

Soggetti *allo* stress.

Elementi per una teoria dei soggetti collettivi in Heiner Mühlmann*

Luca Valsecchi**

Abstract

Il contributo propone una lettura della teoria genetica della cultura di Heiner Mühlmann come teoria dei soggetti collettivi. Attraverso una ricostruzione genealogica del suo rapporto con il dibattito sulla psicologia delle folle, nonché delle fonti che sostanziano la sua proposta teorica, l'articolo mostra come la nozione mühlmanniana di "cultura" si iscriva in un più ampio paradigma che descrive i collettivi come unità dotate di una dinamica propria. In questa prospettiva, il ricorso da parte dell'autore a espressioni come "ipersoggetto culturale", "sistema attivo", "oggetto dinamico", "essere vivente", viene interpretato come una riformulazione, in chiave cibernetico-sistemica, di un gesto teorico già presente nella precedente tradizione di pensiero sociale-politico: la trasposizione, più o meno metaforica, di proprietà dal livello individuale al livello collettivo. L'analisi condotta si propone di mettere in luce le ambivalenze di tale operazione, evidenziandone l'oscillazione tra uso analogico e impegno ontologico.

Parole chiave: Heiner Mühlmann, soggetti collettivi, maximal stress cooperation, psicologia delle folle, cibernetica.

This paper proposes a reading of Heiner Mühlmann's genetic theory of culture as a theory of collective subjects. Through a genealogical reconstruction of its relationship to the debate on crowd psychology, as well as the sources that substantiate his theoretical proposal, the article shows how Mühlmann's notion of "culture" fits within a broader paradigm that describes collectives as unities endowed with their own dynamics. From this perspective, the author's use of expressions such as "cultural hypersubject", "active system", "dynamic object", and "living being" is interpreted as a cybernetic-systemic reformulation of a theoretical gesture already present in the preceding tradition of socio-political thought: the more or less

* Ricevuto il 29/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

** Università degli Studi di Firenze e Università degli Studi di Torino. Email: luca.valsecchi@unifi.it.

metaphorical transposition of properties from the individual to the collective level. The analysis aims to highlight the ambivalence of this operation, highlighting its oscillation between analogical use and ontological commitment.

Keywords: Heiner Mühlmann, Collective Subjects, Maximal Stress Cooperation, Crowd Psychology, Cybernetics.

[...] *la costellazione di io e mondo ha perso il suo splendore;
per tacere poi della polarità, ormai del tutto insignificante,
di individuo e società.*
Peter Sloterdijk

1. Introduzione.

Che cosa sono le “culture”? Procedendo con la cautela di chi maneggia una semantica scottante¹, si consideri un elenco non esaustivo di possibili risposte: «Le popolazioni culturali che si fanno la guerra sono *macrostrutture create per accoppiamento* che poi sviluppano una vita propria. Una sorta di *ipersoggetto culturale* che sembra sviluppare una dinamica aggressiva estremamente potente»². Oppure: «“la cultura è un essere vivente”. È, per così dire, un animale, un animale selvaggio, il cui comportamento è sottratto all’influenza diretta degli esseri umani»³, «un sistema attivo, che genera guerra ed è generato attraverso la guerra»⁴. O ancora: una cultura è «un oggetto descritto da uno spazio di fase genetico a tre dimensioni»⁵, un «oggetto dinamico collocato in un campo di iterazioni energetiche e iterazioni ereditarie»⁶.

In questa serie di affermazioni, a prima vista piuttosto inquietanti, è condensato il nucleo della *teoria genetica della cultura* di Heiner Mühlmann. Tale teoria si basa su un modello descrittivo in cinque fasi – rispettivamente: “regole locali”, “stress”, “rilassamento e adeguamento delle regole”, “iterazione”, “degenerazione” – , che intende la formazione e la disgregazione dei gruppi umani secondo il principio della *Maximal Stress Cooperation* (MSC). Esso viene esposto dall’autore, nella sua forma più completa, all’interno del saggio del 1996 *Die Natur der Kulturen*, per poi essere

¹ A proposito dell’ambiguità che caratterizza la storia dei concetti di “cultura” e “civiltà” si veda, ad esempio: J. Fisch, *Zivilisation, Kultur*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, pp. 679-774.

² H. Mühlmann, *La natura delle culture. Bozza di una teoria genetica della cultura*, trad. it. di M. Caparrini e S. Rodeschini, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 18. *Corsivo mio*.

³ Ivi, p. 20.

⁴ Ivi, p. 7.

⁵ Ivi, p. 23.

⁶ Ivi, p. 165.

applicato – quale «guscio predittivo vuoto»⁷ – all’analisi degli ambiti più svariati. Dalla descrizione della cultura araba e della religione cristiana, allo studio delle crisi economiche, nonché – almeno presumibilmente⁸ – all’interpretazione di alcune conseguenze della pandemia da Covid19 come caso contemporaneo di una lesione culturale esperita in tempo reale.

