



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze Filosofiche

ordinamento (ex D.M. 270/04)

Tesi di Laurea

Il desiderio umano

Autonomia, cooperazione e conflitto fra teoria mimetica
e teoria del riconoscimento

Relatore

Ch.mo Prof. Lucio Cortella

Correlatore

Ch.mo Prof. Giuseppe Bianco

Laureando

Elio Cirillo

Matricola 873843

Anno Accademico

2021 / 2022

il giorno, mi pento di averti incontrata

la notte, ti vengo a cercare

Luigi Tenco

Il desiderio umano

Autonomia, cooperazione e conflitto fra teoria mimetica e teoria del riconoscimento

Indice

Introduzione	»	7
1. René Girard e la teoria mimetica	»	10
1.1. Antropologia generale	»	11
1.1.1. Bisogni e desiderio	»	11
1.1.2. Forme del desiderio	»	12
1.1.3. Tipi di mediazione	»	13
1.1.4. Desiderio mimetico e natura dell'imitazione	»	15
1.1.5. Fenomenologia comportamentale ed emotiva del desiderio mimetico	»	16
1.2. Storiografia e teoria letteraria	»	18
1.2.1. Dalla realtà al romanzo	»	18
1.2.2. Desiderio metafisico	»	26
1.2.3. Trascendenza verticale e trascendenza deviata	»	34
1.2.4. Menzogna romantica	»	37
1.3. Caratteri trasversali della teoria mimetica	»	39
1.3.1. Hegel e Girard	»	39
1.3.2. Verità romanzesca	»	45
1.3.3. Menzogna e verità del desiderio	»	55
1.3.4. Origine e caratteristiche delle norme	»	57

2.	Teoria del riconoscimento	»	59
2.1.	Notazioni introduttive	»	59
2.1.1.	Origini storico-filosofiche	»	59
2.1.2.	Genesi dell'autocoscienza e riconoscimento. Posizione del problema	»	60
2.1.3.	Bisogni e desideri, oggettivazione e dis-oggettivazione	»	61
2.2.	Logica del riconoscimento	»	64
2.2.1.	Sentimento di sé e conoscenza di sé	»	64
2.2.2.	Aspetti cognitivi ed etici nella genesi dell'autocoscienza	»	66
2.2.3.	Riconoscimento formale e riconoscimento materiale. Le condizioni di possibilità del conflitto	»	69
2.2.4.	Oggettività e reciprocità della relazione	»	71
2.3.	Etica del riconoscimento	»	72
2.3.1.	La libertà e le sue condizioni trascendentali	»	72
2.3.2.	Carattere implicito e trascendentale delle norme. <i>L'ethos</i>	»	75
2.3.3.	Etica e antropologia. Il dover-essere	»	77
2.3.4.	Etica e sociologia. Lo sporgimento	»	78
2.3.5.	Etica e morale. L'argomentazione	»	81
2.4.	Epistemologia e linguaggio	»	82
2.4.1.	L'oggettività del mondo e il linguaggio	»	82
2.4.2.	Delucidazioni sulla costruzione della realtà oggettiva e sul ruolo del linguaggio	»	84
2.4.3.	Conclusioni sull'oggettività del mondo e il linguaggio	»	91
2.5.	Alcuni corollari della teoria	»	92
2.5.1.	Precisazione sull'originarietà del riconoscere	»	92
2.5.2.	Mancanze di riconoscimento formale. Omicidio, stupro, <i>ghosting</i>	»	93

3.	Teoria sociopragmatica dell'origine e dell'evoluzione del linguaggio	»	97
3.1.	Capacità gestuali	»	98
3.1.1.	Additare	»	98
3.1.2.	Mimare	»	100
3.1.3.	<i>Summa</i> sui gesti	»	102
3.2.	Cooperazione e strutture individuali	»	103
3.2.1.	Abilità cognitive	»	103
3.2.2.	Motivazioni sociali	»	106
3.3.	Aspetti evolutivi	»	110
3.3.1.	Sviluppo ontogenetico	»	110
3.3.2.	Sviluppo filogenetico	»	112
3.3.3.	Attività cooperative	»	114
3.3.4.	Le tappe della comunicazione	»	119
4.	Teoria mimetica e teoria del riconoscimento a confronto	»	129
4.1.	Criticità della teoria mimetica	»	129
4.1.1.	Desiderio mimetico e reificazione	»	129
4.1.2.	Psicopatologia e desiderio: il <i>double bind</i>	»	132
4.1.3.	Feticismo sacro ed erotismo	»	133
4.1.4.	Autodivinizzazione e suicidio	»	136
4.1.5.	Affermazione e negazione di sé	»	139
4.1.6.	Un florilegio di vocaboli hegeliani	»	143
4.1.7.	Conflitto e riconciliazione	»	144
4.1.8.	Servo e signore, schiavo e padrone	»	149
4.2.	Sociopragmatismo in dialogo con mimesi e riconoscimento	»	160
4.2.1.	La questione del "primo"	»	160
4.2.2.	L'imitazione	»	164

4.2.3. Mimesi e norme	»	166
4.2.4. La selezione culturale intergruppo	»	171
4.3. Scenari futuri per una teoria del riconoscimento	»	174
4.3.1. Immedesimazione nell'altro e soggettività plurale. Sulla questione del "noi"	»	175
4.3.2. L'intersoggettività in Fichte. <i>Ichheit Übertragung e Aufforderung</i>	»	179
4.3.3. Acuti infingardi o ciechi industriosi? "A stasi" vs. "a cieca"	»	186
4.3.4. <i>Bottom-up</i> e <i>top-down</i>	»	188
4.3.5. <i>Prâgma</i> e <i>theoria</i>	»	190
4.3.6. L'invito	»	194
Conclusioni	»	197
Bibliografia	»	202

Ringraziamenti

Un debito speciale va riconosciuto al mio relatore, professor Lucio Cortella, per aver guidato il mio cammino in questi anni, per aver guidato il mio giudizio nell'esegesi dei testi hegeliani e nel tortuoso cammino della filosofia novecentesca. Ma, soprattutto, la mia riconoscenza va a lui per aver avuto la *grandeur* (in senso pascaliano) di confrontarsi con me da pari a pari, nel corso della stesura di questo lavoro, e in special modo sulle tesi della sua stessa filosofia.

Gratitudine eguale va al professor Giorgio Cesarale, che è stato essenziale per la mia formazione sulla filosofia classica tedesca, alla professoressa Cecilia Rofena, che mi ha fornito infiniti spunti di riflessione, e al professor Paolo Pagani, che per primo mi ha introdotto alle grandi questioni della filosofia classica.

Alla mia famiglia, che sempre mi ha sostenuto, e sotto diversi aspetti, senza cui questo lavoro non sarebbe stato possibile; ai presenti e agli assenti, qui intorno a me, durante la discussione di questa tesi di laurea, con cui ho lungamente discusso nell'ultimo anno, peripatetici, compagni d'*ethos* fra gli scaffali della Baum e per le fondamenta di Venezia, e in particolar modo a Kiara, con la quale il dialogo non si è mai interrotto, e a Davide, l'unico che ha avuto la voglia di spremere fino in fondo le mie argomentazioni per cercare di capire. Tu, e solo tu, sei vero filosofo e amico.

INTRODUZIONE

Il desiderio è uno degli oggetti per eccellenza della discussione contemporanea. Cercare di comprendere le dinamiche desiderative umane significa cercare di spiegare appetiti, bisogni, aspirazioni, nostalgie, aneliti, innamoramenti, utopie. Quale sia la loro radice, nelle strutture emotive e cognitive del singolo, è stato esplorato da diverse discipline. Non solo la psicologia, la biologia e le neuroscienze vanno chiamate in causa, ma anche l'antropologia, la filosofia e la scienza delle religioni; ma soprattutto, e prima di tutto, la letteratura, il cinema, l'arte.

Non a caso, come primo autore nella nostra indagine, abbiamo scelto un uomo che è stato, di formazione, un critico letterario. René Girard, prima di diventare uno dei massimi antropologi del Novecento – con i meriti per cui tutt'oggi è apprezzato, conosciuto e studiato –, è stato un critico letterario di finissimo acume. Nel romanzo moderno, prodotto culturale per eccellenza della modernità europea, egli ha rintracciato tutti quei sintomi del *desiderio* tipici della società contemporanea. La sua *teoria mimetica*, imperniata sul concetto di *mimesi del desiderio*, si è profilata come una delle più interessanti e strutturate teorie antropologiche dell'ultimo secolo.

Tuttavia, il desiderio è uno degli oggetti di riflessione prediletti anche dell'antropologia filosofica in senso stretto. Si può dire che esso vanti una lunghissima genealogia, che affonda le sue radici nella filosofia antica. Noi partiremo dalla trattazione che ne ha fatto Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*. Nel quarto capitolo di quest'opera Hegel introduce i concetti di *Begierde* e di *Anerkennung*, di *desiderio* e di *riconoscimento*. Da queste pagine della *Fenomenologia* è nata una importante costola del pensiero hegeliano, un ricco filone di studi, che prende il nome di *teoria del riconoscimento*. Per questa scuola di pensiero – il cui massimo esponente è Axel Honneth, in Germania, mentre, in Italia, Lucio Cortella –, il fenomeno umano per eccellenza è il *desiderio di desiderio* o *desiderio di riconoscimento*.

Teoria del riconoscimento e teoria mimetica ci offrono due visioni diverse sul desiderio umano. Il nostro obiettivo è di esplorare entrambe le teorie e di provare a farle dialogare; di vedere se, e fino a che punto, sono compatibili.

Ci sarà molto utile, in questo compito iniziale, il ricorso alla *teoria sociopragmatica dell'origine del linguaggio*, nella formulazione che ne ha dato Michael Tomasello negli ultimi venticinque anni. Infatti, essa ci fornisce una base scientifica – rafforzata da studi sperimentali – per far avvedutamente dialogare le due teorie sopra citate. Ciò è di vitale importanza per guidare la riflessione nelle zone più impervie della trattazione che ci aspetta. Ad esempio, che ruolo ha avuto il desiderio, nella filogenesi umana, cioè nell'evoluzione della nostra specie? Che ruolo svolge tutt'ora nello sviluppo delle società umane? Qual è la sua rilevanza per la formazione dell'identità del singolo? Tutte queste domande meriteranno una risposta.

Osserviamo, in via preliminare, che la rilevanza del desiderio in tutte queste questioni non potrà essere dissociato da una trattazione di come si strutturi la *relazionalità* fra individui adulti, cioè considerati autonomi, capaci di intendere e di volere, di determinarsi liberamente nelle proprie scelte. Sarà proprio teoria del riconoscimento a fornirci degli elementi essenziali su questo versante. Come, in generale, ogni individuo diventi cosciente di sé e impari a usare consapevolmente la propria libertà sarà oggetto di importanti riflessioni. Mentre con la teoria mimetica il concetto di *imitazione* permetterà di spiegare molto di ciò che riguarda le dinamiche relazionali umane, con la teoria sociopragmatica vedremo soprattutto come e quanto elementi biologici, ambientali, "naturali" entrino nel computo dell'equazione e interagiscano con la capacità degli individui di determinarsi ad una libera azione. L'interazione fra questi individui, e fra i loro desideri, produce tanto forme di *cooperazione* quanto di *competizione*. È alle divergenze dei loro desideri che si deve la conflittualità umana? Come catalogarle? Se ne può dare un principio unico? Come impara l'essere umano a cooperare? Donde sorge tale capacità? Come può il desiderio del singolo spiegare tali dinamiche intersoggettive? Come possono, le dinamiche intersoggettive, influenzare i desideri del singolo?

Ma innanzitutto e, forse, soprattutto: che cos'è il desiderio?

Inizieremo a fornire una prima risposta a tale domanda con una trattazione della teoria mimetica. Dopo di ciò, teoria del riconoscimento ci aiuterà a tematizzare nuovi elementi di riflessione. Dopo essere brevemente passati per la teoria sociopragmatica dell'origine del linguaggio, nel capitolo finale ci dedicheremo a un raffronto fra le due

teorie, nel tentativo di dare la più esaustiva risposta possibile alle domande poste in queste righe.

1. RENÉ GIRARD E LA TEORIA MIMETICA

René Girard è stato uno degli ultimi autori contemporanei ad aver lasciato in eredità un sistema di antropologia filosofica di portata universale. La sua opera fondamentale – in senso etimologico, poiché su di essa Girard ha basato tutte le sue successive riflessioni sul rapporto fra violenza, sacro e nascita delle civiltà – è in realtà un libro di critica letteraria, dedicato essenzialmente all'analisi del genere del romanzo moderno. In questo testo Girard delinea i tratti essenziali delle dinamiche desiderative dell'essere umano¹.

Interessanti ai fini del nostro discorso sono alcuni concetti elaborati specificamente da Girard, da un lato, e alcuni concetti comuni, dall'altro, cui Girard conferisce una peculiare accezione nell'economia del suo pensiero. Nella seconda categoria troviamo concetti quali "imitazione", "conflitto" e "metafisica"; nella prima categoria troviamo un concetto quale quello di *desiderio mimetico*. Interessante sarà anche indagare quali siano i rapporti di Girard col pensiero hegeliano. Dedicheremo un *focus* specifico al rapporto di Girard con Hegel, per capire come e quanto il primo abbia riutilizzato nella sua antropologia concetti hegeliani. *Menzogna romantica e verità romanzesca* è in effetti piena di rimandi al filosofo tedesco, in parte polemici (soprattutto quando Hegel è esplicitamente citato), per altra indicanti un importante debito teorico nei suoi confronti (evidente nella ripresa della dialettica servo-signore, interpretata e riformulata nei termini di *dialettica dello schiavo e del padrone*). Da ultimo ci dedicheremo a un affondo sul tema delle norme, che sarà essenziale per mettere Girard in comunicazione con i filosofi che tratteremo nei successivi capitoli. Per fare ciò, però, ci servirà compiere una rapida incursione in alcune sue opere più mature.

¹ Già dal titolo di questo lavoro – *Mensonge romantique et vérité romanesque* (da qui in avanti MRVR) – si può intuire, in effetti, che l'intento di Girard non fosse semplicemente quello di proporre un lavoro critico di alcuni specifici romanzi, né di avanzare delle tesi che potessero abbracciare in modo olistico tutta la produzione di quel genere letterario fiorito e affermatosi in Europa dal 1500 in poi, ma, propriamente, di elaborare delle ipotesi generali su aspetti esistenziali ritenuti comuni – quanto meno – a tutti gli esseri umani delle società europee dal 1500 in avanti. Questo intento era forse sfuggito ai curatori della prima edizione italiana, che preferirono pubblicare il testo col titolo *Struttura e personaggi nel romanzo moderno*, quasi a voler relegare la portata del lavoro al solo perimetro della critica letteraria. Tale svista – e di una svista si tratta, essendo il respiro universalistico esorbitante i limiti del semplice commento al *fiction* palese da cima a fondo nell'opera – è stata corretta pubblicando l'opera – nelle successive edizioni – col titolo *Menzogna romantica e verità romanzesca*. Noi qui abbiamo usato come riferimento la prima edizione italiana del testo, essendo la traduzione – eccezion fatta per il titolo – sostanzialmente identica a quella dell'ultima edizione pubblicata.

Ci teniamo a specificare che la produzione complessiva di Girard è tutt'altro che sistematica. Oltre a ciò, il modo di argomentare all'interno delle sue opere non è affatto accademico; spesso i medesimi concetti vengono ripetuti in più parti della medesima opera e ne manca una definizione univoca. È come se il suo modo di esporre la materia procedesse per cerchi concentrici. Rendere conto complessivamente della sua antropologia – che si sviluppa in diverse migliaia di pagine, senza un procedere appunto "accademico" – è dunque estremamente complicato. Per questo motivo, nella prima sezione di questo capitolo cercheremo di definire nella maniera più asciutta ed essenziale possibile l'ossatura dell'antropologia di Girard, o, quanto meno, i concetti che ne fungono da motore. Dopo questa iniziale introduzione, procederemo immergendoci fra le righe girardiane, assumendo nella nostra esposizione, almeno in parte, il suo stesso modo di procedere. Questa immedesimazione nel suo punto di vista e nella sua strategia di esposizione sarà anche utile a difendere in modo efficace la sua teoria. Obiettivo di questo capitolo è infatti quello di esporre la teoria mimetica lasciandone in ombra potenziali contraddizioni e problemi lasciati aperti. Al contrario, cercheremo di assumere il suo punto di vista per cercare di difenderla quanto meglio ci è possibile e per elaborare eventualmente – ma *solo dai successivi capitoli* – una critica dall'interno. Difendere con le nostre migliori argomentazioni – spesso utilizzate da Girard stesso – la teoria mimetica nel suo complesso, è il nostro obiettivo per quanto concerne questo capitolo. Dunque, per adesso, ci limiteremo ad esporre e a difendere – per quanto ci è possibile – l'antropologia girardiana e la teoria mimetica.

Per i primi paragrafi, come si diceva, assumeremo un linguaggio piuttosto schematico e tratteremo della materia come dall'esterno, per cercare di introdurci al pensiero girardiano. Dopo questi primi paragrafi ci immergeremo invece pienamente nel pensiero di Girard.

ANTROPOLOGIA GENERALE

Bisogni e desiderio.

Per Girard i bisogni sono *appetiti istintuali* rivolti naturalmente verso un oggetto. Essi sono caratteristici sia degli animali non umani che dell'essere umano. Il desiderio,

invece, è un fenomeno tipico dell'essere umano. Il soggetto che desidera ha la capacità di distanziarsi da ciò che immediatamente lo costringe al bisogno – necessità naturali, istintuali, biologiche. Egli è in grado di accedere a una dimensione in cui può tendere (in modo non semplicemente istintuale) a un oggetto, a una realizzazione, a una soddisfazione di portata infinita.

Forme del desiderio.

Per Girard il desiderio assume sempre una qualche geometria. Ciò che è inderogabile è che la figura sia appartenente alla geometria piana e che si tratti di un poligono. *Il desiderio è per Girard desiderio di un oggetto.* Sotto l'etichetta di "oggetto", in realtà Girard richiude tutta quella serie di *desiderabili* che possono andare dagli oggetti veri e propri (beni di consumo) alle realizzazioni personali², fino a includere situazioni di vita più o meno complicate – desiderare un certo stato di cose, una certa relazione con un altro individuo e via dicendo. Tutti questi sono genericamente chiamati da Girard "oggetti". Caratteristica degli oggetti è che si lascino possedere. Anche se nella nostra lingua è improprio dire che si *possiede* un mestiere o una relazione privilegiata con qualcuno, tuttavia il senso generale dell'enunciato va a chiarirsi comprendendo che ognuno di quegli oggetti o di quelle situazioni che un soggetto può desiderare sono oggetti o situazioni che *sono di qualcuno*. Quando si possiede o si ha un oggetto, in italiano, si può anche dire infatti che quell'oggetto è *di* qualcuno. La capacità, il mestiere, lo stato di cose, la situazione sociale o sentimentale, l'oggetto in senso stretto, ogni cosa che il desiderante può desiderare, insomma, è comunque capacità, mestiere, stato di cose, situazione sociale o sentimentale, oggetto in senso stretto, "cosa" genericamente, che appartiene a qualcuno ossia *che è o può essere di qualcuno*. Dunque, il desiderio per qualsiasi cosa, in Girard, è propriamente desiderio di *diventare un certo qualcuno* – il proprietario di un certo oggetto, l'uomo capace di fare quella cosa, la donna con quello status sociale, eccetera.

Girard sostiene che non esiste un desiderio spontaneo. Ogni volta che noi iniziamo a desiderare un oggetto, in realtà abbiamo visto un certo qualcuno che lo possiede, e vorremmo diventare quel qualcuno. Giungiamo quindi a desiderare qualcosa perché

² Ad esempio avere un certo stile di vita, apprendere un mestiere, raggiungere degli obiettivi ritenuti significativi, eccetera.

abbiamo visto qualcuno possederlo. Ne consegue, dunque, che il desiderio *non* è mai *spontaneo*, ma è *sempre mediato* da qualcuno. Per questo Girard lo definisce *poligonale*. La linea retta che ci immaginiamo congiungere soggetto e oggetto è solo immaginaria. In realtà c'è sempre – dietro ogni desiderio – un mediatore – esattamente quel qualcuno che possiede l'oggetto, che ci dà come lo spunto per iniziare a desiderare qualcosa. La figura basilare del desiderio è dunque il *triangolo*. Possono esistere anche desideri maggiormente complicati. È il caso in cui dei desideri siano provati da più persone, in cui siano contrastati oppure condivisi socialmente e via dicendo. In quel caso il triangolo si complica; può strutturarsi una sorta di catena di triangoli oppure possono costruirsi svariate altre forme di poligoni. Ad ogni modo, normalmente e diffusamente l'essere umano desidera in maniera *triangolare*. Un qualsiasi oggetto che viene desiderato è quindi *mediato* dal possesso di un soggetto – che chiameremo *modello* – che induce un altro *soggetto* a desiderarlo. Soggetto desiderante, modello/mediatore e oggetto saranno i tre vertici del triangolo. Questo è il desiderio che Girard definisce *triangolare*.

Tipi di mediazione.

In Cervantes, il mediatore troneggia in un cielo inaccessibile e comunica al suo fedele un po' della propria serenità, mentre in Stendhal questo stesso mediatore è sceso in terra. Distinguere nettamente questi due tipi di relazione fra mediatore e soggetto significa riconoscere l'immenso divario spirituale che separa Don Chisciotte dai più bassamente vanitosi tra i personaggi stendhaliani (MRVR, p. 12).

Per abbracciare tale distinzione, nel rispetto della metafora del triangolo, basta variare la distanza che separa mediatore e soggetto. Di conseguenza, il tipo di *mediazione* fra soggetto e modello può essere di due nature. Primo caso: si può avere la cosiddetta *mediazione esterna*. Qui il mediatore/modello è percepito tanto distante dal soggetto (vuoi a livello sociale, ontologico, di purezza morale³) da essere considerato intangibile e irraggiungibile. Non consentita – né, per altro, realistica – una sua comparazione col soggetto che l'ha preso a modello. In tal caso la stima rivolta al

³ Girard osserva che «non è lo spazio fisico quello misurato dallo scarto tra mediatore e soggetto che desidera; anche se la distanza geografica può rappresentare un fattore» (p. 13). La distanza fra mediatore e soggetto si misura su un piano che «è innanzitutto spirituale» (*ibid.*), in un senso generico del termine.

mediatore è tanto forte e di tale natura da rendere impossibile ogni comparazione. Il soggetto non è nella posizione di criticare né di mettere in discussione il mediatore stesso. «In Cervantes, il mediatore troneggia in un cielo inaccessibile e comunica al suo fedele un po' della propria serenità» (p. 12). Secondo caso: se il cateto che separa il vertice del soggetto da quello del mediatore è molto corto, allora siamo davanti alla cosiddetta *mediazione interna*. Il mediatore è allora un essere abbastanza simile al soggetto da poter essere messo a paragone con quest'ultimo. Eventualmente può essere messo in discussione dal soggetto desiderante stesso. Conseguenza non indifferente, è che «il mediatore è in tal caso un *rivale*» (p. 11). Proprio la mancanza di distanza fra i due rende possibile l'innescarsi di una dinamica competitiva⁴. La competizione può accendersi perché, in fondo, il possesso o la fruizione di qualche oggetto da parte del modello vengono considerati un *privilegio arbitrario*. Difatti, se non c'è distanza a livello sociale, ontologico o morale in qualche modo significativa rispetto al soggetto desiderante, *perché il modello dovrebbe aver ragione* di possedere o di avanzare il diritto di possedere un certo oggetto? Non c'è nessuna ragione a priori perché il modello possieda quell'oggetto e il soggetto no; tale possesso è un privilegio arbitrario. Certo ci sono delle ragioni "storiche" per cui un certo modello possiede qualcosa: la famiglia in cui è nato gli ha conferito certi vantaggi materiali e un certo patrimonio genetico – cosicché magari è più ricco, ma anche di più piacevole aspetto secondo i canoni dell'epoca –, è passato per certe esperienze formative che lo hanno reso capace di abilità diverse dalle nostre, oppure in alcuni casi – semplicemente – gli è successo di trovarsi nel posto giusto al momento giusto, e via discorrendo. Insomma, non c'è una ragione *a priori* perché quel modello non avrebbe potuto essere chiunque dei suoi simili, se questi fossero passati dalle medesime esperienze formative, avessero incontrato le stesse persone, fossero provenuti dal medesimo contesto socio-culturale e via dicendo. Nella *mediazione interna*, l'intercapedine che divide soggetti e mediatori si è fatta sottile e viene percepita come puramente arbitraria. Nel caso di oggetti ancora da conquistare, dunque, i soggetti competeranno selvaggiamente per il loro possesso. Ognuno è potenziale mediatore e dunque potenziale rivale di ogni altro soggetto. Si è aperto uno spazio, un campo, un'arena, fra i soggetti, che li mette nella condizione materiale di poter competere fra loro nei più vari ambiti della vita.

⁴ In Girard 1978 – *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (da qui in avanti DCC) – Girard definisce tale meccanismo *double bind*, in riferimento al *double bind* di Gregory Bateson (cfr. DCC, pp. 356-376).

Desiderio mimetico e natura dell'imitazione.

Il concetto generale di desiderio viene variamente declinato nel corso della trattazione che ne conduce Girard. Per Girard la contemporaneità – sotto questo rispetto figlia del romanticismo – aborre il concetto dell'imitazione del desiderio altrui: «il desiderio è sempre spontaneo» (MRVR, p. 8), esclama a gran voce l'uomo moderno, il soggetto dotato di autonomia, il grande eroe di romanzo. «Lo si può sempre rappresentare con una semplice linea retta che unisce il soggetto e l'oggetto» (*ibid.*). Eppure Don Chisciotte imita Amadigi, Sancio imita Don Chisciotte, «Julien Sorel imita Napoleone» (p. 10): la presenza di mediatori del desiderio è presente da cima a fondo nelle opere romanzesche. È evidente, dunque, che i personaggi di romanzo imitano, imitano il desiderio di altri, prendendo spunto dal proprio mediatore.

L'imitazione può essere di due diverse nature. Che cosa viene imitato del proprio mediatore? Può esserci (1) una copia esteriore del modello (un'imitazione insomma delle sue caratteristiche visibili)⁵, oppure (2) una copia interiore (un'imitazione dei desideri del modello). Quest'ultima è la chiave di volta reale per comprendere il desiderio triangolare. È un tipo di "copia", di "imitazione", che Stendhal denomina vanità. È il vanitoso che «non può attingere i desideri ai propri fondi personali, ma li prende a prestito da altri» (p. 10). Secondo Girard il perché di questa dinamica è molto semplice, quasi spontanea: «perché un vanitoso desidera un oggetto, basta convincerlo che tale oggetto è già desiderato da un terzo al quale s'annetta un certo prestigio» (p. 11). Essenziale nella scelta del mediatore del desiderio, dunque, è il prestigio che si annette al mediatore stesso⁶. Nella *mediazione interna* ad accendere la miccia «è appunto questo desiderio [del mediatore], reale o presunto, che rende l'oggetto immensamente desiderabile agli occhi del soggetto; la mediazione fa nascere un secondo desiderio perfettamente identico a quello del mediatore. Si tratta sempre, insomma, di due desideri *concorrenti*» (p. 11). La nascita di *un secondo desiderio perfettamente identico a quello del mediatore* non sta altro ad indicare che il soggetto desidera per imitazione. Il desiderio triangolare si rivela dunque essere *desiderio*

⁵ Secondo Gaultier questo è lo schema imitativo tipico degli eroi flaubertiani (cfr. p. 9).

⁶ Quale sia il discrimine affinché si annetta prestigio a una persona e non ad un'altra, non è qui indagato da Girard. In tutta l'opera non si trova una giustificazione formale di tale meccanismo. Quello che a noi viene da dire, per il momento, alla luce della conoscenza dell'intera teoria mimetica, è che per Girard anche tale attribuzione di prestigio sia *puramente arbitraria*.

mimetico – esso è *mimesi*, appunto, del modello/mediatore. Nel caso della mediazione esterna tale mimesi è in qualche modo esplicita e serena, mentre nel caso della mediazione interna, essa agisce nascostamente e capillarmente (è raro che il soggetto ammetta di star imitando qualcuno). E tale desiderio mimetico, nel caso della mediazione interna, altro non può essere che desiderio competitivo, un volere *contro* un altro soggetto – perché, in fondo, si compete per il possesso degli stessi oggetti, cioè per la realizzazione degli stessi desideri. Il mediatore infatti è sia modello che ostacolo al raggiungimento dello scopo desiderato. Tanto più veementemente il soggetto vede o presume che il mediatore desideri l'oggetto, tanto più veementemente lo desidererà egli stesso. «Come l'implacabile sentinella dell'apologo kafkiano, il modello indica al discepolo la porta del paradiso e con uno stesso e unico gesto gli impedisce di entrare» (pp. 11-12)⁷.

Fenomenologia comportamentale ed emotiva del desiderio mimetico.

«L'eroe della mediazione esterna proclama a piena voce la vera natura del proprio desiderio, venera apertamente il modello e se ne dichiara discepolo» (p. 13). Niente di più lontano dal comportamento degli eroi della mediazione interna. La venerazione è sempre dissimulata, taciuta, negata. L'eroe proclama la sua spontaneità e la sua autonomia. Spesso rivolge parole di disprezzo a colui che presumeremmo essere il suo mediatore. Ma è proprio questa non-indifferenza il passo falso che ci consente di identificare il mediatore. Infastidito dall'«ostacolo meccanico» che è il mediatore, null'altro che «una volontà a lui contraria», il soggetto che desidera «ambisce soltanto a ripudiare i legami della mediazione» (p. 14). L'apparente ostilità del mediatore, tuttavia, non indebolisce il prestigio di questi, ma lo accresce:

persuaso che il modello si ritenga a lui troppo superiore per accettarlo come discepolo, il soggetto prova infatti nei confronti del modello stesso un sentimento lacerante formato dall'unione di due contrari: la venerazione più sottomessa e il rancore più profondo. È il sentimento che chiamiamo *odio* (p. 14).

⁷ Girard si sta evidentemente riferendo a *Vor dem Gesetz (Davanti alla Legge)* di Franz Kafka.

Girard ha approfondito le implicazioni di questo rapporto fra venerazione e rancore. È evidente infatti che nell'universo della mediazione interna esso rischia di sfociare in una dinamica competitiva negativa dalla netta caratura dialettica. Se il mediatore non è così distante dal soggetto che desidera, ed essendo anch'egli un soggetto che desidera, si produrrà facilmente una *doppia mediazione*. I due rivali saranno portati a copiarsi i desideri l'uno dall'altro, a modellare i propri comportamenti l'uno sull'altro, dunque a competere indefinitamente per gli stessi oggetti. L'odio del soggetto sarà un odio reciproco, e il desiderio del mediatore si accrescerà tanto più quanto più si sentirà minacciato dal soggetto che lo imita. Lasciando per ora da parte queste considerazioni, sottolineiamo piuttosto che tale odio si connette a una sensazione di totale impotenza ad ottenere l'oggetto desiderato. Siamo davanti ad un odio impotente, lo stesso che si può provare nel momento in cui si invidia qualcuno per il possesso di una facoltà o di una qualità fisica che noi non potremo mai possedere. Non inopportuno Girard cita in questa sede il Max Scheler de *Il risentimento nella costruzione della morale*, il quale avrebbe trattato tutti quei fenomeni emotivi che appartengono alla mediazione interna. Gelosia ed invidia, per esempio, sono «nomi tradizionali della mediazione interna, nomi che ce ne nascondono, quasi sempre, la vera natura» (MRVR, p. 15). E in effetti tali vizi necessitano di una triplice presenza: quella dell'oggetto, quella del soggetto e quella di colui del quale si è gelosi o di colui che si invidia. Basta poco a scorgerne il carattere imitativo. Nella gelosia, ad esempio, si afferma sempre che il desiderio del geloso ha preceduto l'intervento del mediatore. Si nega l'importanza del ruolo del mediatore. Costui è presentato come «un intruso, un seccatore, un *terzo incomodo* che viene a interrompere un delizioso a tu per tu» (p. 15). La gelosia va letta come l'irritazione che ognuno di noi può provare quando un proprio desiderio viene accidentalmente contrastato. Ecco che il desiderio ne viene esasperato; ecco che viene in luce il ruolo effettivo che ogni mediatore riveste nei nostri desideri. Altro fenomeno tipico della mediazione interna è lo *snobismo*. Marcel Proust è il maestro della rappresentazione di questa passione tipicamente moderna. Lo snob «copia servilmente l'essere del quale invidia nascita, fortuna o eleganza. [...] Lo snob non ha il coraggio di fidarsi del proprio giudizio personale, desidera solo gli oggetti desiderati da altri. Per questo, è schiavo della moda» (pp. 24-25).

È facile capire che Girard non sta semplicemente parlando della trama de *À la recherche du temps perdu*, ma della realtà storica a lui contemporanea. Certo, i tipi di

desiderio triangolare che qui descrive sono quelli riscontrabili nei romanzi; gli snob di cui parla sono quelli de *À la recherche du temps perdu*; ma l'intento polemico non è rivolto ai protagonisti dei romanzi, vittime di desiderio mimetico. Gli snob sono quelli intorno a noi; non solo: dobbiamo riconoscere che c'è molto snobismo anche in noi. Per questo – sembra suggerire Girard – siamo schiavi della moda. Il suo intento è insomma quello di descrivere – attraverso gli occhi dei romanzieri – la fisiologia dei desideri dell'essere umano. A proposito di Stendhal, Girard scrive:

Ne *Les mémoires d'un touriste*, Stendhal mette in guardia i lettori da quelli che chiama sentimenti *moderni*, frutto dell'universale vanità: "l'invidia, la gelosia e l'odio impotente". [...] Stendhal [...] cerca la fonte di questo veleno spirituale nell'imitazione appassionata di individui che in fondo sono nostri pari, e cui attribuiamo un arbitrario prestigio. Se i sentimenti *moderni* fioriscono, non è per il fatto che le "nature invidiose" e i "temperamenti gelosi" si siano disgraziatamente e misteriosamente moltiplicati, bensì perché trionfa la mediazione interna in un universo in cui vanno scomparendo a poco a poco le differenze fra gli uomini (p. 17).

È già qui evidente che Girard intende espandere oltre i limiti della critica letteraria le sue considerazioni. Non sta parlando semplicemente degli eroi di romanzo. Sta parlando di noi, dell'essere umano dell'epoca contemporanea.

Soltanto i romanzieri denunciano la natura imitativa del desiderio. Questa natura è difficile da percepire oggi, poiché l'imitazione più fervida è anche la più vigorosamente negata. Don Chisciotte si proclamava discepolo di Amadigi e gli scrittori del suo tempo si proclamavano discepoli degli antichi. Il vanitoso romantico non vuole più essere il discepolo di nessuno. È convinto di essere infinitamente *originale* (pp. 17-18).

STORIOGRAFIA E TEORIA LETTERARIA

Dalla realtà al romanzo.

A dire il vero, sono i romanzieri stessi a dipingere la realtà sociale ed esistenziale della propria epoca:

Il romanziere [...] rivolge lo sguardo attorno a sé e in se stesso. [...] Sono le forme "sotterranee" della lotta delle coscienze quelle che studiano i romanziere moderni. Se il romanzo è il luogo della più profonda verità esistenziale e sociale del XIX secolo, ciò avviene perché è il solo a rivolgersi a quelle zone di esistenza in cui trova rifugio l'energia spirituale. Il triangolo del desiderio preoccupa ormai soltanto gli autori di vaudevilles e i romanziere di genio (pp. 97-98).

Il triangolo del desiderio è quello in cui si trova invischiato ognuno di noi. «Solo il romanziere, nell'esatta misura in cui riconosce la propria schiavitù, brancola verso il concreto» (p. 98); la schiavitù è la schiavitù di *ogni soggetto* verso il proprio mediatore:

A una certa profondità il segreto dell'altro non differisce dal nostro proprio segreto. Tutto vien dato al romanziere quando giunge a questo io più vero di quello che ciascuno di noi mette in mostra. Questo io vive di imitazione, inginocchiato davanti al mediatore. Questo io profondo è un io universale poiché tutto il mondo vive di imitazione, tutto il mondo vive inginocchiato davanti al mediatore (p. 256).

Il romanzo è dunque un riflesso del nostro mondo⁸. Per il Girard di MRVR tale dinamica sociale imperniata sulla mediazione interna ha avuto infatti origine storica, è una dinamica che ha una data di nascita culturale e geografica specifica⁹. È l'emergere del ceto medio borghese in Europa dal 1500 in avanti a livellare le differenze materiali fra gli uomini – aprendo lo spazio (come mai prima di allora) al dilagare della mediazione interna. Stendhal è stato il primo autore di genio ad aver colto la portata di tale cambiamento sociale. «Il romanziere vive un vero e proprio laboratorio di osservazione storica e sociologica. I romanzi stendhaliani non sono, per un certo verso, che questo stesso laboratorio elevato al quadrato» (p. 102). L'intento di Stendhal è quello di rispondere ad un unico interrogativo fondamentale, cioè perché gli uomini non siano felici nel mondo moderno. La risposta, dopo lunghi anni di sperimentazioni e rielaborazioni, è che il mondo moderno è stato inquinato in lungo e in largo da processi emotivi riconducibili alla mediazione interna. Essa è proliferata come un morbo e ha inquinato i rapporti fra gli uomini. Stendhal riassume tale conclusione sotto il concetto di *vanità*. L'età premoderna è stata caratterizzata dal fiorire della mediazione esterna. La

⁸ «Ogni riflesso è evidentemente posteriore alla cosa che esso riflette» (p. 163).

⁹ Nelle opere successive Girard correggerà lievemente questo suo punto di vista. Si veda il paragrafo intitolato *Verità romanzesca* (cfr. *infra*, § 1.3.2.).

prima classe ad essere intaccata dalla mediazione interna è quella nobiliare. La vanità si accresce mano a mano che il significato originario di nobiltà sparisce. Gli aristocratici vengono privati progressivamente del loro potere concreto, travasato nelle mani del re. Tuttavia, anche all'interno della corte di Versailles, dove i nobili perdono il giorno nelle più totali frivolezze, vige un solido regime del desiderio improntato sulla mediazione esterna: «Il re Sole è il mediatore di tutti gli esseri che gli stanno attorno. E il mediatore rimane separato dai suoi fedeli da una prodigiosa distanza spirituale» (p. 105). È impossibile che il re diventi rivale dei propri sudditi. «M. de Montespan soffrirebbe maggiormente se sua moglie lo tradisse con un semplice mortale» (*ibid.*), ma il re Sole, appunto, è tutt'altro che un semplice mortale. Nell'*ancien régime* l'esistenza di ogni nobile, anzi di ogni uomo, diventa tentativo di imitazione di Luigi XIV. In un percorso ricostruito da Girard che ricorda i passaggi dialettici del sesto capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, la monarchia assoluta viene riconosciuta come una tappa – ad un tempo logica e cronologica – verso la rivoluzione e le forme più moderne della vanità. «La teoria del "diritto divino" definisce perfettamente il tipo particolare di *mediazione esterna* che fiorì a Versailles e in tutta la Francia durante i due ultimi secoli della monarchia» (*ibid.*). In questo percorso, «la vanità cortigiana si oppone alla nobiltà autentica», la quale «si oppone del pari alla vanità borghese» (*ibid.*). L'avvento della Rivoluzione distrugge un'unica cosa, la più importante, per quanto si tratti "solo" di un concetto: distrugge appunto il diritto divino dei re. Con la Restaurazione, «i Luigi, i Carlo e i Filippo salgono ancora al trono [...] [ma] soltanto gli sciocchi fanno attenzione a questa monotona ginnastica. La monarchia non esiste più» (p. 106). La vera potenza è traslocata altrove. Cosa più ridicola di tutte, «quel pseudo-re che è Luigi Filippo gioca in Borsa diventando così, supremo decadimento, il *rivale* dei propri sudditi!» (*ibid.*). Al rigido sistema della mediazione esterna, garantito dalla teoria del diritto divino – la cui figura cardine è il cortigiano – si è sostituito il sistema della mediazione interna, di cui fa parte lo stesso pseudo-monarca. Con la Rivoluzione si credeva che bastasse distruggere la figura del re e annichilire la classe nobiliare per spazzar via la vanità, ma

la vanità è come un cancro inoperabile che si propaga a tutto l'organismo in forma anche più grave, allorché lo si crede estirpato. Chi si può imitare quando non si imita più il "tiranno"? Ci si copia, ormai, gli uni gli altri... L'idolatria di uno solo è sostituita dall'odio di centomila

rivali. [...] La democrazia è una vasta corte borghese i cui cortigiani sono dovunque e il monarca in nessun luogo (p. 106).

Le fini osservazioni sociologiche di Alexis de Tocqueville prestano il fianco a questo ragionamento di Girard¹⁰. Tocqueville si stupisce, osservando i costumi degli americani, della «strana irrequietezza che tanti uomini felici manifestano in mezzo alla prosperità stessa» (Tocqueville 1840, p. 628). È proprio l'uguaglianza di tutti gli individui, però, ad esasperare il desiderio:

Quando sono abolite tutte le prerogative di nascita e di fortuna, [...] davanti all'ambizione degli uomini sembra aprirsi un campo immenso e facile [...]. Ma è una concezione fallace, che l'esperienza corregge ogni giorno: quella stessa uguaglianza [...] *permette ai loro desideri di espandersi*, ma al contempo, limita da ogni parte le loro forze. Non soltanto i cittadini sono di per sé stessi impotenti, ma incontrano ad ogni passo *immensi ostacoli* che non avevano scorto all'inizio (p. 629, corsivo nostro).

Gli individui si trovano invischiati in quell'esatto meccanismo che Girard denomina mediazione interna. Abituatisi all'uguaglianza formale e ad una considerevole uguaglianza materiale, ambiscono alle stesse cariche, sono ossessionati dagli stessi sogni di arricchimento. Desiderando *gli stessi oggetti*, quegli individui diventano però l'un l'altro, automaticamente, dei *rivali*. Ecco quali sono gli «immensi ostacoli» che ognuno di loro si trova davanti. È la loro stessa concorrenza, una concorrenza garantita dalla fluidificazione del corpo sociale, i cui atomi, scoperta una mobilità inedita, muovendosi producono quello stesso attrito che li rallenta:

Distrutti i privilegi molesti di alcuni dei loro simili, si trovano ora davanti la concorrenza di tutti. Le pastoie hanno cambiato più di forma che di posto. [...] Questa opposizione costante tra gli istinti suscitati dall'uguaglianza e i mezzi che essa fornisce per soddisfarli, tormenta e affatica gli animi (p. 629).

La scoperta della dimensione di massa si traduce nella dispersione caotica e insofferente dell'atomo bruciato dall'attrito con tutti gli altri atomi. Questi atomi

¹⁰ Non a caso l'antropologo americano cita e si confronta con l'opera di Tocqueville per tutto il cap. V. Noi stessi riprenderemo alcuni passi di Tocqueville – cui Girard in più occasioni fa riferimento – per ripercorrere insieme a lui il ragionamento su tale evoluzione socio-storica.

combattono e competono per la propria affermazione e la propria autonomia. Eppure non si rendono conto di essere, in questo loro tentativo, l'uno la copia degli altri. «Nessuno vuol perdere eppure, cosa strana, nel gioco vi sono solo perdenti [...]. Ognuno [...] scarica sull'*altro* la responsabilità della malasorte che lo opprime» (MRVR, p. 91). La forza coattiva dell'illusione, quella stessa «concezione fallace» di cui parla Tocqueville,

si accresce mano a mano che il contagio si estende e il numero delle vittime aumenta. La follia iniziale si gonfia, matura, si espande, si riflette negli occhi di tutti. Ognuno ne è testimone. Le conseguenze che essa comporta sono tanto spettacolari, che il suo germe chimerico è seminato una volta per tutte. Tutti i valori sono spazzati via dall'uragano (MRVR, pp. 91-92).

Per Tocqueville questa spirale negativa di imitazione reciproca prende esplicitamente la forma dell'*ossessione*. L'individuo infatti, nei confronti di ciò che riconosce quale elemento di costrizione, nei confronti di chi lo domina, di chi prova o cerca di ergersi sopra la sua testa, nei confronti dell'insuccesso, prova un fastidio tale che si può star certi che

egli volgerà *ostinatamente* lo sguardo da quella sola parte. [...] In tempi democratici [...] le speranze e i desideri sono più spesso delusi, gli animi più turbati e più inquieti e le preoccupazioni più intense (Tocqueville 1840, pp. 629-630).

L'ossessività dell'uomo democratico americano è in fondo la stessa dei personaggi proustiani¹¹. Ma è della nostra epoca che Girard, come vogliono i romanzieri di cui parla, vuole parlare. Nell'epoca odierna

modelli e copie si rinnovano sempre più rapidamente attorno al borghese che non per questo rinuncia a vivere nell'eterno, eternamente in estasi davanti all'ultima moda, all'ultimo idolo, all'ultima parola d'ordine. Le idee e gli uomini, i sistemi e le formule si susseguono in una ridda sempre più sterile [...]. Si passa a poco a poco [...] alle forme più moderne di

¹¹ «Si deve tuttavia riconoscere che i conflitti psicologici sono più acuti nell'opera di Proust che in quella di Stendhal. [...] Quanto più il mediatore si avvicina al soggetto che desidera, tanto più le possibilità dei due rivali tendono a confondersi e l'ostacolo che si oppongono l'un l'altro diviene insuperabile. Non ci deve stupire quindi che l'esistenza proustiana sia ancora più "negativa" e dolorosa dell'esistenza del vanitoso stendhaliano» (p. 26).

suggestione collettiva, sempre più copiosa, *sempre più ossessiva*... [corsivo nostro] Così accade che la pubblicità più abile cerchi di convincerci non che un prodotto è eccellente ma che è desiderato dagli *altri*. La struttura triangolare pervade fin nei minimi particolari l'esistenza quotidiana (MRVR, p. 92).

Riprendendo il percorso storico disegnato da Stendhal, dovremmo dire che a Rivoluzione conclusa la classe nobiliare ha compreso che i propri privilegi erano arbitrari e deve ormai accanirsi contro i borghesi per difendere ciò che ne rimane. Ma è esattamente il comprendere che il privilegio è arbitrario, e desiderarlo sapendolo tale, ad essere, evidentemente, il colmo della vanità (cfr. p. 108). Il nobile si scopre anch'egli un borghese nel momento in cui si trova a lottare con quest'ultimo per il possesso degli stessi beni¹². Colpito dalla disgregazione della società precedente, il nobile che è riuscito a far sopravvivere i suoi privilegi agli espropri e all'emigrazione che hanno colpito i suoi ex-pari, appunto perché non si sente più distinto dai borghesi, cerca in ogni modo di distinguersi. Deve recitare la parte di chi "si merita" i privilegi che gli si intitolano. Ed è così, nel puro paradosso, in un teatrale rovesciamento dialettico, che iniziano ad essere le classi più antidemocratiche della nazione a meglio designare la specie di moralità che è lecito attendersi dalla democrazia (cfr. p. 110)¹³. È diventato proibito, dopo la Rivoluzione, essere privilegiati senza saperlo. La riflessione e l'assillo dell'altro hanno completamente avvelenato il godimento del mondo e di se stessi. Non si possono più vivere i godimenti di prima con la stessa ingenuità e gaiezza. L'ingenuità non si può neanche più vedere dove essa c'è. *L'ossessione* per il confronto pervade tutta la vita individuale. Il privilegio innocente è andato per sempre perduto: «l'evoluzione storica e psichica è irreversibile» (p. 114). Con la Restaurazione, sotto il nome di antiche parvenze storiche, viene dissimulata la nuova struttura dei rapporti fra gli uomini. Non è nell'ineguaglianza passata che si consuma la lotta fra oltranzisti e liberali. È l'uguaglianza presente che scandisce il ritmo di quelle opposizioni. Le lotte fra fazioni

¹² «Mediate l'una dall'altra, le due classi desiderano, ormai, le stesse cose allo stesso modo» (p. 108).

¹³ Qui Girard si appoggia – citando probabilmente a memoria – a un passo de *L'ancien régime et la révolution* di Tocqueville, che ci è stato impossibile rintracciare nel testo originale. Girard, dal canto suo, espande la riflessione del sociologo francese con alcune riflessioni: «Al *grand seigneur* affascinante e leggero del tempo di Luigi XV è successo il gentiluomo accigliato e tetro della Restaurazione. Questo lugubre personaggio vive nelle proprie terre, guadagna, si corica di buon'ora e resce persino, oh, sommo orrore, a risparmiare qualcosa. Che cosa significa questa morale austera? [...] Questa saggezza del tutto negativa, cupa e imbronciata, è di stile prettamente borghese. L'aristocrazia vuole dimostrare agli *altri* che "merita" i suoi privilegi; per questo, prende a prestito la sua morale dalla classe che glieli contesta» (p. 109).

sono come lotte intestine. La loro giustificazione storica è solo un pretesto. Si tolga il pretesto, dice Girard, e la vera causa apparirà:

l'oltranzismo passerà al pari del liberalismo, ma la mediazione interna non passerà affatto. E alla mediazione interna non mancheranno mai i pretesti per mantenere viva la divisione in due campi rivali. La società civile, dopo quella religiosa, è divenuta *scismatica* (p. 115).

Girard vede rispecchiata in Stendhal la consapevolezza dell'erosione storica provocata dal cieco lavoro della mediazione interna. Il fenomeno descritto dai romanzieri è di fatto quello di una sempre più feroce psicosi collettiva. Gli individui in concorrenza fra loro, privati cittadini, borghesi, nobili decaduti, uomini politici – come attori – si scambiano minacce e poi si scambiano le parti. «Escono di scena e vi rientrano con un nuovo costume. Dietro questo spettacolo sempre uguale e sempre diverso, sussiste la medesima opposizione, sempre più vuota e sempre più feroce» (p. 117). Le differenze fra gli uomini, così come i pretesti inventati per distinguersi, diventano sempre più arbitrari e più vacui. Le differenze sostanziali svaniscono, ognuno è coinvolto in un vortice che fa precipitare la competizione di tutti contro tutti in una voragine infernale. «E la mediazione interna prosegue il suo lavoro sotterraneo» (*ibid.*).

È stato "l'avvicinarsi" del mediatore, l'abbiamo visto, ad ingenerare una concorrenza sempre più acuta. Ogni uomo è diventato – in campo economico, estetico, morale, erotico, politico – un possibile mediatore per il prossimo. Tale concorrenza genera sempre maggiori sofferenze spirituali¹⁴. Eppure, in questo *male ontologico* – così lo definisce Girard – che trascina le sue vittime verso parventi soluzioni che in realtà favoriscono il suo aggravarsi, le ideologie rivali non fanno altro che dovere il loro potere di seduzione al carattere oppositivo della loro proposta: «frutti della scissione ontologica, della quale la loro rivalità riflette l'inumana geometria, esse servono a loro volta di alimento alla concorrenza divoratrice» (pp. 120-121).

Ed è qui che si innesta la riflessione di Girard sul totalitarismo. Tale scissione ontologica, che si riflette nel "gusto per l'opposizione", nella pura passionalità

¹⁴ «L'eguaglianza che allevia la miseria è in sé buona ma non può soddisfare quegli stessi che la esigono con maggior accanimento», quegli *ostinati* di cui parla Tocqueville, ossessionati dalla più minima distinzione come lo si sarebbe da una intollerabile insolenza. L'eguaglianza «non fa che esasperare il loro desiderio» (p. 120).

oppositiva, non è altro che espressione di una passionalità totalitaria, drenante tutte le energie dell'individuo e le energie di tutti gli individui:

Stendhal, Flaubert, Tocqueville definiscono "repubblicana" o "democratica" un'evoluzione che oggi diremmo *totalitaria*. A mano a mano che il mediatore si avvicina e diminuiscono le differenze concrete tra gli uomini, l'opposizione impegna una parte sempre più grande dell'esistenza individuale e collettiva. Tutte le forze dell'essere si organizzano a poco a poco in strutture gemelle sempre più nettamente contrapponibili l'una all'altra. Tutte le forze umane sono dunque sostegni di una lotta tanto implacabile quanto sterile, giacché essa non mette più in gioco alcuna differenza concreta, alcun valore positivo. È questo, appunto, il cosiddetto totalitarismo. Gli aspetti politici e sociali di questo temibile fenomeno non si distinguono dai suoi aspetti personali e privati. Vi è totalitarismo quando si giunge, di desiderio in desiderio, alla mobilitazione generale e permanente dell'essere al servizio del nulla (p. 121).

Questo è il male ontologico per Girard. La definizione di totalitarismo rimanda a tale male ontologico. Esso non è altro che una tendenza scismatica arbitraria onnipervasiva. Agli stadi finali della mediazione, la competizione esonda dai campi particolari dell'esistenza individuale, invadendo campi sempre più vasti dell'esistenza collettiva. Finisce col traboccare dal quadro nazionale e si annette «patrie, razze e continenti» (p. 121). I romanzieri non hanno presagito i conflitti «catastrofici e nello stesso tempo insignificanti del XX secolo» (*ibid.*). Hanno colto il «grottesco» dell'era che si stava annunciando, senza coglierne il «tragico» (cfr. *ibid.*).

Tale tendenza scismatica, l'abbiamo detto, si radica nella mancanza di differenze concrete e valori positivi – e in ciò consiste il suo carattere arbitrario. L'exasperazione di tale elemento arbitrario è ciò che distingue le fasi finali del morbo della mediazione interna. E il mondo contemporaneo è il mondo in cui ha trionfato la mediazione interna¹⁵. Essa ha tuttavia una forte comunanza con la mediazione esterna, proprio

¹⁵ Per questo, come dicevamo, l'esistenza dello snob proustiano è più dolorosa di quella del vanitoso stendhaliano (cfr. *supra*, nota 11). L'emergere della contemporaneità è stato un cammino – logico e cronologico assieme – dal regime della mediazione esterna a quello della mediazione interna. I romanzieri più prossimi a Girard sono stati dunque quelli che hanno maggiormente colto tale dinamica e ne hanno ratificato con maggior precisione i risvolti catastrofici per l'esistenza. Solo Dostoevskij nega questa successione. Egli non rispetta l'ordine cronologico della progressiva presa di coscienza dei romanzieri di tale stato di cose. La sua visione è più profonda e più acuta, anticipa il tragico e l'apocalisse, il sottosuolo, cui gli esseri umani si stanno dirigendo spinti da tale peculiare moto storico. Egli è il profeta di tale

riguardante tale carattere arbitrario. Uno degli aspetti formali dell'unità di mediazione interna ed esterna – oltre al carattere imitativo e triangolare del desiderio – è quello legato alla metamorfosi dell'oggetto¹⁶. «Il prestigio del mediatore si comunica all'oggetto desiderato e gli conferisce un valore illusorio» (p. 19). A questo aspetto centrale del desiderio mimetico è legata tutta una peculiare classe di conseguenze.

Desiderio metafisico.

Sin dalle prime pagine di *Menzogna romantica e verità romanzesca* l'intersoggettività viene presentata nelle sue caratteristiche spiccatamente negative. Girard osserva come Cervantes mediti, in tutta la sua opera, «sull'influsso nefasto che le menti più sane possono esercitare le une sulle altre» e sul fatto che «l'illusione è il frutto di uno strano connubio tra due coscienze lucide» (p. 9)¹⁷. Il desiderio è desiderio triangolare, ossia desiderio mimetico. Suo aspetto focale è l'imitazione del mediatore, vertice indiscusso del triangolo. Che tale vertice sia lontano, irraggiungibile, come Amadigi per Don Chisciotte, o che sia lontano abbastanza da non consentire la "compenetrazione" delle sfere di possibili (cfr. p. 13), come nel caso di Don Chisciotte stesso verso Sancio, gli effetti del desiderio triangolare si fanno percepire. Attraverso l'influenza del mediatore «il senso del reale svanisce, il giudizio è impedito» (p. 8). Don Chisciotte diventa cavaliere errante per imitare Amadigi; Sancio lo segue e viene trascinato assieme al suo signore in tutte le follie che tale progetto li induce a intraprendere.

L'aggettivo "metafisico" fa la sua comparsa piuttosto presto nelle pagine dell'opera. Nel primo capitolo Girard afferma che Proust e Flaubert affondano le radici in un «medesimo substrato psicologico e metafisico» (p. 35); mentre nel secondo capitolo le occorrenze dei termini riferiti alla metafisica – specialmente in espressioni quali

destino, l'unico a cogliere le conseguenze ultimative di tale processo, benché abbia scritto prima di Proust (cfr. MRVR, cap. XI). Su tale tema dedicheremo alcune riflessioni in conclusione del capitolo.

¹⁶ «La trasfigurazione dell'oggetto desiderato definisce appunto l'unità di mediazione esterna e mediazione interna» (p. 23).

¹⁷ Nel prosieguo del testo tale "connubio" viene concepito nei termini di una "strana collaborazione negativa": «La realtà scaturisce dall'illusione e assicura a questa una fallace garanzia. [...] Nella doppia mediazione, la metamorfosi dell'oggetto è comune ai due partecipanti. Vi si può scorgere il frutto di una strana collaborazione negativa» (p. 89)

«desiderio metafisico» o «significato metafisico del desiderio»¹⁸ – sono addirittura venti. Tuttavia Girard non si cura di definire formalmente cosa intenda per "metafisico". L'unica certezza che può avere il lettore è che egli non si stia riferendo a quella branca della filosofia teoretica denominata metafisica. I dubbi in proposito vengono dipanati solo nel corso del terzo capitolo. Nell'incipit si osserva che

esiste un solo desiderio metafisico, ma i desideri particolari in cui si concreta tale desiderio primordiale variano all'infinito (p. 73).

Il desiderio metafisico è desiderio universale. I modi di realizzazione di tale anelito primordiale¹⁹ vengono a specificarsi nelle più varie maniere. Tale anelito è comune ad ogni uomo – e in ciò consiste il suo carattere universale – ma ognuno desidera concretamente oggetti diversi, situazioni diverse, vite diverse – e in ciò sta la sua relatività. In base a cosa si desidera un oggetto piuttosto che un altro? È chiaro che, qui, come ovunque nel resto dell'opera, si parte dal presupposto che il desiderio è uno (p. 32) e che il desiderio è triangolare (p. 44) e che le leggi del desiderio sono universali (p. 148). Non esiste desiderio senza mediatore. E il mediatore si sceglie sulla base del "prestigio arbitrario" che gli si associa (cfr. p. 17). Dunque è evidente che anche i modi di realizzazione concreta del desiderio metafisico sono arbitrari, e che il desiderio stesso – un desiderio che è universalmente triangolare, mimetico e metafisico – è – quanto alla scelta degli oggetti cui si rivolge – puramente arbitrario.

Tale arbitrarietà è il riflesso dell'arbitrarietà della scelta mediatore. Non importa che egli sia un comune mortale piuttosto che un'entità irraggiungibile, come Amadigi. Egli indica al soggetto gli oggetti che dovrà desiderare. Lo fa più o meno tacitamente, più o meno esplicitamente. Dipende dal suo grado di distanza dal soggetto; dipende dall'orgoglio e dalla volontà di dissimulazione del soggetto stesso. La mediazione interna, ad esempio, viene sempre recisamente negata. Ma basta che un soggetto desideri un oggetto, o che si presuma che lo desideri, perché un altro soggetto provi un'irresistibile attrazione a copiare tale desiderio. Anche la semplice presunzione equivale a un comando. È puramente immaginaria, eppure suona come un'indicazione

¹⁸ Anche se non mancano espressioni quali «ossessione [...] patologica e metafisica», «eroe metafisico», «vita metafisica» (cfr. pp. 49-72).

¹⁹ In MRVR il desiderio metafisico è appunto definito "primordiale"; tale concezione sarà messa in dubbio nelle opere successive (cfr. DCC, pp. 366-383).

esplicita. È sufficiente il prestigio attribuitogli per conferire al mediatore questo potere. Che potere è mai questo? Sembra essere di natura magica²⁰. È capace di attrarre e respingere senza implicare contatto fisico, cioè non abbisogna di contatto fisico per influenzare gli altri. Nella maggioranza dei casi, non serve neppure parlare. La sua capacità di influenzare è letteralmente di natura *non-fisica*; o, se si preferisce, di natura *meta-fisica*. «Dal mediatore, vero e proprio sole finto, cala un raggio misterioso che fa brillare l'oggetto di uno splendore fallace» (p. 20). Tale processo non è altro che una perdita di importanza delle caratteristiche fisico-concrete dell'oggetto, a vantaggio di ciò che – spiritualmente, relazionalmente o *metafisicamente*, appunto – lo lega al mediatore. Siamo davanti a una vera e propria metamorfosi dell'oggetto. Esso non è più importante per le sue qualità o proprietà, per le caratteristiche fisiche, materiali, estetiche che può avere, né per i possibili usi o impieghi cui può essere sottoposto. Non sono le caratteristiche *fisiche* o "concrete" dell'oggetto – come spesso le definisce Girard – ad essere desiderate; sono le sue caratteristiche propriamente *metafisiche*. Ciò che conta è il legame che un certo oggetto ha con il mediatore. Lo spazio di confronto fra il fisico e il metafisico si apre in relazione alla distanza del mediatore rispetto al soggetto desiderante e all'oggetto desiderato²¹. «Le gioie, e soprattutto le sofferenze, non si radicano nelle cose; sono "spirituali", ma in un senso deteriore che sarà opportuno precisare» (p. 20). È in tale "spiritualità deteriore" che hanno fondamento la *metafisicità* e il «carattere astratto» del desiderio (cfr. p. 20, p. 76)²².

L'oggetto viene trasfigurato e perde d'importanza il suo "valore concreto". Non importa che cosa esso sia. «L'oggetto sta al mediatore come la reliquia al santo. Il rosario di cui questi si è servito, l'abito che ha indossato [...] così è per l'oggetto nel desiderio metafisico» (p. 73). Questa metamorfosi dell'oggetto si collega ad una *aspettativa di metamorfosi del soggetto stesso*. Il soggetto si attende, dal bramato possesso dell'oggetto in questione, una totale rivoluzione interiore. Tale aspettativa metafisica è particolarmente intensa nel caso del desiderio amoroso. L'amore romantico professa esattamente questo culto. Ciò che si crede è che nulla sarà più come prima per il soggetto, una volta congiuntosi alla persona amata. È chiaro però – o almeno lo è per

²⁰ «Il termine prestigio [rimanda a] *praestigia*: fantasmagorie, sortilegi» (DCC, p. 364).

²¹ «A mano a mano che la funzione del *metafisico* si ingrandisce, nel desiderio, la funzione del *fisico* diminuisce. Più il mediatore si avvicina, più la passione si intensifica e l'oggetto si svuota di valore concreto» (p. 75).

²² Ricordiamo, a questo proposito, che per Girard è la trasfigurazione dell'oggetto desiderato a definire appunto l'unità di mediazione esterna e mediazione interna (cfr. p. 23).

Girard²³ – che essendo ogni desiderio desiderio per un oggetto – ossia desiderio di diventare una certa persona –, il desiderio amoroso sarà desiderio del corpo della persona amata²⁴ – ossia desiderio di diventare "proprietario" di quel corpo.

La presenza di un rivale non è necessaria perché si possa definire triangolare il desiderio amoroso. Bastano due soli soggetti. Una coppia di soggetti è sufficiente a innescare il triangolo per un assunto molto semplice, che è di lockeana memoria e rimane implicito fra le righe girardiane: "ognuno è proprietario del suo corpo". Girard in verità riformula, attraverso la mediazione di Sartre, tale assunto nei termini di uno «sdoppiamento» che l'essere amato subisce sotto lo sguardo dell'amante. Egli è soggetto e oggetto insieme. Che lo sguardo sia in qualche misura reificante, è ciò in cui Girard ritiene di rifarsi alla lezione di Sartre²⁵. Tuttavia l'impiego che ne fa Girard va ben oltre la lezione di Sartre. Sostanzialmente, lo sdoppiamento «fa apparire un triangolo ai cui tre vertici sono l'amante, l'amata e il corpo di questa» (pp. 92-93)²⁶. L'amata, reificata dallo sguardo dell'amante, si scopre improvvisamente proprietaria del suo corpo. Ne può disporre a suo piacimento e sottrarlo al godimento dell'amante quando lo ritiene opportuno²⁷. Non solo, ma (1) essendo il desiderio contagioso e (2) essendo il desiderio dell'amante rivolto al corpo di lei, l'amata stessa (nel suo lato soggettivo) desidererà e bramerà ancor più il suo corpo²⁸. L'indifferenza che l'amata rivolge all'amante non è puro e semplice disinteresse; è, al contrario, un ardente desiderio di se stessa. La civetta è troppo preziosa per abbandonare il suo corpo al desiderio dell'amante, e tuttavia non può far altro che rinfocolarlo, perché l'apprezzamento che essa stessa accorda a se stessa è mediata dalla conferma esteriore data dal desiderio altrui verso il suo corpo. Il suo rifiutarsi, cioè il suo voler ancor più esser "despota" del suo corpo, esaspererà di conseguenza ancor più il desiderio dell'amante. Questo non è che l'incipit di un spirale negativa che si autoalimenta. Non dimentichiamoci che nel desiderio amoroso uno dei

²³ Proprio su questo aspetto solleveremo delle forti riserve nei prossimi capitoli.

²⁴ Tale riduzione, che pare a noi inaccettabile, viene ribadita e argomentata in più punti del testo.

