietzsche) l'importanza della nascita, degli affetti contagiosi e dei flussi vitali nell'apparizione e nella scomparsa di ciò che è comune. Tanto la "nascita" quanto la "morte", afferma il filosofo, sono la fonte della comunicazione, e "solo la comunità può presentarmi la mia nascita"⁴⁰. Analogamente, nel rispondere a

37 Nancy, *La comunità inoperosa*, 43.

38 Blanchot, *La communauté inavouable*, 23.

39 Miller, *The Conflagration of Community*, 16.

40 Nancy, *La comunità inoperosa*, 44.

Nancy, Blanchot non nasconde una “riserva” rispetto alla lettura che Nancy fa di Bataille, anche se con lui condivide l’intuizione che “nascita e morte”, “il primo e l’ultimo evento... fondano la comunità”⁴¹.

La comunità, in sintesi, non è definita unicamente dall’esperienza impossibile della morte, ma anche, cosa assai più importante per noi, dall’esperienza improbabile ma ancora possibile di una vita in comune, condivisa. È sul versante della vita che scorrono i torrenti della comunicazione mimetica, quando scorrono.

Flussi comuni: le comunità elettive

Per Bataille, la comunità non era semplicemente un concetto teorico, ma una preoccupazione pratica radicata nell’“esperienza *affettiva* vissuta”⁴². Per favorire la ricerca teorica transdisciplinare, all’inizio della sua carriera egli riuniva costantemente colleghi, amici e amanti in quelle che chiamava società segrete o, in alternativa, comunità elettive. Ciò gli ha permesso di studiare le forze affettive che costituiscono i movimenti comunitari da una prospettiva interiore ed esperienziale.

A qualcuno forse verrà in mente la società segreta Acéphale. Con la ben nota immagine di un corpo senza testa (che Bataille userà in seguito per descrivere il corpo politico), Acéphale è un esempio paradigmatico di ciò che Blanchot chiama la “comunità inconfessabile”, probabilmente la più famosa delle “comunità elettive” o “società segrete”⁴³ (per l’alone di mistero che le circonda) a cui Bataille prese parte. Faccio notare, *en passant*, che Acéphale era radicalmente contraria alle forme convenzionali di comunità (chiesa, stato, nazione, ecc.). Il corpo senza testa che André Masson ha disegnato per la copertina della rivista omonima è un personaggio mitico che esprime ciò che Bataille chiama la “sovranità destinata alla distruzione”⁴⁴. A metà degli anni trenta Bataille si sta dunque già ribellando contro il fascismo e contro i “vasti movimenti di folle

41 Blanchot, *La communauté inavouable*, 22.

42 Bataille, *Œuvres complètes*, vol. 1, 348.

43 *Ibid.*, vol. 2, 354.

44 *Ibid.*, vol.1, 470.

regolati da una cerimonia che introduce simboli per soggiogarle”⁴⁵. Dal momento che lo spettro delle folle fasciste insidia i movimenti della comunità, ritornerò su queste cerimonie.

Più riconosciuta, ma anche meno nota, è la controparte ufficiale e più accademica di Acéphale, il Collège de sociologie (1937–1939), che Bataille ha cofondato con Roger Caillois e Michel Leiris per rendere conto dell'ondata di forze irrazionali, contagiose e sacre che stavano prendendo possesso della politica europea degli anni '30. Tra i membri e i partecipanti c'erano personaggi come Alexandre Kojève, Denis de Rougemont, Jean Wahl, Walter Benjamin e altri che, a partire dal 1937, si radunavano per tenere o assistere a conferenze su argomenti vari come le società animali e le società umane, la tragedia e la letteratura, il sacrificio e le feste, l'amore e lo sciamanesimo, il potere e la sessualità, le comunità fasciste e le comunità rivoluzionarie, tanto per citare alcuni esempi.

In presenza di tali figure, con argomenti simili e con influenze quali Hegel, Nietzsche, Mauss e Durkheim, si può solo immaginare che, se fosse nato dieci anni prima, il nome di Girard sarebbe apparso tra i partecipanti al Collège. Da più punti di vista, infatti, la sua teoria mimetica è una continuazione di un principio epistemico inscritto nella loro “Dichiarazione” inaugurale. Sfidando i confini della “letteratura” e della “politica”, il gruppo del Collège ha capito che la “scienza” – termine con cui intendevano le scienze sociali, in primo luogo l'antropologia – “si è troppo spesso limitata all'analisi delle strutture nelle cosiddette società primitive, lasciando da parte le società moderne”⁴⁶. “La sociologia sacra”, non diversamente dalla teoria mimetica, era il risultato di uno sforzo collettivo e interdisciplinare per studiare “l'esistenza sociale in tutte le manifestazioni in cui si avverte la presenza attiva del sacro” come un “*pharmakon*” che può fungere tanto da “veleno quanto da cura”⁴⁷. Questa lezione “farmaceutica”, come vedremo, è centrale anche nella teoria della violenza di Girard.

45 Georges Bataille, “What We Have Undertaken ...,” in *The Obsessions of Georges Bataille*, a cura di J. Mitchell and J. C. Winfree, SUNY Press, Albany NY 2009, 189-95, 192.

46 “Déclaration”, in *Le Collège de Sociologie, 1937-39*, a cura di Denis Hollier, Gallimard, Parigi 1995, 26-27, 26.

47 Hollier, *Le Collège*, 27, 8.

Anche se Denis Hollier ha reso disponibili le lezioni del Collège nel 1979 e una traduzione in inglese è apparsa a partire dal 1988⁴⁸, il ruolo del Collège quale precursore della teoria mimetica non ha ancora ricevuto l'attenzione che merita. Ciò è sorprendente, poiché è al Collège che Bataille, insieme a Caillois, sviluppò per la prima volta una “sociologia sacra” per spiegare l'esperienza di una comunità mimetica sulla base della “scienza dell'eterologia”⁴⁹.

Pur parzialmente in linea con una “prospettiva durkheimiana”⁵⁰, l'interesse di Bataille non consisteva tanto nel fornire un resoconto omogeneo della comunità intesa come un fatto sociale, quanto nel motivare il valore del sacro in generale, e della comunità in particolare, nel contesto di quelle che lui chiama le considerazioni “ontologiche sulla natura della società”⁵¹. L'eterologia, come suggerisce il nome, attingeva a discorsi disciplinari (o *logoi*) straordinariamente eterogenei, come l'ontologia, la fenomenologia, l'antropologia, la sociologia, la psicologia e la biologia. Denis Hollier fa notare che questi “sociologi apprendisti travestiti da uomini di medicina”⁵² hanno trovato nella figura di Nietzsche un importante precursore teorico che si basava sull'esperienza soggettiva tesa a sviluppare un *logos* critico nei confronti del *pathos* della comunità (o *pato-logia*).

Queste considerazioni *pato-logiche* rivelano a Bataille che le esperienze rituali che gli antropologi rubricano come “sacro” per spiegare le cosiddette società primitive, hanno il potere di generare moti turbolenti e patologici contagiosi, irrazionali, violenti, che condizionano anche i membri delle moderne società “civili”. Esaminiamo più da vicino la sua diagnosi.

Nella prima conferenza al Collège, intitolata “Relazioni tra ‘Società’, ‘Organismo’, ‘Essere (I)’”, Bataille sostiene che la società rappresenta un insieme complesso di “esseri composti” (*êtres composés*) che “costituisce qualcosa di più della somma delle parti

48 Denis Hollier (a cura di), *The College of Sociology, 1937–39*, Minnesota University Press, Minneapolis 1998.

49 Vedi “Bataille and Heterology”, a cura di Roy Boyne and Marina Galletti, n. speciale di *Theory, Culture & Society* 35, no. 4-5 (2018).

50 Vedi Michèle Richman, *Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002.

51 Bataille, *Œuvres complètes*, vol. 2, 291.

52 Hollier, *College of Sociology*, 8.

che la compongono”.⁵³ Questa definizione è in linea con la scuola antropologica di Durkheim. Tuttavia, Bataille specifica immediatamente che la società intesa come un essere composito “non è un organismo”⁵⁴. La sua ontologia sociale comunitaria, in altre parole, non si basa sulla concezione unitaria, autonoma e omogenea che la visione organicistica della società della fine del diciannovesimo secolo promuoveva. Piuttosto, si basa su un “movimento comunitario” (*mouvement communiel*), un’espressione che fonde il registro religioso della comunione con quello sociale della comunità⁵⁵. In entrambi i casi, si tratta di un movimento affettivo che genera flussi violenti di attrazione e repulsione di natura eterogenea, e che poggia su un’ontologia del divenire piuttosto che dell’essere.

Per Bataille, quindi, la comunità trova nelle esperienze sacre che generano orrore estatico la fonte affettiva di un duplice movimento contraddittorio che unisce e divide il corpo sociale: morte, sacrificio, tragedia sono le esperienze sacre più importanti, il cuore palpitante o “nucleo centrale” (*noyau central*) della comunità⁵⁶. Siamo nel centro della teoria del sacro di Bataille, e ciò che troviamo è qualcosa di sorprendentemente simile, ma non del tutto isomorfo, al resoconto che Girard fa del sacrificio come meccanismo fondante alle origini della cultura.

Sia Bataille che Girard, infatti, concordano nel dire che il sacro è radicato nel sacrificio e nella violenza, e che questa violenza si diffonde contagiosamente dal sé agli altri, generando una dissoluzione, o crisi, della diversità. Eppure, è importante notare che Bataille, piuttosto che proporre una teoria catartica del sacrificio il cui scopo sarebbe di restaurare “l’armonia della comunità”, e di rafforzare “l’unità sociale”⁵⁷, si concentra sul movimento discordante e oscillante che orienta la comunità verso/via dal centro sacrificale, unendo i membri e al tempo stesso minacciando di dissociarli. Detto altrimenti, Bataille si interessa all’emergere di forze polarizzate (eterogenee) di natura ontologica, che generano ciò che i teorici

53 Bataille, *Œuvres complètes*, vol. 2, 295.

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*, vol. 2, 338.

57 Girard, *La violenza e il sacro*, 22.

successivi chiameranno *partage* e che rinviano alle basi metafisiche dei movimenti comunitari.

Questa dinamica è indubbiamente mimetica, nel senso che genera un duplice movimento. L'“attrazione e la repulsione” che trasforma una parte dell'“essere proprio del soggetto verso il profitto di un essere comune”, afferma Bataille, è particolarmente visibile in ciò che chiama, facendo eco a Nietzsche, il “gregge”⁵⁸. Così come gli animali tendono a riunirsi in un unico movimento per formare un gregge, anche i membri di una “mandria” umana sono sottoposti a una forza mimetica di attrazione, a maggior ragione in presenza di un leader. Bataille però specifica che, parallelamente al movimento di attrazione, emerge un contro-movimento di repulsione. Così, può capitare che un soggetto che viene involontariamente trascinato in questo movimento “aspira a diventare un individuo libero”, resistendo alla forza centripeta della mandria per affermare un'individualità decentrata e singolare⁵⁹.

Questo tira e molla contraddittorio induce un doppio movimento paradossale in cui l'identità può rapidamente trasformarsi in differenza, l'omologia in eterologia. Per Bataille esiste un “legame sociale” (*lien social*) che tiene provvisoriamente insieme la comunità minacciando, al tempo stesso, di separarla. Dopo aver individuato questo doppio movimento comune di attrazione e repulsione, dissoluzione e individuazione, fascino e disgusto, Bataille abbozza una delle sue prime definizioni positive di “comunità”. Sosterrà che, come effetto di questo movimento di “inter-repulsione” emerge un nuovo livello, e che “le formazioni interne che assemblano gli individui su un nuovo piano potrebbero ricevere il nome di comunità”⁶⁰.

Il concetto di comunità, per Bataille, nasce dunque nel contesto delle comunità elettive in cui sperimentava emotivamente le forze eterogenee di attrazione e repulsione che condivideva con gli altri. La sociologia del sacro, come veniva praticata al Collège, sfociò ripetutamente su esperienze sacre che, del resto, specialmente per Bataille, altro non erano se non “il fatto specifico del movimento comunitario della società” (*mouvement communiel de la société*)⁶¹.

58 Bataille, *Œuvres complètes*, vol.2, 325, 370.

59 *Ibid.*, vol. 2, 300.

60 *Ibid.*, vol. 2, 301.

61 *Ibid.*, vol. 2, 302.

Mentre le lezioni si svolgevano durante quei due turbolenti anni prima dello scoppio della seconda guerra mondiale con tutto l'orrore che avrebbe poi generato, questo effetto circolare ha dato luogo a riflessioni che trasgredivano la distinzione tra soggetto e oggetto, il sé e gli altri, il dentro e il fuori, le comunità confessate e quelle sconfessate. Al di là delle differenze interne, si percepiva dunque un principio condiviso, contagioso, e quindi mimetico. Come constateremo ora, è da questo principio che è nata una comunità mimetica di ego singolari e molteplici.

La nascita della comunità

Ci stavamo interrogando sul principio esperienziale che mette in movimento la formazione di una comunità fatta di ego che non sono singolari, ma singolari plurali. Qual è dunque la forza che apre il soggetto all'altro, sostanziano ciò che Blanchot definisce come "il rapporto con l'altro che altro non è se non la comunità stessa"⁶²?

Evocando il volto di Dioniso per esprimere le esperienze irrazionali e comuni che implicano tanto l'erotismo, il sacrificio, la morte, quanto l'ubriachezza, le festività e le risate – e che risultano contagiose nella misura in cui trasformano un *pathos* individuale in un *pathos* condiviso –, Bataille individua il "contagio" o "simpatia" quali moventi di questa trasformazione. Sempre al Collège specifica che i movimenti eterogenei al centro della comunità sono basati sul "noto principio di contagio, o se si vuole, sentimento condiviso, simpatia"⁶³.

Il principio del contagio, o simpatia, alimenta la comunità. Come? Con la comunicazione di un affetto (*pathos*) la cui caratteristica principale è di essere condiviso (*sym-pathos*). È questo principio di condivisione (*partage*) che collega, tale una corrente sotterranea, il sé e gli altri, e che permette il fluire di movimenti comunitari contagiosi. Qui Nancy è nuovamente fedele a Bataille, giacché sottolinea che "lo scatenamento delle passioni", centrale per le esperienze comunitarie, "è qualcosa dell'ordine di quel che Bataille stesso indica

62 Blanchot, *La communauté inavouable*, 33.

63 Bataille, *Œuvres complètes*, vol. 2, 314.

spesso come ‘contagio’ e che è un altro nome per la ‘comunicazione’”, e quindi anche per designare la comunità⁶⁴.

Contagio, comunicazione, comunità. Qual è il principio che unisce questi concetti così diversi? È il momento di ricordare il lavoro che Nancy ha condiviso con Philippe Lacoue-Labarthe, il suo alter ego filosofico e personaggio chiave, o mediatore, nella connessione genealogica tra post-strutturalismo e teoria mimetica. Per il duo Lacoue-Nancy, come Girard malgrado le differenze, il contagio è un altro nome per “imitazione”, “mimetismo” o “mimesi”. In un saggio intitolato “Il mito nazi”, di cui parlerò più in dettaglio nel prossimo capitolo, i due filosofi tematizzano la mimesi non tanto, o non solo, come una rappresentazione apollinea incentrata su una forma unitaria, statica e omogenea. Piuttosto, la considerano un’“energia” contagiosa, affettiva ed eterogenea “in condizione di rendere certa e far funzionare l’identificazione” o “partecipazione mistica”, “di cui l’esperienza dionisiaca, come la descrive Nietzsche, è l’esempio migliore”⁶⁵.

Sulla scia delle influenti letture post-strutturaliste di Bataille, i poteri della mimesi dionisiaca e i suoi avatar concettuali e affettivi (l’identificazione, il contagio, la fusione, ecc.) sono stati limitati a favore di un’economia generale della “differenza” linguistica⁶⁶, una tendenza che continua fino ad oggi. Eppure, ora siamo in grado di stabilire un legame genealogico tra teorie della comunità e teoria mimetica. Le singolarità, per Bataille, sono condivise sulla base di un principio mimetico che apre il soggetto all’altro, liberando un flusso di energia contagiosa che è facilmente condivisa, dissolve i confini individuali, e permette alle differenze significative di confluire in un torrente di uguaglianza affettiva.

In quanto a precursore della teoria mimetica, o meglio, in quanto egli stesso teorico della mimesi, Bataille era pienamente consapevole del principio contagioso al centro dell’esperienza della comunità. Più avanti nella sua carriera, nell’*Esperienza interiore*, parlando sotto la maschera nicciana di “Dionysos philosophos”, ri-

64 Nancy, *La comunità inoperosa*, 74.

65 Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Il mito nazi*, Il melangolo, Genova 1992, 42.

66 Jacques Derrida, “De l’économie restreinte à l’économie générale. *Un hegelianisme sans réserve*”, in *L’écriture et la différence*, Seuil, Parigi 1967, 369-408.

corre all'esperienza del contagio per definire i movimenti comuni di "fusione ricominciata", "estasi", "trance", o "drammatizzazione generale" (*dramatisation générale*); e afferma, in modo inequivocabile, che "un uomo è lo specchio di un altro [uomo]"⁶⁷.

A dire il vero, ci sono diversi modi in cui gli umani si rispecchiano l'un l'altro. Per Bataille, il principio di rispecchiamento non crea un'immagine o *imago* unitaria e stabilizzante che viene riflessa e vista da una distanza apollinea. Bataille si concentra piuttosto sulle comunicazioni speculari, non verbali, corporee (dionisiache), tipiche delle esperienze comuni (risate, lacrime, sacrificio, erotismo, amore), e che trasgrediscono i confini individuali⁶⁸. Di questo si rende conto anche Girard quando scrive che "la nozione di *dépense* in Bataille si fonda su una base antropologica chiaramente orgiastica e dionisiaca, e quindi estremamente violenta"⁶⁹. Bataille non solo accetta questa connessione, ma la collega pure alla mimesi. Come affermerà ripetutamente, nell'esperienza della comunicazione mimetica la distinzione tra soggetto e oggetto, il sé e l'altro, fra un'onda e un'altra onda, non regge più e ciò che rimane è il "movimento", il "flusso", il "contagio", la "frenesia", o la "fusione" che dissolve l'ego in torrenti che aprono la strada a ciò che Bataille definisce come "l'arrivo del fantasma" (*venue du phantôme*) o, anticipando Agamben, "di un essere qualunque" (*l'être quelconque*)⁷⁰.

Se un fantasma si è effettivamente aggirato nelle teorie della comunità, è certamente il fantasma della mimesi. Per questo Bataille scrive che nelle esperienze comunitarie "il soggetto, l'oggetto sono dissolti, vi è passaggio, comunicazione, ma non dall'uno all'altro: *l'uno e l'altro* hanno perso l'esistenza distinta". O, con tono più confidenziale e mimetico aggiunge: "non posso fare differenza fra me e quegli altri con cui desidero comunicare"⁷¹. L'ego singolare, per Bataille, non è isolato dagli altri ego esteriori, ma emerge da una

67 Bataille, *L'esperienza interiore*, 62, 38-39, 116.

68 See also Nidesh Lawtoo, "Bataille and the Homology of Heterology", in *Theory, Culture and Society* 35, n. 4-5, 2018, 41-68.

69 Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, 200.

70 Bataille, *L'esperienza interiore*, 133-34, 93. Questa potrebbe essere la fonte non riconosciuta della concezione di Agamben dell'"essere qualunque" che inaugura *La comunità che viene*, 3-4.

71 Bataille, *L'esperienza interiore*, 106, 82.

relazione di comunicazione mimetica con una pluralità di altri ego che sono già interiori.

Questo tipo di mimesis non è un semplice specchio dell'ego da vedere a *distanza* (o rappresentazione mimetica), ma è una relazione speculare tra umani che si esprime sotto forma di flussi di estasi o *pathos* comuni (drammatizzazione mimetica). È la forza affettiva e infettiva che, per Bataille, informa il flusso e il riflusso dei movimenti comuni in movimento, dissolvendo i confini dell'ego in un torrente informe e contagioso che minaccia di assimilarlo, di confonderlo al flusso. L'esperienza *ek-statica* della mimesi è il flusso torrenziale che porta *in nuce* la comunità mimetica, generando continuità ontologiche al cuore dell'Essere.

Sto usando un'immagine di Nancy qui, ma le nostre lenti genealogiche rivelano la presenza di un torrente già condiviso. L'origine di tale immagine risale infatti ad un pensatore che aveva una certa familiarità con la solitudine delle cime alpine dove inizialmente si formano i corsi d'acqua. Bataille è stato quindi lesto nel reindirizzare queste correnti torrenziali permettendo loro di raggiungere, nel sottosuolo, il presente. Le fonti affettive e concettuali della comunità di Bataille, come detto, non nascono da un sentimento di "originalità", ma attingono a un'esperienza mimetica che risale, prima di tutto, a Nietzsche. A questo proposito, Bataille afferma: "È da un sentimento di comunità che mi lega a Nietzsche che nasce in me il desiderio di comunicare, non da un'originalità isolata"⁷². Con queste parole, Bataille espone Girard alla menzogna romantica dell'originalità appellandosi a un pensatore che occupa un posto chiave nella mia teoria mimetica.

Non sorprende quindi che una genealogia della comunità ci riporti a una forma nicciana di comunicazione dionisiaca. Questo nodo genealogico fornisce a Bataille e, in secondo luogo, a Nancy, l'immagine delle correnti torrenziali al centro della comunità. Ciò traspare anche da una domanda rivolta al futuro: "ma dove si riversano infine i flussi di tutto ciò che vi è di grande e sublime nell'uomo? Non vi è un oceano per tali torrenti?", chiede Nietzsche in un frammento de *La volontà di potere*, che Bataille ripropone ne *L'esperienza interiore*⁷³. E il pensatore

72 *Ibid.*, 61.

73 *Ibid.*, 62.

francese, che “nei vasti flussi di cose” si considera “solo un punto di arresto propizio a uno sgorgo”⁷⁴, incanala sapientemente queste correnti, facendosi portavoce del loro riverbero, affinché altri lo sentino:

Nell’esperienza non vi è più esistenza limitata. Un uomo non vi si distingue in nulla dagli altri: in lui si perde ciò che in altri è torrenziale [*torrentiel*]. Il comandamento così semplice: “Sii questo oceano”, legato all’estremo fa di un uomo, allo stesso tempo, una moltitudine, un deserto. È un’espressione che riassume e precisa il senso di una comunità. Posso rispondere al desiderio di Nietzsche parlando di una comunità che non ha altro oggetto se non l’esperienza (ma designando tale comunità, parlo di “deserto”).⁷⁵

Oggigiorno, molti teorici sono concordi nel riconoscere che il deserto della comunità sta crescendo. Lo stesso vale per ciò che Nancy, facendo eco a Bataille (che a sua volta riprende Nietzsche), definisce il “torrente” costitutivo delle esperienze comuni.

Da Nietzsche a Bataille, da Blanchot a Nancy e oltre, una potente corrente sotterranea del pensiero critico che ci sta tuttora trascinando ha ripetutamente messo in luce il lato rivoluzionario delle esperienze torrenziali che aprono molteplici possibilità di essere in comune. Nancy preferisce parlare di “rivolta” (piuttosto che di rivoluzione), sottolineando la forza non discorsiva e comunitaria di ciò che chiama un “ringhio comune”: “la rivolta non discute, ringhia”. Poi chiede: “Che cosa significa ‘ringhio’?” Risposta: “significa... essere indignato, protestare, arrabbiarsi insieme. Si tende a brontolare da soli, ma le persone ringhiano in comune”⁷⁶.

Perché? Perché ringhiare è un’esperienza mimetica. In effetti, una tradizione genealogica conferma che i torrenti non verbali, affettivi, possono riunire persone che ringhiano in comune, generando flussi di rivolta che rivitalizzano i fantasmi delle comunità perdute. Questo aspetto vitale e affermativo della formazione comunitaria permette una certa distanza pluralista, e non implica necessariamente la fusione in un pathos mimetico. La mimesi

74 *Ibid.*, 155.

75 *Ibid.*, 62-63.

76 Nancy, “The Common Growl”, ix.

può, in questo senso, svolgere un ruolo importante in quella che Judith Butler definisce una “teoria performativa dell’assemblea”, William Connolly chiama un “collettivo pluralista” solidale a una “politica dello sciame,” e Adriana Cavarero, “democrazia sorgiva”⁷⁷.

Allo stesso tempo – e senza contraddizione, poiché le rivolte generano ringhi comuni –, la tradizione mimetica ci ha sempre messo in guardia contro le imprevedibili svolte che tali correnti possono prendere. Questo rischio si accentua quando le diverse modalità dell’essere in comune lasciano il posto all’esperienza frenetica dell’identità mimetica: vale a dire a ciò che Girard, pensando al lato “orgiastico” e “violento” del dionisiaco, chiama “crisi delle differenze”, caratteristica di una “comunità letteralmente indifferenziata [*dédifférenciée*], privata di tutto ciò da cui differisce”⁷⁸.

Abbiamo ormai raggiunto un crocevia nella nostra genealogia della comunità in cui diverse correnti di pensiero si incontrano e danno luogo a effetti a spirale che ci interrogano: la comunità è il potenziale locus di una rivolta mimetica (Nancy)? Una crisi comunitaria può essere risolta attraverso un violento meccanismo sacrificale con effetti catartici che riuniscono la comunità (Girard)? O ancora: i movimenti comuni di attrazione e repulsione possono opporre e al tempo stesso esacerbare una crisi che è costitutiva della comunità mimetica (Bataille)? Tutte e tre le opzioni sono possibili, almeno in teoria. E, date le proprietà

77 Judith Butler, *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge MA 2015; William E. Connolly, *Facing the Planetary: Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Duke University Press, Durham 2017; Adriana Cavarero, *Democrazia sorgiva*. Cavarero, il cui saggio è apparso troppo tardi per essere integrato qui, è molto sensibile alle patologie mimetiche all’opera sia nella massa sia nel mondo digitale. Vedi pure Adriana Cavarero e Nidesh Lawtoo, “Mimetic Inclinations: In Dialogue with Adriana Cavarero”, in *Elena’s Legacy: Thinking Italian Women*, a cura di Silvia Benso e Elvira Roncalli, SUNY Press, Albany NY (in preparazione).

78 Unendo la nozione di comunità a quella di folla (*foule*), Girard aggiunge: “I membri della folla sono sempre dei persecutori in potenza, perché sognano di purgare [*purger*] la comunità dagli elementi impuri che la corrompono, dai traditori che la sovvertono”. René Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987, 34.

destabilizzanti della mimesi, non dobbiamo per forza cercare di difenderne una. Tuttavia, una prospettiva genealogica attenta all'emergere di comunità negli anni 1920 e '30 ci ricorda anche che l'esperienza della rivolta contro il fascismo può rapidamente diventare, vittima delle stesse forze mimetiche a cui intende opporsi, e viceversa.

Nell'esperienza dei fantasmi della comunità, ci ammonisce Bataille, "un uomo non può distinguersi dagli altri" e "il torrente è perso". Ciò non significa che le correnti del contagio mimetico smettano di viaggiare su una scala collettiva più grande. L'originalità del pensiero di Bataille, semmai, si riassume proprio in questo lungimirante promemoria sui rivoltanti sviluppi che le comunità fantasma possono assumere nel momento in cui le correnti differenziali si riversano in un oceano di uguaglianza.

Il fantasma della comunità

Prima di articolare la sua teoria della comunità prendendo spunto da un'esperienza interiore ora nuovamente alla ribalta sulla scena filosofica, Bataille si proponeva di diagnosticare le forze eterogenee responsabili dell'emergere di focolai di contagio mimetico nel cuore della scena politica del suo tempo. Occorre, a questo proposito, fare un passo genealogico a ritroso rispetto alla celebrazione delle comunità acefali del Bataille della *fine* degli anni '30, tornando piuttosto alla sua critica dei leader monocefali di quel periodo, e alla loro capacità di suscitare, già all'*inizio* di quel decennio, un'attrazione tale da esasperare la comunione estatica. Questo sguardo retrospettivo ci permetterà di fare un passo avanti, e di rilanciare la diagnosi dei movimenti comunitari di Bataille nel contesto delle nostre attuali preoccupazioni politiche riguardanti il (neo)fascismo.

Nello specifico, Bataille coniuga i resoconti delle comunità elettive basate sulla condivisione e la differenza con una penetrante diagnosi delle comunità monocefali in cui "le agitazioni dei fantasmi" danno luogo a fusione e uguaglianza⁷⁹. Al tempo stesso, controbilancia l'ipotesi di Girard che, sulla scorta di una

79 Bataille, *Œuvres complètes*, vol.1, 362.

nozione di comunicazione sovrana che non può essere messa al servizio di un uso produttivo e sociale, ritiene che la violenza possa assolvere una funzione catartica, di coesione della comunità. “Fascismo”, ci ricorda Bataille, “significa riunione, concentrazione” (dall’italiano *fascio*)⁸⁰, e questa concentrazione di un fascio in un singolo capo può produrre movimenti violenti di attrazione e repulsione che portano a uno sperperamento comune in ambito politico. Ancora una volta, l’esperienza interna/esterna della *mimesi* è il fulcro che trasforma le rivolte comunitarie contro figure autoritarie in capitolazioni rivoltanti ad opera di figure autoritarie fantasmagoriche.

In più modi, le indagini di Bataille sulle forze eterogenee al centro dei “movimenti comuni” svolte in seno al Collège esprimono una rivolta contro l’ascesa di quei movimenti fascisti che si ispiravano a una concezione organica di *Gemeinschaft* rispetto a cui egli si oppone. Blanchot, a ragione, sottolinea che quando gli orrori del *Volk* fascista divennero palpabili alla fine degli anni ‘30, Bataille fu sempre più “disgustato” (*cela lui répugne profondément*) da una “fusione” di individui in un torrente comune di “effervescenza collettiva”⁸¹. Analogamente, Nancy, nel sottolineare la “resistenza alla fusione” di Bataille, aggiunge una distanza concettuale tra la “comunità” di Bataille e ciò che lui chiama l’“essere comune” che risulta dalla fusione fascista⁸².

In effetti, gli sforzi militanti di Bataille nel fondare riviste impegnate come *Contre-attaque* per contrastare, per esempio, le appropriazioni fasciste del pensiero di Nietzsche, erano esplicitamente motivate dalla sua opposizione alla “misericordia fascista” e alla “forza volgare” che induce “schiavitù senza fine”⁸³. Per Bataille, “i moderni dittatori si sono ridotti a trovare la loro forza identificandosi con tutti gli impulsi che Nietzsche disprezzava nelle masse”⁸⁴. Analogamente, l’intento che condivide con i collaboratori del Collège di studiare il potere inconscio del sacro come “il fatto specifico del movimento comunitario della società”⁸⁵ è, come

80 *Ibid.*, vol.1, 357.

81 Blanchot, *La communauté inavouable*, 18.

82 Nancy, *La comunità inoperosa*, 52, 67.

83 Bataille, *Œuvres complètes*, vol. 1, 489, 453.

84 *Ibid.*, vol. 1, 453.

85 *Ibid.*, vol. 2, 302.

chiaramente affermato nella “Dichiarazione” inaugurale del 1937, “radicalmente contrario all’aggressione fascista”. Dalla metà degli anni ‘30 in poi, la resistenza politica di Bataille è tangibile e dovrebbe essere presa alla lettera. Inoltre, tale attitudine dimostra come una teoria della mimesi può essere messa al servizio della resistenza al contagio fascista.

Tuttavia, forse Bataille difende Nietzsche contro la schiavitù per esprimere, almeno in parte, una forma di autodifesa a specchio. A uno sguardo genealogico più attento, infatti, la distinzione di Bataille tra la comunità elettiva e la comunità fascista rispetto al tema della condivisione e alla fusione nei primi anni ‘30, non è sempre così chiara, nella misura in cui entrambi i movimenti comunitari sono basati su forme eterogenee (cioè sovrane) di comunicazione che portano all’*ek-stasis*. Questo è il lato dionisiaco della mimesi che, come dice Girard, dà luogo a una spinta estetica “decadente” che inflette il pensiero di Bataille, e in modo specifico, la sua concezione della comunità. Una concezione che, per dirla con Girard, vede nella comunità “l’ultimo pizzico di pepe, il solo capace di risvegliare i sensi intorpiditi della modernità”⁸⁶.

Girard non è il solo a propendere per questa valutazione. Dopo aver promosso una polarità concettuale tra l’estasi del fascismo e la condivisione della comunità, Nancy scrive – attirandosi il “rimprovero” di Blanchot – che “per Bataille il polo dell’estasi restò sempre legato all’orgia fascista”, e che “Bataille stesso rimase per così dire sospeso tra i due poli dell’estasi e della comunità”⁸⁷. Nancy ha ragione a notare che Bataille, così come altri modernisti, per un breve periodo sia rimasto “sospeso” nel movimento oscillatorio fra l’attrazione per l’*ek-stasis* e la repulsione per la fusione che questa estasi comporta⁸⁸. Come abbiamo visto, questa oscillazione soggettiva rispecchia l’oggetto di studio, nel senso che questo duplice movimento sincopato è il cuore pulsante delle esperienze comunitarie concepite da Bataille.

86 Girard, *La violenza e il sacro*, 287.

87 Nancy, *La comunità inoperosa*, 52.

88 Nancy ha recentemente riconosciuto che ne *La Comunità inoperosa* aveva “trascurato il Bataille degli anni di *Contre-attaque*” a causa di “malintesi che avevano fatto parlare di ‘sur-fascismo’”. Nancy, *La comunità sconfessata*, 39.

Il mio supplemento o, meglio, la mia eco riguarda un livello sicuramente correlato, ma al tempo stesso più fondamentale. L'opposizione teorica di Nancy tra i "due poli" presuppone l'esistenza di un confine tra l'estasi fascista e la condivisione comunitaria per cui, come egli sostiene, i due poli "si limitano a vicenda"⁸⁹. Per Bataille, tuttavia, questo confine concettuale non è immune agli effetti mimetici, ma è permeabile e poroso. La specificità del movimento generale del pensiero comunitario di Bataille è, infatti, che trasgredisce tali "limiti".

È in questa trasgressione dei limiti, e nelle maledette questioni dionisiache che essa rivela, che la diagnosi di Bataille delle (nuove) forme fasciste di comunicazione sovrana si impone in tutta la sua rilevanza.

(Nuove) Trasgressioni fasciste

Bataille non rimase certo ammalato dalle opposizioni linguistiche e dai binarismi in grado di assicurare una struttura elementare alla società. Data la sua influenza su filosofi post-strutturalisti come Jacques Derrida, non c'è da meravigliarsi che sia anche affine a Girard nel sottolineare che i movimenti mimetici funzionano sia come "un male [*mal*]" che come un "rimedio [*remède*]"⁹⁰. O, per dirla nel nostro linguaggio nicciano, questi movimenti scatenano sia una patologia che una pato-*logia*. Nel pensiero mimetico di Bataille, la patologia lo porta a sostenere la possibilità pato-*logica* che le armi comuni contro il fascismo possano ritorcersi contro chi le usa. Per questo Bataille con tono drammatico si interroga: "Come si può sapere se un movimento che inizialmente si definisce antifascista, non si volgerà, più o meno rapidamente, verso il fascismo?"⁹¹. Alla luce della radicale indeterminatezza politica dei movimenti contagiosi, è un pericolo che vale la pena considerare. L'estasi della fusione, per Bataille, è propria alle forme di condivisione mimetica costitutive della comunità: e qui sta precisamente il loro pericoloso fascino,

89 Nancy, *La comunità inoperosa*, 20.

90 Girard, *La violenza e il sacro*, 58.

91 Bataille, *Œuvres complètes*, vol. 1, 424-25.

tanto a livello collettivo (comunità sacre/fasciste) quando a livello intersoggettivo (comunità di amici/amanti).

