

<< ILLUMINAZIONI >>

Rivista di
Lingua, Letteratura e Comunicazione



N. 17 Luglio – Settembre 2011



compu.unime.it

TITOLO

<<Illuminazioni>> – Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

Direttore responsabile: **Luigi Rossi**

Comitato scientifico: **Raimondo De Capua, Luigi Rossi, Carlo Violi**

Telefono mobile: 3406070014

E-mail: lrossi@unime.it

Sito web: <http://ww2.unime.it/compu>

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «Illuminazioni». È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l'indicazione della fonte e dell'indirizzo del sito web: <http://compu.unime.it>. La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte «Illuminazioni», compreso l'indirizzo web: <http://compu.unime.it>.

Le collaborazioni a «Illuminazioni» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un *curriculum vitae*, al Direttore della Rivista a questo indirizzo e-mail: lrossi@unime.it. I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio del comitato scientifico, che può avvalersi della consulenza di referees da esso scelti. I contributi accettati dal comitato scientifico vengono successivamente messi in rete sulla Rivista. Gli articoli proposti per la pubblicazione vanno inviati, in formato RTF (rich text format), a Luigi Rossi: lrossi@unime.it. Per ogni articolo o saggio originale pubblicato, «Illuminazioni» spedisce all'autore una dichiarazione, firmata dal Direttore Responsabile, con gli estremi della pubblicazione.

©2007 - Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria al n. 10/07 R. Stampa in data 11 maggio 2007

Diciassettesima Edizione: Luglio - Settembre 2011

ISBN ISSN: 2037-609X

Copertina e Impaginazione: WebTour - Messina

INDICE

René Corona -	<i>SERVITUDE ET LIBERTÉ: ONTOLOGIE SYNONYMIQUE OU ANTONYMIQUE?.....</i>	3
Martino Michele Battaglia -	<i>LE «MAGNIFICHE ROVINE» DELLA «SANTA CASA» DI SAN DOMENICO IN SORIANO CALABRO (VV).....</i>	43
Massimo Laganà -	<i>PROBLEMATICHE PSICOLOGICHE DELLA MENZOGNA.....</i>	62
Vincenzo Cicero -	<i>HYPPOLITE COMMENTATORE DI HEGEL*.....</i>	119
Mariagrazia Granatella -	<i>LA PINACOTECA DI FILOSTRATO MAGGIORE.....</i>	134

René Corona

**SERVITUDE ET LIBERTÉ:
ONTOLOGIE SYNONYMIQUE OU ANTONYMIQUE?**

«Si vous voulez exceller dans un art, interrogez les maîtres, élevez vos regards vers les plus parfaits modèles. Si vous voulez arriver aux honneurs, suivez une méthode contraire; détournez les yeux des hommes trop éclairés ou trop vertueux dont le mérite rare vous ferait illusion; consultez le vulgaire: c'est son opinion qui gouverne l'Etat, c'est son affection qui distribue les faveurs les plus durables, qui décerne la gloire où vous aspirez.»

Raoul Frary, *Manuel du démagogue*¹

à Antonino Laganà

1. La liberté

«Vous ne voulez donc pas être libres, être des hommes? Ne comprenez-vous même pas ce que c'est que l'état d'homme, que la liberté?» s'écrie le Sauvage dans le *Brave New World* d'Aldous Huxley². Le Sauvage est appelé ainsi, dans la société aseptisée imaginée par l'écrivain anglais, simplement parce que c'est un homme qui a conservé sa conscience, refuse le *soma*, cette drogue ancêtre de nos antidépresseurs, et surtout a lu Shakespeare; et toute sa connaissance du monde se trouve enfermée dans les vers du barde anglais.

¹ Raoul Fréry, *Manuel du Démagogue*, Paris, Librairie Léopold Cerf, 1884, p.16.

² Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*, [trad. de Jules Castier], Paris, Plon, coll."Livres de poche", 1974, p.358.