Ciò che accomuna questi tentativi, a partire dalla prima enunciazione del modello MSC, è un’ipotesi radicale, se non brutalmente riduzionista: i gruppi umani chiamati “culture” altro non sono che il risultato instabile di una reazione collettiva allo stress e della sua conseguente, collettiva, soggettivazione. Soprattutto, come le pagine che seguono si propongono di illustrare, al cuore dell’ipotesi interpretativa di Mühlmann è possibile rintracciare la presenza di uno specifico gesto teorico. Argomentato dall’autore facendo leva su apporti disciplinari apparentemente eterogenei e non privo di tacite affinità genealogiche con una più antica tradizione di pensiero, esso potrebbe essere nominato *teoria dei soggetti collettivi*. Come l’espressione suggerisce, tale gesto induce una descrizione dei collettivi umani quali soggetti *sui generis*: pensando la loro costituzione, insomma, a partire dall’estensione a essi di alcuni tratti solitamente attribuiti alle forme individuali di soggettività. Detto in altri termini, si tratterà di mostrare come in Mühlmann gli aggregati umani siano *soggetti allo stress*, intendendo con quest’espressione una duplice constatazione: la dinamica di innesco dei processi di formazione dei collettivi richiede la presenza di *soggetti allo stress*, vale a dire di individui biologicamente sensibili alla sua pressione; tuttavia, i collettivi così costituiti sono *essi stessi* soggetti *allo stress*. Non solo macro-organismi stressati e reciprocamente stressantisi, ma anche e soprattutto macro-organismi che hanno nello stress il proprio sostrato energetico, la loro polemogena fonte di nutrimento.

Lo scopo del presente contributo è allora, in prima battuta, eminentemente ricostruttivo: non solo ostendere l’implicita “teoria dei soggetti collettivi” che soggiace alla proposta teorica mühlmanniana, ma anche esplicitare il reticolo di fonti e di richiami che rendono possibile la sua pretesa radicalità, rintracciando al contempo la sua *Herkunft* ed *Entstehung*, provenienza ed emergenza, nel campo tensionale di una più ampia catena genealogica. A fronte dello stato embrionale della ricezione italiana di Mühlmann⁹ questo potrebbe essere, già di per sé, un obiettivo sufficiente. Tuttavia, una simile andatura «grigia; meticolosa, pazientemente documentaria»¹⁰ consente

⁷ Ivi, p. 205.

⁸ Il lavoro di Mühlmann sul tema, seppur annunciato da tempo, risulta attualmente ancora lontano dall’effettiva pubblicazione: <https://shop.budrich.de/produkt/kultur-evolution/> (consultato in data 16/01/26).

⁹ Attualmente, l’unico saggio di Mühlmann tradotto in lingua italiana è *La natura delle culture*, accompagnato da una preziosa postfazione a cura di Antonio Lucci e Gianluca Bonaiuti, che, oltre a contestualizzare la figura di un autore schivo e poco noto, non teme di affrontare il problema del rischio, teorico e politico, implicito nella sua proposta teorica.

Cfr. anche: L. Valsecchi, *La natura delle culture: perché Mühlmann oggi?* «Philosophy Kitchen», novembre 2023: <https://philosophykitchen.com/2023/11/la-natura-delle-culture-perche-muhlmann-oggi/>

¹⁰ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e M. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54:29.

anche di cominciare a percepire, illuminando le crepe e le fratture di una superficie teorica apparentemente immacolata, tutta la sua intrinseca problematicità. Sebbene nelle pagine che seguono la questione potrà soltanto essere abbozzata, si tratta infatti di assumere la *teoria dei soggetti collettivi* mühlmanniana in tutta la sua fondamentale ambiguità. Se è costitutivo del legame sociale produrre autorappresentazioni, immagini o spiegazioni teoriche – in ultima istanza finzioni operative –, della propria irrepresentabile unità¹¹, qual è il valore della “finzione operativa” di Mühlmann? È forse il residuo, un composito *pastiche*, di modellizzazioni dell’aggregazione umana fuori tempo massimo? O, al netto di evidenti criticità, consente di osservare *qualcosa di più*?

2. Frammenti di una genealogia dei soggetti collettivi.

Anche qualora si ipotizzi che «i grandi paradigmi, ai quali possono essere ricondotte senza troppe forzature, le visioni del mondo sociale e politico elaborate nella storia della cultura occidentale sono *due e solo due*: organicismo e meccanicismo»¹², sembra difficile negare che il panorama della riflessione politico-sociale sia abitato, nella sua dimensione di *longue durée*, da una pluralità di modellizzazioni teoriche della coesistenza umana rette dall’analogia più o meno stringente con forme di soggettività. Pure, è ovvio, nell’infinita serie di possibili declinazioni in prospettive opposte e tra loro incommensurabili, prodotte come altrettanti tentativi di rappresentare – risignificando secolari patrimoni metaforici – un oggetto in ultima istanza irrepresentabile: quella molteplicità irriducibile di interazioni umane ricondotte a unità immaginaria nel termine “società”¹³. Se ciò è vero, posto che in Mühlmann, e nella sua *kulturgenetische Theorie*, si possano davvero rintracciare gli spunti per una *teoria dei soggetti collettivi*, in che cosa consisterebbe la sua supposta originalità?

Per rispondere a questa domanda, conviene innanzitutto gettare uno sguardo all’indietro, alla ricerca di possibili antecedenti che presentino un’affinità genealogica con l’operazione mühlmanniana. Più in particolare, occorre guardare a quel dibattito sulla psicologia collettiva, nato quasi contemporaneamente alla fine del XIX secolo in Italia e in Francia come *psychologie des foules* e *psicologia delle folle* e poi consolidatosi in ambito germanofono, nei termini di *Massenpsychologie*. Un dibattito, espressione di uno dei tanti “periodi caldi” di intensificazione e riorganizzazione dell’«immaginazione sociale»¹⁴ e legato a doppio filo con i problemi di demarcazione disciplinare interni

¹¹ P. Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

¹² M. Bovero, *Modelli e paradigmi politici nell’età moderna*, in F. De Luise (a cura di), *Ripensare i paradigmi del pensiero politico: gli antichi, i moderni e l’incertezza del presente*. Università degli Studi di Trento 2013, pp. 65-88: 67.