Pur tentando di separare queste polarità concettuali sul piano teorico, Nancy riconosce che, nella pratica affettiva, esse si danno origine a vicenda⁹². È questa affermazione che, a mio avviso, più si avvicina al pensiero comunitario di Bataille. Sarebbe inutile negarlo: l'esperienza della comunità è insediata dal fantasma del fascismo e dal "risentimento grottesco o abietto di un'ossessione per la comunione" che ciò comportava⁹³. Poco dopo i fatti dell'11 settembre, Nancy sarà più esplicito nel notare la potenziale pericolosità della confusione tra l'interesse teorico per la comunità e "il rilancio di tendenze comunitarie che potrebbero essere fasciste"⁹⁴. Partendo dalle preoccupazioni politiche che segnano il periodo successivo alla Seconda Guerra Mondiale, Girard postula invece che questo rilancio segnali "una nuova fase della tendenza all'estremo"⁹⁵. All'alba del ventunesimo secolo, il pericolo è solo aumentato.

Queste sono preoccupazioni importanti che, nei discorsi contemporanei sulla comunità, non hanno ricevuto l'attenzione che meritano. Eppure, tali inquietudini rivelano il duplice movimento al centro della comunità mimetica che abbiamo messo in evidenza, e che ora si manifesta anche nei (nuovi) movimenti fascisti. Così come il sacro ha sia un lato "giusto" (puro) che suscita attrazione, sia un lato "sinistro" (impuro) che suscita repulsione⁹⁶, allo stesso modo la politica può portare, in modo speculare, tanto a rivolte contro il fascismo da parte della sinistra radicale, quanto a delle capitolazioni al fascismo che nascono dall'estrema destra. L'indeterminatezza del sacro, in altre parole, rispecchia l'indeterminatezza del politico. Ciò non è affatto sorprendente, dal momento che tanto l'uno quanto l'altro poggiano su principi mimetici.

Di conseguenza, un'analisi critica (*logos*) condotta a partire da una passione (*pathos*) già condivisa (*sym-pathos*) corre sempre il rischio

92 Nancy, *La comunità inoperosa*, 52.

93 *Ibid.*, 17.

94 Nancy, "The confronted Community", in *The Obsessions of George Bataille. Community and Communication*, State University of New York Press, New York 2009, 24-25.

95 Girard, *Portando Clausewitz all'estremo. Conversazione con Benoît Chantre*, 305.

96 Bataille, *Œuvres complètes*, vol. 2, 330.

di essere trascinata da un torrente di fascino per le abiette patologie comunitarie. I termini che Nancy usa per designare la comunità fascista (“abietto”, “comune”, “fusione”, ecc.) non sono semplici termini di denigrazione, ma si configurano come *concetti* diagnostici che Bataille impiega per dissezionare le forze affettive di attrazione e repulsione interne alla “struttura psicologica” che dà “unità al fascismo”⁹⁷.

Come viene raggiunta l’unità fascista? Bataille risponde, nel suo “Essai de définition du fascisme”, che l’unità si ottiene a partire da “un’attrazione irrazionale” in preda alla quale ogni partigiano “si identifica con [un] leader”⁹⁸. Anticipando Nancy, e fornendo un importante anello mancante per la nostra genealogia della comunità, Bataille specifica poi che questa “azione attrattiva” comporta un “*partage*”: termine che rinvia, come abbiamo visto, a una forza paradossale che “divide ciò che attrae” (*sépare ce qu’elle attire*), e che genera una “feccia sociale turbolenta” (*turbulent lie sociale*)⁹⁹.

Ma chi lo avrebbe detto che il concetto di *partage* fosse già costitutivo del pensiero di Bataille sulla comunità? Le intuizioni di Bataille sulle forze patologiche del *partage* responsabili della volontà di potere dei leader fascisti necessitano, più che mai, indagini critiche, specialmente in un periodo in cui le comunità elettive si stanno ritirando nel deserto. Nel frattempo, nuovi torrenti di rivolte fasciste stanno avanzando su diversi fronti e, con crescente velocità e potenza di contagio, vengono massicciamente condivise.

Sulla scia dell’ascesa di nuovi movimenti fascisti, al giorno d’oggi il pericolo del contagio è nuovamente preso sul serio dai teorici politici. In *Aspirational Fascism*, William Connolly ha recentemente sottolineato l’urgenza di diagnosticare ciò che identifica come la “retorica del fascismo”: una retorica infettiva di natura eterogenea la cui caratteristica principale è che non agisce per mezzo di argomenti razionali (*logos*), ma a livello “viscerale” e affettivo (*pathos*).

Ciò che è in gioco nella rinascita di nuovi movimenti fascisti, e in questo io e Connolly concordiamo, non è solo un messaggio politico reazionario che risuona in tempi di crisi economica e sociale (anche se certamente anche questo aiuta); c’è anche, e *soprattutto*, una diffusione di cariche affettive che infettano il corpo e la

97 *Ibid.*, vol.1, 367.

98 *Ibid.*, vol. 2, 204.

99 *Ibid.*, vol.2, 224.

mente. Gli elettori, nota Connolly, “godono della carica” affettiva che opera sul “registro viscerale della vita culturale”, specificando che lo stile retorico di Trump “attinge energia dalla rabbia del suo pubblico mentre la incanala” nella misura in cui “la messa in scena approfondisce la rabbia e focalizza l’identificazione positiva su un personaggio autoritario e narcisistico che aspira a schiacciare i critici, e sollecita un plauso indiscusso da subordinati e seguaci”¹⁰⁰. La comunicazione fascista è dunque contagiosa nella misura in cui riflette la comunicazione mimetica.

Anche se Bataille aveva in mente altri leader all’alba dell’ascesa del fascismo negli anni ’30 del secolo scorso, avrebbe sostanzialmente concordato con questa diagnosi. In particolare, nella sua analisi degli affetti mimetici prodotti dal leader totalitario che “comunica” alla massa, generando, come abbiamo detto, identificazioni estatiche, fusionali e contagiose, Bataille si concentra sul duplice movimento a spirale che caratterizza l’ascesa delle comunità fasciste¹⁰¹. Fu altresì molto lesto a rendersi conto che l’esperienza della mimesi, nella misura in cui si può trasformare da *rivolta* impegnata contro le autorità in *rivoltanti* subordinazioni alle autorità, travalica il bene e il male. Nella spirale di comunicazione mimetica che si crea tra il leader sovrano e la folla polarizzata, Bataille identifica un “affetto contagioso” che si diffonde “da casa a casa, da sobborgo a sobborgo, trasforma[ndo] improvvisamente un uomo titubante in uno che non è più sé stesso [*hors de soi*]”: ovvero, in un individuo *ek-statico*¹⁰².

I duplici movimenti eterogenei che Bataille colloca al centro delle *comunità acefale* erano già comparsi, nella loro forma degradata e abietta, in soggetti che venivano soggiogati da leader fantasma che trasformavano le entità politiche in masse *monocefale*. Il punto di partenza di Bataille non è originale, ma scaturisce da precedenti teorie mimetiche. Inoltre, Bataille ha ampiamente attinto dalle scienze umane emergenti come l’antropologia, la psicoanalisi e soprattutto la psicologia delle folle. In un saggio intitolato “La struttura psicologica del fascismo” (1932/33), Bataille si concentrò

100 Connolly, *Aspirational Fascism*, 12-13.

101 Bataille, *Œuvres complètes*, vol.1, 359.

102 *Ibid.*, vol. 1, 403. Vedi anche Hal Foster, “Père Trump,” *October* 159 (inverno 2017), 3-6, 5.

sulla retorica mimetica, sulla mimica affettiva e sulle gesticolazioni infettive impiegate dai leader fascisti per dare luogo a movimenti comuni di attrazione e repulsione che, a loro volta, alimentano torrenti a spirale di identificazione mimetica.

Stiamo oscillando da un corpo senza testa a un corpo politico con una testa, dal concetto di “comunità” (*communauté*) a quello di “massa” (*foule, masse*). L’esperienza mimetica conosce qualcosa di curiosamente simile: un duplice movimento eterogeneo che corre sempre il rischio di introdurre continuità nel cuore della discontinuità, trasformando così la differenza individuale in un’identità collettiva, e una comunità condivisa in una comunità fantasma.

Se la massa dà corpo a questi movimenti strutturali, la psicologia delle folle fu precisamente quella scienza sociale, emersa nell’Europa della fine del diciannovesimo secolo, che rifletté su questo sconcertante fenomeno mimetico. A seguito delle esplorazioni pionieristiche di Sigmund Freud, e prima di lui, di Gustave Le Bon e Gabriel Tarde (di cui abbiamo discusso nel capitolo precedente), Bataille enfatizzerà in modo specifico il registro viscerale/mimetico impiegato dai “leader fascisti” (*meneurs fascistes*) che sono “totalmente altri” (*tout autres*). Oltre ad avvalersi di una retorica ipnotica per addormentare la folla (*hypnos*), questi leader danno vita a flussi inebrianti di contagio mimetico che, aggiunge Bataille, “sono impossibili da ignorare”:

I leader fascisti [*meneurs*] appartengono senza dubbio all’esistenza eterogenea. Opposti ai politici democratici, che rappresentano in diversi paesi la banalità insita nella società omogenea, Mussolini e Hitler si distinguono immediatamente come qualcosa di totalmente diverso [*tout autres*]. Qualunque emozione provochi la loro effettiva esistenza come agenti politici dell’evoluzione, è impossibile ignorare la forza che li situa al di sopra degli uomini, dei partiti e persino delle leggi: una forza che interrompe il corso regolare delle cose, l’omogeneità pacifica ma fastidiosa che non riesce a mantenersi (il fatto che le leggi vengano infrante è il segno più evidente della natura trascendente ed eterogenea dell’azione fascista).¹⁰³

Quando le leggi vengono infrante e la comunità mimetica subisce l’influsso di leader fantasma che sono “totalmente altri”, le trasgres-

103 Bataille, *Œuvres complètes*, vol.1, 348.

sioni fasciste sono certamente già avvenute e, a maggior ragione, possono essere identificate più facilmente. Da qui la necessità di guardare indietro ai fantasmi del passato per gettare luce sulle loro spoglie più recenti.

I leader fascisti, vecchi e nuovi, sono “eterogenei” nel senso specifico che Bataille attribuisce a questo termine. Non si iscrivono nella sfera dei principi produttivi, democratici e razionali (ossia nell’omogeneo). Tuttavia, generano una diffusione di affetti inutili, irrazionali, violenti e sessualmente carichi che nelle società tradizionali vengono riprodotti e sperperati in arene simboliche che fino a poco tempo fa l’antropologia metteva sotto la rubrica del “sacro”, ma che ora pervadono anche arene politiche “civili”¹⁰⁴.

Questa circolazione mimetica delle forze irrazionali e dionisiache corrisponde a ciò che Bataille definirà in seguito come la “parte maledetta” (*part maudite*). Potremmo anche esserci allontanati dai rituali religiosi, eppure la forza ambivalente del sacro, e la trasgressione dei tabù connessa con questa ambivalenza, continuano a essere esplicitamente condivise sui palcoscenici politici. Bataille afferma che il fascismo trasforma una società “omogenea” in una società “eterogenea” in cui i leader totalmente altri scatenano “reazioni affettive” (*réactions affectives*) che “non sono solo difficili da studiare, ma la cui esistenza non è ancora stata oggetto di una definizione positiva”¹⁰⁵.

Cento anni dopo, lasciati alle spalle gli orrori del ventesimo secolo, non siamo andati molto oltre nello studio di questi movimenti mimetici. Forse queste dinamiche esigono una diagnosi basata non solo su osservazioni esterne e distaccate, ma anche su un coinvolgimento fenomenologico rispetto al pathos interiore degli “stati vissuti” (*états vécus*)¹⁰⁶. Bataille si è infatti basato su questa duplice prospettiva patologica, tanto interiore quanto esteriore, per articolare una diagnosi delle patologie fasciste. Purtroppo, la sua analisi è passata in gran parte inosservata finora, forse perché non avevamo più sotto gli occhi queste esperienze infettive.

Oggi, sulla scia della recente ricomparsa di nuovi leader che rilanciano la comunicazione mimetica praticata dai leader fascisti,

104 Vedi anche Georges Bataille, *Il dispendio*, Armando, Roma 1997.

105 Bataille, *Œuvres complètes*, vol.2, 344.

106 *Ibid.*, vol.1, 339.

tali esperienze non mancano certo. La diagnosi di Bataille dovrebbe, quindi, toccare una corda sensibile: per questo è utile soffermarsi su una sua citazione, se non altro perché getta una luce sullo sconcertante potere di attrazione caratteristico dei (nuovi) leader fascisti:

Considerata non tanto per la sua azione esterna ma per la sua fonte, la forza di un leader [*meneur*] è analoga a quella esercitata nell'ipnosi. Il flusso affettivo che lo unisce ai suoi seguaci [*partisans*] – che prende la forma di un'identificazione morale di questi ultimi con il leader che seguono (e viceversa) – è una funzione della coscienza comune delle energie sempre più violente ed eccessive [*démesurés*] e dei poteri che si accumulano nella persona del leader e, attraverso di lui, diventano ampiamente disponibili. Ma questa concentrazione in una sola persona interviene come un elemento che distingue la formazione fascista all'interno del regno eterogeneo: per il fatto che l'effervescenza affettiva [*effervescence affective*] conduce all'unità, essa costituisce, in quanto a *autorità*, un'entità diretta *contro* gli uomini; questa entità è un'esistenza per sé ancora prima di essere utile; un'esistenza per sé distinta da quella di una rivolta informe dove per sé significa “per gli uomini in rivolta”. Questa monarchia, questa assenza totale di democrazia, di ogni fratellanza nell'esercizio del potere – forme che non esistono solo in Italia o Germania – indica che i bisogni naturali immediati degli uomini devono essere sacrificati, in virtù di un vincolo e a favore di un principio trascendente che non può essere oggetto di una spiegazione esatta.

In un senso abbastanza diverso, gli strati più bassi della società possono essere ugualmente descritti come eterogenei, coloro che generalmente provocano repulsione e non possono in nessun caso essere assimilati completamente al genere umano.¹⁰⁷

Il principio espresso è piuttosto sfuggente, tanto da eludere spiegazioni esatte e lineari. Cionondimeno, Bataille offre una diagnosi esploratrice della spirale della comunicazione mimetica che dalla condivisione dei movimenti comunitari conduce alla formazione di una “coscienza comune” costitutiva della (nuova) massa fascista.

Il movimento a spirale di questo passaggio contiene, in embrione, l'economia psichica generale della struttura del fascismo così come la concepisce Bataille: un'economia psichica che può essere

107 *Ibid.*, vol. 1, 348-49.

dettagliata nelle seguenti lezioni diagnostiche, che riassumerò in conclusione di questo capitolo e che, come vedremo, ci aiuteranno a far luce sul (neo)fascismo.

Cinque lezioni sulle (nuove) trasgressioni fasciste

In primo luogo, Bataille sostiene che, per guidare le masse durante le elezioni “democratiche”, i leader fascisti non si basano tanto sulla ragione o sulla coscienza, quanto piuttosto sull’“ipnosi” e sull’“identificazione”. Detto altrimenti, questi leader, detti anche duci, inscenano attacchi eminentemente contagiosi che, come del resto notò anche Nietzsche, operano a livello fisio-psicologico, in quanto penetrano al di sotto della soglia della coscienza, e possono generare riflessi, azioni e reazioni ipnotiche: in questo senso specifico, sono sia *mimetici* che *inconsci*.

L’inconscio mimetico non è però solo mediato da una metapsicologia che dissocia identificazione e desiderio, ma coinvolge delle masse che inconsciamente rispecchiano il *pathos* eterogeneo del loro leader. Per questo Bataille specifica che “l’inconscio deve essere considerato come uno degli aspetti dell’*eterogeneo*”¹⁰⁸. I (nuovi) leader fascisti, quindi, non operano solo a livello del registro della coscienza razionale, ma fanno altresì leva su questioni eterogenee tradizionalmente legate al sacro (sacrificio, violenza, abiezione, trasgressioni sessuali, ecc.) per condizionare l’inconscio mimetico di una folla esposta alle influenze ipnotiche.

In secondo luogo, tali leader dirigono la violenza contro le “società straniere” (*sociétés étrangères*), gruppi sociali oppressi e gli “strati più bassi” della popolazione, inducendoli, con mezzi ipnotici con cui ammaliano il loro ego razionale, a promuovere attivamente – simili a dei sonnambuli –, proprio quei leader fantasmagorici da cui vengono soggiogati¹⁰⁹. Un anno dopo, ne *Il dispendio* Bataille affronta, con un intento diagnostico che ci riporta alla crisi politica contemporanea, il nesso fra la discriminazione razziale e la discriminazione di classe negli Stati Uniti. Nello specifico, afferma che “in particolare negli Stati Uniti d’America, il processo primario

108 *Ibid.*, vol.1, 345.

109 *Ibid.*, vol.1, 353.

[della *dépense*] si produce soltanto a carico di una parte relativamente debole della popolazione e che, in una certa misura, la stessa classe operaia è stata portata a parteciparvi (soprattutto quando la cosa era facilitata dalla previa esistenza di una classe di comune accordo considerata abietta, come quella dei neri)".¹¹⁰

Bataille scrive negli anni '30 ma, nonostante i progressi portati dai movimenti per i diritti civili negli anni '60, la sua diagnosi vale ancora per gli anni 2020. In effetti, il grado di partecipazione della classe lavoratrice al processo di spesa capitalistica degli Stati Uniti (*alias* l'"American Dream"), privilegio di una porzione sempre più piccola della popolazione, è stato significativamente ridotto negli ultimi decenni. Di conseguenza, i soggetti della classe operaia si trovano sempre più vittime di condizioni sociali abusive che condividono con altri segmenti della popolazione privi di diritto di voto, in particolare con le minoranze razziali. Eppure, questo disimpegno economico condiviso tra classe operaia bianca, afroamericani, e altre minoranze etniche tenute ai margini del sogno capitalistico, non genera un *partage* basato su una forma di *sym-pathos*. Semmai, esso può dar luogo a un violento bisogno patologico da parte della classe lavoratrice bianca che non fa che esasperare una sensibilità e un distacco di tipo razzista.

La patologia mimetica rivela una logica affettiva che mette in moto un *pathos* della distanza basato sull'attrazione e sulla repulsione. Di fatto, la necessità di un distacco della classe operaia nei confronti delle minoranze etniche viene avvertita tanto più intensamente quanto più vengono smantellati quegli stessi sindacati che, sulla carta, dovrebbero consentire di condividere, alla luce un'oppressione economica comune, forti legami di simpatia. In pratica, mentre diminuiscono le differenze economiche e le distinzioni sociali tra queste minoranze, aumenta la distanza dal sogno americano, che viene reso raggiungibile per pochi ma, per la maggior parte, rimane irraggiungibile.

Se il sogno si rivela essere un'immagine convenzionale molto lontana dalla realtà (alcuni direbbero una menzogna), nella vita reale il risentimento della classe operaia non fa che intensificarsi. Ciò è dovuto alla spirale di interdipendenza tra la vera oppressione sociale e l'eterogeneità della retorica fascista. Il leader fascista

110 Bataille, *Il dispendio*, 74-75; trad. modificata.

(o capo) inietta un pathos violento in masse (o corpo sociale) già arrabbiate, canalizzando moti di ostilità eterogenei contro minoranze razziali rese vulnerabili dall'oppressione neoliberalista esacerbata da un razzismo strutturale e testardo che, a queste minoranze, non ha mai veramente concesso di realizzare questo sogno. I nuovi leader possono quindi efficacemente sfruttare questa patologia mimetica facendo leva su forze eterogenee per incanalare la frustrazione, il risentimento, la paura e la rabbia della classe lavoratrice bianca contro le minoranze razziali, sessuali e religiose, così come contro gli immigrati e contro altri capri espiatori emarginati, vittime di un accordo razzista-sessista-religioso-iper nazionalista-bianco che – attraverso un immaginario e un sogno sempre più sinonimo di fantasma di grandezza – riesce ancora a unire l'élite bianca alla classe operaia, anche quando questa ultima continua a essere abilmente sfruttata dalla prima.

In terzo luogo, l'identificazione mimetica tra leader e massa è “reciproca” ed attiva su entrambi i versanti con effetti di polarizzazione cumulativi che, puntualizza Bataille, “genera[no] un movimento di concentrazione del potere” nelle mani dei leader fascisti¹¹¹. Se analizziamo nei dettagli l'economia psichica di questo movimento a spirale, ci accorgiamo (e percepiamo) che la massa ipnotizzata (o il corpo sociale) crea uno specchio narcisistico per il leader (o il capo) che, a sua volta, si identifica con gli impulsi speculari della folla, e si sente – attraverso il contagio mimetico – sempre più rafforzato da queste forze violente ed eccessive che ha contribuito a catalizzare.

Capo e corpo formano ciò che Bataille chiama “coscienza comune”, diventata “ampiamente disponibile” nella sfera della politica. La recente pervasività dei nuovi media raddoppia l'effetto, amplifica questa coscienza comune, genera cicli a spirale che vanno dalla folla fisica ai pubblici virtuali – per mezzo dei quali questa coscienza si rende ampiamente disponibile anche fra le comunità digitali –, al leader stesso che viene (dis)informato da questi media. Questo processo, si intuisce, dà luogo a un'infinita regressione a spirale che consente intrusioni informatiche straniere. Interferenze che, in fin dei conti, allontanano la politica dalla luce della coscienza trascinandola verso l'oscurità dell'inconscio mimetico.

111 Bataille, *Œuvres complètes*, vol.2, 336.

In quarto luogo, questa “parte maledetta”, come Bataille la chiamerà in seguito, è intrisa di forze affettive irrazionali che, sebbene vengano generalmente “escluse” dalle società capitaliste razionali e “omogenee”, continuano a essere condivise, in modi più o meno subdoli, specialmente in occasione di quei rituali sacri che, profanamente, chiamiamo elezioni. Queste forze irrazionali comprendono la sfera dell’“inconscio”, la “violenza”, la “follia”, la “sessualità”, le “parti corporee”, “parole o atti che hanno un valore erotico suggestivo” (*valeur érotique suggestive*), così come altri tabù eterogenei e esperienze trasgressive compiute nel contesto di (nuove) rivolte fasciste¹¹².

Di certo, Bataille sta toccando un punto delicato che viene spesso trascurato nei dibattiti accademici sul fascismo, ma che ora è chiaramente al centro della retorica del (neo)fascismo. Quale ex direttore di concorsi di Miss Universo, Trump gode un prestigio politico che non può essere dissociato da un tipo di oggettivazione patriarcale, sessualizzata e fallocentrica delle donne che continua ad avere molta presa sull’immaginazione contemporanea. Questa tendenza è stata esacerbata dalle questioni sessuali che nel corso degli anni hanno finito per diventare parte integrante del personaggio politico di Trump; dalle sue affezioni misogine (sanguinamenti delle donne), al comportamento sessuale predatorio (afferrare i genitali), alle relazioni con star del porno (Stormy Daniels), per non parlare delle videocassette che promettono di rivelare argomenti scabrosi (la cosiddetta *pee tape*). Elementi che, nolens volens, sono ormai diventati parte dell’immaginazione collettiva, configurandosi come una parte maledetta e visceralmente ripugnante da cui sono nati anche movimenti antifascisti positivi e potenti.

Tutto ciò ha inoltre portato a massicce proteste transnazionali come il movimento “Me Too”, nato per far luce su questioni legate a molestie sessuali e all’aggressione delle donne che, in questo modo, vengono incoraggiate a denunciare i superiori o i leader abusivi, compresi i leader politici fallocentrici. Questa reazione vitale mostra che i contromovimenti comunitari alternativi possono e devono emergere quale reazione alle tendenze patriarcali e sessiste che i (nuovi) leader fascisti esacerbano. Movimenti di questo tipo dovrebbero quindi essere imitati e consolidati per di-

112 *Ibid.*, vol.1, 246.

fendere altre minoranze (di razza, orientamento sessuale, classe, nazionalità, religione, età, ecc.) fino a includere la difesa dell'ambiente, una delle più recenti e poco rappresentate vittime dei (nuovi) governi fascisti nell'epoca dell'Antropocene¹¹³. La lotta contro il (neo)fascismo deve quindi essere accompagnata da una lotta per la difesa del pianeta.

Al tempo stesso, e senza contraddizione, per buona parte dei sostenitori di Trump gli scandali sessuali potrebbero, paradossalmente, concorrere al suo continuo successo mediatico. Se i critici hanno avuto problemi nel rendere conto di questo sorprendente paradosso pato(-)logico, il resoconto che Bataille fa della forza di *attrazione* degli argomenti scabrosi e ripugnanti fornisce una possibile risposta in questi termini. La (nuova) politica fascista capitalizza il fascino umano per una parte maledetta che non può essere limitata alle cosiddette culture primitive, ma pervade in modo significativo anche la sfera dell'intrattenimento "civilizzato".

Violenza e morte, sesso e porno: non si tratta forse di argomenti e di spettacoli trasgressivi onnipresenti nella sfera del virtuale? Come non si stancò mai di ricordarci Bataille, nessuna nazione "civilizzata" è al riparo dall'incantesimo di forze dionisiache eterogenee che aderiscono alla parte maledetta che ci rende fin troppo umani; e che, durante periodi politici trasgressivi, può renderci inumani.

Ciò è particolarmente valido se consideriamo che i movimenti mimetici di attrazione e repulsione che Bataille ha identificato nei leader fascisti, e le questioni sessuali eterogenee associate a questi movimenti, non si limitano alla sfera di un sacro regolamentato da una serie di tabù che possono essere, in determinati contesti rituali, trasgrediti. Al contrario, i movimenti mimetici stanno proliferando nella sfera profana dell'intrattenimento per adulti che, sugli schermi digitali, simula continuamente l'esperienza della trasgressione sessuale. Le manifestazioni del comportamento sessista nella vita politica devono quindi essere inquadrare nel contesto di una crescente produzione e consumo di spettacoli pornografici che non solo proliferano su Internet ma, attraverso la logica dell'ipermimesi, agisco-

113 Per un resoconto positivo del ruolo del contagio mimetico in una politica dello sciame attenta ai processi umani e non umani, vedi Connolly, *Facing the Planetary*, cap. 5. Connolly e io torneremo su questo argomento nella Coda di questo libro.

no in modo retroattivo sugli individui alimentando in modo importante l'immaginario sessuale, le pratiche, le valutazioni – comprese le valutazioni politiche – di una popolazione sempre più esposta, in parte intorpidita e in parte dipendente dagli spettacoli pornografici.

In questo contesto, la relazione sessuale di Trump con la porno star Stormy Daniels potrebbe apparire scandalosa nella sfera della politica tradizionale, così come quei video che presumibilmente contengono scene scabrose evocate fino alla nausea nei telegiornali su entrambi i fronti dello spettro politico. Ma questa ripetizione non è stata forse una sorprendente conferma del fatto che oggi l'intrattenimento per adulti, oltre ad essere integrato nella sfera nell'intrattenimento politico, permette addirittura di incrementare la popolarità di un personaggio politico? Il semplice fatto che, sia a destra che a sinistra, le "ultime notizie" si incentrano e si concentrano avidamente su tali argomenti e scandali, parrebbe effettivamente indicare che la copertura mediatica contribuisce più al successo di Trump che alla sua sconfitta.

La trasgressione è più elettrizzante del lavoro politico. La forza di attrazione per un intrattenimento di tipo sessuale parrebbe quindi più forte della repulsione che questo tipo di intrattenimento dovrebbe, a rigore di logica, produrre nella pratica politica. Ad ogni modo, non importa quanto scomodo sia la questione dei poteri infettivi del (neo)fascismo; è fondamentale riconoscere la forza *affettiva* delle questioni sessuali eterogenee. Sembrerebbe che queste questioni non vengano più represses nell'era digitale ma, operando al livello dell'inconscio mimetico, possono essere incanalate sia per scopi fascisti che antifascisti.

La quinta e ultima lezione di Bataille ci insegna che la retorica corporea convogliata dai (nuovi) leader fascisti prevede che una carica affettiva generi "tanta attrazione quanta repulsione", in modo da innescare un doppio movimento polarizzato che ha "la forza di uno shock" e che fa oscillare il mondo politico in direzioni opposte. Da un lato, questo pathos mimetico, che Bataille paragona all'elettricità, minaccia di lacerarlo, dando luogo a un'eterogeneità polarizzata al posto dell'omogeneità che può portare a rivolte antifasciste. D'altra parte, questa scarica scatena un'omologia all'interno dell'eterologia, nel senso che genera un' "unificazione" caratterizzata da ciò che Bataille chiama una "comunità di direzione" (*communauté de direction*)¹¹⁴.

114 Bataille, *Œuvres complètes*, vol.1, 347, 353. Vedi anche Lawtoo, "Bataille and the Homology of Heterology".

Una volta prigionero di questo movimento comunitario, Bataille specifica che, in entrambi i casi, il soggetto mimetico “ha la possibilità di spostare il valore eccitante da un elemento a un altro, simile o prossimo, elemento”, mettendo in gioco principi di reciprocità simili a “condizionanti riflessi pavloviani”¹¹⁵. Gli esseri umani sono giustamente orgogliosi delle realizzazioni coscienti dello spirito, specie se possono condurre al progresso, incluso il progresso sociale e politico messo saggiamente al servizio di un uso *pato-logico* e antifascista.

Ma non dobbiamo neppure dimenticare che il nostro corpo reagisce a riflessi mimetici inconsci che possono portare a regressioni e patologie fasciste. Questi riflessi pavloviani hanno un potere condizionante che è difficile da controllare coscientemente, e possono contribuire a un’immagine poco edificante di una specie che si è modestamente autodefinita come *Homo sapiens*. Tuttavia, gli effetti speculari ci riportano alla natura imitativa di ciò che io preferisco chiamare *homo mimeticus*. In sostanza, il movimento della comunità fascista è eterogeneo nelle sue origini concettuali, ma i principi speculari che lo fanno emergere sono profondamente mimetici nella loro carica affettiva. Così come il soggetto libero diventa un soggetto docile, una comunità condivisa si trasforma, vittima della spirale ipermimetica, in una comunità fantasma.

Tali principi eterogenei parrebbero non essere stati oggetto di una spiegazione precisa all’inizio del secolo scorso. Eppure, alla fine del ventesimo secolo, le neuroscienze hanno confermato l’importanza dei riflessi speculari nelle forme non verbali di comunicazione. Per questo ciò che, nel capitolo precedente, abbiamo detto a titolo generale sul contagio affettivo, si applica anche al contagio sessuale e violento diagnosticato in questo capitolo. La scoperta dei “neuroni specchio” negli anni 1990 fornisce una base empirica alla prematura consapevolezza di Bataille che i soggetti possono rispondere inconsciamente (automaticamente) ai gesti e alle espressioni (facciali) degli altri. La vista di tali gesti attiva i neuroni specchio, causando un riflesso inconscio orientato non solo a riprodurre i gesti, ma anche a sentire, attraverso ciò che era chiamato *sim-patia*, il *pathos* dell’altro nel proprio ego.

Salutata come una scoperta scientifica rivoluzionaria e fondamentale per la “comprensione”, questa comunicazione non lingui-

115 Bataille, *Œuvres complètes*, vol. 1, 347.

stica era ben nota ai teorici pre-freudiani dell'inconscio mimetico¹¹⁶. Una tradizione modernista che va da Nietzsche a Tarde, da Wilde a Conrad, da D.H. Lawrence a Bataille e a molti altri, ha identificato simili riflessi non permettono solo di “comprendere le emozioni e delle forme vitali altrui” lungo canali non verbali che facilitano l'empatia¹¹⁷, ma possono anche servire per fini opposti: ovvero, alla manipolazione collettiva di atti che portano, all'opposto della simpatia, alla violenza. Una violenza mimetica che, come Girard non si stanca mai di ripetere, è “contagiosa” e ha il potere di trasformare una “comunità letteralmente indifferenziata” in ciò che egli identifica, facendo eco a una lunga tradizione nella psicologia delle folle, come una “folla [*foule*] [che] è una sola cosa con il richiamo oscuro che la riunisce o che la mobilita, in altre parole, che la trasforma in *mob*”. *Mob*, ci ricorda Girard, proviene da “mobile” e rinvia quindi al movimento¹¹⁸.

Questa mobilità della folla rispecchia la mobilità caratteristica dei (nuovi) leader fascisti. Ai teorici della mimesi spetta quindi di ricordare agli scienziati che la mimesi genera meccanismi speculari che possono avere risvolti contrastanti; possono essere fonte di intuizioni logiche sul funzionamento di un pathos mimetico (o patologie) che, ricordiamolo, può condurre sia a rivoluzioni contro il fascismo, sia alla capitolazione prodotta dagli affetti contagiosi (o patologie) che incoraggiano l'affermazione di (nuovi) movimenti fascisti.

Le comunità inoperose impegnate sul fronte delle rivolte hanno goduto di molta attenzione negli ultimi anni. D'altra parte, la teoria mimetica ci ricorda che le comunità possono diventare operative anche sul fronte dei (nuovi) movimenti fascisti. In particolare, l'affermazione di Bataille secondo cui una “massa [*masse*] negata, ha smesso di essere sé stessa per diventare, in modo affettivo... parte del leader [*chef*] stesso” rende conto dello stato docile, irrazionale, affettivo e completamente acritico delle folle che capitolarono al cospetto degli stessi leader che le ripudiano violentemente¹¹⁹. Sempre Bataille, in seguito, affermerà che: “non c'è nulla nel

116 Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Raffaello Cortina, Milano 2019, xiv.

117 *Ibid.*

118 Girard, *Il capro espiatorio*, 34-35.

119 Bataille, *Œuvres complètes*, vol. 1, 359.

nostro mondo all'altezza dell'eccitazione capricciosa di una folla che obbedisce agli impulsi della violenza con acuta sensibilità e che si ribella alla ragione"¹²⁰. Per quanto la ragione (o il *logos*) non sembri molto incline a riconoscere questo impulso mimetico (o *pathos*), ciò non significa che delle pato(-)logie mimetiche non siano già attive nelle comunità.

A dire il vero, la diagnosi lungimirante di Bataille secondo cui tali leader "non esistevano solo in Italia o in Germania" non è solo storicamente corretta: rende pure conto, genealogicamente, del fatto che i fantasmi della comunità continuano a infestare la scena politica contemporanea. Nel passaggio dal vecchio al nuovo fascismo, i mass media hanno più volte inaugurato dei cambiamenti nei "movimenti" di massa. Siamo passati dai giornali ai nuovi media, dalla radio ai tweet, approdando a un regime di post-verità che è destinato a continuare e ad espandersi. In queste condizioni, occorre formulare nuove diagnosi mimetiche, poiché oggi esistono algoritmi che tracciano le nostre abitudini digitali, le preferenze su Internet, e il nostro comportamento virtuale, e che sono già efficacemente programmati per sfruttare e intensificare il controllo della nostra struttura psichica. Rendendoci non solo mimetici, ma addirittura ipermimetici.