²⁵ «Sartre ha colto questo fenomeno e su di esso fonda, in *L'être et le néant*, la sua analisi dell'amore, del sadismo e del masochismo» (p. 92).

²⁶ Sull'inflessione esclusivamente femminile del "ciò che è amato" (cui ci si riferisce solitamente con i termini "l'amata", "il corpo dell'amata", "la donna" ecc.) in questo altri luoghi del pensiero di Girard – in cui vien dato per scontato che l'amante sia un uomo e che ciò che è amato sia una donna (o meglio il corpo di lei) – avremo forse la possibilità di proporre alcune interessanti riflessioni nei prossimi capitoli.

²⁷ Su questo, cfr. anche p. 140.

²⁸ «Tale particolare modalità della doppia mediazione si chiama *civetteria*» (p. 93).

maggiori fattori scatenanti del desiderio stesso è la fuga del mediatore-oggetto²⁹. È interessante notare che tale caratteristica del desiderio (che Girard ritiene universale), è riscontrabile come *topos* in lungo e in largo nella letteratura occidentale. Senz'altro il romanzo è specchio della sua epoca – così ritiene Girard; altresì – aggiungiamo noi – se quelle che ritiene di descrivere Girard sono le caratteristiche formali del desiderio umano, allora dovremmo ritrovare traccia di ciò in tutta la letteratura, a maggior ragione in un genere letterario come il poema, che per definizione mira a ricostruire le coordinate e i valori del mondo in cui è composto. Non a caso, in effetti, a puro titolo di esempio citiamo un passo dell'*Orlando Furioso*, che esprime limpidamente il concetto del rapporto fra fuga e inseguimento/desiderio ossessivo che ivi Girard esponeva:

*Come segue la lepre il cacciatore
al freddo, al caldo, alla montagna, al lito,
né più l'estima poi che presa vede;
e sol dietro a chi fugge affretta il piede:*

*così fan questi gioveni, che tanto
che vi mostrate lor dure e proterve,
v'amano e riveriscono con quanto
studio de' far chi fedelmente serve;
ma non sì tosto si potran dar vanto
de la vittoria, che, di donne, serve
vi dorrete esser fatte; e da voi tolto
vedrete il falso amore, e altrove volto.*

(Ariosto 1532, Canto X, ottava 7, vv. 5-8, ottava 8).

Interessante, a questo proposito, è la eco quasi letterale che alcuni frammenti di Pascal fanno a questo passo di Ariosto³⁰. Nella caccia, come attività di svago finalizzata allo svago stesso, non è infatti importante la preda; quando la caccia è puro *divertissement*, quando essa è un *agere* il cui senso intrinseco è il diletto che si può

²⁹ «In Proust, come in Dostoevskij, è un criterio negativo a determinare la scelta del mediatore. Lo snob, come l'amante, insegue "l'essere in fuga" e vi è inseguimento solo per il fatto che vi è fuga. In Proust, come in Dostoevskij, la negazione dell'invito, il rifiuto brutale dell'altro, scatena il desiderio ossessivo» (p. 62).

³⁰ Cfr. Pascal 1670, frammenti 203-218 Chevalier.

ricavare dall'attività stessa, la preda viene ritenuta priva di valore concreto («né più l'estima poi che presa vede»). Si smette di volerla non appena la si ottiene. Il gusto dell'inseguimento è fine a se stesso:

Non è che in queste situazioni [la caccia, la conversazione con le donne, il gioco d'azzardo...] si raggiunga una effettiva felicità né che si immagini che la vera beatitudine stia nel denaro, che si può guadagnare al gioco, o nella lepre che si insegue: cose che neppure si vorrebbero se ci fossero offerte. [...] E coloro che su questo argomento si impancano a filosofi e ritengono che la gente sia ben poco ragionevole a passare tutto il giorno a rincorrere una lepre che non vorrebbero, se comprata, non conoscono affatto la nostra natura (Pascal 1670, fr. 205 Chevalier).

Il *divertissement* di Pascal è quindi propriamente un'attività metafisica (a propulsione metafisica o teleologicamente metafisica), nel senso di "metafisico" qui inteso da Girard.

Un'altra notazione da fare riguardo al processo amoroso della doppia mediazione è che l'amata (quanto al suo lato soggettivo) è, anche qui, al contempo, *mediatrice e rivale del desiderio* nei riguardi del soggetto (l'amante).

Se da un lato, tuttavia, è la fuga dell'amata, dopo essersi debitamente prestata alla bramosia dell'amante, a scatenare il desiderio ossessivo, è altresì vero, estendendo il ragionamento, che l'ostentazione di indifferenza, la dimostrazione plateale della propria "autosufficienza ontologica", può da sé scatenare il desiderio altrui. È chiaro infatti che chi ostenta indifferenza pare bastare a se stesso, in quanto assorbito nel totale godimento di sé che non ha bisogno d'altro. È proprio tale visione a consentire l'incendiarsi del desiderio altrui. Quella persona sembra depositaria di una divina autonomia e diventa più facilmente oggetto di desiderio mimetico. Anche in questo caso il desiderio è metafisico, perché avviene l'attribuzione di caratteristiche che non sono reali. La divina autonomia è solo teatrata, non è mai reale. Girard mira a dimostrare che siamo tutti sottomessi al reticolo della mediazione del desiderio. Nessuno si salva. Nel prosieguo vedremo meglio come ciò si possa intendere.

Eppure quella "divina autonomia" fa gola ai soggetti che la vedono. L'indifferenza appare sempre come la facciata esteriore di un desiderio di se stessi; l'indifferente sembra possedere l'aurea padronanza di cui tutti cercano il segreto. «Egli è dio...» (cfr. p. 94).

Si può facilmente capire come il significato di *desiderio*, in Girard, collassi sul significato di *invidia*. Il desiderio del corpo dell'amata non è altro, in effetti, che *invidia* per la presunta condizione di autosufficienza ontologica di cui l'amata – proprietaria di quel corpo – sembra godere. L'oggetto viene investito di un valore "salvifico", "iniziatico", metafisico, che lo distingue da tutti gli altri oggetti. Il possesso di quell'unico oggetto sembra fare la differenza, cioè sembra essere il discrimine fra la condizione di manchevolezza e quella di pienezza ontologica, il crinale su cui corre la distinzione fra bramosia e placidità. Sembra essere l'oggetto che colmerà per sempre il vuoto che il soggetto sente dentro se stesso; esso soddisferà quella radicale sensazione di insufficienza e finitezza che egli sembra portarsi appresso. Ecco l'oggetto salvifico: il corpo dell'amata; segno del valore salvifico di quell'oggetto è la totale autosufficienza di cui gode il suo possessore – l'amata.

Barbara Carnevali ha sollevato delle importanti riflessioni su questo carattere del pensiero di Girard³¹, osservando opportunamente che la lingua francese, definendo *envie* tanto il desiderio *simpliciter* quanto quello specificamente rivalitativo, asseconda l'assimilazione del significato di desiderio a quello di invidia³².

In sostanza, ogni desiderio è desiderio di *diventare* il mediatore. Il desiderio amoroso, in quanto invidia verso l'amato, è desiderio di *diventare* proprietario del corpo dell'amato. Quindi il desiderio è propriamente un "mirare all'essere del mediatore" (cfr. p. 49), è un voler essere lui. È il desiderio di *assorbire l'essere del mediatore, di carpirgli l'essere* (cfr. p. 49). Il linguaggio qui usato da Girard è un vero e proprio

³¹ Carnevali iscrive Girard in una tradizione specifica, quella del realismo antropologico moderno (Carnevali 2013, p. 68). Girard si sarebbe confrontato soprattutto con la versione agostiniano-giansenistica di questa tradizione, rimanendo influenzato maggiormente da pensatori come Pascal e La Rochefoucauld. Secondo questa interpretazione di Carnevali l'antropologia mimetica girardiana non sarebbe altro che una versione secolarizzata di quelle teorie che, analizzando la condizione umana, la definiscono – in termini teologici – postlapsaria, cioè successiva al peccato originale. A partire dalla consapevolezza della manchevolezza ontologica umana si giustificherebbe «l'altrimenti incomprensibile tendenza degli uomini a divinizzare i loro simili per appagare il desiderio metafisico di assoluto» (Carnevali 2013, p. 72). Si deve notare, a tal proposito, che l'invidia nasce da un senso di mancanza e che essa «testimonia una carenza di essere che umilia l'invidioso [stesso]» (p. 71). Tuttavia bisogna ricordare che a tale risultato si può arrivare solo attraverso una serie di specifiche riduzioni (esposte a p. 67), tramite cui il desiderio viene assimilato all'invidia. Sulla fondatezza di questa riduzione e di altri presupposti della teoria mimetica, che rendono possibili le conclusioni di Girard, rifletteremo criticamente nei prossimi capitoli.

³² A differenza, ad esempio, della lingua italiana, in cui desiderio e invidia sono termini distinti che indicano due fenomeni ben distinti (cfr. Carnevali 2013, 67 nota 5). La progressiva assimilazione del significato di desiderio a quello di invidia risulta compiuta all'altezza della stesura dello studio di Girard su Shakespeare, emblematicamente intitolato *A Theater of Envy*.

vocabolario della fagocitazione³³. Quando l'oggetto è il corpo di una persona, l'intrigo metafisico può essersi sviluppato in maniere differenti. Girard non si preoccupa di fornirne una casistica dettagliata. Noi, per canto nostro, possiamo provare ad esplicitare alcuni caratteri formali del modello. Il corpo dell'amato o dell'amata può ad esempio piacere perché rispecchia i canoni estetici di una certa epoca – introiettati in ognuno. La mediazione degli sguardi altrui produce un inganno metafisico, la presunzione che tutti o quasi tutti ritengano desiderabile un certo aspetto porta inevitabilmente a favoreggiare o addirittura desiderare quel modello. Un altro motivo può essere un'esperienza infantile, l'associazione del corpo del mediatore o del mediatore stesso a una persona rilevante del nostro passato, cui si annetta un certo prestigio. Ancora, può essere il prestigio del mediatore, il prestigio sociale ad esempio, o comunque quello che gli vediamo rivolto dai nostri prossimi, a portarci a stimarlo. Può succedere che un mediatore diventi talmente prestigioso che inizino a piacerci le *sue* caratteristiche fisiche, per pura e semplice influenza del prestigio che si attribuisce alla sua persona – pur inizialmente legato ad altri ambiti, non a quello estetico. Ad ogni modo, nel corso di questo processo di innamoramento, vengono attribuite al mediatore delle qualità che Girard definirebbe metafisiche, cioè che non sono reali. L'aspettativa di una metamorfosi interiore totale è legata al progetto di possesso del suo corpo, o alla sua fruizione. Tali qualità non sono reali, o, comunque, non si agganciano a qualcosa di oggettivamente concreto. Proprio per questo possiamo definirle "metafisiche", e definire "metafisico" il desiderio a loro indirizzato.

Ognuno, nella sua esperienza di vita, trova conferma del fatto che il mediatore non possiede le miracolose caratteristiche che gli si imputano. Il possesso dell'oggetto, infatti, non ha le conseguenze miracolose e metamorfiche che il soggetto si aspetta. In effetti, appena il mediatore si lascia andare ai desideri dell'amante, perde quella parvenza di autonomia, quell'alone di numinosità, che lo rendevano tanto desiderabile. Il suo corpo rientra improvvisamente nel regno «del banale, dell'insipido e del sordido in cui risiedono gli oggetti *che si lasciano possedere*» (p. 94 nota).

La delusione con cui deve confrontarsi il soggetto in tal caso è propriamente metafisica: «il soggetto che desidera, quando si impossessa dell'oggetto, si ritrova con un pugno di mosche. [...] Riesce, simulando e dissimulando il desiderio, a manovrare

³³ «L'eroe dostoevskiano, come l'eroe proustiano, sogna di assorbire, di assimilare l'essere del mediatore. [...] Vuole diventare l'*altro* senza cessare di essere se stesso» (p. 50).

come vuole il desiderio dell'altro. Possiede l'oggetto, ma tale oggetto perde qualsiasi valore per il fatto stesso di lasciarsi possedere» (p. 144). «Il soggetto constata che il possesso dell'oggetto non ha trasformato il suo essere; l'attesa metamorfosi non è avvenuta» (p. 77). Eppure la delusione non prova l'assurdità di *tutti* i desideri metafisici, bensì – solitamente – l'assurdità di quel particolare desiderio che è stato deluso³⁴. A questo proposito troviamo una nuova distinzione fra mediazione esterna e mediazione interna. Nella prima, il prestigio attribuito al mediatore è talmente profondo, e la distanza che separa il mediatore sia dagli oggetti che dal soggetto che li desidera è talmente grande, che «il mediatore, molto lontano, propaga su una superficie vastissima una luce diffusa» (p. 74). Quando il mediatore si avvicina, invece, «la designazione si precisa; la "virtù metafisica" aumenta e l'oggetto diventa "insostituibile"» (p. 74). Il prestigio del mediatore rimane indissolubilmente legato alla desiderabilità degli oggetti che vengono mediati. Appena il possesso abbia fatto cascare il velo magico di cui la mediazione li ricopriva, anche l'autorità e il prestigio del mediatore vacillano. Probabilmente al mediatore non è mai appartenuta quella numinosa essenza cui lo si associava, e dal "diventar lui" non ci si può aspettare nessuna grandiosa metamorfosi interiore. Traducendo, ciò significa che – nella mediazione esterna – il prestigio del mediatore non è in gioco nei desideri particolari³⁵. Nel caso della mediazione interna, invece, l'oggetto è strettamente connesso alla figura del mediatore – come è nel caso emblematico del desiderio amoroso – perciò la delusione verso l'oggetto non può che ripercuotersi al di là dell'oggetto e porre in discussione il mediatore stesso. Nella mediazione interna la delusione può quindi chiamare in causa «la "responsabilità divina"» (p. 78). Da ciò deriva una interessante classe di conseguenze, che coinciderebbe con il rivoluzionarsi del sistema valoriale del soggetto.

Trascendenza verticale e trascendenza deviata.

Tale ricerca del salvifico, tipica del desiderio metafisico – e tale carattere iniziatico, connesso all'aspettativa di metamorfosi interiore – sembra in qualche modo legarsi

³⁴ «L'eroe riconosce di essersi sbagliato. L'oggetto non ha mai avuto il valore iniziatico che egli gli attribuiva. Ma questo valore, egli lo applica altrove, a un secondo oggetto, a un nuovo desiderio» (p. 78).

³⁵ «Il Dio è al di sopra delle vicissitudini dell'esistenza. È unico ed eterno» (p. 78).

all'aspettativa presente alla base di numerosi culti, riti e religioni del mondo³⁶. È come se la stessa "sete d'infinito", che si è condensata nelle religioni, fosse quella che il *romantico* prova a colmare attraverso il folle progetto di impossessarsi di un oggetto presuntamente salvifico, cioè di assimilare l'essere del mediatore-idolo. L'intento di diventare il mediatore-idolo ha in effetti qualche legame di parentela con il fenomeno della *imitatio christi*. Già dalle prime pagine Girard suggerisce questo confronto: «l'esistenza cavalleresca è l'imitazione di Amadigi proprio come l'esistenza del cristiano è imitazione di Gesù Cristo» (p. 7). L'idea di Girard è che la passionalità moderna e romantica abbia fatto deviare la direzione di quello slancio che il cristianesimo aveva orientato verso Dio. È uno slancio – così sostiene – che dovrebbe essere diretto verticalmente. Secondo Girard, la dimenticanza della corretta direzione di quello slancio e poi, dall'Ottocento in avanti, l'esplicita negazione di Dio, non hanno soppresso la trascendenza, ma l'hanno fatta «deviare dall'aldilà all'aldiquà» (cfr. p. 54). «L'imitazione di Gesù Cristo diviene imitazione del prossimo» (*ibid.*). Il mondo contemporaneo è il mondo della *trascendenza deviata*. Essa è una mera caricatura della *trascendenza verticale*³⁷ (cfr. p. 56). Nel mondo di oggi – sembra lamentare Girard – non c'è più posto per il problema del divino: «il bisogno di trascendenza si "soddisfa" nella mediazione» (*ibid.*). In proposito citiamo una riflessione di Girard su *I demoni* di Dostoevskij, libro in cui l'autore russo si confronta con l'opera di Nietzsche. In questo romanzo,

il pensiero di Kirillov, come quello di Nietzsche, prende le mosse da una meditazione sul Cristo e il destino del cristianesimo. Cristo ha lanciato gli uomini sulle tracce di Dio; ha fatto loro intravedere l'eternità. Lo sforzo impotente degli uomini ricade sull'umanità e ingenera l'universo atroce della trascendenza deviata. Se non c'è stata risurrezione, se le leggi naturali non hanno risparmiato Gesù, l'essere incomparabile, il cristianesimo è nefasto; bisogna rinunciare alla follia del Cristo, rinunciare all'infinito. Bisogna distruggere l'universo postcristiano. Bisogna radicare l'uomo quaggiù dimostrandogli che la sua luce è l'unica luce (p. 236).

³⁶ Girard non espone mai in modo diretto, come abbiamo fatto noi in questa frase, tale passaggio; vi allude variamente. La sua pietra d'appoggio è piuttosto la constatazione che nei romanzieri da lui citati c'è sempre un rimando alla questione del divino – specialmente in Dostoevskij – rispetto alla quale il modello del desiderio triangolare sembra un controcanto, una «mistica a rovescio» (p. 56), il capovolgimento della carità cristiana.

³⁷ «Non vi è elemento di questa mistica a rovescio che non abbia luminoso riscontro nella verità cristiana» (p. 56).

La contrapposizione fra trascendenza verticale e trascendenza deviata è una riproposizione secolarizzata della contrapposizione agostiniana fra *amor dei* e *amor sui* (*amour-propre*, nel linguaggio di Pascal)³⁸.

Nel mondo contemporaneo, a seguito del livellamento sociale e del diffondersi capillare di tutte quelle "passioni tristi" legate alla mediazione interna – snobismo, invidia, gelosia – gli uomini sono letteralmente diventati dèi gli uni per gli altri³⁹. Il sociale ha totalmente assorbito le funzioni e le caratteristiche che prima erano riferibili alla sfera divino⁴⁰. Tuttavia, se è vero che il desiderio di fagocitare un arbitrario mediatore-idolo – opportunamente rimpiazzato all'occorrenza – ha sostituito l'*amor dei*, cioè, se è vero che gli uomini sono diventati dèi gli uni per gli altri, diventa inderogabile la definizione del concetto di "uomo" – o, per meglio dire, di "essere umano". Quando Girard parla di «mediatore umano» (p. 53, p. 267), «modello umano» (p. 53), quando dice «Dio è morto, tocca all'uomo prendere il suo posto» (p. 52), in che senso intende "uomo" e "umano"? Quando parla del «dio dal volto umano» (p. 56), quando scrive che «la nozione di una trascendenza deviata verso l'umano illumina la poetica proustiana» (p. 71), in che senso dobbiamo interpretare l'aggettivo "umano"? Non bisogna intendere che "l'umanità ha deviato la trascendenza verso l'umanità". Girard non sta parlando dell'umanità. Girard sta parlando dei singoli. Ogni uomo⁴¹ ha deviato la trascendenza, facendola ricadere su un altro uomo, su un altro singolo – e non sull'umanità in quanto tale. È all'essere del *singolo mediatore*, e a lui solo, che mira il desiderio del soggetto, in effetti. È del singolo in quanto singolo che Girard sta parlando. È un certo singolo mediatore che un certo singolo soggetto desidera essere. È *quel* singolo ad essere diventato dio agli occhi del soggetto – certo temporaneamente, provvisoriamente, ma lui solo, non l'umanità in quanto tale. Che Girard stia parlando di un desiderio rivolto – di volta in volta – a singoli in quanto singoli diviene palese negli ultimi capitoli dell'opera – per quanto sia intuibile nel corso di tutto il testo – dove Girard sostiene che

³⁸ Su questo tema, cfr. Carnevali 2013, pp. 74-77.

³⁹ *Gli uomini saranno dèi gli uni per gli altri*, frase dal sapore biblico, è il titolo del secondo capitolo di *Menzogna romantica e verità romanzesca*.

⁴⁰ Carnevali commenta che questa tesi di Girard è «un'originale» – ma, a nostro parere, esoterica – «reinterpretazione della tesi di Durkheim che paragona la società a Dio, e che identifica i termini del *sacro* e del *sociale*» (Carnevali 2013, p. 69).

⁴¹ Se vogliamo, qui sì, "l'umanità", ma nel senso di "insieme di individui presi singolarmente".

Dostoevskij è il profeta di tutte le deificazioni dell'individuo che si sono succedute dalla fine del XIX secolo in poi (p. 239)

osservazione in cui Girard rende evidente che – nella contemporaneità – a ricevere gli attributi divini è l'individuo, cioè il *singolo in quanto singolo*, non l'umanità in quanto tale o in generale.

Questo processo storico trova chiara esplicitazione teorica in un dogma presente all'interno del romanticismo. Il romanticismo porta dentro di sé il progetto di autonomia metafisica del soggetto, porta con sé l'immagine e la promessa di una individualità prometeica, autonoma, eroica, in grado di stagliarsi contro tutto e contro tutti, capace di fare a meno del mondo e di non rimanere invischiata nei rapporti con gli altri singoli. Tale cornice teorica ha avuto due conseguenze nefaste, secondo Girard, nel progresso storico-culturale dell'Occidente, perché (1) ha aggravato il quadro individualistico già favorito da un certo progresso storico-materiale (lo stesso che ha "livellato" le differenze fra classi) e (2) ha coperto di un velo di menzogna la verità della mediazione.

Menzogna romantica.

Il romanticismo porta con sé dunque l'ideale di una personalità prometeica,

il vanitoso romantico vuole convincersi a ogni costo che il proprio desiderio rientra nella natura delle cose o, il che è lo stesso, è l'emanazione di una soggettività serena, la creazione *ex nihilo* di un Io quasi divino. [...] Questa stessa illusione, il romanzo geniale non riesce a scuoterla, anche se instancabilmente la denuncia. [...] Il romanziere è l'unico a descrivere la vera genesi dell'illusione di cui il romanticismo fa sempre risalire la responsabilità a un soggetto solitario: il romantico difende infatti una "partenogenesi" della fantasia e, sempre infatuato di autonomia, rifiuta di inchinarsi davanti ai propri dei. Le poetiche solipsiste che si sono susseguite da un secolo e mezzo a questa parte sono un'espressione di tale rifiuto (pp. 18-19)⁴².

⁴² «Soggettivismi e oggettivismi, romanticismi e realismi, individualismi e scientismi, idealismi e positivismi sono in apparente contrapposizione, ma segretamente si accordano per dissimulare la presenza del mediatore. Tutti questi dogmi sono la traduzione estetica o filosofica di visioni del mondo proprie alla mediazione interna. Discendono tutte, più o meno direttamente, da quella menzogna che è il desiderio spontaneo. Difendono tutte una medesima illusione di autonomia alla quale l'uomo moderno è appassionatamente attaccato» (p. 18).

L'illusione di spontaneità assoluta – che Girard mira a demolire e a smascherare, assieme a tutti gli autori *romanzeschi* – raggiunge a nostro parere uno dei punti di massima esasperazione in quella corrente letteraria e artistica denominata *futurismo*. Girard non si dedica all'analisi della letteratura futurista; tuttavia ci sembra corretto far notare che la poetica contro cui sta combattendo Girard è quella rappresentata in sommo grado da un romanzo quale *Mafarka il futurista* di Marinetti. In tale romanzo – pregno di considerazioni contro il genere e il sesso femminili e l'universo della femminilità nel suo complesso – si realizza il sogno di un eroe capace – con il suo solo potere fisico, spirituale, mentale – di creare – letteralmente per *partenogenesi* – un eroe invincibile e immortale – che non sarebbe altro che un immenso gigante meccatronico, capace persino di volare. Mafarka – che alla fine morirà per mano di questo suo stesso "figlio" – l'ha messo al mondo «senza il concorso e la puzzolente complicità della matrice della donna» (Marinetti 1909, p. 163), impiegando cioè la sua sola volontà – e un bel po' di manodopera schiavile al suo comando, che lo venera come un dio⁴³. Se il romanticismo è stata quella temperie culturale in cui si è coltivato l'ideale di una personalità prometeica, senza dubbio il futurismo è quella corrente che ha aspirato in sommo grado a tale ideale – forse la corrente più romantica di tutte.

Ad ogni modo, le opere cosiddette *romantiche* sono per Girard fundamentalmente menzognere. La menzogna consiste nel riflettere «la presenza del mediatore *senza mai svelarla*» (p. 19, corsivo nostro). Nessun soggetto desidera spontaneamente, ma sempre per imitazione. La verità del romanzo è *svelamento* di questa verità. Il romanzo è verità in quanto svelamento della verità umana. Ma la verità che si svela non è propriamente lo svelarsi della verità. Sono i romanzieri a svelare una verità sostanziale che li precede e li

⁴³ «Io voglio superar me stesso, creando solo con lo sforzo del mio cuore una giovinezza immortale!... [...] L'infinito è suo!... Non credete possibile questo miracolo? È perché non avete fiducia nelle vostre forze di maschi!... Bisogna avere la gioia e la volontà di darsi interi al prodigio, come un suicida si dà al mare!... Con le mie proprie mani, io l'ho scolpito, mio figlio, nel legno di una giovine quercia!... [...] Voi siete degni, finalmente, di udire il verbo misterioso della mia religione!... [...] Io v'insegno a spinger fuori dai vostri muscoli, fuori dalle vostre bocche, la volontà come il rosso alito di un forno, come una forza soprannaturale, così che ella padroneggi, trasformi e sollevi il legno, il granito, e tutti i metalli!... [...] Voi dovete credere nella potenza assoluta e definitiva della volontà [...]. Ecco la nuova Voluttà che libererà il mondo dall'Amore, quando io avrò fondata la religione della Volontà estrinsecata e dell'Eroismo quotidiano. Ma dov'è la vostra volontà?... Dov'è il vostro eroismo?... [...] Tacete! – gridò Mafarka. – Io alzo la voce, perché la Morte stessa non ha il diritto di togliermi la parola –. Egli stava ritto contro il vento che lo assaliva da ogni parte con la violenza d'una folla che sollevi su cento braccia il suo tiranno o il suo liberatore» (Marinetti 1909, pp. 158-165).

eccede. Loro sono veritieri, dunque, solo nella misura in cui svelano una verità che non è dipendente da loro, che non è dinamica, che non viene colta nel suo farsi. È la verità della fisiologia del desiderio umano. E tale verità del desiderio umano è il gioco delle mediazioni degli sguardi e dei desideri a cui ciascuno è intimamente sottomesso. Tale verità è esposta nelle opere propriamente *romanzesche*. Esse sarebbero quelle opere che rivelano il ruolo che il mediatore gioca in ogni nostro desiderio, sono quelle opere che denunciano la spontaneità del desiderio quale pura mitologia. Girard sostiene che tale presa di coscienza nei romanzi avviene sostanzialmente grazie ad una "rivelazione finale", ad un momento di catarsi, di liberazione, in cui il protagonista riconosce la propria schiavitù di un tempo e si allontana da quelle dinamiche competitive e rivalitarie, vedendole come dall'alto, e orientando al contempo il suo desiderio correttamente verso Dio. È la fine dello *snobismo*. È il momento del *temps retrouvé*. L'in-sé del desiderio umano – il suo esser desiderio mimetico – è stato finalmente conosciuto, è diventato finalmente per-sé. E nella linea che rappresenta il progresso dello sviluppo della presa di coscienza umana del carattere mimetico del desiderio – il quale implica uno stato naturale di competizione onnilaterale –, l'opera di Girard rappresenta la fase del coglimento della consapevolezza della consapevolezza. La consapevolezza dei romanzieri viene, in Girard, esposta apertamente e manifestamente. La consapevolezza dell'in sé è diventata consapevole di sé. È finalmente diventata un *sapersi*. È il momento del sapere assoluto. Perché è lì, per Girard e in Girard, che l'uomo si sa veramente e finalmente per quello che è: l'uomo si sa come schiavo, come essere totalmente sottomesso alla dinamica del desiderio mimetico, incapace di desiderare spontaneamente, incapace di reali libertà e autonomia. L'in sé è diventato per sé, e questo stesso per sé è ormai consaputo.

CARATTERI TRASVERSALI DELLA TEORIA MIMETICA

Hegel e Girard.

Nell'opera di Girard troviamo numerosi rimandi a Hegel. Può sorprendere, vista l'evidente influenza della tradizione dialettica nel modo di pensare di Girard e la presenza di un capitolo – il quarto, per la precisione – intitolato *Il padrone e lo schiavo* – in cui Girard si confronta con l'hegeliana dialettica servo-signore –, che i riferimenti a

Hegel presenti in tutta l'opera siano per lo più rilievi polemici contro il pensatore di Stoccarda. Girard non riconosce mai apertamente – fra le righe di *Menzogna romantica e verità romanzesca* – l'eredità del pensiero hegeliano e kojèviano⁴⁴, eppure è indubbio che egli avesse studiato a fondo sia Hegel che Kojève.

Approdiamo a tale constatazione osservando il fatto che nel corso delle sue opere fondamentali Girard tende a parlare di Hegel e di hegelismo in riferimento alla questione della dialettica del *riconoscimento*, del desiderio di desiderio, della tematica della *riconciliazione* e della dialettica servo-signore. È lecito pensare che quanto Girard conoscesse di Hegel fosse principalmente arrivato attraverso la mediazione e la lettura critica che ne fece Kojève⁴⁵. Sebbene non venga mai citato Kojève nelle opere fondamentali del suo pensiero⁴⁶, l'esegesi kojèviana delle pagine della *Fenomenologia dello Spirito* riecheggia luminosamente nei testi girardiani.

Il pensiero hegeliano – si diceva – ha nei testi di Girard una presenza esplicita e una presenza implicita. Ci sono dei passi in cui si polemizza attivamente ed esplicitamente contro Hegel o in cui – al contrario – se ne riprendono esplicitamente alcuni concetti chiave. Riscontriamo però anche passi in cui il suo procedimento, così come il suo vocabolario, vengono solo nascostamente – benché ampiamente – recuperati e valorizzati. Una notazione preliminare all'accenno a quei passi inerenti esplicitamente il pensiero hegeliano fra le pagine di Girard è il fatto che l'approccio di quest'ultimo al pensiero hegeliano stesso subisce delle oscillazioni o – comunque – non è così trasparente e unilaterale come l'autore vorrebbe far credere. Si possono far emergere senza difficoltà alcune tensioni presenti in *Menzogna romantica e verità romanzesca* fra ciò che esplicitamente si critica o si recupera da Hegel e ciò che invece si recupera *implicitamente* da Hegel – spesso, anche se non dichiaratamente, contro Hegel. Per far ciò sarebbe preliminarmente necessario considerare l'eredità implicita del pensiero hegeliano in Girard nonché entrare nel merito della correttezza della sua interpretazione di Hegel. Ci riserveremo questo compito per la sezione dedicata al confronto fra la teoria mimetica e la teoria del riconoscimento. Per il momento, dunque, citeremo alcuni passi in cui Girard tematizza esplicitamente alcuni *topoi* hegeliani – mostrando alcuni luoghi in cui il riferimento a Hegel è esplicito –, solamente per dar conto della rilevanza

⁴⁴ Sul tema, cfr. Lazzeri 2013.

⁴⁵ Fra il gennaio 1933 e il maggio 1939 Alexandre Kojève aveva tenuto numerosi corsi e letture commentate sulla *Fenomenologia dello Spirito* all'*École Pratique des Hautes Études*. Un resoconto dettagliato delle lezioni tenute da Kojève era già stato pubblicato nel 1947 a cura di Raymond Queneau.

⁴⁶ Ci riferiamo anzitutto – oltre a MRVR e DCC – a *La violenza e il sacro* e a *Il capro espiatorio*.

che deve aver avuto per Girard il confronto col pensatore di Stoccarda, probabilmente mediato da Kojève.

Spicca su tutti questi *topoi* la ripresa della dialettica servo-signore, riformulata nei termini di "dialettica del padrone e dello schiavo". Essa – si legge – «presenta curiose analogie, ed anche grandi differenze, con la dialettica hegeliana» (MRVR, p. 96). A tale dialettica fa riferimento anche un passo in Girard 1978, in cui si discute della differenza fra il Logos eracliteo e il Logos giovanneo. Girard sostiene che Heidegger⁴⁷ non sia riuscito a distinguere i due Logoi perché ha appiattito il Logos giovanneo del Nuovo testamento al "comandamento" divino veterotestamentario. Egli non avrebbe così capito la portata rivoluzionaria del messaggio evangelico. Questo schema di pensiero non sarebbe altro che la riproposizione dello «schema hegeliano del "padrone" e dello "schiavo"» (DCC, p. 330), nella rappresentazione del rapporto fra Dio e gli uomini. Heidegger riconoscerebbe in sostanza nel Logos biblico solo l'espressione di un autoritarismo divino che sarebbe caratteristico di entrambi i Testamenti⁴⁸, facendo così propria «l'interpretazione hegeliana dell'Antico, resa più rigida e semplificata» (p. 331) ed estendendola anche al Nuovo. Eppure, sostiene Girard, «anche se limitata all'Antico Testamento, [tale idea] è già falsa» (p. 330). In sostanza, se Heidegger giustamente riconosce che il Logos greco tiene insieme gli opposti e li riunisce non senza violenza – tiene insieme i *doppi* e impedisce loro di distruggersi a vicenda, stessa funzione che per Girard svolge il sacro nel suo complesso – tuttavia sbaglia nel momento in cui reintroduce quella violenza nel Logos giovanneo, facendo di Yahvè un «despota orientale», cioè rimanendo fedele a Nietzsche, che definisce tutta la tradizione giudaico-cristiana come «l'espressione di un pensiero schiavo, fatto per gli schiavi» (p. 331). In realtà, sostiene Girard, il Logos giovanneo è quello di un Dio d'amore, che ha rescisso i legami con la violenza del sacro primitivo. Tale violenza ancora trapela nell'Antico Testamento, motivo sufficiente «perché lo si possa accusare, senza eccessiva inverosimiglianza, di essere violento, come appunto fa Hegel» (p. 334). Per Girard tuttavia lo stesso Antico Testamento andrebbe interpretato come un progressivo distaccamento dalla violenza del sacro – connessa al sacrificio di una vittima espiatoria – distaccamento volto a denunciare «la reciprocità violenta dei doppi» (p. 334), cioè il

⁴⁷ Cfr. Heidegger 1953, pp. 125 ss.

⁴⁸ «*Hoi dèka lògoi* sono i dieci comandamenti di Dio (il Decalogo)» (Heidegger 1953, p. 143).

fatto che la cultura umana è fondata dall'atto di scaricamento della violenza collettiva su un unico individuo – il capro espiatorio – ritenuto responsabile dei mali della neonata collettività. Il Logos della violenza è dunque il Logos fondatore, che rimane misconosciuto in tutte le culture non cristiane, il Logos dell'espulsione, mentre il Logos evangelico è il Logos che si fa espellere, il Logos dell'amore che denuncia e rivela la verità del meccanismo fondatore attraverso la Passione, cioè facendosi espellere⁴⁹ – ossia subendo (*pàthomai*), invece che praticando, la violenza del meccanismo espiatorio.

Per Girard capire questo aspetto è essenziale e sarebbe dovuto essere il compito di tutta la tradizione occidentale. L'esegesi corretta di quelle prime righe del prologo del Vangelo di Giovanni non ha visto la luce fino ai giorni in cui Girard scrive. L'essenziale è sfuggito ai commentatori nonché ai filosofi di tutta la modernità. Ed è in questo punto che riecheggia nuovamente Hegel, o almeno quel versante di Hegel che è stato invisato a tanti suoi successori, l'impressione che per Hegel in Hegel si concluda tutta la filosofia. Per Girard Hegel non è riuscito in questo compito, ma è lui stesso ad assumerselo. Il richiamo stavolta è implicito, non esplicito – anzi, il bersaglio polemico della considerazione è Heidegger⁵⁰. Girard sostiene di aver individuato la vera differenza fra i due Logoi, di aver proposto l'esatto discernimento fra il Logos greco della violenza e il Logos evangelico dell'amore. Dunque

se la filosofia occidentale è definita dall'assimilazione dei due Logos, non vi è dubbio che Heidegger si iscrive ancora in questa tradizione; egli non può *concludere* veramente la

⁴⁹ «Egli [il Verbo] era nel mondo e il mondo fu fatto per mezzo di lui e il mondo non l'ha riconosciuto» (Giov., 1, 10).

Cfr. DCC, pp. 336-340. Siamo quindi davanti a un doppio misconoscimento (anche se Girard non se ne avvede, lasciandolo solo confusamente accennato nel testo): il misconoscimento verso il Logos greco, cioè il misconoscimento dell'uomo verso la verità della violenza fondatrice, e il misconoscimento verso il Logos giovanneo, ossia il misconoscimento dell'uomo verso la verità dell'amore fondatore. Ci sembra che Girard non abbia in realtà colto – nella sua antropologia – la reale portata di questo secondo riconoscimento – sebbene affermi, in alcuni luoghi, che «il Logos della violenza è quello che esiste solo espellendo il vero Logos e *in un certo senso parassitandolo*» (p. 340, corsivo nostro). Ci sembra che Girard perda di vista esattamente questo assunto nel momento in cui cerca di ricondurre l'origine di tutte le istituzioni culturali e sociali – compreso il linguaggio, cioè il "verbo" in senso letterale – alla violenza del meccanismo fondatore. Avrebbe dovuto piuttosto sostenere – in vicinanza a Tomasello – che la civiltà in quanto basata sul sacrificio espiatorio esiste solo *parassitando* le strutture cooperative – sia emotive che cognitive – già presenti nelle proto-comunità umane.

⁵⁰ In tanto in quanto, però, egli ha fatto propria quell'idea «passivamente ripresa anche da coloro che pretendono di 'liberarsi' di Hegel» (p. 330).

filosofia perché non può indicare una differenza reale tra il Logos eracliteo e il Logos giovanneo (p. 332).

Ma Girard è riuscito a indicare tale differenza reale; essa è stata finalmente tematizzata. Sarà quindi in Girard, per Girard, che si "conclude" la filosofia.

Hegel, dicevamo, è ampiamente richiamato in quei passi in cui si tematizza la cosiddetta dialettica del padrone e dello schiavo. In *Menzogna romantica e verità romanzesca* egli si preoccupa di definire analogie e differenze rispetto all'originaria dialettica del quarto capitolo della *Fenomenologia*. La dialettica romanzesca è tale da regalare la vittoria al più ipocrita dei contendenti. Lo scontro fra le coscienze è crudo tanto quanto quello della dialettica hegeliana, ma la violenza esercitata non è di natura fisica. Centrale, nella dialettica romanzesca, è la *dissimulazione* del proprio desiderio. Per ottenere ciò che la coscienza desidera – nell'ottica girardiana – essa deve fingere di possedere già l'oggetto desiderato. Deve in sostanza simulare quella padronanza che è tipica di chi non desidera affatto qualcosa. Girard sostiene che nei romanzi moderni – in special modo in riferimento agli intrighi amorosi – questa legge sia sempre confermata: ne *Il rosso e il nero* l'unico modo che Julien ha per riconquistare Mathilde è di fingere di non volerla. Egli, in aggiunta, attizza la sua gelosia seducendo un'altra donna. Il triangolo che così si crea è doppiamente vantaggioso per Julien. Mathilde viene esposta allo spettacolo dell'indifferenza verso di lei, da un lato, e a quello del desiderio ardente dell'altra donna per Julien. Entrambi i due vettori conducono il desiderio di Mathilde verso Julien. Ella alla fine cade "nella trappola" e si getta fra le sue braccia. Questo, per Girard, significa che ella «si riconosce *schiava*» (MRVR, p. 96). Ella è schiava perché ha perso la possibilità di essere attraente per Julien. È scaduta – per usare un'espressione che abbiamo già utilizzato nei paragrafi precedenti – al livello degli oggetti che si lasciano possedere. Al *padrone* è garantita la reale autonomia perché egli non ha motivo di desiderare qualcuno che è semplicemente dipendente da lui. Il suo desiderio è mimetico; quel vettore di desiderio che ormai la sua amante palesa verso di lui non può che far aumentare il suo desiderio reale verso sé stesso. Il suo livello di autocompiacimento e la sua indifferenza effettiva verso di lei ne escono così fortificati. Quella che viene a instaurarsi – in ogni triangolo mimetico – è una vera guerra, del tutto sovrapponibile a uno scontro «per la vita e la morte» (Hegel 1807, p. 281). In questa

lotta ogni coscienza rischia di perdere la propria autonomia. Quello che Girard impiega nel giro di quelle poche pagine in cui raffronta le due dialettiche, è precisamente un vocabolario militaresco. La «lotta delle coscienze» viene interpretata come un giocarsi «la propria libertà contro quella altrui», dove ognuno dei «combattenti» conduce una «guerra implacabile» di «violenza» non fisica, che si svolge però con altre «armi», in nuovi «campi di battaglia», propizi a «nuove forme di conflitto» e di «discordia» (cfr. pp. 95-97). Siamo oltre ciò che aveva teorizzato Hegel. Lo sguardo del romanziere è più acuto ed emotivamente più profondo. Egli «diffida dalle deduzioni logiche. [...] Non scopre nulla che preannunci la famosa riconciliazione» (p. 97). La forza del romanziere è quella di aver guardato in faccia alla realtà del desiderio metafisico e di averlo denunciato nella sua essenza astratta, violenta, illusoria. È il romanziere che, quasi scrivendo il suo stesso romanzo di formazione, scopre la realtà della mimesi dietro i suoi desideri apparentemente spontanei. Egli scopre e denuncia che ogni desiderio – e quindi anche ogni suo desiderio – è mimetico. Egli dunque si riconosce schiavo, in prima persona, di miti, vanità, modelli, desideri altrui, vittima di arbitrarie concorrenze e rivalità, di mode passeggiere e acri idiosincrasie. Questa è la "rivelazione", che è anche catarsi e liberazione, di ogni conclusione romanzesca. Così, scrive Girard

solo il romanziere, nell'esatta misura in cui riconosce la propria schiavitù, brancola verso il concreto, cioè verso quel dialogo ostile tra *l'io* e *l'altro* che è la parodia della lotta hegeliana per il riconoscimento (p. 98).

Il concreto, appunto, non è "Spirito" – nel senso hegeliano del termine – bensì propriamente la lotta che dilania ogni autocoscienza dall'interno e corrode tutti i rapporti intersoggettivi. La lotta, dunque, non si conclude mai con una riconciliazione. La verità dei rapporti umani è la violenza. Certo, essa non è più violenza fisica – nel mondo moderno «la forza ha perso il prestigio» (p. 98) – ma l'individuo sottomesso alla mediazione interna «rivive la lotta primordiale fuori di ogni minaccia fisica e [...] si gioca la libertà nel più piccolo dei desideri» (p. 98). Ogni piccolo sbaglio nella manifestazione dei nostri desideri può renderci schiavi di un nuovo padrone. Ne consegue che la verità è la tirannia delle coscienze le une sulle altre e la sottomissione di ciascuno al meccanismo mimetico, che spinge al tentativo di tiranneggiare sugli altri. Siamo lontanissimi dalla constatazione hegeliana del nesso dialettico fra dipendenza e

indipendenza del soggetto. L'essere-presso-di-sé nell'essere-altro non garantisce l'autonomia del soggetto e non costituisce il suo limite di positività ontologica. La constatazione di tale dipendenza reciproca in Girard serve solo a spazzare via i falsi e astratti ideali dell'esistenza di un soggetto realmente autonomo⁵¹. Ciò che rimane alle spalle del soggetto presuntamente autonomo, dopo la sua demolizione, è solo la realtà del Desiderio⁵². Esso risponde alle sue logiche, operando ciecamente alle spalle di ognuno. Questa è la verità romanzesca.

Verità romanzesca.

Girard: È il desiderio stesso, insomma, il responsabile della sua evoluzione. È lui a procedere verso [...] l'aggravamento di tutti i [suoi] sintomi, perché [...] il desiderio si conosce meglio di ogni psichiatria [...]. Il desiderio utilizza sempre ai propri fini il sapere che acquisisce di se stesso; pone la verità, insomma, al servizio della sua menzogna, [...] per sempre più sprofondare nel vicolo cieco che lo definisce (DCC, pp. 374-375).

La dialettica romanzesca del padrone e dello schiavo è la verità dei rapporti fra gli esseri umani. Il vero soggetto di questa struttura antropologica – che è, da ultimo, quel Desiderio che è mimesi – agisce come un vero soggetto autonomo. Egli è responsabile della sua evoluzione e mobilita la conoscenza che acquisisce di sé per sempre più far sprofondare i soggetti nelle conseguenze che esso comporta. Il suo sviluppo storico coincide con un aggravarsi della malattia ontologica. Cogliere la verità metafisica del desiderio, scrive infatti Girard,

significa prevedere la conclusione catastrofica. [...] La struttura metafisica – la si consideri nell'insieme o se ne isoli una parte – può sempre essere definita come un'apocalisse. [...] La trascendenza deviata è una discesa vertiginosa, un cieco tuffo nelle tenebre (MRVR, p. 247).

Quando, in DCC, Girard teorizza la realtà di un desiderio che è il vero soggetto della struttura, che è responsabile del suo sviluppo e assume la propria verità "a scopo

⁵¹ Il soggetto è «autentico fantasma della struttura vera» (DCC, p. 372).

⁵² «*Oughourlian*: Lei dice «il desiderio acquisisce...», oppure «il desiderio rinuncia...». Non pensa che così sta ipostatizzando il desiderio? *Girard*: Credo di no. Se il desiderio è uguale per tutti gli uomini, se vi è sempre uno stesso desiderio, non c'è ragione per non fare di esso l'autentico 'soggetto' della struttura, soggetto che si riduce peraltro alla mimesi. Evito di dire «soggetto desiderante», per non dare l'impressione di ricadere in una psicologia del soggetto» (DCC, p. 374).

d'apocalisse", la verità che il desiderio scopre e implicitamente assume è il suo infrangersi sempre nuovamente esperito contro la resistenza marmorea del mediatore. Il principio del *double bind* – cioè appunto quel doppio imperativo che ogni soggetto-modello silenziosamente comunica, "imitami" e "non imitarmi" – conduce i soggetti sino al parossismo di una reciprocità atta a differenziarsi quanto più è possibile dagli altri e, da ultimo, a quella inflessione del desiderio che sfocia, negli stadi finali della mediazione, nei fenomeni chiamati masochismo e sadismo.

Dobbiamo ricapitolare e tener conto di alcuni nodi concettuali chiave per capire quest'ultimo passaggio logico e la totalità del meccanismo mimetico.

(1) Nel mondo moderno e contemporaneo sono venute meno quelle istituzioni sociali che costituivano un freno all'aggravarsi della mediazione interna. Quelle stesse istituzioni – sosterrà Girard nei suoi successivi lavori – sono state create dall'uomo primitivo sulla base del sacrificio vittimario. Prima di organizzarsi in comunità, prima della nascita del linguaggio e delle istituzioni culturali e sociali, l'essere umano viveva in uno stato paradossalmente molto simile a quello odierno. Al desiderio non venivano posti freni sociali e quindi il suo carattere mimetico conduceva l'essere umano a delle crisi perpetue di violenza collettiva, a delle *escalation* di violenza, che conducevano ogni singolo a scontrarsi ferocemente contro tutti gli altri singoli per il possesso degli stessi oggetti.

(2) Come nell'età pre-culturale, così nel contemporaneo, la rivalità nasce da una contesa intorno a un oggetto: è *mimesi di appropriazione*. Qui abbiamo due possibilità di origine della contesa: (2.a) alla mimesi di appropriazione si arriva a causa dell'imperversare dei montaggi istintuali – naturalmente rivolti verso oggetti –, mediati dalla visione della condivisione del proprio bisogno; (2.b) alla mimesi di appropriazione si arriva a causa della visione (presunta o meno) del desiderio altrui. Quest'ultimo fenomeno è quello che Girard in MRVR ha definito *doppia mediazione*: entrambi i soggetti coinvolti in essa diventano l'uno il mediatore dell'altro, senza che nessuno – in partenza – desiderasse effettivamente l'oggetto attorno a cui si accende la disputa. È solo lo spettacolo o la parvenza che il desiderio altrui si poggi su un oggetto a far scattare il meccanismo. A proposito di questo, scrive Girard

Il contagio è così generale, nell'universo della mediazione interna, che ogni individuo può diventare il mediatore del suo prossimo senza essere consapevole della funzione che va svolgendo. *Mediatore senza saperlo, tale individuo è forse a sua volta incapace di desiderare spontaneamente.* Sarà dunque tentato di copiare la copia del proprio desiderio. Ciò che in origine era in lui semplice capriccio finisce per trasformarsi in violenta passione. Ognuno sa che qualunque desiderio raddoppia d'intensità vedendosi condiviso (pp. 87-88, corsivo nostro).

Nel caso (2.b) della doppia mediazione Girard ha inanzitutto in mente l'uomo del suo tempo. È chiaro che già tale impostazione di pensiero del 1961 sembra negare la possibilità dell'esistenza di un soggetto libero. A tal proposito Girard in effetti scrive che se la struttura del desiderio metafisico che agisce alle spalle di ognuno – genialmente colta dai romanzieri –, viene soppressa o tralasciata nella spiegazione dei comportamenti umani, ecco che avremo l'impressione che i soggetti agiscano liberamente e autonomamente.

Sopprimiamo il desiderio metafisico e la meccanica diventa spontaneità, la schiavitù diventa libertà. Non si colgono più le ossessioni del personaggio né la passione furiosa che si impadronisce di lui all'istante in cui si sente rifiutato. Non vi sono più convulsioni grottesche ma una “magnifica rivolta” contro la società e la “condizione umana” (p. 222, corsivo nostro).

Nelle opere successive tale quadro sembra inasprirsi. Nel caso (2.a) infatti il bisogno di un oggetto è dettato dall'istinto – si tratta dunque sempre di una meccanica "naturale", quella di un appetito simile al *conatus* spinoziano – e, mano a mano che l'umanità cresce culturalmente, il mimetismo – che è a sua volta una meccanica – si innesta sopra al meccanismo dei bisogni. Girard accorda all'essere umano questa specificità, cioè di essere più spiccatamente capace di mimesi rispetto agli altri animali⁵³. Ma il modo in cui l'uomo è mimetico lo rende ugualmente sottomesso a un meccanismo – che semplicemente non è più quello dei semplici bisogni naturali.

Si può anche decidere di utilizzare il termine desiderio soltanto a partire dal momento in cui il *meccanismo* non compreso della rivalità mimetica ha conferito questa dimensione

⁵³ Cfr. DCC, pp. 122-125.

ontologica o metafisica a ciò che in precedenza non era altro che appetito o bisogno (p. 366, corsivo nostro).

Semplicemente questo è lo scarto fra l'essere umano e *tutti* gli altri animali, secondo Girard. Bisogna ricordarsi che tale *meccanismo* in cui consiste il desiderio mimetico sottomette tutti gli individui.

Il mimetismo, infatti, è il contagio nei rapporti umani e, in linea di principio, non risparmia nessuno (p. 369).

Il mimetismo è il discriminare, ma anche il motore, necessario e sufficiente per rendere ragione dell'evoluzione specificamente umana, sia dal punto di vista filogenetico, che dal punto di vista ontogenetico, nonché dal punto di vista storico:

Grazie al *meccanismo universale della mimesi*, si passa dall'animale all'uomo, dal bambino all'adulto, sono spiegati l'apprendimento e la cultura (p. 387, corsivo nostro).

In questa impostazione sembra dunque non esserci spazio per la libertà di scelta del singolo essere umano. Eppure, sembra in altri luoghi che Girard ammetta per l'uomo una certa capacità di autodeterminazione o, almeno, di capacità di resistenza rispetto all'imperare del Desiderio. Tale modo di vedere la cosa sembra emergere laddove si parla della conversione finale del romanziere, o comunque del tentativo di ri-orientare il senso di trascendenza dallo stato di deviazione in cui versa allo stato di originaria verticalità. Lo si vede anche, ancora una volta in DCC, dove Girard sostiene che

comportarsi in modo normale non equivale a sfuggire al desiderio mimetico – nessuno mai vi sfugge – bensì non soccombervi al punto da perdere di vista ogni oggetto e da occuparsi soltanto del modello (p. 382).

Girard sembra quindi premettere una sorta di capacità di resistenza di ogni singolo alla pressione del Desiderio, una resistenza non a sua volta radicata nel Desiderio. Anzi, la soglia dello psicopatologico è da lui esattamente individuata nel passaggio dalla rivalità intorno all'oggetto alla rivalità fine a se stessa – cioè quando l'oggetto viene perso di vista, nella contesa, e diventa rilevante il semplice prevalere sul rivale. La

struttura del desiderio metafisico verrà allora definita struttura psicotica, e Girard cercherà di ricondurre tutte le psicopatologie all'esacerbazione del meccanismo mimetico (cfr. DCC, pp. 376-421).

Oltre a ciò, osserviamo che nel caso (2.b) assistiamo al ruolo che il mondo culturale ha avuto nel plasmare il desiderio dei soggetti. Infatti non è più necessario che la contesa nasca dal bisogno fisico-istintuale per l'oggetto (poi ugualmente metafisicizzato e trasfigurato nel suo valore per mezzo della rivalità), come avviene in (2.a), ma è sufficiente che il desiderio sembri poggiarsi su un oggetto perché quell'oggetto venga desiderato. Questo è dovuto all'apertura al simbolico dell'uomo moderno, che il primitivo – nella fase preculturale, cioè previttimaria – non divideva. Questo rende ragione ancor meglio del meccanismo del *double bind*, tanto meglio visibile nel rapporto fra discepolo e modello nell'apprendimento di comportamenti socialmente o culturalmente rilevanti (cfr. p. 359).

(3) La mimesi di appropriazione – sia per (2.a) che per (2.b) – tende progressivamente a tramutarsi in *mimesi dell'antagonista*. In tale fase, l'importanza dell'oggetto passa in secondo piano. Non si lotta più per il possesso dell'oggetto, ma per il prestigio stesso. Ad assumere assoluta preminenza è il *desiderio di prevaricazione* sull'altro. Nel mondo pre-culturale questo sbocca in una concreta violenza collettiva (3.a) che – come abbiamo visto – nel contemporaneo prende solo la forma della lotta fra i desideri (3.b). Nel contemporaneo, «i diritti elementari dell'individuo sono rispettati» (p. 98). Sia in (3.a) che in (3.b), la mimesi dell'antagonista coincide con lo stadio del desiderio metafisico, che coincide con la soglia dello psicopatologico.

(4) La violenza reciproca e collettiva non è che la violenza dei doppi. Gli antagonisti che hanno perso di vista l'oggetto non sono che dei doppi. Nel caso (3.a), ognuno ricambia all'altro la violenza "ad usura" (p. 370). Ognuno copia l'altro e la spirale di violenza rischia di annichilire l'umanità. Da questo rischio si sfugge rivolgendo la violenza collettiva contro un'unica vittima. In questo sacrificio tutta la comunità (in realtà data dalla semplice sintonizzazione mentale degli individui, unitamente all'atto collettivamente svolto di uccidere la vittima) si riunisce e riconosce come origine del male che ha devastato la comunità quella stessa vittima su cui si scarica la violenza collettiva. La comunità neonata si sente improvvisamente pacificata e la spirale della violenza cessa. La vittima diventa Dio perché è stata capace (così credono gli individui) di causare prima i mali della comunità e poi di placarli una volta espulsa. Dunque ad

essa si accorda un potere di vita e di morte sul gruppo umano nel suo complesso. Questo lato del meccanismo vittimario viene da Girard denominato *doppio transfert* o *transfert espiatorio*.

(5) Questo meccanismo espiatorio, dopo la rivelazione cristiana, funziona sempre meno bene. Il cristianesimo ha infatti svelato che la vittima espiatoria è in realtà innocente – dunque non responsabile dei mali della comunità. Nel corso dei secoli, poi, secolarizzazione e illuminismo hanno portato a smascherare progressivamente l'arbitrarietà dietro al meccanismo presuntamente pacificatorio del sacrificio e delle pratiche religiose rituali. Tuttavia, la dinamica del Desiderio è rimasta intatta e – mentre gli artifici culturali che sono stati costruiti per rievocare le crisi mimetiche e il sacrificio funzionano sempre meno bene e diventano più simbolici – la concorrenza inizia a imperversare e gli individui si ritrovano nella stessa spirale mimetica in cui si trovava l'uomo primitivo – con la sola differenza che la violenza fisica rappresenta ormai un mezzo estremo e non standard di conduzione della contesa (3.b).

(6) Sia in (3.a) che in (3.b) la lotta fra doppi della crisi mimetica conduce a una dialettica singolarmente complessa. Se infatti, inizialmente c'è il rendersi simile a ciò che è altro (fosse per il tentativo di appropriarsi di un oggetto cui si rivolge il bisogno naturale, fosse per un più complesso fenomeno culturale che ci porta ad invidiare un certo individuo per la posizione sociale che ricopre, la sua ricchezza, ecc.), proprio nel momento della massima somiglianza – cioè quando discepolo-modello e modello-discepolo sono massimamente vicini – i due scadono nella mimesi dell'antagonista – perdono di vista l'oggetto e diventano l'uno per l'altro l'acerrimo rivale, ciò che reciprocamente li ostacola al soddisfacimento dei propri desideri – e, scadendo in tale tipo di mimesi, l'odio che reciprocamente provano per l'altro li porta ad impegnarsi a cercare il più possibile di differenziarsi. In sostanza, se la mimesi li spinge inizialmente ad assomigliarsi, in uno stadio più avanzato li spinge invece a differenziarsi; ma è proprio tale tentativo – soggiunge Girard – che li porta ad identificarsi e ad essere *de facto* dei doppi. A tale livello dello scontro, essi si percepiscono diversi e rivali, considerano l'altro totalmente Altro, ciò che devono distruggere e annichilire per soddisfare i propri desideri. Paradossalmente proprio in ciò consiste la loro perfetta identità, la loro speculare reciprocità. Questo è il momento della loro massima somiglianza. Loro sono ormai identici, sono diventati dei doppi, perché ognuno odia l'altro e cerca di differenziarsi dall'altro. Ciò li rende l'uno l'immagine riflessa dell'altro.

(7) Torniamo ora al discorso sulla logica interna al Desiderio. Di fatto, l'individuo fa due esperienze delle dinamiche desiderative, che però sono due facce della stessa medaglia: egli sperimenta – sempre, benché in modi diversi – la delusione.

Il desiderio metafisico conduce sempre [...] alla schiavitù, all'insuccesso e alla vergogna (MRVR, p. 155).

Primo caso: il soggetto non riesce nell'intento di appropriarsi dell'oggetto e diventa schiavo. Il suo desiderio è deluso in quanto non è soddisfatto. Nel migliore dei casi al soggetto rimane il rimpianto di non aver assaggiato l'oggetto salvifico – ma egli ne cercherà uno nuovo altrove. Nel peggiore dei casi egli viene umiliato dal rivale-padrone e il suo desiderio viene esacerbato; oltre a ciò il suo senso di autoefficacia e positività ontologica ne esce demolito. Secondo caso: il soggetto riesce nell'intento e diventa padrone. In questo secondo caso il soggetto ha solo apparentemente vinto. Infatti, si aprono due possibilità: (a) l'oggetto ormai posseduto – in quanto non più conteso – si rivela nella sua vacuità reale e *delude* il desiderio del padrone. Oppure, (b) l'oggetto, in quanto semplicemente posseduto, per questo stesso motivo non interessa più. Sembra che i punti (a) e (b) coincidano – e in effetti, sotto un certo rispetto, coincidono. Essi coincidono perché sappiamo che è il desiderio – mimetico, triangolare, metafisico – a far splendere l'oggetto di uno splendore illusorio. Dunque, appena la contesa termina (a) – ossia l'oggetto è posseduto (b) – esso perde valore agli occhi del padrone. Tuttavia distinguiamo i due esiti perché un conto è credere che l'oggetto deluda per le sue caratteristiche reali (a), non vedendo il soggetto che l'interesse che l'oggetto suscita è determinato dal suo esser conteso, un altro conto è vedere che un oggetto delude perché è troppo facilmente posseduto (b) – cioè in quanto so che il rivale che mi si opponeva è stato piegato troppo facilmente. Questo secondo lato del desiderio del padrone, questa passione per la contesa, fa parte di quel patrimonio di conoscenze che il Desiderio utilizza per condurre al parossismo i comportamenti umani.

È proprio a questo secondo corno che Girard sta pensando quando scrive che «il desiderio [...] pone la verità [...] al servizio della sua menzogna, [...] per sempre più sprofondare nel vicolo cieco che lo definisce» (DCC, p. 375). Infatti, il padrone è così annoiato e deluso dal possesso dell'oggetto, che inizia a pensare che quella soddisfazione suprema e ultimativa alla quale anela in ogni desiderio suo debba

nascondersi dietro un ostacolo insormontabile. È così che egli diventa *masochista*.
Scrive Girard:

il soggetto sa, per esperienza, che dietro gli ostacoli che si lasciano sormontare troppo facilmente lo attende la delusione. Cerca dunque l'ostacolo insormontabile, il rivale imbattibile, l'oggetto inafferrabile [...]. Il desiderio non capisce perché il modello si trasforma in ostacolo, ma nota che questa trasformazione ha sempre luogo. Bisogna pure tener conto di un fenomeno così costante. [...] Con un ragionamento falso ma di una logica impeccabile, scommette, come abbiamo detto, sulla probabilità più debole. [...] Dunque i soli oggetti che valga la pena di desiderare sono quelli che non si lasciano possedere; i soli che meritino di guidarci nella scelta dei nostri desideri sono i rivali che si annunciano imbattibili, i nemici irriducibili. *Dopo aver trasformato i modelli in ostacoli, il desiderio mimetico, insomma, trasforma gli ostacoli in modelli.* Osservando se stesso, prende nota della trasformazione e [...] fa di ciò che era inizialmente il risultato, certo inevitabile, ma inatteso, dei desideri passati, la condizione preliminare di ogni desiderio futuro. Il desiderio, a questo punto, corre sempre per andarsi a ferire contro gli scogli più taglienti, le difese inespugnabili (pp. 399-400).

Questo è il motivo per cui, ad un certo grado dell'evoluzione mimetica, il desiderio si accende solo perché c'è fuga. Questa caratteristica del desiderio tipicamente moderna – che già si legava al *divertissement* pascaliano – è già l'anticamera del masochismo. È come se il desiderio avesse già intuito la sua logica interna, e si orientasse solo verso gli oggetti in fuga, quelli più ineffabili o irraggiungibili. Ancora non ha tratto le estreme conseguenze da tale predisposizione pragmatica, ma alla fissazione masochistica manca solo un passo. Abbiamo ritrovato tale schema di pensiero in Ariosto, in Pascal, nei saggi di Tocqueville, nei romanzieri che Girard analizza – Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostoevskij, Proust – e in fenomeni del contemporaneo che Girard prende a modello – «il vuoto eclettismo, le infatuazioni momentanee, le mode sempre più passeggiere, il susseguirsi sempre più rapido di teorie, sistemi e scuole, e quella “accelerazione della storia” di cui ci si turba oggi» (MRVR, p.81).

Tuttavia, il soggetto non è consapevole di essere masochista. Anzi, il desiderio aspira sempre alla massima realizzazione di sé. Girard nega che esistano impulsi psicologici di natura "masochistica" o "sadica". Il tutto si spiega alla luce della teoria mimetica. Per Girard il desiderio non può mirare all'umiliazione e al patimento in quanto tali. È come

dire – in un linguaggio neoclassico – che il desiderio mira sempre al Bene. Tuttavia, siccome Esso – nell'ottica girardiana – è supposto nascondersi dietro alla tanto più difficile da raggiungere divinità di un mediatore, patimento e umiliazione sono le conseguenze incontrate come effetto collaterale nel cercare di raggiungerlo. Da ultimo, con una «logica impeccabile» questo "effetto collaterale" è assunto come "condizione preliminare" di ogni desiderio. Questo è il meccanismo che si attiva, senza che però, nell'orizzonte di Girard, quella positività ontologica cui si aspira venga mai raggiunta – perché essa non si cela laddove la si crede celarsi; tutto questa dinamica è puramente illusoria – metafisica. A questo stadio della mediazione, il desiderio versa in uno stato di coerenza disperata.

Il desiderio aspira a piaceri inauditi e a trionfi clamorosi. Perciò non spera affatto di trovarli nelle esperienze ordinarie e in quei rapporti che è possibile dominare. Nei soprusi, invece, che deve patire, e nel disprezzo da cui è colpito leggerà sempre di più i segni della superiorità assoluta del modello, il marchio di una beata autosufficienza necessariamente impenetrabile dalla sua insufficienza. [...] Il soggetto precipita nello scacco e si svaluta ai suoi stessi occhi, il mondo che lo circonda diventa enigmatico. [...] Lo scacco non è ricercato di per sé ma in quanto significa tutt'altra cosa, il successo di un Altro, naturalmente, e solo quest'Altro mi interessa, perché posso prenderlo a modello; posso andare alla sua scuola e strappargli finalmente il segreto di quel successo che mi è sempre mancato. Questo segreto lo deve certo possedere l'Altro, perché sa così bene come farmi fallire, ridurmi a niente, rivelare la mia vacuità a contatto con il suo essere inalterabile (p. 400-401).