Qu'y a-t-il de plus terrible que la perte de la liberté? la tyrannie est ce qui s'oppose à la liberté, la démocratie est ce qui s'oppose à l'ochlocratie dont le Robert nous donne la définition suivante:

«[óklókrasi] n. f. 1568; grec *okhlokratia*, de *okhlos* «foule», et *-cratie*. Didact. Gouvernement par la multitude, la populace, la foule→ Démagogie».

Polybe, historien grec amoureux de Rome, soutient dans son *Histoire* que les trois formes politiques que nous dirons, avec un terme anachronique standards, succombent, à un moment ou l'autre, à leur dégénérescence naturelle: la monarchie devient une tyrannie; de cette tyrannie renversée naît l'aristocratie qui dégénère en oligarchie, et quand les oligarques, à leur tour, sont chassés par le peuple en furie, finalement la démocratie arrive. Polybe nous dit qu'elle ne dure pas beaucoup puisqu'à son tour, elle va dégénérer et se transformer en ochlocratie. Le cercle se referme: «Seul qui a compris, la façon dont naissent les mutations de chacune de ses formes pourra comprendre aussi quand, comment et où, chacune de ces formes à nouveau se développera, culminera, se transformera et finira.»³; c'est la théorie de l'*anacyclose* et c'est, en même temps, la métaphore du temps qui, sans cesse, recommence. Après les inondations, les pestilences, la mort, les nouveaux hommes se regroupent et parmi eux, il y en a un dont la majesté, par ses qualités, est plus évidente, un «qui se distingue pour sa force physique et l'audace de son esprit» qui,

³ Polybe, *Histoire*, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", 2003; Polibio, *Storie, (Libri V-VI)*, Milano, Rizzoli, 2002, (Livre VI, 4), p. 271 (Notre édition).

rapidement, s'imposera sur les autres et commandera⁴. Une fois que les concepts de bien et de mal seront rapidement assimilés, le peuple ne craignant plus le roi se mettra sous sa protection et en s'y soumettant, car ce roi garantira le bien, celui-ci renforcera son pouvoir. De même, ils se soumettront à ses descendants parce qu'ils penseront que ceux-ci ont été éduqués pour le bien contre le mal, et le cycle pourra ainsi reprendre son parcours.

Polybe écrit: «C'est l'évolution cyclique des constitutions, c'est la direction donnée aux choses de la nature, selon laquelle l'état des constitutions se transforme, mue et revient au point de départ, égal à soi-même.»⁵. Polybe termine son analyse en parlant du législateur Lycurgue, qui, ayant pris conscience de la futilité des trois constitutions, n'avait plus qu'à en créer une quatrième – mélange des trois – pour Sparte: la monarchie craignait le peuple et donc ne se transformait pas en tyrannie, le peuple à son tour craignait les gérontes, élus pour leurs qualités, et donc pour le bien d'autrui.

Mais ceci est une fable pour célébrer Rome. Car l'histoire de l'humanité est sous nos yeux, et Sparte ne vécut que le temps d'un instant, quant à Rome à son tour elle succomba dans la débauche et l'anarchie.

⁴ *Ibid.*, p. 273. «(...) chi si distingue per forza fisica e audacia dell'animo (...)»

⁵ *Ibid.*, p. 283. «Questa è l'evoluzione ciclica delle costituzioni, questa è la direzione data alle cose dalla natura, seguendo la quale lo stato delle costituzioni si trasforma, muta e torna di nuovo uguale a se stesso.»

2. *Distraire ou de la «venimeuse douceur»*

Distraire la multitude. Un peuple distrait s'oublie et oublie qu'il a faim, oublie qu'il est soumis au bon vouloir de quelques-uns ou d'une seule personne, peu importe, ce qui compte c'est l'oubli. Tyrannie ou démocratie, le peuple doit être distrait par autre chose. Machiavel l'avait bien compris puisqu'il conseillait au Prince:

Ma è necessario questa natura saperla bene colorire, et essere gran simulatore e dissimulatore: e sono tanto semplici li uomini, e tanto obediscano alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare⁶.