Riassumendo e concludendo: come funziona la retorica del (neo) fascismo? E come si crea una comunità organica? Facendo affidamento, prima di tutto, sulla retorica teatrale affettiva, ipnotica, incorporata e altamente mimetica sulla scena di ciò che Bataille chiama, evocando un'immagine classica, "il teatro in cui si svolge la tragedia politica"¹²¹. Sin dall'antichità classica, molti teorici hanno riconosciuto che il teatro e gli attori che lo animano non promuovono unicamente argomenti utili e logici (*logoi*) a beneficio della coscienza politica. Al contrario, il teatro antico promuove flussi di affetti mimetici (*pathoi*), sia comici che tragici, che sono parte integrante anche della sfera dell'intrattenimento. Vale quindi la pena ricordare che il concetto di *mimesi* deriva dalla pratica affettiva dell'attore (*mimos*) che, sin dalle origini della teoria (da *theorein*, vedere; collegato a *theates*, spettatore, da *thea*, un vedere ma anche un sedere a teatro), fa affidamento su una retorica eminentemente mimetica per orientare l'inconscio delle masse e, su un altro livello, anche dei pubblici virtuali.

120 Bataille, *Erotism*, 164.

121 Bataille, *Œuvres complètes*, vol. 2, 302.

La retorica fascista, ho sostenuto, è retorica mimetica che produce un *pathos* comune e condiviso. In particolare, essa comporta la ripetizione di slogan nazionali, l'uso di immagini affettive, la mobilitazione delle abilità dell'attore (mimica, espressioni facciali, tono magniloquente, gesticolazioni, alternanza di pose tragiche e comiche), la stimolazione di affetti tristi e tragici, la designazione di catri espiatori marginalizzati (su cui il *pathos* viene investito da una distanza tale da impedire la simpatia), e infine l'impiego di argomenti eterogenei, come il sesso e la violenza, in grado di innescare massicci movimenti di attrazione e repulsione. Siamo in presenza di una parte maledetta incanalata da una cultura massmediatica in cui un apprendista presidente trasforma la politica in uno spettacolo che da sacro diventa profano e che, se prima era improduttivo, viene ora impiegato efficacemente. Di fatto, il (neo)fascismo trasforma persino la sfera improduttiva del sacro in profitto capitalista, utilizzabile, fin troppo utilizzabile: l'eterogeneo si trasforma così in omogeneo. Possiamo dunque unire le nostre voci solo per "protestare" con Nancy "che l'esistenza è insostenibile se non apre spazi di senso"¹²². In un ultimo ringhio mimetico che condivide con Lacoue-Labarthe e, a un certo livello, anche con Girard, Nancy aggiunge che "questa apertura di senso è impossibile fintanto che ciò che regna in luogo della circolazione è la spietata circolarità in cui tutto equivale allo stesso"¹²³.

Lungo un movimento a spirale, la nostra genealogia delle basi affettive della comunità mimetica ci ha riportato al punto di partenza. Tuttavia, guardare al passato ci permette di avere una prospettiva critica anche sul presente e sul futuro. Se Bataille è colui che è andato davvero più lontano nell'esperienza della comunità, è perché ha realizzato, con grande lungimiranza, che le esperienze mimetiche superano il bene e il male, e possono servire sia a scopi rivoluzionari che fascisti. La posta in gioco concettuale e pratica di questo ritorno è alta. In questa orbita rotante, l'ontologia della differenza lascia il posto all'esperienza dell'identità. La comunità inoperosa è sempre più minacciata da una comunità operosa e mimetica. Il potere del *logos* capitola al cospetto del potere del *muthos*.

Il modo in cui questo potere viene ricaricato o *reloaded* è ciò che cercheremo di scoprire ora.

122 Nancy, "The Common Growl", ix.

123 *Ibid.*

CAPITOLO 3

IL POTERE DEL MITO *RELOADED*

Dove risiede il potere del mito oggi? E quali figure possono, potenzialmente, ricaricarlo? Queste domande sono tutt'altro che nuove. Sin dall'antichità classica, il mito è stato associato a un potere proteiforme di rappresentazione che ha sfidato i tentativi razionali di contenere una moltitudine di figure in forme unitarie, universali e intelligibili. In un certo senso, ciò che Platone afferma del rapsodo nello *Ione* continua a essere valido per i personaggi mitici che gli attori moderni e contemporanei impersonano sui palcoscenici teatrali o politici. Questi attori, scrive Platone, sono “proprio come Proteo” siccome si “trasforma[no] continuamente, rivoltando[s]i in su e in giù”, e per questo sfuggono alla presa razionale del filosofo¹.

Il palcoscenico per un *âgon* tra filosofia e mito è stato quindi chiaramente definito dall'inizio, dando luogo a ciò che Platone chiama, ne *La repubblica*, un “annoso bisticcio fra poesia e filosofia” il cui effetto fu quello di dividere *muthos* e *logos* in posizioni rivali ma intimamente correlate². Questa divisione, in verità, era tutt'altro che chiara. *Muthos*, come ci ricorda Jean-Pierre Vernant, significa discorso o “parola formulata ... dell'ordine del *legein*... e non contrasta, all'inizio, con i *logoi*”³.

Vernant aggiunge anche che nel quarto secolo, pur mantenendo una posizione di interdipendenza, l'opposizione fra *muthos* e *logos* contribuiva già a modellare la filosofia, nel senso che il *logos* era definito come ciò che non era *muthos*⁴. I classicisti

1 Platone, *Ione*, in *Dialoghi filosofici*, vol.1, UTET, Torino 1978, 145.

2 Plato, *La repubblica*, in *Dialoghi politici*, vol. 1, UTET, Torino 1978, 691.

3 Jean-Pierre Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia seguito da Religione greca, religioni antiche*, Einaudi, Torino 1981, 193.

4 Con Platone, e in seguito Aristotele, Vernant afferma che “il *logos* non è più semplicemente la parola... ha preso valore di razionalità dimostrativa e s'oppone su questo piano, tanto per forma quanto per sostanza, alla parola del *mythos*” (Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, 195). Vedi anche Eric

come Vernant, ma anche Eric Havelock, e prima di loro Friedrich Nietzsche, sostengono in modo convincente che questo passaggio dal *muthos* al *logos* era pieno di significato: comportava cioè un passaggio da personaggi mitici, che sono molteplici e mutabili, a Forme ideali, unitarie e immutabili; da figure di finzione personificate a Idee intelligibili ma disincarnate, dalla singolarità degli esempi all'universalità dei tipi, ma anche dall'irrazionalità alla razionalità, dall'oralità alla scrittura, dal *pathos* al *nous* e, più in generale, da un'ontologia del divenire a una dell'Essere. L'inversione speculare che ha interessato questo antico antagonismo concettuale suggerisce, quindi, che la filosofia nacque spingendo contro un grembo mitico.

Durante questo processo di trasformazione, quella che, molto probabilmente, ad oggi rimane la critica occidentale più influente del mito, vale a dire *La repubblica* di Platone, ha prodotto una duplice valutazione. Platone, infatti, si interessava tanto al contenuto (*logos*) delle rappresentazioni mitiche e delle menzogne che promuovono, quanto alla forma (*lexis*) degli spettacoli drammatici e del *pathos* che veicolano.

Sul versante del messaggio, Platone sostiene che testi mitici come l'*Iliade* di Omero e la *Teogonia* di Esiodo non rappresentano la verità sugli dei, ma promuovono finzioni menzognere che, come sostiene nel Libro 10 de *La repubblica*, si situano a "tre gradi" di distanza dalle Forme intelligibili (Platone, *La repubblica*, 597e). Questa è un'immagine del mito come copia illusoria, ombra o, come sostiene Platone, *fantasma* (*phantasma*) (601c) della realtà che separa la filosofia e il mito e che si ritrova su entrambi i versanti della distinzione.

Da un'altra prospettiva, forse meno conosciuta, nei Libri 2 e 3 Platone fa notare che figure mitiche come Achille nell'*Iliade* o Urano nella *Teogonia* sono dotate del misterioso potere di infiltrarsi nella vita psichica del pubblico plasmando i loro caratteri, dato che le storie che mettono in scena le vicende di questi personaggi non sono semplicemente raccontate con un distacco diegetico in terza persona, ma vengono dramatizzate su palcoscenici teatrali con attori o mimi che rivolgono discorsi mimetici, in prima persona e in-

trisi di pathos, a coloro che Platone chiama “la gente d’ogni specie raccolta nei teatri” (604e). Questa non è una semplice immagine del mito, ma piuttosto una sua drammatizzazione come modello formativo che ha il potere di generare non solo copie o riproduzioni della realtà, ma altresì di produrre copie di soggetti.

In entrambi i casi, il linguaggio delle forme e dei modelli, delle ombre e dei fantasmi a cui Platone allude agli albori della filosofia rinvia a un concetto duplice, o meglio, proteiforme, che ad oggi continua a dare potere al mito: si tratta della *mimēsis*, intesa *sia* come rappresentazione estetica della realtà, *sia* come formazione affettiva di soggetti.

A grandi linee questo è, credo, il concetto del doppio e proteiforme che Philippe Lacoue-Labarthe non ha mai smesso di veicolare da filosofo-poeta che, come un Giano bifronte, lavora nel punto in cui *logos* e *muthos*, letteratura e filosofia, poetica e politica, si confrontano e riflettono le une sulle altre⁵. Pur inseguendo in modo imperterrito, durante la sua carriera polimorfa, il tema della mimesi, il lavoro di Lacoue-Labarthe è rimasto un po’ nell’ombra. Ciò non ha evidentemente impedito alla storia di produrre finzioni politiche e fantasmi fittizi che altro non fanno se non confermare la sua acuta diagnosi del potere del mito nella vita reale.

Come Girard prima di lui, anche Lacoue-Labarthe prese sul serio la connessione tra mito e mimesi stabilita da Platone, probabilmente perché con Girard era convinto che la letteratura del Romanticismo potesse far luce sulla natura mimetica del comportamento umano. Tuttavia, questa affinità ha portato a una distinzione tra due autori spesso associati, ancora oggi, ad ambiti concorrenti. Girard, ci viene spesso detto, è dalla parte dell’identità e della referenzialità; Lacoue-Labarthe dalla parte della differenza e del linguaggio. Il primo risale agli albori della cultura per trovare le origini della mimesi, il secondo è attento al processo di differimento della mimesi. Uno è critico della mimesi come rappresentazione, mentre l’altro sottolinea l’inevitabilità della riproduzione. Il primo costruisce un sistema mimetico, mentre il secondo è impegnato a decostruire la mimesi.

Le differenze sono certamente reali, fondamentali, oltre che costitutive degli scambi fra i due autori che ritroviamo in alcune delle

5 Sull’idea di poetica e politica di Lacoue-Labarthe vedi *MLN* 132, no. 5 (2017).

loro opere⁶. Eppure, per quanto *agonistici*, questi scambi rimangono pur sempre degli *scambi*. Se ho iniziato questo libro enfatizzando la rilevanza di Girard nell'analisi dei meccanismi mimetici che stimolano, in risonanza con la psicologia delle folle, l'identità affettiva nel cuore della politica contemporanea (capitolo 1), passo ora ad esaminare il modo in cui Lacoue-Labarthe affronta la problematica della politica fascista e nazista, a partire dalle sue riflessioni e da quelle di Nancy sulla comunità (capitolo 2). Questa prospettiva, come vedremo, non può essere ridotta a delle tracce linguistiche confinate alla "indecidibilità" della sfera della "rappresentazione"⁷. Piuttosto, si tratta di affrontare una problematica, quella del contagio affettivo, che rimane centrale nella riaffermazione di (nuovi) miti fascisti che attualmente proiettano un'ombra oscura sul mondo reale e referenziale.

Lacoue-Labarthe era particolarmente sensibile ai principi mimetici in atto nelle figure mitiche dotate del doppio potere di sfigurare la verità e, in maniera forse ancora più rilevante, di impressionare, formare o *in-formare* – attraverso un processo che lui chiamava "tipografia" – con il sigillo di tipi autoritari o fascisti soggetti impressionabili e plastici. Nel ventesimo secolo, questi tipi sono sfociati e hanno raggiunto il culmine nell'orrore di ciò che Lacoue-Labarthe e Nancy chiamarono "Il mito nazi". Come stiamo vieppiù realizzando, lungi dall'essere liquidati dalla grande narrazione mitica del progresso, questi tipi stanno tornando alla ribalta, simili a fantasmi, per infestare il mondo politico del ventunesimo secolo.

Faccio, a questo punto, un passo indietro verso "Il mito nazi", un testo che, come recentemente ha affermato Jean-Luc Nancy, è stato "spesso citato" ma "molto poco rielaborato" (*fort peu... retravaillé*)⁸. Questo passo indietro ci farà però compiere un altro salto

6 Vedi Girard, "To Double Business Bound": *Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, Johns Hopkins University Press, Baltimora 1988, 203-4; Philippe Lacoue-Labarthe, "Typography", in *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, a cura di Christopher Fynsk, Harvard University Press, Cambridge MA 1989, 43-138, 110-15.

7 Girard, *To Double Business*, 203.

8 Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues 2016, 8. Il passo citato è nell'introduzione all'edizione francese ma non appare nella traduzione italiana. In seguito, si farà riferimento alla traduzione italiana *Il mito nazi*, Il melangolo, Genova 1992.

avanti al fine di smascherare personaggi mitici nei nuovi movimenti fascisti che animano l'attuale scena politica. Questa prospettiva sul mito segue naturalmente la precedente genealogia delle folle e della comunità. Lacoue-Labarthe e Nancy, infatti, concordarono con la psicologia delle folle e la teoria mimetica che “una delle componenti essenziali del fascismo è l'*emozione* di massa, collettiva”⁹; concordarono pure con Bataille e Girard che anche quando viene interrotto, “il mito ... è sempre ‘popolare’” e il suo potere “non può semplicemente scomparire”¹⁰. Né Girard né Lacoue-Labarthe vissero abbastanza a lungo per vedere concretizzarsi i loro timori nel ritorno di un contagio mimetico amplificato da nuovi leader fascisti che, su entrambe le sponde dell'Atlantico, alimentano efficacemente le emozioni di massa. Resta il fatto che le loro teorie forniscono, da prospettive diverse ma correlate – Girard parlando dalla prospettiva della vittima, mentre Lacoue-Labarthe interrogando il versante del persecutore –, dei validi punti di partenza per spiegare il rinnovato potere del mito oggi.

Basandomi su questa tradizione eterogenea nella teoria mimetica, cercherò di elaborare una diagnosi del potere affettivo del mito che potrei riassumere in questo modo. Da un lato, figure o tipi mitici generano ciò che Platone ne *La repubblica* chiama “fantasmi” (*phantasmata*) della realtà (599a), ovvero copie o ombre senza valore ontologico che trasformano il mondo in una finzione. Dall'altro lato, i miti danno vita a ciò che Nietzsche, in *Aurora*, scrivendo con e contro Platone, definisce come “fantasma dell'ego” (*Phantom von Ego*)¹¹, cioè una copia o un simulacro di un essere senza consistenza psichica ma che può avere una notevole incidenza nella vita reale. Se questa duplice diagnosi della mimesi è vera (e vedo oggi poche prove che mi convincono del contrario) qual è, allora, il meccanismo affettivo e formale che sta attualmente ricaricando il potere del mito oggi?

Avendo aperto questo libro con una lettura dei meccanismi mimetici in gioco nelle finzioni mitiche dal punto di vista della vittima, ora inverte la prospettiva per guardare dal punto di vista del

9 Lacoue-Labarthe e Nancy, *Il mito nazi*, 30.

10 Jean-Luc Nancy, “Il mito interrotto”, in *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2013, 100, 102.

11 Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Adelphi, Milano 1988, 72-73.

leader mitico. Ritengo che tornare indietro alla diagnosi lungimirante, elaborata da Lacoue-Labarthe e Nancy, del mito quale strumento mimetico per diffondere l'ideologia nazista nel ventesimo secolo, ci offre un tempestivo punto di partenza per smascherare i principi mitici che ora sono riproposti dai nuovi leader fascisti nel ventunesimo secolo. La mia ipotesi è che una genealogia del potere del mito a partire da Lacoue-Labarthe ci fornisce uno specchio per riflettere *sulle* destinazioni mitiche in cui potremmo potenzialmente, ma non inevitabilmente, andare a finire.

Dal fascismo al (neo)fascismo

La nostra connessione genealogica tra il fascismo in Europa e l'apparizione fantasmagorica di nuove forme di fascismo sia in Europa che negli Stati Uniti non segue alla lettera la critica del mito di Lacoue-Labarthe. In un'intervista del 2002 con Peter Hallward, per esempio, Lacoue-Labarthe si è apertamente astenuto dall'estendere la sua critica della mimesi a ciò che Hallward identifica come "il mito nazionale, o la fantasia (il sogno americano)"¹². Lacoue-Labarthe si spinge oltre, e fornisce una giustificazione a titolo provvisorio: "potrei sbagliarmi, ma sembra che fino ad ora non ci siano stati problemi seri riguardo all'identità americana", aggiungendo tuttavia che ciò non esclude l'esistenza di problemi gravi come "il problema irrisolto della razza", l'"esclusione del genocidio originale, quello dei nativi americani", così come la dimensione "mimetica" ed "estremamente conformista" della politica identitaria degli Stati Uniti¹³.

Queste riflessioni complementari portano Lacoue-Labarthe a formulare una seconda diagnosi più sfumata: ovvero, che "se c'è un problema di identità negli Stati Uniti, l'organizzazione sociale è tale da provocare nevrosi piuttosto che psicosi"¹⁴. Il mito nazionale americano è, quindi, patologizzato. Ma anche nell'ambito della patologia mentale, per non parlare della patologia politica, la linea che

12 Philippe Lacoue-Labarthe, "Stagings of Mimesis, an Interview", in *Angelaki* 8, no. 2 (2003), 55-72, 65.

13 *Ibid.*, 64, 65.

14 *Ibid.*, 64.

divide la nevrosi dalla psicosi è, nella migliore delle ipotesi, sfocata. In ogni caso, visto che Lacoue-Labarthe afferma che, sulla scia dell'11 settembre 2001 “stiamo assistendo a un risveglio del nazionalismo americano”, (ma poi ha più volte ammesso che “potrebbe avere torto”¹⁵), la sua valutazione politica non preclude affatto indagini genealogiche alternative sul potere del mito. Al contrario, le stimola.

La riapertura del dossier sul mito a partire da Lacoue-Labarthe, quindi, non può essere limitata alla sola applicazione della sua diagnosi politica. Si tratta invece di riconsiderare la logica generale della mimesi per spiegare il ritorno del potere del mito in epoca contemporanea. Una mossa che, da molti punti di vista, appare motivata. Dopotutto, secondo una logica paradossale, e iperbolica, a cui Lacoue-Labarthe ci ha reso sensibili, il fatto che le nazioni postmoderne siano ancora più distanti dalle loro origini occidentali rispetto alle nazioni moderne – a tre gradi di distanza, come direbbe Platone – esse potrebbero paradossalmente esporsi maggiormente ai pericoli delle identificazioni fasciste con figure mitiche che promettono un'identità nazionale unitaria, autonoma e stabile.

Questa è un'ipotesi che Lacoue-Labarthe e Nancy lasciano perlomeno aperta alla fine del “Mito nazi”. In realtà, essi sostengono che la “volontà mimetica d'identificazione ... è profondamente radicata nella tradizione dell'Occidente” (*la volonté mimétique d'identité... appartient profondément aux dispositions de l'Occident en général*)¹⁶. Successivamente, confermeranno questo punto nella prefazione de “Il mito Nazi”, pensando esplicitamente alla “più importante ‘democrazia’ del mondo” (si notino le virgolette nel termine “democrazia”), facendo notare che “la democrazia pone – o deve porre – il problema della propria ‘immagine’ [*sa ‘figure’*]”¹⁷. E per Lacoue-Labarthe l’“immagine”, incarnata nel leader, non può essere dissociata dal fascismo.

Il modo in cui un personaggio così mitico ha il potere di trasformare un vecchio sogno in un nuovo incubo è ciò che ci apprestiamo a scoprire.

15 *Ibid.*, 64, 65.

16 Lacoue-Labarthe e Nancy, *Il mito nazi*, 56.

17 Lacoue-Labarthe e Nancy, *Il mito nazi*, 20.

Vecchio sogno/Nuovo incubo

La grandezza mitica di una nazione tende ad essere il prodotto di un sogno, e viceversa. Non c'è quindi da meravigliarsi che i nuovi leader autoritari sfruttino i sogni di finzione, piuttosto che realtà politiche concrete, per incoraggiare le identificazioni mitiche.

Attingendo al mito puritano del “popolo eletto” costitutivo della “grandezza americana”, nelle pagine iniziali di *Great Again* (2015) Donald Trump evoca l'immagine della “città splendente sulla collina” che, dice, “altri paesi ammiravano e cercavano di emulare”¹⁸. Questa immagine mitica è costitutiva del sogno americano, ma il sogno non è privo di una logica mimetica e duplice che, come detto, provoca effetti reali. Da un lato, il riferimento a un passato mitico è fondamentale per promuovere l'opinione che in ogni angolo del mondo gli Stati Uniti dovrebbero, in futuro, nuovamente coincidere con il modello da emulare. D'altra parte, il tentativo di altri paesi, in passato, di “essere come” l'America è usato come un argomento retorico per canalizzare l'identificazione degli elettori statunitensi verso figure che sognano di rendere l'America di nuovo grande (*great again*) nel presente. In un caso come nell'altro, questa duplice mossa retorica conferma che la concezione di Lacoue-Labarthe e Nancy del mito quale “strumento di identificazione” viene attualmente riproposta in modo decisamente efficace.

Eppure, sul fronte politico opposto, sono già in atto inversioni di prospettiva di carattere speculare. Noam Chomsky, per esempio, ci ricorda che questo sogno di grandezza, sebbene potente, liberatorio e stimolante in passato, non è più efficace nel presente, e ciò proietta l'ombra di un incubo sul futuro. In effetti, in *Le dieci leggi del potere. Requiem per il sogno americano* (2017), Chomsky inizialmente concorda con Trump che “il sogno americano, come tutti i sogni, contiene in sé una certa dose di mistificazione”¹⁹. Eppure, contro Trump, Chomsky si impegna a ricordarci che pur promettendo, in teoria, la libertà per tutti, in pratica questo mito eccezionalista, o meglio, nazionalista, è anche fondato sullo sterminio di una popola-

18 Donald J. Trump, *Great Again: How to Fix Our Crippled America*, Threshold Editions, New York 2015, 3.

19 Noam Chomsky, *Le dieci leggi del potere. Requiem per il sogno Americano*, Adriano Salani, Milano 2017, 7.

zione autoctona, sulla segregazione razziale, sullo sfruttamento degli immigrati e della classe operaia; per non parlare delle crociate, delle mura, delle minacce nucleari, politiche e anti-ambientaliste, “l’eccezionale” uscita dagli accordi di Parigi sul clima (da parte del paese con il più alto tasso d’inquinamento pro capita al mondo!) che questo mito continua a generare sulla base di nette distinzioni tra bene e male, cristiano e non cristiano, bianchi e non bianchi, fatti e fatti alternativi... o, come le chiamavamo una volta, menzogne.

È in risposta alla perdita di distinzione tra verità e menzogne che i nostri promemoria genealogici sul potere del mito sono particolarmente pertinenti. Come afferma Hannah Arendt in *Le origini del totalitarismo* (1951), parte dell’“idea seducente” dei leader totalitari deriva dalla “possibilità che falsità e menzogne, purché abbastanza grandi e ardite, venissero affermate come fatti indiscussi”²⁰. Il mito ovviamente gioca un ruolo chiave nella cancellazione della differenza tra verità e menzogna. Come George Mosse, storico dell’Olocausto, ci ricorda in *Le origini culturali del Terzo Reich* (1966), “costruire miti ed eroi era parte integrante della spinta culturale nazista” in quanto “la fuga dalla ragione divenne una ricerca di miti ed eroi in cui credere”²¹. E aggiunge: “è fuori moda parlare delle lezioni della storia, ma forse c’è una lezione per il presente nascosta tra questi documenti del passato”²².

La lezione sarà anche fuori moda, ma un numero crescente di studiosi preoccupati per il ritorno del fascismo sta reinterpretando i documenti del passato alla luce del presente. Più recentemente, Timothy Snyder in *Venti lezioni* (2017) conferma questo dettaglio genealogico quando, sulla scia dell’elezione di Trump, mette in guardia i lettori americani sul fatto che “i fascisti rifiutarono la ragione in nome della volontà, negando la verità obiettiva in favore di un mito glorioso articolato da leader che affermavano di essere la voce del popolo”²³. E considerando il potere ipnotico del mito

20 Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, 462.

21 George Mosse, *Nazi Culture: Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich*, Grosset & Dunlap, New York 1966, 96.

22 *Ibid.*, xli.

23 Timothy Snyder, *Venti lezioni. Per salvare la democrazia dalle malattie della politica*, Rizzoli, Milano 2017, 14.

mediatizzato da nuovi spettacoli fascisti, ci avverte pure del seguente rischio mimetico: “fissiamo il vortice turbinante del mito che si ripete ciclicamente finché non cadiamo in trance, e a quel punto facciamo qualcosa di orrendo che qualcun altro ci ordina di fare”²⁴.

Su un altro fronte, in *Aspirational Fascism* (2017) William Connolly rivela sorprendenti affinità genealogiche tra gli stili retorici di Hitler e Trump, entrambi progettati per “distorcere la democrazia” e “integrare attivamente un ampio segmento della popolazione in questo stesso movimento aggressivo”²⁵. Come? Fra le molte strategie adottate, quella di ridurre il discorso dell’opposizione allo status di menzogne mitiche, ovvero delle “fake news”, “mobilitando”, al contempo, “grandi masse di energia per sostenersi e indebolire i media”: in questo modo le “linee tra consenso e imposizione” si fanno più sottili²⁶.

Questi sono solo alcuni esempi recenti. Pur non rinviando esclusivamente alla mimesi, sono decisamente in risonanza con il presente studio. Altri esempi stanno emergendo, e altri seguiranno. Quanto abbiamo illustrato indica che dopo un periodo di emarginazione, il mito e il tema dell’identificazione sono tornati alla ribalta della scena teorica e politica contemporanea.

A questo proposito, i teorici che rappresentano diverse posizioni dello spettro politico concordano su una serie di punti. In primo luogo, pongono il mito al centro della logica dei nuovi sogni fascisti che operano sul piano di un inconscio immanente e incorporato che trova la sua *via regia* nel contagio mimetico. In secondo luogo, ci ricordano l’antica lezione (platonica) secondo cui il mito può essere sfruttato *sia* per fini totalitari (il mito come modello con cui identificarsi) *sia* critici (mito come menzogna da smascherare). In terzo luogo, questi teorici ci mettono in guardia sul fatto che l’impiego del mito può dare luogo, nelle forme emergenti di politica autoritaria, a identificazioni su larga scala che generano un pathos collettivo ampiamente sfruttato dai nuovi movimenti fascisti. Infine, essi sollecitano un’analisi urgente delle nuove tipologie fasciste – sia

24 *Ibid.*, 136.

25 William E. Connolly, *Aspirational Fascism: The Struggle for Multifaceted Democracy under Trumpism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2018, 8.

26 *Ibid.*, 8.

in Europa che negli Stati Uniti – che hanno il potere di cancellare progressivamente la linea già sottile che divide la verità dalle menzogne, la finzione dalla politica: trasformando, di fatto, i sogni liberatori in una realtà da incubo.

Vi sono perciò ragioni sufficienti per ripescare dall'ombra Lacoue-Labarthe, un filosofo francese che ha fatto della mimesi il suo filo conduttore. La sua duplice sensibilità letteraria-filosofica apre, inoltre, nuove prospettive che favoriscono il campo emergente della teoria mimetica. In un momento storico in cui ci troviamo di fronte al ritorno sulla scena politica di nuovi fantasmi fascisti, il suo lavoro ci spinge costantemente a guardare indietro all'antico uso del mito con la speranza di evitare simili abusi in futuro. In seguito a queste considerazioni, un *excursus* attraverso un libro che Lacoue-Labarthe e Nancy considerano centrale per “la costruzione del mito nazista”²⁷, ovvero *Il Mito del XX secolo* di Alfred Rosenberg (1936), ci permetterà di aggiornare la problematica delle tipologie mitiche, delle figure e dei sogni che sono centrali nella nostra diagnosi dell'identificazione fascista. Procederemo lungo linee genealogiche che ci faranno vedere e sentire il modo in cui il potere del mito è attualmente riattualizzato.

Genealogia di miti e tipi

Rosenberg si riferisce al suo libro come a “Il Mito”, nel senso che esso non si limitava a rappresentare il potere dei miti nordici, ma tentava di rilanciarne (*reload*) il potere. Pubblicato per la prima volta nel 1930, questo libro fu certamente più acquistato che letto, e non può essere paragonato, in termini di influenza ideologica sulla massa, al suo doppio più popolare, vale a dire *Mein Kampf*. Tuttavia, nel 1945 vendette più di un milione di copie e costituì quello che Lacoue-Labarthe e Nancy definiscono “uno dei maggiori contributi teorici [del] programma” nazista²⁸. Indubbiamente, è abbastanza famoso perché i filosofi lo prendano sul serio mettendolo al centro della loro genealogia del fascismo e del nazismo.

27 Lacoue-Labarthe e Nancy, *Il mito nazi*, 44.

28 *Ibid.*

Si tratta di un complemento che, come prevedibile, nel suo orientamento ideologico segue a grandi linee il modello nazista: razzismo aggressivo, ossessione per la mitologia nordica (ariana), iper-nazionalismo, omofobia e, naturalmente, antisemitismo virulento che trasforma gli ebrei in capri espiatori. Il tutto è condito da una concezione folcloristica di una razza tedesca radicata nel “sangue e suolo” (*Blut und Boden*). Tutte queste caratteristiche ne rendono la lettura piuttosto sgradevole, e spiegano l’abbandono del libro dopo la sconfitta del nazismo nel 1945.

Tuttavia, dopo mezzo secolo di relativa stabilità politica, in questi tempi precari, incerti e non particolarmente raffinati, in Occidente alcuni degli elementi del resoconto di Rosenberg sull’ascesa del nazismo sembrano tornare di attualità. Dalla sua affermazione iniziale che “la finanza con le sue maglie dorate inghiotte stati e popolo, l’economia diventa nomade, la vita viene sradicata”, all’enfasi posta su un’ideologia razzista che “determina ancora le idee e le azioni degli uomini, sia consapevolmente che inconsciamente”, dall’osservazione che “il sacrificio [degli uomini durante la Grande Guerra] andava a vantaggio di forze diverse da quelle per le quali gli eserciti erano pronti a morire”, alla critica della “sottomissione della gente comune ai i dettami della finanza internazionale”, dall’insinuazione che “il caos oggi è stato elevato quasi al punto di programma consapevole”²⁹ ad altre critiche che toccato un punto sensibile di una popolazione sofferente, *Il mito del XX secolo* ci ricorda che il mito tende ad essere rivalutato durante periodi di crisi economica, politica, nazionale, e quindi di identità. Una crisi di identità che può sempre riemergere in altri secoli e altre nazioni, e che non risparmia neppure le nazioni “democratiche”.

Per il nostro scopo, tuttavia, è la consapevolezza di Rosenberg che il potere del mito non può essere dissociato dai tipi che lo mediano ad essere particolarmente pertinente rispetto alle preoccupazioni teoriche e politiche che abbiamo esposto. Come sostiene Rosenberg, sulla scia della crisi economica della prima guerra mondiale “la rinascita nazionalistica appare così pericolosa perché da essa minaccia di sorgere un potere capace di formare dei Tipi”³⁰. E

29 Alfred Rosenberg, *The Myth of the 20th Century*, TN, La Vergne 2016, 3, 12, 208.

30 *Ibid.*, 5.

in una sezione del suo scritto intitolata “Mito e Tipo”, specifica poi che la problematica del “mito” non può essere dissociata dai “tipi” che forma, poiché questi tipi possono dare unità a un’identità che il popolo tedesco ha perso e che ha bisogno di sognare di nuovo. In questo senso, il compito che il nazismo dovrebbe prefiggersi per recuperare questo sogno, continua Rosenberg, consiste nello “sperimentare un mito e creare un tipo”; e infine aggiunge: “da questo tipo dobbiamo costruire il nostro stato”³¹.

Il mito, il tipo, unitamente a un’esperienza da cui una ideale “immagine dell’anima” e, per estensione, dello stato, serve da “modello” da imitare per le altre nazioni³². Tali formulazioni, a dire il vero, appaiono nel contesto di finzioni mitiche su ideali nordici, razziali e antisemiti che non hanno alcun fondamento storico e caratterizzano il mito inteso nella sua opposizione classica a un *logos* razionale: In *La fiction du politique* Lacoue-Labarthe definisce, in modo denigrante, il tentativo di Rosenberg come una “logorrea autoritaria e volontaristica”³³.

Eppure, allo stesso tempo, tali tipi sono sintomatici di una logica mitica sotterranea che, come dimostrano Lacoue-Labarthe e Nancy, informa le basi ontologiche di quella che chiamano la “logica del fascismo”³⁴ e, aggiungiamo noi, in certa misura anche del (neo)fascismo. Inserendo le affermazioni di Rosenberg sul mito e sui tipi nel contesto di una genealogia più ampia che va dal Romanticismo fino all’antichità classica, e al pensiero di Platone, i due filosofi mostrano che Rosenberg sta riattivando una concezione del mito che si basa su ciò che Lacoue-Labarthe chiama “tipografia”, termine che rinvia al potere formativo di figure o tipi mitici in grado di imprimere il loro sigillo, o la loro forma, su quel materiale malleabile che è un soggetto, un popolo, o una nazione³⁵.

31 *Ibid.*, 208.

32 *Ibid.*, 13, 205.

33 Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique: Heidegger, l’art et la politique*, Christian Bourgeois, Parigi 1987, 140. Se non diversamente specificato, farò riferimento alla traduzione inglese, *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, Blackwell, New York 1990, 97. Su Rosenberg, vedi anche 93-97.

34 Lacoue-Labarthe e Nancy, *Il mito nazi*, 30.

35 Vedi Lacoue-Labarthe, “Typography,” 43-138.

Il mito, proprio come la mimesi, non rinvia semplicemente alle realtà della finzione, ma agisce in maniera formativa anche su persone reali. In questo senso, estendendo una problematica inaugurata in “Typographie”, ma con in mente la sezione di Rosenberg su “Mito e tipo”, Lacoue-Labarthe e Nancy scrivono: “il mito è una finzione, in senso forte, nel significato attivo di plasmare [*façonnement*]... è dunque un costruire fittizie realtà archetipe, il cui ruolo consiste nel proporre, se non nell'imporre, modelli e tipi... nella cui imitazione un individuo – o una città o un popolo nella sua interezza – può cogliere [*saisir*] se stesso e identificarsi”³⁶. Dato che il *pathos* del mito può dare luogo sia a patologie che a *pato-logie*, a seconda dei modelli o dei tipi che ciascuno imita, il mito, come la mimesi, può avere effetti formativi sia negativi che positivi³⁷. Poiché il mito attiva un'identificazione mimetica con un tipo, mito e mimesi sono due facce della stessa medaglia.