Il desiderio mimetico conduce sempre, quindi, e inevitabilmente, alla schiavitù. A nulla serve averla vinta una volta, spuntarla sui rivali. Un padrone è un soggetto annoiato e un padrone annoiato sarà presto un masochista. Il masochismo viene inteso come un tipo di impostazione complessiva nei rapporti umani. Esso, in sostanza, è da intendersi come un tipo di approccio trasversale del singolo nei rapporti con gli altri⁵⁴. Solo in un secondo momento può essere trasposto nella sfera sessuale:

⁵⁴ «I problemi inerenti al masochismo e al sadismo sessuali non si chiariscono se non si avverte in tali fenomeni un riflesso dell'intera esistenza. Ogni riflesso è evidentemente posteriore alla cosa che esso riflette. Il masochismo sessuale è uno specchio del masochismo esistenziale, e non l'inverso» (MRVR, p. 163).

Il soggetto tenta di riprodurre nella sua vita sessuale un certo tipo di rapporti che gli procurano un certo godimento [...] [nello specifico] il rapporto di inferiorità, di disprezzo e di persecuzione che crede di intrattenere o intrattiene realmente con il suo modello mimetico. [...] [Nel corso dell'atto sessuale, egli aspira] alla sovranità quasi divina cui sembra avvicinarsi la crudeltà del modello (p. 403).

Invertendo il gioco delle parti il soggetto può a sua volta diventare un sadico. Dal rovesciamento dell'atteggiamento masochista si approda infatti al sadismo. Ad esso il soggetto-schiavo si avvicina quando anela al punto tale il modello da immedesimarsi mimeticamente nel suo ruolo:

brutalizzare [...] [un partner erotico], facendo subire a questo partner quelle sevizie che si crede di subire a opera del modello, significa sempre cercare di diventare mimeticamente la divinità (p. 407).

La dialettica di masochismo e sadismo è l'approdo ultimo della dialettica schiavo-padrone, che – come avevamo già detto – è per Girard la verità dei rapporti umani.

Ora che sono stati richiamati gli snodi argomentativi chiave per capire quest'ultimo passaggio concettuale e che è stata tratteggiata la totalità del meccanismo mimetico – nel suo sviluppo logico e, in minor parte, storico – non ci resta che affrontare alcuni corollari della teoria mimetica nel suo complesso.

Questo compito è particolarmente difficile e carico di conseguenze a cascata. Basti pensare che in un testo come *Des choses cachées* Girard ha cercato di ricondurre tutte le istituzioni umane primitive – fra cui la caccia, la domesticazione animale, il matrimonio, i funerali ecc. – al meccanismo vittimario impiegato per sfuggire alle crisi mimetiche come al principio da cui tali istituzioni possono essere dedotte. Nello stesso volume, ha approfondito ampiamente i rapporti fra le religioni primitive e quella cristiana – abbiamo dato uno scorcio a tali problemi affrontando il discorso sui due Logoi in riferimento alla polemica con Hegel; ha anche cercato di dedurre dal mimetismo tutte le psicopatologie – ipnosi, possessione, allucinazioni, sindrome maniaco-depressiva ecc. – di cui si occupa la psicanalisi contemporanea. In un libro come *Il capro espiatorio* ha cercato invece di tratteggiare con esattezza i caratteri formali della vittima espiatoria analizzando ulteriori miti fondativi e testi di

persecuzione. Ciò che a noi interessa è tuttavia la struttura fondamentale del desiderio, cioè l'antropologia filosofica fondamentale di Girard. Su di essa è stato detto quasi tutto – e anche su ciò che non approfondiremo esplicitamente si può dire che sia comunque stato detto l'essenziale. Si potrebbero approfondire ancora sei questioni: (1) questione della dissimulazione come strategia per il conflitto mimetico, (2) come nascono le norme, (3) nesso fra proposito di autodivinizzazione e suicidio e nesso fra il feticcio sacro e l'insensibilità in amore, (4) possibilità concreta della conversione del romanziere, (5) i diversi tipi di romanticismo, (6) questione del rivoluzionarsi del sistema valoriale del soggetto e dell'atomizzazione della personalità in conseguenza del cambio del mediatore.

Noi ci dedicheremo soltanto alla questione (1) e alla questione (2), mentre le altre quattro questioni potranno essere rapidamente toccate nei prossimi capitoli senza richiedere una trattazione specifica⁵⁵.

Menzogna e verità del desiderio.

Facendo un passo indietro alla lotta fra le coscienze – quel *concreto* di cui il romanziere svela la verità nella sua opera – assistiamo a un singolare metodo di conduzione della battaglia. Per spuntarla sul rivale, Girard sostiene che tutti gli eroi del romanzo moderno adottino quella che egli battezza *ascesi in funzione del desiderio*. In poche parole, il singolo individuo deve dissimulare la propria passione e il proprio desiderio. Ciò si rivela in breve tempo strategicamente conveniente. La lotta termina e il soggetto diventa schiavo non appena, infatti, confessa il proprio desiderio, annichilendo quello del mediatore, che diventa padrone. Non rivelare il proprio desiderio, al contrario, anzi simulare perfetta indifferenza, consente di catalizzare i desideri altrui intorno a sé. Infatti quell'indifferenza appare come sinonimo di desiderio di se stessi, e i soggetti che vi assistono saranno irresistibilmente portati a imitare tale desiderio – cioè saranno condotti a desiderare quell'unico oggetto che l'indifferente pare desiderare: se stesso. Inoltre, l'esibizione di indifferenza appare come autonomia e autosufficienza ontologica, esattamente ciò che ogni desiderio ricerca nel modello. Rivelare il proprio desiderio, al contrario, è ulteriormente sconveniente perché un desiderio esibito è un desiderio contagioso. Il soggetto rischia di moltiplicare gli ostacoli ossia i rivali che lo

⁵⁵ Alle questioni (3) e (4) abbiamo dedicato dei paragrafi nell'ultimo capitolo, cfr. *infra* §§ 4.1.3 - 4.1.5).

dividono da ciò che brama se esibisce pubblicamente il suo desiderio o ne fa parola con altri. Per questo motivo Girard scrive che

il segreto del successo, negli affari come in amore, è la simulazione: bisogna dissimulare il desiderio che si prova, simulare il desiderio che non si prova. Bisogna mentire (p. 95).

Ci troviamo all'interno di un *paradigma totalmente competitivo*. Ognuno deve cercare di farsi desiderare per evitare di desiderare senza essere ricambiato, per tanto meglio riuscire a catturare l'altro – farne propria preda – e ottenere così l'oggetto che bramava. Ogni amante ama partendo da sé stesso, non dall'altro; non si abbandona mai all'altro e il rapporto con l'altro si struttura come una competizione. Non c'è reale comunione né condivisione nell'universo della doppia mediazione. Sembra che non ci sia spazio per una reale reciprocità, per una intersoggettività piena e positiva. Nell'antropologia di Girard, in verità, pare non esserci traccia di questi aspetti. L'unica forma di intersoggettività tematizzata è quella conflittuale e mimetica che rivela la schiavitù dei soggetti. L'intersoggettività è solo uno spazio conflittuale in cui viene rivelata la radicale eteronomia di ognuno. Sembra che non sia possibile nessuna forma di comunicazione reale all'interno di questo paradigma, nessuna condivisione sincera di sentimenti. L'unica forma di amore possibile è un «amore egoistico» (p. 95). Ognuno parte dalla propria vanità, dando luogo ad una falsa reciprocità. Alla fine di quella «guerra implacabile» che è la seduzione tra i due egoisti amanti rivali, «la vittoria arride a quello dei due amanti che meglio recita la propria menzogna»⁵⁶ (p. 96).

Chiudiamo l'esposizione positiva di questo aspetto dell'antropologia di Girard suggerendo un raffronto. Girard successivamente generalizzò in modo ancora più estremo il principio della dissimulazione, sostenendo che, in qualsiasi ambito dell'esistenza «l'unico segreto, la ricetta per eccellenza, mille volte ripetuta, è che per avere successo basta dare l'impressione di averlo già (DCC, p. 380)». Se da un lato, ripetiamo, tale massima può avere una sua efficacia – di portata esclusivamente regionale –, ci sembra anche di poter notare che tale frase riecheggia, neanche troppo da lontano, un motto di memoria machiavelliana. L'individuo che è capace di dissimulare il

⁵⁶ Il principio della dissimulazione in funzione del desiderio ha sicuramente una sua funzionalità, ma riteniamo che possa avere solo una portata regionale. L'antropologia che vi si associa non è in grado, peraltro, di spiegare alcuni fenomeni desiderativi e relazionali che pur esperiamo. Ci dedicheremo nel capitolo di raffronto fra teoria mimetica e teoria del riconoscimento a sondare la tenuta di questa tesi.

proprio desiderio sarà padrone. Presto o tardi, tutti i soggetti che lo incontrano saranno a lui sottomessi. Basta recitare la propria menzogna, fingere di avere quelle capacità che sono la chiave del successo... Girard sottoscriverebbe senza dubbio quella massima – attribuita a Machiavelli – secondo cui "governare è far credere"⁵⁷.

Origine e caratteristiche delle norme.

Girard riconosce tre tipi di norme trasversali a tutti i gruppi umani: (1) quelle che vietano la violenza, (2) quelle che vietano un'imitazione troppo accesa e (3) quelle che vietano il contatto o il commercio con certi tipi di oggetti. Tutti e tre i tipi hanno la loro radice nel problema della mimesi d'appropriazione. Quello che Girard sottolinea è dunque il tenore antimimetico di tutti i divieti. Le norme vengono create nel gruppo sociale per evitare insomma l'*escalation* mimetica. Nel caso (1) l'obiettivo è di vietare direttamente tutti quei comportamenti che fanno già parte di uno stadio esacerbato del conflitto e che sono ugualmente passibili di imitazione. Senza quel tipo di divieto, ogni violenza e in particolare ogni omicidio rischia di diventare *faida* e di produrre una spirale di violenza interminabile – conducendo al rapporto fra *doppi* che abbiamo riassunto prima. Nel caso (2) l'obiettivo è di vietare direttamente tutti i comportamenti troppo spiccatamente imitativi, che riproducono il rapporto fra *doppi* fuori dal suo ambito di normale manifestazione, ma ugualmente pericolosi perché passibili di far scoppiare una crisi mimetica (o, comunque, percepiti come pericolosi dal gruppo umano perché rassomiglianti il rapporto fra *doppi* tipico della crisi mimetica). Da ciò deriva il fatto che in molte culture vengono vietati gli specchi, si guarda con timore al fenomeno del parto gemellare, viene vietata la rappresentazione (iconofobia) e via dicendo. Girard ritiene che si debba ricondurre a questo tipo di divieto il «terrore platonico» (DCC, p. 34) per tutti i manufatti artistici che mirano a ricalcare in maniera troppo accurata le caratteristiche estetiche ed esteriori di ciò che rappresentano. Nel caso (3) l'obiettivo è quello di vietare direttamente tutti quegli oggetti intorno a cui si ritiene che potrebbero

⁵⁷ Il motto è attribuito a Machiavelli da un'infinità di fonti e articoli scientifici – ed è stampato sulla quarta di copertina nell'edizione Feltrinelli de *Il Principe* tuttora in commercio –, ma non è presente ne *Il Principe*, né in altre opere di Machiavelli, né tanto meno ne *La mente di un uomo di Stato* di Bertolini (1771) – un insieme di aforismi ispirati alle opere di Machiavelli, da cui molte pseudo-citazioni sono tratte. Il motto – dall'origine incerta – si può invece considerare una condensazione "accademica" della frase contenuta ne *Il Principe*, XVIII, 13: «A uno principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle» (Machiavelli 1532, p. 126). Questa proposta di soluzione è avanzata da noi, non avendo trovato in letteratura chiarimenti in proposito.

nascere facilmente delle contese. Molti divieti alimentari, i divieti sessuali, devono esattamente essere interpretati in tal senso: sono divieti atti a evitare conflitti intorno agli oggetti che ci sono *più vicini*, che sono cioè alla portata di tutti. In egual modo, deve intendersi come legato a questo principio la suddivisione del macrogruppo in microgruppi, in cui ognuno è specializzato nel trattamento o deputato al contatto con certi oggetti – per la gestione delle risorse alimentari o di oggetti "contaminati" ad esempio. Le norme legate al grado di "specializzazione" necessaria o quelle legate alla "suddivisione" dei ruoli servono a evitare che *chiunque* possa entrare in contatto e maneggiare quelle risorse che sono più passibili di far scoppiare mimesi d'appropriazione.

In sostanza, tutte le norme nascono, secondo Girard, per impedire e contenere le derive mimetiche e sono finalizzate a questo unico scopo.

Quest'ultima osservazione tornerà molto utile quando ci troveremo a dover confrontare la teoria mimetica con la teoria sociopragmatica dell'origine del linguaggio – nella formulazione che ne dà Michael Tomasello – e la *teoria del riconoscimento*. È proprio quest'ultima, nella versione formulata negli ultimi vent'anni da Lucio Cortella, che ci disponiamo ora ad affrontare.

2. TEORIA DEL RICONOSCIMENTO

Si può definire *teoria del riconoscimento* una tipologia di approccio alla filosofia morale, all'antropologia, alla sociologia e alla filosofia politica, che tiene conto di quel difficile intreccio di questioni relative alla genesi dell'autocoscienza e della libertà individuale, alla natura dei conflitti interpersonali, politici e sociali, al ruolo che il linguaggio, l'argomentazione sullo statuto della realtà e l'argomentazione morale hanno nella genesi del senso dell'oggettività del mondo. È quindi un approccio con cui si possono leggere i conflitti sociali e le proteste per l'ottenimento di diritti, con cui si può indagare – più a fondo ancora di quanto non fece Kant – su quali siano le condizioni di possibilità *e* dell'oggettività della conoscenza *e* dell'esperienza specificamente morale (sinderesi, pressione normativa sul nostro agire, sofferenza dovuta a ferite morali), senza che si postuli l'esistenza di una qualche entità metafisica. È anche un approccio che può essere utile da confrontare con alcune teorie sullo sviluppo filogenetico umano, quindi sul passaggio dai primati non umani alle forme specificamente umane di vita (uso del linguaggio – quale codice simbolico astratto utile a veicolare significati –, creazione di istituzioni sociali, percezione dell'esistenza di un dover essere di tipo morale ed effettiva validità delle norme) e un approccio con cui può essere utile leggere lo sviluppo ontogenetico. È chiaro quanto un approccio di questo tipo sia estremamente ricco e quindi difficile da esporre nell'interezza delle sue articolazioni e dei suoi corollari. Noi ne faremo una sintesi quanto più possibile asciutta, concentrandoci maggiormente sull'analisi degli aspetti che sono focali per il confronto con gli altri autori che stiamo affrontando¹.

NOTAZIONI INTRODUTTIVE

Origini storico-filosofiche.

Teoria del riconoscimento è un approccio che affonda le sue radici nella filosofia hegeliana. È dall'esegesi del quarto capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* – nonché dallo studio della *Filosofia dello spirito jenesse* – che può essere tratto un approccio che

¹ Ci avvarremo della versione proposta da Lucio Cortella nel suo recentissimo saggio, *L'ethos del riconoscimento*.

si occupi in modo fondamentale della genesi dell'autocoscienza individuale. Hegel infatti sostiene che la libera autocoscienza viene raggiunta mediante il riconoscimento da parte dell'altro². Il desiderio (*Begierde*) di essere riconosciuti nella propria dignità e autonomia genera però conflitto. Ogni autocoscienza infatti si pone come assoluta contro l'altra, pretende quel riconoscimento che intende negare all'altra, pretende di ridurre l'altro a sé, cioè di affermare il proprio sé come unico centro di focalizzazione dell'esistente. Cerca dunque conferma di sé nell'altra, ma in questo stesso tentativo cerca anche di sopprimerla. Riconoscimento e conflitto sono immediatamente intrecciati³. In seguito al conflitto fra le due coscienze, solo una delle due esce vincitrice. Entrare in conflitto significa sperimentare la paura della morte⁴. La prima delle due che cede, dunque, e si ritrae dal conflitto per paura dalla possibilità concreta della morte, acquista così un'autocoscienza da servo (*Knecht*), mentre il vincitore acquista un'autocoscienza da signore (*Herr*). L'autocoscienza del servo sarebbe quella di un'autocoscienza unicamente riconoscente, mentre quella del signore quella di un'autocoscienza unicamente riconosciuta. È chiaro che tale struttura non può avere stabilità teorica e infatti tale asimmetria nelle figure fornirà nuovo terreno per la propulsione dello sviluppo dialettico. Ma di tale sviluppo teorico non ci interessa. Quello che ci interessa è che in quel contesto per Hegel il riconoscimento reciproco è fallito.

Genesi dell'autocoscienza e riconoscimento. Posizione del problema.

Noi avanziamo delle riserve a questa conclusione hegeliana, e una specificazione. È vero che il cammino dialettico della deduzione delle figure della coscienza deve proseguire – perché l'obiettivo del percorso fenomenologico hegeliano è di dimostrare ciò che la coscienza veramente è, quindi *deve proseguire* perché l'esito finale del processo è lo Spirito, perché la coscienza deve capire di non essere nient'altro che

² «L'autocoscienza è *in sé e per sé* solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto» (Hegel 1807, p. 275).

³ Su cosa abbia la precedenza fra *riconoscimento* e *conflitto* nella dinamica della lotta fra le due autocoscienze, possiamo affermare che Cortella ha evoluto la sua visione in proposito, avendo enfatizzato il momento competitivo in alcune fasi iniziali del suo pensiero e invece appoggiando più decisamente la priorità del riconoscimento nella sua ultima opera. Su tale questione abbiamo avuto la possibilità di intessere un dialogo privato con l'autore e ci è stata esplicitamente confermata. Le ragioni teoretiche di tale spostamento di fuoco saranno esposte nel penultimo paragrafo (cfr. *infra*, § 2.5.1).

⁴ Hegel parla del conflitto fra le due coscienze come di una lotta per la vita e la morte: «Il rapporto tra le due autocoscienze, dunque, si determina come un *dar prova* di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e la morte» (Hegel 1807, p. 281).

Spirito – e pur tuttavia già in quel luogo hegeliano si può dire che un riconoscimento sia avvenuto. Certo è stata una conquista parziale, revocabile, momentanea. La specificazione consiste nel fatto che il riconoscimento prende i caratteri di una relazione oggettiva che si impone ai soggetti e li struttura. Essa ha luogo indipendentemente dalla consapevolezza degli attori coinvolti e quindi – ancor più – dalla loro volontà di concedervisi. Al fine di dimostrare tutto ciò dovremo a breve trattare la questione di quali siano i caratteri della conoscenza e di come essa si distingua dal semplice sentimento di sé, questione essenziale per cogliere la genesi dell'autocoscienza.

Bisogni e desideri, oggettivazione e dis-oggettivazione.

Si può dire che l'essere umano abbia fondamentalmente due tipologie di atteggiamenti rispetto al suo ambiente esterno (che possiamo considerare impulsi o desideri fondamentali verso ciò che è altro): (1) atteggiamento conoscitivo-manipolativo, legato al bisogno e al desiderio per oggetti e (2) atteggiamento desiderante, legato al bisogno di essere attenzionato e al desiderio di desiderio. Per il Cortella della sistemazione attuale della teoria del riconoscimento, tali due versanti del desiderio umano sono appunto due aspetti di un medesimo unico e fondamentale impulso desiderativo che caratterizza l'umano tanto quanto altre forme del vivente⁵. In alcuni suoi lavori precedenti aveva tuttavia sostenuto che tali modalità di approccio all'altro sono appunto due modalità ben distinte e alternative con cui si può strutturare il rapporto con l'altro⁶. Ora viene sostenuto, invece, che esse in realtà non sono che due momenti – o appunto dimensioni – di un unico appetito desiderativo che ci spinge verso l'esterno, a cercare appunto qualcosa che sia fuori di noi. Per Cortella il motivo dell'unità di questi due momenti è esattamente il fatto che entrambi sono *autoriferiti*, cioè il desiderio (sia oggettuale che di desiderio) è rivolto all'altro come riflesso su di sé, insomma ciò che è altro viene cercato in ragione dell'*insufficienza* radicale in cui versa

⁵ In un dialogo privato con Cortella è stato da lui sostenuto che molti altri animali, sicuramente molti mammiferi, hanno quello stesso "desiderio di desiderio" che è caratteristico dell'essere umano; l'unico motivo per cui non accedono alle dinamiche relative ai conflitti per il riconoscimento – e per cui dunque non colgono nemmeno il *dover essere* di tipo morale – è perché non hanno gli strumenti cognitivi per sviluppare tale lato del desiderio e di risolverlo – prerogativa che per ora rimarrebbe appannaggio dell'essere umano. Il desiderio è quindi per Cortella un fenomeno unico, composto di diverse dimensioni, che caratterizza l'umano quanto altre forme di animali. Tale tesi non è mai stata pubblicamente sostenuta o esplicitata nei lavori attualmente pubblicati.

⁶ Cfr. Cortella 2005 (da qui C1), prop. 1.1.5.5.

la coscienza, in ragione dell'esperienza della manchevolezza e del bisogno in cui sostanzialmente la coscienza consiste. Tuttavia rimane indubbio che l'approccio manipolativo e quello desiderante siano *due forme differenti* in cui questo unitario desiderio dell'altro può manifestarsi. A tal proposito riteniamo e consideriamo opportuno che venga fatta un'interna suddivisione – che in realtà Cortella non ha motivo, nella sua trattazione, di fare – fra *bisogni* e *desiderio*⁷.

Il bisogno è

certamente più legato, nell'uso linguistico comune, alla sfera dell'istintualità [...] e manifesta un'urgenza biologica che la parola 'desiderio' un po' nasconde. In effetti, il bisogno allude ad una situazione di mancanza in modo più marcato di quanto non faccia il desiderio (Vigna 2015, p. 66).

Inoltre, facendo nostra questa scansione che fa Vigna, osserviamo che, solitamente, «il bisogno è determinato quanto al suo oggetto», mentre «il desiderio [...] rivela in modo più acuto la tensione della intera esistenza di un essere umano» (*ibid.*). A nostro parere la distinzione fra bisogno e desiderio si combina con la distinzione fra atteggiamento manipolativo e atteggiamento desiderante, dando luogo a quattro possibili "comportamenti appetitivi". Perciò, avremo *bisogno* e *desiderio di oggetti*, da un lato, e *bisogno* e *desiderio di soggetti*, dall'altro⁸.

Per quanto riguarda il lato manipolativo, riconosciamo (1.a) un bisogno "naturale", "fisiologico" degli oggetti (fame, sete eccetera). Riconosciamo però anche (1.b) un desiderio di oggetti, che ha luogo quando la ricerca di certi oggetti non è comandata biologicamente, ma mediata culturalmente e intersoggettivamente. Il desiderio di certi oggetti e non di altri potrebbe essere molto simile a ciò che Girard teorizza, quindi potrebbe trattarsi di un desiderio per "oggetti in senso lato", che può anche essere inteso come il desiderio di "essere" qualcuno – il proprietario o l'usufruitore di un certo oggetto.

Per quanto riguarda la dimensione della ricerca di soggetti – ossia, segnatamente, del desiderio altrui –, ci troviamo davanti al (2.a) bisogno di desiderio, ossia al bisogno "naturale", "fisiologico" dell'altro, cioè delle sue attenzioni, della sua cura, che sono pur

⁷ Proponiamo tale scansione anche e soprattutto per rendere sinotticamente penetrabile il confronto con la *teoria mimetica* – in cui, come abbiamo visto, vengono distinti da Girard *bisogni* e *desideri*.

⁸ Tale distinzione deriva dalla semplice constatazione che si manipolano oggetti mentre si desidera e si è insieme desiderati unicamente da soggetti.

necessarie alla nostra crescita e al nostro sviluppo. Tali bisogni sono ampiamente manifestati da numerosi mammiferi, fra cui cani, maiali e tutte le specie di scimmie – solo per citarne alcuni – motivo per cui correttamente Cortella ritiene che anche altri animali, oltre l'uomo, manifestino "bisogno di desiderio"⁹. Tale bisogno è infatti "comandato" biologicamente, in quanto necessario ad un corretto sviluppo nell'ontogenesi. Il desiderio di desiderio (2.b) è invece il vero e proprio desiderio di essere riconosciuto – a tutti i livelli a cui ciò può avvenire –; traducendo, è da intendersi come ciò che va oltre al semplice bisogno perché ha già a che fare col simbolico: è desiderio di ottenere riconoscimenti politici, sociali, salariali eccetera, nonché – e fondamentalmente – di essere riconosciuti come un "tu" agente, cioè quali soggetti dotati di autonomia (quest'ultimo è quello che da qui in avanti chiameremo *riconoscimento formale*).

Riassumendo, si potrebbero intendere i *bisogni* come ciò la cui soddisfazione è necessaria alla sopravvivenza del singolo vivente – si tratti del bisogno di oggetti (soddisfazione della fame, della sete eccetera), si tratti del bisogno di attenzioni e cura (soddisfazione di bisogni di accudimento nella prima infanzia e di relazioni positive nel corso di tutta l'esistenza) – mentre si potrebbero intendere i *desideri* come lo specifico umano di quei bisogni già rintracciabili in gran parte del vivente, nient'altro che uno sviluppo culturale e intersoggettivo dei semplici montaggi istintuali, e come ciò la cui soddisfazione non è strettamente necessaria alla sopravvivenza del singolo vivente¹⁰ – si tratti del desiderio di oggetti (sopravvivrò anche se non riesco a comprare quel paio di scarpe che desidero), si tratti del desiderio di desiderio (sopravvivrò anche se la ragazza che sogno ogni notte domani in biblioteca non mi saluta, altresì sopravvivrò se la dignità della mia persona viene calpestata essendo costretto a fornire prestazioni di lavoro per piedi orari e salari schiavili, eccetera).

Se il desiderio è lo specifico dell'umano, ci si deve a buona ragione chiedere se, come e quando – filogeneticamente – qualcosa di simile alla dinamica desiderativa sia emersa dai semplici montaggi istintuali. Quando e come, insomma, si è potuti passare dai semplici bisogni ai desideri? Rispondere a questa domanda ora ci impegnerebbe più

⁹ Si noti che nella nostra scansione attuale diciamo appunto che gli animali dimostrano di avere *bisogno* di attenzioni ma non *desiderio* di attenzioni, così come dimostrano di avere bisogno di oggetti ma non desideri per oggetti – nel senso, ad esempio, difeso da Girard.

¹⁰ Anche per questo motivo – e a ben vedere, in effetti – siamo d'accordo con Cortella laddove egli argomenta che la *logica della libertà* sia irriducibile alla *logica della natura*, cioè che gli aspetti legati al riconoscimento siano inesplicabili nei termini della lotta per l'autoconservazione e via dicendo (cfr. Cortella 2016, da qui C4).

di quanto siamo disposti a fare, ma proveremo ad avanzare delle ipotesi nel capitolo di raffronto fra la teoria mimetica e la teoria del riconoscimento, soprattutto avvalendoci dell'aiuto di Tomasello, per il cui contributo rimandiamo invece al prossimo capitolo.

LOGICA DEL RICONOSCIMENTO

Sentimento di sé e conoscenza di sé.

Torniamo ora, dunque, sul seminato fondamentale, relativo alla dinamica del riconoscimento quale relazione oggettiva alla base della genesi dell'autocoscienza. Nel corso dei suoi lavori Cortella critica quelle teorie dell'autocoscienza, le quali da ultimo ripongono le loro radici in una concezione ancora moderna della soggettività, secondo cui essa sarebbe in qualche modo "già data" a priori, già costituita, quale libera, autonoma e consapevole, scaturigine ed elemento primo di ogni possibile relazione sociale. Riguardo ad alcune di queste teorie del contemporaneo Cortella commenta che

le teorie contemporanee dell'autocoscienza che pensano l'autocoscienza nei termini di una «familiarità con se stessi» pre-cognitiva rimuovono la differenza essenziale tra il sentimento di sé e la conoscenza di sé (C1, prop. 1.1.9.).

Il sentimento di sé non sarebbe altro che la «relazione intima della coscienza con se stessa», che fa tutt'uno con il suo desiderio di autoaffermazione, cioè con il suo desiderio di essere attenzionata, ossia di imporsi all'attenzione altrui, cioè di ottenere riconoscimento (propp. 1.1.4.2.-1.1.4.3.). La coscienza è immediatamente apertura a ciò che è altro, la quale vorrebbe imporsi, ottenere riconoscimento. Altrove Cortella scrive che il sentimento di sé è quella «vaga percezione di noi stessi» (Cortella 2013, da qui C3, p. 12) con cui ognuno di noi ha immediatamente a che fare.

La conoscenza, d'altro canto,

è un processo di oggettivazione, grazie al quale l'altro dalla coscienza viene fissato all'interno di regole e schemi che ne consentano la stabilizzazione e l'organizzazione all'interno di un'esperienza unitaria (C1, prop. 1.1.1.1.).

Ciò significa che per conoscere un oggetto si deve avere una certa "distanza epistemologica" dall'oggetto stesso, cioè guadagnare una presa di distanza oggettivante, poiché conoscere significa saper discernere il soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto (cfr. C3, p.12). Ciò vale anche quando l'oggetto di conoscenza è l'interiorità del singolo. Ne consegue una evidente differenza fra il semplice sentimento di sé e la conoscenza di sé. Quest'ultima presuppone infatti

un elemento di auto-oggettivazione che la nozione di familiarità con sé non riesce a spiegare. Tale auto-oggettivazione, se presuppone anche la familiarità con sé, presuppone altrettanto necessariamente l'oggettivazione altrui e il rapporto di riconoscimento a essa connesso (C1, prop. 1.1.9.).

Per "conoscere se stessi" è necessario un momento di presa di distanza dal contatto immediato con sé, un momento di oggettivazione appunto, che ognuno impara a praticare grazie all'intervento di un altro soggetto. La coscienza isolata non è in grado di attuarlo spontaneamente. Tale *trascendenza* rispetto a se stessi può essere guadagnata solo attraverso lo sguardo di un altro soggetto e una nostra *immedesimazione* in questo suo sguardo. Senza questo intervento la singola coscienza non si solleverebbe mai dalla identità immediata con sé e non riuscirebbe perciò a *vedersi*, a tematizzarsi quale oggetto di conoscenza. Tale fissazione di sé è permessa dallo sguardo di un'altra coscienza¹¹. La coscienza, mediata da questo sguardo, impara a guardare sé stessa come un altro, cioè, immedesimandosi in lui, a vedersi da un punto di vista esterno. È solo così che viene guadagnata l'autocoscienza. Il singolo, che si potrebbe ingenuamente ritenere autoconsapevole per sua stessa costituzione ("per natura"), guadagna in realtà tale carattere di autoconsapevolezza in quanto esposto ad altre soggettività. Quel carattere della soggettività che sarebbe l'autoconsapevolezza è quindi il *risultato* dell'interazione fra più coscienze o, se vogliamo, è il risultato di un processo di *immedesimazioni reciproche* e di un processo di apprendimento sociale. Il soggetto, dunque,

¹¹ Questo è esattamente l'aspetto su cui si concentra l'analisi di Sartre (1943), per il quale l'esperienza dello sguardo altrui è appunto esperienza della pietrificazione.

è tale in senso etimologico, *sub-jectum* «sottoposto», dipendente da altro. Questa relazione ad altro non è però dipendenza da una generica alterità, ma è relazione con un altro soggetto (C1, prop. 1.4.1.).

Ritornando sulla nozione del sentimento di sé, va pur detto che esso entra a far parte della costituzione dell'identità individuale. Il sentimento di sé, infatti,

ha a che fare con un elemento di specificità irriducibile a ogni mediazione sociale. Ognuno di noi ha qualcosa di proprio che non dipende da altro. Il sentimento di sé è notizia di questo «proprio» (prop. 1.2.6.1.).

Se anche il «proprio» dipendesse da rapporti di riconoscimento non ci sarebbe più identità specifica, perché ogni identità sarebbe uguale all'altra (prop. 1.2.6.2.).

In questa connessione della percezione di sé con lo sguardo oggettivante e desiderante dell'altro sta la specificità [dell']*autocoscienza*, un sapere il cui oggetto sta in una soggettività (C3, pp. 16-17).

Aspetti cognitivi ed etici nella genesi dell'autocoscienza.

Il soggetto è dunque originariamente sottoposto ad altro, cioè ad un altro soggetto. La relazione che viene a instaurarsi fra loro presenta la particolarità di essere ad un tempo «oggettivante» e «dis-oggettivante» (C1, prop. 1.1.5.), poiché la coscienza, benché venga conosciuta dallo sguardo di chi le è estraneo come un oggetto e dunque venga fissata e distanziata, presenta una particolarità, che sarebbe quella di «essere un oggetto che a sua volta contiene una prospettiva sul mondo» (prop. 1.1.5.1.). Ciò comporta

una modificazione dell'atteggiamento naturale che la coscienza istituisce con i suoi oggetti di conoscenza, comporta cioè l'assunzione di un atteggiamento «dis-oggettivante», un atteggiamento che conosce la coscienza altrui non solo come oggetto ma anche come «coscienza» (prop. 1.1.5.4.).

Cortella scrive ancora che questo è il risultato non di un semplice

atto di conoscenza ma [di] un rapporto pratico di riconoscimento. [...] Allo stesso modo in cui [ogni coscienza] guarda all'altro come a un soggetto, analogamente può guardare a se stessa come a un soggetto. Tutto ciò l'ha appreso dall'altro e grazie all'altro: da esso ha infatti ottenuto sia lo sguardo oggettivante che gli consente di prendere le distanze da sé e di vedersi, sia lo sguardo desiderante che lo fa sentire soggetto (C3, pp. 16-17).

Il passaggio è evidentemente di notevole delicatezza. Lo è per almeno due motivi: (1) sul crinale fra il sapersi come oggetto e il sapersi come soggetto corre la differenza fra un semplice *sguardo riconoscente* e un *rapporto pratico di riconoscimento*. Altrove Cortella scrive che

la relazionalità originaria è al tempo stesso una *relazione teoretica e pratica*. Le due autocoscienze non si limitano a «vedersi» l'un l'altra. La loro non è una relazione «spettatoriale» ma pratica, cioè uditiva, sensitiva, affettiva, emozionale, linguistica (C1, prop. 1.5.).

Quando perciò egli scrive che la coscienza impara a vedersi come soggetto grazie allo sguardo non solo oggettivante ma anche dis-oggettivante (o desiderante) dell'altro, dobbiamo ricordarci che questo secondo tipo di approccio all'altro – questo "sguardo" – ha in realtà molto più a che vedere – o, meglio, a che fare – con un rapporto pratico che con un rapporto teoretico. È ciò che viene alluso variamente da Cortella laddove scrive che quell'atto di conoscenza è in realtà un rapporto pratico di riconoscimento, una relazione affettiva, sensitiva eccetera – salvo poi ricadere nell'uso di un vocabolario quasi esclusivamente teoretico (*sguardo desiderante*, punto di *vista* dell'altro, *guardare* a se stessa come a un soggetto, queste espressioni più volte ripetute nella sola C3 p. 16). Tale difficoltà espressiva¹² ha a che fare – o meglio, a che vedere – con l'intreccio originario fra teoria e prassi nella genesi dell'autocoscienza, che è da ultimo riflesso (emerge, o meglio, è conservato) nella nostra lingua. Su tale intreccio ragioneremo nel prosieguo. (2) Ricordiamo che proprio nel primo articolo che qui prendiamo in esame Cortella aveva delineato due possibili modi di approccio del soggetto a ciò che è altro, ossia l'«atteggiamento conoscitivo-manipolativo nei confronti di oggetti» e

¹² Si noti, ad esempio, l'acrobazia linguistica della prop. 1.1.6.2.: «l'autocoscienza conosce se stessa attraverso lo *sguardo oggettivante* dell'altra autocoscienza *che la guarda* non come mero oggetto bensì *come soggetto*. Ciò le consente di guardare a sé non come ad un oggetto ma come ad un soggetto».

l'«atteggiamento desiderante nei confronti di un soggetto» (prop. 1.1.5.5.)¹³. A nostro modo di vedere si devono intendere queste due possibili dimensioni del desiderio come la condizione di possibilità del darsi dei due tipi diversi di sguardo. Ricondurre quei due tipi possibili di sguardo (o, appunto, di *atteggiamento*) a queste due diverse dimensioni come alla loro *ratio essendi*, concreta condizione di possibilità del darsi di quei due diversi tipi di esperienza ambedue necessari alla genesi dell'autocoscienza, è essenziale perché si dia completa spiegazione del fenomeno della genesi dell'autocoscienza – che ha portata teorica e pratica, cognitiva ed etica. Benché tale distinzione sia stata soppressa nell'ultima opera, perché, come abbiamo già osservato, entrambi gli atteggiamenti sono riassorbiti nel fenomeno complessivo chiamato *desiderio* – in quanto entrambi autoriferiti, dovuti allo stato di insufficienza in cui versa la coscienza –, tuttavia notiamo che sono due elementi necessari, due tipi di comportamento che ogni coscienza deve necessariamente dispiegare, perché si dia consecuzione al processo di formazione della consapevolezza di sé. Se è vero infatti che «la conoscenza di sé, può essere raggiunta solo attraverso un atteggiamento di *oggettivazione* nei confronti del sé» (prop. 1.1.1.) e che «la coscienza conosce se stessa, cioè diventa autocoscienza, attraverso lo sguardo oggettivante di un'altra coscienza» (prop. 1.1.2.) è pur vero che la coscienza non è solo un oggetto dentro a delle prospettive ma è anche una prospettiva sugli oggetti. Dunque,

condizione per il costituirsi dell'autocoscienza non è solo la riduzione della coscienza a oggetto da parte di un'altra coscienza ma anche la sua considerazione come coscienza, cioè come prospettiva sul mondo, degna di essere riconosciuta (prop. 1.1.6.).

Nel complesso ciò significa che, grazie all'intervento dell'altro, ogni coscienza si scopre non solo nelle proprie caratteristiche oggettive – riesce a cogliere ciò che gli appartiene come un insieme di predicati enumerabili e distinguibili: sono biondo, parlo italiano, ho certi obiettivi eccetera – ma impara ad esercitare le sue qualità specificamente soggettive – autonomia di pensiero, di giudizio, di azione, il cui

¹³ Il termine *atteggiamento* ci sembra dunque ben scelto in tale contesto – alla luce delle considerazioni svolte al punto (1) – anche perché lascia indeterminata la questione se si tratti di un rapporto pratico o teoretico e pratico insieme, facendo comunque intendere che l'altro non è semplicemente qualcuno con cui si intreccia un gioco di sguardi ma con cui si spartisce un gioco di ruolo. Che poi questo gioco di ruolo sia primariamente un gioco linguistico, un rapporto affettivo, un'attività cooperativa o tutte queste cose insieme andrà debitamente indagato nei prossimi capitoli.

esercizio è appunto garantito dal conferimento di *dignità* operato dall'altro. Ogni coscienza riesce cioè a guadagnare la necessaria distanza da sé per conoscere ciò che essa è, ma impara anche a investire se stessa di quella speciale luce – risultato, quest'ultimo, della relazione pratica di riconoscimento¹⁴ (cfr. propp. 1.5.-1.5.5. e C3, p. 16) – sufficiente per intuire le caratteristiche per così dire "formali" della sua soggettività, cioè per sapersi – e sperimentarsi esistenzialmente all'interno delle relazioni con gli altri individui – autonoma, libera e capace di personale prospettiva. Queste ultime possono essere chiamate qualità trascendentali della coscienza. Essa viene a sapersi (1) come questo stesso orizzonte di esperienza – un orizzonte trascendentale, cioè condizione di possibilità del darsi stesso dell'esperienza – superato però e trasceso da altri orizzonti a lei non riducibili. In questa non riducibilità a sé dell'orizzonte altrui riposa già il germe del momento conflittuale innescato dalla dinamica del riconoscimento. Oltre a tale scoperta relativa al lato cognitivo, va detto che essa si scopre (2) trascendentalmente autonoma e libera – è il rapporto con l'altro e il suo sguardo desiderante che l'hanno resa e fatta percepire tale –, qualità che pur tuttavia possono essere calpestate e revocate nella loro possibilità concreta di esercizio – ma proprio l'esperienza della ferita morale, dell'umiliazione, dell'obbligo o del sopruso sono ulteriore testimonianza del fatto che siamo esseri morali, cioè soggetti liberi capaci di autonomia. Quest'ultimo passaggio è già kantiano.

Riconoscimento formale e riconoscimento materiale. Le condizioni di possibilità del conflitto.

Ma lasciamo ora da parte queste considerazioni. Parleremo più approfonditamente del nesso fra autocoscienza e libertà in uno dei prossimi paragrafi¹⁵. Quello che qui ci interessa dire – alla luce delle considerazioni appena fatte – è che possiamo distinguere due aspetti differenti e coimplicati nel processo di riconoscimento¹⁶. Da un lato, abbiamo il *riconoscimento formale*, che sarà il semplice conferimento della *dignità* di soggetto ad opera di un altro soggetto, il suo riconoscerlo autonomo, libero, capace di

¹⁴ Sulla natura di tale relazione pratica – grazie alla quale io mi scopro come soggetto – discuteremo a lungo nell'ultimo capitolo, in cui cercheremo di collegare teoria del riconoscimento con le teorie di Tomasello per vedere in che cosa tale relazione pratica potrebbe appunto consistere (sia nella filogenesi che nell'ontogenesi).

¹⁵ Cfr. *infra*, § 2.3.1.

¹⁶ La distinzione non è in Cortella, ma la introduciamo per rendere più facilmente fruibile il nostro discorso.

avere una prospettiva. Dall'altro abbiamo il *riconoscimento specifico o materiale* che è l'accoglimento della specifica prospettiva che una coscienza può avere sul mondo o su una determinata questione, o il riconoscimento della declinazione concreta e dell'esercizio concreto della sua libertà (riconoscere insomma la correttezza o la bontà – ad esempio – delle sue scelte). Va da sé che forma e materia non vanno mai disgiunte perché non sono mai disgiunte¹⁷. Un altro soggetto non può riconoscermi come soggetto senza al contempo venire a sapere quale è la mia prospettiva o avere delle supposizioni su quale essa sia o comunque senza sapere che *io debbo avere una certa determinata prospettiva*. La concrezione empirica e specifica è sempre unita alle qualità formali della soggettività al momento dell'attribuzione dello *status* di soggetto. Tale distinzione fra *forma* e *contenuto* è soltanto didascalica, funzionale a rendere conto degli aspetti coinvolti nel processo. Tale processo è in sé di natura dialettica e ne stiamo qui fornendo un'esposizione analitica. Ciò può dare l'impressione che la somma delle parti possa dare come risultato l'interezza del processo. Ma questa impressione è soltanto illusoria. La totalità del processo non è riducibile alla somma delle sue parti, parti che sono solo l'esito di distinzioni arbitrarie e non si possono mai trovare autonomamente.

Tale distinzione fra un riconoscimento formale e un riconoscimento materiale per noi è focale perché consente di individuare agevolmente il luogo – nel processo di formazione del soggetto – in cui diventa possibile l'accendersi di un conflitto interpersonale. Insomma, riconoscere formalmente significa riconoscere che io sono capace di prospettiva, il che non va mai disgiuntamente dal riconoscere materialmente che io sono una certa specifica determinata prospettiva; ciò però non vuol dire ancora riconoscere – cioè *accettare* – quella certa determinata prospettiva che io sono, cioè accettare il mio punto di vista. Il conflitto fra due soggetti, la *lotta per il riconoscimento*, si basa sempre e si fonda quindi su un avvenuto *riconoscimento formale*: io non dibatto e non confliggo per opinioni e divergenze morali con esseri inanimati o con piante e animali non umani; infatti, solo con chi io abbia già

¹⁷ «La soggettività vede se stessa nello sguardo dell'altra. Essa "nasce" propriamente grazie a quello sguardo» (C3, p. 16); «e risulta anche chiaro che in ogni cosa generata è presente la materia, e che, per un aspetto, la cosa generata è materia e che, per un altro, è forma» (Aristotele, *Metafisica*, Zeta 8, 1033b 18-19); «*che cosa* ero io dunque prima che giungessi all'autocoscienza? La risposta naturale a questa domanda è: io non ero affatto, poiché io non ero Io. L'Io è soltanto in quanto ha coscienza di sé. La possibilità di quella domanda si fonda sopra una confusione tra l'Io come *soggetto* e l'Io come *oggetto* della riflessione del soggetto assoluto, ed è in sé del tutto insussistente» (Fichte 1794-1795, pp. 77-78).

riconosciuto come soggetto¹⁸ – e da cui sono e mi sento riconosciuto come soggetto – posso discutere e confliggere, ad esempio pretendendo che mi venga riconosciuto un certo diritto o mi si garantisca o mi si accordi la soddisfazione di un certo bisogno o desiderio¹⁹. La conflittualità come qui la dipingiamo rassomiglia al conflitto fra due autocoscienze per come è teorizzato da Hegel in *Fenomenologia* cap. 4, ma ne esplicita i caratteri impliciti. Tutti i conflitti si basano su un riconoscimento (formale) avvenuto; se non è quello di colui con il quale si confligge, dev'essere almeno quello che è avvenuto ad opera di altri soggetti in altri contesti²⁰. Il riconoscimento è dunque la dimensione originaria in cui nasce l'autocoscienza e la condizione di possibilità di ogni conflitto.

Oggettività e reciprocità della relazione.

Abbiamo già accennato al fatto che la relazione di riconoscimento è relazione reciproca e oggettiva. La coscienza, infatti, «originariamente non intende riconoscere alcunché ma vuole solo affermare se stessa, cioè vuole essere riconosciuta» (prop. 1.3.2.). Il movimento desiderativo primo di ogni coscienza non è il desiderio di riconoscere l'altra, bensì solo di essere riconosciuta. Eppure, tuttavia, «quando si pretende di essere riconosciuti lo si può fare solo di fronte a qualcuno che si ritiene in grado di conferire una tale prestazione. [...] Ma ciò significa che lo si è *inconsapevolmente* "riconosciuto", significa che gli si è attribuita la qualificazione di soggetto [...]. A questo punto il riconoscimento è avvenuto ed è avvenuto *in modo assolutamente reciproco*» (C3, p. 15, corsivo nostro).

L'*oggettività* della relazione di riconoscimento consiste esattamente nel fatto che essa si è instaurata in modo "inconsapevole", cioè «al di fuori di qualsiasi ponderazione di tipo contrattuale» (cfr. p. 15). Ciò significa che non è una soluzione volontaristica, in mano alla volontà delle parti coinvolte: «è la pura e semplice richiesta di

¹⁸ «Ri-conoscere è, innanzitutto, rapporto di *conoscenza*, la cui caratteristica specifica consiste nell'identificare, nell'*individuare* qualcosa che già era noto e che ora si è ri-scoperto. L'altro è riconosciuto come qualcosa di familiare, come quel qualcosa che ognuno di noi si trova già a essere e con cui ha originariamente a che fare» (prop. 1.5.1.). Il riconoscimento è rapporto che necessariamente l'autocoscienza si trova già alle spalle. Da esso non si può dire che essa passi, bensì piuttosto che sia *già* passata.

¹⁹ «La conclusione di una lotta per l'ottenimento di diritti [...] comporta sempre uno scambio reciproco: chi concede il riconoscimento di diritti viene a sua volta riconosciuto come legittimo dispensatore di quei diritti» (prop. 3.9.2.1.).

²⁰ Cfr. propp. 3.9.1.-3.9.1.1.

riconoscimento a generare riconoscimento»²¹. La *reciprocità* consegue a tale carattere, perché se «non posso sentirmi riconosciuto se non da chi io abbia ritenuto *degn*o di riconoscermi» e dato che ciò «implica che io abbia a mia volta riconosciuto chi mi riconosce», allora «l'esperienza dell'essere riconosciuto è indisciungibile da quella del riconoscere», cioè è relazione *necessariamente reciproca* (cfr. prop. 1.1.7.1.).

ETICA DEL RICONOSCIMENTO

La libertà e le sue condizioni trascendentali.

Scrive Cortella:

proprio perché l'autonomia è indisciungibile dalla consapevolezza di essa, cioè dal sentimento della propria indipendenza e affermazione, essa si accompagna necessariamente all'esperienza del riconoscimento sociale di questa indipendenza. È perciò strettamente legata alla fiducia in se stessi, all'autorispetto e alla consapevolezza della propria dignità. Queste proprietà sono tutte attribuzioni sociali. *La libertà è il risultato di un processo di socializzazione* (prop. 2.1).

Possiamo individuare un triplice nesso – un triplice rispetto – grazie al quale la libertà è il risultato di un processo di socializzazione. In primo luogo, l'esercizio della propria libertà è indisciungibile dalla consapevolezza di sé e della propria autonomia. Infatti, la semplice *libertas indifferentiae* o la spontaneità pura (modi spesso comuni di intendere la libertà individuale) si riducono ad un mero arbitrarismo che non è distinguibile da un semplice automatismo interno (biologico, psicologico o spirituale che lo si intenda): è qui che l'autonomia individuale farebbe tutt'uno col girarrosto automatico come nel famoso paragone kantiano²². La libertà umana è invece specificamente la capacità di deliberare, cioè di mettere in relazione le *n* alternative realizzabili ad un *m* ideale assiologicamente incomparabile alle alternative stesse, alla

²¹ A rinforzo di ciò, si veda la prop. 1.3.: «Il processo del riconoscere non è interamente nelle mani dei soggetti che riconoscono. Essi non costituiscono con volontà e coscienza la logica che li fa appartenere l'uno all'altro ma si limitano a entrare in essa e ad accettarla. La relazione di riconoscimento è una *relazione oggettiva*».

²² «Se la libertà della nostra volontà non fosse altro che [...] la psicologica [...], essa in sostanza non sarebbe niente di meglio che la libertà di un girarrosto, che, anch'esso, una volta caricato, fa da sé i suoi movimenti». (Kant 1788, p. 213)

luce del quale le diverse alternative sono giudicate. È necessario, in sostanza, che il soggetto sia capace di un momento di presa di distanza da sé e dal contatto immediato col mondo perché possa deliberare e dunque essere libero. Ma abbiamo visto che tale momento di presa di distanza da sé e dal contatto immediato col mondo è ciò che chiamiamo autocoscienza ed essa è un prodotto sociale. Vediamo dunque che la libertà è indisgiungibile dalla consapevolezza di sé, ma anche che la consapevolezza di sé è guadagnata socialmente grazie alle relazioni di riconoscimento; dunque anche la libertà dei singoli individui (la loro capacità di autodeterminarsi, di scegliere autonomamente e di giudicare) è il risultato di processi di socializzazione riusciti. In secondo luogo, riprendendo un passaggio già kantiano, è lecito dire che la sensazione della pressione normativa e l'esperienza della ferita morale sono la *ratio inveniendi* del nostro essere liberi. Infatti, solo un essere libero – nel senso che abbiamo definito prima – può percepire il senso del dovere e qualcosa come una pressione normativa sul proprio agire. Dunque l'esser libero dei soggetti è consustanziale al loro senso del dovere e al loro essere esposti alla possibilità di ferite morali – da intendersi quali delusioni delle aspettative di fiducia e reciprocità generate dall'incontro intersoggettivo (cfr. Cortella 2023, p. 150). È perché siamo liberi che abbiamo tale senso morale, o ancor meglio, la formazione di tale senso morale e la nostra libertà si sviluppano insieme. Eppure, vediamo che è proprio l'incontro intersoggettivo a creare in noi tale senso morale:

ognuno di noi ha un 'debito' incondizionato nei confronti dell'altro, e non solo nei confronti degli altri *concreti* che abbiamo effettivamente incontrato nel corso della nostra esistenza, ma anche nei confronti dei *possibili* innumerevoli altri che continueranno a rafforzare la consapevolezza della nostra autonomia e dai quali dipende l'uso responsabile della nostra libertà. *Noi siamo 'esseri riconoscenti'* nel duplice senso della parola: capaci di riconoscere e attori del riconoscimento altrui, ma anche riconoscenti nei confronti degli altri, portatori di un debito di riconoscenza infinito. L'acquisizione di un sentimento di 'riconoscenza' nei confronti dell'altro è alla base del nostro *senso morale*. La moralità si forma all'interno e grazie alle relazioni di riconoscimento. [...] Noi sentiamo il dovere dell'attenzione verso l'altro, perché siamo passati attraverso processi di rispetto, attenzione e riguardo (Cortella 2023, pp. 148-149).

Dunque, ripercorrendo il discorso, è corretto dire che fra senso morale e libertà individuale c'è un implesso tale per cui senso del dovere, pressione normativa,

vulnerabilità morale, sinderesi, riconoscenza e gratitudine fanno tutt'uno e si sviluppano di pari passo col senso della propria indipendenza e autonomia. Tale implesso e il suo sviluppo sono radicati e garantiti da rapporti di riconoscimento riusciti. In terzo luogo, i rapporti di riconoscimento conferiscono ad ogni singolo la necessaria *fiducia* in sé indispensabile al raggiungimento e all'esercizio della propria autonomia. È proprio l'altrui attribuzione nei miei confronti dello status di soggetto (1) a rendermi capace di libertà e (2) a rendermi consapevole di essere capace di libertà. La libertà è raggiunta

solo grazie alla *consapevolezza dell'autonomia*, cioè grazie alla consapevolezza che possiamo contare su noi stessi e che abbiamo in noi le capacità e le risorse per scegliere e deliberare in modo del tutto autonomo. La *fiducia* in noi stessi è la base di quell'indipendenza e tale fiducia [...] è un prodotto specifico di rapporti di riconoscimento. [...] Io sono tanto più soggetto quanto più vengo riconosciuto, quanto più vengo rafforzato nella mia identità (Cortella 2023, p. 145)²³

Da questo triplice nesso fra riconoscimento e libertà – (1) aspetto della consapevolezza oggettiva, (2) aspetto morale e normativo delle relazioni, (3) aspetto della consapevolezza soggettiva – si ricava un'unica inequivocabile conseguenza: l'altro è condizione della mia libertà:

se la mia libertà è il risultato del riconoscimento conferitomi dagli altri, la prospettiva cambia radicalmente. Questi infatti non possono più essere considerati un limite alla mia libertà, perché ne sono invece la condizione. [...] *Io sono libero non 'nonostante' l'altro ma 'grazie' a lui* (ivi, pp. 146-147).

Abbiamo così portato a termine la deduzione trascendentale delle condizioni di possibilità della libertà individuale²⁴. Essere liberi significa, hegelianamente, essere-presso-di-sé-nell'altro-da-sé²⁵.

²³ «Decisiva diventa [...] la *reiterazione* delle attestazioni altrui di riconoscimento, e la differenziazione in distinte sfere di questa nostra esperienza. È fondamentale cioè che il riconoscimento non solo risulti da differenti provenienze, ma si estenda dai rapporti privati di tipo familiare e affettivo fino alle relazioni sociali, e, al di là di esse, ai rapporti giuridici e politici. È in questi contesti che nasce e si consolida il *sentimento della nostra autonomia e indipendenza*» (*ibid.*).

²⁴ Kant aveva già certamente colto il nodo centrale della fondazione del concetto di libertà, legandola – come dicevamo – al darsi di un'esperienza morale. Tale esperienza non può darsi senza l'apertura di un ambito diverso da quello della mera fattualità empirica. Tuttavia, «solo la presupposizione metafisica di un mondo sovrasensibile può legittimare l'interruzione della deduzione delle condizioni della moralità una

Da questa conclusione si illuminano con facilità i limiti e delle teorie della libertà negativa e del paradigma contrattualistico. Le prime sostengono che il soggetto sia tanto più libero quanto più slegato dagli altri e che il contatto con l'alterità sia sempre una minaccia all'autonomia individuale. Tale impostazione deriva dalla postulazione di una *libertà originaria*, dall'idea cioè che l'essere umano nasca già libero, la qual cosa pone subito il problema di come conciliare la libertà di ognuno con quella di tutti gli altri²⁶. A tale problema hanno cercato di fornire soluzione le teorie contrattualiste della filosofia politica moderna. Tuttavia, esse non solo prendono le mosse dal presupposto sbagliato che l'essere umano nasca originariamente libero – cioè che la libertà sia una sorta di proprietà metafisica innata del soggetto – ma anche dall'idea che i soggetti siano già tali – autonomi, autocoscienti, capaci di pensiero – prima e al di fuori della relazione che li costituisce tali. «Secondo quel paradigma la relazione è una *costruzione* dei soggetti» (C1, prop. 2.3.). Ma la relazione e le norme che la accompagnano non sono un espediente per risolvere i problemi della convivenza, non sono un prodotto della volontà, ma precedono il costituirsi dell'individuo (cfr. prop. 2.3.1.). Specialmente, riguardo alla questione delle norme, ciò risulta vero se osserviamo il fatto che è inimmaginabile un individuo razionale in grado di patteggiare con gli altri la pace sociale e la costituzione dello Stato di diritto, perché la razionalità «è indisgiungibile dalla già posseduta condivisione di regole (razionali e normative). Ogni incontro con gli altri presuppone le regole comuni dell'incontro, cioè presuppone l'*ethos* condiviso e i rapporti di riconoscimento che lo sostengono» (Cortella 2023, p. 146 nota).

Carattere implicito e trascendentale delle norme. L'ethos.

Cosa significa dire che il riconoscimento è il nostro *ethos*? La parola *ethos*, nell'uso che ne fa Cortella nei suoi testi e nell'accezione in cui va intesa quando parliamo di riconoscimento, va letta nel suo «senso etimologico primario» (prop. 3.5.1.): essa indica non tanto gli usi e i costumi, quanto la nostra dimora, il nostro luogo abituale del vivere. Infatti, se le relazioni di riconoscimento sono «la condizione inaggirabile che rende

volta scoperto il principio della libertà» (C1, prop. 2.1.1.). La deduzione trascendentale, invece, può procedere oltre quella soglia. Il principio della libertà dev'essere interrogato sulle sue stesse condizioni di possibilità e abbiamo visto come queste siano rintracciabili all'interno delle relazioni sociali.

²⁵ Cfr. Cortella 2023 pp. 147-148; C1 propp. 2.1.2.-2.1.2.1.

²⁶ «Se io nasco già libero, gli altri sono solo un problema per questa mia libertà, perché finiranno inevitabilmente per limitarla e condizionarla» (Cortella 2023, p. 146).

possibili gli individui, la loro libertà e la loro convivenza» (prop. 3.5.5.) ne deriva che le relazioni di riconoscimento costituiscono «la nostra casa», cioè il nostro terreno genetico primario. Tali relazioni incorporano al loro interno una normatività specifica²⁷. Esse sono la «culla» che ci ha visto nascere e crescere, l'*habitat* in cui abbiamo imparato a vivere e a convivere (cfr. prop. 3.5.1.). Ne deriva il fatto che «l'etica ha a che fare primariamente non con il dover essere ma piuttosto con l'*abitare*» (prop. 3.5.2.).

Il conferimento della dignità di soggetto e il rispetto dell'interlocutore, la considerazione dell'altro come di un fine in sé, la promozione dell'autonomia altrui, il supporto all'autorealizzazione mai sganciata dalla responsabilità verso gli altri, sono tutte pratiche che si realizzano in modi concretamente diversi a seconda dello status degli interlocutori e dei contesti storici e culturali, ma sono pratiche trasversali e immanenti ad ogni relazione di riconoscimento. Dunque, esse sono l'essenza delle relazioni che ci hanno resi ciò che siamo. Sono l'essenza delle nostre relazioni *abituali*. Noi possiamo da quell'elenco formulare dei comandi specifici. Ad esempio: "rispetta il tuo interlocutore", "fa agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te stesso" eccetera. Eppure quell'elenco è semplicemente la formulazione linguistica di pratiche già da sempre esercitate. Già da sempre significa: sin dalla nostra "nascita" come soggetti, cioè sin dal primissimo momento in cui abbiamo guadagnato l'autocoscienza e quindi siamo diventati soggetti. Esse ci costituiscono già da sempre, sono la nostra «*seconda natura*» (prop. 3.5.3.). Quindi, quando si formula una norma morale come quella che comanda il rispetto del proprio interlocutore, non si sta imponendo ai soggetti un dover-essere a loro estraneo. Si sta semplicemente formulando nei termini di una *norma morale* una pratica che è già da sempre implicita nelle relazioni che ci hanno costituito; cioè si sta dicendo che cosa *si deve fare* perché ogni essere umano *rispetti la propria (seconda) natura*, ossia affinché diventi ciò che in potenza è o perché ogni soggetto venga riconfermato in ciò che già è e che sa di essere in virtù delle relazioni di riconoscimento: soggetto libero, consapevole e dotato di autonomia. Attendere a tali norme astratte dalle pratiche di riconoscimento – seguire le norme immanenti alla razionalità del riconoscimento – non è quindi obbedire a un dover-essere a noi estraneo, ma rendere assoluta la razionalità oggettiva del riconoscimento stesso. Solo così le relazioni di riconoscimento si realizzano apertamente e manifestamente.

²⁷ «La logica del riconoscimento implica un'*etica del riconoscimento*: non si può riconoscere né essere riconosciuti senza aver rispettato un codice morale» (prop. 3.).

Etica e antropologia. Il dover-essere.

La realizzazione piena della soggettività di ognuno passa inevitabilmente attraverso il proporsi come scopo del proprio agire quel trascendentale che è l'etica. Per questo, «il riconoscimento è un insieme di pratiche concrete e un insieme di norme, incorporate in quelle pratiche. È al tempo stesso essere e dover-essere, fattuale e normativo, reale e ideale» (prop. 3.5.4.); col che si intende dire che il riconoscimento è – per un verso – antropologia del riconoscimento e – per altro verso – etica del riconoscimento. Insomma, l'etica si occupa del terreno originario del nostro vivere, della nostra dimora abituale, che non è altro che la razionalità oggettiva delle pratiche di riconoscimento le quali – da ultimo – costituiscono le soggettività stesse e sono quindi a fondamento dell'antropologia (l'etica è quindi a fondamento dell'antropologia, cfr. prop. 3.6.3.2.). Tuttavia, per altro verso, l'*ethos* originario delle relazioni di riconoscimento, che costituisce l'*anthropos*, è solo il terreno di partenza. Infatti, «la relazione di riconoscimento non è riducibile al puro dato di fatto antropologico, ma è realizzabile solo a condizione che i soggetti in essa implicati la assumano come una norma morale da perseguire» (prop. 3.1.2.), col che si intende dire che una comunità umana in cui siano sempre rispettate le norme del riconoscimento è un obiettivo e non tanto un dato di partenza, cioè che il riconoscimento è non soltanto una struttura antropologica fondamentale ma anche un ideale regolativo da perseguire. In proposito scrive Cortella che la relazione di riconoscimento «non appartiene all'antropologia filosofica ma anche alla filosofia morale» (*ibid.*, corsivo nostro), frase che sembra ricalcare l'hegeliano «*nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt*»²⁸ (tradotto solitamente con "non tanto come... bensì propriamente come..." oppure con "non come... ma anzi propriamente come...", anche se letteralmente "*nichts als... sondern eben so als...*" vuol dire "non come... ma anche come...", quindi traduciamo «non come sostanza ma anche ben come soggetto» – Hegel sta parlando in quel passo del corretto modo di intendere l'Assoluto). Se la frase hegeliana è da intendersi come il fatto che l'esser assoluto dell'Assoluto è un essere sostanza in quanto soggetto, cioè che la sostanza in senso pieno è soggetto cioè che solo una realtà che sia pensiero e che sia consapevole di sé può essere assoluta (e solo questa è in senso pieno, in sé e per sé), *similmente* bisogna

²⁸ Hegel 1807, p. 66.

intendere quella frase di Cortella come il fatto che la relazione di riconoscimento (che è condizione del costituirsi degli individui) viene pienamente a realizzarsi (e quindi gli individui vengono pienamente a realizzarsi) solo se e quando i soggetti implicati nella relazione assumono consapevolmente il codice morale implicito nella relazione di riconoscimento come la modalità di instaurare i rapporti alla quale bisogna aspirare. Il riconoscimento dunque non solo è il nostro *ethos* – cioè la base da cui esistenzialmente ognuno di noi parte e l'elemento primo da cui prendere il là per elaborare una teoria dell'umano e quindi un'antropologia – ma esso, per realizzarsi pienamente, in tutte le relazioni umane e in tutti i contesti di vita, necessita che i soggetti assumano consapevolmente le norme che sono implicite in quelle relazioni come norme da perseguire, come degli *standard normativi* la cui violazione determina il crearsi di relazioni tossiche, distruttive, patologiche. Le relazioni di riconoscimento riuscite non sono infatti un che di già dato in ogni occasione e in ogni contesto. Da esse, nel nostro sviluppo filogenetico e ontogenetico, siamo passati, perché è solo grazie ad esse che abbiamo guadagnato l'autoconsapevolezza, la fiducia e l'autonomia. Tuttavia queste non sono conquiste definitive. Sono sempre possibili il misconoscimento, il tradimento, la violenza. Insomma è sempre possibile la violazione delle norme implicite a tali relazioni e la nostra riconduzione a esseri bistrattati, ignorati e manipolati. Se tali relazioni ci hanno resi consapevoli, ora noi dovremo assumere con consapevolezza la condizione stessa di possibilità del nostro essere consapevoli per vivere veramente all'altezza del nostro *ethos*, ossia per realizzare pienamente – singolarmente e collettivamente – la nostra seconda natura.

Etica e sociologia. Lo sporgimento.