¹³ S. Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft. Studien zur soziologischen und politischen Imaginären*, Wilhelm Fink, München 2004, p. 10.

¹⁴ B. Bacsko, *L’utopia: immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche*, trad. it. di M. Botto, Einaudi, Torino 1979, pp. 443-459.

alle nascenti scienze sociali¹⁵, nel quale le folle e le masse vengono per la prima volta pensate come un'entità sociale governata da regole proprie, non riducibile alla somma degli individui che la compongono. In questo passaggio, dove si consuma la scoperta di «quella dimensione collettiva che – pur trovandosi alla base di ogni comunità politica – ne costituisce anche [...] una sorta di minaccioso (e ineliminabile) nemico interno»¹⁶, si produce un modello esplicativo della dinamica di formazione dei collettivi che potrebbe essere descritto, al di là delle specificità delle teorie sviluppate dai suoi protagonisti e dalle loro reciproche divergenze, a partire da una serie non esaustiva di tratti comuni¹⁷.

Innanzitutto, l'impiego della semantica del contagio (1), inteso nei termini di trasmissione imitativa e infettiva di emozioni, idee e comportamenti, assunta quale modello esplicativo della dinamica di formazione degli aggregati umani. «Nelle folle», afferma ad esempio Le Bon, «idee, emozioni e credenze sono contagiosi tanto quanto i microbi»¹⁸: gli individui assembrati, infatti, si trovano «in uno stato di trepida attesa propizio alla suggestione. La prima suggestione che emerge si impone per contagio a tutti i cervelli: in un attimo, l'orientamento è fissato»¹⁹. A ciò si accompagna il ricorso a una metaforica energetica (2), la quale suggerisce l'idea, più o meno formalizzata, che la dinamica di costituzione dei collettivi risponda a uno schema di accumulo-propagazione-scarica di energie psichico-affettive, sprigionate dal contatto e dalla coesistenza spaziale in momenti di forte connotazione emotiva. È senz'altro il caso dell'immagine della fermentazione che, secondo Scipio Sighele descriverebbe la dinamica dello scatenarsi della folla come attore collettivo:

ogni grido, ogni rumore, ogni atto, appunto perché non inteso o non interpretato esattamente, produrrà un effetto [...] quel fenomeno che Enrico Ferri ha chiamato *fermentazione psicologica*: i lieviti di tutte le passioni saliranno dalle profondità della psiche; e come dalle reazioni chimiche fra vari corpi si hanno sostanze nuove e diverse, così dalle reazioni psicologiche fra vari sentimenti sorgeranno emozioni nuove e terribili ignote fino allora all'anima umana²⁰.

Ma anche, oltre al *locus classicus* rappresentato dall'effervescenza collettiva durkheimiana, di molte delle raffigurazioni letterarie della folla che precedono e

¹⁵ C. Borch, *The Politics of Crowds: An Alternative History of Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 14: «the history of crowd semantics [...] provides a doorway to studying the repeated attempts to mark out the proper and legitimate fields of social research. Thus, the crowd has often functioned as a tactical marker: as a subject matter through which to circumscribe and police the boundaries of sociology». Cfr. anche: E. Bovo, *Pensiero della folla, pensiero dell'inconscio. Un dibattito franco-italiano (1875-1895)*, trad. it. di M. Colleoni, Lubrina Editore, Bergamo 2025, p. 12.

¹⁶ D. Palano, *Editoriale. Massa e folla*, «Filosofia Politica», n. 3, 2020, pp. 383-388: 384.

¹⁷ Si può parlare, in questo senso, del campo magnetico di una costellazione paradigmatica. Cfr. G. Agamben, *Che cos'è un paradigma?* In G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 11-34: 21-22.

¹⁸ G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, trad. it. di F. Gallino, Bollati Boringhieri, Torino 2025, p. 130.

¹⁹ *Ivi*, p. 70.

²⁰ *Ivi*, p. 68.

attraversano la stagione della *psychologie des foules* – dando forma a un importante laboratorio di metafore e un serbatoio di immaginari ricorrenti – come la memorabile «fantastica bestia elettrica» dal dorso della quale «si sprigionava un crepitio di fulgore»²¹ tratteggiata dalla penna di Hugo.

Entrambe queste caratteristiche, contagio ed energia, risultano poi argomentate a partire dall'appoggio a teorie scientifiche o pseudoscientifiche diffuse all'epoca (3): le teorie psicologiche sull'ipnosi e sulla suggestione elaborate nell'acceso dibattito tra la scuola di Nancy e quella della Salpêtrière, le teorie lombrosiane dell'atavismo psichico, così come le ipotesi sulla natura stratificata del carattere avanzate, tra gli altri, dall'italiano Giuseppe Sergi. Nonché sulla base di implicite *Wechselwirkungen* discorsive con gli sviluppi coevi delle scienze chimiche e fisiche²². Su questi molteplici pilastri si rende possibile un'operazione di commistione indebita tra livello individuale e collettivo (4), canonizzata dall'*Origines de la France contemporaine* di Taine in poi²³: una costante sovrapposizione tra stratificazione psichica e stratificazione sociale e tra conflitto emergente nello spazio sociale e conflitto psichico. Operazione che conduce, del resto, a un'interpretazione dell'agire collettivo che non lascia alcuno spazio all'influenza individuale (5), secondo quanto suggerito già dalla *legge dell'unità mentale delle folle* formulata da Le Bon:

un agglomerato di uomini assume caratteri nuovi, molto diversi da quelli degli individui che lo compongono. La personalità cosciente svanisce, i sentimenti e le idee di tutte le unità si orientano verso una medesima direzione. Si forma un'anima collettiva, tendenzialmente transitoria ma dotata di caratteri molto netti. La collettività diventa allora ciò che, in mancanza di un'espressione migliore, chiamerò una folla organizzata, o, se si preferisce, una “folla psicologica”. Forma un unico essere ed è soggetta alla *legge dell'unità mentale delle folle*²⁴.