Eppure, la valutazione *politica* di Lacoue-Labarthe e Nancy sul fenomeno mimetico ne “Il mito nazi” si oppone radicalmente a Rosenberg. In *La fiction du politique*, Lacoue-Labarthe metterà in guardia i lettori: “non si dovrebbe attribuire a me la posizione che sto analizzando”³⁸. La *diagnosi* della logica del fascismo elaborata dai due filosofi, indagando l'emergere di figure sia reali sia sognate, rispecchia e al tempo stesso inverte in un duplice senso il resoconto di Rosenberg sui tipi mitici.

Sul versante della realtà, *contro* Rosenberg, Lacoue-Labarthe e Nancy criticano questo recupero *politico* del mito a scopi antisemiti e nazionalisti, così da smascherare l'ideologia fascista come una favola patologica. Purtuttavia, *con* Rosenberg concordano *teoricamente* che “il più grande uomo” o le più grandi “figure” rappresentano il “più potente mito modellante”, in quanto hanno la forza di volontà per “sognare” ciò che Rosenberg chiama delle “unità es-

36 Lacoue-Labarthe e Nancy, *Il mito nazi*, 35.

37 Lo storico della religione Mircea Eliade chiama questa “la principale funzione del mito”, ovvero “rivelare i modelli esemplari di tutti i riti e di tutte le attività umane significative”; se in gioventù Eliade flirtava con temi fascisti, in seguito criticherà il “mito razzista dell'arianesimo, che viene periodicamente rivalutato in Occidente, specialmente in Germania”, affermando: “L'ariano era il modello esemplare da imitare per recuperare la purezza razziale”. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, Parigi 1963, 19, 225.

38 Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, 101.

senziali”, un “tipo” o una “forma” tali da permettere ai tedeschi di “diventare ciò che [essi] sono”³⁹. Sul versante del sogno, i due filosofi si oppongono fermamente a Rosenberg e all’idea che gli ebrei “sognino il dominio del mondo” (risponderanno, in un altro articolo, che il “popolo ebraico non sogna”)⁴⁰. Ma poi, con Rosenberg concordano sul fatto che l’unità mitica della Germania si ottiene risvegliando “sogni primordiali” che “sono stati persi e dimenticati” che i *tedeschi* hanno “ripreso a sognare”⁴¹.

Su entrambi i versanti di un’opposizione fra finzione e politica che, abbiamo visto, è tutt’altro che impermeabile, “Il mito nazi” mostra che il mito, inteso come potere formativo e mimetico, può essere riattivato con maggiore impatto a partire da un’identificazione con questi tipi e dalla fede nei sogni nazionali.

In Rosenberg, quindi, troviamo conferma della prima proposta di Lacoue-Labarthe e Nancy relativa al potere del mito; ovvero, che il problema del nazismo, e per estensione anche del (neo)fascismo, è collegato innanzitutto a un “un problema di *identità*”: un’identità che manca di unità e che ha bisogno di una forma, di una figura o di una *Gestalt* incarnata da leader o da tipi mitici che hanno il potere di mediare ciò che i due filosofi chiamano “la realizzazione dell’identità singolarizzata introdotta dal sogno”. E poi aggiungono: “è necessaria una credenza, un’adesione immediata e senza riserve alla figura sognata, affinché il mito sia veramente tale; e ancora, si deve aggiungere, affinché la figura in cui si incarni e si manifesti, prenda forma [*pour que la figure prenne figure*]”⁴².

I tipi fascisti e nazisti, quindi, convocano la logica del mito insieme al sogno che alimentano al fine di fornire un’identità a un popolo che è privato del proprio essere. Per Lacoue-Labarthe e Nancy, ciò valeva in modo particolare per il vecchio mito nazista, e per i tipi che generò sulla scia di un’espropriazione identitaria tipicamente tedesca che portò, com’è noto, al crimine più orripilante contro l’umanità nella storia dell’Occidente: ciò che Lacoue-Labarthe, facendo eco alla storia “mitica” di Joseph Conrad, *Cuore di te-*

39 Rosenberg, *The Myth of the 20th Century*, 10.

40 *Ibid.*, 197; Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe, “The Jewish People Do Not Dream (Part One)”, in *Stanford Literary Review* 6, n. 2, 1989, 191-209.

41 Rosenberg, *The Myth of the 20th Century*, 198.

42 Lacoue-Labarthe e Nancy, *Il mito nazi*, 33, 48, 47.

nebra, definisce “l’orrore dell’Occidente”⁴³. E facendo eco anche a Girard, definirà questo orrore come “una sorta di gigantesca politica sacrificale con scopi riformatori”⁴⁴.

Naturalmente, è molto allettante tentare di confinare tali orrori al passato. E se tali orrori dovessero ritornare, è improbabile che la storia si ripeta allo stesso modo, poiché ora disponiamo di nuovi mezzi di distruzione di massa. Eppure, dato che la minaccia delle guerre nucleari rimane reale e, come prevedeva Girard, rischia di “impennarsi agli estremi”, dovremmo rimanere in guardia. Stiamo, in effetti, iniziando a renderci conto del fatto che, anche se forse non si ripeteranno gli stessi orrori, i nuovi tipi fascisti che stanno sorgendo all’estrema destra – particolarmente negli Stati Uniti e in Europa, ma anche oltre i confini occidentali –, potrebbero assolvere funzioni patologiche analoghe sulla scia della crisi economica, politica e ambientale che segna l’alba del ventunesimo secolo.

Questo è vero sia a livello di ciò che questi tipi esprimono cioè, del loro contenuto (*logos*), sia di come lo dicono, ovvero della forma (*lexis*). Proviamo ora a dissociare brevemente questi due aspetti correlati.

Da un lato, il mito viene attualmente rilanciato a livello del *contenuto* della (nuova) retorica fascista e si manifesta in alcuni tipi che, al cuore dei sogni occidentali, promuovono un’ontologia dell’identità piuttosto che della differenza: ipernazionalismo, razzismo, sessismo, fallocentrismo, omofobia, xenofobia, islamofobia, autoritarismo, con tutto ciò che questi -ismi comportano; trasformazione delle minoranze in capri espiatori, sfruttamento della classe operaia, smantellamento dei servizi pubblici, militarismo aggressivo, discriminazione religiosa, erezione dei confini, politiche anti-immigrazione, subordinazione della scienza al mito, anti-ambientalismo

43 Philippe Lacoue-Labarthe, “The Horror of the West”; su Lacoue-Labarthe, il fascismo, e il mito, vedi anche Nidesh Lawtoo, “A Frame for ‘The Horror of the West’”; entrambi i contributi sono raccolti in Nidesh Lawtoo (a cura di), *Conrad’s Heart of Darkness and Contemporary Thought: Revisiting the Horror with Lacoue-Labarthe*, Bloomsbury, Londra 2012, 111-22, 89-108.

44 Philippe Lacoue-Labarthe, *La réponse d’Ulysse : Et autres textes sur L’Occident*, Lignes/Imec, Fécamp (Francia) 2012, 90. Questa intuizione deve molto alla connessione che Girard stabilisce fra la persecuzione degli ebrei e il sacrificio ne *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987, cap. 1.

e negazionismo rispetto alla catastrofe climatica verso cui navighiamo, e così via. L'elenco è lungo, la logica del pathos e del terrore è ben visibile, e non c'è dubbio che un problema di identità svolga ancora un ruolo di primo piano nel rilanciare il potere contagioso di ciò che Connolly, in dialogo con la mia diagnosi, chiama un "tipo di mimesi fondata su una leadership narcisistica"⁴⁵.

D'altra parte, tanto nei vecchi quanto nei nuovi tipi fascisti presenti sulla scena politica, è al livello della *forma* dei sogni che il potere mitico si realizza in modo più efficace. Come ricordano Lacoue-Labarthe e Nancy – con Rosenberg chiaramente in mente – il mito non deve essere confuso con il mitologico, proprio come i *pathoi* mimetici o gli affetti non devono essere confusi con le rappresentazioni mimetiche. Per questo, essi affermano che il mito "è una potenza più che una cosa, un oggetto o una rappresentazione". E aggiungono: "la potenza mitica è così quella propria del sogno, della proiezione di un'immagine nella quale ci si identifica". Il potere mitico, quindi, è "uno strumento di *identificazione*" o, meglio, è "*lo strumento mimetico per eccellenza*"⁴⁶. Piegato all'uso patologico da figure autoritarie, genera il pathos contagioso tipico del (neo)fascismo.

In genere, ciò che era vero per il vecchio fascismo continua a valere per il (neo)fascismo. Nel suo resoconto del sogno, con fare iperbolico Trump afferma di suscitare letteralmente il fenomeno che sta descrivendo: "i raduni sono diventati enormi. Le folle erano incredibili. L'entusiasmo era basato sul puro amore... I media, i politici e i cosiddetti leader del nostro paese hanno reagito con orrore"⁴⁷. Lo stile retorico risulta certo comico se letto in silenzio, ma l'orrore che sprigiona quando viene recitato in modo drammatico attraverso discorsi mimetici è tragicamente reale; e, per le ragioni eterogenee di cui abbiamo discusso nei precedenti capitoli, efficacemente contaminante. Sebbene non sia equiparabile al nazismo⁴⁸, tale inquietante fenomeno di massa è una manifestazione di ciò

45 Connolly, *Aspirational Fascism*, 44.

46 Lacoue-Labarthe e Nancy, *Il mito nazi*, 46, 36.

47 Trump, *Great Again*, xii.

48 Nancy e Lacoue-Labarthe ci mettono in guardia contro il pericolo di paesi democratici che si identificano "in un capo di stato [*chef d'Etat*], in una bandiera, in un esercito, e in un commercio di immagini", ma specificano anche che, "nella storia, i semplici ritorni o le ripetizioni pure e semplici sono molto rari, pressoché inesistenti". Lacoue-Labarthe e Nancy, *Il mito nazi*, 21,

che Lacoue-Labarthe e Nancy definiscono “hitlerismo”, ovvero “lo sfruttamento lucido – ma non necessariamente cinico, perché convinto – della vulnerabilità delle masse moderne al mito”⁴⁹.

La rinascita del mito

La diagnosi del mito basata sulla distinzione tra contenuto e forma, *logos* e *lexis*, è di ispirazione platonica. Lacoue-Labarthe e Nancy coniugano il linguaggio moderno dell’“identificazione” con l’antico linguaggio della mimesi, operando un passaggio dalla filosofia alla psicoanalisi. Per meglio definire il potere dei personaggi mitici di ammaliare le masse, Lacoue-Labarthe e Nancy si affidano al loro precedente lavoro su Freud e Lacan, alludendo a ciò che Freud, nel suo libro più politico, *Psicologia di massa e analisi dell’Io*, denomina “identificazione”, intesa come il desiderio di “essere” l’altro⁵⁰. Sulla scia di Lacoue-Labarthe e Girard, anche Mikkel Borch-Jacobsen vede nell’identificazione “il concetto fondamentale, o *Grundbegriff* della psicoanalisi”⁵¹.

Questa tendenza all’identificazione, come riconosciuto anche da Wilhelm Reich in *Psicologia di massa del fascismo*, “è la base psicologica del narcisismo nazionale, cioè di una fiducia in sé stessi basata sull’identificazione con la ‘grandezza della nazione’”⁵². Se poi ricordiamo anche l’enfasi di Lacan sul ricorso immaginario dell’ego a una *imago* o una *Gestalt* durante “lo stadio delle specchio” e le forme di disconoscimento (*méconnaissance*) che ne risultano, è chiaro oggi che una tradizione psicoanalitica che tratta l’identificazione mitica alla stregua di un’immagine

18. Sulle somiglianze e le differenze tra trumpismo e nazismo, vedi anche Connolly, *Aspirational Fascism*, particolarmente 1-30.

49 Lacoue-Labarthe and Nancy, *Il mito nazi*, 56.

50 Sigmund Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, Boringhieri, Torino 1983, 52.

51 Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, tr. modificata, Stanford University Press, Stanford, CA 1988, 10. Vedi anche Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, “La panique politique,” in *Retreating the Political*, a cura di Simon Sparks, Routledge, New York 1977, 1-28.

52 Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, Aakar Books, Delhi 2015, 74.

onirica – come la intendono Lacoue-Labarthe e Nancy –, non ha perso nulla del suo potere.

Eppure, la genealogia del mito stabilita dai due filosofi fa un passo in più nel passato nel momento in cui aggiunge un complemento mimetico, corporeo e contagioso che apre una porta alternativa e più interiorizzata verso l'inconscio, e che trova nel pathos mimetico la propria *via regia*. Pertanto, i due filosofi specificano che l'“energia” o “forza identificatrice” di questa identificazione è radicata in quella che chiamano “l'esperienza dionisiaca, come la descrive Nietzsche”⁵³. Questa seconda intuizione ci avvicina di nuovo al potere maledetto del (nuovo) pathos fascista di diffondere un incantesimo sulla popolazione.

Abbiamo già discusso dell'importanza di questo legame genealogico in relazione alla comunità; ora dobbiamo ancora delinearne la rilevanza per il nostro resoconto del mito. Esiste, in effetti, un'inversione abile, complessa e destabilizzante delle prospettive in gioco in questa riformulazione del potere del mito in termini sia di mimesi *visiva* (o apollinea) sia di mimesi *corporea* (o dionisiaca) che, con il suo rinnovato potere, inverte il resoconto (nordico) di Rosenberg, complica le interpretazioni psicoanalitiche dell'identificazione inconscia e, soprattutto, genera effetti *pato-logici* duplici che giungono fino ai giorni nostri.

Il rovesciamento di prospettiva operato dai due filosofi è duplice e può essere riassunto in due punti complementari. Innanzitutto, come abbiamo visto, Rosenberg collega la problematica del mito a quella dei tipi per spiegare il potere verticale, che va dall'alto verso il basso, delle impressioni psichiche all'anima razziale. Lacoue-Labarthe e Nancy, d'altra parte, invertono le prospettive considerando la questione del potere mitico dal punto di vista della folla mimetica che si identifica con i tipi per accedere a un'identità. Il potere mitico è quindi mimetico nel senso che poggia sul desiderio di “essere” un soggetto attraverso un'identificazione visiva immaginaria con ciò che Lacoue-Labarthe – facendo eco a Rosenberg ma tenendo presente sia Heidegger che Lacan –, denomina immagine, figura o *Gestalt*. Nietzsche, adottando una terminologia classica, considera queste forme rappresentazioni simili a un'“immagine di sogno”⁵⁴.

53 Lacoue-Labarthe and Nancy, *Il mito nazi*, 42.

54 Friedrich Nietzsche, “La nascita della tragedia”, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo 1, Adelphi, Milano 1972, 41.

Il potere mitico è quindi potere mimetico nel senso che è visivo, estetico e formativo: ovvero, potere *apollineo*.

In secondo luogo, Rosenberg difende dei tipi che hanno origine nella cultura greca e romana, celebra la “luce sull’oscurità” e, prendendo in prestito le categorie usate da Nietzsche ma tradendo sostanzialmente il suo pensiero, celebra un’identificazione con l’Apollo greco (o nordico) in opposizione al “deterioramento” psichico e razziale importato dall’Est da Dioniso⁵⁵. Nella sua ricostruzione razzista de *La nascita della tragedia*, Rosenberg afferma: “i barbari stranieri [seguaci di Dioniso] sono diventati ateniesi, proprio come nella nostra epoca, gli ebrei orientali sono diventati tedeschi”⁵⁶. D’altra parte, Lacoue-Labarthe e Nancy, contro Rosenberg, fanno risalire la loro genealogia dei rituali tedeschi alla “Grecia arcaica e selvaggia di rituali animistici, dei sacrifici cruenti e delle ebbrezze collettive”, nel contesto della quale il *pathos* dionisiaco fornisce “la forza identificatrice” che ha il potere riattivare il mito nel ventesimo secolo⁵⁷. Il potere mitico è quindi potere mimetico, nel senso che è drammatico, inebriante e trasgressivo: ovvero, potere *dionisiaco*.

“Il mito nazi” si trova, ora, faccia a faccia con *Il mito del XX secolo*. In questo confronto a specchio tra i principi apollinei e quelli dionisiaci, una certa concezione del mito riemerge da un inconscio mimetico che, come dovrebbe essere ormai chiaro, estende la sua ombra anche sul ventunesimo secolo. Questo inconscio, come abbiamo già evidenziato, trova nella mimesi la propria *via regia*, e oscilla, come un pendolo, tra principi mimetici concorrenti: identificazione visiva (o sogni) e contagio affettivo (o frenesia); fra il linguaggio formale della *imago* e della *Gestalt* caratteristico delle forme (o rappresentazioni) apollinee, e il linguaggio informe degli affetti e del *pathos* caratteristico della forza (o impersonificazione) dionisiaca.

55 Rosenberg, *The Myth of the 20th Century*, 21, 22. Come Bataille notò anche nella sua critica dell’appropriazione di Nietzsche da parte di Rosenberg, “l’ostilità del fascismo verso gli dei ctonici, gli dei della terra, è certamente ciò che lo colloca in un mondo psicologico o mitologico”. Georges Bataille, “Nietzsche et les fascistes”, in *Œuvres complètes*, vol. 1, Gallimard, Parigi 1970, 457; vedi anche 455-58.

56 Rosenberg, *The Myth of the 20th Century*, 25.

57 Lacoue-Labarthe e Nancy, *Il mito nazi*, 40, 42.

Tanto i principi apollinei, quanto quelli dionisiaci, sono in gioco nella nascita della tragedia nel modo in cui Nietzsche la intende, ed entrambi questi principi informano, come lasciano intendere Lacoue-Labarthe e Nancy, la nascita del mito nazista. Tuttavia, la mossa speculare e destabilizzante di questi ultimi apre una strada alternativa al labirinto del potere mitico che non è ancora stata esplorata completamente: ovvero, che nella sua forza o potere affettivo, il mito non può mai essere completamente circoscritto in una forma unitaria, stabilizzante, omogenea, in una figura o *Gestalt* rappresentata da una distanza visiva. L'immagine o il tipo apollineo che innesca i sogni, e che suscita l'identificazione mitica, genera una frenesia che si infiltra nelle esperienze corporee, destabilizzanti e dionisiache. Esistono esperienze eterogenee che, come riconosceva anche Bataille, trasgrediscono i confini dell'individualità liberando sentimenti di "attrazione e repulsione" costitutivi della "struttura psicologica del fascismo"⁵⁸.

Detto altrimenti, nelle finzioni immaginarie potrebbe essere possibile contenere il *pathos* dionisiaco di tipi fascisti entro il perimetro della nozione psicoanalitica di identificazione con una *imago* che, generando i sogni apollinei costitutivi del mito nazista, produce l'illusione di una forma unitaria propria. Eppure, nella pratica politica, l'emergere di nuovi movimenti fascisti spinge i genealogisti del mito a invertire il *telos* di questa lettura e a smascherare l'apparente unità di questa forma o sogno apollineo come *méconnaissance* (disconoscimento). Si tratterebbe, secondo questa lettura, di un disconoscimento errato che dietro la facciata dell'imago unitaria fa scorrere un *pathos* dionisiaco informe caratteristico di un inconscio mimetico travolto da correnti affettive di contagio intossicante. In definitiva, è attraverso tali movimenti ipnotici, mimetici e contagiosi, che la "forza identificativa" o "potere" del mito viene costantemente riproposta. In breve, il nuovo potere fascista è, alla fonte, potere dionisiaco, poiché si configura come un'informale, affettiva e inebriante volontà di potere.

Questo significa che la figura del leader è informe e indefinita come la massa che lo imita? E quale aspetto della mimesi viene maggiormente sollecitato dalla mitica volontà di potere del leader? Il ruolo che le immagini oniriche svolgono nell'aprire la via all'i-

58 Georges Bataille, "La structure psychologique du fascisme", in *Œuvres complètes*, vol.1, 339-71.

identificazione mitica non deve essere sottovalutato, specialmente in una cultura digitale massmediatica pervasa da simulazioni mimetiche o, meglio, ipermimetiche. Queste simulazioni inscenano sogni di grandezza che, anche se nella realtà sono alla portata di pochi, continuano a esercitare un potere ipnotico sui molti soggetti diseredati della classe operaia che, per compensare il mancato raggiungimento del sogno, si identificano con finzioni virtuali.

Dal successo professionale al potere economico, dall'individualismo imprenditoriale ai sentimenti nazionalisti bianchi, dallo sfruttamento fallocentrico delle donne alle celebrità narcisistiche dei media, dalla libertà di assumere nelle finzioni politiche e di licenziare in realtà finzionali, è chiaro che identificazioni mitiche contraddistinte da simulazioni tipicamente oniriche erano già, inconsciamente, presenti prima di riapparire sul palcoscenico politico nella realtà. Tanto che, poi, queste identificazioni mitiche hanno scatenato un entusiasmo raddoppiato tra un pubblico informe, malleabile e piuttosto diviso, oltre che afflitto da piaghe sociali. Un pubblico che, aggiungiamo, è anche programmato, fin dall'infanzia, per identificarsi con figure "eroiche" da sogno.

In questo senso apollineo, i tipi erigono un'immagine narcisistica e unitaria che suscita un'identificazione virtuale con una tipica manifestazione del sogno. Il sogno è infatti una rappresentazione, una forma o una "simulazione illusoria" della sovranità che non solo dissolve la linea d'ombra tra verità e menzogna, ma riattiva anche i vecchi fantasmi attraverso nuovi media che sono frutto di una rivoluzione tecnologico-digitale che ha il potere "ipermimetico" di trasformare la vera politica in una finzione⁵⁹. Come notano Lacoue-Labarthe e Nancy, "il problema del mito non è scindibile da quello dell'arte"⁶⁰. Lacoue-Labarthe arriva fino a dire che "l'essenza del politico deve essere ricercata nell'arte"⁶¹; il che non significa evidentemente che questa arte debba essere "grande", né tanto meno "buona".

59 Su trumpismo e simulazione, vedi Cynthia Weber, "The Trump Presidency, Episode 1: Simulation Sovereignty", in *Theory & Event* 20, no. 1 (2017), 132-42. Sull'ipermimesi come forma di simulazione con effetti politici reali, fin troppo reali, vedi Lawtoo, "Ipermimesis: Horrorism Redux in The Secret Agent", in *Conrad's Shadow: Catastrophe, Mimesis, Theory*, Michigan State University Press, East Lansing 2016, 293-330.

60 Lacoue-Labarthe and Nancy, *Il mito nazi*, 34.

61 Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, 77.

Tuttavia, questa estetizzazione della politica, o “nazional-estetismo” (*national-esthétisme*), come lo chiama Lacoue-Labarthe, si rivela duplice, poiché la sua efficacia visiva (apollinea) poggia, in definitiva, su pathos meno visibili ma comunque inebrianti (dionisiaci). Un’identificazione con immagini, infatti, tende a basarsi su rituali collettivi che innescano dosi massicce di reazioni affettive e contagiose che sono di natura informe, di origine ctonica, e manifestano quei principi dionisiaci che sono costitutivi dell’inconscio mimetico. Ricordiamoci che questo inconscio si affida alla figura dell’attore, o mimo, come *medium* fin troppo umano per riattivare moti entusiastici su palcoscenici politici, sia reali che virtuali.

Le manifestazioni drammatiche dell’inconscio mimetico includono l’uso di gesti piuttosto che di parole, del *pathos* più che del *logos*, il mimetismo facciale, le pose drammatiche, le imitazioni, le espressioni istrioniche, ma anche accuse aggressive, istigazione alla violenza, terrore delle escalation nucleari, per non parlare degli scandali fallocentrici, delle luride fantasie sessuali e di altri argomenti abietti che, come Bataille percepì in maniera arguta, non sono semplicemente esterni alla psicologia del fascismo, ma sono costitutivi della sua patologia trasgressiva. Questo dispiegamento di tecniche mimetiche investe dei leader fascisti senza vere e proprie qualità di una carica energetica, e di una scarica dionisiaca che è, nolens volens, costitutiva degli incubi politici.

L’apprendista presidente smascherato

L’exkursus genealogico attraverso folle contagiose, movimenti comuni e identificazioni mitiche ci riporta, quindi, ai principi mimetici e teatrali con cui abbiamo iniziato. Inoltre, tale excursus aggiunge un complemento nicciano che identifica i tipi proteiformi che irrompono sulla scena politica contemporanea. Nel contesto di una critica degli attori trasformati in sovrani, Nietzsche ne *La gaia scienza* offre la seguente diagnosi dei principi mimetici che ora dovremmo essere in grado, se non di stabilizzare completamente, almeno di smascherare:

La falsità con buona coscienza, il piacere della contraffazione nel suo prorompere come potenza che spinge da parte il cosiddetto “carat-

tere”, inondandolo, talvolta soffocandolo; l’intimo desiderio di calare in una parte, in una maschera, in un’*apparenza*; un eccesso di facoltà d’adattamento d’ogni genere che non sanno più contentarsi di servire alla prossima e strettissima utilità: non è forse tutto ciò *nient’altro che* l’attore in sé?⁶²

E quindi, potremmo aggiungere, che è specifica anche al (nuovo) leader fascista? Ricordiamoci che Nietzsche, in una frase diagnostica che ora possiamo cogliere nelle sue ramificazioni mimetiche eterogenee, è stato abile nel percepire l’alba di un mondo in cui “gli attori, attori di tutte le risme, sono i veri signori”⁶³.

Seguire le gesta di questi “attori” che diventano “signori” ci mostra che questa figura fantasma può essere un tipo, come suggeriva Rosenberg. Il tipo emerge per dare forma a un popolo diviso senza una propria identità, come Lacoue-Labarthe e Nancy hanno indicato. Ma è importante affinare queste affermazioni affermando che questo tipo o figura non è singolare ma plurale; non è unitario e rigido, ma proteiforme e plastico. Come abbiamo illustrato, questa figura proteiforme che ora occupa il ruolo principale sulla scena politica si affida ampiamente alla “falsità”, alla “simulazione”, all’“apparenza” e all’“eccesso di capacità per tutti i tipi di adattamenti”. Come? Dando voce alle tendenze ipernazionaliste, razziste e militariste costitutive di un mito della grandezza che, seppur raggiungibile per pochi, suscita l’entusiasmo dei molti. Perché? Per le ragioni pato-logiche che abbiamo evidenziato finora, ma anche perché i poteri della mimesi hanno raddoppiato e trasferito la loro carica ipnotica nel perimetro di rappresentazioni virtuali che non rimangono confinate all’interno delle mura della politica. Al contrario, tali rappresentazioni si infiltrano nella sfera privata, prendono possesso dell’ego e trasformano in una finzione mitica non solo la politica, ma la nozione stessa di soggetto autonomo, razionale e indipendente.

Per usare categorie estetiche nicciane, potremmo anche dire che Donald Trump non ricava la sua forza dalle forme apollinee che si esprimono al solo livello della rappresentazione mimetica. Piuttosto, il suo potere emerge dall’interazione dei principi dionisiaci e apollinei che

62 Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1986, 236.

63 Nietzsche, *La gaia scienza*, 225. Per questioni di uniformità testuale, il traduttore ha optato per il termine “attore” in luogo di “commediante”. Vedi anche nota precedente.

un tempo erano costitutivi della nascita di antiche tragedie e sono, ora, al centro delle tragedie politiche contemporanee. Se un tempo erano limitati ai teatri, in seguito rappresentati dal cinema e dalla televisione, e ora diffusi nei nuovi media digitali, i principi visivi (apollinei) e quelli affettivi (dionisiaci) stanno attualmente alimentando nuovi miti fascisti nella sfera dell'ipermimesi. In sede di conclusione, vorrei brevemente delineare come finzioni mitiche menzognere proiettano un'ombra non solo sulla realtà contemporanea ma anche sull'ego.

La connessione genealogica tra mimesi, mito, e menzogna è antica quanto le origini della teoria mimetica, ma l'emergere di nuovi media sta ridando vigore al potere del mito in termini che ci spingono a guardare indietro per vedere meglio cosa ci aspetta in futuro. Ricordiamoci che Platone, nel libro 7 de *La repubblica*, descrive un gruppo di individui incatenati sul fondo di una grotta e che sono nati in schiavitù: "impossibilitati a girare la testa a causa delle catene", dice Socrate, sono costretti a guardare "spettacoli di burattini" che altro non sono se non le "ombre proiettate dal fuoco sul muro della caverna che li fronteggia" (514a-515a). Tali soggetti, prosegue Socrate, "finiscono per far coincidere la realtà con le ombre degli oggetti artificiali" (515c), delle apparenze senza sostanza, dei fantasmi rimossi dalla realtà.

Da Platone in poi, questa suggestiva allegoria è stata associata a vari spettacoli mimetici – dal teatro al cinema, fino ai nuovi media – per indicare il potere con cui le ombre mitiche distolgono dalla verità e promuovono illusioni. Tale è sicuramente la funzione più visibile di questa allegoria, ma c'è un'altra funzione mimetica meno visibile, ma non meno insidiosa, che ci spinge a chiederci: e se queste ombre proiettate sul muro della rappresentazione estendono un incantesimo anche sull'ego? O meglio, non potremmo supporre che, sotto l'incantesimo di uno spettacolo ininterrotto di marionette, magnetizzati da questo spettacolo, e senza il controllo cosciente del loro ego, le ombre ci appaiano in linea di principio reali?

Quel che è certo è che il mito, e la concezione della mimesi visiva/affettiva simile all'immagine di un Giano bifronte, non ha certo perso la sua rilevanza nell'era digitale. Al contrario, dal momento che siamo letteralmente nati in ambienti mediatici che mettono in scena ogni sorta di spettacoli, l'allegoria è ormai diventata una realtà. Siamo creature sotterranee che vivono in un mondo di ombre, e l'uscita della caverna è sempre più fuori dalla nostra portata. In

effetti, il padrone dello spettacolo ostacola coloro che tentano di smascherare i burattini fornendo uno specchio che denuncia i fatti reali come “notizie false”. Si tratta di una tecnica semplice ma efficace, ipermimetica, che dà luogo a un effetto infinitamente speculare che assorbe tutte le critiche nella logica a cui si oppongono. Se l’accesso al “mondo reale” diventa impossibile, non è il mondo ideale e trascendentale delle forme platoniche che è messo in dubbio, ma è il mondo materiale e fattuale su cui dovrebbero basarsi le interpretazioni del reale che sta attualmente svanendo.

Nietzsche, il cui nome è spesso legato a interpretazioni più che a fatti, potrebbe non apparire l’alleato ideale per smascherare questo spettacolo di marionette; soprattutto dal momento che in un famoso passaggio de *Il crepuscolo degli idoli* che ripercorre la storia della metafisica occidentale da Platone ad oggi, ha celebrato l’abolizione del “mondo vero”. Per Nietzsche, infatti, non esiste alcun mondo “vero” e ideale di Forme che ridurrebbe il mondo materiale e fenomenale a una semplice ombra, apparenza o fantasma. E in un passaggio che ha suscitato molto entusiasmo negli ambienti postmoderni, aggiunge: “*con il mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*”⁶⁴. A dire il vero, quando si tratta di *finzioni metafisiche*, Nietzsche celebra questo momento come un “mezzogiorno”, ovvero il momento dell’“ombra più corta”⁶⁵. Eppure, in un’inversione di prospettive perfettamente in linea con la sua severa condanna dell’attore, quando si tratta di *realità politiche* avrebbe potuto denunciare il momento che stiamo vivendo come il crepuscolo: ovvero, il momento dell’ombra più lunga⁶⁶.

Ad ogni modo, oggi stiamo attraversando un momento liminale. Dal momento che l’ombra del (neo)fascismo aderisce al presente, l’effetto è duplice, sia epistemico sia psicologico. Da un lato, stiamo assistendo a un gioco infinito di effetti a specchio che rende sempre più difficile distinguere tra verità e menzogne, tra realtà e ombre, tra fatti originali e fatti alternativi: momento dell’ombra più breve, perdita dei fatti originali, *incipit* dello show dell’apprendista

64 Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 1988, 47.

65 *Ibid.*, 47.

66 Per una discussione più dettagliata della politica anti-mimetica di Nietzsche, vedi Nidesh Lawtoo, *Il fantasma dell’io. La massa e l’inconscio mimetico*, Mimesis, Milano 2018, 94-101.

presidente. D'altra parte, l'effetto ipnotico diffonde un tale incantesimo sui soggetti incatenati che essi si dimenticano delle vere catene, sospendono l'incredulità e godono del pathos generato dallo spettacolo di marionette: momento dell'ombra più lunga, della perdita dell'ego originale, e del ritorno del fantasma dell'ego.

La novità dell'era dell'ipermimesis, quindi, non è solo il sopraggiungere di ombre illusorie che vengono scambiate per realtà (mimesi). Uno scenario simile era, sebbene in modi meno pervasivi, già presente nel vecchio fascismo; ma non è neppure il fatto che queste ombre generino nuove realtà virtuali estranee alla realtà (simulazioni), giacché tali simulazioni iperreali pongono ancora la questione della loro relazione con la realtà e la verità. La novità della politica del (new) o (neo)fascismo è che queste ombre iperreali danno ormai luogo a effetti mimetici materiali nel mondo reale, al punto da trasformare la ricerca della verità dietro le ombre in una richiesta *affettiva* di pathos da parte di un ego che, a sua volta, si è trasformato in un'ombra o fantasma dell'ego (ipermimesi).

Da questa prospettiva, il pubblico dei nuovi spettacoli politici fascisti è ridotto a un collettivo di figure fantasma incatenate a uno spettacolo onnipresente, infinito e deplorable, e coinvolte in una catena di drammi che seguono come magnetizzate. La forza trainante qui non consiste nel rilevare l'assenza di realtà dietro l'ombra apollinea ma, piuttosto, nello sperimentare gli affetti dionisiaci e trasgressivi che provoca. Il mito, come Platone, Nietzsche, Bataille, Nancy, Girard, Lacoue-Labarthe e altri teorici mimetici hanno ben compreso, è molto efficace nel diffondere affetti come paura, rabbia, desiderio, gelosia, risentimento e vendetta, che agiscono sulla parte irrazionale dell'anima, ciò che qui chiamiamo l'inconscio mimetico. E questi sono pure gli affetti su cui i nuovi leader fascisti possono far leva per manipolare le masse e il pubblico trasformano, grazie ai nuovi media, le ombre virtuali in realtà psichiche, ciò che chiamiamo ipermimesi. Oppure, per utilizzare categorie estetiche tradizionali, si potrebbe affermare che il potere del mito riproposto dai (nuovi) media attraverso istrionici leader trasformati in attori, dà luogo a una volontaria sospensione dell'incredulità (*suspension of disbelief*) che risulta centrale nell'esperienza del piacere tragico: un piacere che non genera una purificazione catartica, ma una dipendenza contagiosa dai drammi sacrificali.

Una volta che questa richiesta affettiva di spettacoli mitici viene introiettata nella sfera della politica, è difficile contrastare i leader che animano lo spettacolo quotidiano e da cui, fra l'altro, dipendendo anche le notizie che riceviamo. Paradossalmente, anche quei programmi televisivi che sono critici nei confronti di apprendisti presidenti e che tentano di sfatare l'incantesimo delle ombre mitiche rischiano, in virtù dell'uso degli stessi media, di contribuire inconsapevolmente al successo dei leader maledetti su cui, dopotutto, si concentrano a tutte le ore del giorno e della notte.