Se laisser tromper. La solution facile. Et puis, il y a ceux qui se laissent tromper conscients d'être trompés. C'est ceux que Julien Benda appelait les Clercs et dont il «célébrait» la trahison, du temps de la dictature mussolinienne: «On sait l'admiration de toute une armée de penseurs de tous pays pour le gouvernement italien qui met simplement hors la loi tous ses concitoyens qui ne l'approuvent pas.»⁷.

Et il continue:

L'exaltation de l'«État fort» se traduit encore chez le clerc moderne par certains enseignements dont on peut assurer qu'ils étonneraient profondément ses ancêtres, du moins les grands: 1° *L'affirmation des droits de la coutume, de l'histoire, du passé* (en tant, bien entendu, qu'ils consacrent les régimes de force) par opposition aux droits de la raison. [...] 2° *L'exaltation de la politique fondée sur l'expérience,*

⁶ Niccolò Machiavelli, *Il Principe con una scelta dei Discorsi* (a cura di E. N. Girardi), Brescia, La Scuola, 1967, p. 187.

⁷ Julien Benda, *La trahison des clercs* (1927), Paris, Grasset, 2003, p. 196.

entendez selon laquelle une société doit se gouverner par les principes qui ont prouvé qu'ils savent la rendre forte, et non par des «chimères» qui tendraient à la rendre juste⁸.

Autrefois, écrit Benda: «Grâce à eux [les clercs] on peut dire que, pendant deux mille ans, l'humanité faisait le mal mais honorait le bien. Cette contradiction était l'honneur de l'espèce humaine et constituait la fissure par où pouvait se glisser la civilisation.»⁹.

Aujourd'hui cela n'est plus, la fissure s'est bouchée à cause de la cécité de nos classes intellectuelles, cécité ou distraction, qui peut le dire, tel est l'enfermement dans la tour d'ivoire de leurs pensées et de leur réflexions à tel point que les lumières ne se reflètent plus à l'extérieur. Aucun reflet. Seule la nuit, la nuit des barbares. Déjà au XVI^e siècle, Etienne de la Boétie faisait un appel aux poètes, y compris à ses amis Baïf et Ronsard, pour qu'ils cessent de soutenir par des célébrations poétiques des pseudo-fantaisies que le peuple est prêt à croire: «(...) qu'encore qu'ils naissent rois, si semble il qu'ils ont esté non pas faits comme les autres par la nature, mais choisis par le dieu toutpuissant avant que naistre pour le gouvernement et conservation de ce royaume.»¹⁰.

Les poètes aujourd'hui ont mieux à faire heureusement, que célébrer les hommes politiques – quoiqu'il existe encore en Angleterre le poète lauréat, payé par la

⁸ *Id.* pp. 196-197.

⁹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁰ Etienne de la Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, Paris, Gallimard, 1993, p. 115.

Monarchie, pour chanter la «gloire» des Windsor –, ils ont cependant eu des remplaçants, même s'ils n'ont pas la même épaisseur culturelle, et dotés d'une sensibilité assez différente: les journalistes, dont une très grande majorité est disponible à chanter les louanges du puissant – non plus roi, non plus tyran, mais omniprésent sur les écrans telle la caricature d'un petit Big Brother – en échange de prébendes ou d'une dignité visuelle et d'une renommée assurée auprès des cours des miracles du pays, appauvri culturellement et prêt à croire – comme les habitants de jadis, – aux contes les plus invraisemblables¹¹.