Tale assunzione consapevole delle norme è essenziale perché ovviamente «anche le norme morali immanenti alla logica del riconoscimento, come del resto ogni principio morale, possono essere violate» (prop. 3.1.3.). Cortella sostiene che

esse sono certamente necessarie al costituirsi dell'identità individuale ma possono ugualmente essere contraddette anche da chi abbia già acquisito una tale identità. Nondimeno la loro violazione significa la violazione delle condizioni che una tale identità hanno reso possibile (prop. 3.1.3.).

Per questo motivo infatti la negazione del riconoscimento (formale) all'altro è anche «negazione delle condizioni del sé, è cioè un atto di autonegazione» (prop. 3.9.1.2.). Si noti bene che la mancanza di riconoscimento formale può essere non solo una violenza gratuita, ma anche, ad esempio, una frode. Infatti è pur vero che l'altro viene "cognitivamente" riconosciuto come soggetto per essere ingannato, ma non viene trattato "praticamente" come soggetto, cioè non gli viene attribuita la dignità di persona né viene trattato come un fine in sé, ma appunto viene circuito, quindi usato come un oggetto, manipolato. Cortella scrive infatti che

la teoria del riconoscimento *non è una sociologia del riconoscimento*. Essa si limita a delineare un paradigma ideale implicito in ogni relazione sociale. Quel modello ideale può essere violato fattualmente senza essere – per questo – invalidato nella sua normatività e nella sua peculiare trascendentalità (prop. 3.9.).

Tuttavia, alla luce di un caso come quello della frode, non è corretto dire che quel modello ideale può essere violato «*anche* da chi abbia già acquisito una tale identità» (prop. 3.1.3., corsivo nostro), perché quel modello ideale può essere violato *solamente* da chi abbia acquisito una tale identità. Ciò per due motivi: (1) solo verso un soggetto può esserci l'aspettativa di ottenere riconoscimento, quindi verso qualcuno che è *già passato* per le relazioni di riconoscimento (se non vi era già passato, vi è passato adesso). Solo verso di lui, inoltre, può essere intersoggettivamente esercitata la pressione normativa affinché venga tributato quel riconoscimento che a certi soggetti in certe occasioni egli vorrebbe negare, quindi propriamente solo un soggetto già autonomo e pienamente autocosciente è riconosciuto essere (e quindi è) nelle condizioni di poter violare una norma; (2) la possibilità reale della violazione va di pari passo e si sviluppa in parallelo al rafforzamento della propria libertà. La libertà acquisita da ogni singolo grazie al processo di formazione intersoggettiva è talmente radicale da poter mettere in discussione le sue stesse condizioni di possibilità. Ognuno è posto nelle condizioni di poter minare la vita e l'indipendenza di chiunque e quindi è messo nelle condizioni di potersi *autonegare*, sia in modo diretto (ad esempio suicidandosi o rendendosi dipendente da sostanze stupefacenti) sia in modo indiretto (cioè *rimuovendo*

l'altro, venendo meno al debito di riconoscenza infinita che ha verso di lui). Ciò deriva ancora una volta dal fatto che

da quel movimento concettuale, che connette logicamente l'indipendenza con la dipendenza [l'essere-presso-di-sé-nell'essere-altro], esce un *soggetto libero*, cioè irriducibile alla libertà del suo altro. E chi è 'libero' è per sua natura posto al di là di qualsiasi pre-determinazione. La 'logica' del riconoscimento, proprio perché necessariamente 'pratica' ed 'etica', irriducibile al vedersi autoriflessivo, genera 'qualcosa d'*altro*' da essa. La libertà, di cui la *Scienza della Logica* fornisce l'intelaiatura concettuale e la chiave genetica sotterranea, alla fine 'sporge' rispetto al processo della sua stessa costituzione (Cortella 2023, p. 155).

Lo *sporgimento* della libertà è il suo essere irriducibile al processo logico e relazionale che l'ha generata. La libertà acquisita è dunque libertà reale, come tale sporgente oltre le maglie della logica e capace di corrodere dall'interno il tessuto relazionale stesso che l'ha costituita. Se il bene «non è un oggetto, né una sostanza, né un'idea», ma «è una relazione» (C1, prop. 2.4.1.) e se esso è appunto «la relazione che rende possibile una tale libertà» (prop. 2.4.), con la nascita della libertà è anche data la possibilità reale del male. Il male è dunque disgregazione dell'essere individuale e collettivo, cioè atto di autonegazione, distruzione di quel bene che sono le relazioni che ci hanno costituito liberi.

È bene notare però che si può predicare "sporgimento" nei riguardi della libertà anche in una diversa accezione. Infatti la libertà è sporgimento anche nel senso che il soggetto libero sporge rispetto alla mera datità dell'orizzonte di esperienza, è appunto capace di elevarsi al di sopra della mera datità dei fatti – è capace di cogliere il dato come "dato" –, è in grado di mettere in parentesi il mondo, di giudicare e, appunto, di deliberare, è dotato di quella fondamentale capacità che potremmo definire *ekstaticità*, cioè è capace di trascendenza rispetto alla immediata identità col mondo. Su tale caratteristica, appunto, si impernia la differenza fra libertà e arbitrarismo di cui parlavamo nel paragrafo sulla libertà. Essa è al fondo la stessa differenza che si può riscontrare fra una pratica di sporgimento (presa di distanza obiettivante, giudizio, deliberazione) e una pratica di spargimento (in cui il desiderio si riversa inesorabilmente e immancabilmente sui contenuti di esperienza maggiormente appetibili). La libertà

umana è appunto *ekstaticità*, capacità di sporgimento – e non spargimento, arbitrarismo.

Etica e morale. L'argomentazione.

Da quanto abbiamo detto esce trasformato il rapporto tra etica e morale. Infatti,

le norme morali non possono trovare il loro fondamento in una procedura argomentativa astratta dalle pratiche concrete di riconoscimento. L'astrazione da quelle pratiche rende impossibile qualunque argomentazione (prop. 3.7.).

Se ne può agilmente concludere che

un confronto di argomentazioni morali potrà trovare consenso solo su quelle norme che nessun argomentante potrà permettersi di negare, e dunque inevitabilmente sulle norme implicite nel nostro *ethos* (prop. 3.7.2.).

Per questo motivo, infatti, «l'etica ha un primato essenziale sulla morale» (prop. 3.6.2.). L'etica rappresenta lo sfondo sostanziale e transcontestuale della normatività, mentre la morale ne costituisce il lato innovativo e produttivo (cfr. Cortella 2023, p. 137). Compito di una teoria del riconoscimento è quello dell'esplicitazione di quanto è implicito nell'*ethos* originario,

un compito specificamente filosofico che non richiede il ricorso a un confronto/consenso argomentativo ma solo la *ricostruzione* di ciò che è implicitamente contenuto dell'*ethos* originario, ovvero le norme etiche incorporate nelle relazioni di riconoscimento (p. 133).

Nondimeno, l'argomentazione è essenziale per la *costruzione* di una *morale razionale*; alla pratica del dare e rendere ragioni siamo richiamati ogni volta che

sviluppi cognitivi, nuove immagini del mondo e dell'uomo, progressi giuridici, sfide tecnologiche [...] richiederanno altre ragioni, altri argomenti e rinnovati consensi, al fine di prospettare e giustificare sempre nuove norme (p. 136).

L'argomentazione può oltretutto, aggiungiamo noi, avere a oggetto aspetti contenutistici e non meramente formali in relazione alle pratiche di riconoscimento; in tal caso essa può portare a conclusioni differenti a seconda dei parlanti e dei contesti storici in cui vivono²⁹. L'etica del riconoscimento è in sostanza un'etica formale e minimale. Essa non è vincolata a una specifica concezione della vita buona. Con essa si individuano semplicemente le condizioni universali – e trasversali a ogni comunità specifica – delle relazioni umane (cfr. prop. 3.6.1.). Il pluralismo etico non risulta dunque altro che l'articolarsi dei differenti modi in cui si realizzano le relazioni (di riconoscimento) umane.

L'argomentazione è solo a-posteriori ed è sempre un'opzione contingente, mai necessaria (prop. 4.4.3.2.).

EPISTEMOLOGIA E LINGUAGGIO

L'oggettività del mondo e il linguaggio.

La pratica argomentativa può essere anche intesa come un dare e rendere ragioni in ambito epistemologico.

La verità delle nostre conoscenze – al pari della giustizia delle nostre norme – può essere decisa solo all'interno di una procedura argomentativa. Vero vale come ciò che risulta giustificato, come ciò contro cui attualmente non sono immaginabili obiezioni sensate. La verità in quanto assenza di confutazione ha come condizione l'esistenza di una sostanza etica che renda possibili argomentazioni e confutazioni (prop. 4.3.1.).

L'oggettività del mondo è dunque una costruzione sociale. Essa è il risultato di un processo di addestramento intersoggettivo. All'interno di questo processo, distinguiamo (1) il momento in cui, grazie all'incontro con l'altro, il singolo impara a comprendere che ciò che per lui era "il mondo" – la totalità del suo orizzonte d'esperienza – è in realtà solo un *punto di vista sul mondo*, cioè impara a comprendere che esistono altri punti di vista sul mondo e che quindi esiste un "mondo oggettivo" che trascende la totalità dei

²⁹ Tanto per fare un esempio: la pratica del dono incorpora una logica di riconoscimento, eppure essa viene adottata in modi diversi a seconda delle culture e dello status sociale delle parti coinvolte. Ciò significa che fra due argomentanti potrebbe esserci conflitto su quale sia il mondo giusto od opportuno di praticare il dono (quindi su aspetti contenutistici, empirici, storicamente determinati).

punti di vista. Questo coincide con la conquista *formale* dell'oggettività – cioè con il sapere *che* un mondo oggettivo esiste, indipendentemente dalla sua costituzione concreta. Distinguiamo poi un secondo momento (2) – individuabile solo logicamente, ma cronologicamente connesso al primo – in cui l'oggettività concreta e specifica del mondo viene a costituirsi per l'individuo grazie a conferme o smentite intersoggettive del suo punto di vista. Differentemente da come si può pensare, i contenuti di questo mondo oggettivo non sono immediatamente riconosciuti grazie alla pratica argomentativa del dare e rendere ragioni, perché, in prima battuta, la costituzione concreta del mondo viene a delinarsi per l'individuo sulla base del rapporto di fiducia verso gli altri individui. Attenzione: con ciò non si sta dicendo che gli altri abbiano confermato il punto di vista del singolo solo sulla base della fiducia, cioè senza interrogare a loro volta la loro esperienza. Significa piuttosto che la conferma o la smentita del punto di vista non può essere significativa per il singolo se non a condizione che egli *si fidi* degli altri soggetti, cioè che li consideri sinceri, autonomi e intellettivamente capaci quanto lui. L'oggettività del mondo – anche nel suo versante *materiale* – dipende da un rapporto di riconoscimento riuscito. Il terzo momento (3) – che è sempre contingente, mai necessario (prop. 4.4.3.2.) – è che due o più soggetti aventi prospettive confliggenti accedano all'argomentazione per cercare di fondare, fornir prove e dimostrare la validità del proprio punto di vista. Tuttavia, si noti bene, anche questa pratica argomentativa non può che procedere successivamente alla formazione di un rapporto di fiducia. Infatti non si può comunicare senza una condivisione di regole comuni (prop. 4.4.1.). Se alcune di queste sono specifiche e relative a determinati giochi linguistici, vi sono anche regole trasversali a ogni tipo di linguaggio, che rappresentano la condizione di possibilità del comunicare. Fra queste – oltre all'essere passati da un riconoscimento riuscito, il quale stabilisce come condizione necessaria dello scambio comunicativo il *rispetto* dell'interlocutore – riconosciamo il rispetto di tre differenti *pretese di validità* (verità, veridicità, giustizia) – tale tesi di Habermas mostra lo sfondo normativo che sta alla base della natura pragmatica del linguaggio. In caso di confronto argomentativo circa lo stato della realtà,

parlante e ascoltatore sono entrambi vincolati a prendere posizione rispetto a queste tre pretese: mentre il parlante si *impegna* a sollevarle coi suoi atti linguistici e a giustificarle qualora venissero messe in discussione, l'ascoltatore *confida* che il suo interlocutore abbia

preso quell'impegno. Questa intesa normativa è la condizione di possibilità affinché vengano garantiti enunciati comprensibili (prop. 4.4.2.2.).

L'oggettività del mondo è quindi una conquista «che nasce all'interno di un rapporto intersoggettivo vincolato normativamente», la cui unica ed essenziale condizione «è l'esistenza di una intesa normativa fra i parlanti» (prop. 4.4.2.3.) e quindi, da ultimo, di un rapporto di fiducia – l'ascoltatore può solo *confidare* che il suo interlocutore si impegni a rispettare le pretese di validità. Nel caso non si fidi o abbia dei ragionevoli motivi per pensare che effettivamente l'impegno non sia stato preso dal suo interlocutore, la comunicazione si interrompe e quindi si interrompe anche il processo di costruzione della realtà oggettiva. Il soggetto torna a poter far affidamento solo sul suo punto di vista: il mondo torna *quanto al suo contenuto* ad identificarsi con la sua prospettiva soggettiva – *formalmente* però il soggetto continua a sapere che esiste un mondo che *trascende* il suo punto di vista, essendo egli passato da rapporti di riconoscimento riusciti.

Dall'analisi di questi tre punti pare risultare che il mondo sia a tutti gli effetti una costruzione sociale; che dunque non esista un mondo già dato, lì da scoprire, ma che esso sia solo il risultato del confronto pragmatico e argomentativo fra gli individui. Tale conclusione potrebbe parere inaccettabile a molti, specialmente a causa del suo sapore sfacciatamente idealistico. Ma, per chiarire la nostra posizione, occorre fare degli esempi.

Delucidazioni sulla costruzione della realtà oggettiva e sul ruolo del linguaggio.

Un uomo che non ha mai visitato la Francia fa un viaggio a Parigi. Egli non ha mai visto dal vivo la Tour Eiffel. Quando si reca in Francia ha già l'aspettativa di andare a vederla. Del resto sa benissimo come è fatta e ne ha sentito molto parlare. Ha visto molte cartoline, inquadrature agli inviati nei telegiornali, l'ha vista rappresentata nei film e ha studiato anche qualcosa sulla sua costruzione a scuola. Inoltre, un suo caro amico è andato a Parigi l'estate scorsa e gli ha inviato delle foto sui social. Gli ha anche raccontato di quelle sue giornate di visita alla capitale e di come sia la vista dall'alto della torre. L'uomo non ha alcun dubbio che la torre esista. Del resto non ha mai avuto notizie contrastanti circa la sua esistenza e quindi non ha mai nemmeno

problematicizzato le prove che gli erano fornite circa l'esistenza della torre. Non ha mai chiesto che gli venisse dimostrata l'esistenza della torre o l'affidabilità e l'autenticità delle prove documentarie. Nessuno si è mai impegnato argomentativamente a dimostrare l'esistenza della Tour Eiffel. Lui è certo che la torre esista, che fa parte di questo modo. La ritiene una conoscenza certa, solida. L'ipotesi che la torre in realtà non esista non ha nemmeno mai sfiorato la sua mente. Non ha motivo di pensarlo. Quando egli infine si reca a visitarla le sue aspettative vengono soddisfatte: la torre è lì esattamente dove la segnavano le mappe, è esattamente come l'aveva vista rappresentata e come gliene avevano parlato. Non c'è dubbio che la torre esista. Alla totalità dei punti di vista che ne avevano riportato l'esistenza, ora si è aggiunto il suo a supportare tale conoscenza pubblicamente condivisa. Lui l'ha vista, è stato confermato dagli altri in questa sua visione, ha preso l'ascensore che porta alla sommità della torre con altri turisti, loro *insieme* l'hanno vista e hanno avuto con essa un rapporto pragmatico. La Tour Eiffel fa oggettivamente parte di questo mondo. E qui qualcuno potrebbe ribattere: "certo, la Tour Eiffel è stata vista da molte persone perché oggettivamente è lì, anche se nessuno la vedesse o ci avesse a che fare! La Tour Eiffel non esiste *solo perché* viene vista da molte persone! Voi state scambiando la causa con l'effetto".

Eppure, quali criteri abbiamo per stabilire *che una cosa* concretamente esiste? Nessuno, se non la nostra esperienza (teorica e pratica) e il confronto intersoggettivo. Sulla base di cosa diciamo che un nostro amico ha avuto una psicosi? Egli crede di vedere qualcosa o di essere qualcuno che in realtà non è, ossia nessuno a parte lui vede ciò che egli dice di vedere e nessuno trova coerente o possibile ciò che egli racconta di essere. Le persone intorno a lui ne deducono che egli ha sofferto di un episodio di distorsione percettiva o di distorsione del senso del sé. Qual è il criterio grazie a cui distinguiamo *realtà* e *illusione*? Chiamiamo *realtà* ciò su cui abbiamo riscontro intersoggettivo, e il più ampio possibile: quanto più qualcosa è confermato da un maggior numero di soggetti, tanto più acquisisce "solidità" ontologica. Chiamiamo *illusione* ciò su cui o noi stessi o le persone intorno a noi non hanno avuto riscontro univoco e continuativo. "Dev'esser stata un'illusione", diciamo, "forse ricordo male", perché qualcosa non ha nuovamente riscontro nella nostra esperienza o non ne ha affatto in quella degli altri soggetti.

Ciò che vale per il mondo vale necessariamente anche per il sé. Accade così che «io mi conosco anche attraverso le parole che uso per identificarmi» (prop. 1.5.2.3.). È

infatti vero che il rapporto fra due autocoscienze non si dissolve in un reciproco identificarsi anche perché passa attraverso la mediazione linguistica (cfr. prop. 1.5.2.2.) e che «senza la mediazione simbolica non può avvenire quella fissazione degli oggetti, che è il presupposto universale per il riconoscimento dell'altro» (prop. 1.5.2.1.). Ricordiamoci appunto che al rapporto di riconoscimento è necessario il rapporto di oggettivazione e che «la conoscenza è un processo di oggettivazione» (C1, prop. 1.1.1.1.). Tale "fissazione" degli oggetti è praticata quindi in modo essenziale attraverso l'uso del *linguaggio*, sia per la conoscenza di sé *che* per la conoscenza in generale. Ma, come sappiamo, il linguaggio è un prodotto sociale, risultato dell'interazione degli individui fra di loro. Ad esso, inoltre, ogni individuo singolarmente preso accede grazie a un processo di addestramento e apprendimento sociali. La necessità dell'uso del linguaggio per sistematizzare e stabilizzare la conoscenza è dunque un ulteriore elemento grazie al quale può esser evidenziato che la conoscenza oggettiva del mondo ha come sua condizione necessaria l'esistenza dei rapporti intersoggettivi.

Torniamo ora all'obiezione di cui sopra, secondo cui il tipo di conclusione che stiamo esponendo andrebbe a dissolvere la distinzione fra realtà e rappresentazione della realtà. A tale obiezione torniamo a rispondere che la nostra teoria non rimuove la distinzione fra realtà e rappresentazione, è anzi l'unica che riesce pienamente a rendere conto del processo genetico di questa conquista. *Come* poi il mondo sia, *cosa* sia realtà e *cosa* illusione, *come stiano effettivamente* le cose, questo può essere solo stabilito attraverso le pratiche di confronto intersoggettivo, argomentato o meno. Ciò significa che noi non abbiamo alcun altro criterio per stabilire che qualcosa oggettivamente esiste se non che esso sia stato oggetto di plurime esperienze intersoggettive che si confermino vicendevolmente e che per esso si sia coniata una parola, un'espressione idiomatica, una frase attraverso cui quella qual cosa si può individuare, definire, esprimere – condividere intersoggettivamente. Ciò significa che nulla di ciò che per noi esiste è stato definito tale al di fuori di questo processo e che quindi tutto ciò che per noi oggettivamente esiste è ritenuto *oggettivamente esistente* solo e unicamente in virtù di questo stesso processo. Non abbiamo perciò possibilità di sostenere "che un certo qualcosa oggettivamente esista indipendentemente da questo processo", più che elaborando l'idea di quel qualcosa e, nello stesso tempo, omettendo di elaborare l'idea della presenza di qualcuno che possa passare per quei processi di riconoscimento e

confermarsi intersoggettivamente tale esistenza³⁰. In effetti, anche quando noi immaginiamo una realtà che se ne stia lì senza l'intervento di qualcuno, ci immaginiamo appunto di starla vedendo o di averci a che fare, di dividerla con altri soggetti, ce la immaginiamo insomma al contempo connessa e non connessa alla nostra esperienza e a quella di altri individui. Siamo, in sostanza, commettendo autocontraddizione. Siamo astruendo dalla nostra presenza o ci stiamo presumendo assenti laddove invece siamo presenti – lo saremmo anche solo nella semplice idea. È impossibile astrarre il contenuto del pensiero dal pensiero (la realtà dal pensiero della realtà) e – in questo senso – la realtà è ideale. Non abbiamo perciò possibilità di sostenere "che un certo qualcosa oggettivamente esista indipendentemente da questo processo" se non commettendo autocontraddizione. Tuttavia, è indubbio *che* la realtà esista indipendentemente dal nostro processo di costruzione della stessa, perché questa è un'evidenza derivata dai rapporti di riconoscimento nonché un'implicatura semantica della dinamica dubitativa – io dubito su quale sia lo statuto della realtà solo perché ho appreso mediante i rapporti di confronto con gli altri che non sono io a disporre della realtà, ma che essa è piuttosto qualcosa verso cui, come singolo, devo imparare a dispormi.

La nostra teoria è dunque sotto certi aspetti una rivalutazione del *fichtismo*.

Il non-io infinito è la condizione del «che» della realtà, ma altresì [...] l'unica condizione del suo «come» è l'io. [...] Il non-io è per lui [Fichte] soltanto il «che» dell'essere: il fatto *che* l'essere c'è, *che* c'è l'unità dialettica dell'intuente e dell'intuito, del pensante e del pensato, di un soggetto che non è assoluto, ma relativo ad un oggetto non meno di quanto l'oggetto non sia assoluto ma relativo ad un soggetto. [...] Il «come» del sapere è così ricondotto interamente all'uomo, la realtà essendo per l'uomo risolta nella verità e questa essendo opera esclusivamente dell'uomo (Masullo 1986, pp. 49-51).

La dottrina della scienza è dunque *realistica*. [...] Tuttavia, malgrado il suo realismo, questa scienza non è trascendente, ma resta *trascendentale* [...]. Essa spiega certo ogni coscienza con qualcosa, presente indipendentemente da ogni coscienza; ma anche in questa spiegazione non dimentica di conformarsi alle sue proprie leggi; ed appena essa vi riflette su, quel termine indipendente diventa di nuovo prodotto della sua propria facoltà di pensare,

³⁰ Ricalchiamo, evidentemente, la nostra argomentazione su quella di Berkeley, il quale però riteneva che l'*esse* andasse ricondotto totalmente al *percipi* (Berkeley 1710, p. 309-311). Lo stilema dell'argomentazione è il medesimo.

quindi qualcosa di dipendente dall'io [...]. La dottrina della scienza [...] è un idealismo critico che si potrebbe chiamare un real-idealismo, o un ideal-realismo (Fichte 1794-1795, pp. 221-222).

Infatti, ciò che stiamo sostenendo equivale a dire che riteniamo che il non-io indivisibile non sia deducibile dall'io – cioè che il mondo non sia il frutto dell'interlocuzione umana e *che* il mondo oggettivamente esiste –, mentre è dipendente dall'io il non-io divisibile, come risultato dell'interazione dei primi due principi (io e non-io indivisibili) – cioè il *come* del mondo è ricondotto all'interazione dei soggetti col mondo e di questi soggetti fra di loro. Cambia insomma, rispetto ai primi autori della filosofia classica tedesca, il processo di costituzione della conoscenza:

il non-io fichtiano corrisponde [...] all'oggetto trascendentale kantiano, è un punto-limite, di fatto inattingibile: salvo che in Kant tale oggetto, o in-sé, produce la molteplicità del sensibile che le forme soggettive ordinano, mentre in Fichte il non-io infinito si riduce a *urtare*, a stimolare la produzione delle rappresentazioni ad opera dell'io, ma non le produce esso stesso (Masullo 1986, p. 49).

Per Kant la conoscenza è il risultato del lavoro delle categorie dell'intelletto sui dati bruti forniti dalle forme a priori della sensibilità – quindi, comunque, il risultato della prestazione del singolo soggetto – mentre per Fichte essa viene costruita dal lavoro produttivo delle categorie del singolo – le quali son dedotte dall'interazione fra Io e non-Io indivisibili; teoria del riconoscimento corregge tali impostazioni considerando i rapporti di interazione e riconoscimento fra gli individui – spiccatamente quelli pratici e linguistici – la Categoria, cioè la matrice grazie a cui viene conquistata la *conoscenza oggettiva* del mondo cioè guadagnata la specificità del mondo oggettivo, di *come* e *quale* esso sia. In tale conclusione, teoria del riconoscimento ha fatto proprio il concetto hegeliano di *cosa stessa*. La conoscenza viene riconosciuta essere il risultato dell'interazione della realtà esterna, delle prestazioni del singolo individuo e del confronto intersoggettivo. Senza questa triangolazione, non può esistere conoscenza oggettiva.

Ci sentiamo anche di sottoscrivere la constatazione di Wittgenstein secondo cui «*i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo*» (Wittgenstein 1921, prop. 5.6), uscendo però dalla cornice monologica del primo Wittgenstein e dal suo modo di

intendere le proposizioni esclusivamente come immagini. Ricordandoci che il linguaggio è il frutto dell'interazione intersoggettiva e che il significato di una parola è determinato dal suo uso all'interno di determinati giochi linguistici, viene in chiaro come non si possa parlare di ciò di cui non c'è una parola e che dunque di ciò di cui non esiste una parola³¹ non possa esserci condivisione intersoggettiva³² e dunque che quella cosa non entrerà a far parte della nostra attuale idea di mondo oggettivo. La nostra conoscenza oggettiva del mondo coincide con ciò che noi a tutti gli effetti consideriamo il mondo – ciò che sarebbe vero ed esistente anche se noi (come singoli individui) sparissimo; ma i vari mondi possibili sono già limitati nel loro numero dalle nostre attuali capacità linguistiche, sono dati in esse, sono rinchiusi in esse. Fortunatamente, esistono numerosi linguaggi e svariate lingue vive, il cui potenziale combinatorio ed evolutivo – considerando appunto che le lingue si evolvono e che l'interazione fra individui garantisce un essenziale momento linguisticamente creativo e rigenerativo – è potenzialmente infinito.

Questa impostazione di teoria del riconoscimento è compatibile anche col falsificazionismo popperiano: infatti, qualunque proposizione che possa definirsi scientifica deve poter essere falsificabile³³ ed è vera fino a prova contraria. Che i muri di quest'aula siano duri e impenetrabili sarà vero fino a che una o più persone non riusciranno a passarci attraverso levitando e saranno viste da molte persone, in più occasioni, farlo. Finché ciò non avviene, non abbiamo motivo di credere che sia possibile attraversare i muri, ovvero, per noi in questo mondo i muri sono scientificamente impenetrabili – ossia, i muri sono impenetrabili, *simpliciter*. Nel mondo di un antico romano i batteri non esistono. Il loro non vedere i batteri coincide con la constatazione che effettivamente nel mondo i batteri non esistono, indipendentemente dall'esserci delle loro coscienze. Che i batteri esistano, in realtà, non può neanche essere una proposizione scientifica falsa, per un antico romano, perché esso non ha i mezzi per testare empiricamente l'esistenza dei batteri (l'ipotesi non è

³¹ Tale parola può essere anche un'espressione idiomatica o una perifrasi, o, anche, una metafora creativa.

³² O, almeno, di una condivisione intersoggettiva sufficientemente stabile da poterla considerare produttrice di conoscenza. Ci esprimiamo così perché, a rigore, può esserci condivisione anche di ciò per cui non esiste una parola, ad esempio nel caso in cui ci si affidasse alla deissi in contesti di cornice attenzionale comune (cfr. *infra*, cap. 3). Tuttavia, tale gesto deittico non consentirebbe appunto la *stabilizzazione* e organizzazione di *quel che* all'interno di un'esperienza unitaria e intersoggettivamente condivisibile: non sarebbe appunto sufficiente per conoscerlo. Perché entri a far parte a tutti gli effetti del nostro mondo – perché si possa parlare di conoscenza di un certo *che* – è essenziale che l'esperienza di quel *che* possa essere condivisibile attraverso un codice simbolico astratto.

³³ Popper 1934-1959, p. 22.

passibile di confutazione) e, in verità, egli non possiede neppure la parola per riferirsi a ipotetiche entità di questo tipo, perché non le ha mai esperite, né visivamente né praticamente (o così, almeno, ritiene). Noi diciamo che in realtà anche nel loro mondo i batteri esistevano, anche se non li vedevano; ma in realtà noi possiamo scientificamente affermare ciò solo perché li abbiamo visti, abbiamo coniato delle parole per riferirci a questi esseri e condividere ciò che osservavamo, abbiamo inventato degli strumenti per studiarli, abbiamo campionato il suolo attraverso carotaggi testimoniando gli effetti della loro presenza sulla Terra da miliardi di anni... In sostanza, è impossibile, come si diceva, astrarre dallo sguardo dell'essere umano, perché quel qualcosa è reputato esistente anche quando nessuno lo vedeva – e quindi indipendentemente esistente da noi – semplicemente in tanto in quanto qualcuno lo ha visto, ha avuto con esso un riscontro pratico, è riuscito a parlarne, l'ha condiviso con gli altri e quella cosa è stata constatata in più occasioni da numerosi soggetti e da svariati soggetti *insieme*. Ognuno può proiettare ora, nel passato, la presenza di tale entità in quanto slegata dalla sua coscienza, astratta dalla attività produttiva dell'intersoggettività. Ma, come dicevamo, questa è una pura autocontraddizione.

E tale entità è pur effettivamente parte del mondo oggettivo. Non è semplicemente parvenza: con ciò si intende dire appunto che questo è l'unico criterio che abbiamo per stabilire che un determinato qualcosa esiste. Una volta che quel qualcosa viene reputato esistere, quel qualcosa esiste *effettivamente e oggettivamente* nel mondo fino a prova contraria, ossia, la proposizione che esprime l'esistenza di quel qualcosa è vera finché non viene falsificata. Ma, daccapo, solo il confronto intersoggettivo – con il sottostante rispetto delle regole trasversali al comunicare e la fiducia ad esso connessa – e l'osservazione e sperimentazione condivise intersoggettivamente potranno falsificare quella proposizione.

La logica ci permette di arrivare molto in là in determinati campi del sapere; ma una regola (anche una regola logica) non è una regola se non viene condivisa e monitorata intersoggettivamente nei suoi casi di applicazione concreta (cfr. Wittgenstein 1953, §§ 199-202). Dunque, al fondo, qualsiasi esperienza singolare, qualsiasi deduzione logica, qualsiasi ragionamento per assurdo, qualsiasi induzione, qualsiasi abduzione, qualsiasi percezione, viene rinviata al confronto intersoggettivo per ottenere conferma della sua validità.

E, lo ribadiamo, con questo non si intende dire che un mondo oggettivo non esista. *Che* quel mondo esista non c'è dubbio – e questo è quanto si apprende dall'esistere di molteplici punti di vista, oltre a essere una implicatura semantica della domanda sulla concreta costituzione del mondo – ma *come* quel mondo effettivamente sia, *che cosa* ne faccia effettivamente parte, *quali siano le relazioni* fra le sue componenti, può essere solo stabilito tramite l'esperienza individuale e il confronto intersoggettivo. Il risultato di questo confronto stabilisce che cosa effettivamente esiste. Il risultato non è una semplice rappresentazione di ciò che esiste, ma costruzione di ciò che è realtà oggettiva – fino a prova contraria. Esso non è una immagine del mondo oggettivo, ma è il mondo oggettivo a tutti gli effetti – ciò con cui abbiamo quotidianamente a che fare, noi tutti, agenti e parlanti, insieme. Normalmente, cioè nel quotidiano, fuori dal procedimento scientifico di sperimentazione, interpretazione e condivisione dei risultati (*peer review*) la condivisione intersoggettiva – argomentata o meno – di un punto di vista equivale alla assunzione di quel punto di vista come del punto di vista oggettivo. Esso smette di essere un punto di vista, per iniziare ad essere semplicemente la *realtà oggettiva* del mondo. Il punto di vista intersoggettivo, che vale da punto di vista oggettivo, non è altro che ciò che chiamiamo la realtà oggettiva.

Conclusioni sull'oggettività del mondo e il linguaggio.

Io ho a che fare con la realtà e la realtà è un che di esistente indipendentemente da me, ma la costituzione concreta della realtà (il mondo), cioè il suo suddividersi in cose singole interrelate con cui concretamente io posso avere a che fare, passa necessariamente per l'interazione pragmatica che io intrattengo con esse e solo in quanto tale interazione viene riconosciuta intersoggettivamente da voi.

In questo processo è essenziale il linguaggio. Nel caso della conoscenza di sé, il linguaggio serve appunto a tematizzare il versante oggettivo del proprio sé – «io mi conosco anche attraverso le parole che uso per identificarmi» (C1, prop. 1.5.2.3.) – ma appunto si tratta della sola conoscenza del lato oggettivo del sé – «riconoscere non è solo identificare l'altro, ma è anche conferirgli uno status. Il riconoscimento non è solo relazione conoscitiva ma anche relazione morale» (prop. 1.5.4.). L'esistenza del medio linguistico salva dalla identificazione *simpliciter* fra le due autocoscienze (prop. 1.5.2.2.), ma impone la domanda di come possa emergere il linguaggio all'interno di un

tessuto relazionale in cui non esiste ancora. Su questo tema rimandiamo al capitolo su Tomasello e all'ultimo capitolo per vagliare i contributi che le sue teorie possono apportare a teoria del riconoscimento.

ALCUNI COROLLARI DELLA TEORIA

Si potrebbe ritenere di aver così delineato sufficientemente i tratti essenziali di ciò che chiamiamo *teoria del riconoscimento*. Abbiamo visto come per essa si costituiscano gli individui – la loro autocoscienza e la loro libertà – e come questa teoria consenta una peculiare impostazione gnoseologica ed epistemologica. Si potrebbero approfondire alcuni temi, come quello del ruolo e della natura del conflitto morale, si potrebbero esporre le obiezioni di alcuni autori a tale teoria e si potrebbe anche ripercorrere un più ampio percorso storico – vedere come il tema centrale dell'intersoggettività si sia fatto spazio prima fra le righe fichtiane delle opere successive a *La dottrina della scienza* e poi in modo rilevante all'interno della filosofia hegeliana. Tuttavia, sebbene alcuni di questi temi potrebbero tornarci utili nel capitolo di confronto fra la teoria mimetica e la teoria del riconoscimento, li lasciamo per il momento da parte, in quanto non centrali al confronto che stiamo preparando. Esponiamo invece un breve corollario alla teoria e una precisazione circa il rapporto fra riconoscimento e conflitto, che ci torneranno essenzialmente utili per il confronto con le tesi di Girard.

Precisazione sull'originarietà del riconoscere.

Requisito essenziale perché si possa confliggere con l'altro è di aver riconosciuto l'altro come soggetto. Bisogna sapere che egli è una prospettiva sul mondo. La possibilità di conflitto è data sempre e comunque all'interno dell'alveo di un riconoscimento riuscito. È per questo motivo che non siamo d'accordo con lo Hegel del quarto capitolo della *Fenomenologia*. In realtà, il Cortella delle *Tesi provvisorie* e di altri testi degli anni immediatamente successivi enfatizza il momento conflittuale come aspetto primario (dal punto di vista cronologico e logico) da cui si può – pare – in un secondo momento accedere alla dinamica di riconoscimento³⁴. Ma tale impostazione è

³⁴ Si veda, a titolo di esempio, C3 pp. 14-17 e Cortella 2010 (da qui C2) pp. 174-177; «la prima, immediata, esperienza dell'alterità è quella del conflitto» (C3, p. 14).

contraddittoria. È chiaro infatti che non si può dal conflitto addivenire al riconoscimento, perché ogni possibile conflitto non può che derivare dalla violazione di un riconoscimento formale o dalla messa in discussione di una prospettiva o di una pretesa specifica; ma per provare l'esperienza e quindi individuare una qualsiasi delle due tipologie di misconoscimento bisogna evidentemente esser già passati per una dinamica di riconoscimento. È evidente, dunque, che tale conferimento di dignità deve essere un atto originario per la nascita della soggettività e che può essere solo un conferimento reciproco. In un dialogo privato con Cortella egli ha ammesso di aver preso le distanze da quella sua iniziale impostazione e l'ultimo libro pubblicato ne riporta le tracce³⁵.

Mancanze di riconoscimento formale. Omicidio, stupro, ghosting.

Può capitare che ad essere bersagliato non sia un aspetto empirico della nostra soggettività o un contenuto specifico della nostra prospettiva, dei quali non si riesce a far passare il riconoscimento, ma sia la formalità stessa della nostra soggettività come principio di pensiero e azione. In tal caso la ferita morale e l'umiliazione sono una negazione pragmatica del nostro essere soggetti, una negazione della nostra *dignità di soggetti*, ossia una sospensione o una non corresponsione del riconoscimento formale. Nella nostra esperienza quotidiana, riusciamo a individuare le mancanze di riconoscimento formale perché siamo passati per rapporti di riconoscimento riusciti. La consapevolezza della nostra dignità di soggetti e il tentativo di riallacciarci proprio a quei rapporti di riconoscimento riusciti sono l'unica arma che abbiamo per identificare e contrastare questa tipologia di misconoscimenti, solitamente consistenti in violenze, soprusi e abusi, dall'impatto sia fisico che psicologico. Nel caso di mancanza o non corresponsione di riconoscimento formale, la brutalità delle azioni può arrivare a mettere a repentaglio la nostra stessa sopravvivenza come essere viventi. È il caso, ad esempio, dell'*omicidio doloso*. Qualunque ne sia la causa (accesso d'ira, comando di un superiore ecc.) o il fine (conseguimento di beni materiali o spirituali, vendetta, pulizia etnica ecc.), nell'omicidio doloso è insito un momento fondamentale di negazione della dignità dell'altro, di negazione del valore della sua vita e di negazione del suo essere autonomo principio di pensiero e azione. L'omicidio – anche quando eseguito con

³⁵ Cfr. Cortella 2023, cap. 8: *Originarietà del riconoscere*.

calcolo e freddezza – è qualcosa di molto più simile all'abbattersi cieco di una calamità naturale che al conflitto morale fra due coscienze; non è più o non è già una lotta per il riconoscimento. Qua di riconoscimento non ve ne è; lo scontro è tale e quale a quello fra un maschio di aracnide e la sua partner che cerca di fagocitarlo dopo l'accoppiamento, o fra una valanga di neve e una baita più a valle che cerca di resistere all'impatto. In questi casi non abbiamo il *conflitto* fra due coscienze, ma lo *scontro* fra due impulsi ciechi. Nel caso delle violenze fra esseri umani, dove si possa distinguere in modo netto fra una vittima e un aggressore, tipicamente si ha lo scontro fra un soggetto, da un lato, e un soggetto autonegantesi, un chi che s'è da sé ridotto ad impulsività appetitiva e cieca o un agente non-autocosciente, cioè un'impulsività cieca che non è ancora un chi, dall'altro³⁶. In questo caso appunto non abbiamo la negazione di un riconoscimento materiale ma la negazione dello stesso orizzonte di pensiero che noi siamo, la nostra recisione alla radice: è la mancanza di riconoscimento formale. Chi dovrebbe essere considerato soggetto viene solo visto quale *ostacolo* – di cui sbarazzarsi – o quale *mezzo* – da usare – per il raggiungimento di un fine o – addirittura – solo come un *pezzo di natura* su cui può sfogarsi la furia di una forza non ordinata ad alcun fine. È, in sostanza, l'esclusiva considerazione dell'altro come mezzo e non anche come scopo (cfr. prop. 3.3.1.). È, in sostanza, *reificazione*. È richiudimento sull'esclusivo sguardo e atteggiamento oggettivanti, privati del loro momento desiderante e dis-oggettivante.

La ferita morale, la negazione del mio *status* di soggetto, prende la forma della *reificazione* subita. Questo è, ad esempio, anche il caso dello *stupro*. Il principio di libertà e pensiero che io sono viene *negato* e il me ridotto brutalmente alle qualità fisico-materiali in cui consisto, non più prospettiva dentro a delle prospettive, ma oggetto dentro una prospettiva, da manipolare, disporre e *usare* – o, meglio, *abusare* – a proprio piacimento. È interessante, a questo proposito, notare il fatto che gran parte delle vittime di violenze sessuali testimoniano di aver provato un senso di immobilizzazione, congelamento, pietrificazione, incapacità di reagire alle azioni dell'aggressore dal momento dell'inizio dell'abuso. Ciò è di particolare rilevanza perché testimonia di come l'atteggiamento reificante dell'aggressore produca un'alterazione congruente e immediata nello stato di coscienza della vittima. Il senso di pietrificazione in associazione all'abuso non è causato da impreparazione o "senso di sorpresa" rispetto

³⁶ «È fattualmente possibile la negazione del riconoscimento dell'altro. Tuttavia una tale negazione è non solo la violazione della norma etica fondamentale ma anche la negazione delle condizioni del sé, è cioè un atto di autonegazione» (prop. 3.9.1.2.).

ad un'azione fuori dal normale – benché questo versante, nella gestione emotiva della vicenda, sia presente³⁷. Il senso di pietrificazione è il risultato del tentativo di reificazione subito. L'aggressore, attraverso l'abuso, mira a disporre di noi quali oggetti. Il senso di pietrificazione è il risvolto dialettico dell'azione dell'altro e il suo effetto sulla nostra autocoscienza. A tali generi di abusi possiamo reagire solo ancorandoci a rapporti di riconoscimento riusciti, i quali ci consentono innanzitutto di individuare e poi di contrastare questi misconoscimenti e queste distorsioni del tessuto relazionale. È anche questa infatti una forma di negazione del riconoscimento formale.

Un'altra pratica – certamente di minor gravità ma della medesima matrice – è quella del *ghosting*. È una pratica sempre più diffusa negli ultimi anni a causa della capillarità dell'utilizzo di mezzi di comunicazione digitali, usati per approfondire conoscenze altrimenti difficili da perpetrare nel tempo e per tenere in piedi l'esistenza di relazioni sentimentali che – a causa di una consistente distanza geografica, della varietà e divergenza dei concreti contesti vissuti da ognuno eccetera – difficilmente potrebbero perdurare. All'interno di questa cornice accade non di rado che uno dei due partner *sparisca* repentinamente rendendosi volontariamente irreperibile. La sparizione – che può essere interpretata come un legittimo venir meno a una relazione a causa di svariate ragioni emotive – è però *de facto* – se così praticata – una negazione pragmatica del mio essere un soggetto con cui si può dialogare. La sparizione repentina con scarsa o inesistente spiegazione, unita alla non volontà o al non interesse ad ascoltare il punto di vista e le emozioni dell'altro, quando avviene – specialmente se a seguito della condivisione di momenti di intimità particolarmente profondi (anche se solitamente limitati nel numero e nel tempo) – è percepita da chi viene abbandonato come un "esser stati usati". La sensazione che ai più rimane è quella di esser stati vittima di un ragionamento strategico in cui l'altro voleva ottenere certi fini e noi siamo stati funzionali al raggiungimento di quei fini; usati come *mezzi*, ora che non serviamo più siamo abbandonati e trattati freddamente. Oltre alla sensazione di essere stati usati va considerata l'impressione della nostra radicale non necessità nella vita altrui che tale esperienza può lasciare. Questo è particolarmente vero nel caso in cui una relazione si sia protratta nel tempo – poniamo il caso, per alcune settimane – superando così la soglia della mera soddisfazione puntuale di un bisogno fisiologico, forma che può

³⁷ Che le cose stiano così ci è stato confermato personalmente in più di un'occasione da donne cui, purtroppo, è successo di aver subito violenze più di una volta – e, tanto per fugare possibili ipotesi di *bias di genere*, anche da un nostro carissimo amico.

assumere un rapporto che si esaurisce nel corso di pochi giorni o poche ore (il quale lascia invece – di solito, cioè quando non ci sia accordo preliminare sul tipo di relazione che si sta per instaurare – la mera sensazione di esser stati usati). Possiamo infatti testimoniare – grazie alla nostra esperienza personale e a diverse confidenze altrui, cioè sia per autopsia che per racconti ascoltati – l'esistenza di pratiche di *ghosting* in cui una persona può sparire fino a dopo mesi di assidua frequentazione. La coscienza, già percepente la sua radicale instabilità e insufficienza, guadagna così l'esperienza di poter essere serenamente *eliminata* dalla vita altrui senza nessun apparente contraccolpo emotivo per l'altro. Questo genere di esperienza, specialmente a seguito della condivisione di intimità sul piano fisico e spirituale – e quindi a seguito di rapporti di riconoscimento positivamente riusciti – non può che far vacillare il senso di autoefficacia, fiducia in se stessa e autonomia che grazie a precedenti rapporti di riconoscimento la coscienza aveva guadagnato per sé³⁸.

³⁸ «We perceive a moral wound with greater intensity when the injury comes from those who we feel are closer to us. In these cases, the moral offense assumes the characteristics of a veritable betrayal of that bond of trust and reciprocity which the meeting between subjects has determined» (Cortella 2016, p 178). Questa considerazione va associata a quella di Habermas secondo cui la «dipendenza che ci lega agli altri spiega anche la nostra reciproca vulnerabilità. La persona è esposta nella maniera più disarmata alle offese proprio nei rapporti in cui è più dipendente per lo sviluppo dell'identità e la tutela dell'integrità (per esempio, negli intimi rapporti di dedizione a un partner)» (Habermas 2001, p. 36).

3. TEORIA SOCIOPRAGMATICA DELL'ORIGINE E DELL'EVOLUZIONE DEL LINGUAGGIO

Michael Tomasello ha esposto una teoria piuttosto strutturata – che può venirci in aiuto per i temi che stiamo affrontando – sulle origini ontogenetiche e filogenetiche della comunicazione umana. Prima di esporre nel dettaglio la sua teoria evolutiva bisogna capire cosa l'antropologo americano intenda per "linguaggio", "gesto", "intenzione referenziale" e via dicendo.

La sua idea di massima, desunta da Wittgenstein (1953), è che ogni codice linguistico riposi su un'infrastruttura non linguistica di comprensione intenzionale e terreno concettuale comune, che riveste un ruolo logicamente primario (Tomasello 2008, p. 60). In sostanza, per comprendere un enunciato ci si deve *a fortiori* appoggiare ad un «cospicuo sfondo di conoscenza condivisa e inferenze empiriche che sfuggono a qualsiasi codice» (*ibid.*). Questo è piuttosto evidente per espressioni quali "lui", "lei", "qui", i cui referenti non possono essere determinati direttamente da nessun codice ma, piuttosto, si devono inferire a partire da un terreno di conoscenze comuni. Ciò significa che un ruolo essenziale nella comunicazione umana viene svolto da «forme di "sintonizzazione" fra menti» (p. 59). Per Tomasello ciò indica chiaramente che i linguaggi convenzionali si sono sviluppati e continuano a svilupparsi avvalendosi di una infrastruttura sociocognitiva conquistata, dal punto di vista filogenetico, nel corso di migliaia di anni di evoluzione, che precede i linguaggi convenzionali che conosciamo. Per "linguaggio" si deve intendere un codice simbolico astratto che veicola direttamente il significato (*ibid.*). In sostanza, ci deve essere stata un'età evolutiva in cui gli esseri umani erano in grado di comunicare, ma lo facevano senza utilizzare nessun tipo di linguaggio convenzionale. Questo punto di partenza consente anche di aggirare alcune difficoltà non indifferenti. Una di queste è quella di «postulare *ab initio* quello che invece si deve dimostrare (come fanno tutte le teorie del contratto sociale)» (p. 60)¹. Per stabilire un codice esplicito serve infatti una forma preesistente di comunicazione ricca almeno quanto quel codice (*ibid.*). Tomasello la individua nel linguaggio gestuale "naturale", cioè in gesti deittici e gesti iconici – che si sarebbero avvalsi della stessa infrastruttura sociocognitiva che ha successivamente consentito l'emergere del

¹ Da che se ne conclude che «se vogliamo spiegare la comunicazione umana [...] non possiamo partire dal linguaggio» (p. 61).

linguaggio. L'esempio di Quine (1960), in cui un nativo di una società ancora ignota proferisce la parola "gavagai" al passare di un coniglio in corsa, fornisce supporto a questa idea: l'indigeno potrebbe "mostrare" al forestiero cosa intende dire, quale aspetto della situazione egli vuole indicare, «ma questa ostensione, alla fine, equivarrebbe a una qualche forma di comunicazione non codificata o, di nuovo, a un altro modo non codificato in cui i due si "sintonizzano mentalmente" fra di loro» (Tomasello 2008, p. 60). Tomasello ne conclude che, per spiegare il linguaggio, bisogna «cominciare dalla comunicazione non convenzionalizzata e non codificata e da altre forme di sintonizzazione mentale, assumendole come fondative. Candidati eccellenti per questo ruolo sono i gesti naturali degli umani, come l'additare e il mimare» (*ibid.*). Si tratta di gesti usati come atti comunicativi in sé compiuti, che hanno poco a che spartire con i segni convenzionali del linguaggio dei sordi. Si danno due tipi fondamentali di gesti umani: gesti deittici e gesti iconici². Entrambi i tipi di gesto attirano l'attenzione o l'immaginazione del ricevente verso qualcosa e sono interpretabili come atti referenziali volti a indurre il ricevente a inferire l'intenzione sociale del comunicatore – «ciò che il comunicatore vuole che il ricevente faccia, sappia o percepisca» (p. 62). Il gesto deittico (additare) dirige l'attenzione di un ricevente verso qualcosa nell'ambiente percettivo immediato (*ibid.*), mentre il gesto iconico (mimare), «dirige l'immaginazione del ricevente verso qualcosa che, solitamente, non si trova nell'ambiente percettivo immediato, simulando comportamentalmente un'azione, una relazione o un oggetto» (*ibid.*). Sono usati anche altri termini per riferirsi ai gesti iconici: gesti mimici, raffigurativi, imagistici, caratterizzanti, rappresentazionali, simbolici (p. 66). Vediamo più nel dettaglio come funzionano entrambi i tipi di gesto.

CAPACITÀ GESTUALI

Additare.

Anzitutto è da osservare il fatto che «la funzione interpersonale fondamentale di dirigere gestualmente l'attenzione di qualcuno su qualcosa è presente in tutte le società umane note (Kita, 2003)» (p. 63). Tomasello propone diversi esempi per mostrare che i

² Per somiglianze e differenze rispetto ai richiami dell'attenzione e ai movimenti di intenzione delle grandi scimmie, cfr. p. 63.

gesti deittici sono un invito a "prestare attenzione a", ma che, a parità di intenzioni referenziali, possono essere implicate intenzioni sociali molto differenti. Per "intenzione referenziale", si intende l'oggetto, la relazione, l'aspetto di una situazione verso cui il comunicatore vuole dirigere l'attenzione o l'immaginazione del ricevente, mentre la "intenzione sociale" è «ciò che il comunicatore vuole che il ricevente faccia, sappia o percepisca» (p. 62). Perché l'intenzione sociale sia inferita «occorre svolgere un lavoro cognitivo supplementare» (p. 64). Infatti, «mentre il comunicatore cerca di dirigere l'attenzione del ricevente su qualcosa per qualche motivo e il ricevente cerca di seguire questo indirizzamento dell'attenzione inferendone i motivi [...] talvolta [deve] coprire una grande "distanza" inferenziale» (p. 65). Prendiamo e rielaboriamo un esempio proposto da Tomasello stesso, in cui un uomo, seduto in un bar

vuole un altro drink; aspetta che il barista guardi verso di lui e poi indica il bicchiere vuoto. *Spiegazione.* Presta attenzione al fatto che il bicchiere è vuoto; per favore riempilo con un alcolico (p. 64).

Tomasello vuole dimostrare che per inferire l'intenzione sociale di qualsiasi atto comunicativo, anche di un semplicissimo gesto deittico, è necessaria la presa in carico del desiderio altrui, la mobilitazione di una certa quota di conoscenze comuni, una coordinazione mentale (o sintonizzazione) per capire cosa è rilevante per l'altro in quel contesto.

Fra le "conoscenze comuni" – quello che da qui in avanti preferiremo chiamare "terreno concettuale comune" – dobbiamo annoverare «la conoscenza condivisa che gli avventori di un bar sono lì per bere qualcosa, che con un bicchiere vuoto non si può bere nulla, che il barista è lì per mescolare alcolici se l'avventore li paga, che un bicchierino da liquore di solito non serve per la birra e il vino, e così via» (p. 65). Senza la mobilitazione di tale terreno comune il messaggio non passa e l'atto comunicativo stesso rimane privo di senso – il rischio è che l'atto nel suo complesso non venga nemmeno colto come atto comunicativo. Tale rischio è tanto più evidente nel caso della produzione dei gesti iconici.

Mimare.

Con un gesto iconico «il comunicatore rappresenta con le mani e/o il corpo una qualche azione [...] per indurre il ricevente a immaginare un referente assente (o un aspetto assente di una situazione referenziale presente); per esempio, un'azione che il comunicatore vuole che il ricevente esegua o un oggetto che vuole egli prenda» (p. 66). Chi usa il gesto simbolizza per il ricevente la situazione referenziale; tale tipo di gesto quindi necessita, per essere impiegato, di un certo grado di abilità di imitazione, simulazione o simbolizzazione (*ibid.*). Per comprendere i gesti iconici è necessario «"mettere in quarantena" le azioni "finte" rispetto a quelle "vere"» (p. 68) – tesi che Tomasello riprende da Leslie, 1987³. In sostanza, «la comprensione dei gesti iconici dipende in modo fondamentale da una comprensione dell'intenzione comunicativa che sta dietro il gesto» (*ibid.*): senza un riconoscimento dell'intenzione comunicativa, il gesto verrà interpretato come un qualche genere di azione strumentale stranamente fuori luogo, piuttosto che come un'azione volta a informare di qualcosa. *L'intenzione comunicativa* è un livello aggiuntivo di intenzionalità necessario per trarre le inferenze utili a identificare il referente e l'intenzione sociale dell'atto comunicativo. Essa riflette il desiderio del comunicatore che il ricevente non solo presti attenzione al referente del messaggio, ma che presti attenzione anche al desiderio del comunicatore stesso che il ricevente presti attenzione ad un certo referente. Cioè, è il desiderio che si attenzioni il desiderio (è un desiderio di desiderio o, per essere più precisi, è un desiderio di essere riconosciuti come soggetti e agenti cooperativi). Tale desiderio del comunicatore deve essere saputo e assunto cooperativamente dal ricevente perché il messaggio venga trasmesso. È dunque un'intenzione di secondo livello, implicata in ogni scambio. Ma, oltre a cogliere l'intenzione comunicativa – cioè dunque oltre a cogliere *formalmente* l'altro come un punto di vista sul mondo che reclama di essere riconosciuto – perché il messaggio passi è necessario anche il riconoscimento di una specifica prospettiva – di quella certa empirica prospettiva sul mondo, *materialmente* condivisa: che cosa sto dicendo io qui adesso, di cosa ho bisogno io qui adesso – la quale necessita del rimando ad un "noi" – ad un terreno concettuale comune, direbbe Tomasello – oltretutto a una forma di vita condivisa: un insieme di pratiche, usi, aspettative, che sappiamo e riconosciamo esplicitamente e reciprocamente di condividere. Solo alla luce di tale

³ Su questo tema cfr. anche p. 176 ss.

"prospettiva plurale e condivisa" i gesti iconici attuati da ciascuno risultano dotati di senso e non perdono contenuto informativo.

A proposito delle differenze fra gesti deittici e gesti iconici, va fatto a questa altezza un distinguo rilevante: non è plausibile che i gesti deittici siano i precursori dei nomi, mentre i gesti iconici dei verbi. È senz'altro vero che i gesti iconici vengono generalmente usati per simulare azioni, ma «l'intenzione referenziale implicata può dirigersi anche su un oggetto: "l'oggetto che fa *questo*" oppure "l'oggetto con il quale si fa *questo*"» (p. 69), come nel caso in cui un comunicatore mimi l'atto di grattugiare del formaggio affinché il ricevente porga una grattugia⁴.

D'altro canto, pare invece evidente che i gesti deittici vengono usati quando l'intenzione referenziale è facilmente individuabile all'interno del contesto percettivo immediato – anche nel caso in cui sia rivolta verso un referente assente (si pensi all'esempio del bar, in cui ad essere indicata è propriamente la vuotezza del bicchiere, o l'assenza del liquore). I gesti iconici sono invece più facilmente usati quando il contesto percettivo immediato non è utile all'individuazione dell'intenzione referenziale del messaggio – motivo per cui si cerca di stimolare l'immaginazione del ricevente, compiendo mimiche che si sganciano dal contesto presente e rievocano scenari, azioni, relazioni e oggetti non presenti⁵.

Ci sono due prove scientificamente solide del fatto che gesti iconici e gesti deittici non sono fondati sul linguaggio. I dubbi maggiori potrebbero riguardare i gesti iconici, dal momento che sono più complessi dei deittici e sono passibili di convenzionalizzazione. Eppure (1) «gli infanti umani iniziano a usare gesti iconici [...] in modi complessi quando sono ancora in una fase prelinguistica – anche se non nella stessa misura in cui usano quelli deittici» (p. 69), e (2) «i bambini sordi non esposti in precedenza ad alcuna lingua dei segni o vocale inventano gesti iconici per comunicare in modi estremamente ricchi e complessi già in fasi precoci del loro sviluppo» (*ibid.*). Ciò significa che né gesti deittici né gesti iconici sono fondati sul linguaggio, inteso come un codice simbolico astratto che veicola direttamente il significato. Dunque, essi devono fondarsi su una qualche altra infrastruttura sociocognitiva precedente il

⁴ Per Tomasello dunque l'atto dell'additare va associato ai dimostrativi e agli altri deittici (del linguaggio), mentre i gesti iconici vanno messi in parallelo «alle convenzioni linguistiche dotate di significato», comprendenti sia nomi che verbi (p. 69).

⁵ Tomasello (cfr. pp. 68-69) è attento però a specificare che su questi diversi usi dei gesti naturali «non esistono studi sistematici».

linguaggio stesso, che ci rende capaci di produrre, trasmettere e condividere significati con gli altri membri della nostra specie.

Summa sui gesti.

Se, dunque, né i gesti deittici né quelli iconici sono fondati sul linguaggio⁶ – anzi preceduto da quelli, dal punto di vista ontogenetico – si pone il quesito di come sia possibile che proprio tali gesti permettano la comunicazione, non avendo alcuna convenzione prestabilita alle spalle. Quali processi cognitivi e sociali sono coinvolti nel funzionamento della comunicazione gestuale? Va notato che essa consente una grande diversità e complessità di funzioni comunicative, compreso addirittura il riferimento a entità assenti e a punti di vista diversi. Soprattutto, «come fa il ricevente a coprire la grande distanza inferenziale che separa il referente indicato dall'intenzione sociale del comunicatore?» (p. 70). Tomasello ritiene che la risposta a tali quesiti sia «un'intera classe di processi complessi [...] integrati, in ultimo, in quello che chiamiamo "modello cooperativo della comunicazione umana"» (*ibid.*).

Alla base di tale modello c'è il concetto di *intenzionalità condivisa*. Tale concetto è stato elaborato per spiegare il modo specie-specifico in cui gli esseri umani cooperano fra di loro. L'idea di fondo è che ci siano delle attività che sono intrinsecamente sociali, in cui il soggetto dell'azione è l'agente plurale "noi"⁷. Tali attività, rette da intenzionalità condivisa, non sono riducibili alla somma delle intenzionalità individuali dei singoli partecipanti coinvolti: una volta preso parte a tali attività, infatti, entrano in vigore alcune regole/aspettative sociali, che sono reciprocamente vincolanti per i partecipanti stessi. Essi vengono invischiati in un reticolo – per così dire oggettivo, ma che si può più propriamente dire *intersoggettivo* – che regola e scandisce i loro comportamenti e le loro aspettative. Nella nostra esperienza quotidiana, per accedere a tali attività cooperative è necessario che si passi per la comprensione dell'altro quale agente cooperativo (p. 71); cioè, in una parola, che si passi per un processo di *riconoscimento*⁸.

⁶ «Gli atti con cui gli umani additano e mimano non hanno avuto origine da alcun codice prestabilito tra interattanti, linguistico o altro» (p. 70).

⁷ Esempi di tale attività sono fare una passeggiata insieme, giocare una partita a carte, accettare di commerciare usando la moneta, eccetera.

⁸ Questo, pur tuttavia, non significa che tale meccanismo sia riscontrabile a livello dello sviluppo filogenetico e ontogenetico. Con ciò intendiamo dire che non è ancora chiara – all'altezza della nostra trattazione – se le attività cooperative *precedano* la comprensione di sé e degli altri quali agenti cooperativi, o se le attività cooperative *succedano* la comprensione di sé e degli altri quali agenti

Abbiamo visto che il riconoscimento è l'esperienza di essere accolto nello sguardo dell'altro, l'esperienza dell'essere guardato, ma non come semplice oggetto, bensì come soggetto, di essere intenzionato come una prospettiva sul mondo, come questa personale e soggettiva prospettiva sul mondo, capace a sua volta di azione. Riconoscere l'altro come soggetto è quindi un aspetto essenziale della partecipazione ad atti di intenzionalità condivisa. A questa altezza tuttavia non è ancora chiaro se prima si riconosca l'altro come soggetto, venendo a propria volta riconosciuti, e poi si cooperi, o se prima si cooperi e poi si sviluppi la nozione di soggettività. Ad ogni modo, per dirla con Searle:

l'intenzionalità [condivisa] presuppone una percezione di sfondo dell'altro come candidato all'azione cooperativa [...il che] è condizione necessaria di ogni comportamento collettivo e dunque di ogni conversazione. (1990, pp. 414-415) (p. 71).

Tomasello ritiene che la strada migliore per indagare come sia possibile cogliere gli altri quali agenti cooperativi sia di soffermarsi (1) sulle abilità cognitive necessarie alla creazione di intenzioni congiunte, e (2) sulle «motivazioni sociali per andare in aiuto degli altri ed entrare con essi in un rapporto di condivisione (e formare aspettative comuni su queste motivazioni cooperative)» (p. 72).

COOPERAZIONE E STRUTTURE INDIVIDUALI

Abilità cognitive.

In quella specifica attività cooperativa che è la comunicazione umana, Tomasello riconosce l'importanza del contesto comunicativo per l'interazione sociale. "Contesto comunicativo" non è da intendersi come il contesto obiettivo in cui una data comunicazione ha luogo, bensì come quell'insieme di conoscenze che «ogni partecipante percepisce come rilevante sapendo che anche l'altro lo percepisce come tale» (p. 72). Seguendo Clark (1996) e Levinson (1995) Tomasello propone di chiamare questo contesto condiviso, intersoggettivo, "terreno comune" oppure, per enfatizzare il

cooperativi. La riserva su tale rapporto di precedenza andrà indagata sia sotto il rispetto della precedenza logica che sotto il rispetto della precedenza cronologica (e quest'ultima sia dal punto di vista filogenetico che ontogenetico).

contesto percettivo condiviso, "cornice attenzionale congiunta". Che cos'è il terreno comune? Con esso si indica

tutto quello che entrambi sappiamo (e sappiamo che anche l'altro sa, ecc.), dai fatti del mondo al modo in cui un soggetto razionale agisce in certe situazioni a quello che di solito la gente trova rilevante e degno d'interesse [...]. [Esso] è necessario perché il ricevente possa determinare sia *ciò* verso cui il comunicatore vuole che egli rivolga l'attenzione (intenzione referenziale), sia il *perché* lo sta facendo (intenzione sociale) (Tomasello 2008, p. 73).