Prendiamo, per esempio, gli spettacoli televisivi satirici, molto diffusi negli Stati Uniti. Da un lato, come faccio notare nella conversazione che segue questo capitolo, i comici sono nella posizione ideale per criticare le nuove figure fasciste in quanto apparizioni fantasmatiche senza sostanza. Dopotutto, per smascherare le menzogne dell'apprendista presidente, i comici fanno affidamento sulle sue stesse drammatiche capacità. Essi promuovono una visione informata, satirica e intelligente della politica americana che è di gran lunga superiore alle cosiddette notizie "reali" messe in circolazione da emittenti televisive di parte come *Fox News*. Purtuttavia, in virtù dell'uso degli stessi media, alla fine questi spettacoli si ritrovano paradossalmente a contribuire alla causa che criticano fornendo allo spettacolo quotidiano di Trump episodi aggiuntivi in almeno due modi. Innanzitutto, focalizzando l'attenzione degli spettatori sul protagonista di una *fiction* politica, magari sul suo ultimo scandalo, a spese di altre notizie, forse meno spettacolari, ma altrettanto se non più importanti e urgenti. In secondo luogo, i programmi satirici finiscono per generare una domanda affettiva, o meglio, una dipendenza, per quegli stessi scandali politici che criticano in modo così arguto⁶⁷.

L'efficacia della mimesi, ricordiamolo, conosce un nuovo risvolto con la diffusione del digitale. Né buono né cattivo di per sé, Internet può essere teoricamente utilizzato sia in modo fascista che antifascista. Eppure, negli ultimi anni, esso ha avuto un ruolo chiave nell'ascesa di nuovi leader tendenzialmente inclini, nella pratica

67 Da quando ho discusso della commedia nell'intervista con William Connolly che segue, la mia posizione è in qualche modo cambiata. Pur continuando ad apprezzare l'azione smascherante e antifascista di spettacoli satirici a livello del messaggio, sono diventato più critico nei confronti della complicità dei comici con lo stesso mezzo ipermimetico responsabile di trasformare azioni politiche tragiche in divertenti reazioni comiche.

politica, al fascismo. La natura interattiva dei nuovi social media ha, infatti, un effetto a spirale che potenzia ulteriormente il potere mitico dell'ipermimesi. Pur fornendo l'illusione di una partecipazione attiva, per una serie di ragioni che mi appresto a esporre – seppur in via schematica – prima di concludere il capitolo, i social media sono mezzi molto efficaci per promuovere miti fascisti di grandezza e superiorità razziali, e per diffondere menzogne su vasta scala.

In primo luogo, i nuovi social media come Facebook e Twitter alimentano il flusso di “ultime notizie” che satura la vita quotidiana, inducendo dipendenze dagli spettacoli mitici grazie a cui i (nuovi) leader fascisti prosperano. In secondo luogo, dissolvono il confine tra vita pubblica e privata rendendo la politica il soggetto della vita quotidiana. In terzo luogo, sottopongono la popolazione direttamente al potere, esponendo le persone a tweet presidenziali quotidiani che sono percepiti, paradossalmente, sia come messaggi personali che come messaggi condivisi in modo massiccio — uno sdoppiamento che amplifica il potere ipnotico del mezzo. In quarto luogo, il numero crescente di persone che fanno affidamento su Facebook quale fonte di notizie limita drasticamente il campo visivo, rendendo queste persone vulnerabili alle opinioni che, tramite algoritmi calibrati sugli utenti con informazioni personalizzate, rafforzano le convinzioni ideologiche già presenti, aumentano il sonnambulismo, e aprono la strada per forme massicce di manipolazione informatica che, mentre scrivo, sono sotto inchiesta e saranno soggette a ulteriori analisi.

In questo momento, ciò che è chiaro è che il potere del mito non si limita solo alle influenze presidenziali, nazionalistiche o persino umane. Circondato da ombre, manipolato dalle passioni, esposto agli attacchi informatici, influenzato da algoritmi che amplificano i poteri della mimesi imprigionandoci in bolle ipermimetiche, il soggetto contemporaneo incatenato ai nuovi media fin dall'infanzia rischia di essere espropriato del proprio ego, messo in uno stato di trance ipnotica soffusa e permanente, e programmato efficacemente per agire contro i suoi interessi “personali”. Questi media sono davvero *nuovi* e si prestano a sconcertanti forme di manipolazione di massa che richiedono nuovi studi sul fascismo, non solo passato, ma presente e futuro. Eppure, il loro potere di diffondere un incantesimo sull'ego si basa su una vecchia vulnerabilità fin troppo umana alle espropriazioni mimetiche. Una volta che siamo sotto l'influsso dei fantasmi, non ci viene certo spontaneo distogliere l'attenzione

dallo spettacolo per vedere le figure che, dall'alto, proiettano ombre che fluttuano nella realtà.

Eppure – e questo è il punto su cui vorrei concludere – ciò non significa che non sia possibile promuovere delle prospettive alternative sul piano culturale, sociale, e politico. Nello scrivere questo libro sono stato mosso dalla speranza che una diagnosi del (neo)fascismo integrata a una vecchia tradizione mimetica possa unirsi al coro delle voci dissenzienti che, attualmente, ci spingono a guardare lo spettacolo con un occhio critico pronto a cogliere i meccanismi (iper) mimetici che lo riproducono. Questi sforzi congiunti ci spingono a rallentare il movimento dello spettacolo, al fine di gettare luce sulle ombre e diagnosticare il loro potere ipnotico come una patologia che ha bisogno di cure.

D'altro canto, questi sforzi potrebbero anche farci vedere che le catene non ci legano ai soli spettacoli di finzione; ci legano anche a persone reali con cui condividiamo la schiavitù. Se spostiamo la nostra prospettiva, potremmo anche ritenere che, collettivamente, la nostra libertà di movimento, e quindi di pensiero, e di azione, sia maggiore di quanto non realizziamo. Chissà? Forse un vecchio *medium* mimetico che, in passato, non è stato privato degli effetti performativi nella vita reale, potrebbe servire da anello di congiunzione di una catena di pensatori che può aiutarci a smascherare il mimo ombroso, a rivelare la fonte del suo potere mitico, e a promuovere vere alternative politiche che agiscono dal basso verso l'alto.

Quel che è certo è che questo fantasma è, a rigor di termini, improprio, nel duplice senso concettuale e letterale. Dal punto di vista concettuale, manca di qualità proprie ed essenziali che gli garantiscano un'identità, anche un'identità sognata, apparente e fittizia. Dal punto di vista letterale, è improprio nel senso più elementare di essere inappropriato, inaccettabile, indecente, poiché drammatizza in modo illegittimo le qualità proteiformi di un vecchio attore che recita il nuovo ruolo di un presidente apprendista.

CODA

FASCISMO, ORA E ALLORA: WILLIAM CONNOLLY E NIDESH LAWTOO IN CONVERSAZIONE¹

William (Bill) Connolly e io abbiamo iniziato a discutere dei nuovi movimenti fascisti emergenti nella primavera del 2016, alla Johns Hopkins University. La campagna elettorale di Donald Trump stava iniziando a guadagnare terreno nelle primarie e, come ho già detto nell'introduzione, con Bill Connolly ho condiviso una preoccupazione per il potere affettivo e contagioso della retorica di Trump. Quando abbiamo avuto l'occasione di incontrarci di nuovo un anno dopo, nell'estate del 2017, questa volta a Weimar in Germania, abbiamo naturalmente ripreso la conversazione. Ci eravamo tenuti regolarmente in contatto, e mentre avevo scritto alcuni articoli sul (*new*) *fascism*, Connolly era al lavoro su un breve libro intitolato *Aspirational Fascism* (aspirante fascismo). La nostra conversazione, quindi, era già ben avviata.

Dal momento che il libro di Connolly è, nel frattempo, stato pubblicato, ho pensato che sarebbe stato utile concludere questo mio studio includendo la nostra conversazione su ciò che il fascismo rappresentava in passato, e su ciò che sta diventando ora: un modo per unire le forze, stabilire alcune connessioni genealogiche, e chiudere il cerchio.

Nidesh Lawtoo (NL): Sei un teorico politico, ma il tipo di teoria che ti interessa si intreccia a una serie di discipline diverse, dalla filosofia continentale all'antropologia, dalla sociologia alla teoria letteraria, includendo dialoghi approfonditi con scienze come la biologia, la geologia e le neuroscienze. In queste discipline sei noto per il tuo lavoro sul pluralismo, per la tua critica al secolarismo, e per una concezione di una democrazia agonistica inscritta in una tradizione filosofica nicciana.

1 La conversazione tra William Connolly e l'autore si è svolta a Weimar nel giugno 2017.

Nel tuo recente lavoro hai aperto questa tradizione materialista alla questione dell'Antropocene. Sto pensando a *The Fragility of Things* (2013) e, più recentemente, a *Facing the Planetary* (2017). Al contempo, sulla scia delle elezioni presidenziali del 2016 negli Stati Uniti ma, in realtà, già prima, hai fatto convergere queste tue preoccupazioni sul futuro del pianeta verso uno studio di quella politica fascista che ha profondamente segnato l'Europa degli anni 1930 e '40 e che, attualmente, sta minacciando di tornare a stendere un'ombra cupa sulla scena contemporanea tanto in Europa quanto, più vicino a te, negli Stati Uniti.

Genealogia del fascismo

NL: In risposta a questa minacciosa politica emergente, durante la primavera del 2017 hai tenuto un seminario presso la John Hopkins intitolato "What Was/Is Fascism?", che vorrei adottare come trampolino di lancio per dare una cornice alla nostra discussione. Il titolo del seminario suggerisce almeno due osservazioni correlate. In primo luogo, che il fascismo non è una realtà politica circoscritta al passato di altre nazioni, ma costituisce una minaccia anche per il presente delle nostre stesse nazioni. E, in secondo luogo, che per capire cos'è il fascismo oggi è necessario adottare lenti genealogiche per ricondurre i nuovi movimenti fascisti a una tradizione di pensiero consapevole di ciò che il fascismo era negli anni '20 e '30 del secolo scorso.

A questo proposito, le mie prime domande sono: quali sono alcune delle principali lezioni emerse da questa genealogia del fascismo? E che cosa c'è secondo te di "nuovo" in questo ritorno di leader autoritari, "aspiranti fascisti", e nei nuovi fascismi che infestano la scena politica contemporanea?

Bill Connolly (BC): Hai appena fatto un buon riassunto di ciò che sto cercando di fare e di come è emersa questa problematica nel seminario "What Was/Is Fascism". Forse il modo migliore per iniziare a rispondere è dire che se provi a fare una genealogia del fascismo, il tuo focus è sul presente. La prima cosa a cui presti molta attenzione non è tanto il modo in cui le cose erano, diciamo, nel nazismo tedesco o nel fascismo italiano, ma a come il confronto

con quelle situazioni tanto diverse può aiutarci a concentrarci sulle nuove tensioni e sui pericoli odierni.

Una genealogia del fascismo ci permette, oltretutto, di affinare il nostro sguardo per individuare quali alternative positive occorre perseguire nel presente. Le attuali tentazioni inerenti a un nuovo tipo di fascismo potrebbero incoraggiarci a ripensare alcuni ideali classici che l'antifascismo ha coltivato in passato, chiedendoci come abbiano ceduto allora, e quali potevano essere i loro punti deboli. Alcuni oppositori del fascismo furono ispirati dal liberalismo, altri dal neoliberismo e altri ancora da ideali di collettivismo o comunismo. Quindi, una genealogia del fascismo può aiutarci a ripensare gli ideali sviluppati in passato, considerandoli quali potenziali antidoti al fascismo; e, nello stesso tempo, ci può indicare quelle pressioni che spingono i sostenitori di altri ideali a cedere al fascismo. Tutto ciò è quanto speravo che potessimo iniziare a fare in questo seminario.

Per quanto riguarda la seconda parte della domanda: quali sono i pericoli nel presente che ci rimandano ad alcuni inquietanti echi del passato? Beh, un'enorme omissione è stata creata nel mondo euro-americano, specialmente negli Stati Uniti, dove concentro maggiormente la mia attenzione. La destra neoliberista è riuscita a concentrare la ricchezza e il reddito nelle mani di in un gruppo sempre più piccolo di magnati altolocati, mentre la sinistra pluralizzante – che ho sostenuto attivamente negli ultimi quarant'anni – ha conseguito un successo precario (e molto variabile) nei suoi sforzi per far avanzare la posizione degli afroamericani, degli ispanici, delle donne, delle diverse sessualità e delle diverse fedi religiose. Non vi è dubbio che rimane molto da fare su questi fronti, soprattutto per quanto riguarda gli afroamericani.

Ma se c'è una minoranza caratterizzata da un doppio legame con queste due spinte opposte – e con la retorica che le ha sostenute –, questa è la classe lavoratrice bianca medio-bassa. Parte di questa classe si è vendicata di essere stata trascurata unendosi, in primo luogo, alla macchina di risonanza evangelica/capitalistica che si è messa in moto nei primi anni '80, e ora invece è stata tentata dall'aspirante fascismo di Donald Trump. Ciò ha creato fertili terreni di reclutamento per un nuovo tipo di movimento neofascista grazie al quale estendere il trionfalismo bianco, intimidire i media, attaccare musulmani, messicani e donne indipendenti, perfezionare

l'uso delle *Big Lies*, sopprimere il voto di minoranza, consentire che le pressioni sui rifugiati aumentino man mano che gli effetti dell'Antropocene accelerano, sacrificare la diplomazia a pericolose escursioni militari, e ridimensionare la scienza e il professorato come centri indipendenti di conoscenza e autorità pubblica.

Quindi è qui che voglio concentrarmi; lavorare su precedenti ideali del pluralismo democratico per rispondere a queste condizioni emergenti. Quando dico condizioni emergenti, non intendo dire che il loro successo sia inevitabile; le molteplici forze della resistenza stanno, almeno finora, tenendo. Ma si tratta comunque di una serie di potenti pressioni che si stagliano all'orizzonte e che devono essere affrontate prima che sia troppo tardi per prevenirle.

Retorica fascista

NL: Sulla questione delle condizioni emergenti, tu ed io condividiamo una preoccupazione relativamente alla retorica mobilitata da un leader neofascista come Donald Trump per vincere le elezioni; una retorica affettiva e infettiva che molti di noi nel mondo accademico avrebbero volentieri minimizzato o respinto per la sua apparente semplicità e volgarità, perlomeno durante la campagna elettorale. Ma che, ciononostante, ha funzionato in passato e continua a funzionare anche nel presente.

Alla luce di questo promemoria genealogico, entrambi sosteniamo che i critici e i teorici di sinistra devono essere molto più attenti ai modi in cui questa retorica fascista – basata sulla ripetizione, sull'uso delle immagini piuttosto che sulle idee, sulle menzogne spettacolari, ma anche sui gesti, e sulle espressioni facciali, l'incitamento alla violenza, il linguaggio razzista e sessista, il nazionalismo e così via – incide su quello che io chiamo l' "inconscio mimetico", e tu chiami il "registro viscerale della vita culturale".

L' "arte della persuasione" fascista non si basa su argomenti razionali, programmi politici né tantomeno su semplici fatti. Piuttosto, il suo scopo è innescare reazioni affettive che, come alcuni precursori della psicologia fascista hanno notato (sto pensando a Gustave Le Bon e Gabriel Tarde, ma anche a Nietzsche, a Bataille, a Girard, o Laocue-Labarthe, tutti autori che ho cominciato a commentare ne *Il fantasma dell'io*) hanno il potere di diffondersi contagiosamente,

specialmente in mezzo alla folla, ma ora anche fra i pubblici che guardano tali spettacoli da una distanza virtuale. Potresti dire di più sul potere affettivo di questa retorica, soprattutto alla luce di un tipo di politica che diventa sempre più simile a uno spettacolo di intrattenimento?

BC: Questa è una domanda davvero ampia, ed è al centro di ciò che vorrei provare a fare, per quanto imperfettamente. Mentre preparavo il seminario di cui dicevamo prima ho letto, per la prima volta nella mia vita, *Mein Kampf* di Hitler. Ne abbiamo esplorato lunghe sezioni in classe e ho notato che all'inizio nessuno studente voleva fare una presentazione su questo libro. Ho anche notato che quasi nessuno con cui ho parlato, negli Stati Uniti e in Germania (la nostra conversazione ha luogo a Weimar, in Germania), aveva letto quel libro. Il libro fu in gran parte dettato da Hitler a Rudolf Hess, mentre erano in prigione all'inizio degli anni '20. Si legge come un testo scritto appositamente per essere declamato. I ritmi, l'incisività, la tendenza a sprofondare nelle diatribe come fanno le persone a volte quando parlano...

Quello che Hitler dice nel libro è che ha trascorso gran parte della gioventù esercitandosi per essere un oratore di massa efficace: compiendo gesti magniloquenti, provando espressioni facciali pugnaci, movimenti teatrali con le braccia e con il corpo per sottolineare delle frasi chiave. Le combinazioni delle frasi e del linguaggio del corpo nei suoi discorsi – abbiamo visto alcuni discorsi – sono come dei pugni sferrati: un colpo sinistro, un colpo destro, un paio di pugni in più e poi boom – un colpo da knockout sferrato al pubblico! Sono dei veri e propri pugni. Il suo discorso è una modalità di attacco; una comunicazione impostata sul registro dell'aggressione. Una volta esposti ad una retorica violenta del loro leader, i seguaci non devono più fare un grande passo per compiere atti di violenza reale. In effetti, Hitler racconta di aver accolto con favore la violenza durante i suoi raduni. Le sue guardie, che in seguito diventeranno le sue truppe d'assalto, si precipitavano nella mischia picchiando senza pietà i manifestanti, per incitare la folla a raggiungere un livello più alto di passione.

Se consideriamo lo stile retorico di Hitler in relazione a quello di Trump, sembrerebbe che Hitler aveva ragione su una cosa: i professori prestano attenzione principalmente alla scrittura, ma non

abbastanza ai poteri insiti nelle diverse forme del parlare. Naturalmente, ci sono delle eccezioni: Judith Butler è una, ma ce ne sono altre. Rimane comunque il fatto che la scrittura e i testi sono ciò di cui gli accademici amano occuparsi, e gli stili di discorso richiedono un diverso tipo di attenzione. Se *leggi* uno dei discorsi di Trump può sembrare incoerente, ma poi rivela la sua coerenza quando viene trasmesso a una folla. Anche lui forse prova quei gesti teatrali e quelle smorfie, camminando avanti e indietro sul palco, girando intorno mentre indica la folla per accattivarsene il favore, e così via.

Quando si segue il suo stile retorico, si nota che ha introdotto una modalità di comunicazione che intercetta dei rancori malcelati che circolano già in quelle folle. Certo, parla anche con altri colleghi elettorali, alcuni dei quali estremamente facoltosi; cionondimeno i suoi discorsi sono rivolti a un collegio elettorale principale. La sua retorica e i suoi gesti toccano, accelerano e amplificano quei rancori nel momento in cui egli cerca di incanalarli in una direzione specifica. Gli immigrati sono responsabili della deindustrializzazione, dice, non notando mai l'automazione e i biglietti aziendali gratuiti per abbandonare le città che li hanno ospitati e sovvenzionati così generosamente.

Quando Trump si cimenta nello scenario della *Big Lie* (la grande menzogna) che costituisce ormai una parte consistente dei suoi discorsi e tweet, i follower non credono sempre alle menzogne. Piuttosto, le accettano come pioli su cui appendere le loro rimostranze. Quindi, quando i giornalisti chiedono: "Credi che costruirà il muro e il Messico pagherà per questo?". Molti dicono: "No, non ci credo". Ma quando lo dice, urlano e gridano comunque perché la promessa è connessa alle loro rimostranze.

Trump è il più recente esponente della *Big Lie* perfezionata da Hitler in precedenza. Naturalmente, la più grande menzogna di quest'ultimo era l'affermazione secondo cui gli ebrei erano essi stessi maestri nell'arte della *Big Lie*. Questo è esattamente il modo in cui Trump influenza la produzione di fake news sui blog di destra. Incarica la CNN e i media in generale di essere veicoli di fake news. La strategia di inversione della verità è progettata per far dubitare della veridicità di tutte le affermazioni che vengono presentate, preparando la popolazione ad accettare quelle che sollecitano maggiormente i loro rancori.

Per questo, dobbiamo capire come funziona lo scenario della *Big Lie*, che tipo di rimostranze amplifica, e in che modo le incoerenze

evidenti nei discorsi di Trump si configurano come dei crocevia per intensificare le lamentele e identificare capri espiatori vulnerabili, tanto che le persone lasciano i suoi discorsi elettrolizzate e pronte all'azione. Sono galvanizzate quando le guardie estromettono con metodi duri un manifestante che protesta fuori dai luoghi in cui si tengono i discorsi. Mentre la folla urla, Trump dice: "Non ami i miei raduni?" Quelli della sinistra pluralista ed egualitaria devono imparare come funziona questa dinamica, piuttosto che dire semplicemente: "Quelle persone sono stupide se credono in quelle grandi menzogne". Il gioco, dopotutto, è nelle mani di Trump.

Quanto all'intreccio tra intrattenimento e politica, ricordiamoci che Trump era nell'intrattenimento, oltre ad essere un magnate nel settore immobiliare, dove le apparenze e la messa in scena sono parte integrante di uno show. Inoltre, i suoi investimenti ad Atlantic City lo hanno avvicinato a contesti criminali e gli hanno permesso di implementare tattiche da gangster per colpire e minacciare le persone. Ora si muove avanti e indietro tra questi scenari. Non è il primo ad averlo fatto, anche Reagan l'ha fatto. Ma Trump ha perfezionato una nuova versione di questi scambi, rafforzata da blog e tweet.

Contro-retorica satirica

NL: Vorrei dare seguito a quest'ultimo punto. È importante capire come funziona questa retorica mimetica, ma non per cercare di cancellarla completamente. Si tratta piuttosto di incanalarla in nuove direzioni. È una manovra difficile, poiché implica di passare oltre la Scilla della concezione razionalistica della soggettività e la Cariddi della concezione autoritaria della politica. Da un lato, entrambi non crediamo di poter trascendere questo registro affettivo, viscerale o, come lo chiamo io, mimetico, poiché siamo persone in carne ed ossa che sono altamente sensibili alla mimesi e alle reazioni inconscie che l'imitazione spesso innesca, specialmente in mezzo alla folla, ma non solo. D'altra parte, neppure crediamo che tali affetti possano operare *solo* dall'alto verso il basso, in base al principio verticale secondo cui il leader autoritario ha il controllo ipnotico totale sulle masse. Anche quando, lo sappiamo, il potere del leader è amplificato dai nuovi media che, ricordiamolo, sfrutta-

no la tendenza alla suggestionabilità che è caratteristica dell'*homo mimeticus*. Si tratta piuttosto di smascherare i poteri verticali della mimesi promuovendo al contempo alternative retoriche orizzontali che aprano lo spazio alla resistenza, al dissenso e all'azione politica.

All'interno di questa configurazione – e per riformulare la mia precedente domanda sulla relazione tra politica fascista e spettacolo –, cosa pensi del ruolo che un genere come la satira politica o la commedia svolge quale strategia controrretorica? Come cittadino non statunitense che ha vissuto negli Stati Uniti durante diverse elezioni presidenziali, ho notato come questo genere abbia una centralità nella politica americana che molte persone di altri paesi farebbero fatica a immaginare. Da *The Daily Show* a *The Tonight Show*, da *The Late Show* a *The Saturday Night Live Show*, fino a *Last Week Tonight Show*, esistono molti spettacoli che informano un ampio segmento della popolazione americana in modi che, devo dire, sono spesso più accurati e percettivi rispetto alla cosiddetta “vera” notizia, rappresentata da catene come *Fox News*.

In un certo senso, i comici sembrano idealmente posizionati non solo per capire, ma anche per smascherare e opporsi, sul suo stesso terreno, alla retorica di Trump. Per formazione e professione, gli attori fanno affidamento su abilità retoriche che derivano dal mondo della recitazione e operano su un registro affettivo, corporeo e mimetico. E lo fanno per contrastare, in senso orizzontale, la retorica verticale del fascismo, sebbene io abbia notato la loro riluttanza a usare la parola “fascismo” nei loro spettacoli: per questo, forse i genealogisti sono ancora necessari... Ad ogni modo, trovo estremamente rivelatore il fatto che gli specialisti della rappresentazione drammatica (gli attori) sono ora quelli che, paradossalmente, smascherano le finzioni delle celebrità (degli attori) politiche.

Apprezzo il lavoro svolto dai comici su questo fronte e lo valuto con molta attenzione. Ma se guardo alcuni di questi show televisivi nutro anche una forma di ambivalenza e preoccupazione che mi sento di condividere con te. Da un lato, la retorica della satira canalizza efficacemente rimostreanze politiche per smascherare, attraverso strategie comiche, l'assurdità dello scenario della *Big Lie* che descrivi, così come altri sintomi autoritari (nepotismo, smantellamento dei servizi pubblici, azioni razziste

e sessiste, svalutazione della scienza, anti-ambientalismo, ecc.). D'altra parte, anche la commedia sembra contribuire a sfumare il confine tra politica e finzione, dando luogo a una confusione affettiva di generi che potrebbe benissimo essere parte del problema, non della soluzione².

Certo, la satira politica esiste da molto tempo, ma la promozione della politica come forma di intrattenimento mediatico di massa che, attraverso i nuovi media, satura ogni recesso della vita privata è un fenomeno recente. Questo divenire finzione della politica forse dovrebbe, a sua volta, ridefinire anche il ruolo critico della satira. In questo circuito a spirale, le risate generate dai comici mettono a nudo le argute menzogne politiche, contrastano le docili subordinazioni al potere, promuovono la libertà di parola. E forse, in piccole dosi, offrono persino uno sbocco catartico temporaneo che può essere necessario ad alimentare l'attivismo politico.

Ma, nonostante ciò, temo anche che la commedia possa dar luogo a una domanda affettiva – sono persino tentato di dire una dipendenza malsana – per quegli scandali politici (il linguaggio e le azioni sessiste, i video scabrosi, i licenziamenti plateali, le indagini segrete, e così via) che si propone di criticare, portando una popolazione già dipendente dai media a focalizzare l'attenzione politica sulla celebrità-leader a scapito dell'azione politica vera e propria. Qual è la tua opinione su questo doppio legame [*double bind*]? E come valuti questi sforzi comici per reincanalare la retorica viscerale/mimetica contro i (nuovi) leader fascisti?

BC: Anche io adotto un approccio che tiene conto delle ambivalenze. Questa è un'ottima domanda perché la mia prospettiva, che trae ispirazione dal tuo lavoro sul contagio mimetico ne *Il fantasma dell'io*, è che certi tipi di posizione che i liberali spesso adottano, insieme ai teorici più deliberativi e ad altri, non presumono a torto che il registro viscerale della vita culturale possa venir completamente superato. Certo, le modalità politiche che sminuiscono l'analisi, la politica, e l'argomentazione razionale sono sbagliate, e devono essere sostituite. Anche io premio l'argomentazione e la verità.

2 Vedi Nidesh Lawtoo, "The Powers of Mimesis: Simulation, Encounters, Comic Fascism", in *Theory & Event* 22.3 (2019), 722-746.

Ma credo anche che non ci sia mai un vuoto nel registro viscerale della vita culturale, e che questo registro – che può essere affettivamente ricco e al tempo stesso concettualmente grossolano – è ineliminabile. I bambini, come ricordi tu, rispondono ai gesti, alle espressioni facciali, alle risate, ai movimenti e ai suggerimenti di genitori e fratelli durante tutto quel processo li porta all'apprendimento della lingua. Questa dimensione dell'essere relazionale e mimetico non si esaurisce praticamente mai. Costituisce, piuttosto, lo sfondo affettivo della vita. Ma il registro viscerale e mimetico può essere impiegato in modo molto diverso rispetto a quanto fa Trump. Per esempio, potremmo muoverci avanti e indietro attraverso i registri viscerali e quelli raffinati, riversando su entrambi un ethos di presunta generosità.

Se non diventiamo abili nel fare questo, apriamo la porta alle figure autoritarie per colmare il vuoto. Noi di sinistra dobbiamo trovare modi alternativi per consentire ai due registri di lavorare avanti e indietro l'uno sull'altro, di essere parte l'uno dell'altro, in modo che le nostre credenze più raffinate siano piene di tonalità affettiva positiva, così da essere attrezzati per resistere agli assalti di Trump. La retorica neofascista ci insegna è che livello viscerale della vita culturale è ineliminabile.

Alcuni comici – quando ti mostrano in modo divertente, come fanno i comici di *Saturday Night Live* e altri, come funzionano la retorica, i ritmi, i gesti, le espressioni facciali e il comportamento di Trump – implicano che tutto ciò potrebbe essere sostituito con qualcosa di completamente diverso. Bene, allora sostituiamolo, ma non con qualcosa che neghi il potere del gesto e della retorica, poiché quei neuroni specchio e i sensori olfattivi sui nostri corpi assorbono i flussi che si diffondono al di sotto dell'attenzione riflessiva. È anche necessario esaminare in che modo diversi tipi di discipline corporee incoraggiano alcuni tipi di mimesi e ne scoraggiano altri. Proprio per questo, nutro una relazione ambivalente nei confronti dei comici che eseguono queste dimostrazioni, a seconda di come le eseguono e di quale alternativa perseguono.

La domanda è se alcuni di questi comici possono condurci, mentre mostrano come funziona il contagio, ad altri stili retorici che non negano la complessità della vita, e che aiutano a fondere i raffinati giudizi intellettuali con un ethos di generosità e coraggio attraverso le differenze di identità, di fede e di posizione sociale. Queste alter-

native, quindi, dovrebbero essere parte integrante degli spettacoli comici. A volte penso che persone come Sarah Silverman e Steve Colbert ottengano questo, mentre il tizio del *Saturday Night Live* potrebbe anche non riuscirci. Sono lieto che abbiamo avuto questi interventi da parte dei comici, in modo che le persone possano rivedere ciò che viene comunicato e come viene comunicato. Ma quando le risposte dei comici prendono la forma di insulti, contribuiscono solo a incitare maggiormente i segmenti più agitati della classe lavoratrice bianca e della classe medio-bassa, e non ci insegnano nulla su come coinvolgerli in una causa diversa.

È un vero dilemma. Parte della ragione, ancora una volta, è che non esiste mai un vuoto nel registro viscerale dell'essere, né per i collegi elettorali che Trump corteggia, né per gli intellettuali e gli esperti che cercano di trascinare queste forze in direzioni diverse. Il vantaggio di Trump è che può essere più facile in condizioni di stress sociale trascinare le persone verso il basso piuttosto che portarle a una nobiltà d'animo superiore. Cornel West, tuttavia, è un retorico che combina nobiltà, presunzione generosa e coraggio contro l'aspirante fascismo. Trump invece è tutto ottusità e crudeltà.

Le ambivalenze della mimesi

BC: Ora tocca a me fare alcune domande. Hai spesso fatto notare l'ambivalenza nella mimesi; in particolare, nella mimesi fascista. Potresti spiegare come funziona quest'ambivalenza, quali effetti può avere, e come le modalità di contagio che possono funzionare per un po' poi a volte perdono il loro potere? Sembra essere una questione cruciale da affrontare al giorno d'oggi.

NL: Sì, assolutamente cruciale; e difficile da individuare, forse proprio a causa delle ambivalenze o dei duplici movimenti che la mimesi tende a generare. La mimesi viene solitamente tradotta come imitazione, ma poiché gli umani imitano in modi radicalmente diversi, è un concetto notoriamente arduo da definire, e ciò aggiunge nuove sfumature a queste ambivalenze.

Schematicamente, la mimesi può essere associata sia alla rappresentazione e quindi alla visione, che al mimetismo e quindi agli affetti. Si dice che un pittore realista imiti o rappresenti la natura non

diversamente dal modo in cui un romanziere realista rappresenta il mondo. Allo stesso tempo di può dire di un bambino che imita i suoi genitori, uno studente i suoi insegnanti (o, più probabilmente, le star del cinema o delle serie televisive preferite), e che le persone generalmente imitano le figure che ammirano e che fungono da modelli, buoni o cattivi che siano. Anche se finora la tendenza dominante è stata quella di tradurre la mimesi in termini di rappresentazione, sono interessato alla sua dimensione comportamentale, affettiva e, come dici anche tu, contagiosa: ovvero a ciò che alcuni chiamano mimetismo. Figure come Platone, Nietzsche, Tarde, Girard, Lacoue-Labarthe, Borch-Jacobsen, Gunter Gebauer, Christoph Wulf e altri promuovono visioni affini.

Sulla scia di questa tradizione, mi piace ricordare ai miei studenti che la mimesi viene da *mimos* (mimo o attore), termine che è originariamente legato alle abilità teatrali come la rappresentazione, l'imitazione e l'espressione corporea. La mia sensazione è che vi sia un enorme potere affettivo in gioco nelle capacità mimetiche, e che queste possano essere utilizzate a fini politici e sfociare in abusi, specialmente in una cultura che ha trasformato la politica in una forma di spettacolo. È forse per questo motivo che gli attori trasformati in politici possono diffondere un tale incantesimo su un segmento significativo della popolazione.

La mimesi non si manifesta quindi sempre come un'immagine che vediamo consapevolmente, ma è costitutiva di un ambiente che percepiamo con tutti i nostri sensi. Potremmo non esserne pienamente consapevoli, soprattutto se siamo abituati al nostro ambiente, ma ciò ci condiziona comunque profondamente. Un po' come il pesce a cui viene chiesto, dall'altro pesce, "com'è l'acqua oggi?" e che risponde, sorpreso: "Cos'è l'acqua?". La mimesi è l'acqua bio-culturale in cui nuotiamo: è trasparente, spesso impercettibile, ma è pervasiva. Che ci piaccia o no, siamo immersi in essa e nei flussi di correnti che ci circondano – dalla famiglia in cui nasciamo alle scuole che frequentiamo, gli amici che incontriamo alla professione che scegliamo, dagli spettacoli che guardiamo alle persone che seguiamo online –. Questi elementi hanno una forte influenza mimetica su come ci sentiamo, su come pensiamo, agiamo e, anche, su come votiamo: nel bene e nel male.

Quindi, per tornare alla tua domanda, c'è davvero un'ambivalenza politica in gioco negli incantesimi mimetici. La mimesi, e il con-

tagio affettivo che genera, è più evidente nel caso di leader fascisti che usano le abilità dell'attore per innescare forme di nazionalismo aggressivo, emozioni violente, ricorsi a un capro espiatorio, aggressioni militari, ecc., ma è comunque sempre attiva sui palcoscenici politici e può essere messa al servizio di emozioni positive, come la simpatia, la compassione e la solidarietà. La mia concezione di ambivalenza si distingue dunque da quella freudiana, nel senso che non è motivata da complessi edipici e da relazioni triangolari tra figure paterne e materne. Si tratta invece di un'oscillazione affettiva che, come diceva Bataille, ci attrae e al tempo stesso ci repelle.