Stando a quanto è stato recentemente sottolineato²⁵, il tema del contagio è espressione di una storia culturale di lunga durata, nella quale si è prodotta una stratificazione di significati materiali e simbolici che lega le modalizzazioni del termine a una concrezione metaforica veicolante il nesso tra contagio e contatto fisico e morale, l'immagine dell'irradiazione da un nucleo centrale, nonché una certa prossimità con la dimensione evenemenziale della contingenza. Se nel corso di questa storia, specialmente attraverso il suo sviluppo entro il dibattito sulla psicologia collettiva, il contagio – da schema esplicativo della folla – è assunto a possibile modello

²¹ V. Hugo, *I Miserabili*, trad. it. di V. Piccolo, Rizzoli, Milano 1998, p. 1352.

²² M. Gamper, *Masse und Energie. Diskursive Wechselwirkungen von Physik, Soziologie und Literatur*, in M. Gamper, *Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge (1765-1930)*, Fink, München 2007, pp. 435-474.

²³ D. Palano, *Il potere della moltitudine. L'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Vita&Pensiero, Milano 2002, pp. 178-193.

²⁴ G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, cit., p. 59.

²⁵ A. Lucci, *Ansteckung. Plädoyer für eine Ethik der Kontingenz*, in M. Volkmer, K. Werner (a cura di), *Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft*, Transcript, Bielefeld 2020, pp. 357-367. Sull'evoluzione della metafora del contagio, essa stessa “contagiosa”, si veda anche: P. Mitchell, *Contagious metaphor*, Bloomsbury, London-New York 2012.

interpretativo dell'aggregazione umana *tout court*, e se è vero che, dopo l'ultima variazione novecentesca in grande stile sul tema – *Massa e potere* di Elias Canetti –, il paradigma del contagio sembrerebbe riemergere oggi nella *Maximal Stress Cooperation theory* di Mühlmann²⁶, perché non ipotizzare che lo stesso valga per gli altri tratti caratteristici sopra individuati? Un esame più ravvicinato della *kulturgenetische Theorie* mühlmanniana, che non si concentri soltanto sul funzionamento interno del modello elaborato da Mühlmann ma consideri anche le sue fonti, ne mostrerà infatti la molteplice risonanza.

3. Caso studio: l'ipersoggetto "cultura".

Che cosa sono dunque le culture? Tornando alla serie di risposte elencate in principio, se le si osserva nella loro giustapposizione sembrerebbero inficiate da una certa contraddittorietà. Come può lo stesso referente essere designato prima come "macrostruttura" – per giunta creata per accoppiamento –, poi come "ipersoggetto", poi di nuovo come "essere vivente", come "sistema", e infine come "oggetto"? Una simile possibilità è garantita a Mühlmann, come è chiaro sin dalle prime pagine di *La natura delle culture*, dalla ripresa e dalla rielaborazione dell'eredità di una disciplina dalla presenza fantasmatica e interstiziale: la cibernetica. È grazie alla sua «nonmodern ontology»²⁷, nella quale ha luogo il tentativo di superare le classiche dicotomie organismo/macchina, vivente/non vivente, naturale/artificiale, che Mühlmann, su uno sfondo che presuppone la radicale disattivazione dell'antitesi tra natura e cultura, può operare con un concetto nettamente funzionalistico di *vita* che gli consente di intendere i soggetti collettivi *in quanto* soggetti:

la vita non dipende tanto dal substrato materiale, cioè dalla chimica del carbonio, quanto piuttosto dalla forma e dalle caratteristiche dei processi tipici nei quali si realizza. I veri caratteri della vita sarebbero «*information processing*», «*metabolization*», «*purposeful activity*» a livello individuale, «*self-reproduction*» e «*adaptive revolution*» sul piano della catena generazionale. Quando descriviamo la cultura con la metafora dell'«animale selvaggio» e della domesticazione, assumiamo questo punto di vista funzionalistico. Descriviamo la cultura come un essere vivente, anche se non si tratta di un organismo biologico che funziona in base alla chimica del carbonio. Trattiamo i caratteri culturali come un sistema della genetica biologica e molecolare e poniamo sullo stesso piano gli esperimenti sulla vita artificiale, per esempio gli algoritmi genetici, e la creazione e la produzione di sé degli organismi; infine, li trattiamo entrambi come la creazione e il trasferimento nei sistemi culturali²⁸.

In questo, Mühlmann, con un gesto tipico della sua produzione, dichiara di richiamarsi – almeno a livello esplicito del testo – a fonti recentissime, se non

²⁶ A. Lucci, *Ansteckung*, cit., p. 364.

²⁷ A. Pickering, *The Cybernetic Brain. Sketches of Another Future*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2010, p. 13.