Riprendiamo l'esempio del cliente al bar. Perché lo scambio comunicativo abbia successo, barista e cliente devono condividere sia un "terreno concettuale comune" – un insieme generale e ampio di conoscenze condivise – sia una "cornice attenzionale congiunta" – uno specifico fuoco sulla situazione in essere. Perché il barista capisca che il cliente sta indicando la vuotezza del bicchiere – intenzione referenziale – e non, magari, il suo colore o la sua forma, deve prestare attenzione al fatto che il cliente ha eseguito questo gesto solo dopo aver finito di bere, che il gesto era rivolto proprio a lui, al barista, l'unico presente incaricato a versare alcolici, e il barista deve rendersi conto che il cliente sa, ovviamente, come sa anche lui, tutte queste cose. Ma il *perché* il cliente abbia indicato la vuotezza del bicchiere – intenzione sociale – ancora non è determinato dalla comprensione che il cliente voleva proprio indicare la vuotezza del bicchiere, cioè il *perché* non si deduce dalla semplice consapevolezza che il cliente voleva che lui e il barista *sapessero insieme* che il bicchiere è vuoto. Per capire l'intenzione sociale deve essere messo in gioco un terreno concettuale comune più ampio; ad esempio, se la persona è un cliente abituale, il barista potrebbe sapere *insieme* al cliente che nel corso di una serata a quest'ultimo piace bersi due o tre scotch, e non serve che indicare il bicchiere vuoto perché egli comprenda che il cliente vuole altro scotch; ma se, ad esempio, il cliente e il barista «fossero amici che frequentano regolarmente insieme gli incontri degli Alcolisti Anonimi» (p. 73) il significato del gesto potrebbe cambiare totalmente: il cliente potrebbe star indicando la vuotezza del bicchiere per far notare orgogliosamente al suo amico che dopo un'ora riesce ancora a resistere alla tentazione di un secondo scotch. In entrambi i casi, la comprensione dell'intenzione sociale dell'atto comunicativo è totalmente dipendente dal terreno comune fra comunicatore e ricevente, da ciò che questi due *fanno insieme* l'uno dell'altro e della situazione in essere, e dalla loro capacità di coordinarsi mentalmente per capire cosa è rilevante e desiderabile per

l'altro. Sono proprio queste le abilità cognitive preposte ad ogni scambio comunicativo umano che abbia successo. Tali abilità cognitive sono in azione dagli scambi più semplici – in cui basta indicare con un dito – fino a quelli più complessi – si pensi al caso linguisticamente articolato e concettualmente impegnativo di un messaggio veicolato nel corso di una conferenza universitaria. La differenza fra scambi semplici e scambi complessi, da ultimo, può essere ricondotta alla differenza di quantità di informazione palese presente nell'atto comunicativo stesso: gesti iconici e linguaggio parlato esprimono molto più contesto referenziale *dentro* il segnale di quanto non faccia il gesto deittico, ma anch'essi dipendono dal terreno comune per essere compresi (p. 77). Il riferimento può essere suddiviso fra la parte più vecchia (già nota e condivisa) – il *topic* – e la parte più nuova e rilevante – il *focus* – su cui normalmente si concentra l'attenzione (p. 94). Gestii deittici e proferimenti linguistici posseggono la stessa "struttura dell'informazione" (p. 144). Anche nello studio della deissi infantile, emerge la distinzione fra *topic* (un'informazione vecchia o condivisa che fornisce terreno comune attenzionale) e *focus* (che informa il ricevente di qualcosa di nuovo o degno d'attenzione). In quanto *focus*, l'atto deittico stesso è in realtà una predicazione; ma, in altri casi, additare serve a stabilire un nuovo *topic*, intorno a cui possono quindi essere comunicati altri fatti⁹ (p. 144). Nel contesto della comunicazione linguistica, una conferenza universitaria si può interpretare come il tentativo di dirigere l'attenzione degli ascoltatori a partire da un certo tema (*topic*), date per assodate alcune conoscenze di base comuni (il terreno comune) – che possono essere anche rapidamente richiamate in apertura di intervento; le varie tappe argomentative del discorso non saranno altro che gli snodi fondamentali attraverso cui il relatore conduce il pubblico, appoggiandosi al terreno comune, fino ad arrivare alla conclusione, la specifica prospettiva da cui il relatore vede un certo oggetto di discussione (*focus*); come per l'esempio del bar, necessario per capire e intenzione referenziale e intenzione sociale della conferenza è il terreno comune, ampiamente richiamato; la grande differenza rispetto all'esempio del bar è che la conferenza – come complesso di proposizioni – consente di portare a galla,

⁹ «Molti dei primi proferimenti infantili sono combinazioni di gesti (soprattutto deittici) e parole, che si spartiscono in vari modi le funzioni di *topic* e *focus*» (p. 144); nel secondo anno di vita i bambini iniziano a imparare più velocemente le parole rispetto ai gesti iconici convenzionalizzati, mentre la frequenza d'uso dei gesti deittici si incrementa – fino a che l'additare viene integrato nel processo di comunicazione linguistica. Se ne deduce che «quando gli umani cominciano a usare le convenzioni vocali non le sostituiscono all'attività deittica ma a quella mimica e iconica» (p. 136). Ciò suggerisce che «il gesto deittico svolge una funzione di fondo diversa da quella della comunicazione linguistica, mentre i gesti iconici e convenzionali competono con il linguaggio per la stessa funzione» (p. 135).

esplicitare o addirittura ampliare il terreno comune fra relatore e ascoltatori, consentendo al messaggio trasmissibile di spingersi molto più in profondità, sia in termini di specificità che di collegamenti al nostro sistema di conoscenze. È, anche in questo esempio, fin troppo palese e noto, quello che succede nel momento in cui un relatore dia per assodate certe conoscenze di cui gli ascoltatori non dispongono: non solo l'intenzione sociale del messaggio va a perdersi (suscitando dubbi, ad esempio, circa l'utilità o il senso dell'elucubrazione nel suo complesso), ma si perde anche l'intenzione referenziale (spesso succede che gli ascoltatori "non capiscano neanche" di cosa il relatore stia parlando). Ad ogni modo, in assenza di terreno comune, o in assenza di sua sufficiente esplicitazione, l'intero messaggio comunicato naufraga nell'incomprensibilità.

Questo genere di sintonizzazione mentale – garantito sia da ciò che gli interlocutori *sanno insieme* l'uno dell'altro e della situazione in essere, sia dalla loro capacità di coordinarsi mentalmente per capire cosa è rilevante e desiderabile per l'altro – non è altro che il versante delle abilità cognitive di quella "infrastruttura cooperativa", che consente la comunicazione specificamente umana. Se queste sono le abilità cognitive individuali implicate nel processo di comunicazione, non rimane altro che evidenziare le motivazioni sociali di tale processo, il perché esso avvenga e il perché si sia evoluto in modo da funzionare proprio in questa maniera.

Motivazioni sociali.

Per fare ciò, Tomasello propone una classificazione delle motivazioni comunicative. Per quali scopi e/o motivi un essere umano solitamente parla? Ve ne sono tre fondamentali:

- (1) Fare richieste, cioè chiedere agli altri di fare qualcosa per noi;
- (2) Offrire aiuto, cioè informare gli altri in modo utile di qualcosa, senza che sia stato chiesto né che si abbia ritorno immediato nel farlo;
- (3) Esprimersi, cioè condividere con gli altri sensazioni, sentimenti e giudizi sul mondo.

Motivazione imperativa, informativa ed espressiva sono i tre tipi fondamentali di motivazione comunicativa¹⁰.

Secondo Tomasello, il primo tipo si suddivide in due sottocategorie: (1.1) imperativi e richieste individuali e (1.2) imperativi e richieste cooperativi. Nel primo sottocaso il comunicatore indica direttamente al ricevente cosa fare; nel secondo il comunicatore si limita a informare il ricevente del proprio desiderio e assume che quest'ultimo deciderà di soddisfarlo. Questa "presa in carico" del desiderio altrui è tipica della comunicazione umana. Gli scimpanzé producono imperativi puramente individuali – concepibili nei termini di un'azione strumentale atta a indurre l'altro a fare qualcosa per loro. Invece, gli umani, «per motivi loro, sono contenti di soddisfare le richieste altrui quando queste non sono troppo onerose» (p. 81). I "motivi" di tale presa in carico verranno ampiamente illuminati nella trattazione dello sviluppo filogenetico della cooperazione specificamente umana. Ad ogni modo, a questa altezza è rilevante sottolineare che «in molte situazioni, al comunicatore umano basta rendere noto il suo desiderio [...] perché questo venga esaudito» (*ibid.*).

Il secondo tipo di motivazione comunicativa rappresenta invece una presa in carico spontanea e gratuita del desiderio altrui da parte del comunicatore. Informare vuol dire aiutare, perché si informa «di cose che credo *voi* (non io) troverete interessanti o utili, data la mia conoscenza dei vostri fini e interessi» (*ibid.*). Questo significa che offrire aiuto richiede (1) un certo grado di immedesimazione nel punto di vista altrui e (2) una presa in carico "altruistica" dei suoi desideri e interessi. Fuori da tale cornice, non si capirebbe come sia possibile che avvenga questo genere di scambio comunicativo. Le ragioni evolutive di tale motivazione verranno a loro volta indagate.

Interessante notare a questo punto che

socializzando una ben nota formula di Searle (1999), potremmo dire che fare richieste riflette una "direzione di adattamento Tu-Io" quando voglio che voi vi conformiate al mio desiderio, mentre dare informazioni riflette una "direzione di adattamento Io-Tu", visto che sono io a volermi conformare ai vostri desideri e interessi (*ibid.*).

¹⁰ Esistono, in verità, altre tre motivazioni, che sono «ontogeneticamente precoci e molto probabilmente culturalmente universali»: salutare, ringraziare, scusarsi. Tali "motivazioni specializzate" «sono speciali perché non referenziali nell'accezione comune del termine» (p. 83 nota 3).

Riguardo al terzo e ultimo tipo motivazione, invece, ci limitiamo per ora a dire che esso è capace di incrementare in modo diretto il terreno comune fra comunicatore e ricevente.

Perché lo scambio comunicativo abbia successo, tuttavia, non basta che il comunicatore si adegui al desiderio del ricevente, o che il ricevente si adegui a quello del comunicatore, o che il ricevente accolga di attenzionare ciò che di sé o del mondo esterno il comunicatore esprime. Perché ogni tipo di messaggio "passi" deve essere chiara ad ogni parte l'intenzione di comunicare, cioè i parlanti devono sapere insieme che ogni proferente ha il desiderio di dire qualcosa, e accogliere tale desiderio: devono cioè attenzionare non solo ciò verso cui l'atto comunicativo si rivolge, ma attenzionare il desiderio stesso del comunicatore che si attenzioni un certo qualcosa. Tale "intenzione di secondo livello"¹¹ – come abbiamo già accennato – è comunemente definita «intenzione comunicativa (griceana)» (p. 84).

È utile a questo proposito, per capire meglio di che si tratta, esporre un controesempio. I casi di "messaggio nascosto", in effetti, «segnalano una conoscenza particolarmente profonda del modo in cui le intenzioni comunicative operano nell'atto comunicativo complessivo» (p. 85). Si pensi al caso in cui un ospite desidera altro vino ma pensa che sia poco educato chiederlo esplicitamente alla padrona di casa. La cosa più utile è quella di piazzare in bella vista il bicchiere vuoto, così che la padrona se ne possa accorgere e lo riempia con altro vino – ma senza che ella capisca che quella era l'intenzione dell'ospite sin dal primo momento. Un ragionamento strategico di questo tipo, oltre a necessitare di un buon livello di comprensione delle norme sociali¹², sfruttate a proprio vantaggio, riflette anche la volontà dell'ospite che la padrona di casa si accorga del bicchiere vuoto, ma che non si accorga che lui vuole che lei sappia – cioè l'ospite vuole che lei non colga l'intenzione comunicativa.

Invece, quando si compie apertamente un gesto o si proferisce qualcosa, si attiva un meccanismo totalmente diverso. In quel caso, chiunque sia presente all'atto comunicativo è almeno implicitamente consapevole che il parlante non solo sta cercando di attirare l'attenzione su qualcosa per una certa intenzione sociale, ma sta

¹¹ Esprimibile nei termini «"Voglio che tu sappia che io voglio qualcosa da te"» (p. 84).

¹² Cioè delle convenzioni conviviali in essere nell'Occidente contemporaneo.

* In bibliografia Tomasello indica *Teoria dell'agire comunicativo* come opera di Habermas per l'anno 1987, tuttavia la prima edizione di quel testo è del 1981.

anche cercando di attirare l'attenzione altrui sulla propria richiesta di prestare attenzione – si palesa cioè la sua intenzione comunicativa. Riformulando, diciamo che

l'espressione esplicita dell'intenzione comunicativa griceana situa l'atto comunicativo stesso nel terreno comune dei partecipanti, e specificamente nella cornice attenzionale comune che fa da sfondo alla comunicazione stessa. Così, è più preciso dire non solo che io voglio che voi sappiate che io voglio che voi prestiate attenzione a qualcosa, ma che *io voglio che noi sappiamo questo insieme* – io voglio che il mio atto comunicativo entri a far parte della nostra attenzione congiunta percettivamente compresente (voglio che esso sia reciprocamente manifesto, nei termini di Sperber, Wilson, 1986, o "pienamente scoperto"). Poiché i comunicatori umani rendono reciprocamente manifesta la loro intenzione comunicativa, ciò rende questa intenzione, in un senso importante, pubblica – il che scatena un'intera altra classe di processi (Habermas, 1987*). In particolare, il fatto che io ho comunicato con voi esplicitamente, pubblicamente, crea di fatto non solo aspettative di cooperazione ma vere e proprie norme sociali, la cui violazione è inaccettabile (p. 86).

Questo si aggancia, per Tomasello, allo specifico motivo per cui la comunicazione umana si è evoluta dalla gestualità alla vocalità¹³. Fra le tante proposte sviluppate da scienziati e linguisti¹⁴ per giustificare la vocalità della comunicazione umana, Tomasello ritiene che la più adeguata – vista la specificità del modello cooperativo umano – sia quella che sostiene che tale sviluppo sia stato spronato dalla possibilità di ancorare i proferimenti al terreno comune percettivamente compresente – esplicitamente pubblico e condiviso – dei parlanti: un vantaggio tipico del linguaggio vocale. Chiedere aiuto, esprimersi, ringraziare e scusarsi a voce alta – essendo percepito da tutte le persone intorno – permette l'ancoraggio a una dimensione pubblica, che garantisce a sua volta la condivisione e la normazione degli atti comunicativi stessi. Esprimere a voce alta – in modo che tutti i presenti attorno ai parlanti possano sentire – la propria gratitudine per un aiuto ricevuto o la propria vergogna per la violazione di una norma, consente di attivare e consolidare quello scambio proficuo atto a cementare il terreno comune fra parlanti – cosa che cementa, da ultimo, il senso di appartenenza alla

¹³ Cfr. pp. 194-206.

¹⁴ Fra le quali, ad esempio, ritroviamo l'idea per cui comunicare vocalmente rendesse possibile la comunicazione anche avendo le mani occupate, quindi di poter lavorare e insieme comunicare, o il fatto di poter parlare al buio o a maggiori distanze.

comunità in cui sono immersi (cioè l'identità del gruppo di riferimento) e il senso di solidarietà reciproca.

A questo punto non rimane che da indagare come siffatta infrastruttura cooperativa si evolva nel corso dell'ontogenesi e come si sia evoluta – secondo Tomasello – nel corso della filogenesi. Attenzionare questo aspetto ci servirà a comprendere come per Tomasello ci siano delle specifiche radici evolutive della dimensione normativa umana, e quindi di come la dimensione *latu sensu* spirituale – l'hegeliana seconda natura – si sia evoluta dalla "prima natura". Ciò – nel prossimo capitolo – ci permetterà di mettere in evidenza i punti di distanza fra Girard e Tomasello circa il ruolo che svolge l'imitazione nello sviluppo di alcune caratteristiche specificamente umane, sia individuali che collettive.

ASPETTI EVOLUTIVI

Sviluppo ontogenetico.

Secondo Tomasello la necessità del terreno comune è ancora più evidente nel caso dell'acquisizione del linguaggio da parte degli infanti umani. Come può un bambino capire cosa significa una parola nuova? L'apprendimento del linguaggio non può essere inteso nei termini della "messa in corrispondenza" fra parole e cose: i bambini posseggono già a sei mesi tale capacità associativa, ma iniziano ad apprendere il linguaggio solo intorno ai 12 mesi di età. La soluzione proposta è che il linguaggio venga appreso proprio mettendo in moto l'infrastruttura dell'intenzionalità condivisa¹⁵. Questa è «la premessa centrale della teoria sociopragmatica dell'acquisizione del linguaggio, nelle formulazioni di Bruner (1983), Nelson (1985, 1996) e Tomasello (1992b, 2003)» (pp. 136-137).

Tomasello propone delle variazioni dell'esempio di Quine (1960) per esporre i due modi in cui i bambini possono raggiungere il terreno comune necessario alla comunicazione.

«Il primo [modo] è all'interno delle interazioni cooperative con gli altri, i cui fini congiunti generano attenzione congiunta secondo un meccanismo *top-down*»

¹⁵ Secondo numerosi studi sperimentali, tale infrastruttura emerge fra i nove e i dodici mesi di età (cfr. pp. 101-136).

(Tomasello 2008, p. 138). Il bambino – un po' come fosse il viaggiatore di Quine – trovandosi coinvolto nelle attività quotidiane con gli altri, impara a condividere con gli altri attenzioni congiunte e fini congiunti. Svariate attività sociali – andare a fare una passeggiata al parco, dare da mangiare alle oche, fare la spesa con un genitore ecc. – consentono al bambino di osservare le azioni degli altri, penetrare nelle loro intenzioni, comprendere dove si concentra in ogni momento dell'attività l'attenzione dell'altro, e quindi di capire ciò di cui molto probabilmente l'altro sta parlando – a che cosa si riferisce e perché – quando usa una parola nuova. Usi ripetuti dello stesso termine e delle stesse espressioni serviranno a restringere il campo dei possibili significati intesi¹⁶. Necessario, ad ogni modo, è che il bambino assista, partecipi e si senta *direttamente* coinvolto nel corso di tali attività con l'adulto. Solo così riesce a comprendere dove si concentra l'attenzione dell'altro e quali sono i suoi fini. Il terreno comune che permette di desumere il significato delle parole viene quindi *costruito pragmaticamente* grazie alla condivisione cooperativa di attività e obiettivi.

In tale modalità di apprendimento del linguaggio, in un certo senso, è evidente che la dimensione del "noi" prevale su quella meramente individuale e che quella ha un primato cronologico – nello sviluppo ontogenetico – su quest'ultima. Il bambino impara il linguaggio e quindi – mediante il linguaggio – impara a riferirsi a sé – linguisticamente – solo mediante (cioè passando per) le attività cooperative con gli altri, in cui prevale la dimensione plurale, collettiva, del "noi", su quella meramente soggettiva. Fini congiunti e attenzioni congiunte permettono il consolidarsi di quel linguaggio che è poi lo stesso grazie al quale il soggetto può flettersi su di sé. Grazie ad esso egli può vedersi e percepirsi come un soggetto autonomo, indipendente dagli altri, può vedere la molteplicità dei soggetti e conoscere i loro fini distinti, come questi fossero effettivamente indipendenti da qualsiasi terreno cooperativo originario. Tuttavia, la partecipazione a tale terreno cooperativo originario è stato necessario per costituirli, cioè per costituire la loro stessa conoscenza¹⁷ di sé e la consapevolezza della varietà degli altrui fini.

¹⁶ I bambini in età prescolare attraversano un periodo in cui commettono frequentemente errori di iperestensione e di ipoestensione. Il primo di questi consiste nell'usare nomi comuni o nomi propri oltre i confini canonici del loro significato (ad es. "cane" per indicare tutti i quadrupedi pelosi, oppure "Fifo" per indicare tutti i cani). L'ipoestensione è l'errore opposto, quello per cui si usa un nome comune (come, appunto, "cane") per indicare solo il proprio cane e non i cani in generale.

¹⁷ Dove conoscenza vale per «processo di oggettivazione, grazie al quale l'altro dalla coscienza viene fissato all'interno di regole e schemi che ne consentano la stabilizzazione e l'organizzazione all'interno di un'esperienza unitaria» (C1, prop. 1.1.1.1). È importante ricordare che «al rapporto di riconoscimento [...]

Il secondo modo di stabilire l'attenzione congiunta è il caso dell'apprendimento *bottom-up*; «un animale sconosciuto può semplicemente apparire a padre e figlio durante una passeggiata nel parco, e il padre può nominarlo [...] l'adulto [lo] sta invitando a condividere il *suo* focus attenzionale» (p. 140).

In tale caso sembrerebbe piuttosto prevalere un movimento di adattamento io-tu, in cui non c'è un'attività cooperativa in atto grazie alla quale la dimensione del *noi* emerge, grazie alla quale bambino e adulto costruiscono pragmaticamente fini e attenzioni congiunte. In questo caso pare semplicemente che il bambino sia in grado di immedesimarsi nel punto di vista altrui – condividere il suo *focus* attenzionale, appunto – seguendo la direzione del suo sguardo, e capendo ciò che è rilevante *per lui*¹⁸. Una volta terminato tale processo di adeguamento, si può dire che loro condividono una cornice, e che quindi si è costituito un *noi*. Ma tale cornice non è stata pragmaticamente costruita. Insomma, c'è un modo naturale grazie a cui gli infanti umani riescono ad assumere la stessa cornice attenzionale dell'adulto, cioè a inferire cosa è rilevante per lui; probabilmente vi riescono appoggiandosi a forme precedenti di condivisione in attività cooperative (che fungono ormai da terreno comune). Anche questi tipi di cornici attenzionali congiunte fungono da *hot spot* per l'acquisizione del linguaggio.

Complessivamente, questi sono i modi in cui l'essere umano impara il linguaggio nel corso dell'ontogenesi¹⁹. Ma cosa dire dello sviluppo filogenetico?

Sviluppo filogenetico.

Tomasello ritiene che ci siano delle specifiche caratteristiche biologiche dell'essere umano che supportano la tesi dell'imprescindibilità dell'infrastruttura dell'intenzionalità condivisa per il funzionamento del linguaggio. In effetti, ciò che si propone l'antropologo americano non è solo di "raccontare" come possono essere andate evolutivamente le cose per arrivare alle attuali capacità linguistiche umane, bensì anche di soffermarsi su tutti quegli aspetti che supportano in senso lato la tesi del ruolo

è essenziale il rapporto di oggettivazione, ovvero la fissazione dell'altro (e attraverso l'altro di se stessi)» (prop. 1.5.2), e che «ciò richiede l'uso del linguaggio» (*ibid.*). Anche la teoria di Tomasello, dunque, consolida la tesi secondo cui «teoria e prassi sono originariamente intrecciate» (prop. 1.5.5).

¹⁸ Che il bambino non associ la parola a ciò su cui si sta attualmente concentrando, ma che inferisca cosa è rilevante per l'adulto, lo dimostrano numerosi studi (cfr. pp. 140-144).

¹⁹ Ricordiamo, *en passant*, che prima vengono imparati i gesti, indipendentemente dal linguaggio parlato. Tagliamo sulla trattazione esplicita e dettagliata dei differenti *step* evolutivi, in quanto esorbitante rispetto ai fini del nostro lavoro.

essenziale di tale infrastruttura. Una di queste – e la ricordiamo già ora, vista la sua pregnanza per il confronto con Girard – è il fatto che l'essere umano ha la sclera bianca. «È un interessante fatto morfologico che fra tutti i primati solo gli umani hanno una direzione dello sguardo altamente visibile (a causa della sclera bianca; Kobayashi, Kohshima, 2001)» (p. 170). Non solo gli adulti, ma anche gli infanti umani tendono a seguire la direzione dello sguardo degli altri piuttosto che la loro direzione del capo, mentre le grandi scimmie tendono a seguire la direzione del capo piuttosto che quella dello sguardo. Perché questa specificità è solo umana? L'unica risposta è che il fatto che la direzione dello sguardo sia così altamente intercettabile deve aver garantito qualche vantaggio evolutivo per l'individuo umano – rispetto ai suoi antenati –; un vantaggio legato al fatto che egli "pubblicizza" agli altri la direzione del suo sguardo. «Ciò sembrerebbe postulare la predominanza di situazioni in cui l'individuo può contare sul fatto che gli altri usino questa informazione per dare aiuto o collaborare, non per entrare in competizione o per approfittare» (p. 171). Tomasello ritiene che si possano concepire in modo analogo i comportamenti comunicativi che servono a esteriorizzare gli stati interni degli individui:

per esempio, possiamo concepire le richieste cooperative come "pubblicità" del mio stato interno di bisogno, cosa che può essere adattiva solo in situazioni in cui *mi aiuta* il fatto che gli altri conoscano il mio stato di bisogno – il prototipo è quello in cui essi hanno i loro motivi per aiutarmi a soddisfare i miei desideri, come nella mutua cooperazione. È dunque in contesti di questo tipo che gli esseri umani potrebbero avere sviluppato le tendenze e le abilità di informare gli altri di cose presumibilmente utili a entrambi (p. 171).

Siamo dunque in piena controtendenza rispetto alle idee di Girard. Non solo si constata che il desiderio umano viene "naturalmente" pubblicizzato da una precisa struttura morfologica, ma si constata anche che tale struttura può esistere solo perché il desiderio viene altrettanto naturalmente intercettato e accolto, e che solo per questo tali caratteristiche morfologiche si sono rivelate adattive – diversamente, sarebbero scomparse. Tale infrastruttura cognitiva e sociale, facilitata nel suo esercizio concreto da precise caratteristiche morfologiche, è stata in grado – evidentemente – di garantire un cospicuo vantaggio evolutivo. La cooperazione fra umani deve aver avuto un ruolo fondamentale nell'evoluzione, un ruolo che la sovraordina – sia cronologicamente che logicamente – a qualsiasi deriva competitiva. Se così non fosse, non si potrebbe rendere

ragione dell'essersi consolidato di tali caratteristiche morfologiche, né potremmo rendere conto delle peculiari motivazioni comunicative umane, che su quelle caratteristiche si appoggiano. Questa, in succo, è la proposta filogenetica avanzata da Tomasello.

Si tratta ora di capire però più a fondo come può essersi evoluta tale infrastruttura cooperativa, a partire da basi puramente naturali. Il ragionamento di Tomasello, in effetti, si distanzia sotto questo rispetto da quanto sostenuto da Cortella²⁰: se quest'ultimo ritiene che la dimensione normativa umana sia radicalmente irriducibile alla dimensione utilitaristica, ciò che vuole dimostrare Tomasello è che tale dimensione normativa e *latu sensu* spirituale può essere emersa solo nell'ambito della selezione naturale, in tanto in quanto essa si è rivelata adattiva, e quindi *utile* alla sopravvivenza e all'affermazione della specie.

Procederemo con due argomentazioni: la prima è volta a delimitare il significato di "cooperazione". Per fare ciò ci serviremo di un confronto serrato con alcuni studi relativi alle attività di caccia delle scimmie evolutivamente a noi più prossime, ossia degli scimpanzé. In seconda battuta cercheremo di capire in che ordine e come sono emerse le tre motivazioni fondamentali della comunicazione – imperativa, informativa ed espressiva.

Attività cooperative.

Gli scimpanzé cacciano in piccoli gruppi²¹. Ciò potrebbe far pensare che essi cooperino per catturare le prede. Tomasello ammette che il loro tipo di caccia è chiaramente un'attività di gruppo di relativa complessità, «in cui gli individui reagiscono reciprocamente alla posizione spaziale degli altri nell'accerchiamento della preda» (p. 153). Tuttavia, varie caratteristiche dell'attività di caccia degli scimpanzé danno prova della sua natura fondamentalmente competitiva. Il bottino, infatti, non

²⁰ Cfr. C4, p. 180: «*Freedom and moral responsibility are rooted in nature [...] however, they are beyond nature, because they do not obey mere natural impulses, or any logic of self-preservation, or social or individual utility*». Del discorso di Cortella possiamo certamente difendere il versante che riguarda la non-riducibilità del normativo ai rapporti di causa-effetto. La logica della libertà – così Cortella propone di chiamare la logica normativa, in opposizione alla logica della natura – risponde certamente a criteri diversi da quelli della mera autoconservazione. Tuttavia, che libertà e responsabilità morale non obbediscano ad alcuna utilità individuale o sociale è proprio ciò che viene revocato in dubbio da Tomasello, e verso cui la sua argomentazione è orientata.

²¹ Sono stati osservati, ad esempio, cacciare esemplari di *Ptilocolobus Badius* – una scimmia di piccola taglia. Cfr. Boesch, Boesch (1989); Boesch, Boesch-Achermann (2000); Boesch (2005).

viene mai ripartito equamente fra i partecipanti, e chi riesce ad accaparrarselo per primo tende a tenerlo tutto per sé²². Sono osservati casi di "furto tollerato", in cui una scimmia che ha il cibo, accetta di lasciarne alcuni pezzetti a vari "mendicanti" e "disturbatori": le zuffe che sono osservabili a seguito della cattura della preda rischiano infatti di far perdere tutto il bottino, e perciò, chi l'ha ottenuto, cerca di "tenere a bada" gli approfittatori, per evitare di soccombere perdendo tutto quello che ha ottenuto²³.

Quello che avviene – proprio nella reazione reciproca alla posizione spaziale degli altri – in sostanza, è che ogni scimmia cerca di massimizzare la propria probabilità di successo, e di massimizzare il bottino. Non vi sono tracce evidenti della presenza di fini congiunti né di ruoli definiti e prestabiliti nelle loro attività. Anche lupi e i leoni fanno qualcosa di molto simile, ma «la maggior parte dei ricercatori non attribuisce loro nessun tipo di fini e/o piani congiunti» (p. 153)²⁴. Tutti gli studi compiuti su tale oggetto suggeriscono che l'attività collaborativa di tipo umano – attività di gruppo dotata di una struttura intenzionale comprendente un fine congiunto e ruoli complementari – è qualcosa cui le grandi scimmie non partecipano: «in generale, è quasi inimmaginabile che due scimpanzé possano spontaneamente fare qualcosa di così semplice come trasportare insieme un oggetto pesante o costruire insieme un utensile» (pp. 154-155)²⁵.

Sono stati compiuti vari studi sperimentali per confrontare direttamente scimpanzé e bambini umani nello svolgimento di attività cooperative. Uno degli aspetti interessanti emersi è che in attività che coinvolgono uno sperimentatore e una scimmia o un bambino umano – dove questi devono collaborare con uno sperimentatore per ottenere una ricompensa – solo i bambini umani richiamano l'attenzione dello sperimentatore quando quest'ultimo cessa di dedicarsi all'attività. Un'interpretazione plausibile è che i bambini riescano a formare con l'adulto un fine condiviso, a cui – al suo allontanamento – vogliono richiamarlo. Non è riscontrabile lo stesso atteggiamento da parte degli scimpanzé. Ancora, capita che i bambini trasformino compiti strumentali in giochi sociali, riposizionando la ricompensa ottenuta e ricominciando da capo l'attività con lo sperimentatore: ciò significa che i bambini possono trovare l'attività cooperativa in quanto tale più gratificante del fine strumentale. Neanche tale aspetto è riscontrabile nei

²² Cfr. Gilby (2006), Goodall (1986) e Wrangham (1975).

²³ Cfr. pp. 159-161.

²⁴ Per una rassegna dettagliata delle prove in favore di ciò, cfr. pp. 153-154.

²⁵ Oltre a ciò, Tomasello esclude che tale incapacità sia dovuta alla inabilità a cogliere i fini e le sensazioni individuali altrui, appoggiandosi a numerosi studi recenti (passanti in rassegna alle pp. 54-57). Piuttosto, tale incapacità è legata alla inabilità a stabilire insieme agli altri fini e attenzione congiunti – che sarebbero, dunque, abilità cognitive uniche dell'essere umano.

comportamenti degli scimpanzé. Queste ultime due dinamiche non avvengono mai quando le stesse attività vengono iniziate con delle scimmie: non è mai stato attestato che queste richiamino lo sperimentatore all'attività, né che riescano a superare lo scopo puramente strumentale dell'attività. Nel complesso, pare quindi che le scimmie siano coinvolte in modo più individualistico nelle attività in cui la cooptazione è pur necessaria per il raggiungimento di un obiettivo. Al contrario, pare che i bambini umani, in attività di gioco molto semplici, siano anche in grado di invertire i ruoli²⁶. L'interpretazione che dà Tomasello di tale fenomeno è che, in fondo, gli infanti umani siano in grado di comprendere l'attività congiunta da un punto di vista esterno, "a volo d'uccello", «con il fine congiunto e i ruoli complementari ricompresi in un unico "format rappresentazionale" – il che permette loro di invertire i ruoli quando serve» (p. 157). In termini nostri, diciamo che i singoli esseri umani dispongono evidentemente di abilità cognitive tali che, se opportunamente stimolate in contesti di apprendimento sociale attraverso attività cooperative, permettono loro di guadagnare una visione dall'alto dello scambio in corso. Ciò consente anche di riconoscere i differenti ruoli ivi implicati. Ancor prima di avere conoscenza di sé – cioè prima di avere consapevolezza del proprio punto di vista sul mondo e di essere un punto di vista sul mondo – diventa naturale la capacità di de-situarsi dal proprio punto di vista (quello spontaneo e non consapevole) ristretto alla prima persona. Riconoscere l'unità dell'azione e quindi anche i ruoli implicati nello scambio significa cogliere l'altro in qualità di agente cooperativo simile a me. Fare ciò significa già averlo riconosciuto come soggetto, come un *tu*, un altro punto di vista sul mondo, di cui io posso assumere le veci²⁷. Fuori da tale riconoscimento dell'altro – che deve essere un riconoscimento reciproco – non ci sono le condizioni perché avvenga uno scambio di ruoli, nell'ambito di una azione congiunta verso un fine unico. Cioè, fintantoché l'azione non è colta dall'alto, l'altro non è colto nel suo essere soggetto, perché io non ho nemmeno nozione di cosa sia un ruolo, appunto perché non riconosco la complementarietà del nostro agire; ma nel momento in cui riconosco l'azione cooperativa nel suo complesso – in cui il soggetto agente è la prima persona plurale *noi* –, allora riesco anche a cogliere la complementarietà nel nostro agire – cioè colgo il fine congiunto e l'unicità dello stesso –, ma a quel punto ho guadagnato

²⁶ Carpenter, Tomasello e Striano (2005) hanno anche notato che a seguito dell'inversione di ruolo i bambini osservano l'adulto con aria di attesa, quasi aspettandosi che egli interpreti il suo nuovo ruolo nel compito condiviso.

²⁷ Tomasello chiama questo fenomeno "immedesimazione con inversione di ruolo".

anche la nozione di "ruolo" – che vuol dire aver riconosciuto l'altro come soggetto, cioè un *chi* agente e pensante di cui posso assumere le veci. Una volta che si coglie l'unità della azione, insomma, se ne possono cogliere i ruoli (cioè si può *analizzarla*); ma cogliere i ruoli significa riconoscere l'altro come soggetto – e guadagnare la mia stessa autocoscienza. Evidentemente le scimmie e gli altri animali non umani – per quanto ne possiamo sapere dagli studi oggi compiuti – non dispongono né dell'infrastruttura cognitiva né delle motivazioni sociali necessarie a compiere tale processo di riconoscimento. Non a caso, Tomasello commenta questo stato di fatto dicendo che «gli scimpanzé comprendono la propria azione da una prospettiva stretta di prima persona e quella del partner da un punto di vista di terza persona»²⁸, cioè, colgono l'altro non come un *tu*, ma come un *egli*, dunque come una realtà esterna rispetto a cui regolarsi e adattarsi²⁹, ma non come un soggetto³⁰.

Tale caratteristica è dovuta alla loro incapacità di avere una visione dall'alto dell'interazione: «quindi per loro, in senso stretto, non esistono ruoli, e di conseguenza neanche la possibilità di invertirli nell'ambito della "stessa" attività» (p. 157), perché l'attività stessa – la relazione – non è colta come tale nella sua unità.

Tomasello osserva che «i fini congiunti strutturano anche l'attenzione congiunta, poiché agire insieme a un partner in direzione di un fine congiunto, con la mutua comprensione di star facendo questo, conduce quasi naturalmente a un reciproco monitoraggio dell'attenzione» (p. 158), motivo per cui si nota, negli infanti umani, un consistente soffermarsi dello sguardo sullo sguardo dello sperimentatore, nel corso dei compiti condivisi, per un tempo quasi doppio rispetto a quello delle scimmie (p. 157). Tomasello ne conclude che le scimmie, pur possedendo abilità para-umane di comprensione dell'intenzionalità individuale, non possiedono abilità e motivazioni para-umane di intenzionalità condivisa (p. 158).

Un'ultima notazione sulle scimmie, puramente evolucionistica, è che i bonobo non cacciano mai in gruppo – a meno che non siano in cattività –; ciò fa pensare che le modalità di far caccia in gruppo degli scimpanzé e degli umani potrebbero essere apparse indipendentemente, sulla base di differenti processi psicologici soggiacenti. In effetti, se l'antenato comune a tutte e tre le specie avesse cacciato cooperativamente,

²⁸ Cfr. p. 157.

²⁹ Allo stesso modo in cui ci si relaziona agli oggetti e all'ambiente naturale.

³⁰ Con cui, invece, si potrebbe dialogare, coordinandosi intenzionalmente e cooperativamente in svariate attività.

allora anche i bonobo dovrebbero farlo (p. 161). Ciò suggerisce e appoggia l'idea per cui noi umani abbiamo sviluppato delle capacità di cooperazione che sono uniche della nostra specie.

Le attività cooperative degli umani hanno come caratteristiche fondamentali – oltre alla presenza del fine congiunto e alla definizione chiara dei ruoli – la spartizione equa del bottino (anche all'interno del gruppo sociale allargato), la coordinazione mentale (devo sapere cosa l'altro si aspetta che io farò e viceversa) e la presenza di mutue assunzioni d'aiuto (so che l'altro mi aiuterà e lui sa che l'aiuterò).

La presenza di tali mutue assunzioni d'aiuto (tipiche delle attività cooperative in genere quanto di quella specifica attività cooperativa che è la comunicazione) diventa essenziale – nell'economia del confronto con Girard – per focalizzare un aspetto tipico della comunicazione umana, ossia la possibilità della menzogna. Nell'ottica di Tomasello essa è possibile solo appoggiandosi all'infrastruttura cooperativa: in effetti, è proprio grazie all'esistenza di mutue aspettative d'aiuto che un mentitore può riuscire a ingannare un ricevente. Perché il mentire abbia successo si deve postulare infatti un senso di fiducia da parte del ricevente. L'argomentazione di Tomasello sulla menzogna rappresenta uno dei punti di massima divaricazione della sua teoria rispetto ad alcune posizioni di Girard³¹. Se infatti per quest'ultimo il singolo deve tenere nascosto e dissimulare il proprio desiderio per garantirsi maggiori probabilità di successo nel raggiungimento dei propri scopi³², Tomasello argomenta che se la comunicazione cooperativa fosse sorta per permettere forme più complesse di competizione e inganno, non dovremmo avere una infrastruttura cognitiva in comune con l'attività cooperativa, «né ci dovremmo aspettare di vedere come sua motivazione più fondamentale il desiderio di aiutare gli altri fornendo loro informazioni utili» (p. 166), il che è un «prerequisito necessario» perché la menzogna riesca a ingannare il ricevente. In aggiunta, sembra difficile immaginare che fini e attenzioni congiunti, mutue assunzioni d'aiuto e intenzione comunicativa, siano sorti in contesti in cui ogni singolo essere umano operasse unicamente per fini egoistici³³ o in competizione con gli altri.

³¹ E permette, in un certo senso, di affondarle. Ma per un contrasto argomentativo più serrato fra le tesi dei due rimandiamo al prossimo capitolo.

³² Cfr. *supra*, § 1.3.3.

³³ Cosa che caratterizza la comunicazione intenzionale delle grandi scimmie, la quale «comprende quasi esclusivamente richieste mirate a fini individualistici in cui gli altri *sono usati come mezzi sociali*» (p. 165, corsivo nostro).

Le tappe della comunicazione.

Tomasello espone tre processi quali *snodi evolutivi fondamentali* della cooperazione. La sua argomentazione è mirata a fornire una dimostrazione delle origini evoluzionistiche della cooperazione umana e, dunque, anche della dimensione normativa ad essa correlata, basandosi sulle tre motivazioni fondamentali della comunicazione.

La motivazione imperativa e quella informativa si dimostrano in modo abbastanza semplice ancorate alla dimensione dell'utile, anche se per rispetti differenti. Un discorso a parte e più articolato meriterà la motivazione espressiva.

Soffermandoci ora sulla prima delle due motivazioni, si può evidenziare in modo piuttosto agevole che la motivazione imperativa può essere sorta in un contesto di *mutualità*, cioè in cui aiutare voi aiuta noi e viceversa. Secondo Hare e Tomasello (2005) tale incipit evolutivo si può riassumere nelle coordinate del "modello a due stadi" (Tomasello 2008, p. 168) – sviluppato a partire da un'analogia con i processi di domesticazione. In un primo momento i nostri antenati devono essere diventati più tolleranti, generosi e meno competitivi tra loro, in particolar modo nei contesti di nutrizione. Secondo Tomasello l'evoluzione avrebbe avuto qualcosa su cui lavorare in questo senso, dato che anche le grandi scimmie scelgono e prediligono la compagnia di individui meno competitivi, fra cui gli sperimentatori umani, nei contesti di test di laboratorio; e Tomasello osserva, riprendendo Bateson (1988), che «i segnali che predicavano cosa stava per fare un certo individuo, e i meccanismi per rispondervi adeguatamente sarebbero diventati di mutuo beneficio»³⁴, appunto, in un contesto in cui una minor competitività e una maggior tolleranza – basi per il comportamento cooperativo – avessero raggiunto una certa stabilità evolutiva. In tali individui capaci di nutrirsi insieme potrebbe essersi selezionata la capacità di creare fini congiunti e attenzione congiunta, proprio nel contesto di attività collaborative di caccia (in modalità *top-down*). In tali contesti cooperativi, aiutare l'altro aiuta se stessi, e dunque molto facilmente può essersi affermato tale comportamento, per le sue qualità adattive. Il passo successivo è quello in cui si diventa consapevoli di star perseguendo *insieme* un certo identico fine – il che comunque rappresenta una situazione di mutualità, non più meccanica, casuale, esterna, bensì intrinseca, consaputa e perseguita.

³⁴ Cfr. p. 169.

In tali contesti di mutualità, la differenza fra chiedere e informare è in realtà minima. Infatti, se io e un altro stessimo spingendo una macchina in panne fuori da una carreggiata³⁵, ad esempio, e io vedessi un sasso che ostacola il procedere del veicolo, potrei semplicemente *chiedere* all'altro di spostarlo, così facendo aiutando entrambi; ma potrei anche solo *informare* della sua presenza, di modo che l'altro si disponga per spostarlo, aiutando così entrambi. Per quanto comunicando in due modalità diverse, l'attenzione viene diretta verso uno stesso oggetto e le inferenze rilevanti sono facilmente e utilmente individuabili, dato che siamo in un contesto in cui – collaborando – aiutare l'altro aiuta anche se stessi. La mutualità consente di spiegare agevolmente il sorgere di entrambe le motivazioni.

Tuttavia, più difficile è spiegare la presenza dell'offerta di aiuto (cioè, in termini strettamente comunicativi, dell'offerta gratuita di informazioni) nei contesti di non mutualità³⁶. Per fare ciò Tomasello ricorre al concetto di *reciprocità*³⁷. Se, come dicevamo, infatti, non solo gli umani ma anche le scimmie selezionano i *partner* per le più diverse attività sulla base della *reputazione* di questi ultimi, dobbiamo concluderne che ogni individuo che capisca tale meccanismo si sente incentivato a compiere atti pubblici di aiuto e cooperazione. Secondo Tomasello è necessario assumere «che essi sappiano di venire osservati e giudicati dagli altri» (p. 174), ma a nostro parere ciò non è strettamente necessario, dal momento che il comportamento spontaneamente collaborativo è già di per sé adattivo: *non serve che* io mi renda conto che posso migliorare le mie *chance* di sopravvivenza facendo cose utili per la mia reputazione *perché* compia degli atti che migliorano la mia reputazione e quindi anche le possibilità di collaborazione con altri, a loro volta fruttuose per la mia sopravvivenza. Tuttavia, certo, il rendersi conto di tale meccanismo consente l'affermarsi sempre più esplicito di

³⁵ Esempio ripreso e modificato da p. 170.

³⁶ In tali casi, in effetti, chiedere serve a facilitarmi nel raggiungimento del *mio* scopo, mentre informare facilita voi nel raggiungimento del *vostro* scopo.

³⁷ È bene sottolineare che la traduzione italiana di questa sezione del lavoro di Tomasello non è affatto chiara. In molti passi vengono tradotti i termini «*mutualistic*» e «*nonmutualistic*» con «reciproco» e «non reciproco», invece che con «mutuo» e «non mutuo» (si veda, ad esempio, p. 199 e pp. 205-206 del testo originale inglese, corrispondenti alle p. 173 e pp. 178-179 della traduzione italiana). In alcuni passi della traduzione italiana in cui ci si serve del generico termine *reciprocità*, Tomasello stava parlando di contesti di *mutualità*; tuttavia, si può dire con certezza che dove si è tradotto con *reciprocità indiretta*, anche Tomasello intendeva riferirsi a contesti non mutui. Si viene a capo delle incongruenze presenti nella traduzione italiana interpretando il testo nella seguente maniera: si parla di mutualità/reciprocità diretta in una situazione di utilità immediata per me nell'offrire aiuto a voi (o perché ciò ci aiuta entrambi, o perché voi mi aiuterete a vostra volta), mentre si parla di reciprocità indiretta in quei contesti in cui aiutare voi aiuta me solo mediatamente, "di sponda", per così dire, a causa delle positive conseguenze che il fornire aiuto ha sulla mia reputazione.

tale pratica di aiuto gratuito³⁸. Essa, concretamente, si declina in diverse forme, quali lo *showing-off* e il *gossip*, ma si rivela particolarmente utile nel contesto dell'educazione della prole (cfr. p. 174).

Complessivamente

è probabile [...] che esaudire le richieste di aiuto altrui, e anzi offrire loro aiuto per primi, sia apparso nel contesto della collaborazione reciproca [leggi: mutua] (in cui l'accondiscendenza è sempre adattiva perché dà beneficio al singolo), e poi generalizzato a situazioni non reciproche [leggi: non mutue, ossia di reciprocità indiretta] a causa degli effetti positivi sulla reputazione di chi aiuta (pp. 178-179).

È interessante soffermarsi a questo punto su due peculiari fenomeni comunicativi: (1) gli umani molto spesso ringraziano chi li ha aiutati, esprimendo a voce alta la propria gratitudine, (2) di solito, nel quotidiano scambio pubblico, non si ordina imperativamente agli altri di fare ciò che noi vorremmo facessero, ma li si lascia liberi di venirci incontro o meno, fatto semplicemente presente a loro quale sarebbe il nostro desiderio. Secondo Tomasello la prima funzione comunicativa si è evoluta perché beneficia la reputazione di entrambi, sia di chi aiuta sia di chi è aiutato³⁹. Anche il secondo fenomeno può avere una spiegazione entro un quadro utilitaristico: quando si chiede un favore non solo si offre l'incentivo di poterlo fare liberamente (così che chi accoglie la richiesta ne ottenga il credito come atto volontario), ma in aggiunta si verrà ringraziati pubblicamente. Quando la gratitudine per tale tipo di soddisfazione viene proferita nell'arena pubblica, ci si assicura che chi fa il favore migliori la propria reputazione. Egli viene *ricosciuto* quale individuo disponibile, ma non solo da chi ha ricevuto il favore, bensì da tutti quelli che possono assistere all'espressione di gratitudine pronunciata da chi è stato soddisfatto. Il secondo fenomeno ci consente di tematizzare il fatto che il riconoscimento può solo essere gratuito: solo chi si offre volontario a soddisfare i nostri desideri, infatti, può essere ringraziato per essersi

³⁸ Che richiede però, lo ricordiamo per cenno, uno sviluppato senso di immedesimazione nel punto di vista altrui. Perché io capisca che una certa azione migliora la mia reputazione devo già sapermi guardare dall'esterno, non solo dal punto di vista della seconda persona ma anche della terza persona; perché un soggetto sappia fare questo è necessario che i processi di apprendimento legati alle pratiche di riconoscimento intersoggettive siano già arrivati a un buon grado di sviluppo.

³⁹ «Quando vi ringrazio per un favore che mi avete fatto ho reso pubblico il fatto che siete una persona servizievole, e ho anche reso chiaro che chiunque mi aiuta può aspettarsi una buona dose di pubblicità favorevole – le persone aiutano volentieri chi, *ricoscente*, pubblicizza a tutti il loro altruismo» (p. 179, corsivo nostro).

prestato liberamente e non sotto imposizione. Se queste due pratiche comunicative si sono affinate nel corso dell'evoluzione, al punto da essere presenti in tutte le forme di linguaggio naturale a noi note, ciò significa che le funzioni cognitive preposte all'espressione del desiderio e quelle sociali preposte alla soddisfazione dello stesso da parte altrui sono diventate ad un certo punto del cammino filogenetico caratteristiche evolutivamente stabili⁴⁰, in grado di permettere appunto lo sviluppo delle funzioni comunicative ad esse correlate.

Rimane ora da focalizzare la terza funzione della comunicazione, quella espressiva. Tomasello la affronta riconducendola al modello noto come "selezione culturale di gruppo".

Anzitutto è da osservare che ci sono alcune specificità della imitazione umana, rispetto a quella delle grandi scimmie. Una di queste è che gli umani riescono a imitare in modo molto più dettagliato le azioni eseguite concretamente, al di là dei risultati ottenibili attraverso quelle azioni (p. 180). Tuttavia, oltre a questa differenza, tipica degli umani è un'altra dimensione dell'imitazione, la cosiddetta «funzione sociale dell'imitazione» (p. 181). Con essa ci si riferisce a tutti quegli atteggiamenti imitativi volti a cementare il senso di appartenenza di un singolo a un gruppo sociale di riferimento⁴¹. Questa tendenza alla "conformazione", riflette anche il desiderio umano di essere apprezzati dagli altri: un modo per «coltivare l'affiliazione e il gradimento del gruppo è condividere emozioni e atteggiamenti sul mondo nei vari tipi di "gossip", narrazioni e atti linguistici espressivi interni al gruppo sociale» (*ibid.*). Questo variegato fenomeno umano viene chiamato da Tomasello «dimensione di imitazione/conformità/solidarietà/affiliazione» (p. 182). Esso ha due importanti conseguenze per l'evoluzione della cooperazione comunicativa umana. In primo luogo, i dichiarativi espressivi possono essere interpretati come «sforzi particolarmente proattivi per ampliare il terreno comune con gli altri» (p. 183). In secondo luogo, va riconosciuto che sia la pressione che ogni singolo percepisce sia la pressione che effettivamente il gruppo esercita perché gli individui si conformino a degli standard di comportamento sono intimamente legate all'essenza delle norme sociali. Fra questi "standard di

⁴⁰ Anche qui Tomasello propone delle argomentazioni che lo distanziano nettamente da Girard.

⁴¹ Si può riscontrare tale meccanismo in fenomeni relativi a piccoli gruppi, come ad esempio i saluti gruppo-specifici. A livello più ampio si possono osservare fenomeni come gli accenti regionali delle lingue e, su scala più vasta, la moda o, ancora più generalmente, si può osservare che ogni cultura – per un arco storico considerevole, ma con evidenti differenze fra classi sociali – ha convinzioni piuttosto stabili riguardo al buon vestire, al buon parlare, a cosa sia virile e cosa no, eccetera.

comportamento" è inclusa la conformità a quelle aspettative di gruppo a portata trascendentale – ovverosia alle normali aspettative di aiuto legate alla normale struttura cooperativa in cui siamo immersi. Quindi, sicuramente, da un lato, la pressione si esercita perché gli individui si conformino a delle prescrizioni di comportamento determinate, empiricamente variabili; ma si esercita anche perché gli individui si conformino alle generali aspettative di comportamento cooperativo, necessarie alla sopravvivenza e alla coesione di qualsiasi gruppo umano⁴². Questa *normatività trasversale* è quella che struttura dall'interno gli assetti normativi determinati, cioè che regola e rende possibili i singoli assetti normativi dei gruppi e delle società storicamente determinati.

Una norma trasversale a qualsiasi gruppo umano è quella di non mentire. La dimensione normativa viene infatti particolarmente ben impiegata per sanzionare gli usi antisociali di quel potente strumento che è la comunicazione cooperativa. Le capacità di comunicazione cooperativa – impeniandosi sulle assunzioni di reciproca "fiducia cooperativa" – creano infatti la possibilità della menzogna, che di solito ha successo proprio perché i riceventi danno per scontato che i comunicatori vogliono essere d'aiuto (e quindi sono anche sinceri) – a meno che non ci sia un motivo preciso per credere altrimenti. Ogni gruppo sociale cerca di correggere questo "effetto indesiderato" creando forti norme sociali pubbliche antimenzogna, così che chiunque venga beccato mentire, «senza un buon motivo» – precisa Tomasello – soffra di un cospicuo calo di reputazione (pp. 186-187).

Cosa significa, "senza un buon motivo"? Tomasello non lo chiarisce. Dobbiamo ricordarci che ogni singolo essere umano è legato a molteplici gruppi e stretto in una molteplicità di aspettative di fiducia con diverse persone. La contraddizione rilevabile in un caso di situazione tragica – cioè quando, qualsiasi cosa io faccia, vengo meno ad una norma stabilita – non è apprezzabile se non guardando al tessuto dialettico e alla varietà di rapporti in cui ogni singolo è immerso. Tale situazione può verificarsi in una varietà di casi davvero notevole. Proviamo a delineare una casistica essenziale, non per forza esaustiva, per capire meglio la questione. Primo caso: può esserci contraddizione fra due aspettative o norme empiriche, dove l'aspetto in gioco è l'affiliazione a uno dei due gruppi di appartenenza. Questo è l'oggetto drammatico primario di tanta produzione

⁴² «Se me lo chiedono, io non posso fare altro che passare il sale» (p. 183). Chi non si conforma a tali generali norme di cooperazione, incappa in durissime sanzioni sociali, ad esempio vedendo peggiorare la propria reputazione, finendo per essere evitato eccetera. Su questo tema cfr. anche pp. 86-87.

libreria e cinematografica (ad esempio delle serie *teen*): un personaggio può trovarsi in imbarazzo perché deve scegliere come comportarsi davanti a persone provenienti da gruppi eterogenei, o con cui ha rapporti totalmente diversi. Come comportarsi? Essere, ad esempio, un po' esuberante – come si aspettano i miei amici – oppure essere morigerato, come ci piacerebbe che un'altra persona presente ci percepisse – ad esempio il ragazzo o la ragazza che ci piace? Accettare di farsi uno spinello con un gruppo di amici, o restare fedele alla promessa fatta a uno zio, che ha insistito molto su certe questioni, essendo primario di un SerT? La vita di ogni individuo si gioca in un continuo equilibrio fra questi diversi piani di aspettative e affiliazioni, in cui ogni scelta può potenzialmente rompere un legame specifico verso un gruppo o una certa persona. Secondo caso: può empiricamente emergere una contraddizione fra due aspettative d'aiuto. In tal caso, se l'individuo fa un'azione e non un'altra – ad esempio viene in aiuto di una persona che gliene sta chiedendo, mancando di prestare aiuto ad un'altra che *contemporaneamente* gliene sta chiedendo –, non viene solo meno ad una aspettativa o norma empirica, ma ad una aspettativa d'aiuto in generale. La persona delusa potrebbe pensare che noi in fondo non siamo affidabili e che farà meglio a non avere più nessun tipo di aspettativa nei nostri confronti in futuro. Terzo caso: può emergere empiricamente una contraddizione effettiva fra due aspettative d'aiuto che non sono trascendentalmente compatibili: questo avviene quando aiutare una persona non può che voler dire tradire l'altra. L'affiliazione ad entrambi i gruppi o la fedeltà ad entrambe le persone è intrinsecamente impossibile⁴³. Questo è il caso dell'assassino che bussa alla porta su cui ha ragionato Kant⁴⁴. In quella situazione, infatti, sia facendo un'azione sia non facendola, sono costretto a venire meno al dovere, trasversale ad ogni comunità umana – assoluto, direbbe Kant – di non mentire – con ciò calpestando le condizioni di possibilità della mia stessa esistenza⁴⁵. Kant sostiene energicamente che l'uomo che mentisse all'assassino venuto a cercare il nostro amico (che stiamo nascondendo in casa) commetterebbe «un torto gravissimo al dovere stesso *in generale* [...] un torto che viene commesso nei confronti dell'umanità in generale»⁴⁶. Tuttavia, a nostro parere, consegnando l'amico all'assassino verrebbe comunque violato il dovere di *veridicità* –

⁴³ È intrinsecamente impossibile essere al contempo un camorrista e un buon cittadino.

⁴⁴ L'esempio non è stato elaborato da Kant stesso, ma è stato da lui accolto a partire da un'osservazione polemica mossagli da Benjamin Costant. Per una rassegna della discussione fra i due, cfr. le note e il commento di A. Tagliapietra a Kant-Costant 1996, p. 288 ss., ma anche l'agile introduzione di Sabrina Mori Carmignani a Kant-Costant 2008, pp. 5-14.

⁴⁵ Nel prosieguo del capitolo sarà più chiaro il senso di questa nostra affermazione.

⁴⁶ Kant-Costant 1996, p. 294.

specialmente nella situazione in cui io avessi promesso all'amico di proteggerlo da chi vuole ingiustamente ucciderlo. Infatti, come formula lo stesso Kant: «la *veridicità* [*Wahrhaftigkeit*] nelle dichiarazioni viene anche detta *lealtà* [*Ehrlichkeit*] e, se tali dichiarazioni sono anche, al tempo stesso, delle promesse, *onestà* [*Redlichkeit*] e, in generale, *sincerità* [*Aufrichtigkeit*]]»⁴⁷. Il caso è propriamente tragico. Infatti, mentendo all'assassino, verrei meno all'aspettativa di cooperazione in generale – oltre che alla cooperazione concreta verso un singolo della comunità in cui vivo (lo Stato, ad esempio) – mentre non mentendogli verrei meno all'aspettativa di onestà o all'aspettativa di cooperazione in generale vigente in un certo tipo di rapporti – ad esempio quelli di amicizia – che mi obbliga a non calpestare l'aspettativa empirica del mio amico che io non lo consegnerò all'assassino. Si noti che in questa nostra riformulazione del dilemma, la soluzione avanzata da Kant in altra sede⁴⁸ non può essere d'aiuto: anche depistare l'assassino dicendo una frase pur vera, non può che ledere la generale intelaiatura cooperativa – da cui ogni autocoscienza dipende, sia da un punto di vista ontogenetico che filogenetico – che regola le nostre aspettative e il nostro relazionarci reciproco.

La menzogna rischia di disgregare qualsiasi gruppo umano e anche la possibilità di fiducia in qualsiasi relazione bilaterale. Questo è il motivo per cui tutte le comunità umane si sono munite di fortissime norme antimenzogna. Proprio perché essa nega quella struttura trascendentale da cui siamo intimamente dipendenti, è un'arma antisociale potenzialmente annichilente tutti i tipi di rapporto umano – compreso, dunque, quello speciale rapporto che il soggetto ha con se stesso. Quando la menzogna arriva a penetrare fino alla relazione di autocoscienza, si verifica quel fenomeno noto come "malafede"⁴⁹. Se la menzogna arrivasse a inquinare l'interrezza dei rapporti intersoggettivi – e dunque se l'infrastruttura cooperativa diventasse funzionale al solo ingannare gli altri e al competere con loro – diventerebbe impossibile quel processo di formazione atto a creare l'autocoscienza stessa. Anche se con una terminologia e un

⁴⁷ Ivi, p. 308.

⁴⁸ Cfr., sull'episodio, Turoldo 2018, pp. 65-68. Secondo Michael Sandel «per Kant, [...] c'è qualcosa di moralmente significativo nella distinzione tra un abile diversivo (o un'elusione), da un lato, e una menzogna», *ivi*, p. 67. Cfr. Sandel 2009, cap. 5.

⁴⁹ La malafede è negare a se stessi di sapere ciò che si sa. Essa è un esempio di atteggiamento di “negazione di sé” da parte della coscienza. Nella malafede, ingannante e ingannato *sunt idem*; e l'ingannato è cosciente di esserlo. Un eccellente interprete del tema, nel Novecento, è stato J.P. Sartre, cfr. Sartre 1943, P. I, cap. II.

impianto teorico piuttosto differenti, questo rischio era stato ben avvertito da Kant⁵⁰. L'infrastruttura cooperativa e il suo buon funzionamento sono le condizioni di possibilità dell'esistenza di qualsiasi gruppo e, dunque, anche dei soggetti che vi prendono parte. Se è solo tramite il linguaggio – cioè tramite la *mediazione simbolica* – che noi diventiamo autoconsapevoli, ma il linguaggio necessita di una comunità in cui apprenderlo, e di tale infrastruttura cognitiva, e di una comunità che ben funzioni cooperativamente, al fondo, le condizioni di possibilità dell'autonomia e della libertà del singolo soggetto – così come è stato concepito nella filosofia moderna e contemporanea – risiedono totalmente nei contesti relazionali di apprendimento storicamente determinati condivisi con gli altri soggetti.

Ogni essere umano è in grado di intessere quella cooperazione concreta con qualsiasi altro individuo della specie. Le capacità cognitive e le motivazioni sociali sono fondamentalmente le stesse in tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla loro etnia, dalla loro provenienza geografica, dalla loro religione e via dicendo. Ciò significa che ogni singolo essere umano – al momento della nascita, cioè *potenzialmente* – può entrare a far parte di qualsiasi gruppo umano, cioè imparare qualsiasi lingua, introiettare qualsiasi schema di principi morali e via dicendo, purché vi si formi adeguatamente nel corso del suo sviluppo ontogenetico. Una volta entrato a far parte di un certo gruppo umano, tuttavia, quel singolo interagirà con maggiori difficoltà con membri di altri gruppi diversi dal suo – ad esempio con quelli con cui non spartisce la lingua. Ciò può determinare delle dinamiche competitive intergruppo piuttosto deleterie per la salute e la pace del genere umano nel suo complesso – dinamiche di cui ognuno di noi sa bene, sia per motivi autobiografici che per consapevolezza storica. Tuttavia, bisogna osservare che quella stessa dimensione di imitazione/conformità/solidarietà/affiliazione che ci porta a chiuderci in un numero determinato e culturalmente ristretto di gruppi umani, è la stessa che può scardinare ogni tipo di appartenenza arbitraria, feticistica e acritica a quegli stessi gruppi umani determinati. Ciò può avvenire nel momento in cui si tematizzano gli elementi fondamentali di un'antropologia generale, così come stiamo qui facendo, che faccia emergere i tratti comuni a tutti gli esseri umani, compresi i caratteri specifici dell'imitazione e della solidarietà/affiliazione. Una volta tematizzati e capiti

⁵⁰ Il suo rigorismo in materia si può interpretare come una reazione a tale rischio. Sul tema della menzogna come atto di *autonegazione*, si consideri il seguente passo: «la comunicazione dei propri pensieri a un altro con parole che indicano (intenzionalmente) il contrario di ciò che pensa chi sta parlando, rappresenta uno scopo esattamente opposto alla finalità naturale della sua facoltà di comunicare i propri pensieri e, perciò, una rinuncia alla propria personalità», cfr. Kant-Costant 1996, p. 308.

come caratteristiche umane trasversali, possono essere usati come base per una solidarietà universale – riconoscendo il comune modo formale di svilupparsi degli individui umani, indipendente dagli empirici e storicamente determinati contesti di sviluppo. Teoria del riconoscimento, in questo senso, tematizza degli aspetti universali dell'essere umano – indipendenti dai caratteri culturali determinati, aspetti quindi trasversali e trascendentali (coglie l'universalità del desiderio dietro alla relatività delle culture) – che possono essere sfruttati per mediare tutti i tipi di contrasti intergruppo. Ognuno di noi, poi, con la dovuta educazione può diventare in grado di mettere in discussione i presupposti normativi delle relazioni che lo coinvolgono. Può riuscire ad accedere ad un tipo di "respiro universalistico" che gli permetta di superare ogni affiliazione acritica e le dinamiche competitive intergruppo, nonché a disinnescare le situazioni tragiche simili a quelle del terzo esempio.

Per chiudere il confronto fra umani e altri primati circa il ruolo dell'imitazione, è importante sottolineare che se, per un verso, le grandi scimmie condividono con noi la capacità di apprendere socialmente azioni strumentali, tuttavia, per altro verso, in loro la funzione sociale dell'imitazione e la risultante pressione per conformarsi alle norme di gruppo sembrerebbe essere totalmente assente. Ne è prova il fatto che le grandi scimmie non sono mai state sperimentalmente osservate fuorviare attivamente gli altri, raggirandoli o dicendo loro bugie (Melis, Call, Tomasello, 2006). Tale condizione è facilmente spiegabile per il fatto che esse non comunicano cooperativamente con la mutua aspettativa di essere d'aiuto, e dunque non possono nemmeno riuscire a ingannare gli altri. Tale osservazione ci porta nuovamente a ragionare intorno al fatto che l'infrastruttura cooperativa deve essere necessariamente presente perché la menzogna possa formularsi e avere successo.

In conclusione, l'idea di Tomasello è che il "voler essere come gli altri" si sia evoluto «per massimizzare la conformità intra-gruppo e la differenza inter-gruppo nel contesto della selezione multilivello del gruppo nel suo complesso: la cosiddetta selezione culturale di gruppo (Richerson, Boyd, 2005)» (p. 184). Ne sarebbe prova il fatto che gli esseri umani hanno sviluppato dei linguaggi convenzionali che non sono efficaci per comunicare con tutti i membri della specie. Tuttavia, riteniamo che ci possano essere delle vie d'uscita – pur sempre elaborate culturalmente – per superare l'*impasse* legato alla riproposizione di un conflitto sfrenato e non mediato dal piano interindividuale a quello intergruppo. L'elaborazione e la definizione di un'antropologia filosofica

fondamentale, che riesca a tematizzare gli aspetti di universalità del desiderio dietro alla relatività delle culture, si può e si deve già considerare un buon passo in tal senso.