Vi è, infatti, una fondamentale indeterminatezza affettiva e politica che si rivela nella mimesi, nel senso che può essere impiegata sia per scopi fascisti che antifascisti: è un'arma a doppio taglio. In entrambi i casi, condivido la tua idea secondo cui è il registro performativo o mimetico su cui i politici fanno affidamento che genera l'identificazione (tramite gesti, tonalità della voce, mimetismo, ecc.). Identificazione che, a sua volta, si diffonde attraverso tutti i tipi di mass media, scatenando l'entusiasmo di massa nel contesto di una vittoria elettorale. Penso che questo sia uno dei motivi per cui entrambi abbiamo iniziato a preoccuparci di Trump sin all'inizio della sua campagna: in quanto *showman*, ha imparato a padroneggiare il registro mimetico.

Ma la tua domanda sull'ambivalenza della mimesi fascista va oltre le opposizioni politiche consolidate tra sinistra e destra. È impopolare dirlo, ma penso che sia importante riconoscere che, in misura diversa, *siamo tutti sensibili alle forze affettive in gioco nella mimesi fascista*. Qui tocchiamo un punto delicato, che implica il riconoscere che siamo tutti vulnerabili alle emozioni mimetiche come la violenza, la paura, il risentimento, la vendetta, il razzismo, specialmente in tempi di crisi. Potremmo non essere così autonomi, razionali e indipendenti come ci piacerebbe credere. Certo, è sempre più facile vedere la mimesi al lavoro negli altri che in noi stessi, e la sfida è più che raddoppiata se ciò che è in gioco è il riconoscimento della mimesi *fascista*.

In questo senso il termine fascismo, che entrambi abbiamo scelto di adottare per parlare di leader attuali che potrebbero semplicemente essere definiti come populisti, crea complicazioni. Come cultura, specialmente negli Stati Uniti, ma non solo, siamo così abituati a pensare che il fascismo sia accaduto molto tempo fa, in paesi tota-

litari d'oltreoceano, e che ciò non potrebbe mai accadere nel nostro paese democratico. Dall'altro lato, in Italia si ha forse tendenza a pensare al fascismo come ad un'ombra che ha insidiato da vicino i nostri nonni ma che sembra ormai appartenere a un passato lontano. Questo è vero se ci si limita al fascismo storico, ma la nostra genealogia della mimesi ci porta a considerare tendenze fasciste affettive che sono ancora tra di noi. Così concepito, il fascismo si rivela essere un fenomeno mimetico che, sfortunatamente, soprattutto in periodi di crisi, si adatta a contesti diversi generando ombre che bisogna tener sott'occhio. Solo perché il fascismo storico fu sconfitto nel secolo passato non vuol dire che l'opposizione ai fascismi affettivi, che Gilles Deleuze chiama micro-fascismi, abbia vinto una volta per tutte. Al contrario, considerare il fascismo un problema del passato, e non del presente, conduce a operare una distinzione mitica ma al tempo stesso potente e pericolosa.

Infatti, stiamo iniziando a capire che il fascismo non si ferma ai confini nazionali, o ai periodi storici, e spesso emerge da processi "democratici" all'interno delle mura nazionali. Usare concetti come "(neo)fascismo" o "aspirante fascismo", tenendo conto del margine di indeterminatezza e delle connotazioni che questi termini comportano, potrebbe essere strategicamente utile per aiutarci a ricordare la lezione genealogica legata al secondo termine: ovvero, che siamo tutti potenzialmente vulnerabili a tendenze fasciste, dal momento che siamo tutti vulnerabili al contagio mimetico. A un livello inconscio, potremmo anche essere visceralmente attratti dalle stesse figure che denunciamo sul piano politico. Da qui nasce la mia ambivalenza nei confronti dei comici che, con i loro commenti, finiscono per attribuire al leader troppa importanza: trasformandolo in un protagonista perennemente al centro della scena, inconsapevolmente si contribuisce a creare un fascino per gli argomenti abietti che, sul piano politico, ci indignano.

BC: Pensi quindi che questa ambivalenza sia dovuta a una guerra subliminale tra la nostra ricettività al registro viscerale della cultura e i desideri di riflessione e autonomia che, a volte, competono con tali modalità di contagio?

NL: Sì, mi sono soffermato sul potere mimetico di attrazione emotivo del fascismo perché riconoscerlo, per quanto difficile, mi sembra un primo passo per lo sviluppo di una resistenza cosciente e attiva nei confronti dei nuovi movimenti fascisti. Ma hai assolutamente ragione nel sottolineare che non c'è nulla di inevitabile nell'attrazione ipnotizzante di questi movimenti, e che essi possono dar vita a una competizione agonistica tra mimesi inconscia e forme di riflessione più consapevoli.

Se stiamo attenti alle correnti mimetiche in cui nuotiamo, possiamo forse trovare strategie per nuotare in una direzione opposta usando sia le nostre facoltà riflessive, sia quelle mimetiche. Bataille ha parlato dell'attrazione e della repulsione che i leader fascisti scatenano nella folla. Nietzsche usò la nozione di "pathos della distanza" per designare un simile doppio movimento. Sono entrambe delle strutture di ciò che io chiamo l'inconscio mimetico. Potrebbe quindi esserci un modo per incanalare le correnti di repulsione viscerale inconscia che i nuovi leader fascisti generano, in modo da avviare modalità di opposizione, di resistenza affettiva e riflessiva alla mimesi fascista.

Anche se temo che quando la politica diventa intrattenimento, il fascino per il pathos fascista si intensifica ad un livello senza precedenti. Ma credo che sia comunque sempre possibile stabilire una distanza rispetto allo spettacolo dominante in cui siamo immersi; e se le acque sono infette, nuotare da qualche altra parte. Riacquistare l'autonomia, almeno in teoria, aiuta. Questo è ciò che Nietzsche ha cercato nelle Alpi, lontano dalla folla, e ho una profonda simpatia per questa forma di distanza. Ma in pratica, dal momento che molti di noi sono creature mimetiche che vivono nei centri urbani, potrebbe essere più efficace unirsi ad altre persone già impegnate in movimenti antifascisti, in proteste o nella formazione di comunità o collettivi alternativi. Una diversa forma di mimesi affine alla simpatia, al rispetto reciproco, e alla solidarietà, non si limiterebbe ad essere coltivata solo in tali ambienti; l'ambiente sociale si ripercuote mimeticamente sull'ego, lo forma e lo trasforma, amplificandone le disposizioni antifasciste. E questo, credo, mi porta a parlare della tua preferenza per gli sciami sulla folla.

Dalla folla allo sciame

NL: Nel tuo nuovo libro *Facing the Planetary*, c'è un capitolo intitolato "La politica dello sciame e lo sciopero generale", che potrebbe sorprendere alcuni lettori: qual è la differenza, dunque, tra una folla e uno sciame?

Più specificamente, in una cultura individualista centrata sui bisogni e i desideri personali, quali sono le strategie, o le tattiche, che potremmo mobilitare collettivamente per aspirare a un modello politico di sciame che richiede un grado di collaborazione umana che, a volte, è già insito in alcune specie animali? L'esempio dello sciame nel tuo capitolo non proviene, in effetti, dai pesci e dalle correnti in cui nuotano, ma dalle api mellifere e dai fiori che impollinano.

Cambiamo quindi ambiente e confrontiamo la seguente obiezione: alcuni potrebbero dire che l'*Homo sapiens* nell'era del capitalismo neoliberista sembra spesso – anche se non esclusivamente – confinato al ruolo di soggetto individualista, egocentrico, competitivo e materialista: un essere consumista ossessionato dai bisogni, desideri e successi individuali. D'altra parte, tu sottolinei la necessità di promuovere attivamente e consapevolmente comportamenti che si ispirano all'idea di sciame collaborativi per contrastare collettivamente le molteplici minacce, umane e non umane, con cui ci troviamo confrontati in un frangente storico in cui i nuovi movimenti fascisti ci risucchiano più in profondità nell'era dell'Antropocene, la nuova epoca in cui gli umani hanno il potere di operare come forze geologiche sul pianeta terra. Come dovremmo negoziare, quindi, questo contraddittorio tira e molla?

BC: In *Facing the Planetary*, uscito nel febbraio 2017, ci sono riflessioni preliminari sul pericolo fascista, ma il focus è rivolto altrove. L'attenzione si concentra su come i grandi processi planetari come l'evoluzione delle specie, il sistema di trasporto degli oceani (ocean conveyor system), lo scioglimento dei ghiacciai e i cambiamenti climatici si intrecciano e si amplificano a vicenda. Recentemente, tra gli anni 1980 e '90, i geologi hanno smentito le ipotesi precedenti sul gradualismo planetario che i primi geologi come Charles Lyell e Charles Darwin hanno espresso con grande autorità. Ci sono stati diversi momenti di rapidi e profondi cambia-

menti nel passato, ben prima dell'Antropocene; ora però è in corso un altro rapido cambiamento, creato dal capitalismo, e destinato a crescere a livello planetario. Il gradualismo planetario ha mangiato la polvere, ma molti umanisti e rappresentanti delle scienze umane, anche quelli che si preoccupano dell'Antropocene, non hanno ancora colto pienamente la notizia. *Non avete sentito? Il gradualismo è morto.* Questo cambia tutto.

Quando ti accorgi di come gli effetti diseguali delle emissioni degli stati capitalisti si uniscono ad altri amplificatori planetari che crescono autonomamente, la domanda diventa come generare un insieme pluralista interregionale di collegi elettorali che vengono a patti con l'Antropocene, e che spingano le regioni, gli stati, le chiese, le università, le società, i consumatori, le imprese di investimento e i fondi pensione ad apportare dei cambiamenti radicali a breve termine. Devi muoverti su più fronti per domare e reindirizzare la crescita capitalista, anche quando non vedi l'ora che la macchina della crescita perversa sia sottoposta a un controllo più severo. Quindi, ciò che intendo per "politica dello sciame" si riferisce al tipo di cose di cui stiamo appunto discutendo.

La politica dello sciame si articola su più registri che si muovono avanti e indietro e si amplificando vicendevolmente. Un registro prevede la sperimentazione di incarichi di ruolo che svolgiamo nella vita quotidiana. È collegato a ciò che Michel Foucault intendeva con la nozione di "intellettuale specifico", ma ora è esteso a ciò che potremmo chiamare i "cittadini specifici". Se, diciamo, sei relativamente benestante in un sistema ad alta emissione, allora cambi il tipo di auto che guidi, moltiplichi le opportunità per andare in bicicletta, escogiti nuovi modi di valorizzare un'associazione di quartiere che si occupa di questioni ecologiche; e, se sei un insegnante, come lo siamo entrambi, ricalibri i tuoi corsi per evidenziare questi problemi, e così via. Modifichi una serie di definizioni di ruoli, collegandoti a persone e istituzioni in modi inediti: in questa maniera contribuisce a produrre alcuni effetti collettivi. Ma il punto chiave è come questi esperimenti di ruolo incidono in modo creativo sui registri viscerali di precomprensione, percezione, giudizio e relazioni culturali; nel senso che li smuovono, ci preparano a intraprendere nuove azioni in altri ambiti. In effetti, in questo contesto lavoriamo tatticamente sul nostro io relazionale per aprirlo a nuovi contatti, distanziandolo dalla retorica trumpiana.

Ora, altri registri politici possono essere interpretati in una nuova chiave: proteste, boicottaggi, politiche elettorali, creazione di eco-santuari, oppure semplicemente per rilanciare quelle tattiche che hanno funzionato in altre regioni. Mentre le attività si intensificano e mentre nuovi eventi appaiono all'orizzonte – un ghiacciaio che si scioglie rapidamente, una nuova ondata di rifugiati climatici, delle misure che limitano il raggio di azione degli attivisti climatici, ecc. – si profilano nuove occasioni per creare dei collettivi interregionali. Questo significa anche esercitare una nuova pressione sia dall'interno che all'esterno nei singoli stati, nelle corporazioni, nelle chiese, nelle università, nei templi, nei quartieri e presso funzionari eletti affinché agiscano e intraprendano azioni drastiche. Una politica degli sciami agisce, quindi, su molti fronti contemporaneamente.

Naturalmente, questi collettivi interregionali potrebbero anche non emergere. Ma, nelle condizioni attuali, sarebbe folle dire “ok, allora lasciamo pure perdere”: data l'urgenza delle circostanze, è essenziale mettere alla prova le azioni che potrebbero essere possibili in relazione alle *esigenze* attuali. La politica dello sciame *potrebbe* forse cristallizzarsi in scioperi generali interregionali, con i comitati che si ispirano a vicenda a intraprendere azioni pacifiche ma urgenti. Uno sciopero interregionale è ciò che io chiamo una “necessità improbabile”, perché la situazione è più dura di quella che hanno immaginato coloro che hanno ignorato la volatilità planetaria prima dell'avvento dell'Antropocene, e che hanno trascurato il fatto che il gradualismo planetario fosse, allora, un dato di fatto, ma ora non lo è più. Quindi, in sostanza queste persone non riconoscono il ruolo che le forze planetarie svolgono attualmente, in un momento in cui le emissioni di CO₂ danno luogo a effetti amplificati che superano notevolmente le forze che li hanno prodotti.

Per “sciamare” intendo quindi un'azione concertata su più fronti attraverso diversi comitati e regioni che affermano l'urgenza e la portata delle questioni che affrontiamo. Dato che in passato abbiamo visto più volte come il capitalismo possa essere piegato e riorientato, e come esso sia coinvolto in una serie di forze che lo superano, il compito intermedio è piegarlo di tanto in tanto, quanto basta per valutare come domare ulteriormente gli imperativi di crescita che secerne.

Il potere del mito

NL: *Facing the Planetary* inizia con un mito e, sebbene il libro non riguardi il fascismo ma i processi planetari autoregolamentati, la questione del mito è rilevante per la nostra discussione, poiché genealogicamente correlata al fascismo. Il mito, infatti, veniva appropriato sia dei fascisti che dei nazisti per promuovere un'ideologia razzista e antisemita.

Penso in particolare a *Il mito del XX secolo* di Alfred Rosenberg che, seppur non sia stato così influente come il *Mein Kampf* di Hitler, è comunque stato uno dei bestseller del Terzo Reich. Rivolgendosi, all'uscita della Grande Guerra e in un momento di grave crisi economica, a una popolazione angosciata, delusa e sofferente, Rosenberg articolò l'ideologia del nazismo promuovendo il mito razziale ariano e tutto quanto era necessario per radicare il *Volk* tedesco in una concezione essenzialistica e nazionalista di "sangue e suolo" [*Blut und Boden*].

Gran parte di ciò che abbiamo appena detto sulla retorica si applica ugualmente al potere del mito di condurre le masse verso un registro viscerale/mimetico. Per questo motivo, sin dall'antichità i teorici politici, come testimonia Platone, tendenzialmente hanno criticato il mito, opponendosi ai registri affettivi che esso veicola, quasi fino a volerlo escludere.

È interessante notare, tuttavia, che anche Platone – nella sua drammatizzazione della repubblica ideale – non può evitare il mito. Nella sua critica di Omero o Esiodo, nei primi libri de *La repubblica* così come in altri dialoghi, egli si basa su elementi mitici, come personaggi, dialoghi, allegorie, divinità, eroi e così via. Da qualche parte nelle *Leggi* afferma persino che questo ordinamento politico ideale è stata costruito come una "drammatizzazione di una bugia nobile e perfetta", ovvero un mito. Vi è quindi la sensazione che Platone si opponga al mito tramite il mito o, perlomeno, che si affidi a un registro filosofico che include il mito per screditare le finzioni mitiche in quanto distanti dalla verità. Tutto ciò è quindi rilevante per la nostra discussione.

Certo, tu lavori nell'ambito di un'ontologia politica molto diversa da quella di Platone, in realtà contraria, perché basata sul divenire invece che sull'essere, sull'immanenza piuttosto che sulla trascendenza, sull'orizzontalità molto più che sulla verticalità. Tuttavia,

si potrebbe rilevare una simile mossa strategica nella tua appropriazione del mito dal *Libro di Giobbe* nella prefazione di *Facing the Planetary*, nel senso che fai affidamento su una tradizione che ha in Nietzsche (che era un lettore critico ma attento di Platone) un grande rappresentante moderno. Una tradizione che, ricordiamolo, riconosce che nel mito i teorici di oggi e di ieri possono trovare una fonte di ispirazione utile per contrastare quelle forze che noi due abbiamo raggruppato sotto la rubrica del (*new*) o *aspirational fascism*.

Ma torniamo alle pagine iniziali di *Facing the Planetary*: in queste pagine mostri il modo in cui l'Innominato del *Libro di Giobbe* sintonizza Giobbe con forze planetarie non umane (oceani, nuvole, tornado, ecc.). A un certo livello, il tuo libro si ispira a questo mito per renderci attenti anche a un mondo instabile attraversato da forze multiple, in un momento in cui sprofondiamo sempre di più nell'Antropocene. Per la presente discussione, mi chiedo se si possa attingere a questa visione del mito aperta a una pluralità di forze planetarie per affrontare o, forse, per contrastare i miti in gioco nella politica del (neo)fascismo. Così come gli affetti viscerali possono prestarsi a scopi tanto fascisti quanto antifascisti, anche il mito potrebbe quindi diventare una fonte di ispirazione per contrastare i miti fascisti?

BC: Sono d'accordo. Quello che posso dire è che sì, Platone ha detto di essersi opposto al mito, ma poi nel *Simposio* propone un contro-mito dell'ascesa a uno spazio trascendente grazie che dà accesso a una comprensione intuitiva delle Forme; una comprensione intuitiva, ripeto. Platone sa che non può realizzare pienamente tale ascesa, allora ricorre a un mito per giustificarne la possibilità. Ma il suo mito è diverso da alcuni dei miti a cui si oppone, poiché nasce da un dialogo in cui i personaggi pongono domande riguardo al mito stesso, continuano ad avere dubbi e così via. Aristofane non è mai convinto. Quindi, non è solo un mito contro un altro; questa modalità mitica è punteggiata da dimensioni riflessive, e questo vale anche per Nietzsche.

Tu alludi all'esempio di Alfred Rosenberg, che conosci meglio di me; io allora alluderò a Hitler. Anche Hitler si concentra sulla centralità di un mito razziale. Un giorno vide, secondo la sua testimonianza in *Mein Kampf*, come gli ebrei potessero fornirgli il "filo rosso" che lo riconduceva a tutto ciò che odiava: poteva collegare

gli ebrei alla socialdemocrazia, al comunismo, alla mescolanza, ai negozianti e ad altre cose a cui intendeva opporsi. Poi, successivamente, presenta il mito razziale del popolo ariano come un mito autorevole che deve essere accettato. Terrorizzò tutti coloro non ne facevano parte: gli ebrei, gli omosessuali, gli zingari, i socialdemocratici e altri che resistettero alla sua “verità”. Oggi chiamerebbe i suoi oppositori creatori di *fake news*.

Quando presento nella prefazione di *Facing the Planetary* una discussione sul *Libro di Giobbe* come mito, attingo alla testimonianza nella Teofania in cui l’Innominato parla a Giobbe da un turbine o da un tornado. Giobbe ci consente quindi di percepire appieno come le nostre tradizioni spirituali includano alcune descrizioni dei processi planetari e di esseri non umani che non sono destinati a essere assoggettati agli umani, e che non esprimono un mondo necessariamente predisposto per noi. Il mondo è degno di essere abbracciato nonostante ciò, in parte perché ci consente di essere. Il nuovo lavoro condotto dalle scienze della terra sui processi planetari ci incoraggia a pensare di nuovo in tale ottica, a rispettare un pianeta segnato da periodiche volatilità, pieno di molteplici traiettorie che si intersecano e superano le nostre capacità di padroneggiarle. Un pianeta che, se iniziassimo a calpestarlo leggermente, non diventerebbe necessariamente più piatto di quanto non lo sia già.

Ci sono forti premonizioni di tale immagine nel *Libro di Giobbe*. Se ne possono trovare anche altrove, come ha illustrato Bruno Latour con la sua interpretazione di Gaia, l’immagine volatile del pianeta sviluppata da Esiodo. E così, a volte, possiamo coinvolgere i miti per cozzare contro dei presupposti e delle richieste pericolose che si muovono sullo sfondo del nostro pensiero, delle nostre pratiche, teorie e attività, aprendole a una nuova riflessione. Perché non c’è mai un vuoto nel registro viscerale della vita culturale; ci sono sempre premonizioni sullo sfondo che informano la vita, e che a volte devono essere raccolte. L’Antropocene è una nuova era, ma i rapidi cambiamenti che presagisce non sono unici; solo di recente il capitalismo è diventato il principale agente catalizzatore del cambiamento planetario, in relazione dinamica con altre forze volatili.

Nietzsche aveva ragione nel dire che il mito, come condensazione di preconcetti e predisposizioni culturali, lavora sul registro viscerale dell’essere nel modo in cui si presenta, nei suoi ritmi di esposizione, e così via. Sono d’accordo con te che non siamo mai

in un mondo in cui non esiste un qualche tipo di sfondo mitico che si traduce in precognizioni, modalità di percezione e pregiudizi. Il mitico non deve essere eliminato. Deve piuttosto essere affrontato in modo molto diverso da come l'hanno fatto Hitler e Rosenberg, e interrogato perlomeno su due piani: resistendo e sfidando il mito razziale del *Volk*, mettendo a nudo tanto la sua falsità quanto gli odi viscerali che ne alimentano il supporto; e poi assecondando il mito rassicurante del gradualismo planetario, favorendo così una nuova comprensione dei processi planetari.

Non voglio eliminare il mitico e intuisco che neppure Platone, che tu hai studiato più a fondo di me, lo desiderava. Potresti anche prendere ad esempio un pensatore dei tempi moderni come Hobbes che ti dice di sbarazzarti delle figure retoriche e degli argomenti mitici. Ma poi lo leggi attentamente, e ti rendi conto che è un genio retorico e ne è pure consapevole. Il mitico non scompare mai: puoi continuamente attingervi per interferire e scuotere le predisposizioni culturali sul pianeta che continuano a agitarsi sullo sfondo del pensiero, della spiritualità e delle richieste di così tante persone dei vecchi stati capitalisti. Nelle mie lezioni, il *Libro di Giobbe* aiuta gli studenti universitari a rilassarsi, perché ritrovano una storia d'infanzia in cui si riconoscono. O, perlomeno, è così che mi piace pensarla.

NL: Il tuo interesse per il mito e la tua idea di registro viscerale risuona molto con quello che stavo dicendo sulla dimensione mimetica dell'essere umano, o *homo mimeticus*. Vorrei anche aggiungere che nonostante l'enfasi sulla mimesi come rappresentazione, negli ultimi anni c'è stato un risveglio dell'attenzione relativamente al fatto che biologicamente, psicologicamente, antropologicamente e – a partire dalla scoperta dei neuroni specchio, anche neurologicamente – siamo, *nolens volens*, animali fondamentalmente imitativi che rispondono – emotivamente, affettivamente e spesso inconsciamente – ai miti che ci vengono raccontati; anche ai miti politici.

In questo senso possiamo meglio comprendere la rilevanza dei miti per la politica fascista: i miti non sono semplicemente false imitazioni della realtà, delle menzogne che noi possiamo osservare e criticare da una distanza di sicurezza. Al contrario, hanno un carattere affettivo destabilizzante, un potere formativo e trasformativo – Nietzsche lo chiama anche *pathos* – che trabocca dai confini della rappresentazione per condizionare e infettare, per contagio emoti-

vo, tanto le nostre vite psichiche così come quelle politiche. Il mito come menzogna può facilmente trasformarsi in mito come stile di vita.

BC: Sarei interessato a sapere qualcosa di più sul tuo modo di intendere il ruolo del mito. Il mito, per te, è al tempo stesso indispensabile e pericoloso? Abbiamo bisogno del mito per contrastare i pericoli del mito, oppure anche di altre strategie? Se il mito è ambiguo, cosa lo rende tale?

NL: Concordo con te sul fatto che il mito non può essere eliminato. L'ambivalenza della mimesi e quella del mito sono in realtà intrecciate in modi interessanti. Quando ho letto per la prima volta *La repubblica*, ricordo di essere stato colpito dal modo in cui mito e mimesi, per Platone, sono in realtà due facce della stessa medaglia. Anche la sua strategia di attacco è simile: così come critica la mimesi tramite il genere mimetico del dialogo, analogamente Platone attacca il mito attraverso un approccio filosofico che, però, continua ad affidarsi al mito. Questo è forse il motivo per cui Nietzsche, maliziosamente, afferma che Platone ha inventato un nuovo genere letterario, ovvero il romanzo. Mi piace pensare che questa affermazione sia una forma di ironia socratica che ha ereditato da Platone stesso.

Quindi sì, il mito è pericoloso ma indispensabile. Il mito è tradizionalmente legato alle menzogne, alla guerra e alla violenza, e in questo risiede il pericolo che stiamo affrontando oggi, non la soluzione. Questa è anche la posizione di Platone rispetto ai produttori di miti del suo tempo: poeti, rapsodi e sofisti. Le storie che mettono in circolazione rappresentano realtà che non sono vere, giacché non si conformano alla sua visione ideale di forme razionali; non si basano su argomenti dialettici ma su ispirazioni divine. Per questo Platone collegava queste storie a menzogne, ombre e fantasmi. Attenendoci a questa definizione del mito, non possiamo non notare che se i media sono cambiati, quelle ombre di cui parlava Platone continuano a circondarci. Sono così pervasive e costitutive del nostro ambiente mediatico digitale che hanno ormai offuscando la distinzione tra verità e menzogne, fatti materiali e cosiddetti fatti alternativi, inaugurando l'era della post-verità. Immagino che se Platone avesse visto questo stato di cose, si sarebbe messo le mani tra i capelli e avrebbe decretato la vittoria completa del mito sulla

filosofia! Noi restiamo, più che mai, incatenati in caverne oscure, magnetizzati da ombre affascinanti di nostra creazione.

Se la lezione platonica, secondo cui siamo creature mimetiche, è vera, e penso che lo sia, i produttori di miti hanno sempre un certo vantaggio sul filosofo, poiché i miti sollecitano le facoltà mimetiche, emotive e inconscie delle persone. Eppure, come hai anche sottolineato tu, ciò non significa che al mito, proprio come alla mimesi, non si possa resistere; che non si possa riformularlo, o raccontarlo diversamente, forse anche usando gli stessi strumenti del mito: non per fuggire dalla caverna in un mondo ideale, come suggeriva Platone, ma per creare mondi immanenti alternativi, come proponeva Nietzsche. Questa seconda mossa mi sembra intimamente connessa a una dimensione del mito forse meno visibile, ma non meno fondamentale, che riguarda il suo potere di condizionamento, di formazione e di trasformazione.

Le storie hanno un potere formativo e se le ascoltiamo nella nostra infanzia, rimarranno costitutive di ciò che siamo. Ancora una volta questa è al tempo stesso una buona e una cattiva notizia. Il mito genera un sentimento di appartenenza, unità religiosa, e rassicurazione trascendentale che ci lega a un destino più grande del nostro, quello di una comunità, di una nazione, di un popolo eletto protetto da un dio tribale. In un certo qual modo, questo bisogno di una narrativa che fornisce un'unità nazionale a un popolo è comprensibile, perché intercetta il bisogno profondamente umano di appartenere a un'identità più grande di sé stessi, e conferisce una certa stabilità alla propria visione del mondo. Sfortunatamente, i miti nazionali spesso conducono anche alla sensazione etnocentrica che la nostra nazione è più grande delle altre, che il nostro dio è un dio migliore, che il nostro è il popolo degli eletti, e così via.

Questo aspetto territoriale del mito era ovviamente sfruttato con forza dai regimi fascisti e nazisti. Ho menzionato *Il mito del XX secolo* di Rosenberg, che non è un libro popolare, ma sono rimasto sorpreso dal fatto che nel 1945 avesse venduto più di un milione di copie, e che si basa sulla stessa ideologia razzista antisemita così centrale in *Mein Kampf*. Rosenberg poi pone l'enfasi sulla mitologia nordica, che considera necessaria per stabilire una differenza tra i tipi razziali. Il *Volk* tedesco, afferma, era il prodotto di un certo qual "sangue e suolo", e quindi è radicato nella *natura*.

Formulando una contraddizione che non disturba il produttore di miti, aggiunge anche che le cosiddette razze superiori devono essere radicate in una mitologia ariana, e quindi in una cultura specifica. È come se Rosenberg avesse percepito che il solo “sangue” non è sufficiente per creare unità nazionale. Visto che la purezza del sangue è una finzione ideologica, questo fa sì che tutti gli ideologi fascisti hanno bisogno di miti per dare forma a un popolo. Gli orrori generati nel nome del mito nazista in Germania erano senza precedenti, ma sfortunatamente non c'è nulla di eccezionale in questi sentimenti ipernazionalisti, etnocentrici e razzisti. In proporzioni diverse, li troviamo in tutte le nazioni; sono particolarmente allettanti in periodi di perdita d'identità nazionale e di crisi economica, di immigrazione massiccia, poiché vittime innocenti possono essere incolpate per il fallimento dei sogni mitici. Se queste tendenze fasciste sono, in teoria, facili da denunciare (specialmente in altre nazioni), nella pratica il loro potere affettivo è più difficile da riconoscere, per non parlare della possibilità di sradicarlo (specialmente nella nostra nazione).

Così come ci sono buone e cattive finzioni, anche i miti possono avere effetti opposti: hanno il potere affettivo di aprire nuovi mondi, generare incontri con culture diverse, innescare il desiderio di scoprire e viaggiare in altri territori piuttosto che proteggere in modo ossessivo il proprio territorio.

Poiché il mito opera su un livello personale, mi permetto di condividere brevemente una confessione. Ricordo di aver scoperto, in gioventù, il potere del mito grazie a un'intervista tra Bill Moyers e il mitologo nordamericano Joseph Campbell negli anni '90. Era intitolata *The Power of Myth*; fu tradotta in italiano con il titolo *Il potere del mito*, e trasmessa dalla RSI (Radiotelevisione della Svizzera italiana, allora si chiamava ancora TSI). Come ho detto nell'introduzione, le impressioni dell'infanzia spesso perdurano nel tempo (a quell'epoca ero un adolescente cresciuto in un remoto villaggio della Svizzera italiana e frequentavo il liceo scientifico). Rimasi affascinato da questo studioso americano del mito che era anche un brillante narratore. Il suo motivo ricorrente era quello del viaggio dell'eroe e del processo di maturazione che deriva dall'attraversare una soglia e dall'entrare in un altro mondo in cui ci sono delle prove da affrontate per conquistare una maturazione e, eventualmente, ritornare trasformati. Gli spettatori di

Star Wars (di quel George Lucas che era lettore e amico di Campbell) o di qualsiasi altra avventura dovrebbero saperne qualcosa di un tale viaggio.

L'approccio archetipico di Campbell al mito potrebbe, oggi, sembrare un po' datato. Ma la sua lezione, secondo cui i miti non dovrebbero essere presi alla lettera, ma interpretati per il loro potenziale simbolico o metaforico, per il loro potere educativo e le intuizioni spirituali a cui danno accesso (anche quando appartengono a culture specifiche, travalicano i confini di appartenenza o il credo tribale) è tuttora valida. È una lezione che, oltretutto, richiama l'attenzione dei genitori e degli insegnanti sul fatto che le storie che leggiamo durante l'infanzia non rappresentano semplicemente narrazioni di fantasia. All'opposto, determinano impressioni che perdurano nel tempo, e che influenzano chi siamo o chi aspiriamo a diventare.

Ora che sono padre di due bambini piccoli, mi ritrovo attratto nuovamente dai miti, vecchi e nuovi, perché sembrano poter fornire alcuni punti di riferimento in un mondo in rapido cambiamento dominato da spettacoli virtuali che possono anche non essere edificanti. Leggendo i miti attraverso gli occhi dei miei figli, ho imparato ad apprezzare meglio le favole di Esopo, per esempio. Contrariamente a quanto pensavo, esse non forniscono una lezione morale da applicare alla vita in generale. Al contrario, mostrano come i valori etici emergono da contesti specifici, aderenti alla vita, e da tipiche situazioni sociali e interattive che spesso contrappongono una figura dominante e potente a una controparte subalterna, priva di potere, ma più saggia. Gli animali personificati, con i loro difetti e virtù, coinvolti in situazioni tipicamente umane sono, dopotutto, ancora nostri contemporanei, e possono insegnarci alcune lezioni sulle virtù politiche.

Più vicino a noi, ho anche trovato valori sorprendentemente contemporanei in racconti di formazione come "Rip Van Winkle" dello scrittore americano Washington Irving, per esempio, che promuove l'importanza dell'avventura, la riscoperta del nostro passato mitico, e la centralità della narrazione nel fornire un senso e una direzione, durante i periodi di transizione storica, a una cultura forse troppo presa dai valori materiali. Trovo molto attuale anche *Alice nel paese delle meraviglie* di Lewis Carroll, un libro di avventure che, non diversamente dal mito, celebra un mondo fatto di giocose trasfor-

mazioni piuttosto che di solide stabilità; o ancora, la storia preferita dai miei figli in questo momento, l'*Odissea* di Omero, un mito fondativo che illustra non una ma molte figure, e quindi non aspira all'ideale nel senso di Platone. Se l'*Odissea* può risultare problematica nei presupposti a cui rinvia, in particolare per quanto riguarda le questioni di genere, sottolinea comunque l'importanza, quando si tratta di sopravvivere a un pericoloso viaggio di ritorno a casa (dovunque questa casa sia), di valori come la resilienza, l'ospitalità, l'amicizia, e l'immanente vitalità dei discorsi diplomatici rispetto alla mera violenza.

A mio parere, quindi, tutti questi miti, e molti altri che hanno resistito alla prova del tempo, fanno parte di un retaggio a cui possiamo attingere da genitori, insegnanti, e cittadini. I miti hanno qualcosa da insegnare alle generazioni future di fronte a distinzioni gerarchiche tra bene e male, tra noi e loro, cultura e nature ecc. Se queste opposizioni giocano ora a favore di nuovi leader fascisti, non reggono più in un momento di piena trasformazione caratteristico dell'Antropocene. Dato che le trasformazioni, gli incontri e i processi del divenire che coinvolgono umani e non umani sono stati componenti imprescindibili del mito da un tempo memorabile, mi piace pensare che i miti dominanti in un certo territorio possano essere contrastati da tradizioni mitiche alternative. In ogni caso, però, finché i miei figli apprezzano le storie, io continuo la lettura.

Tirannia, scioperi, resistenza

NL: Negli ultimi anni abbiamo unito le forze di fronte all'apparire all'orizzonte di ombre cariche di presagi. Per stabilire un altro ponte genealogico con altri pensatori impegnati attualmente a contrastare l'ascesa di nuovi movimenti fascisti, vorrei commentare un libro recente che, in molti modi, risuona con la nostra discussione: si tratta di *Venti lezioni. Per salvare la democrazia dalle malattie della politica* (2017) di Timothy Snyder. In questo piccolo ma illuminante libro, Snyder, che è uno storico nordamericano specializzato nella storia dell'Olocausto, condivide il presupposto con cui abbiamo iniziato il nostro dialogo: ossia che è necessario imparare dalle strategie mobilitate dai leader fascisti e dagli ideologi nazisti

negli anni 1930-40 per allontanare i colleghi elettorali contemporanei dal rischio del ritorno politico di quelle orribili possibilità.