²⁸ H. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 25.

dell'ultima ora, come i lavori di Mark A. Bedau²⁹. È tuttavia difficile non immaginare, anche per la sua prossimità a quel crogiolo interdisciplinare che è la *Hochschule für Gestaltung* di Karlsruhe, nella quale Mühlmann ha rivestito molteplici incarichi di insegnamento tra 2005 e 2014, che il retroterra della sua operazione teorica non risenta anche dell'influenza di classici del pensiero cibernetico ben noti e ripresi da altre figure – *in primis* Peter Sloterdijk – operanti in quello stesso contesto. La nozione operativa di “vita” con cui Mühlmann lavora, sembra infatti più facilmente comprensibile se collocata all'interno dell'orizzonte di superamento del pensiero bivalente tipico della metafisica occidentale che anima l'opera di Gotthard Günther³⁰. Ma una certa risonanza pare riscontrabile anche rispetto alla teoria cibernetica delle organizzazioni messa a punto da Stafford Beer³¹, per la quale le organizzazioni, al pari dei sistemi viventi, sono descrivibili come *Viable Systems*: un insieme di parti interconnesse – per il principio dell'isomorfismo cibernetico, esse stesse *Viable Systems* – capace di mantenere la propria esistenza in una ambiente instabile e dinamico regolando la propria complessità interna ed esterna attraverso meccanismi di feedback, comunicazione, controllo e adattamento distribuiti tra i diversi livelli ricorsivi del sistema.

Dalla caratterizzazione delle “culture” come sistemi viventi, seppur non fondati nella chimica del carbonio, ma, in quanto tali, espressione di una funzione di adattamento all'ambiente e alla sua instabile complessità, emerge una propensione di Mühlmann al pensiero sistemico. Propensione che si lascia intravedere anche nelle altre fonti che, accanto alla cibernetica, sostanziano la sua proposta teorica. Oltre alla teoria delle catastrofi elaborata dal matematico francese René Thom³² per descrivere come sistemi continui possano subire cambiamenti improvvisi e discontinui – “catastrofi” – riconducibili a un numero finito di strutture formali ricorrenti; alla sinergetica sviluppata dal fisico tedesco Hermann Haken³³ per studiare il modo in cui i sistemi complessi composti da molte parti interagenti possano auto-organizzarsi, generando spontaneamente strutture ordinate; e alla genetica culturale degli statunitensi Robert Boyd e Peter J. Richerson³⁴, l'apporto più importante – che conduce direttamente al cuore dell'operazione mühlmanniana – è rappresentato dalla

²⁹ Si veda: M. A. Bedau, *Philosophical Aspects in Artificial Life*, in F. J. Varela e P. Bourguine (a cura di), *Towards a Practice of Autonomous Systems. Proceedings of the First European Conference on Artificial Life*, MIT Press, Cambridge MA-London 1992, pp. 494-503.

³⁰ Cfr. G. Günther, *La coscienza delle macchine. Una metafisica della cibernetica*, trad. it. di R. Maraffino, Orthotes, Napoli 2024.

³¹ Cfr. S. Beer, *The Brain of the Firm*, Wiley, New York 1982.

³² R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*, trad. it. di A. Pedrini, Einaudi, Torino 1994.

³³ H. Haken, *Sinergetica. Il segreto del successo della natura*, trad. it. di G. Longo, Bollati Boringhieri, Torino 1983.

³⁴ R. Boyd e P. J. Richerson, *Culture and Evolutionary Process*, Chicago University Press 1988.

teoria termodinamica dell'auto-organizzazione formulata da Ilya Prigogine per rendere conto dell'insorgenza spontanea di ordine nei sistemi fisici e biologici³⁵.

In un modo che non è troppo distante da quello in cui, nella sociologia del XIX secolo, la metaforica organicistica si sviluppa a partire dall'interazione con le scoperte contemporanee della biologia³⁶, Mühlmann propone allora di estendere i principi scoperti da Prigogine ai soggetti collettivi "culture". Anch'essi, in quanto sistemi evolutivi prodotti da un contesto naturale e altrettanto inseriti in un ambiente, risultano sottoposti all'universalità del secondo principio della termodinamica: in un sistema isolato, lontano dall'equilibrio termico – come l'universo – l'entropia aumenta costantemente fino al raggiungimento di tale equilibrio. Se tuttavia, nonostante l'entropia crescente, in natura c'è dell'ordine e non regna il caos, ciò dipende dalla presenza di sistemi fondati sulla dinamica delle *strutture dissipative*: «in condizioni di costante apporto di energia dall'esterno e di scarico di entropia sull'ambiente [...] è possibile che in un sistema si crei, cresca e si mantenga l'ordine»³⁷. Le culture, conclude allora Mühlmann, in quanto sistemi naturali nei quali si osserva una forma di auto-organizzazione, sono esse stesse strutture dissipative: «se, infatti, la cultura non è il semplice risultato dell'attività produttiva degli esseri viventi ma, al contrario, è in sé un essere vivente, [...] deve essere un sistema che crea ordine, obbedendo alle leggi della termodinamica»³⁸. Cosa significa? Da un ordine locale, rappresentato dalla presenza di un set di regole nella forma di istruzioni "*se...allora...*" comparso in modo spontaneo – laddove "locale" indica che si tratta di prassi individuali, estemporanee e trasmesse individualmente –, sorge, in presenza di un flusso di energia proveniente dall'esterno e della possibilità di scaricare disordine sull'ambiente, un ordine globale, un adeguamento globale di regole locali. Vale a dire: un set di regole culturali diviene vincolante – "globale" – per un intero gruppo di individui.

Da questo preciso gesto teorico scaturisce non solo una definizione formale di cultura – «il concetto di cultura va usato solo per i sistemi che hanno sviluppato un adeguamento globale di regole locali, e nei quali le regole locali, unitamente alla loro applicazione globale, sono ereditarie»³⁹ – che consente a Mühlmann di estendere la portata euristica del suo modello anche alla lettura di fenomeni micro- o proto-culturali. Ma anche l'intero meccanismo a scatto della sua teoria, con la relativa successione di fasi concatenate, segmenti di tempo entro un processo evolutivo.