4. TEORIA MIMETICA E TEORIA DEL RICONOSCIMENTO A CONFRONTO

«So benissimo che molti ritengono che gli uomini siano stati condotti dalla natura a prevaricare gli altri. Qualsiasi cosa si possa sempre obiettare a tale affermazione, è in ogni modo certo che dall'esperienza si possono trarre diverse ragioni apparenti per questo e che di conseguenza essa, quanto alla validità, potrebbe essere ritenuta uguale all'affermazione contraria, nella misura in cui quest'ultima possa essere posta anche solo come proposizione empirica. Anche quest'affermazione contraria dovrà pertanto essere dedotta da un principio che risieda nella natura stessa dell'uomo, col che si decide la sua validità. Noi vogliamo trovare questo principio» (Fichte 1795, p. 450).

«Il desiderio umano è la mimesi che si innesta sui montaggi istintuali per attivarli il più possibile, eccitarli e disorganizzarli. Questo essenziale legame con il mimetismo conferisce alla sessualità umana il suo carattere ancora più conflittuale della sessualità animale, e la rende di per sé inadatta a favorire l'armonia dei rapporti tra gli uomini, oppure la stabilità dei partners sessuali» (Girard 1978, p. 123).

CRITICITÀ DELLA TEORIA MIMETICA

Desiderio mimetico e reificazione.

Da un'analisi attenta della sua opera, può esser fatto emergere che il soggetto per Girard non comunica mai in modo diretto con gli altri soggetti, perché ogni soggetto viene sì concepito come immerso in un campo di forze – in cui è costantemente influenzato dagli altri soggetti – ma, entro quel perimetro, non viene mai istituita una relazione di reciproco riconoscimento.

Il desiderio viene sempre concepito come desiderio rivolto ad oggetti, di cui si svela la natura (intersoggettivamente mediata). Manca tuttavia la tematizzazione del desiderio di desiderio e ciò priva i singoli – nell'orizzonte girardiano – della possibilità di un incontro autentico. Scrive Girard, nelle prime righe di *Menzogna romantica e verità romanzesca*:

Don Chisciotte ha rinunciato, in favore di Amadigi, alla fondamentale prerogativa dell'individuo: egli non sceglie più gli oggetti del suo desiderio, è Amadigi che deve scegliere per lui. Il discepolo si precipita sugli oggetti che il modello della cavalleria di sempre gli indica, o sembra indicargli. Noi chiameremo questo modello mediatore del desiderio. [...] Nella maggior parte delle opere di finzione i personaggi desiderano in maniera più semplice di Don Chisciotte: non vi è mediatore, ma soltanto il soggetto e l'oggetto. Quando la "natura" dell'oggetto che appassiona non basta a giustificare il desiderio, ci si volge al soggetto appassionato; si fa la sua "psicologia", o si invoca la sua "libertà", ma il desiderio è sempre spontaneo: lo si può sempre rappresentare con una semplice linea retta che unisce il soggetto e l'oggetto (MRVR, pp. 7-8).

Come si vede, per Girard il desiderio è sempre rivolto ad *oggetti*. Questa impostazione è, in qualche modo, il suo peccato originale. Che ogni desiderio sia desiderio per un oggetto, infatti, è un presupposto non riscattato e dato per scontato all'inizio di tutta la sua argomentazione. Una volta posta su questi binari, l'argomentazione di Girard è evidentemente invincibile. Soggetti finiti confliggheranno per il possesso di beni finiti. Ogni recupero di una dimensione intersoggettiva non conflittuale diviene chiaramente impossibile.

Tuttavia, non è affatto scontato che ogni desiderio sia desiderio per un oggetto. Vi sono altri fenomeni nelle relazioni umane, che non sono descrivibili nei termini del desiderio mimetico. Lo abbiamo visto analizzando teoria del riconoscimento, e tematizzando il *desiderio di desiderio*. Esso – in verità – era già proprio della lezione di Kojève, ma, sotto questo aspetto, Girard non dimostra di averla efficacemente colta. Che il desiderio sia insomma sempre *desiderio oggettuale* viene surrettiziamente introdotto: come si vede, Girard dà tanto per scontato che ogni desiderio sia desiderio per un oggetto che non solo non si impegna in nessun luogo ad argomentare per tale proposizione, ma non enuncia nemmeno apertamente che procederà a partire da tale presupposto.

Come dicevamo, questo è esattamente il suo "peccato originale". Infatti, tale impostazione influenza negativamente tutta l'immagine che egli elabora delle relazioni intersoggettive. Il rapporto con l'altro sarà sempre tentativo di *reificazione* (controllo, possesso, uso, maneggio, sfruttamento, fagocitazione). L'amore viene a coincidere con la *bramosia*; il desiderio per l'altro, conseguentemente, sarà desiderio per il suo corpo:

il desiderio del soggetto è rivolto al corpo del mediatore. Il mediatore è dunque padrone assoluto di tale oggetto; può concederne o negarne il possesso, a suo esclusivo capriccio. [...] Egli desidererà il suo corpo; gli attribuirà, in altri termini, un valore tale che l'espropriarsene gli sembrerà cosa scandalosa. [...] Nell'ambito sessuale, come in tutti gli altri ambiti, la doppia mediazione esclude ogni reciprocità tra l'io e l'altro (p. 140).

Il soggetto che desidera, quando si impossessa dell'oggetto, si ritrova con un pugno di mosche. [...] Possiede l'oggetto, ma tale oggetto perde qualsiasi valore per il fatto stesso di lasciarsi possedere: Mathilde conquistata perde subito ogni interesse per Julien; il narratore proustiano vuole disfarsi di Albertine non appena la crede fedele; basta che Lizaveta Nikolaevna si dia a Stavrogin perché questi si distolga da lei. Lo schiavo è subito annesso al regno del banale in cui il padrone è il centro (p. 144).

In questi esempi romanzeschi, le donne amate vengono paragonate a schiave. Questa parola non vale solo come polo dialettico del padrone. Con *schiavo* si intende merce umana di scambio, cosa posseduta da un padrone, con tutto ciò che questo comporta¹ – l'atteggiamento desiderante verso soggetti è dunque *atteggiamento reificante*, se il desiderio è desiderio di oggetti. Certo, è la mediazione sociale a dare questo o quel grado di desiderabilità ad un oggetto; ma è sempre un oggetto che si desidera. Non sono tematizzate altre forme di desiderio. In questo orizzonte, qualsiasi speranza di cooperazione svanisce. L'unico rapporto intersoggettivo è quello della competizione per il possesso di un oggetto. È guerra per la sottomissione dell'altro, è tentativo di oggettivare l'altro senza far oggettivare sé stessi. Tutti i rapporti restanti, sono rapporti fra un soggetto e un *chi* degradato ad oggetto. Gli individui competono per diventare tal proprietario, tal usufruttore, insomma il *mediatore* di un certo oggetto. Il desiderio è quindi invidia. È un voler far fuori il mediatore, o un volerlo fagocitare. Egli è sì modello, ma al contempo ostacolo. Il mio desiderio per l'oggetto che il possesso del mediatore mi nega, non può che essere obiettivo di far fuori la sua felicità insolente. O, meglio, quella presunta, metafisica soddisfazione che il soggetto desiderante presume nascondersi dietro al possesso dell'oggetto. Non c'è condivisione di beni, sentimenti, valori.

¹ Per osservazioni aggiuntive, si veda *infra*, § 4.1.8.

L'eroe della mediazione interna offre *l'oggetto* perché il dio non ne goda. Egli spinge *la donna amata* verso il mediatore perché questi la desideri ed egli possa poi trionfare del desiderio rivale (MRVR, p. 46, corsivo nostro).

[Si] spiega, ad esempio, la scomparsa progressiva del piacere sessuale [...]. È l'oggetto improvvisamente sconosciuto *dal possesso* [...] a provocare la famosa esclamazione stendhaliana: "Tutto qui!" (pp. 76-77, corsivo nostro)

[II] desiderio [dell'amante] non riabilita la donna [amata] ai suoi propri occhi ma degrada l'amante, il quale viene assimilato al regno del banale, dell'insipido e del sordido in cui risiedono gli oggetti *che si lasciano possedere* (p. 94 nota, corsivo di Girard).

Il rapporto fra soggetti, nel caso del desiderio amoroso, viene sempre dunque ad essere uno scontro fra due soggettività che cercano di reificarsi l'un l'altra.

Questa impostazione implica degli specifici corollari che non abbiamo esposto nel capitolo dedicato alla teoria mimetica, ma che sono ora molto utili per evidenziare la fisiologizzazione, in Girard, di quelli che in realtà sono aspetti patologici delle relazioni fra individui. Oltre al già analizzato paragrafo dedicato a *masochismo e sadismo*, introduciamo ora una riflessione più ampia sul *double bind*, sul nesso fra feticismo sacro ed erotismo e sul nesso fra proposito di autodivinizzazione e suicidio.

Psicopatologia e desiderio: il double bind.

Per Girard il principio del *double bind* esprime il nesso indissolubile fra attrazione e rivalità che ogni modello in noi suscita. Girard mutua tale concetto dalle teorie di Bateson (cfr. DCC pp. 360-364). Quest'ultimo coniò tale termine per spiegare quei casi di attaccamento disorganizzato del bambino alla figura di riferimento che – nell'adulto – avrebbero dato luogo ai fenomeni psicotici e in particolare al profilo schizofrenico. La "divisione della mente" (σχίστις τῆς φρενός), la divisione in personalità distinte e in stati di coscienza vicendevolmente non comunicanti, sarebbe per Bateson il risultato del tentativo da parte del bambino di elaborare i segnali emotivamente contraddittori che possono ripetutamente provenirgli da una figura di riferimento, come nel caso in cui una madre, sottoposta a grandi stress lavorativi e in seguito all'abbandono del compagno o

del marito, pur amando il bambino, dimostri verso di lui un rancore nascosto, latente, o comportamenti sia amorevoli sia aggressivi (o rancorosi, insofferenti, indifferenti eccetera). Questa "doppiezza" – che per Girard è la *contrarietà* emotiva che ogni discepolo suscita nel maestro – è particolarmente problematica per il bambino da gestire: egli infine si "difende automaticamente", generando appunto la struttura psicotica. In Girard tale *doppiezza* è cifra dell'umano. La *contrarietà* non investe solo alcuni sfortunati rapporti fra bambini e figure di riferimento. È la storia di ognuno di noi: è il rapporto da cui ogni individuo è passato nel corso dell'ontogenesi, a causa del normale funzionamento mimetico del desiderio, la cui legge comporta una normale commistione di attrazione e repulsione del modello verso il discepolo e del discepolo verso il modello. Nella crescita e nell'apprendimento – mediato e favorito (straordinariamente, rispetto alle altre specie animali) dalla mimesi – tale contrarietà ha continuato a mantenersi viva e ad autoalimentarsi, avvelenando i rapporti con ogni modello e continuando a perpetrarsi, nella vita dell'individuo (cioè anche dopo la fine della sua fase evolutiva) con ogni modello sociale con cui sia entrato in contatto. *Girard teorizza insomma una fisiologizzazione dell'attaccamento disorganizzato studiato in psicologia evolutiva.* Tale commistione fra attaccamento affettuoso e repulsione viscerale è l'abbicci di ogni nostro rapporto, tale insieme di ammirazione e terrore reverenziale, ammutolimento, pietrificazione, è il carattere che appartiene al sacro, alle relazioni amorose, alle relazioni con i modelli, gli eroi, i capri espiatori (che fa lo stesso), ed è posta all'origine della vita di ognuno: è il tenore delle relazioni genitori-figli. Tuttavia, in psicologia evolutiva emerge sperimentalmente che tale tipo di attaccamento è riscontrabile nel 5% dei bambini (Shaffer-Kipp 2014, p. 430); mentre degli attaccamenti positivi e di tutte le altre forme di attaccamento insicuro in Girard non c'è traccia. La mediazione è anzi per lui tanto più feroce – nel regime della mediazione interna – all'interno della famiglia, perché lì la distanza fra mediatori è minima (Girard fa riferimento, elaborando tale principio, alle opere di Dostoevskij: cfr. MRVR, pp. 38-40).

Feticismo sacro ed erotismo.

Il "feticcio" sarebbe esattamente l'oggetto cui si conferisce prestigio, o potere magico (ricordiamo: *praestigium* significa sortilegio). Il feticcio è anche il cadavere della

vittima espiatoria assassinata, simbolo fondativo della comunità. In quell'oggetto – il corpo morto della vittima espiatoria – si condensano i significati più importanti per la comunità. Egli è dio; il suo potere sovranaturale si è mostrato nella capacità che ha avuto, in vita, di trascinare in una spirale distruttiva la collettività e, una volta ucciso, di pacificarla (è il fenomeno che Girard chiama *doppio transfert*).

Il feticismo (sacro ed erotico), è in qualche modo una conseguenza necessaria del modo di intendere il desiderio proprio di Girard. Nel sacro, si continueranno ad attribuire poteri magici o sovranaturali ad oggetti che rappresentano il dio (o, meglio, il capro espiatorio, la vittima assassinata) – statuette, totem, maschere eccetera – a cui si continuerà, ad esempio, a dar da mangiare, a offrire in pasto vittime, a sacrificare, per placare la sua ira e allontanare la minaccia delle crisi mimetiche. Nell'erotico, il feticismo può prendere la forma della effettiva divinizzazione di una parte del corpo dell'amato, dell'attribuzione di qualità metafisiche ad una *parte materiale* che non può sinteticamente possedere tale carattere "salvifico", o può consistere direttamente nel trattamento della persona nel suo complesso come dell'oggetto il cui possesso garantirà la "divina soddisfazione" al soggetto desiderante. Per questo motivo il desiderio, in Girard, è reificante in un duplice senso: primo, perché spinge gli individui a voler sovrastare sullo sguardo altrui (nell'esclusivo senso sartriano per cui "sguardo" è "pietrificazione"), tentativo di guardare senza esser guardati, di manovrare senza esser manovrati, ma anche, secondo, perché è desiderio attivo di *distruggere la coscienza del mediatore*, tentativo effettivo di annichilirne i tratti vitali.

Erotismo essenzialmente metafisico e contemplativo, trionfa nel XVIII secolo con la letteratura licenziosa e oggi giorno con il cinema. [...] Paralizzato dallo sguardo del mediatore, l'eroe vuole sottrarsi a questo sguardo. La sua ambizione si riduce ormai a vedere senza essere visto (MRVR, p. 142).

La guerra per la reificazione dell'altro arriva a far desiderare l'annichilimento della coscienza altrui. In Dostoevskij, anche se Girard non lo dice esplicitamente, tale aspirazione prende i tratti della necrofilia:

negli amanti dostoevskiani il delitto che sopprime lo sguardo della donna amata e la consegna all'amante, non tanto senza difesa quanto senza coscienza, è una costante

tentazione. Il soggetto che desidera, per una contraddizione rivelatrice, finisce per distruggere lo *spirito* che non può assimilare (MRVR, p. 141).

In tal contesto, l'espressione rapporto schiavo-padrone è assolutamente pertinente. Il soggetto che si arrende alle pressioni del desiderio altrui finisce per scadere al livello di un oggetto che si lascia possedere, cioè appunto di uno schiavo – soggetto ridotto a merce.

Ma perché, ci si potrebbe chiedere, c'è una ricerca dell'essenza divina nell'inanimato? Perché il feticismo sacro, perché il feticismo erotico? Seguendo la logica mimetica, dovremmo infatti dire che un qualsiasi oggetto è attraente in modo proporzionale alla resistenza oppostaci dal suo mediatore. È il motivo per cui si crea il comportamento masochistico: quanto è più grande l'ostacolo meccanico opposto dal mediatore, tanto maggiore sarà il desiderio che suscita; dunque, il desiderio inizierà a pensare che la soddisfazione ultimativa cui aspira *deve* nascondersi dietro un ostacolo insormontabile. Ebbene, dunque, ciò dovrebbe sancire l'assoluta supremazia del desiderabile nell'ambito del pienamente coscienziale, cioè il desiderabile dovrebbe essere ciò che viene *mediato* e tanto più viene mediato. La radice teorica del feticismo risiede nel fatto che

non è il desiderio di un rivale che costituisce l'ostacolo più massiccio, più inerte, quindi più implacabile; è piuttosto l'assenza totale di desiderio, l'apatia pura e semplice, la mancanza di cuore e di intelligenza. L'individuo spiritualmente troppo limitato per rispondere ai nostri inviti gode rispetto a tutti di una autonomia destinata necessariamente ad apparire *divina* alla vittima del desiderio metafisico (MRVR, p. 243).

È per questo che l'essere umano approda ad una ricerca dell'essenza divina nell'inanimato, sia nell'ambito erotico che in quello esplicitamente sacro. Ciò che tanto più ci ostacola è ciò che tanto più ci attrae, e quindi tanto più ci attrae l'«orribile fascino» della «densità del piombo», della «immobilità impenetrabile del granito» (MRVR, p. 246). In campo amoroso, «Baudelaire afferma che la "stupidità" è un ornamento indispensabile della bellezza *moderna*» (p. 244). Ma bisogna spingersi oltre

bisogna situare l'essenza stessa del sessualmente desiderabile nella insufficienza spirituale e morale [...]; l'*altro* è tanto più seducente quanto meno è accessibile; ed è tanto

meno accessibile quanto più è svuotato di spirito e quanto più tende all'automatismo dell'istinto (pp. 244-245).

Proprio nell'inanimato è destinato a scaturire il proposito di attingimento al divino dell'uomo. Quando la follia dell'orgoglio moderno porta il singolo a cercare di diventare egli stesso un essere divino – non più soddisfatto dal semplice tentativo di approssimarsi alla sfera del divino, nell'ambito sacro o erotico –, il Desiderio spinge il soggetto ad autodistruggersi con un atto di ultima, estrema coerenza. Il proposito di autodivinizzazione dell'individuo moderno, infatti, non potrà che culminare nel *suicidio*.

E per l'appunto nell'automatismo e anzi nel puro meccanismo finisce, al di là della vita animale, l'impresa assurda dell'autodivinizzazione. L'individuo, sempre più smarrito, sempre più sfasato da un desiderio che nulla può soddisfare, finisce con il cercare l'essenza divina in ciò che nega radicalmente l'esistenza, ossia nell'inanimato (p. 245).

Autodivinizzazione e suicidio.

Il senso della trascendenza deviata si esaurisce in un proposito di autoannichilimento. Sotto questo aspetto, ci sentiamo di dar ragione a Girard. Che il proposito di autodivinizzazione del singolo in quanto singolo lo conduca a questa fine, è riscontrabile in gran parte della letteratura degli ultimi secoli, ed è un tema particolarmente acuto in alcuni romanzi del Novecento. Tuttavia, a nostro parere il problema è che per Girard non si sta parlando di un determinato uomo. Il meccanismo mimetico irreggimenta tutti gli individui, il Desiderio agisce in maniera trasversale a tutte le culture umane. Quello che lui ritiene di descrivere, dunque, è l'esito *naturale* del desiderio.

Ancora una volta, tuttavia, cerchiamo di spezzare una lancia a suo favore, mettendo in risalto l'acutezza di Girard quale critico letterario. Alcune delle considerazioni girardiane sarebbero appropriate in relazione al romanzo *Mafarka il futurista*, che massimamente rappresenta tale ideale prometeico di divinizzazione individuale. Scrive Marinetti, facendo parlare l'eroe eponimo, Mafarka:

«Io glorifico la Morte violenta che corona la gioventù, la Morte che ci coglie allorché siamo degni delle sue voluttà divinizzanti!... Guai a colui che si lascia invecchiare il corpo e avvizzire lo spirito!»

A queste parole, il figlio di Muktar si rizzò, gigantesco, sul bompresso di una delle barche, e cantò queste parole:

– Io credo in te, Mafarka!... Fra poco mi vedrai morire nello splendore trionfale della mia giovinezza!...

Poi, dall'alto della prua beccheggiante, si lanciò, aperte le braccia, sopra una roccia aguzza su cui rimase infilzato a mezzo corpo, guizzando insanguinato (Marinetti 1909, p. 165).

Le visioni apocalittiche dostoevskiane, quelle in cui il grande autore russo descrive il male ontologico, quelle su cui si concentra l'attenzione di Girard, sono sovrapponibili a queste scene marinettiane:

"Gli pareva di vedere il mondo intero devastato da un flagello terribile e senza precedenti, che, venuto dal cuore dell'Asia, si era abbattuto sull'Europa. Tutti dovevano morire [...]" [...]. Raskolnikov descrive il male ontologico, il male ontologico giunto al parossismo che suscita l'orgia di distruzione (MRVR, p. 241)².

Girard riscontra alcune delle sue intuizioni in alcuni passaggi scritturali:

il romanziere scopre nell'episodio dei demoni di Gerasa la traduzione scritturale della visione romanzesca. Un uomo vive solo fra le tombe. Lo spirito immondo che lo abita è esorcizzato dal Cristo. Lo spirito dice il nome: si chiama Legione, è al tempo stesso unico e molteplice e chiede di rifugiarsi in un branco di porci. Il permesso è stato appena accordato, che gli animali si gettano nel mare e vi affogano fino all'ultimo (MRVR, pp. 247-248).

Si potrebbe rispondere, in una eco futurista, che quel mare dell'episodio dei demoni di Gerasa è battuto dalla stessa onda che fagocita la folla invasata da Mafarka:

² Aggiunge Girard: «La realtà del desiderio metafisico è la morte. È questo il termine inevitabile della contraddizione che fonda il desiderio. I segni premonitori della morte pullulano nelle opere romanzesche» (MRVR, p. 242). «Al livello dell'osservazione dostoevskiana, romanzo e metafisica non sono più distinguibili. Tutti i fili che abbiamo annodato, tutti i solchi che abbiamo tracciato convergono dunque verso l'apocalisse dostoevskiana. Tutta la letteratura romanzesca è spazzata da una stessa onda, tutti gli eroi obbediscono al medesimo appello del nulla e della morte» (p. 247).

«Finalmente, eccomi quale volevo essere: votato al suicidio e pronto a generare il Dio che ognuno porta nelle proprie viscere... [...] Io tengo sotto la mano il mio destino, come il collo d'un cavallo fedele, pronto a portarmi dove vola l'aquila del mio desiderio».

Il mare scandeva le parole di Mafarka con un fracasso di frana sugli scogli. Alla cadenza di ognuna di quelle frasi gridate sul vento, pareva che le onde gettassero cadaveri a migliaia nelle fauci delle scogliere (Marinetti 1909, p. 166-167).

In che misura tali visioni apocalittiche rispecchiano la realtà storica dei rapporti fra esseri umani? Pur negando recisamente che quello appena descritto nei passi citati sia l'esito *naturale* del desiderio e di ogni possibile forma di desiderio, ammettiamo tuttavia che quei testi dicono qualcosa di noi e della nostra epoca. In *La democrazia in America*, nel capitolo già citato da Girard circa l'estrema competizione della società americana dettata dal principio di uguaglianza – cioè causata dalla doppia mediazione interna –, il sociologo francese riflette sulla presenza di psicopatologie negli U.S.A. di inizio Ottocento:

[L'uguaglianza e la competizione ad essa connessa] sono le cause cui va attribuita la singolare malinconia, che mostrano spesso gli abitanti dei paesi democratici pur in mezzo alla loro abbondanza, e il disgusto per la vita che a volte li colpisce in mezzo ad un'esistenza agiata e tranquilla.

Ci si lamenta in Francia che il numero dei suicidi sia in aumento; in America il suicidio è raro, ma si assicura che là la demenza è più comune che altrove.

Sono sintomi diversi del medesimo male (Tocqueville 1840, p. 630).

Per spiegare il fatto che il tasso di suicidi negli U.S.A., nonostante lo stato di sofferenza psicologica che la competizione onnipervasiva comporta, sia più basso rispetto alla Francia, Tocqueville si appella ai valori morali solidamente vissuti dalla popolazione:

gli Americani non si uccidono, per quanto siano inquieti, perché la religione vieta loro di farlo e perché da loro si può dire che il materialismo non esista, benché la passione del benessere materiale sia generale.

La loro volontà resiste, ma spesso la loro ragione cede (Tocqueville 1840, p. 630).

Ad ogni modo, Girard commenta che la morte appare all'individuo – giunto agli stadi finali del proposito di autodivinizzazione – come un ultimo miraggio, un ultimo essere in fuga:

il mondo minerale è quello di questa fine; è il mondo di una morte che l'assenza di ogni movimento, di ogni fremito, rende finalmente completo e definitivo. Il termine dell'orribile fascino è la densità del piombo, l'immobilità impenetrabile del granito. A questo dovrebbe sfociare quella negazione sempre più efficace della vita e dello spirito che è la trascendenza deviata. *L'affermazione di sé sfocia nella negazione di sé* (MRVR, p. 246 corsivo nostro).

Affermazione e negazione di sé.

In quest'ultima proposizione girardiana riecheggia un motto hegeliano. Che rapporto c'è fra il proposito di autoannichilimento e la negazione di sé della coscienza? Abbiamo visto infatti, con teoria del riconoscimento, che l'autocoscienza ottiene certezza di se stessa solo quando compie un atto di *autonegazione* – se fa, cioè, un passo indietro rispetto all'unilaterale attività del ridurre a sé ciò che è altro, la quale è tanto il togliere quanto il produrre l'autonomia di un oggetto che è il negativo (Hegel 1807, p. 271). In tal meccanismo reciproco e oggettivo, sta la nascita dell'autocoscienza.

Due coscienze reciprocamente autonegantesi trovano spontaneamente la via per affermare se stesse: si affermano in questo stesso atto di autonegazione reciproca, accogliendo l'altro, rendendosi servili e scoprendosi così signorili (C1, propp. 1.1.8.1-1.1.8.2.).

Quando Girard scrive che «l'affermazione di sé sfocia della negazione di sé» (MRVR, p. 246) sembra in fondo star enunciando tale principio dialettico hegeliano, difeso anche da teoria del riconoscimento. In che misura teoria mimetica e teoria del riconoscimento sono sovrapponibili?

Si potrebbe argomentare che il proposito di autoaffermazione egoistica e orgogliosa tipica della dialettica mimetica passa per la *rimozione* di un altro individuo, di tutti gli altri individui, per la reificazione, l'annichilimento e l'assimilazione dei mediatori. Tale unilateralità scaturisce nella incapacità di esser veramente se stessi (eteronomia) e nella non saturata aspirazione a toccare la santità divina che si presume nascondersi dietro ai mediatori del desiderio. Tale unilateralità, da ultimo, può produrre l'autonegazione che abbiamo accennato, caso-limite in cui essa prende la forma di un vero e proprio istinto

autodistruttivo ed esplicitamente suicida³. Fino a qui, teoria del riconoscimento e teoria mimetica sembrano corrispondere. *L'affermazione unilaterale di sé scaturisce nella negazione di sé, nella incapacità di essere se stessi, nell'eteronomia.*

Eppure, dopo aver esplicitato tale nesso dialettico fra affermazione e negazione, Girard non sembra intenzionato a riabilitare alcuna verità hegeliana all'interno del suo discorso. Egli argomenta che l'affermazione di sé tipica della trascendenza deviata va lasciata da parte a favore dell'umiltà e della trascendenza verticale, nella quale i rapporti intersoggettivi sono sospesi e non entrano più nel computo costi-benefici per la vita dell'individuo. Qui, e proprio qui, le tesi della teoria mimetica si separano da quelle di teoria del riconoscimento. Infatti, è il dialogo intimo di ogni anima con Dio a dischiudersi, ed è con questo dialogo che ha termine la dinamica metafisica (cfr. MRVR, pp. 252-257). La parola *fine* è una scommessa su Dio, sì, ma su «un *Dio diverso* dal dio del desiderio» (cfr. DCC p. 368).

Ora, cosa voglia dire «scommettere su un *Dio diverso* dal dio del desiderio», in Girard, e come sia possibile la reale conversione dell'eroe, non ci è dato sapere. Infatti, quando il protagonista del romanzo si accorge dell'insensatezza del desiderio metafisico e si converte, deve in qualche modo orientare la sua volontà verso il vero Dio. Eppure, la non-originalità e la non-spontaneità di ogni desiderio sembra esattamente impedire questo tipo di ri-orientamento. Ad ogni modo, tale tesi merita di essere approfonditamente esplorata. Per come essa è presentata in MRVR, la *conversione* gode di questi caratteri formali: (1) è un ri-orientarsi dell'anima singola *nella sua intimità* verso il vero Dio. La conversione è *atto individuale e solitario*, che comporta una riqualficazione dei rapporti del convertito con gli altri; (2) richiede una *rinuncia al desiderio*, alla vanità, all'orgoglio. A nostro modo di vedere, tutta questa serie di modificazioni può attuarsi solo se si postula l'esistenza di un altro tipo di desiderio, di un desiderio che non sia, insomma, mimetico, che non sia rivolto ad oggetti, che non dia luogo a derive metafisiche (nel senso inteso da Girard). A nostro parere, dunque, per convertirsi nel modo che Girard descrive sarebbe necessario il ricorso ad un altro tipo di desiderio, perché la rinuncia a *quel* tipo di desiderio che Girard descrive è rinuncia, per Girard, all'unica forma di desiderio che esiste – esso è, come abbiamo visto, il Desiderio

³ Quella dell'eroe-suicida è la figura estrema, preceduta logicamente – anche se non, necessariamente, a livello cronologico (l'abbiamo visto in Marinetti e Dostoevskij) – dalla figura dell'«eroe sonnambulo creato dai romanzieri americani». In essi, «l'alcool, gli stupefacenti, il dolore fisico molto intenso, gli abusi erotici possono distruggere o temperare il desiderio. L'eroe giunge allora a uno stato di *abbruttimento lucido* che costituisce l'ultima delle pose romantiche» (MRVR, p. 234).

(cfr. DCC, pp. 372-375). Perciò o (a) esiste un altro tipo di desiderio – che Girard non tematizza –, oppure (b) la possibilità reale di tale tipo di conversione non esiste. Se (a), ne consegue che (a.1) la tesi generale di Girard è sbagliata – cioè la struttura antropologica non è esaurita dal meccanismo mimetico –, ma ciò implica (a.2) l'esistenza di un altro tipo di desiderio, che Girard non ammette, che potrebbe essere ad esempio il desiderio di desiderio difeso da teoria del riconoscimento. Altra implicazione è che (a.3) il modo di convertirsi del soggetto – di un soggetto già corroso dalla competizione metafisica, nel mondo contemporaneo – può essere diverso, cioè non è detto che debba essere l'azione di orientamento di un singolo verso il vero Dio – inteso come entità trascendente – nella sua solitudine (potrebbe essere, infatti, investimento delle proprie energie vitali su altre forme di relazionalità umana non strutturate sul desiderio mimetico e quindi non competitive). Se (b), possiamo concludere che (b.1) quel ri-orientamento è in realtà ancora un gioco del Desiderio – inteso come meccanismo mimetico intrascendibile – che ci spinge verso un ultimo, sfocato, irraggiungibile modello da imitare – *imitatio Christi* –, oppure che (b.2) quel ri-orientamento è solo un esperimento mentale, che esso non avviene mai, nemmeno parzialmente (cioè nemmeno in quanto guidato dal Desiderio).

Uno dei limiti di Girard è di non riuscire a pensare a una trascendenza positiva se non in senso verticale (nei termini di un rapporto del singolo col Dio creatore), sebbene non sia in grado di rendere conto, in nessuna parte della sua opera, di come tale rapporto possa instaurarsi. Per converso, tematizza la trascendenza orizzontale solo nei suoi aspetti deteriori, conflittuali, patologici. Quest'ultima, tuttavia, può essere fatta oggetto anche di considerazioni differenti; in un ambito come quello di teoria del riconoscimento, la trascendenza che un altro individuo esercita su di me è quella in virtù della quale io riesco a guadagnare la necessaria distanza da me per diventare autocosciente e libero.

Noi, dal canto nostro, sosteniamo la linea (a): la tesi generale di Girard è sbagliata (a.1), nel senso che esiste almeno un altro tipo di desiderio, non riconducibile alla tipologia mimetica da lui presentata (a.2). Oltre al desiderio triangolare, mimetico, metafisico, ammettiamo l'esistenza del desiderio di desiderio o desiderio di riconoscimento, in tutte le forme che esso assume e che abbiamo in parte schizzato nel capitolo dedicato. Ammettiamo l'esistenza di questo altro tipo di desiderio perché esso riesce a rendere conto di dinamiche relazionali che si danno, che effettivamente si danno

all'esperienza. Sono dinamiche che il puro e semplice imperio del desiderio mimetico non riesce a spiegare: percezione della ferita morale, aspettativa morale, strutture cooperative, pentimento, conversione (su alcune di queste ragioneremo ancora nel prosieguo). Al contempo, ammettiamo l'esistenza del desiderio mimetico per come Girard lo descrive: anche questa forma di desiderio va ammessa perché riesce a render ragione di fenomeni individuali e sociali che effettivamente si danno nell'esperienza – sono alcuni di quelli che abbiamo enunciato prima: meccanismo espiatorio, rivalità mimetiche, vanità, snobismo. La compresenza di desiderio mimetico e di desiderio di riconoscimento in ogni soggetto agente implica però che il modo di convertirsi del soggetto – la fuoriuscita dalle derive metafisiche, nel caso egli vi sia caduto, e la di riqualificazione dei rapporti intersoggettivi – può essere diverso da come Girard lo descrive (a.3). Può semplicemente essere riconduzione dei valori dell'individuo e dei suoi rapporti alla logica dell'*ethos* originario che ci ha resi individui autocoscienti, investimento delle proprie energie vitali in seno all'esaltazione e compensazione del debito di riconoscenza infinito che abbiamo verso gli altri – in virtù del nesso fra dipendenza e indipendenza che indissolubilmente ci lega gli uni gli altri quali esseri moralmente responsabili dell'autorealizzazione altrui. La "conversione" – la fuoriuscita dalle dinamiche mimetiche e metafisiche – non deve essere necessariamente e primariamente *rinuncia* al desiderio e azione di orientamento di un singolo verso Dio – inteso come entità trascendente.

Quando Girard scrive che «l'affermazione di sé sfocia nella negazione di sé», insomma, non è intenzionato ad introdurre alcuna verità hegeliana all'interno del suo discorso. Anzi, ironizzando sul nesso dialettico fra affermazione e negazione, osserva che

il mondo moderno, dopo Hegel, presenta apertamente e audacemente questa stessa negazione come affermazione suprema della vita. L'esaltazione del negativo dipende dalla cieca lucidità che caratterizza gli stadi ultimi della mediazione interna. [...] L'In-sé massiccio e muto che nega sempre il Per-sé è in realtà l'ostacolo che il masochista ricerca avidamente e nel quale rimane impaniato. Il no che molti filosofi moderni assimilano alla libertà e alla vita è invero l'araldo della schiavitù e della morte (p. 246).

Proprio il patrimonio concettuale hegeliano in Girard, un patrimonio rinnegato e non debitamente messo a frutto, sarà l'oggetto delle nostre prossime riflessioni.

Un florilegio di vocaboli hegeliani.

Benché Girard dia prova di voler ripudiare i legami col pensiero hegeliano, esso è presente, anche solo sottotraccia, in tutto lo sviluppo teorico di *Menzogna romantica e verità romanzesca*. L'intero sviluppo di questo testo è un corpo a corpo con il patrimonio linguistico hegeliano. Si vedano, a titolo di esempio, alcune pagine del capitolo finale⁴ – emblematicamente intitolato *La conclusione* – in cui nelle sole pp. 256-257 il verbo *riconoscere* appare sette volte: in tale contesto Girard parla della «duplice esigenza [...] di singolarità e universalità», sostiene che l'eroe – liberatosi dall'orgoglio – «si riconosce nell'abborrito rivale»; per lui e in lui si fondono «tutte le facoltà di uno spirito liberato dalle contraddizioni». L'eroe si «riconosce simile all'affascinante *altro*» e «il romanziere si riconosce colpevole del peccato di cui accusa il mediatore». Tali affermazioni non possono non farci venire in mente la conclusione del sesto capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*. In quel contesto, la coscienza diventa consapevole della sua verità, si sa per quello che è: «*Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*» (Hegel 1807, p. 273). Essa arriva a tale conquista proprio grazie alla pratica del perdono. Il cuore duro dell'anima bella si scioglie nel riconoscersi simile alla coscienza che accusa; la profferta di quest'ultima, inizialmente giudicata colpevole per il suo essersi esposta all'agire e aver tradito il suo ideale di perfezione morale, viene alla fine accolta e il riconoscimento reciproco e consapevole ha luogo. È l'avvento dello Spirito; o, meglio: «la parola della riconciliazione» (Hegel 1807, p. 889), il «*Sì* della riconciliazione» (ivi, p. 893) è il loro rendersi Spirito; esse superano la particolarità oppositiva e astratta delle loro coscienze, per guadagnare la consapevolezza del nesso dialettico fra singolarità e universalità: esse si scoprono tali, costituite da questo nesso,

⁴ Sul tema della conclusione dei romanzi, si veda ciò che scrive qui Girard (in corsivo nostro alcune espressioni-chiave di memoria hegeliana): «La conclusione è l'asse immobile di quella ruota che è il romanzo. Da essa dipende il caleidoscopio delle *parvenze*. [...] *La verità opera ovunque* nell'opera romanzesca ma si trova specialmente nella conclusione. [...] Da *mediata* che era in seno al romanzo, l'unità romanzesca diventa *immediata* nella conclusione. [...] La fine romanzesca è una *riconciliazione* tra l'individuo e il mondo, tra l'uomo e il sacro. [...] Il romanziere, in questo momento finale, tocca tutti i vertici della letteratura occidentale» (MRVR, pp. 263-264).

invasi dall'altro, esse si sanno finalmente per quello che sono. La parola della riconciliazione, il perdono, è lo Spirito Assoluto⁵.

Se consideriamo la *Fenomenologia* un romanzo di formazione – come, originariamente, nelle intenzioni di Hegel doveva essere – anche questa conquista conclusiva del percorso fenomenologico è in linea con la teoria letteraria di Girard. *Nella conclusione*, la coscienza «deve riconoscere che le menzogne dell'essere amato sono simili alle proprie», «si riconosce colpevole» del medesimo peccato:

quando Flaubert esclama: "Madame Bovary, sono io!", non intende dire che M.me Bovary è ormai uno di quei falsi adulatori di cui gli scrittori romantici amano circondarsi. Vuol dire che l'*io* e l'*altro* sono tutt'uno nel miracolo romanzesco (MRVR, p. 257).

Ed è proprio al termine di quel "romanzo" intitolato *Fenomenologia dello Spirito* che l'unità dialettica di io e altro ci sembra massimamente rappresentata; fra tutte le pagine della letteratura filosofica occidentale, è proprio lì che essa trova il suo culmine.

Conflitto e riconciliazione.

Ma Girard non è di questo parere. Scrive, infatti:

l'époque autentica è quella di cui i filosofi moderni non parlano mai, è sempre vittoria sul desiderio, è sempre vittoria sull'orgoglio prometeico (p. 257).

Egli sembra non avere presente la conclusione della *Fenomenologia* hegeliana. Eppure, poche pagine più avanti, commenta che

in tutte le autentiche conclusioni romanzesche, la morte che è spirito si contrappone vittoriosamente alla morte dello spirito (p. 261).

⁵ «La parola della riconciliazione [*Das Wort der Versöhnung*] è lo Spirito *esistente* che, nel suo contrario, intuisce il puro saper-si come essenza *universale*; nel suo contrario: cioè, nel puro saper-si come la *singolarità* assolutamente essente entro sé. E questo riconoscimento reciproco è lo *Spirito assoluto*» (pp. 889-891). «Il *Sì* della riconciliazione [*Das versöhnende Ja*], in cui i due Io si spogliano della loro *esistenza* opposta, è l'*esistenza* dell'*Io* esteso fino alla dualità, Io che con ciò resta uguale a sé e che ha la certezza di se stesso nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo contrario: il *Sì* è Dio manifestantesi in mezzo a questi Io che si sanno come il sapere puro» (p. 893).

Ci sembra palesarsi, anche qui, un evidente richiamo hegeliano. Osserviamo che la "morte che è spirito" non sembra altro che l'abbandono da parte della coscienza della sua particolarità astratta e oppositiva a favore della singolarità, cioè della individualità dialettica e autentica, in quanto connessa al rapporto con l'altro, non astraentesi e contrapponentesi ad esso⁶. La figura di questa coscienza che si fa universale, in cui muoiono orgoglio, rivalità, idiosincrasie, è la figura che rappresenta il culmine del percorso fenomenologico. Ma Girard non attribuisce ad Hegel tale figura. Eppure, nel capitolo sulla dialettica schiavo-padrone, Girard sembrava avercela ben presente. Lì, in effetti, aveva parlato della "riconciliazione" fenomenologica, ma l'aveva fatto solo per ironizzarvi:

per Hegel [...] quando la violenza e l'arbitrarietà non regnano più nei rapporti umani, la *Befriedigung*, la riconciliazione, deve necessariamente succedere loro. Deve cominciare il regno dello Spirito. [...] Il romanziere, invece, diffida dalle deduzioni logiche. [...] Non scopre nulla che preannunci la famosa riconciliazione (MRVR, p. 97).

Nelle ultime cinque pagine di *Menzogna romantica e verità romanzesca*, sulla parola *riconciliazione* torna inaspettatamente a focalizzarsi l'attenzione dell'antropologo americano:

La fine romanzesca è una *riconciliazione* tra l'individuo e il mondo, tra l'uomo e il sacro. [...] Per situare la *riconciliazione* in una più esatta prospettiva bisogna considerarla come la conquista di una possibilità a lungo rifiutata allo scrittore (MRVR, pp. 263-264, corsivo nostro).

Girard, in queste righe, sembra aver cambiato idea sul ruolo della *riconciliazione* nell'economia romanzesca e sull'acutezza dello sguardo dello scrittore. Se prima ironizzava sulla banalità della *riconciliazione* hegeliana, elogiando il cinismo dei romanzieri, ora non fa più alcun cenno ad Hegel, ma elogia le *riconciliazioni* poste a chiosa dei romanzi. Alcune notazioni su quest'ultimo snodo argomentativo:

(1) Girard è perfettamente consapevole del fatto che il tema della riconciliazione è già hegeliano, nonostante là lo citi solo per ironizzarvi e invece, nel capitolo conclusivo, per riabilitarlo (senza mai però, in questo luogo, riferirsi ad Hegel);

⁶ Cfr. nota precedente.

(2) Girard, nella penultima citazione da noi fatta, scrive che «la *Befriedigung*, la riconciliazione» (p. 97), è ciò che, per gli hegeliani, deve succedere al regno della violenza. Sia nel testo francese originale che nelle edizioni francesi attualmente edite appare il vocabolo *Befriedigung* (in tedesco nel testo). Tuttavia, la parola *Befriedigung* significa *soddisfazione, appagamento*. La parola tedesca per *pacificazione* è invece *Befriedung*. Girard ha messo una sillaba di troppo; certo, ma non è questo il punto. È vero che egli sbaglia la scrittura del termine *riconciliazione*, ma *la parola che egli aspira a scrivere senza riuscirci non è neanche la parola che Hegel usa* nel testo della *Fenomenologia*. La parola che infatti noi traduciamo con *rappacificazione, riconciliazione* nel tedesco di Hegel è *Versöhnung*⁷. Da ciò, dunque, deduciamo due conclusioni: la prima è che Girard non conosceva il tedesco – almeno non, di certo, all'epoca della stesura di MRVR – e la seconda è che egli non ha avuto contatto diretto col testo di Hegel. Ciò che egli scrive è il risultato di una conoscenza puramente superficiale del filosofo tedesco, non l'esito di un lungo corpo a corpo con i testi hegeliani. Anche a questo imputiamo la causa del trattamento superficiale delle tesi hegeliane. Del fatto che Girard non abbia studiato in lingua Hegel e di come ciò abbia deformato la ricezione del suo pensiero forniremo altre prove nel paragrafo *Servo e signore, schiavo e padrone*;

(3) Girard, inoltre, scrive che

solo il romanziere, nell'esatta misura in cui riconosce la propria schiavitù, brancola verso *il concreto* [corsivo nostro], cioè verso quel dialogo ostile tra l'*io* e l'*altro* che è la parodia della lotta hegeliana per il riconoscimento (p. 98).

Ma, nella conclusione, commenta che

il tema della riconciliazione è continuamente ribadito da bocche indegne, e perciò ci si convince facilmente, in tempi consegnati allo sdegno e allo scandalo, che non c'è mai stato, che non potrà mai esserci *un contenuto concreto* (p. 264, corsivo nostro).

Qual è, dunque, questo contenuto concreto? Dopo aver negato la possibilità della riconciliazione e aver esaltato il disincanto dei romanziere, dopo aver sostenuto che quel

⁷ Cfr. nota precedente.

«concreto» verso cui brancola il romanziere è il conflitto mimetico che intesse le coscienze in una «inumana geometria» (p. 121), Girard decanta, nella conclusione, il tema della riconciliazione e biasima l'illusione secondo cui di essa «non potrà mai esserci un contenuto concreto». Eppure la conclusione è così facile, in un certo senso, così *banale*⁸: «dal disordine supremo nasce l'ordine soprannaturale» (p. 249). Qual è il contenuto concreto, in Girard? Non bisogna dimenticarsi che per lui il mondo moderno è assorbito dalla «concorrenza divoratrice», è ossessionato dal "gusto per l'opposizione", dalla pura passionalità oppositiva. Questo mondo «non mette più in gioco alcuna differenza concreta, alcun valore positivo» (p. 121). Qual è il contenuto concreto?

È da qui in avanti che l'apparente compattezza della proposta teorica di Girard inizia a sfaldarsi.

Girard non accoglie alcuna verità hegeliana, nel suo pensiero, perché l'evocazione del nesso dialettico fra dipendenza e indipendenza viene preso solo nel suo versante deteriore, a marcare l'assoluta non autenticità di ogni individuo. La tematizzazione di tale nesso avviene solo per sancire l'impossibilità dell'affermazione di sé, l'impossibilità della consecuzione del progetto dettato dall'amor proprio e dall'orgoglio. È *opposizione semplice e vuota alla ideologia romantica*. Non c'è esposizione positiva di come l'interdipendenza individuale fornisca gli strumenti ad ogni individuo per la consecuzione di autodeterminazione e autorealizzazione. Manca totalmente la tematizzazione del nesso dialettico fra dipendenza e indipendenza nel suo aspetto costitutivo della persona. Il contatto con gli altri, il rapporto intersoggettivo, viene sempre tematizzato, in Girard, come portatore di un elemento di inautenticità, eteronomia e inquinamento morale nella vita dell'individuo. Per quanto si affermi che la *rinuncia* all'orgoglio consente l'instaurarsi di un rinnovato rapporto con gli altri, che *la morte dello spirito si contrappone alla morte che è spirito*, la quale include la verità per cui *io e l'altro ci scopriamo intimamente legati*, manca totalmente la tematizzazione e l'esposizione positiva degli aspetti non deteriori di tale *essere-con originario*. Infatti, la verità che gli individui scoprono di condividere è il loro essere inginocchiati davanti al mediatore:

tutto vien dato al romanziere quando giunge a questo *io* più vero di quello che ciascuno di noi mette in mostra. Questo *io* vive di imitazione, inginocchiato davanti al mediatore.

⁸ Cfr. p. 263.

Questo *io* profondo è un *io* universale poiché tutto il mondo vive di imitazione, tutto il mondo vive inginocchiato davanti al mediatore (p. 256).

Dunque, la *rinuncia* all'orgoglio, il riconoscersi simili agli altri, lo scoprirsi identici a questi altri, non passa per la scoperta del principio relazionale alla base delle nostre capacità soggettive (come in teoria del riconoscimento) ma segna solamente l'accettazione della reale eteronomia di ognuno, è riconoscimento della nostra somiglianza nel nostro essere eteronomi. L'umiltà che ci libera dalle maglie del desiderio metafisico, non riscatta il nostro stato di radicale eteronomia – non ci riscatta dalle maglie del desiderio mimetico. Infatti, nelle opere successive, Girard arriverà ad allargare l'ambito di applicazione di questo principio: se, inizialmente, il desiderio mimetico era deflagrato nell'epoca moderna ed era segno tipico dell'uomo moderno, dalle opere successive esso verrà considerato il principio-cardine dell'essere umano (responsabile del processo di ominizzazione, dello sviluppo culturale, della nascita del linguaggio eccetera).

Insomma, nonostante l'affermazione del nesso dialettico fra l'io e l'altro, in Girard i rapporti intersoggettivi vengono rappresentati solo nei loro aspetti deteriori, conflittuali, patologici; manca totalmente la tematizzazione del versante positivo di tale nesso dialettico, non viene indicata la via (né chiarito un principio, quale può essere il "desiderio di desiderio") per cui i rapporti intersoggettivi possono determinare la reale fioritura degli individui. La rinuncia all'orgoglio è solo una via negativa di attingimento ad un'intersoggettività più autentica, ma la fuga dal desiderio mimetico non basta a determinare un principio altro né illumina una via positiva attraverso cui costruire una relazionalità cooperativa, sana ed emotivamente positiva per gli individui. Quella di Girard è di nuovo una radicale istanza oppositiva; al desiderio mimetico non si affianca un principio secondo, che potrebbe rendere ragione dello sviluppo di un'intersoggettività autentica, che bilanci sin dall'inizio dello sviluppo dell'individuo e della specie la distruttività delle derive mimetiche. Qual è il contenuto concreto? A quell'intersoggettività più positiva (la cui esistenza pur, alla fine, non viene da Girard negata) si arriva in virtù di un'*istanza radicalmente oppositiva*, solo grazie a una pratica di *rinuncia* al desiderio, *rinuncia* all'orgoglio, *rigetto* della propria vita passata e dei propri desideri passati (cfr. pp. 251-252), cioè fondamentalmente attraverso una nuova

movenza meramente oppositiva che vorrebbe essere già fuori dal desiderio mimetico, ma, in realtà, vi è ancora perfettamente dentro:

tutti gli eroi pronunciano, nella conclusione, parole che *contraddicono apertamente alle loro idee di un tempo* (p. 251, corsivo di Girard).

Tutti i piani dell'esistenza si invertono, tutti gli effetti del desiderio metafisico vengono sostituiti da effetti contrari (p. 252, corsivo nostro).

Eppure la conclusione è così facile, in un certo senso, così *banale*⁹:

il *ripudio* del mediatore umano, la *rinuncia* alla trascendenza deviata, richiama irresistibilmente i simboli della trascendenza verticale [...]: [a]gli idoli demoniaci che trascinano il narratore nell'abisso *si contrappongono* gli angeli dalle ali spiegate... (pp. 267-268, corsivo nostro).

La conclusione è il ribaltamento, il rovesciamento della logica mimetica, cioè una *ricaduta performativa* nella logica mimetica. *Menzogna romantica e verità romanzesca* è, a tutti gli effetti, un caso *spettacolare* di contraddizione performativa.

*Servo e signore, schiavo e padrone.*¹⁰

Abbiamo visto che Girard elabora un'interpretazione della dialettica servo-padrone del tutto singolare. Dando una nuova interpretazione della hegeliana lotta fra le coscienze, egli ironizza sulle possibilità reali della *riconciliazione*. Per Girard non esiste nessuna riconciliazione al fondo del percorso dialettico: quest'ultimo rivela soltanto la sostanziale eteronomia delle coscienze. La dialettica romanzesca è *dialettica del padrone e dello schiavo* («*dialectique du maître et de l'esclave*»).

⁹ «Le conclusioni romanzesche sono necessariamente banali poiché ripetono tutte, letteralmente, la stessa cosa» (p. 263).

¹⁰ Ci impegniamo, in questo paragrafo, in un intenso lavoro ricostruttivo dei gradi di parentela fra diverse parole tedesche, francesi, italiane e latine, non per sfoggio di eruditismo, ma nell'intima convinzione che «tradurre non significa [...] altro se non determinare il nuovo rapporto dei sinonimi e affini nella cultura rappresentata dalla nostra lingua, la nuova ripartizione, per dir così, in parole della realtà che si considera come oggettiva e costante» (Contini 1947, p. 22).

Se noi interroghiamo le linee hegeliane, troviamo che la parola che in italiano traduciamo con "signore" è *Herr* (in lingua tedesca), mentre la parola "servo" è *Knecht* (Hegel 1807, p. 282). *Knecht* in tedesco può designare un bracciante agricolo o, appunto, un servo di casa, un domestico. La parola *Herr* ha invece una sfumatura di significati molto più ampia. Con esso si designa sia il "signore", nel senso di "anziano signore", "uomo anziano", o semplicemente di "uomo", sia il "Signore" in senso religioso (*Herr Jesus Christus* equivarrebbe appunto al nostro "Signore Gesù Cristo"). Per estensione, *Herr* può anche andare ad indicare il padrone – o comunque associarsi al campo semantico della padronanza: ad esempio l'espressione *nicht mehr Herr seiner Sinne sein* equivale a "non essere più padrone di sé". Nonostante l'esistenza di questa predicazione "estensiva", tale parola è solitamente rintracciabile in composti quali *Herrenbekleidung* (vestiario maschile), *Herrenfahrrad* (bicicletta da uomo), *Herrenfriseur* (parrucchiere da uomo, ossia barbiere), dove appunto le parole composte non vanno ad identificare qualcosa che è *da padrone* o *da signore* (quest'ultimo nell'accezione di *capo, sovrano*) ma identificano qualcosa che è *da uomo maturo* (da *senior*), cioè *da individuo adulto di sesso maschile*: cravatte, mocassini, gilet e camicie oltre una certa taglia, biciclette col telaio triangolare, posti in cui ci si fa tagliare la barba eccetera. La parola *padrone*, d'altro canto, nelle varie accezioni in cui può valere, può tradursi in tedesco con *Eigentümer* o *Besitzer* (proprietario), *Arbeitgeber* o *Unternehmer* (datore di lavoro), *Herrscher* o *Gebietler* (dominatore). Ma, anche nel caso di *Herrscher* – in cui è evidente il composto con *Herr* – dobbiamo sottolineare che tal parola va intesa come l'italiano *sovrano, signore, regnante*, nel senso appunto in cui si dice che qualcuno è capo di uno stato, nel senso che lo rappresenta – come è ad esempio il caso dello *absolutischer Herrscher*, il sovrano assoluto. Similmente, il termine *Herrschaft* indica la sovranità politica, da cui appunto espressioni come *die Herrschaft des Volkes* (la sovranità popolare). Non è il caso dunque di intendere il termine *Herr* come padrone/proprietario di schiavi – non è questo il modo principale né uno dei modi usuali di intendere tale parola. Ricordiamo inoltre che la parola *signore* – così come l'appellativo *ser* e il vocabolo *sire* – deriva dal latino *senior*, che significa "più vecchio", "assai vecchio" – grado comparativo dell'aggettivo *senex* (vecchio). Esso va dunque ad identificare l'uomo maturo (colui che può sedere nel *senatus*) e non ha, quanto al suo etimo, a che fare col campo semantico della padronanza o del dominio. Lo stesso vale per il tedesco *Herr*: il termine deriva dal medio alto tedesco *herre*, dall'antico alto

tedesco *hēriro*, *hērro* – forma comparativa dell'aggettivo *hēr* ("grigio, dai capelli grigi") – i quali dalla radice proto-germanica **hairaz* ("grigio")¹¹ – in piena analogia evolutiva con il latino *senior* rispetto a *senex* ("anziano"), da cui poi l'italiano *signore*. In sostanza, *signore* e *Herr* non solo hanno un significato molto simile e sovrapponibile nelle lingue odierne, ma hanno persino un etimo di analoga evoluzione (cioè entrambe le parole oggi indicano un nesso fra la figura dell'uomo maturo, del personaggio venerabile e del capo, ed etimologicamente derivano da differenti radici che sono entrambe riferite all'esser anziani – *senex*, *hēr* – e quindi all'avere i capelli grigi).

Eppure, l'uso del latino all'interno della storia della Chiesa potrebbe aver facilitato l'identificazione o parziale sovrapposizione fra il campo semantico della parola *signore* e quello della parola *padrone*. L'italiano "Signore" – che coincide col tedesco *Herr* o *Herrgott*, appunto – è la parola con cui traduciamo, nelle preghiere, il latino *Dominus*, con cui appunto si individua Dio, anche nel messale¹². Il *dies dominicus* o *dominica* è in effetti il giorno in cui avvengono le celebrazioni di precetto, il giorno del Signore, la *domenica*. *Dominus* ha la stessa radice dell'italiano *dominio*, ed indica appunto, dunque, il dominatore, chi ha potere o controllo su un certo qualcosa, ad esempio un terreno, e quindi il suo padrone. *Dominium*, del resto indica sì il dominio ma anche il diritto di proprietà su qualcosa. Si stima che il verbo *domare* italiano (latino *dōmo*, *as*, *ūi*, *ītum*, *āre*) abbia la medesima radice, la quale è condivisa dalle parole sanscrite *dāmaḥ* (दमः) – autocontrollo, controllo dei propri sensi e della propria pulsionalità, punizione – e *damāyāti* (दमायति) – domare, addomesticare, soggiogare. È la stessa radice condivisa del vocabolo greco *δαμάζω* (forme alternative: *δάμνημι*, *δαμνάω*), dal significato di domare, soggiogare (un animale), controllare, sposare (cioè sottomettere al giogo maritale)¹³, conquistare, uccidere, trucidare – οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἐόντα: mai, infatti, *sarà ricondotto all'ordine* il discorso secondo cui sono le cose che non sono (Parmenide fr. 7, Platone 237a)¹⁴.

Si può ipotizzare che questo parziale collassamento della figura di *senior* ed *hērro* su quella del *dominus* sia il risultato di un tipo di società in cui l'uomo anziano coincide con la figura del *pater familias* e quindi con quella del "padrone di casa". Non è detto,

¹¹ Kroonen 2013, p. 201.

¹² «Ave o Maria, piena di grazia, il Signore è con te», «*Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum*».

¹³ Da cui anche *δάμαρ*, -αρτος: sposa, moglie.

¹⁴ I contenuti di quest'ultima parte del paragrafo sono stati ricostruiti col solo ausilio di banche dati online di lemmi sanscriti e vedici e con il supporto di numerosi dizionari etimologici di lingue morte.

però, che l'identificazione fra signore e padrone sia il risultato dell'evoluzione linguistica all'interno di una società patriarcale. Ad esempio, l'italiano *donna* – così come il francese *dame* – deriva dal latino *domina*. Il vocabolo cioè con cui solitamente ci si riferisce a una persona di genere femminile (nella nostra lingua e in quella francese) è mutuato da una parola che etimologicamente significa appunto *signora* nel senso di *padrona* (*domina*). La parola *madame* – che corrisponderebbe appunto all'italiano *mia signora* – equivarrebbe dunque all'espressione latina *mea domina*, dal significato appunto di *mia padrona*: essa potrebbe sì designare la *padrona di casa* e quindi appunto la mia signora (cioè la mia *sposa*) in quanto io uomo (suo marito) sono appunto il padrone di casa, ma potrebbe anche avere il significato più peculiare di *padrona del mio cuore*, cioè di "mia padrona" in senso sentimentale e letterale, in quanto è la donna che amo e che quindi "controlla", "domina", "ha soggiogato" il mio cuore, "è padrona" di esso, "occupa" i miei pensieri, "predomina" in essi, "orienta" i miei sentimenti. In questa accezione troviamo il termine *donna* nel sonetto *Tanto gentile e tanto onesta pare*, secondo l'interpretazione di Contini (1947), per il quale appunto la parola *donna* al v. 2 (*la donna mia, quand'ella altrui saluta*)

ha esclusivamente il suo significato primitivo di 'signora (del cuore)', è insomma un termine con desinenza femminile puramente grammaticale, in cui il genere non segna opposizione (si pensa alla poesia portoghese del tempo, dove si può apostrofare col maschile *senhor* l'amata [...]); [infatti] per 'donna' [nell'accezione contemporanea] la prosa commento della *Vita Nova* usa, in opposizione ad *angeli, femmina* (Contini 1947, p. 24).

In armonia con tutto lo stile del sonetto, i vocaboli andrebbero interpretati secondo Contini nel loro significato etimologico. *Donna*, in questo per noi peculiare significato etimologico, non è un'invenzione di Dante: è attestato in tutta la lirica cortese. Con questo riferimento letterario intendiamo dire che fra le parole padrone e signore, padrona e signora, *dominus*, donna, c'è un'intersezione semantica a più livelli, sia nelle lingue romanze che nel latino classico e nel greco antico, testimoniata – di fatto – da millenni.

Sulla stessa linea d'onda le considerazioni intorno alle parole *schiaivo* e *schiavitù*. In tedesco la prima si traduce unicamente con *Sklaven*, mentre la seconda con i termini *Sklaverei* o *Versklavung* (in cui ritroviamo la stessa radice presente nell'italiano

schiavitù e nella coppia francese *esclave/esclavage* e nell'inglese *slave/slavery*). Altri termini per indicare la schiavitù in tedesco sono *Unterjochung* (nel significato di soggezione politica), o *Abhängigkeit, Sucht, Sklaverei* (*dipendenza*, ossia schiavitù in senso figurato, come è nel caso della dipendenza da droghe). Il termine servo, d'altro canto, si traduce solitamente con *Knecht* o con *Diener* (nel senso di servo, inserviente di casa – *Diener* ha però anche un altro significato primario che vorrebbe dire *riverenza, inchino*¹⁵). Solo in accezione spregiativa è riscontrato l'utilizzo di *Sklaven*, o del più razzista *Neger*. Il termine servitù è *Knechtschaft* (quando si parla dell'essere al servizio di, dell'essere dipendente di, in senso figurato), col suo spregiativo *Sklaverei*, mentre "servitù" nel senso di "personale di servizio" (referente concreto) è *Dienerschaft*.

Passiamo ora al versante francese. La parola *signore* si può tradurre con *monsieur, seigneur* (anche per riferirsi a Dio, quindi con *Seigneur Jésus-Christ* corrispondente all'italiano Signore Gesù Cristo e al tedesco *Herr Jesus Christus* o al latino *dominus Christus*), *riche, sieur*. Troviamo insomma che il termine *seigneur* ricopre all'incirca lo stesso campo semantico delle parole *Herr* e *signore* (del resto, essa condivide con quest'ultima l'etimo – *senior*): un uomo adulto anziano, o semplicemente l'adulto, ma anche un uomo che ha fatto carriera, un ricco e quindi in qualche modo un uomo di potere. La parola *padrone* si può rendere con *propriétaire, maître, patron*, a seconda dei contesti, mentre la parola *schiavo* si traduce sempre con *esclave* – la quale, dunque, manca delle sfumature presenti sia nell'italiano *servo* (e composti) che nel tedesco *Knecht* (e composti), le quali possono anche designare una sottomissione non violenta imposta da un superiore e dunque per converso una signoria non despótica verso un sottoposto. A riprova di ciò, troviamo che la parola *servitù* si può tradurre con *domestiques* (se indica appunto referenti concreti, i domestici, gli inservienti, *die Diener*), con *esclavage, servitude, captivité* (per i significati metaforici o figurati). La parola *servitude*, la più simile all'italiano *servitù*, ha principalmente significato figurato, significa propriamente (stato di) schiavitù, (stato di) tirannia e, più raramente, vincolo. *Servitude* è la parola usata da Girard in contrasto a *maîtrise*. La parola *maître* – che è quella che Girard utilizza per tradurre *Herr* – ha il significato primario di padrone/capo, e quello secondario di maestro (conservato dall'originale latino *magister*). La parola

¹⁵ Sul momento servile intrinseco a quella pratica di riconoscimento peculiare che è il saluto – spesso confacentesi di una *riverenza* o di un *inchino* (*Diener*) – torneremo in chiusura del paragrafo.

maîtrise vuol dire invece padronanza, dominio, oppure maestria, ma va anche a individuare la maestranza. In sostanza, non c'è corrispondenza fra le parole *Herr* e *maître*, né fra *Herrschaft* e *maîtrise*: le parole tedesche indicano un campo semantico molto più ampio e fra loro le due parole non condividono un etimo simile come è invece il caso di *signore-senior* ed *Herr-hērro*. Inoltre, la parola *maîtrise* si porta appresso delle sfumature che nel tedesco non sono presenti (i significati secondari riguardo al sapere o al saper fare: l'esser maestro/insegnante, l'aver maestria in qualcosa, aspetti residuali che sono invece espressi dalla parola tedesca *Beherrschung*¹⁶, a sua volta un composto di *Herr*). Lo stesso discorso può farsi per le parole *esclave*, *esclavage* e *Knecht*, *Knechtschaft*. La controparte francese contiene un momento oppressivo che in tedesco non è necessariamente presente. In sostanza non esiste una corrispondenza perfetta fra le parole tedesche utilizzate da Hegel e la traduzione francese che ne fornisce Girard – mentre esiste un'ampia corrispondenza con quelle usate nelle traduzioni italiane (servo e signore indicano all'incirca lo stesso campo semantico di *Herr* e *Knecht*, con simili oscillazioni di significato).

Ora, si potrebbe ipotizzare che Girard abbia deliberatamente tradotto in questo modo inesatto le parole hegeliane per marcare una linea netta di separazione dal suo modo di intenderle. È infatti indubbio che nelle parole *schiaivo*, *schiaività* sia presente un momento oppressivo che nei termini *servo*, *servitù* non è necessariamente presente, o è meno marcato. Lo stesso vale per le parole *signore*, *signoria*, dove appunto il lato oppressivo della forma di potere non è necessariamente presente, o è meno marcato, che in parole come *padrone*, *tiranno*, *tirannia*. Lo stesso vale per la lingua tedesca (lo abbiamo visto nell'analisi della parola *Herr* e dei suoi composti): il momento oppressivo nel legame di soggezione altrui non è presente o è meno marcato. Con le coppie *Herr-Knecht* e *signore-servo* non si va insomma necessariamente a individuare una forma di potere orientata al dominio e alla totale sottomissione dell'altro – com'è il caso della coppia *maître-esclave*, cioè del rapporto del padrone con i suoi schiavi. In aggiunta, il tedesco presenta la stessa divaricazione fra una semplice forma di predominio che non fuoriesce necessariamente dai limiti dello stato di diritto¹⁷ – da un lato – e una forma di potere oppressivo e tendenzialmente violento – dall'altro – nella distinzione fra

¹⁶ La parola italiana "padronanza" ha, curiosamente, la stessa sfumatura di significato presente in *maîtrise*, perché individua anche la capacità di fare qualcosa o la conoscenza perfetta di un qualcosa (in tedesco *Beherrschung*, appunto).