A tal fine, Snyder riflette su una serie di buone pratiche, orientate all'azione, che strutturano il libro e che ci aiutano a contrastare l'ascesa del (neo)fascismo: suggerimenti come "Non obbedire in anticipo", "Difendi le istituzioni" o "Credi nella verità". Lui ne offre venti, ma vorrei ora ragionare sulla lezione 8, intitolata "Distinguersi", poiché mi sembra in linea con un principio necessario per sviluppare quella che tu definisci la "politica dello sciame" in opposizione a ciò che io chiamo "folle mimetiche". A favore della capacità di distinguersi dalla massa, Snyder scrive: "qualcuno deve. È semplice limitarsi a seguire gli altri. Può sembrare strano fare o dire qualcosa di diverso. Ma senza quel disagio, non c'è neppure la libertà. Ricorda Rosa Parks. Nel momento in cui fornisci un esempio, l'incantesimo dello status quo è rotto e altri ti seguiranno". C'è un duplice movimento in gioco in questo passaggio che sintetizza, relativamente alla mimesi, una visione su retorica e mito che condividiamo, nel senso che movimenti anti-mimetici (che non emulano l'esempio) possono generare modelli (o esempi) alternativi ispirati alla politica dello sciame. Stiamo parlando di modelli che, a loro volta, hanno il potenziale per innescare contro-movimenti mimetici (altri seguiranno l'esempio). Puoi commentare questa lezione? E quali ulteriori lezioni sono emerse dalla tua genealogia del fascismo che potremmo aggiungere alla lista?

BC: Ho letto il libro di Snyder lo scorso inverno, forse a gennaio (2017), mentre stavo pensando di usarlo nel seminario sul fascismo. Per finire non lo abbiamo usato – il problema è che hai quaranta libri nell'elenco e finisci per usarne solo dieci – ma sono rimasto colpito da quel libro per diversi motivi, il più importante dei quali è la sua tempestività e il suo coraggio. Snyder dice: siamo nei guai, le cose vanno nella direzione sbagliata; personalmente, non credo che si tratti solo di un piccolo bagliore all'orizzonte che scomparirà automaticamente, e sono d'accordo con lui su questo.

Mi è piaciuto anche il modo in cui il libro è organizzato attorno a venti raccomandazioni. Quella su cui attiri l'attenzione, "Non obbedire in anticipo", ovvero resisti tacitamente per andare d'accordo, mi sembra in linea con il tema delle sperimentazioni di ruolo menzionate in precedenza. Gli esperimenti di ruolo creano spazio

all'interno delle attività che fai regolarmente, come il lavoro, l'educazione dei figli, la frequentazione della chiesa, la relazione con i vicini, la scrittura, gli investimenti in vista della pensione, l'insegnamento, ecc. Quindi fai un passo qui, un passo là, e poi ti ritrovi al di fuori delle attese prestabilite, perché c'è spesso spazio per fare cose che vanno oltre il semplice andare d'accordo tanto per andare d'accordo. Esplorare nuovi ruoli può fare la differenza in una logica cumulativa, certo. Ma l'effetto più importante è il modo in cui questi esperimenti aiutano a ricodificare i nostri presupposti taciti e i nostri orientamenti all'azione collettiva, anche relativamente alle piccole cose.

Con questo spirito, di recente ho usato Facebook per scrivere una lettera aperta a Donald Trump dopo che si è ritirato dall'accordo di Parigi; una dichiarazione pubblica così minore può fondersi con innumerevoli altre persone che fanno cose simili. Le persone la condividevano, e così ha goduto di una ricezione più ampia; persino alcuni troll l'hanno ridicolizzata. Non sarebbe stato facile, a quel punto, ritirarla. L'accumulo di tali azioni minori contrasta la terrificante spinta volta a consentire al trumpismo di normalizzarsi. Anche Charles Blow, editorialista del *New York Times*, ci mantiene attenti sull'importanza di questo problema.

Mi piacciono molte cose del libro di Snyder, ma penso – forse sbaglio, perché potrei non averlo letto abbastanza attentamente – che in qualche modo è limitato a ciò che tu e io, come individui e piccoli gruppi, possiamo fare. Oggi dobbiamo annettere questi piccoli atti alla più ampia politica dello sciame, grazie a cui nascono nuovi assemblaggi interregionali di cittadini. Questi stessi assemblaggi, nei modi in cui si fondono e operano in orizzontale, mettono in evidenza errori nella logica della leadership fascista. Le proteste durante le adunanze cittadine, ad esempio, sono certo che esemplificano la raccomandazione di Snyder.

Ma supponiamo, come potrebbe accadere, che il ghiacciaio antartico inizi a sciogliersi a un ritmo così rapido tanto da lasciar presagire conseguenze estremamente gravi a breve termine (i modelli informatici sono generalmente indietro di tre o cinque anni rispetto a ciò che accade realmente sul ghiaccio, sul terreno e nell'atmosfera). I collettivi interregionali potrebbero, in questo contesto, mobilitarsi attorno a questo evento per organizzare scioperi generali, esercitando pressioni su stati e corporazioni sia dall'interno che

dall'esterno. Quindi, il modo principale per integrare le raccomandazioni di Snyder è quello di esplorare la mobilitazione orizzontale di assemblaggi più grandi, sensibilizzare la popolazione sull'urgenza della questione; soprattutto quando gli stati dominanti si limitano, com'è successo finora, a fare lo stretto necessario.

Inoltre, dal mio punto di vista, la politica elettorale pone gravi problemi. Ma c'è anche un dilemma che deve essere riconosciuto onestamente. Le vittorie elettorali possono essere ostacolate da molte forze; tuttavia ciò non deve essere un motivo per desistere. Perché, come alcuni di noi hanno discusso sul blog *The Contemporary Condition* per diversi anni, se e quando l'ala destra del Governo americano acquisisce il controllo di tutti i rami del governo, si corre il grave rischio di una presa di potere fascista. Quindi, occorre partecipare alle elezioni e agire anche su altri fronti. In effetti, negli Stati Uniti la macchina di risonanza evangelica/capitalistica ha agito su più fronti contemporaneamente per decenni. La destra, in questo senso, crede nella propria versione della politica dello sciame.

Il modo di affrontare il dilemma della politica elettorale è di espandersi oltre, ma non di disertarla come terreno di attivismo. Perché, ancora una volta, se l'ala destra controlla i tribunali, la presidenza, entrambe le camere del Congresso, le agenzie dell'intelligence e molti legislatori statali, ciò può generare effetti cumulativi che poi sono molto difficili da invertire. Gli aspiranti fascisti, ad esempio, usano tali vittorie per sopprimere il voto delle minoranze. In sostanza, impiegano molteplici modalità e registri della politica. Non sarei sorpreso se Snyder e io fossimo d'accordo su questo punto.

NL: Penso che tu abbia ragione. La genealogia a lungo termine del fascismo e del nazismo che Snyder traccia in *Terra nera. L'olocausto fra storia e presente*, di cui il breve libro è per molti versi una distillazione, termina con un capitolo, intitolato "Il nostro mondo", che colloca la politica fascista nel più ampio contesto del cambiamento climatico e delle catastrofi collettive lungo linee che tu hai anche suggerito in *Facing the Planetary*. Più voci promuovono collettivi pluralistici contro il nichilismo delle folle fasciste, meglio è!

Anti-fascismo

NL: Parliamo di piccoli libri, quindi. Ho sentito che stai lavorando a un nuovo breve libro che affronta alcune delle questioni di cui abbiamo discusso e che, provvisoriamente, è intitolato *Aspirational Fascism*. Per concludere, e amplificare la diagnosi antifascista, potresti illustrare brevemente il suo contenuto generale, la sua portata, e alcune delle principali lezioni che spero vengano assimilate?

BC: Sarà un breve libro, portato a termine rapidamente, un opuscolo, che uscirà in autunno 2017. È diviso in tre capitoli e probabilmente avrà circa cento pagine. Nel primo capitolo esaminiamo le somiglianze e le differenze tra la retorica e la gestione della folla espresse da Hitler e da Donald Trump. Il capitolo si occupa anche di come la sinistra pluralizzante abbia troppo spesso ignorato le vere lamentele della classe lavoratrice bianca, predisponendola inavvertitamente all'arrivo di Trump. Il secondo capitolo esplora come una serie di dure esercitazioni e discipline corporee nella Germania prenazista aiutarono, sulla scia della perdita della prima guerra mondiale e della Grande Depressione, a creare uomini particolarmente in sintonia con la retorica di Hitler. Tu e io stiamo conversando oggi a Weimar, una città dolce, adorabile e artistica. Hitler, mi hanno detto, ha tenuto oltre venti discorsi qui, nella piazza centrale, davanti a folle riunite.

Nel secondo capitolo, mi occupo di come strategie retoriche grossolane, pratiche corporee severe ed eventi estremi si intrecciano e si sovrappongono. Questo capitolo deve molto a un libro di Klaus Theweleit, *Male Fantasies* (1987, 2 voll.), che mi ha aiutato a capire come specifiche discipline ed esercitazioni corporee allineano le persone con particolari pratiche retoriche, isolandole dagli altri. I temi che Theweleit sviluppa trovano riscontro negli Stati Uniti di oggi, in un momento in cui la negligenza dei veri rancori della classe operaia bianca, l'addestramento militare, e la disciplina del lavoro cui molti in quella classe sono confrontati, così come l'interminabile campagna di Trump, agiscono e si rafforzano vicendevolmente. Ecco perché non ho mai sottovalutato la necessità di prestare attenzione alle nostre discipline corporee, alle nostre abitudini e alle nostre pratiche di ruolo.

Il terzo capitolo è progettato per mostrare come ciò che io chiamo pluralismo sfaccettato sia di per sé stesso buono e generi la

migliore modalità di resistenza ai movimenti fascisti. *Sfaccettato* significa che incoraggia modalità di comunicazioni affettive e interazioni corporee generose e reattive. Rinvia anche al fatto che il nuovo pluralismo tratta la classe lavoratrice bianca come una delle minoranze da sfamare, anche quando una parte di essa compie azioni che giudichiamo riprovevoli. Qui si tratta di incanalare l'orientamento dei progetti egualitari verso quei nobili impulsi incentrati sulla pluralizzazione che sono in gioco nella vita politica. Allo stesso modo, occorre prevedere la possibilità di agire in modo radicale per affrontare l'Antropocene prima che essa generi così tanta acidificazione degli oceani, siccità espansiva, innalzamento degli oceani e aumento delle temperature. Altrimenti, le guerre e l'emergenza dei rifugiati che ne deriverebbero agevolerebbero ulteriormente l'ascesa dell'aspirante fascismo.

Per questo, la sinistra pluralizzante negli USA deve immediatamente fare i conti con la necessità di migliorare la disuguaglianza di classe in termini di condizioni di lavoro, sicurezza della pensione e autorità sul posto di lavoro. Questi obiettivi meritano la stessa attenzione della politica della pluralizzazione. Seguo un modello di pluralismo egualitario, quindi, che sfida sia l'individualismo liberale sia l'immagine di un agevole futuro comunista, considerando entrambi insufficienti a contrastare il doppio pericolo del fascismo e dell'Antropocene di oggi. Non ci sono ideali facili da perseguire su questo pianeta roccioso, ma potrebbero esserci modi per dimostrare l'attaccamento al nostro pianeta che superano le contese per il suo dominio che hanno segnato il diciannovesimo e il ventesimo secolo.

Quelle di cui ho appena parlato sono le tre parti del libro. Mi rendo conto, sicuramente, che il progetto affronta un incarico molto impegnativo, che sarà difficile convincere alcuni pluralisti a promuovere un'agenda egualitaria, e alcuni segmenti della classe operaia a prendere sul serio l'Antropocene. Ma i due progetti sono correlati e imperativi, ed è possibile che i progressi sul primo fronte possano predisporre più persone ad accettare azioni sul secondo.

Contro i pericoli del fascismo, non immagino né un ideale comunitario né un liberalismo risoluto concentrato sul registro riflessivo della deliberazione pubblica. Una democrazia sfaccettata combina una diversità di voci, un ethos ad ampio spettro che si esprime su diversi registri della vita culturale, egualitarismo economico, una

politica periodica per far nascere nuove diversità; e anche una disponibilità, da parte di coloro che apprezzano una cultura poliedrica a creare, di volta in volta, un collettivo militante pluralista per combattere l'aspirante fascismo o, come lo chiami tu, il (new) fascism, quando alza la sua brutta testa. Penso che appartenga a una tradizione in cui la ricerca della comunità è accompagnata dal rifiuto della sua chiusura. Potresti dire di più sul tuo attuale pensiero a questo proposito? Oggigiorno sembra essere una questione pertinente.

NL: Sì, condivido questa visione pluralista e sono ugualmente scettico sugli ideali comunitari per le ragioni mimetiche di cui abbiamo discusso in relazione sia al mito, sia alla mimesi. La formazione di una comunità corre il rischio di fare affidamento su miti che promuovono un tipo di chiusura nazionalistica, organica e tribale a cui abbiamo assistito negli anni 1920 e '30, e che sta attualmente riemergendo nel periodo attuale, sia in Europa che negli Stati Uniti. In un certo senso, pur essendo, nella pratica, tutt'altro che contrario alle comunità elettive di pochi individui, è proprio questa forma di scetticismo riguardo alle origini teoriche dei discorsi sulla comunità emersi alla fine del secolo scorso, specialmente in Francia negli anni 1980, che mi ha incoraggiato a tornare su questo concetto con una prospettiva genealogica, per mostrare come il concetto sia insidiato dal fantasma delle comunità fasciste.

Il legame tra mimesi e comunità era ben presente a studiosi come Sigmund Freud, per esempio, il quale riconduceva la problematica dell'identificazione a un omicidio paterno originario di tipo mitico. Questo legame lo ritrovi ugualmente nei lavori di René Girard, quando stabilisce una connessione tra sacrificio, violenza, e formazioni comunitarie basate sulla presenza di un capro espiatorio. Se l'identificazione gioca un ruolo nell'elezione di un nuovo leader fascista, il tema del capro espiatorio è sempre molto attuale, specialmente se pensiamo alle minoranze razziali, di genere e religiose. Ma, prima ancora, possiamo trovare il concetto di comunità in sociologi come Ferdinand Tönnies, che ha elaborato un'opposizione tra una società moderna meccanica o atomistica (o *Gesellschaft*) e una concezione preindustriale di una comunità organica (o *Gemeinschaft*).

Come suggerisce la tua domanda, questo non è ciò che la maggior parte degli studiosi ha in mente, specialmente quando oggigiorno

parlano di comunità. A partire dagli anni 1980 e '90, l'attenzione si è progressivamente spostata da comunità organiche che sostenevano una chiusura mimetica e fusionale, a comunità non operative orientate a una pluralità eterogenea. Studiosi come Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot, per esempio, sono stati fondamentali nel rivalutare questo vecchio concetto, al fine di ripensare le basi ontologiche della politica oltre l'orizzonte del comunismo e fascismo, ovvero i due paradigmi dominanti con cui viene pensata la comunità nel ventesimo secolo. La decostruzione della comunità ha introdotto questo concetto sulla scena teorica, in modo particolare nella teoria letteraria e nella filosofia continentale. Ancora oggi, il concetto di comunità è al centro di numerosi dibattiti.

Il mio approccio è inscritto in entrambe queste tradizioni moderne e postmoderne. Ma piuttosto che sottolineare la qualità inoperosa della comunità, sono più preoccupato del pericolo di movimenti comunitari che potrebbero tornare ad essere abbastanza operosi. In un articolo (che ora è diventato il capitolo 2 di questo volume) sulla comunità, ho fatto un passo indietro dal punto di vista genealogico avvicinandomi a un autore, Georges Bataille, che non è spesso discusso dai teorici sociali contemporanei, ma che ha attinto a una moderna tradizione sociologica attenta ai movimenti comunitari violenti. Bataille, inoltre, ha fornito a Nancy e Blanchot un punto di partenza teorico per riformulare il concetto di comunità.

Ho ritenuto importante tornare agli scritti di Bataille degli anni 1930 perché, quando ha iniziato a pensare alla comunità, lo ha fatto in modo esplicito nel contesto dell'ascesa dei movimenti fascisti. Mi sembrava altrettanto cruciale sottolineare che il concetto di comunità sviluppato da Bataille non può essere dissociato da ciò che egli ha denominato "la struttura psicologica del fascismo". Bataille permette di richiamare l'attenzione sul fatto che la comunità è un concetto fondamentalmente ambivalente, che può essere messo al servizio tanto di un uso fascista quanto di uno scopo rivoluzionario. Nancy, con cui ho avuto modo di discutere su questo tema a Lovanio, è pienamente consapevole di questa ambivalenza, ma i teorici più recenti hanno prestato meno attenzione all'affiliazione genealogica tra comunità e fascismo.

L'aura positiva che circonda i resoconti postmoderni delle comunità linguistiche mi ha portato a concentrarmi sul suo lato negativo e storico più oscuro. Il mio obiettivo principale non era quindi

necessariamente quello di promuovere la comunità come concetto che oggi dovrebbe essere recuperato politicamente. In quest'ottica, Bataille fu particolarmente utile per diagnosticare i movimenti eterogenei di "attrazione e repulsione" che i leader fascisti "totalmente diversi" possono generare nella folla dei loro seguaci. Egli ha fornito, in questo senso, un quadro storico e teorico per riflettere criticamente sulla rinascita contemporanea di nuovi leader fascisti che attualmente stanno canalizzando forze affettive con cui dobbiamo ancora fare i conti. Guardare indietro al sorgere del fascismo europeo, mi è sembrato un modo per iniziare a riconoscere che, se non proprio il fascismo stesso, perlomeno una crescente spinta mimetica verso una nuova forma di fascismo potrebbe essere ancora segretamente attiva nei movimenti comunitari odierni. Per richiamare l'attenzione sul pericolo dell'identità fusionale, ho raggruppati questi fermenti culturali nella nozione "comunità mimetica".

Detto questo, trovo anche che, a un livello più microscopico, il concetto di "comunità elettiva" di Bataille risuoni nella tua definizione di collettivo o sciame pluralista aperto a connessioni eterogenee. In altre parole, potrebbero esserci modi di resistenza al fascismo che permettono di unire queste tradizioni che siano, al tempo stesso, produttivi, inclusivi e non violenti, dato che le forme positive e affermative della mimesi sono fondamentali per entrambe queste tradizioni. L'ambivalenza di cui abbiamo parlato in relazione al mito e alla mimesi può essere ugualmente operativa in seno alla comunità, anche nella pratica. Una volta che le persone si riuniscono, è sempre difficile prevedere quale sarà il risultato. Come diceva Bataille, facendo eco a Durkheim, nel gruppo c'è una forza che va oltre la somma delle sue parti. Tuttavia, la violenza e la cancellazione delle differenze è sempre un pericolo, come ricordano Girard e Bataille. D'altra parte, nei collettivi pluralisti rimane comunque aperta un'opportunità di resistenza non violenta al fascismo, come tu, Judith Butler e, in Italia, Adriana Cavarero, ci invitate a considerare. In ogni caso, le proprietà della mimesi che ci riportano all'idea di un Giano bifronte mi obbligano a cercare di guardare da entrambi i lati. E tutto ciò, mi piace pensare, stabilisce un'altra connessione eterogenea tra le nostre prospettive antifasciste.

Per concludere con una nota positiva, vorrei sottolineare l'importanza di uno sciopero generale che tu definisci come una "necessità improbabile". Sulla scia delle azioni cumulative, delle politiche

scandalose (tra cui l'uscita degli USA – maggior produttore di CO₂ pro capite al mondo – dagli Accordi di Parigi) e delle reazioni mimetiche che non ripetono semplicemente il fascismo europeo, ma intrecciano il nuovo potere fascista con forze planetarie in modi così catastrofici, sono persino tentato di pensare, o di sperare, che un'improbabilità vitale, nel futuro prossimo, si trasformerà in una possibilità emergente e, forse, persino probabile.

TOMMASO TUPPINI
POSTFAZIONE
IL (NON)CONTAGIO FASCISTA

L'esperienza è fatta di incontri – con persone, libri, paesaggi... – ma il più delle volte le cose e le situazioni con cui abbiamo a che fare ci scivolano addosso, non dedichiamo loro molta attenzione perché rimaniamo chiusi dentro il recinto delle nostre abitudini ed è difficile che alcunché riesca a insinuarsi dal di fuori per cambiarle. Hume definisce l'abitudine secondo un paradigma proprietario: volere conservare ciò che già abbiamo, ragion per cui l'uomo abitudinario si aspetta che i casi della vita passata si ripresentino tali e quali anche nel futuro. Ma quando ciò che accade ha la capacità di sorprenderci l'attesa viene delusa. È allora che gli incontri e i contatti diventano contagiosi: le cose rompono la scorza delle abitudini e il nostro comportamento cambia. Le creature del contagio aspettano il momento opportuno per agire, quando il calore e i miasmi dell'estate ci stordiscono oppure quando l'insonnia ci fa a vagare senza meta nel buio: il giorno ha i demoni meridiani, la notte ha i vampiri e gli spettri. Le forme del contagio hanno in comune il fatto d'interrompere le nostre attività, sospendono le norme e i progetti che ci guidano per inaugurarne di nuovi. Fin dai livelli elementari dell'esistenza il contagio è una condizione necessaria per l'apprendimento e per orientarsi nel mondo. Come ha mostrato l'etologia, una capacità di contagio mimetico accompagna la vita di tutti i vertebrati a partire dal momento della nascita (Caillois ricorda nelle sue ricerche che un agnellino insegue spontaneamente l'oggetto che si allontana, fugge l'oggetto che si avvicina). Anche l'incontro tra l'uomo e l'animale, segnato dall'addomesticamento e dall'allevamento, butta le radici nel contagio: nell'alleanza che tiene assieme il gruppo degli uomini e la muta dei cani durante le battute di caccia gli uni imparano dagli altri un nuovo ritmo di corsa e inedite combinazioni d'attacco (lo stesso accade tra il cavallo e il cavaliere e in tutti i divenire-animale che hanno contribuito alla

nascita dell'uomo così come lo conosciamo). Il contagio mette insieme e fa cooperare pezzi della realtà che sembrerebbero destinati a non incontrarsi, dissimili e lontani.

Il contagio ha una dimensione microscopica, inappariscente, che può riguardare i fatti più ingenui della percezione: se un segno del mondo si affaccia in modo inaspettato e mi coglie alla sprovvista, prima di poterlo decifrare, interpretare, riconoscere, indicarlo e qualificarlo a partire da una distanza rappresentativa, io rimango in balia di ciò che appare. La fenomenologia mostra in che misura colori, suoni, sensazioni tattili, prima di essere, ci arrivano addosso e ci trasformano, chiedono di essere seguiti e corrisposti. Pensiamo a quel che succede quando una tonalità cromatica viene scoperta all'improvviso: il rosso che fa macchia dentro il panorama non è una porzione immobile di spazio, sporge verso il mio sguardo e sollecita una certa condotta, per esempio mi fa estroflettere il braccio nel tentativo di raggiungerlo. Il blu si comporta in modo differente, sembra ritirarsi, allontanarsi e la reazione di chi lo vede è di corrispondergli riavvicinando il braccio a sé. Il rosso e il blu non sono ancora "cose", qualità dell'ambiente, sono modi d'essere che appartengono al mondo e ci toccano efficacemente. Non è facile rendersi conto della natura contagiosa di questi micro-eventi perché di solito i nostri abiti di risposta prendono in contropiede il mondo, ne anticipano e classificano i segni dimenticando di sperimentare il loro attrito: è così che dimentichiamo la potenza suggestiva delle cose, ci passiamo accanto senza accorgercene. Ma in alcune circostanze i colori, i suoni, gli altri aspetti della realtà possono toccarmi come fa uno sconosciuto con il suo malumore o con una risata. Questi fenomeni sono governati da ciò che Nidesh Lawtoo – già con il *Il fantasma dell'io* tradotto per Mimesis nel 2018 – ha concettualizzato in modo rigoroso come "inconscio mimetico". L'inconscio mimetico è la nostra essenziale disponibilità al contagio e alla trasformazione che il più delle volte sfugge al controllo della coscienza e sta alle spalle di ogni capacità critica. L'inconscio mimetico ci insegna cose nuove oppure scatena affetti dimenticati e condotte arcaiche, modi di vita seppelliti dentro di noi, come scrive Lawtoo, "la sua natura relazionale ci rende vulnerabili a tutti i tipi di influenze esterne, siano esse positive o negative, terapeutiche o patologiche, democratiche o fasciste."

L'inconscio mimetico può avere un carattere orizzontale, tiene cioè insieme entità tra le quali c'è una differenza di natura (un uomo

e un colore, un uomo e un animale, un animale e un oggetto) ma senza una distinzione gerarchica. I termini in gioco non occupano i luoghi di uno spazio già disponibile perché lo spazio viene prodotto nel momento dell'incontro. È un processo di ibridazione in cui i termini continuano a scambiarsi le parti. Un esempio politico di contagio orizzontale è quello della Rivoluzione francese fatto da Kant: l'importante non è ciò che accade dentro la Rivoluzione, il successo o l'insuccesso delle azioni intraprese, ma la "partecipazione d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo" e che si propaga tra chi assiste, il contagio di libertà che si diffonde tra i sudditi dei vicini stati monarchici e che presto produrrà l'"impero repubblicano" di Napoleone. Ma l'inconscio mimetico può anche disegnare un percorso verticale. Un contagio di questo tipo presuppone una omogeneità di natura tra il contagiante e il contagiato, i quali condividono un'origine oppure una sostanza comune (l'umanità, il sangue, il clan, l'italianità, ecc.). Il contagio verticale trasmette affetti di comando e obbedienza, è fondato su una distinzione gerarchica tra gli elementi coinvolti: il capo che si è appropriato in prima istanza della sostanza comune incontra i seguaci che di questa sostanza partecipano in modo imperfetto. Il pathos mimetico stringe insieme il capo e i seguaci se questi ultimi cominciano a imitare la condotta e le emozioni del primo. L'imitazione non è reciproca, va in una direzione sola, dal basso verso l'alto. Il momento del contagio è rappresentato dal rito politico in occasione del quale i gesti e la voce del capo esibiscono la sostanza comune davanti ai seguaci. Il contagio disegna così un circuito chiuso, che torna su se stesso: il capo distribuisce la sostanza comune alla folla che gliela restituisce aumentata di valore.

Il contagio orizzontale produce ibridazione, trasforma l'esperienza di chi lo subisce, quello verticale, invece, insegna ai partecipanti come rafforzare la propria natura, spinge l'individuo e la comunità a conservare intatti i limiti di cui sono fatti. L'identificazione con un capo carismatico, il desiderio dei seguaci di ascoltare una parola definitiva sulla propria esistenza, la chiusura tribale della comunità affascinano soprattutto i melanconici, gli agitati, i violenti, cioè gli esclusi, chi non partecipa di alcuna comunità, né sembra avere una particolare predisposizione a lasciarsi integrare dentro un organismo sociale qualsiasi. Nei suoi saggi degli anni Trenta Bataille ripete che i fascisti appartengono al *côté* eteroge-

neo dell'esistenza, sono fundamentalmente una massa di disadattati. Tra loro spiccano "i folli, le classi guerriere aristocratiche o miserabili, i differenti tipi di individui violenti o che quanto meno rifiutano le regole, elementi eterogenei caratterizzati in vario grado da violenza, dismisura, delirio, follia". Per Virilio le bande delle SA, con la loro dromomania e la sanguinosa occupazione della strada, ricordano il gangsterismo americano. Il fascismo ha voluto creare una identità collettiva e dai contorni definiti per gli individui che – come dice Lawtoo – sono stati spossessati del proprio essere. Alle folle agitate delle città il fascismo ha assicurato uno spazio dentro il quale raccogliersi e fare blocco. Nel rituale dell'adunata la circolazione degli affetti attorno al gesto e al comando del capo produce una *communauté de direction*, la massa si dispone geometricamente così da lasciarsi afferrare con un colpo d'occhio: "prova sperimentale dell'unanimità", come la chiamava Gobetti, rappresentazione immediata e concreta della facilità e dell'ottimismo dei quali hanno bisogno i disperati. Flussi di uomini sofferenti che prima correvano in tutte le direzioni e s'intersecavano in modo imprevedibile, adesso occupano un perimetro dentro il quale vengono orientati. Le acque agitate si calmano e infine ghiacciano, le parole e le immagini del rituale sono i germi cristallini che fanno solidificare la massa.

Il fascismo è la irreggimentazione dei flussi umani più turbolenti, è la folla negata, è il seppellimento di tutte le pulsioni sotto quella che il sociologo Klaus Theweleit chiama la "corazza", la seconda pelle di cui le esistenze allo sbando hanno bisogno per vivere. Chi indossa una corazza lo fa per impedire alle proprie pulsioni di riaffiorare alla superficie ma anche per proteggersi dagli sguardi e dagli stimoli che attraversano il mondo. Il corpo corazzato vuole rimanere immune da ogni contatto perché sa che può essere contagioso. Esso scioglie il nodo che lo stringe insieme agli altri corpi, accetta di inserirsi soltanto dentro formazioni allineate dove gl'individui non si toccano. Se il corpo corazzato tocca gli altri corpi lo fa interrompendo la reciprocità del contatto, diventa arma e proiettile, il suo tocco è distruttivo, non lascia niente davanti a sé, non dà al corpo toccato il tempo di rispondere. Ma quanto più la corazza ha seppellito le pulsioni, tanto più essa trasforma l'ambiente interno dell'individuo nel combustibile per un incendio. Il fascismo fa cristallizzare la massa dei rituali e pietrifica gli affetti, ma – dice

Lawtoo – può funzionare anche come un “contagio tossico” e avere un effetto deflagrante. Forse la contraddizione fondamentale del fascismo è proprio questa: lavorare alla costruzione di una comunità chiusa e immune da ogni pericolo ma anche far tornare i movimenti di morte che ne erano stati esclusi. Inizialmente il senso dell’azione politica fascista è trasformare flussi umani sovraeccitati in opere di pietra ed escludere ogni forma di vita eterogenea. Il fascismo, però, prepara il ritorno vendicativo della eterogeneità ch’esso ha negata e seppellita. I monumenti vengono eretti – così voleva Albert Speer – per produrre le magnifiche rovine del futuro: l’architetto fascista anticipa la distruzione, la mette in conto già durante la fase di progettazione. La morte viene esorcizzata dai fascisti proprio mentre viene scatenata, chiamata, voluta. Negli anni Settanta la filosofia francese (Virilio, Baudrillard, Deleuze) ha indagato la vocazione suicidaria del fascismo, l’apocalissi senza rivelazione in cui si è risolta la storia del Terzo Reich: lo stato che era nato per proteggere e dare una nuova identità al popolo tedesco, si è lasciato appropriare da una macchina da guerra capace di trascinare in una spirale (auto) distruttiva l’intera nazione. Il corpo-corazza fa un’ultima esperienza di sé quando esplode e si disintegra. Il tentativo fascista di organizzare la società per mezzo di unità chiuse – egoiche, ambientali, ideologiche – finisce per lanciare tutte le risorse di cui dispone – economiche, politiche, militari – verso il proprio annientamento. La volontà di conservazione sembra rovesciarsi nel proprio contrario: un movimento di caduta catastrofico.

Questa ambiguità non caratterizza soltanto il fascismo storico ma anche – e in modo chiarissimo – il neofascismo italiano degli anni Settanta. “Chi tiene con orgoglio al proprio nome dovrà stare alla larga dalle passioni e dal loro contagio squalificante”: tengono al proprio nome i giovani neofascisti della borghesia romana che Edoardo Albinati ha infilzato nelle pagine del romanzo *La scuola cattolica*. Tengono al proprio nome almeno quanto desiderano infangarlo e sprofondare nell’abiezione, perché “questo si deve alla doppiezza costitutiva del fascismo: che tiene insieme istituzione repressiva e insofferenza, la legge e la trasgressione, l’istinto di conservazione e il piacere fanciullesco di dilapidare, disperdere, distruggere i castelli di sabbia appena eretti... il culto dell’ordine unito al massimo dell’anarchia.” Insensibile alle sfumature dell’esperienza e al suo ordine complesso, il fascista comprende soltan-

to l'alternativa tra un mondo cristallizzato e un mondo che esplode. Il modello di vita eroico, la chiusura dell'esistenza su se stessa fino a formare un metallo perfetto e senza screziature, produce un contraccolpo devastante: "mettere bombe, schiantarsi con la moto o liquefarsi con l'eroina, uccidere, devastare, spararsi. Partiti per essere ordinati cavalieri come Perceval e diventati in poche mosse criminali, peraltro, di mezza tacca. La statura dell'eroe resta un miraggio, un'ombra colossale, e senza essercisi avvicinati neanche di un palmo, averne intanto assunto, caricaturandoli, tutti i vizi, gli eccessi, la spaconeria, le nefandezze". Sotto la pellicola delle belle maniere preme l'orrore da cui l'esistenza continua a farsi sedurre: "la calma è solo furia contraffatta", scrive Albina-ti, "la tolleranza è una recita "a chiave" dell'aggressività [...], il decoro è una maschera applicata su un viso devastato dai desideri osceni, e a prestargli la dovuta attenzione, si noterebbe come ne affiorino diabolicamente i tratti". Questa contraddizione porta al culmine le ambiguità strutturali del carattere italiano: l'amore per la cosa "cosa ben fatta", il familismo, la buona educazione, la decenza, che da secoli fanno il paio con il disincanto, la sistematica ironia, lo scetticismo furibondo. I delinquenti neofascisti degli anni Settanta affermano il modello dell'eroismo nell'istante in cui lo negano: l'azione dev'essere gratuita e distruttiva, politica ma senza finalità, collettiva ma senza un'organizzazione. Il gesto criminale deve essere esemplare e coinvolgere gli spettatori: se i "camerati" al momento sono pochi e incapaci di agire, "il nostro compito è cercarli, o se necessario crearli. *Creare lo spontaneismo armato*. [...] A chi ci accusa di essere dei disperati, rispondiamo che è meglio la nostra disperazione che la vigliaccheria", sono le parole di un comunicato che i Nar – il più nichilista tra i gruppi del terrorismo nero – fecero dopo l'assassinio del giudice Amato. Al contrario del terrorismo delle Brigate rosse, alla radice di quello neofascista non c'è l'indignazione per un mondo nel quale il sangue viene spillato come champagne, né la pietà per gli sfruttati. Non si entra in un gruppo armato per ragioni ideologiche, nelle biografie dei neofascisti c'è sempre una famiglia oppure una cerchia di amici che è stata offesa. La vittima diretta o indiretta della violenza diventa un terrorista quando l'unica risposta è la vendetta ("la vendetta è sacra", recita il comunicato). L'offesa non deve essere dimenticata, non c'è tempo per farlo perché in questo modo

rimarrebbe appiccata addosso, quindi è necessario agire subito, farsi luogo di passaggio della violenza, restituire ciò ch'è stato subito. Se il buon senso impone di "salvare il salvabile", l'azione del terrorismo neofascista è il rovesciamento meccanico di questo principio, distrugge tutto ciò ch'è distruggibile. Il terrorista vive la *delectatio* per la propria disperazione, si compiace di essere dalla parte del torto, la sua coscienza è pacificata con la necessità del disastro. Quando l'italico disincanto sprofonda nell'ira e il sospetto si è trasformato in odio, le abiezioni fino a quel momento vietate diventano la norma: il corpo si è sfilato di dosso la corazza, smette di proteggersi e cerca di contagiare gli altri con il piacere della rovina.