In un primo momento – fase 1 – i caratteri tecnici e i tratti culturali alla base delle regole locali, «tutto ciò che è in senso lato culturale»⁴⁰, cioè ogni oggetto,

³⁵ Mühlmann si riferisce principalmente a: I. Prigogine, J. Meixner, *L'ordre par Fluctuations et le Système Sociale/Entropie einst und jetzt*, Springer, Wiesbaden 1976.

³⁶ Nota S. Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft*, cit., p. 25: «Comtes „Statik“ und „Dynamik“, Spencers „Differenzierung“ und „Integration“ sind, neben der für die Soziologie des 19. Jahrhunderts zentralen Organismus-Analogie und der bis heute in Ansehen stehenden Evolutions-theorie, Importe aus der zeitgenössischen Biologie, die im 19. Jahrhundert die Physik als Leitwissenschaft ablöste».

³⁷ H. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 39.

³⁸ *Ivi*, p. 40.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 41.

strumento o prassi effettuata da individui e trasmessa individualmente, incontrano due fenomeni cooperativi, descritti incrociando biologia evolutiva e teoria dei giochi, che contribuiscono tanto a una prima selezione e sistematizzazione delle prassi culturali quanto a instaurare una prima impronta di gruppo. Dall'incontro tra regole locali, cooperazione basata su forme di altruismo innato o su modalità egoistiche formalizzate dal “dilemma del prigioniero”, e allelopatia, ossia cooperazione emozionale fondata su *feedback* comportamentali, sorge una dinamica, descritta da Mühlmann come *potenziale discriminante*. Essa rende il gruppo sensibile allo stress, consentendo il passaggio dalla gestione dello stress da parte dei sistemi nervosi individuali alla soggettivazione collettiva dello stress – dalla fitness *individuale* alla fitness *inclusiva* – e innesca a cascata tutte le fasi successive. La collaborazione attorno ad alcuni strumenti o pratiche, oltre a indurre una loro riduzione selettiva e a consentire una prima forma di ereditarietà mediata dall'apprendimento sociale, genera una proiezione cognitiva e un'immagine del mondo basata sull'opposizione dentro/fuori che discrimina il gruppo dagli “altri”, mescolando descrizione e prescrizione. Questo “noi *vs* loro” stimola un accumulo di energia, un aumento di irritabilità e di potenziale – inteso in senso matematico – entro il gruppo, che si traduce in una «differenza di pressione» analoga a quella «che sorge tra un lato e l'altro di una membrana»⁴¹.

Proprio il formarsi di questa epidermide invisibile del macrorganismo “cultura”, più simile a un microrganismo primordiale che a un organismo superiore e non troppo distante dalla vescichetta tratteggiata da Freud in *Al di là del principio di piacere*⁴², consente la comparsa di quell’«interruttore di energia biologica»⁴³ che è lo stress – fase 2 –, personificato nella figura, reale o immaginaria, di uno *stressor* esterno, che porta all'escalation verso il conflitto – *stress massimale* – e alla relativa cooperazione. Come scrive Mühlmann:

lo stress, quale interruttore cognitivo dell'energia, si accoppia all'attività cognitiva della discriminazione e crea la realtà storica: la storia delle guerre, delle guerre tra principi, stati nazionali, oppure culture. Non fa poi nessuna differenza, né per l'andamento della reazione allo stress, né per il carattere reale dello stressore, che esso attacchi realmente la popolazione o sia il risultato di una proiezione paranoide⁴⁴.

In questo passaggio tra le prime due fasi è possibile osservare, nel modo più limpido, la presenza di quell'operazione definita all'inizio come *teoria dei soggetti collettivi*. Mühlmann, infatti, dedica buona parte del secondo capitolo del saggio del 1996 a esaminare le evidenze più recenti che neurofisiologia e scienze cognitive hanno

⁴¹ Ivi, p. 69.

⁴² Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio di piacere*, trad. it. di A. M. Marietti e R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 170-173.

⁴³ M. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 69.

⁴⁴ Ivi, p. 71.

fornito rispetto alla reazione allo stress nei mammiferi⁴⁵, per poi interrogarsi sulla possibilità che tale reazione non si dia soltanto a livello individuale, ma anche – nella medesima modalità – a livello collettivo: «cosa accade», si chiede, «se un solo stressore provoca i suoi effetti su una popolazione e la popolazione funge così da *pseudo-soggetto*?»⁴⁶. La scelta dell'espressione da parte di Mühlmann è piuttosto curiosa. Sembra infatti segnalare, suo malgrado, un certo disagio nel perseguire fino in fondo la direzione in cui lo conducono le premesse che ha assunto. Un disagio che suona ancora più strano se considera che in altri luoghi del testo, anche a poche pagine di distanza, l'impegno ontologico dell'autore per una teoria dei soggetti collettivi *assai più che metaforica* sembra piuttosto inequivocabile, sebbene “urbanizzata” dal ricorso a un retroterra cibernetico-sistemico. «La cooperazione da stress – afferma Mühlmann, parlando dell'insorgenza del potenziale di discriminazione – è possibile solo se prima è sorto un *soggetto collettivo* sul quale lo stressore può esercitare la sua azione»⁴⁷. E questo stesso soggetto, come mostra la concatenazione tra le restanti tre fasi del modello che descrivono il momento di recupero post-stressale e adeguamento del sistema di regole al successo o insuccesso dalla *Maximal Stress Cooperation*, l'iterazione dello stesso nel tempo sotto forma di *decorum* e la sua eventuale degenerazione, sembra ricordare piuttosto da vicino il celebre frontespizio – realizzato da Abraham Bosse – che apriva l'edizione del 1651 del *Leviatano* di Hobbes⁴⁸. Con un'unica, non piccola, differenza: se l'immagine hobbesiana sorge dal timore del *bellum omnium contra omnes*, la teoria MSC di Mühlmann, soppesando il bilancio dei flussi di energia nelle interazioni tra culture, giunge invece alla desolante conclusione che «per creare stabilità [...] le guerre si devono ripetere»⁴⁹.