¹⁷ Si rammenti il termine *Herrschaft*, da cui anche *die Herrschaft des Volkes*, la sovranità popolare.

Knechtschaft e *Sklaverei*, quest'ultimo dal significato dispregiativo e rappresentando la versione "degenerata" della prima – similmente alla distinzione italiana fra servitù e schiavitù. Insomma, si potrebbe pensare che Girard abbia tradotto in questo modo i termini hegeliani per enfatizzare che la verità di quella figura dialettica – che per Hegel è rapporto fra servo e signore e, da ultimo, *per noi*, è la compresenza di signoria e servitù nel comportamento dell'autocoscienza riconoscente, nel reciproco riconoscimento – è in realtà rapporto fra un padrone e uno schiavo, cioè rapporto essenzialmente asimmetrico, fra un'autocoscienza eligente, appunto, che riesce a rendersi polo magnetico dei desideri dell'altro, e uno schiavo incapace di desiderare da sé e per sé, sottomesso dunque all'altro; un rapporto che torna ad essere simmetrico solo in tanto in quanto cattura gli individui nelle maglie della *doppia mediazione* – nel senso che rende ciascuno padrone dell'altro e ciascuno schiavo dell'altro, cioè rende entrambi schiavi del desiderio mimetico (ad averla vinta è insomma il momento schiavile, l'essenziale eterodirezione non autoriflessa di ogni coscienza). Si potrebbe appunto pensare che Girard abbia volutamente "fatto violenza" alle parole hegeliane, traducendo in francese *Herr* e *Knecht* volutamente con *maître* ed *esclave*, in modo da favorire la sua lettura cioè la sua riformulazione della coppia di figure hegeliane.

Ma non sarebbe questa, a nostro avviso, l'interpretazione corretta. Infatti, benché Girard contrapponga la sua dialettica, la dialettica romanzesca, alla dialettica hegeliana, cioè alla dialettica di servo e signore, in MRVR scrive appunto che

i due temi de *La fenomenologia dello spirito* che interessano particolarmente i lettori contemporanei sono la "coscienza infelice" e la "dialettica del padrone e dello schiavo" (MRVR, p. 98)

e in DCC Girard commenta che è «un'idea passivamente ripresa anche da coloro che pretendono di 'liberarsi' di Hegel» quella per cui

i rapporti tra Dio e gli uomini [nell'Antico Testamento] riproducono lo schema hegeliano del «padrone» e dello «schiavo» (DCC, p. 330)

come attribuendo la paternità della dialettica schiavo-padrone allo stesso Hegel.

L'ipotesi più plausibile per spiegare questa forzatura esegetica è che Girard non abbia avuto confronto diretto con i testi hegeliani in lingua tedesca. Egli ironizza sulla "riconciliazione" hegeliana proprio perché crede di aver interpretato correttamente il processo dialettico. Conseguentemente, ritiene che la riconciliazione sia solo una pia aspirazione che non tiene conto della realtà della relazione (questo è in effetti alla lettera ciò che Girard sostiene). In sostanza egli critica Hegel per aver chiuso gli occhi davanti alla realtà delle relazioni umane – che pur lui, secondo Girard, nella dialettica schiavo-padrone aveva ben descritto. Girard non ritiene, in sostanza, di star introducendo una terminologia innovativa nel momento in cui presenta la dialettica romanzesca, ma di star riprendendo Hegel alla lettera. L'unica "innovazione" sarebbe il disincanto con cui Girard ritiene di trattare la materia, cioè il fatto che egli supera le assurdità logiche di un divenire intriso d'ingiustificato ottimismo:

Il romanziere [...] diffida dalle deduzioni logiche. Rivolge lo sguardo attorno a sé e in se stesso. Non scopre nulla che preannunci la famosa riconciliazione (MRVR, p. 97).

All'universo della violenza fisica deve succedere il regno della violenza metafisica, della lotta delle persone e dei loro desideri all'interno del mercato, della società civile, dell'orizzonte politico, della famiglia, della coppia e, infine, della stessa vita intrapsichica¹⁸.

Hegel è presumibilmente arrivato a Girard solo attraverso la mediazione di Kojève. Nella traduzione italiana delle lezioni sulla *Fenomenologia* kojeviane per le espressioni «o Signore o Servo», «Signoria [e] Servitù» (Kojève 1968, trad. it. pp. 22-23), troviamo il corrispettivo francese «soit Maître soit Esclave», «Maîtrise [et] Servitude» (Kojève 1968, pp. 15-16). Girard è sostanzialmente in esatta linea terminologica con quanto scrive Kojève. La nostra interpretazione è dunque che Girard (1) abbia studiato quelle figure hegeliane attraverso la mediazione di Kojève, che gli sia mancato contatto diretto col testo tedesco della *Fenomenologia* e che (2) abbia col tempo rielaborato a suo modo le espressioni kojeviane – secondo interpretazioni che sono, stando alla lettera del testo di Kojève, del resto, legittime, perché, come abbiamo visto, i termini *maître* ed *esclave* hanno intrinsecamente un significato oppressivo (quanto al primo) e spersonalizzante

¹⁸ Cfr. MRVR pp. 38-40 e pp. 78-83: «al moltiplicarsi dei mediatori [del desiderio] dobbiamo quella "decomposizione della personalità" che tanto inquietava e irritava i primi lettori di Marcel Proust» (p. 79).

(quanto al secondo) nella lingua francese¹⁹ –, ma che (3) abbia infine agganciato i contenuti di questa interpretazione a Hegel stesso. È da sé evidente che da parte di Girard ci sia stato un errore esegetico, la cui rilevanza si acuisce punto per punto. In sostanza, tale traduzione da parte di Kojève di quei termini avrebbe in un secondo momento favorito l'interpretazione riduttiva, degenerata e inesatta di Girard, la quale da ultimo sarebbe entrata a far parte della sua immagine dei rapporti umani, in quanto mediati dalla mimesi del desiderio. L'errore più grave rimane comunque, per noi, l'aver attribuito quella certa immagine iperconflittuale dei rapporti umani a Hegel (salvo poi criticarlo per eccessiva ingenuità e infondato ottimismo), non rendendo merito e non approfittando affatto della ricchezza della lezione hegeliana da cui – come abbiamo visto, ad esempio, in teoria del riconoscimento – può esser tratta la base teoretica – *l'esser presso di sé nell'essere altro* – per elaborare un'antropologia che va in tutt'altra direzione rispetto a quella girardiana.

L'autonomia individuale non è infatti minacciata dal contatto con l'altro, il rapporto fra autocoscienze non è rapporto fra schiavi e padroni: ognuno è libero non "nonostante" l'altro ma "grazie" a lui (cfr. C1, prop. 2.1.2.2.); l'autonomia è indisgiungibile dalla consapevolezza di essa, quindi è legata alla fiducia in sé, all'autorispetto, alla consapevolezza della propria dignità, ma queste sono tutte attribuzioni sociali, la libertà è il risultato di un processo di socializzazione (cfr. prop. 2.1.).

Anzi, proprio per questo «il concetto liberale di *libertà negativa* è un concetto autocontraddittorio» (prop. 2.2.), un concetto che Girard dimostra trasversalmente, in tutta la sua opera, di possedere. Sul carattere liberale del pensiero di Girard diremo ancora qualcosa nei prossimi paragrafi. Non che egli si impegni in una difesa esplicita del liberalismo, tutt'altro. Quello che noi intendiamo dire è che la sua immagine dell'essere umano deriva da una proiezione sull'uomo preistorico dell'immagine dell'uomo del suo tempo, immerso nella società di mercato a produzione capitalistica, è un ontologizzazione di categorie storiche e di dinamiche relazionali storicamente determinate (snobismo, moda, meccanismi pubblicitari, estremismi politici). Esse sono tipiche di un essere umano collocato nello stato di competizione onnilaterale tipico dalla società di mercato, sono le dinamiche che si creano in una società orientata alla

¹⁹ Significato che le originali parole tedesche e la loro traduzione italiana non contengono necessariamente o lasciano solamente latente.

produzione per il *consumo* di massa. Quella di Girard è una eternalizzazione dell'immagine dell'uomo della sua epoca, in quanto ingabbiato e disposto dalle maglie della logica liberale e capitalistica. È un errore simile a quello che commise Hobbes, nel momento in cui postulò il *bellum omnium contra omnes* come condizione originaria dell'umanità. Il pensiero di Girard non va molto più in là: semplicemente, fornisce alcuni strumenti teorici – fra tutti: *il desiderio mimetico* – per capire, rendere ragione e spiegare il perché della dinamica competitiva primordiale, di quella specifica ipotesi controfattuale.

Facciamo ora un passo indietro alle figure di servo e signore e, in particolare, a quella prima quartina del sonetto dantesco *Tanto gentile*, in cui abbiamo trovato il termine *donna*. Seguendo la metafora del saluto ivi contenuta, notiamo, curiosamente, che l'identificazione, stavolta, fra signore e servo (o fra padrone e schiavo, se vogliamo utilizzare la terminologia di Girard) raggiunge un grado di peculiare curiosità, in effetti, proprio nella pratica del saluto. Il francese *madame, monsieur* – con cui semplicemente, talvolta, si rivolge ad altrui saluto – equivarrebbe appunto al dire "mia signora", "mio signore", cioè al disporsi in tono servile verso l'altro – *ricoscerlo*. Lo stesso significato va attribuito all'interiezione "*dottore..!*", con cui spesso, formalmente – ma anche scherzosamente –, due adulti si salutano, stringendosi la mano, al momento dell'incontro. Salutare una donna galantemente con un «*madame*» seguito dal baciamento, ricalca anch'esso una pratica di sottomissione in cui l'altro viene riconosciuto come "mio padrone": noi ci disponiamo a servirlo, a soddisfare le sue esigenze, ad ascoltarlo, ad accoglierlo²⁰ – «*Vostro umilissimo servitore*», ha suonato la chiosa delle epistole, per secoli. Anche il saluto italiano *ciao* ha etimo analogo; infatti discende dal termine tardolatino e medievale *sclavus* – che significa, appunto, schiavo – mediato probabilmente dal dialetto veneziano *s'ciavo* nel significato di «(sono vostro) schiavo», usato come formula di saluto referenziale per congedarsi. Nelle commedie del Goldoni lo si trova proprio in questa accezione:

Marchese. Signora, a voi m'inchino.

²⁰ Cfr. C1, propp. 1.1.8.1-1.1.8.2. «L'autocoscienza è *desiderio* [...] [essa] annienta l'oggetto autonomo e si conferisce così la certezza di se stessa come certezza *vera* – come certezza, cioè, che è divenuta ai suoi occhi in una *modalità oggettiva*. In questo appagamento, però, l'autocoscienza fa esperienza dell'autonomia del suo oggetto. [...] In virtù dell'autonomia dell'oggetto, allora, l'autocoscienza può ottenere l'appagamento solo quando l'oggetto stesso compie in sé la negazione» (Hegel 1807, p. 271).

Eularia. Serva divota.

[...]

Roberto. Non posso soffrir queste donne, che vorrebbero sempre il marito vicino. A me piace la libertà.

Marchese. Questo è il vero vivere. Ognuno pensi a se stesso.

Roberto. Amico, a rivederci. (*andando dalla parte di donna Eularia, in atto di partire*)

Marchese. Vi sono schiavo.

(Goldoni 1751, Atto I, scena V, pp. 26-27)

Dall'Ottocento e soprattutto nel Novecento *ciao* si è diffuso progressivamente in Italia come saluto informale (Zolli 1986, p. 74). Nella stessa accezione si trova il saluto *servus* in gran parte dell'Europa centrale. L'utilizzo di queste formule di saluto – oggi giorno reciproche e informali –, sembra essere il correlato linguistico spontaneo di quella che abbiamo chiamato la logica del riconoscimento. Nel saluto reciproco, ognuno riconosce l'altro come soggetto, ognuno "si rende servile", ossia si apre all'altro con disponibilità, rispetto, interesse al dialogo, e, al contempo, ricevendo il saluto, è riconosciuto dall'altro, viene "accolto come signore", ossia gli si dimostra rispetto, disponibilità, interesse al dialogo. Non è un caso che in circostanze di violazione della reciprocità o di tradimento delle aspettative di fiducia reciproca su cui si impernia ogni rapporto un soggetto possa scegliere di togliere il saluto (reciprocamente o meno). La ferita morale comporta una elisione della espressione linguistica – *ciao, servus, madame, monsieur, dottore* – che coincide con il dimostrare disponibilità all'altro; l'elisione coincide con il dispensarsi dal dimostrare questa disponibilità, coincide con l'evitare di prendere posizione servizievole rispetto a lui (dispensarsi dal prestargli attenzioni, dimostrare pragmaticamente di non volere averci a che fare, di non volerlo ascoltare, di non aver interesse a intraprendere con lui alcuno scambio).

SOCIOPRAGMATISMO IN DIALOGO CON MIMESI E RICONOSCIMENTO

La questione del "primo".

Come già si diceva²¹, requisito essenziale perché si possa confliggere con l'altro è di averlo riconosciuto come soggetto. La possibilità del conflitto è data sempre e comunque all'interno dell'alveo di un riconoscimento riuscito. Ogni possibile conflitto non può che derivare dalla violazione di un riconoscimento formale o di un riconoscimento materiale (cioè dalla messa in discussione di una prospettiva o di una pretesa specifica); ma per provare l'esperienza e quindi individuare una qualsiasi delle due tipologie di misconoscimento bisogna evidentemente esser già passati per una dinamica di riconoscimento. È evidente, dunque, che tale conferimento di dignità deve essere un atto originario per la nascita della soggettività e che può essere solo un conferimento reciproco.

Analizzando la proposta di antropologia evolutiva di Tomasello, abbiamo riscontrato delle pretese analoghe. Le strutture cooperative che consentono l'emergere del linguaggio (prima gestuale, poi simbolico) devono anteporsi alla possibilità della menzogna e, più in generale, alla possibilità di violare norme e aspettative sociali. Ciò che è specificamente umano deve essere passato per le strutture dell'intenzionalità condivisa per poter essere definito tale.

Al contrario, in Girard lo "stato naturale" immediatamente pre-umano – prima dell'invenzione del meccanismo vittimario – è una sorta di stato instabile che rischia costantemente di scaturire nella violenza reciproca. Il meccanismo espiatorio del *doppio transfert* spezza questa circolarità violenta e ostacola esattamente questo tipo di esito. Bisogna

far risalire l'umanità a un assassinio collettivo. [...] La violenza unificatrice non è solo l'origine del religioso, ma l'origine dell'umanità stessa [...]. La comunità umana fa tutt'uno evidentemente con questo radunarsi ed esiste solo in funzione di esso (DCC, pp. 125-127).

Per Girard l'origine filogenetica del linguaggio va anch'essa a radicarsi nel meccanismo espiatorio. Il corpo della vittima uccisa è il primo *simbolo*. In essa si

²¹ Cfr. *supra*, § 2.2.3. e § 2.5.1.

racchiudono i significati della neonata comunità. Il cadavere della vittima rappresenta questa comunità. In un certo senso, l'episodio di uccisione della vittima e la ripetizione della prassi rituale e sacrificale coincidono con quelli che Tomasello chiama *hot spot* per l'acquisizione del linguaggio. Per Tomasello, nell'ontogenesi, questi *hot spot* sono le varie *attività cooperative* cui il bambino partecipa quotidianamente assieme alle figure di riferimento. Per Girard, invece, quella "sintonizzazione mentale" – che per Tomasello è garantita dall'essere coinvolti in molteplici attività cooperative –, è garantita da quella peculiare "pratica cooperativa" che è l'uccisione collettiva del capro espiatorio e la *ripetizione rituale* di tale episodio fondatore. Il meccanismo vittimario è

una prodigiosa macchina per destare un'attenzione di tipo nuovo, la prima attenzione non istintuale. A partire da un certo grado di frenesia, si effettua la polarizzazione mimetica sulla vittima unica. Dopo essersi appagata su questa vittima, la violenza, necessariamente, si interrompe, allo strepito subentra il silenzio. Questo contrasto massimo tra lo scatenamento e l'acquietamento, l'agitazione e la tranquillità crea delle circostanze il più possibile favorevoli al destarsi di questa attenzione nuova. Poiché la vittima è la vittima di tutti, su di lei è fissato, in questo istante, lo sguardo di tutti i membri della comunità. Di conseguenza, al di là dell'oggetto puramente istintuale, l'oggetto alimentare, sessuale, o il congenere dominante, c'è il cadavere della vittima collettiva ed è questo cadavere a costituire l'oggetto primario per questo nuovo tipo di attenzione. [...] Il significante è la vittima. Il significato è tutto il senso attuale e potenziale attribuito dalla comunità a questa vittima e, per suo tramite, a ogni cosa (DCC, pp. 128-132).

Dalla vittima espiatoria, fonte della comunità e primo simbolo, scaturisce ogni significazione sociale. Dallo stato di competizione originaria, insomma, si può addivenire ad una pratica effettivamente cooperativa – dalla quale però non si espunge la violenza, ma che anzi consiste in questa violenza: è lo scaricamento della violenza sull'individuo ritenuto colpevole della crisi mimetica. In Girard, l'*essere-con* non può che essere ed essere scaturito da un *essere-contro*. La soglia di apparizione del meccanismo vittimario coincide con la «soglia dell'ominizzazione» (p. 123). La mimesi dell'antagonista, nel passaggio fra l'animale e l'umano²², «finisce per raccogliarli contro una vittima e riconciliarli» (p. 123):

²² «La sola cosa che "manca" al rito animale è l'immolazione sacrificale, e la sola cosa che manca all'animale per diventare umano è la vittima espiatoria» (p. 131).

nel meccanismo fondatore la riconciliazione si effettua infatti contro la vittima e attorno a essa (p. 131).

Fa qua di nuovo capolino la parola *riconciliazione*, su cui abbiamo già largamente riflettuto in uno dei paragrafi precedenti²³. È interessante notare, in questo contesto, il contrasto insito fra quel "*ri-con-*" all'interno di *riconciliare* e la preposizione *contro*, nell'espressione «la *riconciliazione* si effettua infatti *contro*». Il linguaggio stesso sembra conservare in se stesso un riferimento all'originarietà dell'*essere-con* e la sua preminenza sul momento conflittuale. Dal conflitto, che può frantumare l'essersi intessuto della relazionalità originaria, si può poi – con vari mezzi sociali, fra cui (evidentemente) anche il meccanismo vittimario che Girard descrive – *riconciliarsi*, cioè ritornare all'originarietà di quell'*essere-con* cooperativo, intessere di nuovo quel legame in cui consiste la "seconda natura" dell'essere umano. Per Girard, invece,

grazie alla vittima, in quanto essa sembra scaturire dalla comunità e la comunità sembra scaturire da lei, può esistere, per la prima volta, qualcosa che sia un interno e un esterno, un prima e un dopo, una comunità e un sacro (p. 132).

È da questo *essere-contro* che nasce la comunità, la prima comunità come ogni comunità. *L'essere-contro* è la condizione trascendentale della comunità. Quest'ultima si realizza grazie a quello e scaturisce da quello. *L'essere-contro* è la forma primaria che assumono la *cooperazione* e la sintonizzazione mentale – la cooperazione, ad esser precisi, coincide proprio con questo *essere-contro*. Allo «spirito di collaborazione e di intesa» (p. 133) in cui la comunità consiste – scaturito da questo *essere-contro* –, si deve imputare la caratteristica delle norme secondo la quale esse consistono, non a caso, in *divieti* (cfr. pp. 25-36, pp. 98-105) – cioè nell'espressione di *contro* quali comportamenti la comunità si schiera e nella loro sanzione. La pratica espiatoria spiana inoltre la strada al processo di sintonizzazione mentale collettiva necessaria alla creazione del linguaggio:

²³ Cfr. *supra*, § 4.1.7.

abbiamo già detto che questa vittima si presenta nel contempo malvagia e buona, pacifica e violenta, vita che fa morire e morte che assicura la vita. Non c'è significazione che con lei non si delinei e al tempo stesso non sembri da lei trascesa. Essa pare davvero costituirsi come significante universale (p. 132).

Grazie a quella pratica si crea il senso di comunità stesso – che deve essere costantemente rinfocolato dalla prassi rituale e sacrificale:

il segno è la vittima riconciliatrice. Poiché comprendiamo facilmente che gli uomini vogliono rimanere riconciliati, all'uscita dalla crisi, comprendiamo anche che gli uomini si adoperano a riprodurre il segno; ossia a praticare il linguaggio del sacro, sostituendo nei riti alla vittima originaria delle vittime nuove per assicurare il mantenimento di questa pace miracolosa (p. 132).

Tuttavia, riteniamo che in Girard stesso si faccia avanti l'esigenza di un tipo di fondazione diverso. Ad esempio, quando parla del misconoscimento verso il Logos greco, cioè del misconoscimento dell'uomo verso la verità della violenza fondatrice, vi affianca – non esplicitandolo abbastanza – il misconoscimento verso il Logos giovanneo, ossia il misconoscimento dell'uomo verso la verità dell'amore fondatore. Ci sembra che Girard non abbia in realtà colto – nella sua antropologia – la reale portata di questo secondo riconoscimento – sebbene affermi, in alcuni luoghi, che «il Logos della violenza è quello che esiste solo *espellendo il vero Logos e in un certo senso parassitandolo*» (p. 340, corsivo nostro). Ci sembra che Girard perda di vista esattamente questo assunto nel momento in cui cerca di ricondurre l'origine di tutte le istituzioni culturali e sociali – compreso il linguaggio – alla violenza del meccanismo fondatore. Avrebbe dovuto piuttosto sostenere – in vicinanza a Tomasello – che le civiltà basate sul sacrificio espiatorio esistono solo *parassitando* – cioè appoggiandosi, usando a proprio vantaggio – le strutture cooperative – sia emotive che cognitive – già presenti in tutte le proto-comunità umane. Il sacrificio espiatorio potrebbe essere dunque stato un modo storicamente determinato attraverso cui alcune comunità umane, dilaniate dalla violenza, hanno saputo riconciliarsi; esso potrebbe essere stato un modo di mettere una pezza ad alcune disfunzioni relazionali emerse in seno a determinate comunità ad un certo grado del loro sviluppo, non necessariamente il modo naturale e trasversale in cui ogni comunità umana si costituisce.

L'imitazione.

Abbiamo visto che per Girard l'imitazione è sia (1) copia esteriore del modello (un'imitazione insomma delle sue caratteristiche visibili), sia (2) copia interiore (un'imitazione dei desideri del modello)²⁴.

Tomasello, invece, si concentra sulla specificità della imitazione umana rispetto a quella delle grandi scimmie. Gli umani riescono a imitare in modo molto più dettagliato le azioni eseguite concretamente, al di là dei risultati ottenibili attraverso quelle azioni (Tomasello 2008, p. 180). Sembrerebbe dunque che gli umani eccellano, rispetto alle scimmie, nel tipo di imitazione (1) fra quelli individuati da Girard – mentre quello su cui lui concentra la sua analisi dell'umano (l'imitazione del desiderio) sembra appartenere anche alle grandi scimmie. Tuttavia, oltre a questa differenza, tipica degli umani è un'altra dimensione dell'imitazione, la cosiddetta «funzione sociale dell'imitazione» (p. 181). Con essa ci si riferisce a tutti quegli atteggiamenti imitativi volti a cementare il senso di appartenenza di un singolo a un gruppo sociale di riferimento. Questo variegato fenomeno umano viene chiamato da Tomasello «dimensione di imitazione/conformità/solidarietà/affiliazione» (p. 182). L'imitazione in Tomasello, insomma, non serve a far confliggere gli individui, ma ad allargare il terreno comune con gli altri (cfr. p. 183), consente la creazione e l'ampliamento di un vasto patrimonio condiviso di pratiche e linguaggi. L'idea di Tomasello è che il "voler essere come gli altri" si sia evoluto «per massimizzare la conformità intra-gruppo e la differenza inter-gruppo nel contesto della selezione multilivello del gruppo nel suo complesso: la cosiddetta selezione culturale di gruppo (Richerson, Boyd, 2005)» (p. 184). Ne sarebbe prova il fatto che gli esseri umani hanno sviluppato dei linguaggi convenzionali che non sono efficaci per comunicare con tutti i membri della specie.

Grazie a questo autore, ci è possibile riscattare un significato più ampio del termine "imitazione", che non va inteso solo nei termini di influenza meccanica, esterna – di matrice spiccatamente spettatoriale e non comunicativa –, come quello difeso da Girard. Che questo sia il modo di intendere il concetto di "imitazione" in Girard, lo si può porre in risalto in varie maniere. Una di queste potrebbe essere che il desiderio (mimetico) si manifesta anzitutto come *invidia (envie)*, la quale si incardina sul primato del vedere

²⁴ Cfr. *supra*, § 1.1.4.

(*invideo* in latino vuol dire proprio guardare obliquamente, guardare storto, guardare di traverso qualcuno e, intransitivamente, lanciare il malocchio). In secondo luogo, è rilevabile dall'enfasi su certi aspetti tipici dei comportamenti umani, come, ad esempio, il *voyeurismo* (cfr. DCC, p. 123; MRVR, p. 142), essenziali nello sviluppo della sessualità specificamente umana. Da ultimo – e più in generale – notiamo che il momento di reificazione insito nei rapporti desiderativi aiuta a corrodere il tessuto comunicativo e intersoggettivo a favore di uno slancio famelico, bramoso, che interrompe la cooperazione fra gli individui e li riconduce alla opposizione meccanica per il predominio²⁵. In Girard, i soggetti che si imitano intessono un campo di forze fatto di sguardi e tentativi di reificazione reciproca. L'enfasi sull'aspetto voyeuristico e "spettacolare" dell'imitazione, il primato della *theoria* e la metafora della vita come *thèatron*, attraversano tutto il pensiero di Girard: «all'origine di un desiderio vi è sempre, diciamo, lo spettacolo di un altro desiderio [...]. Non è forse [...] l'indifferenza eroicamente simulata di Julien [...] che risveglia il desiderio di Mathilde?» (MRVR, p. 92). L'imitazione non è funzionale alla creazione di un terreno comune condiviso o al consolidamento dei legami affettivi e sociali. In questo senso, diciamo, Girard presenta un'idea di imitazione che rimane al livello di una influenza meccanica, esterna – di matrice spettatoriale e non comunicativa. Ci sembra che Cortella, dal canto suo, formuli un concetto di influenza reciproca molto più ricco, nella sua teoria del riconoscimento, di quello difeso da Girard:

la relazione di riconoscimento non è una semplice relazione esterna fra due soggetti, in cui l'uno influenza l'altro e al tempo stesso porta in se stesso la propria reazione all'influenza dell'altro. Ognuno dei due è dipendente non solo dall'altro ma anche e soprattutto dalla relazione con se stesso dell'altro. Ogni autocoscienza porta in sé anche la relazione di autocoscienza che l'altro ha con se stesso (C1, prop. 1.2.1.).

Qui Cortella afferma un "primato dialettico" nella relazione della coscienza con se stessa, che supera le ristrettezze voyeuristiche e meccaniche della mimesi girardiana.

Oltre a ciò, è bene sottolineare che Tomasello teorizza l'imitazione nei termini di una "imitazione con inversione di ruolo". Gli esseri umani sarebbero dunque diventati

²⁵ Sebbene poi, nella sua teoria antropologica generale, Girard cerchi di far sorgere la cooperazione stessa dagli esiti estremi della caoticità autodistruttiva della crisi mimetica. Tale cooperazione verrà intesa come ritualità e sacrificio, *esigenza del mimetico* (cfr. DCC, pp. 36-40; cfr. *supra*, § 4.2.1.).

capaci di *immedesimarsi* nel punto di vista altrui (e di poter assumere il loro comportamento) in contesti di attività di gruppo dotate di una struttura intenzionale comprendente un fine congiunto e ruoli complementari (cioè in contesti di *attività cooperative*). Su quest'ultimo assunto della teoria sociopragmatica – in relazione a teoria del riconoscimento – ragioneremo criticamente negli ultimi paragrafi del capitolo.

Mimesi e norme.

Abbiamo visto che tutte le norme, per Girard, nascono per impedire e contenere le derive mimetiche e sono finalizzate a questo unico scopo²⁶. Le norme sociali si esprimono essenzialmente sotto forma di divieti.

Per Tomasello, invece, le norme sociali emergono nella filogenesi quando le mutue aspettative d'aiuto – maturate di pari passo al sorgere della capacità cooperativa – vengono supportate da quella dimensione sociale dell'imitazione la cui funzione è di produrre effetti di conformità/solidarietà/affiliazione – la già analizzata «funzione sociale dell'imitazione» (Tomasello 2008, p. 181). Nel paragrafo dedicato²⁷, abbiamo analizzato gli effetti che tale propensione imitativa specificamente umana ha nel sorgere dei cosiddetti *enunciati espressivi*, ma non avevamo efficacemente sottolineato che grazie ad essa si formano anche le norme sociali, cioè che essa è la causa del consolidarsi dei comportamenti improntati alle mutue aspettative d'aiuto e della sanzione dei comportamenti contrari.

Se volessimo ridurre il tutto a una formula, dovremmo dire che per entrambi gli autori – Tomasello e Girard – *è perché gli umani imitano che si creano le norme, perché c'è l'imitazione*; ma il primo aggiungerebbe *"perché essa predomina e per garantirla"*, mentre il secondo *"per ostacolarla e per impedirla"*.

È chiaro che nella formula riferibile a Tomasello si sdoppia il significato attribuito alla parola *imitazione*. Quell'"imitarsi" fra individui che è l'agire con mutualità e reciprocità viene rafforzato dal lavoro della funzione sociale dell'imitazione. In Tomasello in sostanza le norme servono garantire la reciprocità del comportamento individuale "altruista" – il quale è emerso, l'abbiamo visto, per i suoi vantaggi adattivi. Torniamo qui a criticare il principio girardiano secondo cui la *dissimulazione in*

²⁶ Cfr. *supra*, § 1.3.4. e § 4.2.1.

²⁷ Cfr. *supra*, § 3.3.4.

funzione del desiderio offre dei vantaggi strategici a chi la mette in atto²⁸. Possiamo argomentare, con Tomasello – basandoci su quanto già osservato *supra*, §§ 3.3.2.-3.3.3. –, che non dovremmo aspettarci di vedere trasversalmente ai gruppi umani «forti norme sociali pubbliche antimenzogna» (Tomasello 2008, p. 187) se le norme fossero semplicemente finalizzate ad annichilire i comportamenti imitativi e non piuttosto ad incentivare l'imitazione di certi comportamenti (disponibilità all'altro, sincerità ecc.).

Tuttavia, al di là di queste osservazioni di carattere generale, bisogna sottolineare che non è affatto chiaro – né nel pensiero di Tomasello né in quello di Girard – come possa farsi spazio il concetto di norma. Partendo dal primo, si può notare che Tomasello afferma semplicemente che «la pressione del gruppo perché l'individuo si conformi è l'essenza delle norme sociali» (p. 183) e che si passa dalle semplici aspettative di aiuto alle norme che lo comandano aggiungendo «la pressione in favore della conformità alle aspettative di gruppo [...] accompagnate da sanzioni sociali per la loro violazione» (p. 183). Tomasello riassume così la sua posizione:

la nostra formula per le norme, almeno nel caso della comunicazione consiste, dunque, in: mutue aspettative di comportamento, più interesse per la reputazione, più pressione a conformarsi alle aspettative di gruppo – se no...! (p. 183).

Tomasello procede secondo il seguente sillogismo (lasciato implicito nel testo): (1) la pressione del gruppo affinché l'individuo si conformi avviene in virtù della funzione sociale dell'imitazione, (2) ma la pressione del gruppo affinché l'individuo si conformi è l'essenza delle norme sociali, (3) dunque la funzione sociale dell'imitazione è all'origine della componente normativa delle relazioni sociali.

Tuttavia, come aveva già osservato Habermas in *Teoria dell'agire comunicativo*, non si può giustificare il sorgere del concetto di *norma* sulla base del potere sanzionatorio del gruppo di riferimento, perché l'applicazione concreta di tale potere è condizionato dalla validità del dover essere della norma interiorizzato in ognuno – in altri termini: non si può far discendere l'autorità morale dall'autorità materiale del gruppo legata alla sua supremazia fisica perché tale autorità materiale entra in funzione solo laddove si ritenga che sia stata violata una norma morale. Ciò significa che quanto al suo *senso* il

²⁸ Cfr. *supra*, § 1.3.3.

concetto di norma non è deducibile dalla pratica concreta della sanzione, ma, al massimo, è quest'ultima a dover discendere dalla validità morale della norma.

Una critica simile può farsi a Girard. Il capro espiatorio viene infatti individuato sulla base di specifici *segni vittimari*. La violenza degli individui non ancora organizzati in comunità si scarica sull'essere che viene ritenuto più efferato (o malvagio, deviante, contagioso ecc.). Queste caratteristiche non si radicano nella reale malvagità, devianza o contagiosità della vittima; esse vengono "*indotte*" dalla presenza di deformazioni fisiche, malattie rare, comportamenti anomali, peculiarità fenotipiche, etniche o sociali nella vittima²⁹, insomma da specifici segni vittimari sui quali l'ostilità degli individui *converge*. Se è vero che gli individui – per uscire dalla crisi mimetica – fondano la comunità rivolgendosi violentemente contro il capro espiatorio, è anche vero che per farlo *devono già percepire* le norme immanenti al loro vivere in comune – perché percepiscono tali norme violate, minacciate, stravolte, minate dalla presenza dell'individuo anomalo. Se esse non fossero già percepite, infatti, i soggetti non potrebbero nemmeno concordare nell'individuazione del più efferato degli individui nel loro complesso sociale, non potrebbero convogliare su un unico individuo la violenza "fondatrice". Ciò significa, come sostiene Habermas, che la validità del dover essere delle norme precede il potere di sanzione delle concrete persone di riferimento, la sua concreta effettuazione (cfr. Habermas 1981, pp. 562-618).

Riprendendo un filone lasciato aperto nel capitolo su Tomasello, ribadiamo che quando noi ci eleviamo dal punto di vista ristretto della prima o della seconda persona, e accediamo alla comprensione del *noi* – al sapere insieme – abbiamo contemporaneamente guadagnato il punto di vista proprio dello sguardo terzo sull'interazione nel suo complesso di cui *noi* facciamo parte come un Ego e un Alter Ego reciprocamente scambiabili – abbiamo cioè colto l'interazione come evento unitario, l'abbiamo circoscritta in un unico format rappresentazionale, l'abbiamo vista a volo d'uccello come dotata di scopo unico e ruoli complementari, abbiamo insomma guadagnato quello che Mead chiama il punto di vista dell'Altro generalizzato, il quale per Habermas è essenziale alla fondazione della validità del dover essere delle norme (ivi, p. 597; cfr. Mead 1934). Il senso della validità normativa, secondo Habermas, viene giustamente ricondotta da Mead

²⁹ Su di essi torna ricorsivamente l'attenzione di Girard: cfr. DCC pp.153-158 e l'intero Girard 1982.

all'autorità libera da sanzioni, ossia morale, dell'«Altro generalizzato». Siffatta istanza deve, è vero, sorgere attraverso l'interiorizzazione delle sanzioni di gruppo, ma tale spiegazione può valere soltanto per l'ontogenesi, infatti i gruppi devono essersi costituiti in unità capaci di azione prima che nel loro nome possano venir inflitte delle sanzioni. I partecipanti alle interazioni mediate simbolicamente possono trasformarsi da esemplari di una specie animale, dotata di ambiente innato specifico alla specie, in appartenenti ad un collettivo dotato di mondo vitale soltanto nella misura in cui si forma l'istanza di un Altro generalizzato. Possiamo anche dire: una coscienza collettiva o un'identità di gruppo (Habermas 1981, pp. 606-607).

Nel linguaggio di Tomasello quella coscienza collettiva o identità di gruppo sarebbe il "noi" – ciò significa che la cooperazione, ad ogni modo, deve precedere la logica sanzionatoria. Per colmare le lacune della teoria di Mead Habermas affronta il pensiero di Durkheim; l'obiettivo, in *Teoria dell'agire comunicativo*, è quello di trovare il fondamento filogenetico della normatività comunicativa riallacciandosi al terreno primitivo dell'autorità sacrale.

Cortella, dal canto suo, non è d'accordo col tentativo di Habermas di «spiegare *donde sorgano* le aspettative *normative* che guidano la condotta» (Habermas 2012, p. VIII) – che Tomasello, Girard, ma anche Mead, non riescono a spiegare – uscendo dalla sfera della cooperazione comunicativa quotidiana e appellandosi alla dimensione del sacro. Cortella ritiene che per spiegare la radice della componente normativa insita nelle relazioni umane sia sufficiente fare perno sull'originario carattere normativo del riconoscimento (Cortella 2023, pp. 76-79; cfr. *supra*, § 2.3.2.). Senza il riconoscimento dell'altro cioè l'immedesimazione nel suo punto di vista – il *taking the attitude of the other* meadiano – non è possibile dare il via a nessun tipo di cooperazione – né semplicemente pratica né esplicitamente comunicativa. Tuttavia tale immedesimazione è non solo, come abbiamo visto, relazione conoscitiva, ma anche relazione morale – si confà di un momento di attribuzione di dignità all'altro, di sua considerazione come di un pari. Cortella ritiene inoltre – riprendendo il contributo di Mead – che sia proprio l'imitazione, la *mimesis*,

la modalità originaria con cui avviene la scoperta del punto di vista altrui, [...] la modalità specificamente umana grazie alla quale si partecipa al mondo dell'altro, al suo essere, al suo modo di rapportarsi alle cose (Cortella 2023, p. 70).

Tuttavia, egli critica al contempo i limiti *cognitivistici* dell'approccio di Mead – similmente a come fa per Tomasello –, cioè il fatto di non aver preso in considerazione

l'apertura etica all'altro implicita nella comunicazione specificamente umana [la quale] diventa l'elemento fondamentale capace di innescare il processo di formazione della personalità autonoma (p. 71).

Dal canto nostro, riteniamo che il problema dell'origine filogenetica del *senso* della validità normativa sia ancora lontano dall'essere risolto, e che non sia totalmente esaurito da parte di nessuno degli autori in esame. Sicuramente Cortella è l'autore che più acutamente ha analizzato il tema – assieme ad Habermas – e riteniamo che la movenza *elenctica* messa da lui in gioco per evidenziare il carattere trascendentale delle norme implicite nel nostro *ethos* sia l'approccio più forte e al contempo più soddisfacente che ci sia dato di avere sul tema. Tuttavia, circa appunto gli aspetti prettamente evolutivi e il ruolo che può aver avuto l'imitazione nella filogenesi, il suo contributo non fornisce risposte definitive e può essere ulteriormente sviluppato. Basti osservare il fatto che anche altre specie animali strutturano forme articolate di cooperazione (per certi aspetti in modo addirittura più efficiente di quando non faccia l'essere umano stesso), ma non attribuiamo ai membri di queste specie alcuna capacità di immedesimarsi nel punto di vista altrui, di conferire lo status di soggetto e di persona morale agli interattanti, eccetera – pensiamo agli animali eusociali, come alle specie della famiglia *Formicidae* o ai mammiferi *Heterocephalus glaber* e *Fukomys damarensis*, nonché ad altri mammiferi non eusociali come delfini e suricati (questi ultimi capaci di affidarsi reciprocamente ruoli sociali complementari, intercambiabili e convenzionalizzati). Eppure, noi non attribuiamo e nessuno di questi animali la capacità di avere un'esperienza morale o la specificità d'esser passati per una relazione di riconoscimento; inoltre, non abbiamo attualmente altra strada che appellarci alle differenze cognitive fra *Homo* e tali animali per spiegare l'emersione di tale dimensione etica. Non c'è attualmente altra strada che affidare all'emersione di alcune specifiche capacità *cognitive* umane la ragione del *quid* di differenza fra umani e altre specie capaci di cooperazione. Ciò torna ad essere problematico nel momento in cui si è affermata la non riducibilità della dimensione etica a quella cognitiva. Il problema

consiste proprio in ciò: si tratta di spiegare l'emergere (filogenetico) della dimensione etica, la quale giustamente – come afferma Cortella – non risponde alla mera logica naturale dell'autoconservazione; eppure, tal spiegare l'essersi trasformati da «esemplari di una specie animale, dotata di ambiente innato specifico alla specie, in appartenenti ad un collettivo dotato di mondo vitale» (Habermas 1981, p. 607) è uno spiegare come la dimensione etica si sia creata, in un terreno in cui prima non v'era, e rispetto al quale le uniche teorie scientifiche elaborabili sono quelle inerenti lo sviluppo delle capacità cognitive (già presenti negli animali nostri antenati e quindi comparabili contrastivamente con quelle di *Homo*) – motivo per cui probabilmente sia Mead che Tomasello si concentrano su tali aspetti peccando, secondo Habermas e Cortella, di *cognitivismo*. Tuttavia, come si vede, la questione è di là dall'esser risolta, perché si tratterebbe di spiegare come, dalla semplice cognizione e tensione all'autoconservazione, si sia verificato il "salto quantico" rappresentato dalla logica della libertà, per spiegare il cui avvento non è sufficiente, come appare chiaro, appellarsi al carattere originario e oggettivo dell'attribuzione di dignità reciproca soggiacente alle relazioni di riconoscimento stesse.

Lo spazio della libertà si apre sì in virtù della capacità individuale di compiere un atto di interlocuzione disoggettivante, ma è proprio come sia emersa la capacità di compiere tale atto che rimane da spiegare. Per spiegare l'avvento di tale capacità non è sufficiente, come appare chiaro, appellarsi alla logicità oggettiva del riconoscimento. L'emersione di tale capacità di atteggiamento disoggettivante è proprio ciò che rimane bisognoso d'esser spiegato e che una teoria scientifica dello sviluppo filogenetico umano dovrebbe proporsi di chiarire.

La selezione culturale intergruppo.

Dedichiamo un'ultima breve riflessione al rapporto fra Girard e Tomasello. Nonostante l'immagine complessiva dell'essere umano fornita dai due autori sia pressoché inconciliabile, ci sembra possibile un punto di contatto fra le loro teorie. Questo punto di contatto avviene sul tema della *selezione culturale intergruppo*.

È certo vero che il modo di intendere il desiderio umano, in Girard, porta a soffermarsi sulle dinamiche competitive fra esseri umani e a costruire una immagine negativa delle relazioni intersoggettive. In Tomasello, al contrario, viene sottolineata la

centralità delle motivazioni sociali e dell'aspettativa di aiuto per spiegare il sorgere della comunicazione. Girard enfatizza, in sostanza, il ruolo della *competizione* per spiegare lo sviluppo culturale dell'essere umano (in particolare attraverso il fenomeno della mimesi dell'antagonista), mentre Tomasello fornisce le ragioni per considerare la *cooperazione* quale elemento fondamentale che ha permesso lo sviluppo filogenetico e culturale umano.

Abbiamo già ripetuto che l'idea di Tomasello è che il "voler essere come gli altri" tipico dell'essere umano si sia evoluto «per massimizzare la conformità intra-gruppo e la differenza inter-gruppo nel contesto della selezione multilivello del gruppo nel suo complesso» (p. 184), cioè in funzione della cosiddetta selezione culturale di gruppo (Richerson, Boyd, 2005). La mimesi del desiderio, d'altro canto, sfocia nella mimesi di appropriazione e poi – negli stati acuti della "malattia ontologica" – nella mimesi dell'antagonista. Proprio quest'ultima, a nostro modo di vedere, può favorire la massimizzazione della conformità intragruppo e della differenza intergruppo, nella maniera in cui è concettualizzata da Tomasello.

Se ammettiamo che in certe circostanze l'uomo sia effettivamente capace di sperimentare qualcosa come il desiderio mimetico girardiano, è altresì innegabile che gli esseri umani rimangano spesso coinvolti in dinamiche relazionali concepibili nei termini della mimesi dell'antagonista³⁰. Lo sono una dimostrazione la maggioranza delle attività competitive umane. Si prendano solo, ad esempio, tutte le attività che racchiudiamo sotto la categoria di *sport*. È abitudine dire che l'importante non è vincere ma partecipare; ed è indubbio che molto spesso – nella nostra società post-industriale – si faccia sport perché fa bene al fisico, mantiene sani, permette di sfogare lo stress eccetera. Tuttavia, l'obiettivo del gioco – in ogni sport, cioè il suo scopo interno – è vincere. L'obiettivo della pallacanestro è segnare più punti dell'altra squadra, l'obiettivo della gara ciclistica tagliare per primo il traguardo, l'obiettivo del lancio del peso lanciarlo più lontano degli altri. Vediamo che in tutte queste attività, il verbo *vincere* ha significato *intransitivo*. Al suo uso transitivo, il verbo vincere regge il complemento oggetto (solitamente si tratta di un premio): ho vinto una vacanza, ho vinto cinquemila euro. Quando si dice "ho vinto il gioco", non si intende dire che si è ottenuto il gioco ma che si è prevalsi nel gioco. *Si è vinto il gioco* nel senso che si è prevalsi nella

³⁰ Ricordiamo che i soggetti accedono alla fase della mimesi dell'antagonista quando hanno perso di vista l'oggetto della contesa. In quella fase essi desiderano semplicemente prevalere sui rivali.

competizione, non nel senso che si è vinto un oggetto. Il gioco non indica il premio, l'oggetto che si è vinto, ma indica *l'attività nella quale si è vinto* (con significato intransitivo). Ora, è evidente che spesso nelle competizioni ufficiali siano posti dei premi in palio per i vincitori. Tuttavia, possiamo considerare tali premi degli elementi simbolici residuali della fase della cosiddetta mimesi di appropriazione. Il premio è dato simbolicamente al vincitore, ma il vincitore è tale perché è prevalso sugli altri; egli è vincitore non perché prende il premio, ma prende il premio perché è vincitore, perché è risultato vincitore. Il premio è metaforicamente la ragione della competizione, ciò che simbolicamente – ma appunto, soltanto simbolicamente – si vince, cioè ciò che è posto materialmente al fondo ma metaforicamente all'origine dell'agone – ma, appunto, soltanto metaforicamente. Vincere, insomma, è in tali contesti sinonimo di "prevalere sull'avversario". Tra l'altro in tutte le competizioni non ufficiali non ci sono solitamente premi in palio. Che cosa si vince col passare un'intera nottata a giocare a scacchi online?

È notevole osservare la quantità e la varietà di sport ideati dall'essere umano. Ciò ci dà l'idea non solo di quanto la mimesi dell'antagonista sia radicata trasversalmente alle culture umane, ma anche di quanto essa sia una formidabile macchina per la specializzazione e differenziazione delle attività competitive. Esse favoriscono l'affinamento di specifiche capacità motorie e di determinate competenze cognitive. Essere in una cultura che struttura la competizione fra individui principalmente attraverso gare di velocità o di forza, favorisce il consolidamento di capacità sostanzialmente diverse da quelle affinate in una società che struttura la competizione attraverso sport di squadra (come il calcio) che richiedono una pianificazione di strategie complesse e un'ottima capacità di comunicazione fra gli attori coinvolti. Il quadro si allarga se comprendiamo tutte le attività competitive non specificamente sportive. Certi tipi di competizione possono favorire l'accumulazione di beni e invece altri aiutano a mantenere gli individui flessibili e pronti a sopportare determinati stress ambientali. In ogni caso, diverse forme di competizione consentono di sviluppare diverse capacità adattive e di consolidare differenti competenze, sia fisiche che mentali. Esse hanno, inoltre, un impatto sul modo e sulle capacità degli individui di interagire col loro ambiente. Da ultimo, il rendersi sempre più "idiosincratico" dei modi di competere in ogni gruppo umano può aver avuto un contributo rilevante per il processo della selezione culturale intergruppo. E questo non tanto perché determinate attività abbiano reso più forti o più intelligenti certi gruppi umani. Più che altro, ad esse bisogna

imputare la capacità che hanno avuto diverse culture di produrre consistenti innovazioni scientifiche in determinati settori. È naturale, ad esempio, che una cultura che enfatizza la capacità degli individui di "fare la storia" – concependo quale una delle forme massime di competizione il tentativo di segnare un'epoca e "diventare immortali" – fornisca un costante sprone agli individui di alcune classi privilegiate per compiere azioni o conseguire risultati particolarmente memorabili al parere dei contemporanei. Questo può sì, ad esempio, favorire l'emergere di figure di grandi conquistatori o personalità artistiche d'eccezione, ma anche di figure di studiosi, scienziati, ricercatori che hanno votato la propria vita al proprio perfezionamento in una determinata disciplina. Questo non può far altro che (1) favorire enormemente il progresso scientifico in determinate discipline e (2) far emergere un ampio tessuto di pari – che, per un verso, sono competitori, per un altro, alleati – solo dal cui confronto e dibattito possono emergere risultati significativi.

Pertanto, ci sembra che su tale tema della *selezione culturale intergruppo* l'ipotesi di Tomasello inerente lo sviluppo del linguaggio umano e il contributo della funzione sociale dell'imitazione sia integrabile col pensiero di Girard; le due teorie, su questo punto, non confliggono necessariamente. Il desiderio mimetico può essere allargato tanto da poter spiegare una parte della selezione culturale e la funzione sociale dell'imitazione può coesistere con tale influsso del mimetico girardiano. A quest'ultimo può essere imputato lo specializzarsi delle forme di competizione e delle discipline ad esse collegate, il che ha avuto sicuramente un impatto rilevante nel processo di selezione multilivello dei gruppi nel loro complesso.

SCENARI FUTURI PER UNA TEORIA DEL RICONOSCIMENTO

Abbiamo lasciato aperta la questione relativa alla "nascita" filogenetica del riconoscimento. Non crediamo di poter esaurire tale tema nei pochi paragrafi seguenti. Individuare il momento – nella evoluzione delle specie animali – in cui si dà luogo alla prima dinamica di riconoscimento e alla genesi della soggettività, coincide con lo spiegare il passaggio dalla prima alla seconda natura, dalla natura alla cultura. Se per un verso non siamo d'accordo con Girard (e ne abbiamo compreso i motivi) del resto abbiamo esposto la solidità dell'ipotesi di Tomasello. L'idea di un passaggio graduale e fondato sullo sviluppo delle capacità cognitive e delle motivazioni sociali è sicuramente

più convincente e scientificamente fondata dell'ipotesi mimetico-vittimaria. Tuttavia Tomasello (unitamente a Mead) viene criticato da Cortella (e Habermas) di cognitivismo³¹.

Riteniamo che qualche riflessione decisiva per dipanare questo difficile tema possa essere tratta rivalutando il pensiero etico-politico di Fichte. Prima di ciò, metteremo maggiormente in risalto alcune criticità e discordanze delle teorie poste in esame, per mostrare come ancora non sia evaso il tema dell'origine filogenetica della dinamica di riconoscimento. Fatto ciò, ci concentreremo su alcuni aspetti fondamentali dell'argomentazione di Tomasello, che possono essere passati in sordina, per provare ad abbozzare una risposta al difficile problema posto in apertura. Il nostro obiettivo finale è quello di avanzare un'ipotesi di come *potrebbero* aver avuto origine le dinamiche di riconoscimento nella filogenesi umana.

Immedesimazione nell'altro e soggettività plurale. Sulla questione del "noi".

Il linguaggio è un medio essenziale al processo di riconoscimento. Eppure, gli antenati di *homo sapiens* non ce l'hanno sempre avuto a disposizione. Come può essersi data per loro una dinamica di riconoscimento? Specularmente, bisogna chiedersi: come si può dialogare con qualcuno senza averlo riconosciuto?

Sul rapporto fra riconoscimento e linguaggio Cortella ha riflettuto in questi termini:

Il riconoscimento presuppone la capacità di comunicare, l'attualizzazione di quella potenzialità presuppone il riconoscimento. Comunicazione e riconoscimento rinviano l'uno all'altra e si implicano reciprocamente (Cortella 2023, p. 73).

Cortella, nella sua esposizione della teoria di Tomasello³², si concentra sul ruolo svolto dalla pratica di *lettura ricorsiva della mente*. Egli sottolinea l'importanza del gioco di sguardi, delle assunzioni di punti di vista e immedesimazioni reciproche che devono aver luogo affinché sia reso possibile il riconoscimento. Tomasello d'altro canto, per i suoi fini, aveva dimostrato come questa dinamica ricorsiva fosse necessaria all'emergere della comunicazione inferenzialmente ricca tipica del genere umano. Egli, tuttavia, si era concentrato sulla dinamica ricorsiva per mettere in luce in che modo essa

³¹ Per i motivi esposti *supra*, § 4.2.3.

³² Cfr. Cortella 2023, cap. 11.

sia operante nell'emergere dell'intenzionalità condivisa soggiacente a tutte le attività cooperative umane, fra cui il linguaggio.

La comunicazione linguistica, l'abbiamo detto, è un elemento essenziale al processo di riconoscimento. Vi sono stati autori ad aver criticato l'impostazione di teoria del riconoscimento a favore di un'impostazione più vicina a quella hobbesiana³³. Da questi autori viene ripresa la nozione hobbesiana del contratto come di un "artefatto". Essi rivalutano il concetto hobbesiano per cui il riconoscimento o la pacificazione fra le parti avvengono solo attraverso un momento creativo che porta alla istituzione di una realtà terza che ha valore indipendentemente dai soggetti che hanno lavorato per produrla.

Piuttosto che motivo che fornisce al conflitto la sua dimensione morale, il riconoscimento è un artefatto che pone termine alla contrapposizione, o che comunque istituisce norme laddove prima non ve n'era alcuna (Dumouchel 2013, p. 103).

Abbiamo già confutato tale possibile impostazione in *supra*, §§ 2.5.1.-2.5.2. In realtà, già lo stesso Tomasello ha chiarito i limiti di tale impostazione hobbesiana del problema dell'origine di una qualsiasi convenzione – politica, linguistica o genericamente comunicativa che sia (cfr. *supra*, incipit cap. 3). Tuttavia, la proposta di Dumouchel è in parte corretta ed esplicita un carattere necessario del processo di riconoscimento cui abbiamo fatto già riferimento. Come scrive Cortella, infatti

il rapporto fra le autocoscienze non si dissolve in un reciproco identificarsi perché passa attraverso la mediazione linguistica (prop. 1.5.2.2.)

Alla realizzazione del processo di riconoscimento è dunque necessario un *medium* – linguistico o di altra natura che sia. Dumouchel insiste su questo punto sostenendo che

il terzo, essendo ciò che rende oggettiva la relazione, è indispensabile [...] [serve] qualcosa che dia alla relazione di riconoscimento un'oggettività che trascenda gli stati mentali (implicati) dei partecipanti o le presupposizioni implicite dell'azione comunicativa (Dumouchel 2013, pp. 104-105).

Cortella, proprio confrontandosi con Tomasello, sostiene che

³³ Cfr. Dumouchel 2013.

Non si può comunicare senza assumere il ruolo dell'altro, cioè senza averlo riconosciuto, ma non si può riconoscere l'altro senza che si sia stabilita un'intesa comunicativa con lui (Cortella 2023, p. 73).

Tuttavia, come si vede in queste righe, il tema della necessità della *comunicazione* quale elemento implicato dal processo di riconoscimento viene non tanto ricondotto al tema della necessità del *medium linguistico* perché il riconoscimento si realizzi (come in prop. 1.5.2.2.), quanto al tema della necessità dell'*intesa* affinché la comunicazione abbia successo. La concentrazione in questo passo va proprio a quelli che Dumouchel chiamerebbe gli «stati mentali (implicati) dei partecipanti».

Ora, il problema, dal punto di vista filogenetico, è acuto ed è anche evidente: come possono essere avvenute le prime relazioni di riconoscimento, nella filogenesi, se non si disponeva di un *medium* linguistico e se, del resto, l'intesa cognitiva *simpliciter* non è sufficiente per istituire una relazione di riconoscimento?

Il problema è di difficile soluzione ma, prima di proporre alcune ipotesi, va meglio delimitata e soppesata la sua entità. Una qualche risposta si potrebbe fornire indagando più a fondo nell'ipotesi del "linguaggio gestuale naturale" di Tomasello, per capire dove, lì, può essersi dato il primo riconoscimento. La questione si può formulare come segue. È indubbio che perché il riconoscimento avvenga debba darsi un terzo che sia "sigillo" della relazione che ha costituito le due soggettività. Tuttavia, se è possibile immaginare qualsiasi tipo di scambio oggettuale o verbale o simbolico fra soggetti umani già sviluppati per consolidare vecchi processi ed esperire nuovi processi di riconoscimento, e se dal punto di vista ontogenetico la questione è simile perché l'infante umano nasce in un mondo che è già ampiamente verbalizzato, il problema nella filogenesi si potrebbe forse disinnescare interpretando il linguaggio – alla maniera di Tomasello – come una delle tante attività cooperative umane che necessitano della strutturazione di *intenzionalità condivisa*.

L'idea di Tomasello è che, in individui più tolleranti in contesti di nutrizione, potrebbe essersi selezionata la capacità di creare fini congiunti e attenzione congiunta:

Quando tutti ci aspettiamo una spartizione finale del cibo, e tutti sappiamo che anche gli altri lo sanno, allora possiamo avere – se le necessarie abilità cognitive si sono evolute – un

fine congiunto mutuamente condiviso per cui "noi" catturiamo la scimmietta (Tomasello 2008, p. 169).

Tuttavia, ci si potrebbe ben chiedere come sia possibile il darsi di una soggettività plurale prima che sia avvenuto un processo di riconoscimento. Infatti, dal punto di vista della teoria del riconoscimento si potrebbe controbattere che solo se si è già passati per un processo di riconoscimento si può collaborare con qualcuno. In effetti, ogni essere umano si dispone a collaborare verso un essere che riconosce come *degno*, portatore dei caratteri della soggettività e non, ad esempio, con una pianta o un oggetto meccanico. Come si vede, stiamo ragionando intorno alla stessa aporia enunciata in apertura di paragrafo. Secondo teoria del riconoscimento la soggettività plurale può essere costituita solo dopo essere passati per la dinamica oggettiva del processo di riconoscimento (il "noi" richiede già un riconoscimento reciproco avvenuto). L'ipotesi di Tomasello, in qualche misura, cerca di ribaltare questa prospettiva. Infatti, ciò che si teorizza è che gli antenati di *homo sapiens* abbiano iniziato a collaborare senza essere ancora pienamente capaci del processo di lettura ricorsiva della mente che dà luogo all'intenzionalità condivisa, ma che proprio attraverso quelle attività embrionalmente e quasi accidentalmente cooperative – in cui si palesa all'orizzonte un *fine comune*, "nostro" – essi abbiano iniziato a sviluppare le abilità necessarie per praticare pienamente la *lettura ricorsiva della mente* stessa.

Noi riteniamo che questa posizione possa essere ulteriormente approfondita. Infatti, individuare qualcuno come membro della propria specie, non significa ancora attribuirgli necessariamente i caratteri della soggettività. Si può pensare che esemplari della stessa specie possano ampiamente collaborare senza compiere il passo etico dell'attribuzione di dignità all'altro e senza essere pienamente capaci di immedesimazione nel punto di vista altrui.

C'è stato un filosofo, nell'idealismo tedesco, che per primo ha cercato di riflettere proprio sulle modalità in cui l'attribuzione dei caratteri della soggettività ad un altro può essere avvenuta a livello trascendentale. Prima di continuare con una breve parentesi su due concetti chiave nel pensiero di Tomasello che possono esserci utili nel finale della dissertazione, devieremo quindi leggermente la nostra riflessione su un binario fichtiano.

Fichte, negli scritti di filosofia pratica successivi alla *Dottrina della scienza*³⁴, ha rivolto la sua attenzione alle condizioni che rendono possibile l'autoconsapevolezza dell'Io. Assumendo l'eredità del percorso avviato dalla filosofia morale kantiana – che aveva svincolato la riflessione sulla libertà dalla considerazione teoretica, conducendo alla sostanziale impossibilità di conoscere teoreticamente la libertà o di giustificarla – egli delinea uno schema di costituzione reciproca fra soggetti che rappresenterà il punto di partenza per le successive indagini hegeliane. Questa concezione fichtiana costituisce indubbiamente un notevole guadagno rispetto alle precedenti concezioni solipsistiche della libertà. Se Kant non aveva spinto la deduzione trascendentale delle condizioni di possibilità dell'esperienza morale oltre alla individuazione del nesso *sensu morale-libertà – ratio inveniendi e ratio essendi* – rinunciando ad indagare se la libertà dell'individuo non abbia a sua volta un processo genetico che la rende possibile, e se la *Dottrina della Scienza* aveva al suo centro la tesi dell'assoluta indipendenza dell'Io (principio della sua autoposizione incondizionata e libera), negli scritti successivi Fichte si chiede come sia possibile la consapevolezza stessa della libertà, quale possa essere il processo che ha condotto l'Io alla coscienza della sua libertà, senza la quale essa non potrebbe esercitarsi (abbiamo già analizzato il nesso costitutivo fra consapevolezza e libertà)³⁵. Come si può capire, il tema della consapevolezza dell'Io presenta una biforcazione. Da un lato, dobbiamo spiegare come l'Io raggiunga la consapevolezza di sé, dall'altro, più nel dettaglio, come egli raggiunga la consapevolezza della propria libertà.

La prima dimostrazione rigorosa dell'originaria intersoggettività dell'Io avviene nel *Diritto naturale* del 1796. Qui, Fichte espone con completezza alcune considerazioni che saranno anche presenti nella *Seconda introduzione*, la quale, scritta quando inizia ad essere pubblicato il *Diritto naturale*, presenta solo in forma embrionale le medesime riflessioni. Nella *Seconda introduzione* Fichte è preoccupato di difendere la tenuta teorica della *Dottrina della scienza*, fraintesa e criticata dai suoi contemporanei. In particolare, egli chiarisce che l'Io non individua la «nostra cara persona [*unsere liebe*

³⁴ Ci riferiamo al *Fondamento del diritto naturale* del 1796, alla *Seconda introduzione alla dottrina della scienza* del 1796-1797 e al *Sistema di etica* del 1798.

³⁵ Questa consapevolezza si presenta agli occhi di Fichte, infatti, come una condizione essenziale, poiché una libertà non consaputa non potrebbe essere vera libertà, dal momento che non sarebbe esercitata volontariamente.

Person]» (Fichte 1797, p. 501)³⁶. Con esso, appunto, non si indica l'opposto di altre persone ma, in continuità con la tradizione kantiana, l'opposto del pensato. La scansione di Fichte dei gradi della individualità si può così riassumere. Al livello più alto c'è l'attività che si riflette su se stessa che, nel porre il suo oggetto, pone sé medesima – essendo infatti *tetica* e non *sintetica*: essa è «l'ità in generale [*die Ichheit überhaupt*]» (ivi, p. 503)³⁷ – o «*Intelligenz überhaupt*» (*ibid.*), «*Tätige*» (Fichte 1796, p. 57)³⁸, «*Geistige*» (*ibid.*), l'intelligenza in generale, il semplice attivo in sé, lo spirituale³⁹; si tratta del principio attivo di pensiero e azione che Io sono, considerato nella sua pura formalità⁴⁰. Ad un grado più basso, già «sintesi» o «composizione [*Zusammensetzung*]» (Fichte 1797, p. 504), abbiamo «l'individualità [*die Individualität*]» (*ibid.*). Con questo secondo concetto comprendiamo la nostra «determinata personalità [*bestimmte Persönlichkeit*]», non la nostra «spiritualità in generale [*Geistigkeit überhaupt*]» (*ibid.*).

Ora, il punto è che l'ità nella sua generalità si realizza solo come opposizione all'oggetto, all'esso – questo perché, se si scioglie la nozione sintetica dell'io individuale, ciò che resta dall'astrazione è l'io in generale, il non-oggetto. L'ità, dunque, si genera per tesi assoluta, è capacità tetica, capacità di porre un contenuto per sé. La prima nozione d'individualità, d'altro canto, non potrebbe che originarsi sinteticamente, perché essa è l'unione del concetto di *esso* e di *io*, o, meglio, è attribuzione delle proprietà dell'ità all'oggetto rappresentato: è, quindi, *transfert* dell'ità sull'oggetto. La creazione della prima rappresentazione dell'individualità è quindi creazione non dell'individualità del soggetto in prima persona (di un *io*), ma creazione dell'individualità di un soggetto in seconda persona, di un *tu*⁴¹.

A qualcosa, in un primo momento posto come un *esso*, come un mero oggetto, come qualcosa fuori di noi, viene trasferito [*übertragen*] il concetto dell'ità divenuto in noi stessi,

³⁶ I riferimenti qui presenti sono tratti direttamente dai *Sämtliche Werke* e da noi tradotti.

³⁷ Scegliamo il termine *ità*, al posto di *egoità*, per uniformarci alla scelta terminologica di Masullo 1986, che citeremo nelle prossime righe.