Culto dell'eroe – corpo pietrificato, intangibilità, integrità – e catastrofismo – togliersi la corazza per distruggersi – sono i due poli tra i quali oscilla il fascismo. Il fascismo sta e cade con il darsi di questa contraddizione di cui, almeno in Italia, oggi sarebbe molto difficile scoprire da qualche parte la sopravvivenza. È vero che tuttora esistono gruppuscoli o partitini che si dichiarano apertamente "fascisti" e dentro i quali ci si aggrega in nome di un astratto paradigma eroico ma, nonostante gli allarmi e gli alti lai che i più preoccupati continuano a lanciare, abbiamo a che fare con fenomeni ampiamente minoritari: oggi CasaPound, l'organizzazione neofascista i cui esponenti sono stati per un certo periodo ospiti fissi di talk-show televisivi pomeridiani, ha circa 6.000 iscritti, negli anni Ottanta il Fronte della Gioventù ne contava 22.000. È altrettanto vero che in Italia sta tornando di moda un frasario – quello del rosobrunismo tedesco, il lessico di Ernst Niekisch e Otto Strasser – in cui il fascismo sta insieme a un comunismo romantizzato, ma gli slogan e le parole d'ordine che ascoltiamo ("rompere le catene del complotto finanziario internazionale", "asservimento dei popoli da parte delle élites", "le classi lavoratrici angariate dai poteri forti", ecc.) imitano così sfacciatamente il proprio modello da non poter essere pericolosi. Le tirate contro il capitalismo bancario, le libertà sessuali, le migrazioni, la decadenza dei costumi, usano un linguaggio vecchio di circa un secolo, sono involontariamente parodistiche e non hanno alcuna presa sulla realtà né sulle coscienze. Se mettiamo da parte gli slogan da abbecedario nazionalistico (la Francia di Macron e la Germania della Merkel sono "infide", la Comunità Europea è una "gabbia per i popoli") che vengono ammanniti e ripetuti

macchinalmente solo perché hanno un prestigio d'antan, non rimane nient'altro. Non bisogna lasciarsi distrarre da questi fenomeni di costume fin troppo riconoscibili e ai limiti della caricatura. Ciò di cui siamo testimoni in questi giorni non è un segno premonitore, non sta preparando il fascismo a venire, è semmai un'eredità del fascismo, è l'effetto di un fascismo che non c'è più.

Se il fascismo ha significato la contraddizione tra la l'eroismo e l'abiezione, nel corso degli ultimi decenni questa tensione lacerante è stata sostituita da una zona a intensità zero e di colore grigio dove il posto dell'eroe è stato preso dall'uomo medio e invece dell'abiezione c'è la vittimizzazione di sé. La celebrazione dell'uomo medio e l'autocommiserazione non sono atteggiamenti fascisti, anche se mimano il fascismo. Incoraggiare l'*average man* – cioè tutti noi – a sentirsi appagato è un comportamento diffuso: il compiacimento per ciò che si è e si ha, l'incomprensione per ciò che non si è e non si ha, l'incapacità di assumersi qualsiasi responsabilità per le crisi (psicologiche, sociali, economiche) che ci riguardano. Ma l'uomo appagato ha una tentazione irresistibile a percepirsi come vittima. Sempre più spesso capita anche a chi dispone di denaro e di affetti di pensare a se stesso come a defraudato, qualcuno che potrebbe ricevere ancora più quattrini e felicità se solo non ci fossero: gli immigrati, la finanza d'assalto, i matrimoni omosessuali... Soffrire per una distretta più immaginata che autentica è un'attitudine riconoscibile nel dibattito politico-giornalistico che domina in Italia: uno dei Paesi in cui l'aspettativa di vita è tra le più alte del mondo, la settima potenza manifatturiera in cui il tasso di disoccupazione è inferiore al 10%, viene presentato sistematicamente come immiserito, desideroso di "rialzare la testa" e di "riscatto", impaziente di levarsi di dosso il "giogo" imposto dagli organismi internazionali. Sull'uomo appagato la convinzione di essere vittima agisce come un eccitante: se l'esistenza è diventata fin troppo prevedibile, sentirsi minacciati funziona come un colpo di singhiozzo che restituisce un poco di imprevisto. Tra apparati di videosorveglianza sparsi ovunque, ferree norme di igiene pubblica e cinture di sicurezza automobilistiche, è diventato abbastanza difficile mettersi nei guai. Fingere un pericolo imminente, temere catastrofi che esistono soltanto nella nostra testa, indignarsi, arrabbiarsi, serve a sentirsi vivi, è una specie di terapia spicciola che aiuta a definire meglio i contorni fluttuanti

della propria esistenza. L'iconografia kitsch che sulle reti sociali riempie i profili degli arrabbiati è di una monotonia quasi ipnotica: manovali, agricoltori, geometri, commercialisti ritraggono se stessi mentre imbracciano un mitra nel salotto di casa, alternati a ipertrofici cuoricini di gomma che scoppiano, cucciolate di gattini e altri animaletti arruffati. Questo montaggio di immagini disneyane e machiste simula l'appagamento e la violenza, è fascistoide ma non è fascista. Gli arrabbiati si atteggiavano a ciò di cui non sono capaci: la disperazione è una maschera, l'azione politica violenta viene vagheggiata ma non è all'ordine del giorno per la semplice ragione che le pance sono piene. Dunque non rimane che sfogarsi in modo fantastico, denunciare le gherminelle di Soros&Co. per far invadere l'Europa dagli africani, il piano segreto della "troika" per far morire i bambini greci dopo l'autunno 2009, il complotto dei petrolieri che hanno ammazzato l'inventore dell'automobile ad acqua.

Il fascismo è stata una forma organizzata di nichilismo, ma ciò che per il momento ha preso il suo posto – e per il quale forse mancano i nomi – è tutt'al più nullismo (un termine inventato dalla filosofia cattolica nell'Ottocento che rende bene l'idea di un disimpegno nei confronti della realtà, l'alleggerirsi del peso delle cose davanti ai nostri deliri, il rimpicciolirsi ed esaurirsi dell'esperienza dentro il recinto delle abitudini). Lo storico Enzo Traverso ha mostrato con chiarezza che è quanto mai improbabile trovare il fascismo dentro programmi politici e modi d'azione di un'epoca come la nostra "limitata da una temporalità "presentista" che esclude ogni "orizzonte d'attesa" aldilà delle scadenze elettorali". Al contrario di quello fascista, il leader nullista "non vuole far sognare il popolo, lo vuole convincere che le persone costituiscono uno strumento efficace per esprimere la propria protesta contro i potenti che lo dominano e lo schiacciano, promettendo allo stesso tempo un ritorno all'ordine – economico, sociale, morale – ai ceti possidenti che hanno sempre preferito il commercio alla finanza e i beni patrimoniali alle fluttuazioni del mercato". Il nullismo ha occupato lo spazio prodotto dalla scomparsa del nichilismo fascista e l'ha riempito con una immobilità e pigrizia mentale assolute. Coerente con questo paesaggio paludoso è la figura politica di un leader anticarismatico e capace di prendere voti grazie al fatto che ostenta la mancanza di qualsiasi tratto eccezionale. Chi volesse farsi un giro

tra i suoi sostenitori si accorgerebbe che sono molto più disincantati di quanto si creda: nessuno ricorda le doti incomparabili del leader il quale, invece, viene riconosciuto immediatamente come “uno di noi”. I leader nullisti non vogliono condurre o guidare – infatti riscuotono molti più consensi quando stanno all’opposizione – ma soltanto rassicurarci sul fatto che potremo continuare a essere ciò che siamo, che nessuno di noi può migliorare o peggiorare perché non ne abbiamo bisogno. Il fascismo fa avvicendare modelli eroici e comportamenti abietti, ma i leader nullisti sono incapaci degli uni e degli altri. Se, come pensava Bataille, davanti ai politici democratici Hitler e Mussolini balzavano subito agli occhi come “totalmente altri” e i leader nullisti sono, invece, “totalmente identici”: il loro aspetto fisico, i gesti, le locuzioni esprimono il più piatto buonsenso. Fanno aperta apologia della mediocrità, non vogliono posare, essere ammirati o sorprendere, i giornali e le televisioni li immortalano intenti ad azzannare panini, prendere il sole oppure mentre portano a spasso i figli. Ecco perché i leader italiani nullisti sono diversi anche da Trump, *bombastic from the start* come è stato definito, per il quale è vero che – Lawtoo lo dice più volte – tra lui e la folla c’è una comunicazione che funziona facendo circolare gli affetti dentro una spirale. Un movimento a spirale presuppone l’esistenza di una distanza tra la base e il vertice, perché la folla deve, sì, poter riconoscersi nel capo, ma migliore di come essa è: la distanza permette un certo dinamismo, la mimesi rimane un processo, qualcosa di incompiuto e che può essere rilanciato. La mimesi perfetta, compiuta, è invece quella della folla nei confronti di un capo ch’essa sente vicino, perché dentro il nulla del buonsenso siamo davvero tutti uguali.

In una intervista Deleuze mette in guardia contro quella che definisce l’intesa mondiale per la sicurezza, cioè lo sfruttamento delle piccole paure e angosce che ci spingono a soffocare ogni volto, voce, scritto che raccogliamo nella strada e che possono turbarci. Ci sono volti e voci che “fanno epoca” in noi perché ci portano a dubitare di quello che stiamo facendo, sospendono il corso dell’esistenza e ci mettono davanti alle possibilità che abbiamo mancato, i modi di vita che rifiutiamo. Per abitare il mondo è necessario che qualche cosa ci abbia fatto perdere l’equilibrio. I sentieri rettilinei su cui ci muoviamo con sicurezza, all’inizio erano sghembi come una linea gotica. La nostra *intentio* insegue le cose percorrendo una distanza

che la prima volta abbiamo attraversato cadendo. Se aggiustiamo tutte le slogature e togliamo di mezzo a uno a uno gl'incidenti che per natura appartengono all'esistenza, il mondo si desertifica. È la curiosità per le sporgenze, gli aggetti, i rilievi inaspettati della realtà che ci può allontanare dalla disperazione fascista, dalle isterie del nullismo e ci tiene pronti per i contagi futuri.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson e R. Nevitt Sanford. *The Authoritarian Personality*, Harper and Brothers, New York 1950.
- Agamben, Giorgio. *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londra 1983.
- Arendt, Hannah. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.
- Barthes, Roland. "From Work to Text", in *Image, Music, Text*, a cura di Stephen Heath, Fontana Press, Londra 1977, 155-64.
- Bataille, Georges. *Erotism: Death and Sensuality*, City Lights Books, San Francisco 1986.
- . *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978.
- . "Lettre à X", In *Le Collège de Sociologie (1937–1939)*, a cura di Denis Hollier, Gallimard, Parigi 1995, 75–82.
- . *Il dispendio*, Armando, Roma 1997.
- . *Œuvres complètes*, 12 vols. Gallimard, Parigi 1970-88.
- . *La struttura psicologica del fascismo*, Edizioni l'“affranchi”, Somazzo (CH) 1990.
- . "What We Have Undertaken...", in *The Obsessions of Georges Bataille*, a cura di Andrew J. Mitchell e Jason Camp Winfree, SUNY Press, Albany NY 2009, 189-95.
- Baudrillard, Jean, *All'ombra delle maggioranze silenziose*, Mimesis, Milano 2019.
- . "The Masses: The Implosion of the Social in the Media", in *New Literary History* 16, n. 3 (1985), 577-89.
- Bernays, Edward. *Propaganda*, Ig Publishing, New York 2005.
- Blanchot, Maurice. *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1983.
- Borch, Christian (a cura di). *Imitation, Contagion, Suggestion: On Mimesis and Society*, Routledge, New York 2019.
- Borch, Christian. *The Politics of Crowds: An Alternative History of Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Borch-Jacobsen, Mikkel. *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect*, Stanford University Press, Stanford CA 1992.
- . *The Freudian Subject*, Stanford University Press, Stanford CA 1988.

- Boyne, Roy e Marina Galletti (a cura di), "Bataille and Heterology", numero speciale di *Theory, Culture & Society* 35, no. 4-5 (2018).
- Butler, Judith. *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge MA 2015.
- Cadava, Eduardo, Peter Connor, e Jean-Luc Nancy (a cura di). *Who Comes after the Subject?*, Routledge, New York 1991.
- Canetti, Elias. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981.
- Cavarero, Adriana. *Democrazia sorgiva: note al pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano 2019.
- Cavarero, Adriana, Nidesh Lawtoo,. "Mimetic Inclinations: In Dialogue with Adriana Cavarero", in *Elena's Legacy: Thinking Italian Women*, a cura di Silvia Benso e Elvira Roncalli, SUNY Press, Albany NY (in preparazione).
- Chomsky, Noam. *Le dieci leggi del potere. Requiem per il sogno Americano*, Adriano Salani, Milano 2017.
- Connolly, William E. *Aspirational Fascism: The Struggle for Multifaceted Democracy under Trumpism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2018.
- . *Facing the Planetary: Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Duke University Press, Durham NC 2017.
- Derrida, Jacques. "De l'économie restreinte à l'économie générale. *Un hegelianisme sans réserve*", in *L'écriture et la différence*, Seuil, Parigi 1967, 369-408.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Dans l'oeil du cyclone: Colloque de Cerisy*, Carnet Nord, Parigi 2008.
- . *La panique*, Seuil, Parigi 2003.
- Eco, Umberto. *Il fascismo eterno*, La nave di Teseo, Milano 2017.
- Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*, Gallimard, Parigi 1963.
- French, Patrick. *After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community*, Legenda, Londra 2007.
- Foster, Hal. "Père Trump", *October* 159 (inverno 2017), 3-6.
- Sigmund Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Boringhieri, Torino 1983.
- . *Totem e Tabù*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- Gallese, Vittorio. "The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification", in *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, a cura di Scott Garrels, Michigan State University Press, East Lansing 2011, 87-108.
- Girard, René. *Portando Clausewitz all'estremo. Conversazione con Benoît Chantre*, Adelphi, Milano 2008.
- . *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.
- . *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, Bompiani, Milano 2002.
- . *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.
- . *Origine della cultura e fine della storia: dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

- . *“To Double Business Bound”: Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, Johns Hopkins University Press, Baltimora 1988.
- . *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.
- Griffin, Roger (a cura di). *International Fascism: Theory, Causes and the New Consensus*. Arnold, Londra 1998.
- Griffin, Roger, e Matthew Feldman (a cura di). *Fascism: Critical Concepts in Political Science*, vol. 3, Routledge, Londra 2004.
- Havelock, Eric A. *Preface to Plato*. Harvard University Press, Cambridge MA 1963.
- Hollier, Denis (a cura di). *Le Collège de Sociologie, 1937-39*, Gallimard, Parigi 1995.
- *The College of Sociology, 1937–39*, Minnesota University Press, Minneapolis 1998.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*, Christian Bourgeois, Parigi 1987.
- . *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, Blackwell, New York 1990.
- . “The Horror of the West”, in *Conrad's Heart of Darkness and Contemporary Thought: Revisiting the Horror with Lacoue-Labarthe*, a cura di Nidish Lawtoo, Bloomsbury, Londra 2012, 111-22.
- . *L'imitation des modernes (Typographies II)*, Galilée, Parigi 1986.
- . *La réponse d'Ulysse: Et autres textes sur L'Occident*, a cura di Aristide Bianchi e Leonid Kharlamov, Lignes/Imec, Fécamp (Francia): 2012.
- . “Stagings of Mimesis, an Interview”, *Angelaki* 8, no. 2 (2003), 55-72.
- . *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, a cura di Christopher Fynsk, Harvard University Press, Cambridge MA 1989.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, e Jean-Luc Nancy. *Il mito nazi*, Il melangolo, Genova 1992.
- . “La panique politique”, in *Retreating the Political*, a cura di Simon Sparks, Routledge, New York 1977, 1-28.
- Lawtoo, Nidesh, “The Powers of Mimesis: Simulation, Encounters, Comic Fascism”, in *Theory & Event* 22.3 (2019), 722-746.
- . “Bataille and the Homology of Heterology”, in *Theory, Culture & Society* 35, no. 4-5 (2018), 41-68.
- . *Conrad's Shadow: Catastrophe, Mimesis, Theory*, Michigan State University Press, East Lansing 2016.
- . “The Matrix E-Motion: Simulation, Mimesis, Hypermimesis”, in *Mimesis, Movies and Media: Violence, Desire, and the Sacred*, a cura di Scott Cowdell, Chris Fleming, e Joel Hodge, Bloomsbury, Londra 2015, 89-104.
- . “The Mimetic Unconscious: A Mirror for Genealogical Reflections”, in *Imitation, Contagion, Suggestion: On Mimesis and Society*, a cura di Christian Borch, Routledge, New York 2019, 37-53.
- . *Il fantasma dell'io. La massa e l'inconscio mimetico*, Mimesis, Milano 2018.
- . (a cura di). “Poetics and Politics: With Lacoue-Labarthe”, numero speciale, *Modern Language Notes* 132, no. 5 (2017).

- . “Violence and the Mimetic Unconscious, Part One: The Cathartic Hypothesis (Aristotle, Freud, Girard)”, in *Contagion* 25 (2018), 159-92.
- . “Violence and the Mimetic Unconscious Part Two: The Contagious Hypothesis (Plato, Affect, Mirror Neurons)”, in *Contagion* 26 (2019).
- Le Bon, Gustave. *Psicologia delle folle*, Milano, Tea 2012.
- Miller, Hillis J. *The Conflagration of Community: Fiction before and after Auschwitz*, University of Chicago Press, Chicago 2011.
- Mitchell, Andres J., e Jason Kemp Winfree (a cura di). *The Obsessions of Georges Bataille: Community and Communication*, SUNY Press, Albany NY 2009.
- Moscovici, Serge. *The Age of the Crowd: A Historical Treatise on Mass Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Mosse, George. *The Fascist Revolution: Toward a General Theory of Fascism*, Howard Fertig, New York 1999.
- . *Nazi Culture: Intellectual, Cultural, and Social Life in the Third Reich*, Grosset & Dunlap, New York 1966.
- Mussolini, Benito, e Giovanni Gentile. *La dottrina del fascismo* (1932), <http://www.polyarchy.org/basta/documenti/fascismo.1932.html>.
- Nancy, Jean-Luc. *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2015.
- . “The Common Growl”, in *The Common Growl: Toward a Poetics of Precarious Community*, a cura di Thomas Claviez, Fordham University Press, New York 2016, vii–ix.
- . *La comunità sconfessata*, Mimesis, Milano 2016.
- . *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2013.
- . “The confronted Community”, in *The Obsessions of George Batailles. Community and Communication*, a cura di Andrew J. Mitchell e Jason Kemp Winfree, State University of New York Press, New York 2009, 24-25.
- Nancy, Jean-Luc, and Philippe Lacoue-Labarthe. “The Jewish People Do Not Dream (Part One)”, in *Stanford Literary Review* 6, no. 2, 1989, 191-209.
- Nietzsche, Friedrich. *La nascita della tragedia*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo 1, Adelphi, Milano 1972.
- . *Aurora*, Adelphi, Milano 1988.
- . *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1986.
- . *Genealogia della morale*, Rizzoli, Milano 2000.
- . *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 1988.
- Passmore, Kevin. *Fascism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Paxton, Robert O.. *Il fascismo in azione. Che cosa hanno veramente fatto i movimenti fascisti per affermarsi in Europa*, Mondadori, Milano 2005.
- Platone, *Dialoghi filosofici di Platone*, UTET, Torino 1978.
- . *Dialoghi politici di Platone*, UTET, Torino 1978.
- Reich, Wilhelm. *The Mass Psychology of Fascism*, Aakar Books, Delhi 2015.
- Richman, Michèle. *Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002.
- Rizzolatti, Giacomo, e Corrado Sinigaglia. *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.
- Rosenberg, Alfred. *The Myth of the 20th Century*, TN, La Vergne 2016.

- Sloterdijk, Peter. *Die Verachtung der Massen: Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, Francoforte 2000.
- Snyder, Timothy. *Terra nera. L'olocausto fra storia e presente*, Rizzoli, Milano 2015.
- . *La paura e la ragione. Il collasso della democrazia in Russia, Europa e America*, Rizzoli, Milano 2018.
- . *Venti lezioni. Per salvare la democrazia dalle malattie della politica*, Rizzoli, Milano 2017.
- Tarde, Gabriel. *Les lois de l'imitation*, Seuil, Parigi 2001.
- . *L'opinion et la foule*, Félix Alcan Editeur, Parigi 1901.
- Tönnies, Ferdinand. *Community and Society*, Dover Publications, New York 1963.
- Traylor, Anthony D. "Violence Has Its Reasons: Girard and Bataille", in *Contagion* 21 (2014), 131-56.
- Trump, Donald J. *Great Again: How to Fix Our Crippled America*, Threshold Editions, New York 2015.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mito e società nell'antica Grecia seguito da Religione greca, religioni antiche*, Einaudi, Torino 1981.
- Weber, Cynthia. "The Trump Presidency, Episode 1: Simulating Sovereignty", in *Theory & Event* 20, no. 1 (2017), 132-42.

INDICE ANALITICO

- Agamben, Giorgio, 97
 Affetti. Vedi: *pathos*
 Albinati, Edorado, 191-192
 Albright, Madleine, 10
 Antisemitismo, 48, 132. Vedi anche: razzismo
 Antropocene, 30, 33, 44, 115, 152, 171, 177, 182
 Arendt, Hannah, 25, 54, 129
 Aristotele, 29, 32
 Avere o essere, 68-75
 Barthes, Roland, 81-82
 Bataille, Georges, 38-39, 71, 78-120; *Acéphale*, 90-91, 107;
Collège de sociologie, 91-106; e dispendio, 87, 97, 111-112; e eterologia, 109-120; e esperienza interiore, 97-99; e parte maledetta, 39, 87, 109, 114-119; "La struttura psicologica del fascismo" 107-120
 Baudrillard, Jean, 66-67
 Bennett, Jane, 41
 Bernays, Jacob, 55
 Berlusconi, Silvio, 15
 Blanchot, Maurice, 78, 80-81, 89-90, 95, 102-103
 Borch-Christiansen, 50, 56
 Borch-Jacobsen, Mikkel, 9-10, 38, 58-59, 138
 Brexit, 20
 Butler, Judith, 100, 156, 185
 Caillois, Roger, 91-92
 Campbell, Joseph, 175-176
 Canetti, Elias, 54
 Capro espiatorio, 46, 69, 163, 183. Vedi anche: Girard
 Cavarero, Adriana, 100, 185
 Chomsky, Noam, 128
 Classe operaia, 20, 72, 112-113, 153-154
 Comunità, 77-120, 183-186; elettive 90-95; e esperienza 84-90; e *par-tage*, 85-87, 106
 Connolly, William E., 30, 41-44, 59, 100, 106-107, 130, 151-186
 Conrad, Joseph, 135
 Contagio, 35-38, 45-75, 87, 107, 117-118, 187-190. Vedi anche: mito, *pathos*, psicologia delle folle
 de Felice, Renzo, 27
 Deleuze, Gilles, 164, 196
 Derrida, Jacques, 39, 82, 104
 Desiderio (libido), 57-58
 Dioniso, 95, 96, 140. Vedi anche: mesi dionisiaca.
 Dupuy, Jean-Pierre, 46-47
 Durkheim, Émile, 91-93
 Eco, Umberto, 24, 68
 Emozioni. Vedi: *pathos*
 Esopo, 176
Fantasma dell'io, 32, 35, 42, 78, 83, 125, 147, 154
 Fascio, 33-34, 102
 Fascismo, 12-15, 22; attrazione e rimpulsione, 115-120, 163; *New fascism* 12-13, 26; storico, 13, 15, 32-36, 102; e contagio 22; genealogia del, 14-15, 22, 28, 33-36, 151-155; Italiano, 191-197; (neo) fascismo, 24-26; vecchio e nuo-

- vo, 23-33; Ur-Fascismo, 24, 68; messaggio e medium, 30-32; e trasgressioni, 104-120; aspirante 151-170. Vedi anche: mito, razzismo, sessismo
- Figura, 135, 139-141. Vedi anche: mito.
- Freud, Sigmund, 55, 163, 183; *Psicologia di massa e analisi dell'io*: 56-59, 73-74, 138. Vedi anche: identificazione, desiderio
- Folla, 45-76. Vedi anche: psicologia delle folle.
- Gentile, Emilio, 27
- Gentile, Giovanni, 34-36
- Girard, René, 35-38, 40, 46, 80, 118, 183; e *The Apprentice* 70, 74; e Bataille, 82-83, 87, 91, 93, 96-98, 100-105; e Freud, 57-58; e Lacoue-Labarthe, 123-125, 136, 138; e psicologia delle folle (contagio), 49-52
- Hallward, Peter, 126
- Hitler, Adolf, 24, 52, 108, 170-171, 181;
- Mein Kampf*, 155
- Hollier, Denis, 92
- Homo mimeticus*, 11, 13, 29, 43, 63, 117, 172
- Hume, David, 187
- Identificazione, 40, 57-58, 68-75, 111, 127-145. Vedi anche: inconscio mimetico
- Imitazione, 11-13, 29; e attore, 19-20, 23, 33, 35-36, 61-75, 119. Vedi anche: mimesi
- Inconscio mimetico, 20, 54-55, 59-60, 68-75, 111-120, 140-144, 154, 165, 187-189
- Ipermimesi, 28, 30-32, 67, 71, 74-75, 102, 117, 142, 146-150. Vedi anche: nuovi media
- Ipnosi 29-30, 38, 67, 111. Vedi anche: inconscio mimetico, suggestione
- Lacan, Jacques, 138
- Lacoue-Labarthe, Philippe, 39-40, 82, 96, 123-150; e Girard, 123-125; e iperbologia 127; e Nancy ("Il mito nazi,"), 124-145; "tipografia," 133-136
- Latour, Bruno, 171
- Le Bon, Gustave, 36, 37, 39, 49-53, 108, 154. Vedi anche: psicologia delle folle, contagio.
- Me Too* (movimento), 114-116
- Menzogna, 51, 112, 130, 142, 145, 154-156. Vedi anche: mito, post-verità
- Miller, Hillis J., 89
- Mito, 121-150, 169-177; *logos e lexis*, 136-138; *muthos* vs *logos*, 121-122; miti e tipi, 132-135; potenza del mito, 137-142, 169-177; e identificazione 128, 137-139. Vedi anche: pathos, mimesi
- Mimesi 9, 11-12, 14-15, 27-30, 32-33, 35, 37-40, 45, 57; orizzontale e verticale, 62, 68-75, 139, 157, 188-189; apollinea e dionisiaca, 40, 96-97, 100, 139, 140-145; e ambivalenza, 161-166. Vedi anche: imitazione, ipermimesi, contagio
- Massa. Vedi: Folla
- Moscovici, Serge, 55
- Mosse, Georges, 129
- Mussolini, Benito 24, 34-36, 52, 108
- Nancy, Jean-Luc, 39-40, 77-120; e Lacoue-Labarthe ("Il mito nazi"), 124-145.
- Neuroni specchio, 60-61, 117-118
- Nietzsche, Friedrich, 19, 28, 32, 48, 78, 92, 94, 96, 98, 125, 171; e *Nascita della tragedia*, 139-141; e *Gaia Scienza*, 143-144; e *Crepuscolo degli idoli*, 146
- Nullismo, 195-197
- Nuovi media (Facebook, Twitter), 31-32, 64-67, 113, 145-150. Vedi anche: impermimesi

- Obama, Barack, 41
 Omero, 177
 Passmore, Kevin, 34
 Patho-logia mimetica, 26-27, 63, 75, 104, 115-118
Pathos mimetico, 20, 45, 61, 72, 98, 120, 111-122, 134-141, 147, 172; vs *logos*, 143. Vedi anche: inconscio mimetico
 Platone, 1, 29, 32, 62-63, 121-123, 169-170;
Ione 121; *Repubblica*, 121-123, 125; mito della caverna, 145-146
 Politica dello sciame, 166-168
 Populismo, 23-24, 30-31, 163
 Pornografia, 115-118
 Psicologia delle folle, 36-38, 45-75, 107-111, 154
 Pubblico, 64-67
 Razzismo, 23, 112-113, 132. Vedi anche: sessismo, antisemitismo.
 Reich, Wilhelm, 138
 Risentimento, 32, 105, 112-113, 147, 163
 Rizzolatti, Giacomo, 60
 Rosenberg, Alfred, 131-138, 169, 174-175
 Satira televisiva, 148-150, 157-161.
 Vedi anche: ipermimesi
 Snyder, Timothy, 10, 21, 24, 29, 67, 129, 177-180
 Post-verità, 40, 66, 119, 147-150, 175
 Paxton, Robert, 47
 Sacro, 82, 102-115
 Sciopero, 177-181
 Sessismo, 113-116
 Settembre 11 (9/11), 125, 127
 Simulazione incarnata, 61
 Speer, Albert, 191
 Suggestione 53-56, 59-64. Vedi anche: ipnosi, psicologia delle folle
 Sloterdijk, Peter, 65-66
Reality show, 68-75
 Tarde, Gabriel, 36, 49, 53, 63-67, 108
 Theweleit, Klaus, 181, 190
 Traverso, Enzo, 195
 Trump, Donald J., 10, 29, 52, 107, 114-119, 144-151, 153-156, 196; *The Apprentice*, 22-23, 38, 68-75; caso 13, 20, 22, 30, 42-43; e fascismo 24; *Great Again*, 128; e retorica 45, 61-62, 66
 Tuppini, Tommaso, 15, 187-197
 Vernant, Jean-Pierre, 121
 Virilio, Paul, 190

IL CAFFÈ DEI FILOSOFI

Collana diretta da *Claudio Bonvecchio, Pierre Dalla Vigna*

70. Enrico Cantino, *Da Heidi a Lady Oscar. Le eroine degli anime al femminile*,
71. Stefano Petruccioli, *X-MEN. Per un'etica indagata in stile mutante*
72. Pino Bertelli, *Guy Debord un filosofo sovversivo. Per una critica radicale della civiltà dello spettacolo e la rivolta della gioia dell'Internazionale Situazionista*
73. Carmine Castoro, *Clinica della tv. I dieci virus del Tele-Capitalismo. Filosofia della Grande Mutazione*
74. Monia Andreani, *Peppa Pig e la filosofia. Tra antropologia e animalità*
75. Mario De Caro, *Biografie convergenti. Venti irrocervi filosofici*, con illustrazioni di Guido Scarabottolo
76. Enrico Petris, *Rosso, nero e Pasolini*
77. Umberto Vincenti, *Etica per una Repubblica*
78. Alberto Abruzzese e Gian Piero Jacobelli (a cura di), *Bond, James Bond. Come e perché si ripresenta l'agente segreto più famoso del mondo*
79. Matteo Boscarol (a cura di), *I mondi di Miyazaki. Percorsi filosofici negli universi dell'artista giapponese*
80. Massimiliano Pandimiglio, *Rugby Football. Storia e mito di uno sport che è quasi una religione*
81. Nicola Perullo, *Epistenologia. Il vino e la creatività del tatto*
82. Stefano Cristante, *Corto Maltese e la poetica dello straniero. L'atelier carismatico di Hugo Pratt*
83. Massimo Centini, *Lupus in fabula. Antropologia dell'uomo lupo*
84. Bruno Barba, *Calciologia. Per un'Antropologia del football*, prefazione di Darwin Pastorin
85. Pierpaolo Marrone, *Pop-ethics. 40 occasioni per la filosofia morale*
86. Andrew Spannaus, *Perché vince Trump. La rivolta degli elettori e il futuro dell'America*
87. Vittorio Pavoncello (a cura di), *CHEESE! Un mondo di selfie. Fenomenologie d'oggi*
88. Enrico Petris, *Filosofia e servizi segreti. Il doppio mestiere dei filosofi analitici*
89. Eric Rohmer, *Da Mozart a Beethoven. Saggio sulla nozione di profondità nella musica*
90. Pierfranco Pellizzetti, *Italia invertebrata. Personaggi e argomenti nella decadenza del dibattito pubblico*
91. Alessandro Curioni, *La privacy vi salverà la vita!*
92. Alfonso Navarra e Laura Tussi, *Antifascismo e nonviolenza*, prefazione di Adelmo Cervi, contributi di Fabrizio Cracolici e Alessandro Marescotti
93. Giorgio E. S. Ghisolfi, *Star Wars. L'epoca Lucas. I segreti della più grande saga postmoderna*

94. Laura De Luca, *La radio disegnata*
95. Miguel Real, *L'ultimo europeo*. 2284, Traduzione di Francesco Ambrosini e Maria Da Silva Valente
96. Andrew Spannaus, *La rivolta degli elettori. Il ritorno dello Stato e il futuro dell'Europa*
97. Stefano Cristante, *Andrea Pazienza e l'arte del fuggiasco. La sovversione della letteratura grafica di un genio del Novecento*
98. Alessandro Curioni, *Questa casa non è un hashtag! Genitori e figli su Internet senza rete*
99. Ezio Albrile, *L'illusione infinita. Vie gnostiche di salvezza*
100. Beatrice Balsamo, *Elogio della dolcezza. Misura e velo del gusto e del legame*
101. Giovanni Careri, *Voli d'amore. Architettura, pittura e scultura nel "bel composto" di Bernini*
102. Dario Pisano, *Nel cammin di nostra vita. Dante, Petrarca e Boccaccio visti da vicino*
103. Anna Camaiti Hostert, *Trump non è una fiction. La nuova America raccontata attraverso le serie televisive*
104. Roberto Riva, *La filosofia del cocktail*
105. Gianluca Barbera (a cura di), *Idee viventi. Il pensiero filosofico in Italia oggi*
106. Nicola Perullo, *Il gusto non è un senso ma un compito. Epistemologia II*
107. Donovan Hohn, *Moby Duck. La vera storia di 28.800 paperelle naufragate nell'oceano e dell'isola di plastica del Pacifico*
108. Pierpaolo Marrone, *Pop-sophia. 12 ingressi (senza omaggi) alla filosofia*
109. Carlo Bordini (a cura di), *Il declino dell'Occidente revisited*
110. Francesco Chianese, *"Mio padre si sta facendo un tipo problematico"*
111. Andrea Tortoreto (a cura di), *Filosofia della fantascienza*
112. Stefano Cristante, *Società low cost. 2011-2017: gli anni del grande scombussolamento*
113. Valter Bucelli, *Nell'occhio del pettirosso*
114. Riccardo Gramantieri, *Fenomeno Ufo. Science and fiction (1947-1961)*
115. Marco Pacini, *Epocalisse. Appunti di un cronista pessimista*, Premessa di Raffaele Simone
116. Luigi Grassia, *Gli italiani alla conquista del West Tex Willer in tricolore: una storia di uomini (ma anche di donne)*
117. William James, *I miei fantasmi. La ricerca psichica sul paranormale*
118. Giorgio E.S. Ghisolfi, *Superman & Co. Codici del cinema e del fumetto*
119. Fausto Lammoglia, Selena Pastorino, *Black Mirror. Narrazioni filosofiche*
120. Stella Marega (a cura di), *Visioni dell'apocalisse. L'immaginario cinematografico della fine del mondo*

*Finito di stampare
nel mese di xxxx 2020
da Digital Team – Fano (PU)*