Tra le tante definizioni mühlmanniane di cultura ricordate all'inizio, si trova anche l'idea che la cultura sia uno *spazio di fase genetico*, nel quale si intrecciano, in virtù di un rapporto di *selezione multilivello* – la comparsa di un livello più complesso marginalizza la competizione selettiva del livello precedente, spostandola sul suo piano –, tre dimensioni. Dalla genetica del DNA, o «genetica della carne»⁵⁰, base biologica che rende possibile la neurofisiologia dei sistemi nervosi individuali – con la

⁴⁵ Riferendosi ai lavori di: D. v. Holst, *Renal Failure as Cause of Death in Tupaia belangeri Exposed to Persistent Social Stress*, «Journal of Comparative Physiology», n. 78, 1972, pp. 236-273; D. v. Holst, *Social Stress in Tree Shrews: Problem, Results and Goals*, «Journal of Comparative Physiology», n. 120, 1977, pp. 71-86. E di: R. Sapolsky, J. C. Ray, *Styles of Dominance and their Endocrine Correlates among Wild Olive Baboons*, «American Journal of Primatology», n. 18, 1989, pp. 1-13.

⁴⁶ H. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 69. Corsivo mio.

⁴⁷ Ivi, p. 71. Corsivo mio.

⁴⁸ Assumendo tutta la possibile paradossalità che può animare questa *coincidentia oppositorum*, vista la tensione che storicamente sussiste tra la metaforica organicistica e quella contrattualista. A proposito delle variazioni visuali sul tema del Leviatano, si veda il magistrale: H. Bredekamp, *Thomas Hobbes il Leviatano. L'archetipo dello Stato moderno e le sue immagini*, tr. it. di L. Cianca, Castelveccchi, Roma 2026.

⁴⁹ H. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 164. È anche vero, però, che in Hobbes il Leviatano rappresenta una soluzione al conflitto civile, ma non alla guerra tra Stati: lo stato di natura si trasferisce sul piano delle “relazioni internazionali”. La distanza tra le due immagini, perciò, pur restando, si riduce.

⁵⁰ Ivi, p. 23.

sua reattività allo stress – e la trasmissione ereditaria di caratteri filogenetici, si sviluppa l'ambito della «genetica formale»⁵¹. In esso, si dà per la prima volta il passaggio dalla selezione puramente naturale a una selezione “culturale” che apre alla possibilità – unica in natura – di trasmissione ereditaria di caratteri appresi ontogeneticamente. Trasmissione (ed eventuale degenerazione) la cui descrizione si rende intelligibile grazie alla comparsa del terzo livello – a tutti gli effetti *metateorico* rispetto all'operazione di Mühlmann – degli algoritmi genetici: risultato dei primi esperimenti con l'*artificial life* e il *biological computing*, già negli anni '90 permettevano di osservare la trasmissione di regole culturali per selezione sessuata⁵², mostrando quanto l'auto-organizzazione genetica sia in grado di creare un sistema che abbia lo stesso valore di un sistema creato da soggetto autocosciente.

Se si guarda allora al rapporto che sussiste, nello spazio di fase circoscritto dalla teoria di Mühlmann, tra dimensione individuale e collettiva della soggettività, l'ipersoggetto cultura ci appare in tutta la sua smisurata e mostruosa – nel senso del tedesco *Ungeheuer* – iper- o meta-soggettività. Un sistema dotato di *hardware*, gli organismi singoli degli individui e le loro reazioni e possibilità di azione determinate da genetica ed epigenetica, e di *software*, tutto ciò che è iterato e iterabile dal punto di vista della genetica culturale, nel quale:

se la realtà culturale è genetica e iterativa, il corpo dell'individuo nasce come parte di un ipersistema materiale. Anche sul piano mentale l'individuo nasce entro quell'adeguamento alle regole che è il “software” dell'ipersistema⁵³.

Un ipersistema capace, nella misura in cui la reattività allo stress «è un atto conoscitivo dell'organismo»⁵⁴, di atti cognitivi che iniziano là dove finisce la percezione individuale.

4. Conclusioni.

È dunque la *kulturgenetische Theorie* di Mühlmann una forma di “organicismo 2.0”, aggiornato alle ultime evidenze scientifiche? La risposta a questa domanda è meno immediata del previsto, e richiederebbe senz'altro un'indagine più estesa, eccedente i limiti e gli obiettivi del presente contributo. Volendo però almeno abbozzare i contorni del problema, si potrebbe affermare quanto segue. Da un lato, se si guarda al modello MSC nella sua connessione genealogica di lungo periodo con il dibattito sulla psicologia collettiva, e se si considera l'intreccio tra metaforica organicistica e

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Una considerazione critica, pur interna a una prospettiva naturalistica, dell'applicazione del modello della selezione biologica all'evoluzione culturale si trova in: D. Sperber, *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, tr. it. di G. Origgi, Feltrinelli, Milano 1999, p. 105 sgg. Un confronto tra l'epidemiologia delle credenze di Sperber e la genetica culturale di Mühlmann meriterebbe senz'altro un approfondimento, sebbene non possa essere ulteriormente sviluppato in questa sede.