³⁸ Anche per quest'opera i riferimenti sono tratti direttamente dai *Sämtliche Werke* e da noi tradotti.

³⁹ «[Il soggetto] è ciò che è attivo esclusivamente in se stesso e su se stesso, ciò che si determina a pensare un oggetto, o a volere un fine, lo spirituale, la pura ità» (Fichte 1796, p. 57).

⁴⁰ Col concetto di ità «noi ci contrapponiamo a tutto ciò che è al di fuori di noi, non solamente alle persone al di fuori di noi, e comprendiamo in esso non solo la nostra determinata personalità [*bestimmte Persönlichkeit*], ma la nostra spiritualità in generale [*Geistigkeit überhaupt*]» (Fichte 1797, trad. it. p. 428).

⁴¹ «La nozione dell'individualità soggettiva non può nascere se non come "*transfert* [*Uebertragung*]" dell'ità sull'oggetto, il quale trasferimento istituisce il *tu*» (Masullo 1986, p. 89).

e in tal modo sinteticamente congiunto; ed è solo mediante questa sintesi condizionata che sorge per noi un *tu* (Fichte 1797, p. 502).

L'ità, la quale nella sua generalità si attua come posizione dell'oggetto ed opposizione ad esso, non può pervenire a cogliere sé, se non in quanto si oggettiva a sua volta proprio nella sua soggettività; e ciò non può avvenire se essa non si congiunge con l'oggetto e istituisce quindi il *tu*, istituendo così nell'*alter ego* la prima rappresentazione della individualità di se stessa (Masullo 1986, p. 89).

La prima rappresentazione dell'individualità è quindi rappresentazione di una individualità in seconda persona, guadagnata attraverso questo processo; la costruzione dell'individualità in prima persona può avvenire solo *ritrasferendo* su di sé la nozione di individualità che l'ità ha costituito congiungendo sé all'oggetto in generale⁴². Tuttavia, le implicazioni profonde di questo processo vengono lasciate da Fichte, nella *Seconda introduzione*, soltanto implicite. Il punto di fondo è che un'ità in generale che non si individualizzasse non avrebbe affatto coscienza di sé come soggettività – poiché si risolverebbe tutta nella posizione dell'oggetto. Essa, nei termini di teoria del riconoscimento, sarebbe dunque un principio di pensiero e azione totalmente risolto nella sua identità immediata col mondo, impossibilitato a strutturare un vero rapporto di conoscenza perché incapace di strutturare il momento di soggettivazione necessario al processo di oggettivazione. Commenta Masullo che «un puro universale, un puro concetto che non sia coscienza di sé, non è neppur universale o concetto; semplicemente non esiste» (Masullo 1986, p. 89) – ricordiamoci, come abbiamo già accennato, che l'io non è assolutamente nulla prima di esser coscienza di sé, ossia prima di costituirsi con un libero atto di autoposizione (cfr. *supra*, cap. 2, nota 17 e Fichte 1794-1795, trad. it. pp. 77-78).

[L]'essere razionale non può porsi come tale con autocoscienza, senza porsi come *individuo*, come uno tra più esseri razionali (Fichte 1796, trad. it. p. 8).

Se il concetto infatti non si può separare dal suo oggetto, ovvero l'universale dall'individuale, l'essere razionale, il quale è in quanto ha coscienza di sé, non può porre se

⁴² Si noti che "oggetto in generale" ed "esso" sono sinonimi: «*der Begriff eines Objects überhaupt, des Es*» (Fichte 1797, pp. 501-502). Fin qui il trasferimento che comporta il sorgere sintetico dell'individualità si svolge su di un piano totalmente trascendentale, che non ha ancora nulla di empirico.

stesso e ritrovarsi poi come dato a sé, come oggetto di concetto, se non si pone come un individuo che esso *poi* pensa, e propriamente come un individuo di specie siffatta che il suo pensiero e concetto è quello di un essere che si pone da sé ed il cui essere coincide quindi con la sua coscienza (Masullo 1986, p. 86).

Tuttavia, appunto, la conclusione fondamentale è da Fichte in questo testo lasciata implicita ed il punto è che un'ità che non si individualizzasse,

non sarebbe nulla, cioè l'ità non sarebbe nulla senza l'io; ora, poiché l'io non si costituisce senza la costituzione del tu, il costituirsi del tu è in tutta evidenza un momento essenziale dell'atto dell'ità. In altri termini, la vita dello spirito è originariamente intersoggettiva (Masullo 1986, p. 90).

La pienezza della deduzione fichtiana dell'intersoggettività avviene però nel *Diritto naturale*: qui il concetto dell'individualità essenziale alla vita della ragione non viene solo ricondotto al gioco di *transfert* costitutivi operati dall'ità, ma passa per l'esistenza reale di un'altra soggettività, per la vita di un «pensante in sé e non [di] un mero pensato come pensante» (Masullo 1986, p. 90). Il concetto dell'individualità diventa dunque un concetto reciproco, un «*Wechselbegriff*» (Fichte 1796, p. 47),

cioè tale che soltanto in relazione con un altro pensare può essere pensato, e condizionato da esso, anzi da un pensare *uguale* quanto alla forma. Un tal concetto è possibile, in ogni essere razionale, solo in quanto viene posto come *portato a compimento* grazie a un altro. Esso non è quindi mai *mio*, ma per mia propria ammissione, e per ammissione dell'altro, *mio e suo*; *suo e mio* – un concetto comune [*ein gemeinschaftlicher Begriff*], nel quale due coscienze sono congiunte in una (Fichte 1796, pp. 47-48).

Tal concetto può insomma essere pensato solo nella scambievole relazione di due atti di pensiero entrambi in atto. Come si potrebbe costituire un *tu*, se un soggetto pensante non mi si rivolgesse come a un *tu*, presentandosi così come un *io*? E come potrebbe l'altro costituire in sé la nozione di *tu*, da ritrasferire in seconda battuta su sé per guadagnare il concetto dell'io individuale, se io realmente non mi rivolgessi a lui come a un *tu*, se cioè non mi presentassi a lui come un *io*? Come giustamente osserva Masullo,

Fichte, in queste righe, delinea una concezione trascendentale dell'incontro⁴³.
Altrettanto giustamente, Cortella e Honneth osservano che

[la genesi] dell'individualità si svolge ancora su di un piano 'trascendentale', in cui le relazioni fra soggetti non sono tradotte in concrete relazioni storiche e sociali. Inoltre, [...] nonostante l'introduzione di concetti relazionali (la *Gemeinschaft* e il *Wechselbegriff*), manca ancora una vera messa a tema delle relazioni che intercorrono fra i soggetti (Cortella 2023, pp. 63-64).

Dal canto nostro, aggiungiamo che qualcosa potrà essere meglio specificato provando ad applicare il ragionamento svolto da Fichte alla ricostruzione filogenetica delle attività cooperative dei nostri antenati (cfr. *infra*, § 4.3.5.).

La seconda biforcazione del problema riguarda, come abbiamo accennato, il nesso fra esercizio della libertà e consapevolezza della libertà. Il problema viene affrontato sia nel *Diritto naturale* che, più profondamente, nel *Sistema di etica*. Dal primo, si può dedurre come, in Fichte, «la *comunicazione* è la condizione obiettiva dell'umana libertà» (Masullo 1986, p. 110). Ciò avviene perché il soggetto riesce a determinarsi come libero solo in quanto l'ha determinato all'azione una relazione con un'altra soggettività, che l'abbia dischiuso alla vita della libertà; ma questa determinazione non può essere spiegata nei termini di un rapporto causale di tipo naturalistico, perché altrimenti impedirebbe esattamente ciò che ha l'obiettivo di dischiudere: la libera autodeterminazione dell'Io. Tal determinazione deve profilarsi dunque quale una causa razionale che non impone obbligo od obbedienza, ma come un influsso che deve piuttosto riuscire a smuoverlo, solleccitarlo alla libertà. L'essere razionale che ha aperto l'Io alla libertà può dunque averlo fatto solo «presentando il concetto» (ivi, p. 108) della libertà medesima. Come si può già vedere, la struttura genetica della libertà umana non è reciproca, ma procede dall'azione di un essere già pienamente sviluppato. Per motivi di semplicità espositiva, osserviamo più da vicino l'argomentazione che Fichte presenta nel *Sistema di etica*⁴⁴. Il problema da cui si muove in quel contesto è quello per cui non è possibile concepire la libertà, se non si è passati per l'esperienza della libertà. E,

⁴³ «Per essere uomini, è casuale chi s'incontri, ma è necessario che qualcuno s'incontri» (Masullo 1986, p. 90).

⁴⁴ Sulle differenze argomentative fra Fichte 1796 e Fichte 1798, cfr. Masullo 1986, cap. 9.

tuttavia, non posso determinarmi alla libertà senza averne l'idea. Da questa circolarità evidentemente aporetica si esce solo ammettendo che

una tal idea della libertà, non potendo che seguire l'esperienza della libertà mentre d'altra parte non posso aver fatto io stesso tale esperienza, per la contraddittorietà del *trovarmi* e del *trovarmi libero*, è stata comunicata a me da un altro essere razionale che, avendone fatta l'esperienza, ne aveva altresì il concetto. In altri termini, se non ho l'idea della libertà prima di esserlo *realmente*, e se tuttavia non posso esserlo prima di averne l'idea, bisogna concludere che l'idea mi è stata suggerita da altri (Masullo 1986, p. 111).

Tal considerazione si salda con il tema dell'invito, già presente nel *Diritto naturale*. In sostanza, ciò che determina l'individuo come libero è un *invito* ad agire, un'*esortazione*, una *sollecitazione* della sua libertà per opera di un altro individuo già autocosciente. Quest'ultimo appunto, presentando il concetto (cfr. Fichte 1798, trad. it. p. 204) è in grado di destarci dal sonno dell'inerzia per permettere che si sia noi stessi, libertà in azione:

L'invito [*Aufforderung*] è la materia dell'agire, e una libera attività dell'essere razionale a cui quello conduce è il suo scopo finale (Fichte 1796, p. 36).

L'invito fichtiano dunque, più che come una determinazione all'agire, va inteso come una «*ad-determinazione* [*Andetermination*]», cioè come un appello capace di suscitare determinazione (cfr. Hunter 1973, p. 150, nota 50). Tuttavia, come già osservavamo, c'è un aspetto problematico nella soluzione di Fichte, ossia che

si può [...] dimostrare rigorosamente *a priori* che un essere razionale non diviene razionale in uno stato isolato, ma che si deve ammettere almeno *un* individuo al di fuori di lui che lo elevi alla libertà. Non si possono però dimostrare [...] ulteriori influenze, come ad esempio l'esistenza di più individui oltre quell'uno che è assolutamente necessario (Fichte 1798, trad. it. p. 204).

Questa impostazione presenta due problemi. Il primo consiste nella mancata tematizzazione dell'oggettività della relazione, la quale sembra a tutta prima riposare sull'iniziativa dei singoli soggetti. L'originario è insomma ancora costituito dai soggetti,

non dalla loro relazione⁴⁵. Il secondo, in fondo intimamente connesso al primo – perché conduce allo stesso esito –, è che

a partire da un soggetto, si può rigorosamente dimostrare l'esistenza di un solo altro [...] [ma] quest'altro a sua volta non ha potuto cominciare ad essere soggetto se non nel rapporto con un altro ancora, e così all'infinito (Masullo 1986, p. 111).

Ciò significa che la dimostrazione dell'esistenza di una pluralità dei soggetti passa solo per «un nesso a catena unilineare» (*ibid.*). Questi due aspetti problematici, come dice Cortella finiscono per porre il problema

di come possa essersi costituita la prima soggettività, quella che dà il via alla prima costituzione di un Tu [...]. Se il soggetto è tale solo come costituito da un altro soggetto, chi o che cosa avrà potuto costituire la prima soggettività? (Cortella 2023, p. 64).

La nostra risposta a questo difficile problema è duplice. Da un lato, è evidente che l'impostazione hegeliana, fatta propria da teoria del riconoscimento, sostiene che due soggettività si costituiscano reciprocamente. Tuttavia, teoria del riconoscimento sostiene (hegelianamente) il primato della relazione sugli estremi. Di contro a Fichte, sostiene la priorità della relazione e in questa modalità legge la genesi reciproca delle soggettività. In questo modo scansa il problema della riconduzione a una soggettività originaria. Sotto questo aspetto, dobbiamo ribadire la superiorità dell'impostazione hegeliana. Per un altro lato, ci sembra che proprio la tematizzazione fichtiana del *transfert* dell'ità e dell'*Aufforderung* possa essere utilizzata per spiegare lo sviluppo delle prime soggettività autocoscienti nella filogenesi. Come abbiamo già esplicitato, la visione di teoria del riconoscimento lì si incaglia perché la difesa *elenctica* dell'intrascendibilità della logica del riconoscimento presuppone all'inizio dell'argomentazione ciò che deve essere dato solo alla fine della stessa, come un prodotto, perché è proprio il primo "darsi" – lo scarto fra animale e umano nella filogenesi – ciò che lì si deve spiegare – e a tal proposito è insufficiente appellarsi alla trascendentalità della struttura di riconoscimento stessa, perché è proprio il sorgere di quella struttura intrascendibile dal terreno della mera naturalità che si deve spiegare.

⁴⁵ Cfr. Cortella 2023, p. 64.

Dovremo però riformulare tali concetti del pensiero di Fichte, in modo da renderli indipendenti dalla volontà dei singoli soggetti e affiancarli al ragionamento cooperativo tematizzato in Tomasello. Il motivo dell'*Aufforderung*, in particolare, per come è presentato da Fichte stesso, può esser valido solo se applicato all'ontogenesi, nella quale evidentemente ogni soggetto in fase di sviluppo si relaziona sin da subito con individui già pienamente autocoscienti e dotati di linguaggio – quindi in grado di "comunicare" il concetto della loro libertà e già pienamente allenati ad essa. Tuttavia, avremo modo di vedere come l'*invito* alla libertà, non nella forma della presentazione del concetto, ma nella forma di una sollecitazione oggettiva (non elicitata), spontanea e reciproca, cioè nella forma di una *sollecitazione pragmatica* alla libertà *conseguente all'esposizione ad attività cooperative*, può essere stato un modo in cui è maturata l'autoconsapevolezza necessaria all'esercizio *recto sensu* della libertà stessa. Allo stesso modo, il concetto di *transfert* andrà svincolato da una tematizzazione volontaristica, affinché possa essere individuato come culmine dell'ascesa del processo di presa di coscienza della parità formale degli individui maturata all'interno delle attività cooperative sorte "alla cieca" nel cammino filogenetico. Attraverso un confronto serrato con Tomasello – e senza dimenticare la logicità *oggettiva* del processo di riconoscimento – tali concetti fichtiani rivalorizzati ci permetteranno di ribadire

l'identità del conoscere e dell'agire, vale a dire quella pienezza della *prassi* che è la concordanza di essa con sé e quindi la ragione in atto (Masullo 1986, p. 92).

Proprio a questo compito ora ci dedicheremo, proponendo la nostra idea di *quale potrebbe essere stata* la dinamica filogenetica che ha dato il via allo sviluppo delle prime dinamiche di riconoscimento e dunque delle prime soggettività autocoscienti, se essa possa essere sorta come una *prassi ancora inconsapevole* o piuttosto come *una consapevolezza morale non ancora in atto*.

Acuti infingardi o ciechi industriosi? "A stasi" vs. "a cieca".

Individuare un altro come un individuo della propria specie non è sufficiente per innescare il reciproco conferimento di dignità. Per innescare la dinamica collaborativa descritta da Tomasello non è necessario aver già riconosciuto l'altro come soggetto,

come un "tu". Lo si è sicuramente riconosciuto come "qualcosa della natura" con cui si può interagire, ma questo non fa ancora di lui qualcosa come un soggetto...

I cani, ad esempio, distinguono le persone. Del resto, spiegar ciò non è diverso che spiegare come i roditori o gli elefanti distinguano diversi oggetti: ciò non è in sé sufficiente per spiegare l'emergere delle attività cooperative. Tal cooperazione "cieca" – che prescinde cioè dalla considerazione dell'altro come soggetto – è ciò che fanno in fondo anche molti animali "eusociali", come le formiche – che cooperano, ma non sono certo dotate di autocoscienza. Similmente, le scimmie interagiscono con gli spettatori e si fanno anche delle idee sulle intenzioni individuali altrui (presumibilmente anche delle aspettative), ma non sono capaci di invertire il ruolo nelle attività comuni con altri individui (pur sapendo tuttavia imitare).

Le attività cooperative necessitano – per essere spiegate – di specifiche motivazioni sociali. Di mezzo c'è anche la questione della necessità del medio affinché il riconoscimento avvenga. La consapevolezza che qualcuno è simile a me (riconoscimento e immedesimazione) deve presupporre o la conoscenza di me (autocoscienza), oppure un *transfert* del sentimento di sé su qualcosa di esterno – ma ciò è possibile che si sia verosimilmente sviluppato solo all'interno di attività cooperative. Per riconoscere "a stasi" – cioè prescindendo da qualsiasi attività cooperativa –, per riconoscere col solo *vedere* l'altro, devo come minimo disporre già di un medio linguistico ed essere io già autocosciente. Una proposta alternativa, dunque, potrebbe essere questa. Potrebbe essere che i nostri antenati abbiano iniziato a collaborare "alla cieca" – cioè senza *riconoscersi* reciprocamente. Si può ipotizzare allora che il riconoscimento originario sia avvenuto grazie al coglimento dei ruoli implicati nell'attività in corso (secondo uno schema "io posso sostituirmi all'altro, posso essere lui, dunque l'altro è come me"). Si può ipotizzare che per fare ciò si debba esser diventati in grado di cogliere l'azione in atto con un fine unico come un evento unitario. L'ipotesi, nel complesso, sarebbe dunque che le attività cooperative, datesi filogeneticamente in modo spontaneo-meccanico (cioè non architettate, sorte per le loro funzionalità adattive), ad un certo punto – grazie a miglioramenti cognitivi – siano state colte nella loro unità (implicando dialetticamente il coglimento dei ruoli). Quest'ultimo passaggio avrebbe aperto le porte al gioco di immedesimazioni reciproche e alla conseguente comprensione della parità formale fra individui. Solo dopo molto che la pratica s'era messa in moto, in sostanza, si sarebbe diventati in grado di vederla.

Mentre spiegare come si passi da vedere l'altro come un *esso* a vederlo come un *tu* (a riconoscerlo come soggetto) senza ricorrere alle attività cooperative (cioè "a stasi") è particolarmente difficile, al contrario spiegare come emergano le attività cooperative nella filogenesi senza ricorrere al coglimento dell'altro come di un *tu* (cioè "a cieca", senza consapevolezza) è certamente fattibile (è ciò che fa Tomasello).

È vero certo che «teoria e prassi sono originariamente intrecciate» (C1, prop. 1.5.5.), ma "a stasi" è come se ci fosse un primato del vedere sull'agire; "a cieca", invece, è come se ci fosse un primato dell'agire sul vedere. La nostra proposta è che, a livello filogenetico, ci sia stato un primato della prassi sulla teoria.

Bottom-up e top-down.

Abbiamo già visto che Tomasello – per spiegare l'apprendimento del linguaggio nell'ontogenesi – propone la distinzione fra modalità *top-down* e modalità *bottom-up*⁴⁶. Riassumiamo brevemente le differenze fra le due modalità.

Top-down: il bambino, trovandosi coinvolto nelle attività quotidiane con gli altri, impara a condividere con gli altri attenzioni congiunte e fini congiunti. Necessario è che il bambino assista, partecipi e si senta *direttamente* coinvolto nel corso di svariate attività sociali con l'adulto. Il terreno comune che permette di desumere il significato delle parole viene quindi *costruito pragmaticamente* grazie alla condivisione cooperativa di attività e obiettivi.

Bottom-up: in tale caso sembrerebbe piuttosto prevalere un movimento di adattamento io-tu, in cui non c'è un'attività cooperativa in corso grazie alla quale bambino e adulto costruiscono pragmaticamente fini e attenzioni congiunte. In questo caso pare semplicemente che il bambino sia in grado di immedesimarsi nel punto di vista altrui – condividere il suo *focus* attenzionale, appunto – seguendo la direzione del suo sguardo, e capendo ciò che è rilevante *per lui*. Una volta terminato tale processo di adeguamento, si può dire che loro condividono una cornice attenzionale. Ma tale cornice non è stata pragmaticamente costruita. Insomma, c'è un modo naturale grazie a

⁴⁶ «Il primo [modo] è all'interno delle interazioni cooperative con gli altri, i cui fini congiunti generano attenzione congiunta secondo un meccanismo *top-down*» (Tomasello 2008, p. 138). Il secondo modo di stabilire l'attenzione congiunta (*bottom-up*) è il caso in cui il bambino riesca a intercettare il focus attenzionale dell'adulto senza essere coinvolto con lui in alcuna attività o il caso in cui l'adulto, senza essere attualmente coinvolto in alcuna attività, inviti il bambino «a condividere il suo focus attenzionale» (p. 140).

cui gli infanti umani riescono ad assumere la stessa cornice attenzionale dell'adulto, cioè a inferire cosa è rilevante per lui; probabilmente vi riescono appoggiandosi a forme precedenti di condivisione in attività cooperative (che fungono ormai da terreno comune). Anche questi tipi di cornici attenzionali congiunte fungono da *hot spot* per l'acquisizione del linguaggio.

La stessa scansione fra modalità *top-down* e *bottom-up* viene proposta per spiegare l'emersione dell'attenzione congiunta nella filogenesi. Ma in essa, a differenza che per l'ontogenesi, Tomasello propende decisamente per un predominio della modalità *top-down*. Abbiamo già visto che secondo Hare e Tomasello (2005) l'incipit evolutivo della cooperazione umana si può riassumere utilizzando il "modello a due stadi" (cfr. Tomasello 2008, p. 168) – sviluppato a partire da un'analogia con i processi di domesticazione. Sulla distinzione fra le due modalità nella filogenesi, Tomasello afferma che

L'attenzione congiunta può insorgere in modalità *bottom-up*, per così dire, perché quando un animale sconosciuto appare all'orizzonte, tutti e due lo vediamo e poi ci guardiamo tra noi per confermare il nostro interesse condiviso – il quale non deriva da una attività di collaborazione in corso (anche se in molti casi deriva da qualche attività o esperienza condivisa passata) (p. 169).

In questo caso, per l'appunto, sembra che vi sia un primato del riconoscimento sull'azione cooperativa. Lo sguardo reciproco degli attori coinvolti mira a comprendere il desiderio dell'altro e a comunicare il proprio, viene rivolto all'altro inteso quale essere intenzionale; completato con successo questo processo preliminare i due si dispongono all'attività. Tomasello continua

Ma la nostra proposta è che l'attenzione congiunta sia nata (e nasce ancora oggi negli infanti umani) in modalità *top-down*, nelle attività collaborative con fini congiunti. La mutua collaborazione è dunque il luogo di nascita del terreno comune concettuale necessario per la comunicazione cooperativa inferenzialmente ricca tipica del genere umano (pp. 169-170, corsivo nostro).

La visione di Tomasello è che l'essere umano sia stato in grado di cooperare *prima* di rendersi conto di star cooperando – e prima ancora, in qualche modo, di aver istituito

con gli altri una relazione morale. Il che può sembrare somigliante al dire che il "primo" riconoscimento avviene secondo una logica oggettiva, non voluta; ma il paragone è improprio. Infatti tale comportamento cooperativo si afferma perché è adattivo, senza rispondere a nessuna aspettativa morale, senza chiamare in gioco la logica della libertà. È sufficiente la logica della natura per spiegarlo. In un primo momento i nostri antenati devono essere diventati più tolleranti, generosi e meno competitivi tra loro, in particolar modo nei contesti di nutrizione. In tali individui capaci di nutrirsi insieme deve essersi selezionata la capacità di creare fini congiunti e attenzione congiunta, proprio nel contesto di attività collaborative di caccia (secondo Tomasello, in modalità *top-down*). In tali contesti cooperativi, aiutare l'altro aiuta se stessi, e dunque molto facilmente può essersi affermato tale comportamento, *per le sue qualità adattive*. In un secondo momento, *homo* deve essere diventato capace di riconoscere le attività cooperative stesse come eventi dotati di significato unitario, guadagnando dialetticamente la consapevolezza della funzione dei ruoli.

Prâgma e theoria.

Ragioniamo ancora un attimo su questa capacità di cooperare – in qualche modo spontanea, naturale, adattiva – *prima* di rendersi conto di star cooperando. In quella fase, gli attori coinvolti non sono ancora *riconosciuti* come simili a me – benché siano individuati come esseri con cui si possono fare delle cose. Tale modo di intendere l'altro lo profila a modo di un *oggetto sociale* particolarmente responsivo ai miei comportamenti, ma che non viene ancora individuato come un pari o come qualcuno di cui posso assumere moralmente le veci⁴⁷. Questa capacità, a nostro modo di vedere, si dischiude solamente quando si diventa in grado di tematizzare la relazione dall'alto – come a volo d'uccello, aveva scritto Tomasello – richiudendo gli attori coinvolti in un unico format rappresentazionale. Nel momento in cui l'azione viene colta come un evento unitario dotato di senso – se succede *x* si ottiene *y* (dove *x* è la dinamica cooperativa spontanea che dà come risultato un *y* che non è ottenibile con l'agire isolato) – può essersi aperta la strada per concepire la nozione di ruolo. E quest'ultima è l'unica

⁴⁷ Come abbiamo già detto, Tomasello ammette che nel modello di caccia degli scimpanzé si vede che «gli individui reagiscono reciprocamente alla posizione spaziale degli altri nell'accerchiamento della preda» (p. 153). Tuttavia, nella reazione reciproca alla posizione spaziale degli altri ogni scimmia cerca di massimizzare la propria probabilità di massimizzare il bottino. Non vi sono tracce evidenti della presenza di fini congiunti né di ruoli definiti e prestabiliti nelle loro attività.

attraverso cui può essersi fatta strada la consapevolezza morale. Infatti, la consapevolezza dell'uguaglianza formale con gli altri – e quindi l'attribuzione all'altro della dignità di persona – può essere maturata a partire dalla comprensione del concetto di ruolo e dall'esperienza concreta dell'invertibilità del ruolo⁴⁸.

Tomasello aveva osservato che tipica dell'uomo è proprio l'imitazione con inversione di ruolo. In effetti, «gli scimpanzé comprendono la propria azione da una prospettiva stretta di prima persona e quella del partner da un punto di vista di terza persona»⁴⁹, come a dire che colgono l'altro non come un *tu*, ma come un *esso*, dunque come una realtà esterna rispetto a cui regolarsi e adattarsi – come un *oggetto sociale*, dicevamo –, ma non come un soggetto. Tale caratteristica è dovuta alla loro incapacità di avere una visione dall'alto dell'interazione: «quindi per loro, in senso stretto, non esistono ruoli, e di conseguenza neanche la possibilità di invertirli nell'ambito della "stessa" attività» (p. 157), perché l'attività stessa – la relazione – non è colta come tale nella sua unità. Tomasello ne conclude che le scimmie, pur possedendo abilità para-umane di comprensione dell'intenzionalità individuale, non possiedono abilità e motivazioni para-umane di intenzionalità condivisa (cfr. p. 158).

Da un punto di vista prettamente cognitivo, avevamo già osservato che le scimmie sono coinvolte in modo più individualistico nelle attività in cui la cooptazione è pur necessaria per il raggiungimento di un obiettivo. Al contrario, pare che solo i bambini umani, in attività di gioco molto semplici, siano in grado di invertire i ruoli. Se gli infanti umani sono in grado di far ciò è perché riescono a comprendere l'attività congiunta da un punto di vista esterno, "a volo d'uccello", «con il fine congiunto e i ruoli complementari ricompresi in un unico "format rappresentazionale" – il che permette loro di invertire i ruoli quando serve» (p. 157). In termini nostri, abbiamo detto che *homo* nel suo percorso filogenetico ha guadagnato delle abilità cognitive tali che, se opportunamente stimolate attraverso le attività cooperative stesse, permettono di guadagnare una visione dall'alto dello scambio in corso. Ciò permette loro, in seconda battuta, di riconoscere i differenti ruoli implicati nell'attività medesima. Tuttavia, da questa esperienza e da questa comprensione si diventa capaci di "immedesimarsi" immaginativamente in *quell'esso* che fino ad ora era solo un oggetto sociale con cui non

⁴⁸ Ma per comprendere il concetto di ruolo, e praticare in modo efficiente e funzionale l'inversione di ruolo, bisogna aver compreso come un evento unitario l'attività cooperativa. Ma perché ciò avvenga, essa deve già esserci.

⁴⁹ Cfr. Tomasello 2008, p. 157.

si aveva intrinsecamente nulla a che fare. Questo, come si vede, è qualcosa di molto simile all'*Übertragung* dell'ità teorizzata da Fichte. La prima rappresentazione dell'individualità è l'unione di *esso* e di *io*⁵⁰.

Insistiamo, per chiarezza, su questo punto. Ancor prima di immedesimarsi nello sguardo altrui – cioè prima di avere consapevolezza che l'altro è un punto di vista sul mondo e che è un determinato punto di vista sul mondo – diventa naturale la capacità di cogliere la relazione dall'alto – nei suoi aspetti funzionalistici, per così dire – sul modello "se accade *x* allora *y*". Riconoscere l'unità dell'azione significa aprirsi la strada all'individuazione dei ruoli implicati nello scambio. Questo è il primo passo per cogliere quell'*oggetto sociale* particolarmente responsivo quale un *agente cooperativo* simile a me. Allora, e solo allora, si creano le condizioni perché un *esso* venga considerato un *tu*. La comprensione della nozione di ruolo consente infatti la sostituibilità effettiva e funzionale degli agenti nell'azione. L'altro viene esperito come un *che* di cui io posso assumere pragmaticamente il ruolo. Ma ciò significa considerarlo non più come un *che*, ma come un *chi*. Significa aver compiuto il "*transfert* dell'ità" sull'oggetto sociale, aver compreso, banalmente, questo: ciò che *esso* fa lo faccio anch'io e potrei farlo io. Quello dunque non è un *esso*, ma un *tu*, e così lo si considera non come un *che* ma come un *chi*. Comprendere ciò significherebbe allora averlo riconosciuto come soggetto, come un *tu*, un altro punto di vista sul mondo, di cui io posso assumere in senso pieno, anche moralmente, le veci⁵¹.

Fintantoché l'azione non è colta dall'alto, non si ha nemmeno nozione di cosa sia un ruolo, appunto perché non si riconosce la complementarietà degli attori coinvolti. Nel momento in cui si riconosce l'azione cooperativa nel suo complesso, allora si riesce anche a cogliere la complementarietà dell'agire – cioè si coglie il fine congiunto e l'unicità dello stesso –, ma a quel punto si guadagna anche la nozione di "ruolo" – che vuol dire spianare la strada alla possibilità di riconoscere l'altro come soggetto, come un *chi* agente e pensante di cui posso assumere le veci. Ma, come si diceva, l'attività deve

⁵⁰ Cfr. Fichte 1797, p. 502.

⁵¹ Tomasello chiama questo fenomeno "immedesimazione con inversione di ruolo". Quel principio di azione che io sento di essere ma che ancora non conosco, che ancora non so di essere, viene *associato*, *attribuito*, *trasferito* a qualcosa di esterno a me. Divengono possibili sia l'immedesimazione emotiva che la comprensione della parità formale dell'altro. Ossia è perché ho guadagnato una visione dall'alto dello scambio in corso che verranno attribuiti i caratteri della soggettività divenuti in me a qualcosa di esterno, per questo io *trasferirò* a quell'*oggetto sociale* il sentimento di me che ho dentro di me. Dire che l'ità fonda il *tu* è come dire che al momento del primo riconoscimento (quando si colgono i ruoli) gli agenti attribuiscono quel principio di vitalità e azione che sentono di essere (sentimento di sé) agli oggetti sociali con cui intrattengono l'attività *x*.

già esserci. Per coglierla, essa deve già essere cooperazione in atto. Una volta che si coglie l'unità della azione, insomma, se ne possono cogliere i ruoli (cioè si può *analizzarla*); ma cogliere i ruoli significa aprire le porte al riconoscere l'altro come soggetto – e guadagnare la mia stessa autocoscienza. Evidentemente le scimmie e gli altri animali non umani – per quanto ne possiamo sapere dagli studi oggi compiuti – non dispongono né dell'infrastruttura cognitiva né delle motivazioni sociali necessarie a compiere tale processo di riconoscimento. Inoltre, come diceva Fichte, la prima rappresentazione dell'individualità è in seconda persona, è un *tu*.

Su un livello ulteriore di riflessione, notiamo che le scimmie producono enunciati imperativi. Questo vuol dire che sono in grado di comprendere gli altri come oggetti influenzabili dai loro comportamenti, come "esseri" che sotto certi *input* producono certi *output*. Ma ribadiamo che questo non significa *considerarli* dei propri pari. Né significa, in realtà, averli *compresi* affatto come dei pari. Il fatto di non comprendere la relazione dall'alto li rende infatti incapaci di invertire i ruoli quando serve. Da questa "insufficienza" cognitiva discende anche l'insufficienza morale: esse non sono neanche in grado di prendere in carico lo sguardo dell'altro, di assumersi moralmente il loro ruolo, perché non sono in grado di vedere dall'alto la relazione come un *evento unitario*⁵², e tal mancanza impedisce loro di immedesimarsi pienamente nell'altro, ossia di praticare l'inversione pragmatica dei ruoli, che sarebbe essenziale per maturare in senso pieno la consapevolezza della parità reciproca. Queste insufficienze, in prima battuta cognitive, in seconda battuta pratiche, lasciano loro preclusa la dimensione morale.

Quando gli antenati di *homo* hanno iniziato a cooperare e sono diventati progressivamente consapevoli dell'attività che svolgevano, hanno potuto compiere il *transfert* necessario per dare luogo all'inizio della logica della libertà. Quel *transfert* è

⁵² Cogliero, ovviamente, non significa necessariamente ripercorrere tutta la catena inferenziale ricorsiva ed indefinita di immedesimazioni reciproche. Come già abbiamo osservato, la relazione di riconoscimento è una relazione oggettiva, che avviene indipendentemente dalla volontà degli attori coinvolti e dalla tematizzazione cosciente. Tuttavia, l'attività cooperativa come evento unitario deve essere colta. Ad esempio, devo sapere che disponendomi pragmaticamente in un certo modo verso qualcuno otterrò un certo risultato (a patto che l'altro, aggiungiamo *per noi*, faccia lo stesso). Questo ovviamente non significa che io abbia scelto arbitrariamente o per puro altruismo di riconoscere l'altro, ma semplicemente che il fine condiviso in virtù del quale ci si dispone pragmaticamente in una certa maniera deve essere colto come condiviso. Questa comprensione è proprio ciò che sembra mancare alle grandi scimmie a noi prossime. Ed è per questo motivo che non arrivano mai a comprendere i ruoli nell'ambito dell'attività – perché non colgono l'attività come tale – e pertanto non maturano una "considerazione morale" dell'altro – perché non riconoscono i ruoli, cioè *non riconoscono l'altro come un pari* di cui possono assumere le veci.

qualcosa di molto simile alla *Ichheit Übertragung* fichtiana. A nostro parere, tale punto di passaggio è ratificato dal passaggio dagli enunciati imperativi e quelli cooperativi. Cortella, sostiene che

la dinamica con cui Tomasello ricostruisce la genesi della comunicazione cooperativa ripete proprio la dinamica del riconoscimento. All'inizio c'è la richiesta imperativa, ovvero il desiderio di farsi riconoscere [...] senza voler riconoscere. [...] [In un secondo momento] la richiesta imperativa si trasforma in collaborazione [...]. Offrendo collaborazione, l'individuo supera l'originario egoismo e riconosce a sua volta gli altri come partner con i quali anche condividere emozioni e atteggiamenti (Cortella 2023, pp. 78-79)

Tuttavia, più nel dettaglio, ci sentiamo di dire che l'indisponibilità a riconoscere non è *superata* quando l'individuo inizia a offrire collaborazione, ma quando passa dalle richieste imperative a quelle cooperative. Lì l'individuo non solo comanda – come fanno le scimmie – ma interpella l'altro – *lo invita* – a soddisfare i suoi bisogni⁵³, *cioè si rivolge a lui come a una personalità autonoma che ha il potere dire di no*. È chiaro, a questo punto, dove dovrà terminare la nostra riflessione.

L'invito.

Secondo Tomasello, la motivazione comunicativa della richiesta si suddivide in due sottocategorie: (1) imperativi e richieste individuali e (2) imperativi e richieste cooperative. Nel primo caso il comunicatore indica direttamente al ricevente cosa fare; nel secondo il comunicatore si limita a informare il ricevente del proprio desiderio e assume che quest'ultimo deciderà di soddisfarlo. Gli scimpanzé producono imperativi puramente individuali – concepibili nei termini di un'azione strumentale atta a indurre l'altro a fare qualcosa per loro⁵⁴. Al contrario, «in molte situazioni, al comunicatore umano basta rendere noto il suo desiderio [...] perché questo venga esaudito» (*ibid.*).

⁵³ Questa lettura, tra l'altro, è particolarmente coerente con teoria del riconoscimento stessa, perché non postula che si debba essere passati all'*offrire spontaneamente aiuto* per dire che si sia riconosciuto l'altro, ma conferma che il primo gesto grazie a cui avviene il riconoscimento è rivolto all'altro in quanto riflesso su di sé, cioè non è altruistico: è piuttosto *richiesta di aiuto*, espressione dello stato di insufficienza della coscienza, sua richiesta che venga soddisfatto un *suo* bisogno o un *suo* desiderio (cfr. *supra*, § 2.1.3.).

⁵⁴ Si tratta di «richieste mirate a fini individualistici in cui gli altri *sono usati come mezzi sociali*» (p. 165, corsivo nostro).

Questa doppia operazione di "presentazione" e "presa in carico" del desiderio altrui è esclusiva della comunicazione umana.

Per la formazione dell'autocoscienza, abbiamo bisogno di entrambi questi momenti: fissazione da parte dell'altro per la conoscenza di me e desiderio dell'altro per il mio cogliermi soggetto. Lo stimolo dell'altro ha quindi un ruolo sia a farmi conoscere nelle mie caratteristiche "oggettive", che a farmi sapere soggetto. Sotto quest'ultimo rispetto, io vengo rafforzato nella mia identità quando l'altro mi chiede aiuto – quando "mi appella", *mi invita*, quando mi espone al suo desiderio di fare qualcosa con me che non può fare da solo. L'altro viene desiderato perché viene ritenuto degno di ricoprire il ruolo di cui si sente il bisogno, lo si invita perché si può ottenere quel traguardo non *tramite* lui ma solo *con* lui. Egli mi sollecita a soddisfare un suo bisogno, mi esorta, anche solo implicitamente, ad essere libero con lui, cioè a realizzare con lui qualcosa che non possiamo fare da soli. Con ciò egli si mi riconosce soggetto, ma questa appunto è una relazione oggettiva – non c'è nulla di altruistico in questa attività. Il suo riconoscermi è un aprirsi a me in quanto lui bisognoso, e la sua è quindi una richiesta, è una domanda, una domanda verso di me, è espressione del suo desiderio di me, è una sollecitazione a rispondere al suo appello, una sollecitazione alla mia libertà (*Aufforderung*). In quell'invito, in quell'imperativo solo ipotetico, io vengo pragmaticamente trattato come un soggetto che ha il potere di dire di no.

Non è detto che l'invito debba prendere la forma della presentazione del concetto, come in Fichte. Esso può avvenire nella forma di una sollecitazione oggettiva (non elicitata), spontanea e reciproca, cioè nella forma di una *sollecitazione pragmatica* alla libertà *conseguente all'esposizione ad attività cooperative*. Un semplice cenno, la mimesi dell'attività già compiuta, o il mettermi davanti agli occhi l'oggetto finale dell'attività... L'invito mi fa consapevole di essere libero e mi fa sentire tale perché mi mette concretamente nella condizione di poter *deludere l'aspettativa cooperativa* già preventivamente formatasi nell'altro a seguito della *nostra* esposizione condivisa ad attività cooperative. Esse ormai (in quanto viste da entrambi dall'alto) sono state infatti comprese dal soggetto che ha promulgato l'appello desiderativo e dal compagno cui egli si rivolge⁵⁵.

⁵⁵ Sottolineiamo ancora che la *sollecitazione alla libertà* può semplicemente essere una richiesta implicita, inizialmente, cioè non esplicitamente espressa e proferita, conseguente all'esposizione pragmatica ad attività cooperative. In fondo, questo invito a *essere-liberi-con* è tipico anche delle relazioni fra adulti.

Soggetti che si invitano reciprocamente hanno compiuto il passo del *transfert* dell'ità, probabilmente nella modalità che abbiamo prima analizzato. Differentemente dal *conferimento* – che lascia implicito un aspetto creativo e innovativo dell'azione – il senso della parola *trasferimento* è di dare all'altro qualcosa che è proprio o, più in generale, di spostare qualcosa che esiste già in un luogo nuovo. Eppure, questa specifica operazione di *transfert* produce anche qualcosa di nuovo, è anche un *conferimento*. Grazie ad essa, viene reso possibile un gioco di immedesimazioni ricorsive e reciproche, che prima non c'era, inizia a esser incarnata la pratica dell'invito, che è indissociabile da un *conferimento* di dignità all'altro. Grazie ad essa si apre, insomma, una nuova dimensione, la dimensione morale, e può avere inizio l'allenamento reciproco dei soggetti alla logica della libertà. Da questa, per questa e in questa essi potranno guadagnare la loro indipendenza e autonomia. Essi avranno gli strumenti per sviluppare un linguaggio, prima gestuale, poi vocale, e da lì apprenderanno la capacità di riferirsi a sé guadagnando pienamente la propria autocoscienza.

CONCLUSIONI

In questo lavoro, abbiamo istituito un serrato confronto fra due teorie antropologiche alternative. Non solo teoria del riconoscimento e teoria mimetica ci offrono due diverse visioni di cosa sia l'*anthropos*. Esse offrono due differenti visioni – per certi versi inconciliabili – sulla conflittualità umana. Un'intensa discussione di ipotesi alternative per conciliare le diverse tesi, laddove esse confliggevano o non comunicavano, ci ha impegnati per larga parte di questo percorso. Dal confronto argomentativo sono emerse, in parte, proposte originali, in parte, conciliazioni fra i diversi punti di vista, in parte, sono stati confutati gli aspetti problematici e in ultima istanza non difendibili di alcune delle tesi dei diversi autori. Dal confronto fra le due teorie, e dal dialogo di queste due con la teoria sociopragmatica dell'origine e dell'evoluzione del linguaggio, abbiamo dovuto anche avanzare, argomentativamente, proposte teoriche innovative.

Per quanto riguarda il versante della conciliazione fra diversi punti di vista, va annoverato il passaggio sulla selezione culturale intergruppo. Abbiamo dimostrato che le ipotesi di Tomasello possono convivere con il mimetico girardiano. Quest'ultimo, anzi, si profila come uno strumento teorico estremamente potente per interpretare l'evoluzione culturale umana, la specializzazione in campi del sapere, la parcellizzazione delle arti e delle discipline, il progresso tecnologico e scientifico.

In merito ai rilievi critici, ricordiamo di aver criticato duramente alcuni presupposti della teoria mimetica. In particolare, il modo che ha Girard di intendere il desiderio, quale desiderio per oggetti, e il suo modo meccanico di intendere le dinamiche imitative, non consentono di rendere conto di molti dei comportamenti osservabili nelle relazioni umane. Abbiamo pertanto, in quel caso, dimostrato la superiorità delle tesi di teoria del riconoscimento – in particolar modo, per quanto riguarda l'assunzione del nesso dialettico fra dipendenza e indipendenza. Abbiamo dimostrato che l'esegesi del testo hegeliano, consapevolmente messo a frutto da teoria del riconoscimento, diffonde la sua eco anche fra le righe girardiane. Abbiamo, in ultima istanza, dimostrato che il nesso dialettico fra affermazione e negazione di sé, che il principio dell'essere-presso-sé-nell'essere-altro, pervenga ad una dimostrazione positiva solo in teoria del riconoscimento. Nella teoria mimetica, manca una tematizzazione degli aspetti non deteriori dell'intersoggettività. Non si capisce, in altri termini, come siano possibili

forme di interazione umana non conflittuali, come possano darsi forme di cooperazione, come possa sorgere una personalità autonoma.

Proprio sulle forme di cooperazione umana, Tomasello ci ha fornito una casistica e un insieme di rilievi scientifici senza precedenti. Non solo, grazie a lui, ci è stato possibile penetrare nella logica profonda della capacità comunicativa umana, ma ci è stato anche possibile marcare una linea netta di separazione fra esseri umani e specie animali a noi prossime. Le sue tesi sull'evoluzione delle attività cooperative ci hanno fornito un modo nuovo, scientificamente dettagliato ed estremamente potente per interpretare quel processo di apprendimento sociale che teoria del riconoscimento reputa responsabile del sorgere di tutte quelle qualità specificamente soggettive: autocoscienza, autonomia di giudizio, libertà; quelle tesi ci hanno permesso di esemplificare abbondantemente situazioni concrete e dinamiche di riconoscimento, di cui, nel capitolo dedicato, avevamo schizzato l'ossatura teorica.

D'altro canto, per quanto riguarda gli aspetti innovativi, ricordiamo la tesi da noi proposta circa il darsi filogenetico delle prime dinamiche di riconoscimento. Il quadro che abbiamo schizzato, è bene sottolinearlo, rappresenta solo *un* modo in cui *potrebbero* essere andate le cose nel lungo processo evolutivo dei nostri antenati. Questa ipotesi, maturata unicamente entro un quadro argomentativo e sulla base delle teorie scientifiche di Tomasello, sarebbe ulteriormente bisognosa di ricerche scientifiche. Alla formulazione di questa tesi siamo arrivati cercando di far convergere le tesi di teoria del riconoscimento con quelle della teoria sociopragmatica, rivalutando e recuperando ai nostri fini alcuni concetti chiave della teoria etico-politica di Fichte. Più nel dettaglio, abbiamo argomentato che le attività cooperative dei nostri antenati, sorte per la loro funzionalità adattiva, senza alcuna consapevolezza da parte degli interattanti, siano state – in virtù di specifici sviluppi cognitivi – comprese come attività dotate di senso unitario. A partire da ciò, si è fatta strada la nozione di ruolo. È così diventata possibile l'effettiva esperienza dell'inversione di ruolo, facendosi al contempo strada il trasferimento sull'agente cooperativo del sentimento di sé che ogni coscienza porta dentro di sé. In tale contesto, l'esperienza effettiva dell'invertibilità del ruolo e quindi l'esperienza dell'altro come di un proprio pari, sono stati passaggi essenziali per far scattare le prime reciproche attribuzioni di dignità e le prime dinamiche di riconoscimento. Queste, potrebbero anche essere sorte inizialmente nella formula

dell'invito, in cui un essere umano sollecita l'altro a soddisfare un proprio bisogno o desiderio.

Per quanto riguarda l'immagine complessiva dell'essere umano e delle dinamiche desiderative, e tornando alle domande poste nell'introduzione di questo lavoro, dobbiamo spendere ancora alcune parole. Nell'introduzione ci eravamo chiesti che cosa fosse il desiderio, se se ne potesse dare una definizione univoca, se e in che misura esso fosse implicato nelle dinamiche cooperative e in quelle competitive. Abbiamo fornito varie risposte a tali domande. Vista la parziale congruenza delle tesi difese dai diversi autori, ci proponiamo di chiarire i risultati ottenuti.

Stando alle tesi dei diversi autori qui trattati, e avvalendoci delle argomentazioni proposte nel corso del lavoro, la nostra immagine complessiva del desiderio umano può essere questa. Desideri e bisogni sono fenomeni distinti. Per entrambe le teorie, fra i due livelli scorre il crinale fra ciò che è genericamente animale e ciò che è specificamente umano. Entrambi i due livelli possono essere rivolti sia a oggetti che a soggetti. L'influsso della capacità imitativa è ciò che ha permesso la maturazione di quelle dinamiche desiderative uniche dell'umano, unitamente a un preciso sviluppo cognitivo e per mezzo dell'esperienza, maturata nei millenni, delle pratiche cooperative dotate di fine unico. L'essere umano ha al suo interno sia il desiderio mimetico che il desiderio di riconoscimento. Se, con il primo, si può spiegare qualcosa della differenza fra uomo e animale, col secondo si può rendere conto dettagliatamente della genesi dell'autocoscienza e di tutte le altre facoltà specificamente soggettive. Al processo di formazione e di apprendimento sociali necessario al guadagno della *fiducia* in sé – che passa per relazioni amorose, amicali, affettive, sociali, giuridiche – è necessario e intrinseco un momento di conflitto. Nulla è dato per sempre, sono sempre possibili forme di scadimento, umiliazione, violenza, ma anche – più semplicemente – forme di mancata accettazione della nostra individualità o di non corresponsione dei diritti che riterremmo spettarci. Ogni autocoscienza viene continuamente rinviata all'intersoggettività come a quell'istanza in grado di fargli ottenere la conferma di sé. Questo avviene perché il riconoscimento non è mai un evento singolare. La costituzione della nostra autocoscienza è passata per una sequenza di atti, per un processo. La pretesa di essere riconosciuto tende continuamente – e sotto diversi rispetti – a ripresentarsi. Questo fatto comporta un continuo arricchimento dell'identità, un consolidamento

dell'autonomia in molteplici direzioni, ma anche la costante esposizione all'erosione della certezza di sé. Quando, dove e se lo scontro con chi non è disposto a riconoscere si accende, per ottenere la disponibilità a concedere il riconoscimento la soluzione può essere soltanto una: «la lotta è la via per ottenerla»¹.

Ma questo non è l'unico motivo per cui l'essere umano confligge. Abbiamo visto, con Girard, fin dove può spingersi il conflitto fra gli individui accecati dal desiderio mimetico. Quando la rivalità si accende a partire da quella specifica dinamica desiderativa, il conflitto non ha nessun valore morale. Anzi, esso rischia sempre di ridursi alla violenta polarità distruttiva di due opposti, antagonisti che sono in realtà dei doppi. Solo il recupero del senso profondo della nostra individualità – intrinsecamente intersoggettiva – e il recupero della trascendenza positiva che ogni altro esercita su di noi, può aiutarci a riconoscere tali forme di conflitto, tanto sterili quanto ossessive, tanto primitive quanto contemporanee, e a scalzarle.

Per quanto riguarda le forme di cooperazione, abbiamo visto che solo il desiderio di desiderio può spiegare quelle dinamiche tali per cui il desiderio di più soggetti viene fuso in uno. È, in parte, desiderio di emanciparsi, ma è anche desiderio di fare qualcosa che non si può fare da soli, desiderio di essere liberi insieme. Dal punto di vista del soggetto già autocosciente, quella reale dimensione cooperativa può sorgere solo dalla assunzione consapevole della dimensione intersoggettiva, di quel *noi* che ognuno dentro di sé è, dalla valorizzazione di questo nesso, dalla messa a frutto di quel debito di riconoscenza infinito, dall'investimento sulla dimensione plurale, la sola che può garantire una sempre nuova fioritura degli individui. Perché la cooperazione non è inquinamento del sé, non è patto, non è accordo, non è via di mezzo: è l'originario. L'investimento di ognuno di *noi* sul *noi* è *nostra* riconduzione all'origine.

Avevamo accennato, nell'introduzione, alla letteratura, al cinema e all'arte, quali discipline in cui riposano, come depositate e solidificate, la verità più profonde del desiderio umano. Dopo questo percorso, non possiamo che ribadire tale incipit. Grazie a Girard, abbiamo squadernato quello scrigno che è il romanzo moderno. Non solo abbiamo visto depositate fra quelle righe le verità profonde del desiderio umano. Abbiamo espanso gli orizzonti. Abbiamo riconosciuto ciò che è nostro, ciò che ci appartiene, ciò che avevamo dimenticato ma con cui abbiamo immediatamente a che

¹ Cortella 2023, p. 153.

fare. La nostra indagine ci ha permesso di interpellare altri autori: Dante, Ariosto, Goldoni, Marinetti. In loro abbiamo trovato un immenso fondo di consapevolezza sulla nostra natura di esseri umani. Qualcosa che ci viene ricordato anche dalla musica d'autore della nostra epoca. Qualcosa che avevamo dimenticato di essere, ma che è difeso dalle pagine migliori della nostra letteratura. Qualcosa che è persino conservato in un *ciao*.

Abbiamo aperto la nostra trattazione con una citazione di Luigi Tenco. Quella frase, ora lo sappiamo, ci dice qualcosa del desiderio mimetico, di un amore che porta in sé le contraddizioni di chi vorrebbe, da un lato, fuggire e dimenticare, dall'altro, che sente dentro di sé il fuoco di una bramosia inesausta e violenta

il giorno, mi pento di averti incontrata
la notte, ti vengo a cercare.²

Le note di un *blues* scalmanato ci riaffiorano fra i ricordi. Abbiamo visto, con l'invito, quale è la dimensione propria dell'essere umano. Ma la musica ha già preso il sopravvento. Non aspetta, ci rispinge come una marea fedele alle cose che sapevamo già da sempre, ma ci eravamo dimenticati. È un invito, un invito a essere liberi insieme. È l'altra faccia del desiderio, quella che ci ha resi ciò che siamo e che torna a farci riaffiorare, irresistibilmente, sulle labbra

ma dammi la mano
e torna vicino, può nascere un fiore
nel nostro giardino.³

² *Mi sono innamorato di te*, Tenco (1962).

³ *A mano a mano*, Luberti-Cocciante (1978).

BIBLIOGRAFIA

PRIMARIA:

CORTELLA, Lucio, 2005, *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, in «Fenomenologia e Società», vol. XXVIII, 2, pp. 3-19.

–, 2010, *La natura comunicativa della moralità*, in «Filosofia e dialogo. L'eredità moderna di Agostino», Roma, Città Nuova Editrice, pp. 167-186.

–, 2013, *Apprendere se stessi. La formazione del sé fra desiderio e conflitto*, in «TRÓPOS», n. 1, VI, pp. 11-23.

–, 2016, *Freedom and Nature: The Point of View of a Theory of Recognition*, in Testa I., Ruggiu L. (a cura di), «*I that is We, We that is I*». *Perspectives on Contemporary Hegel*», Brill, Leiden-Boston, pp. 169-180.

–, 2023, *L'ethos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari.

GIRARD, René, 1961, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris; trad. it. *Struttura e personaggi nel romanzo moderno*, Bompiani, Milano 1965.

–, 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris; trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1807, *Phänomenologie des Geistes*, Göbhardt, Bamberg-Würzburg, ora in *Gesammelte Werke*, vol. IX, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg 1980; trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2008.

TOMASELLO, Michael, 2008, *Origins of Human Communication*, MIT press, Cambridge (MA); trad. it. *Le origini della comunicazione umana*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

SECONDARIA:

ADORNO, Theodor W., 1951, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. it. *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1994.

ARIOSTO, Ludovico, 1532, *Orlando Furioso*, Francesco Rosso da Valenza Editore, Ferrara, ora in *Opere di Ludovico Ariosto*, voll. I-II, a cura di R. Ceserani, UTET, Torino 1973.

ARISTOTELE, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note ed apparati di G. Reale, appendice bibliografica di R. Radice, Bompiani, Milano 2011.

BATESON, Patrick, 1988, *The biological evolution of cooperation and trust*, in «Trust: Making and Breaking Cooperative Relations», ed. Diego Gambetta, Blackwell, Oxford, pp. 14-30; trad. it. «L'evoluzione biologica della cooperazione e della fiducia», in *Le strategie della fiducia*, Einaudi, Torino 1989.

BERKELEY, George, 1710, *A treatise concerning the principles of human knowledge*, ora in *The works of George Berkeley, bishop of Cloyne*, IX vol., Edimburgo 1948-1957; trad. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Bompiani, Milano 2019.

BOESCH, Christophe, 2005, *Joint cooperative hunting among wild chimpanzees: Taking natural observations seriously*, in «Behavioral and Brain Sciences», 28, pp. 692-693.

BOESCH, Christophe, BOESCH, Hedwige, 1989, *Hunting behaviour of wild chimpanzees in the Tai Forest National Park*, in «American Journal of Physical Anthropology», 78 (4), pp. 547-573.

BOESCH, Christophe, BOESCH-ACHERMANN, Hedwige, 2000, *The Chimpanzees of the Tai Forest: Behavioural Ecology and Evolution*, Oxford University Press, Oxford.

BRUNER, Jerome, 1983, *Child's Talk*, Norton, New York; trad. it. *Il linguaggio del bambino*, Armando, Roma 1995.

CARNEVALI, Barbara, *Gli uomini saranno dèi gli uni per gli altri. Sui fondamenti agostiniani dell'antropologia di Girard*, in «TRÓPOS», n. 1, VI, pp. 65-77.

CARPENTER, Malinda, TOMASELLO, Michael, STRIANO, Tricia, 2005, *Role reversal imitation and language in typically-developing infants and children with autism*, in «Infancy», 8, pp. 253-278.

CLARK, Herbert, 1996, *Using language*, Cambridge University Press, Cambridge.

CONTINI, Gianfranco, 1947, *Esercizio d'interpretazione sopra un sonetto di Dante*, in «L'Immagine», fasc. 5, ora in *Un'idea di Dante*, Einaudi, Torino 1976, pp. 21-31.

CORTELLA, Lucio, 2020, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Laterza, Roma-Bari.

DANTE, 1292-1294, *Vita nova*, a cura di Stefano Carrai, BUR, Milano 2009.

DUMOUCHEL, Paul, *Fare i conti con il riconoscimento*, in «TRÓPOS», n. 1, VI, pp. 97-107.

FERRETTI, Francesco, 2010, *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evoluzionistico*, Laterza, Roma-Bari.

FICHTE, Johann Gottlieb, 1794-1795, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, C.E. Gabler, Jena und Leipzig, ora in *Sämmtliche Werke*, a cura di J.H. Fichte, vol. I, pp. 83-328; trad. it. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in *La dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1971, pp. 65-260.

–, 1795, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», 1, vol. 1, n. 1, pp. 255-273 e n. 4, pp. 287-326 [I, 3, pp. 91-127], ora in *Sämmtliche Werke*, a cura di J.H. Fichte, vol. VIII, pp. 301-341; trad. it. *La facoltà linguistica e l'origine del linguaggio*, in *Scritti sulla dottrina della scienza*, UTET, Torino 1999, pp. 443-480.

–, 1796, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, C.E. Gabler, Jena und Leipzig, ora in *Sämmtliche Werke*, a cura di J.H. Fichte, vol. III, pp. 1-385; trad. it. *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994.

–, 1797, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», V, 4 (pp. 319-379), VI, 1 (pp. 1-43), ora in *Sämmtliche Werke*, a cura di J.H. Fichte, vol. I, pp. 451-518; trad. it. *Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, in *Scritti sulla dottrina della scienza*, UTET, Torino 1999, pp. 379-441.

–, 1798, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, C.E. Gabler, Jena und Leipzig, ora in *Sämmtliche Werke*, a cura di J.H. Fichte, vol. IV, pp. 1-365; trad. it. *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994.

GILBY, Ian, 2006, *Meat sharing among the Gombe chimpanzees: Harassment and reciprocal exchange*, in «Animal Behaviour», 71 (4), pp. 953-963.

GIRARD, René, 1972, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris; trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

–, 1982, *Le bouc émissaire*, Grasset & Fasquelle, Paris; trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 2002.

GOLDONI, Carlo, 1751, *La dama prudente*, in *Opere complete di Carlo Goldoni. Edite dal Municipio di Venezia nel II centenario della nascita*, vol. IX, Istituto Veneto di Arti Grafiche, Venezia 1910.

GOODALL, Jane, 1986, *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

GRICE, Herbert Paul, 1957, *Meaning*, in «Philosophical Review», 64, pp. 377-388.

HABERMAS, Jürgen, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986.

–, 2001, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. it. *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.

HARE, Brian, TOMASELLO, Michael, 2005, *Human-like social skills in dogs?*, in «Trends in Cognitive Science», 9, pp. 439-444.

HEIDEGGER, Martin, 1953, *Einführung in die Metaphysik*, Freiburger Sommersemester 1935, Mohr, Tübingen, ora in *Gesamtausgabe*, vol. XL, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1983; trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Torino 1968.

HUNTER, Charles K., 1973, *Der Interpersonalitätbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie*, Anton Hain KG Verlag, Meisenheim am Glan.

KANT, Immanuel, 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, a cura di K. Vorländer, F. Meiner Verlag, Hamburg 1990; trad. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997.

KANT, Immanuel, COSTANT, Benjamin, 1996, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano.

–, 2008, *Il diritto di mentire*, a cura di Sabrina Mori Carmignani, Passigli, Bagno a Ripoli.

KITA, Sotaro (a cura di), 2003, *Pointing: Where Language, Culture, and Cognition Meet*, Lawrence Erlbaum, Mahwah (NJ).

KOBAYASHI, Hiromi, KOHSHIMA, Shiro, 2001, *Unique morphology of the human eye and its adaptive meaning: Comparative studies on external morphology of the primate eye*, in «Journal of Human Evolution», 40, pp. 419-435.

KOJÉVE, Alexandre, 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris; trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

KROONEN, Guus, 2013, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic. Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series*, vol. 11, Brill, Leiden-Boston.

LAZZERI, Christian, *Teoria del riconoscimento e desiderio mimetico*, in «TRÓPOS», n. 1, VI, pp. 43-63.

LESLIE, Alan, 1987, *Pretense and representation: The origins of 'theory of mind'*, in «Psychological Review», 94, pp. 412-426.

LEVINSON, Stephen, 1995, *Interactional biases in human thinking*, in Goody E. (a cura di), *Social Intelligence and Interaction*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 221-260.

MACHIAVELLI, Niccolò, 1532, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 2014.

MARINETTI, Filippo Tommaso, 1909, *Mafarka le futuriste*, E. Sansot & Cie, Paris; trad. it. *Mafarka il futurista*, Oscar Mondadori, Milano 2011.

MASULLO, Aldo, 1986, *Fichte, l'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli.

MEAD, George Herbert, 1934, *Mind, Self and Society*, a cura di C.W. Morris, University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 2010.

MELIS, Alicia, CALL, Josep, TOMASELLO, Michael, 2006, *Chimpanzees conceal visual and auditory information from others*, in «Journal of Comparative Psychology», 120, pp. 154-162.

NELSON, Katherine, 1985, *Making sense: The Acquisition of Shared Meaning*, Academic Press, New York.

–, 1996, *Language in Cognitive Development*, Cambridge University Press, New York.

PASCAL, Blaise, 1670, *Pensées*, Port-Royal des Champs, Royaume de France; trad. it. *Pensieri*, Bompiani, Milano 2017.

POPPER, Karl, 1934-1959, *Logik der Forschung*, Springer, Wien [*The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959]; trad. it. *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970.

QUINE, Willard van Orman, 1960, *World and Object*, MIT Press, Cambridge (MA); trad. it. *Parola e oggetto*, il Saggiatore, Milano 1970.

RICHERSON, Peter J., BOYD, Robert, 2005, *Not by genes alone: how culture transformed human evolution*, Chicago: The University of Chicago Press; trad. it. *Non di soli geni: come la cultura ha trasformato l'evoluzione umana*, Codice, Torino 2006.

SANDEL, Michael Joseph, 2009, *Justice. What's the Right Thing to Do?*, Farrar, Straus & Giroux, New York.

SARTRE, Jean-Paul, 1943, *L'Être et le Néant. Essay d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris; trad. it. *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2002.

SEARLE, John Rogers, 1990, *Collective intentions and actions*, in Cohen P., Morgan J., Pollack M. (a cura di), *Intentions in Communication*, MIT Press, Cambridge (MA).

–, 1999, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, Basic Books, New York; trad. it. *Mente, linguaggio e società*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

SHAFFER, David R., KIPP, Katherine, 2014, *Developmental psychology. Childhood and Adolescence*, Cengage Learning, Belmont (CA); trad. it. *Psicologia dello sviluppo. Infanzia e adolescenza*, Piccin Nuova Libreria, Padova 2015.

SPERBER, Dan, WILSON, Deirdre, 1986, *Relevance: Communication and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. *La pertinenza*, Anabasi, Milano 1993.

STENDHAL (BEYLE), Marie-Henri, 2014, *Oeuvres complètes*, Arvensa Editions, Paris.

TOCQUEVILLE, Alexis de, 1835-1840, *De la démocratie en Amérique*, C. Gosselin, Paris; trad. it. *La democrazia in America*, UTET, Novara 2013.

TOMASELLO, Michael, 1992a, *First Verbs: A Case Study of Early Grammatical Development*, Cambridge University Press, Cambridge.

–, 1992b, *The social bases of language acquisition*, in «Social Development», 1 (1), pp. 67-87.

–, 2003, *Constructing a Language: A Used-Based Theory of Language Acquisition*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

TUGENDHAT, Ernst, 1979, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main.

TUROLDO, Fabrizio, 2018, *Dire la verità*, Cittadella, Assisi.

VIGNA, Carmelo, 2015, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1921, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, in «Annalen der Naturphilosophie», n. 14; trad. it. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino 1989.

–, 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.

WRANGHAM, Richard Walter, 1975, *The behavioural ecology of chimpanzees in Gombe National Park, Tanzania*, doctoral dissertation, University of Cambridge.

ZOLLI, Paolo, 1986, *Le parole dialettali*, Rizzoli, Milano.