⁵³ H. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 184.

⁵⁴ *Ivi*, p. 69.

metaforica della soggettività, la conclusione parrebbe lapalissiana. Nella teoria di Mühlmann riemergono infatti non solo temi e modelli esplicativi, come il contagio, l'energetica e un certo slittamento analogico tra individuale e collettivo, che fanno delle culture dei *soggetti allo stress*: degli ipersoggetti al contempo risultato e fonte di ondate imitative e infettive di stress. Ma in essa risuona anche l'eco di gesti teorici analoghi a quelli impiegati, nel dibattito sulla *psychologie des foules*, per corroborare la plausibilità scientifica delle sue tesi. Come l'anima della folla può emergere perché la suggestione e la fermentazione psichica fanno riaffiorare negli individui altrimenti civilizzati quel residuo di impulsi relegati nei bassifondi dell'apparato psichico – e della civiltà –, così il macro-soggetto cultura può sorgere perché la vita è più del suo possibile correlato organico; perché lo stress – in una forma di fitness inclusiva – può essere soggettivato collettivamente; e perché, al pari dei caratteri genetici individuali, anche i caratteri culturali, le forme del *decorum*, sono analogamente protagonisti di una forma di trasmissibilità ereditaria. Analogo, poi, è anche il margine di manovra che in entrambi i contesti teorici è assegnato all'individualità singola: la situazione di folla esercita sui suoi membri un effetto de-individualizzante, che apre alla possibilità delle peggiori efferatezze; le culture rimangono del resto, agli occhi di Mühlmann, animali selvaggi che forse nemmeno un'utopica *cultural engineering* sarà mai in grado di domesticare.

Dall'altro lato, tuttavia, se ci si concentra sul *proprium* della proposta mühlmanniana e se si prende sul serio l'uso che fa delle sue fonti – cibernetica *in primis* –, questa attribuzione univoca di organicismo sembrerebbe essere una conclusione azzardata. Non solo perché Mühlmann, nella sua propensione sistemica del tutto antiumanistica, ragiona ben al di là delle dicotomie natura/cultura, organismo/meccanismo, soggetto/oggetto: disattivando così l'opposizione stessa tra organicismo e meccanicismo, soggettività e oggettività. Bensì perché nella sigla *Maximal Stress Cooperation* sembra anche essere indicato l'invito a «una forma *ergonomica* radicale per intendere il legame sociale»⁵⁵, non estranea – secondo alcune interpretazioni⁵⁶ – nemmeno al dibattito sulla psicologia collettiva, in cui la variabile determinante non è affatto l'individuo, ma il flusso di corrente transindividuale che lo attraversa e che dà luogo al collettivo in quanto fenomeno emergente. Una forma che, come mostra una delle tante riletture della teoria mühlmanniana operate da Peter Sloterdijk, permetterebbe di intendere la sintesi sociale ben oltre la statica cristallizzazione dell'antitesi individuo-società, aprendo il campo a una dinamica, a una lettura dell'aggregazione come processo basato sul principio architettonico della *tensegrità* – per cui “cultura” significherebbe «anzitutto e soprattutto non-dissolvimento dei tiranti»⁵⁷.

⁵⁵ G. Bonaiuti, *Il dilemma del parassita. Uno studio sul concetto di «società»*, «Fenomenologia e società», n. 3, 2008, pp. 39-69: 62.

⁵⁶ Cfr. B. Accarino, *Emergenza. Le masse alle porte della cibernetica*, «Filosofia Politica», n. 1, 2021, pp. 11-28.

⁵⁷ P. Sloterdijk, *Sfere III. Schiume*, trad. it. di S. Rodeschini, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 452.

Come si è già potuto osservare nell'indagine più ravvicinata del testo di Mühlmann, soprattutto prestando attenzione alle oscillazioni delle sue scelte lessicali, è del tutto inevitabile riscontrare la profonda ambiguità che caratterizza il suo modello teorico. Questa stessa si riflette nell'*aut aut* appena delineato. Certamente, una valutazione completa della tenuta teorica della proposta mühlmanniana necessiterebbe, per rimanere nella metafora, un ulteriore *stress test*, che stabilisca guadagni e perdite nell'adozione della sua teoria della cultura. La *kulturgenetische Theorie* di Mühlmann pare infatti un meccanismo ben congegnato, complesso ma lineare, basato su alcune premesse forti e nette da cui si innescano a catena i movimenti degli ingranaggi che lo compongono. Ma come tutti i meccanismi rigidi, basta che uno dei suoi presupposti venga meno perché l'intera sequenza, apparentemente inarrestabile, si inceppi. La ricostruzione critica operata in queste pagine si muove invece su un piano più vasto, che, sebbene indipendente dal puro bilancio teorico, può nondimeno rappresentarne la condizione preliminare. Inserire il caso della teoria dei soggetti collettivi di Mühlmann nella storia di una più ampia costellazione paradigmatica delle modellizzazioni del sociale e mostrare il reticolo argomentativo e intellettuale su cui essa si appoggia, permette certo di segnalare, nella teoria MSC, il ripetersi di gesti teorici e di schemi interpretativi che è necessario problematizzare. Invita anche, però, a una maggiore cautela interpretativa. Sarebbe infatti troppo facile, sebbene allettante, semplicemente dismettere la teoria mühlmanniana come una forma rinnovata di organicismo. Essa lo è, senza dubbio. Ma è anche qualcos'altro. Ed è nello spazio ambiguo e irritante di questo *qualcos'altro* che conviene provare a lavorare.