Mais revenons à la distraction et en particulier aux sports, sports où en général, ce qui compte n'est pas de participer, comme le soutenait de Coubertin, mais surtout de gagner. A ces nouvelles arènes, il faut ajouter le rire – les nouveaux cirques – et donc le spectacle devenu, tout simplement, endormeur, enchanteur de serpents. Du temps où Jean-Jacques Rousseau s'élevait contre la naissance d'un théâtre à Genève¹², allant carrément contre l'idée des Encyclopédistes qui voyait dans la comédie et le drame une manière d'éduquer le menu peuple, aujourd'hui – du moins en Italie – les théâtres ferment et seuls les spectacles télévisés, au rire bien gras, ont du succès. Dignes d'un plongeon dans le Léthé, ces émissions abrutissent le public et transforment l'essence

¹¹ Il me souvient d'un G quelque chose, où étaient réunis les hommes politiques les plus importants de la planète, et où le lendemain matin, en écoutant les infos à la radio j'avais découvert que le sommet qui paraissait destiné à se terminer d'une façon absolument négative avait été sauvé par l'homme politique français; un peu plus tard, à la radio italienne, j'avais appris que si la rencontre avait bien marché – et les résultats obtenus étaient positifs – le monde entier le devait à l'homme politique italien qui avait pris les choses en main. J'imagine qu'en écoutant les radios américaine, russe, anglaise ou japonaise, la même histoire se soit répétée, en modifiant juste le nom.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*.

même du rire qui a perdu, la plupart du temps, la force de la désacralisation - le rire de Rabelais, par exemple, au monde renversé, régénérateur, comme l'a si bien décrit Bakhtine¹³ – est devenu une sorte de conformisme ricaneur. A part quelques exceptions – d'ailleurs assez rares sur les écrans télévisés – on rit sans penser, bêtement, ce qui est un peu le but de la caméra invisible, prototype du genre (que l'on vous impose, sans pitié, durant les voyages en avion, au gré d'une musique à la guimauve – comme fond sonore – d'un soi-disant new age angoissant, aux sonorités pseudo-calmantes et qui ont le don, toutefois, d'irriter). Avec quelques années de plus, on vous repropose le gag de l'arroseur arrosé des Frères Lumière, réitéré à l'infini, avec des rires factices.

La Boétie écrivait:

Les theatres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bestes estranges, les medailles, les tableaux, et autres telles droguerics c'estoient aus peuples anciens les apasts de la servitude, le pris de leur liberté, les outils de la tyrannie: ce moien, ceste pratique, ces allechements avoient les anciens tirans, pour endormir leurs subjects sous le joug¹⁴.

Rien de neuf donc. L'actualité de l'ami de Montaigne est vraiment inquiétante. Georges Perec, qui a perdu sa famille dans les camps d'extermination nazis a écrit un livre, *W ou le souvenir d'enfance*, dans lequel le narrateur raconte un voyage fait à *W*. Le récit est formé de plusieurs graphies, une en italique qui relate le voyage, une en caractères gras et une autre normale, qui est celle des souvenirs d'enfance ; il y a une

¹³ Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais*, Paris, Gallimard, 1970.

¹⁴ La Boétie, *cit.*, p. 109.

explication à ce mélange: le *je* narratif, (l'auteur, le personnage? le narrateur? Perec?) aide le lecteur à comprendre: «(...) j'écris parce qu'ils ont laissé en moi leur marque indélébile et que la trace en est l'écriture; leur souvenir est mort à l'écriture; l'écriture est le souvenir de leur mort et l'affirmation de ma vie.»¹⁵.

La mort, le gazage de sa mère à Auschwitz, la mort de son père au cours de la Débâcle, en juin 1940, leur souvenir qui s'estompe et qui, à travers l'écriture, les fige et les fait revivre. Dans la deuxième partie du livre, *W*, l'île est décrite et ressemble étrangement à un camp de concentration. Marie Bornand remarque que la narration de l'île est faite au présent alors que les souvenirs de l'enfance sont au conditionnel:

Le choc des modes est violent: le récit d'enfance est fait sur le mode du conditionnel, car la condition de sa réalisation a manqué. Le récit de *W*, qui promet d'engager – enfin – le lecteur dans une histoire imaginaire complète, est aussitôt repris à l'indicatif présent et entièrement poursuivi sur ce mode et ce temps-là. Ce qui aurait dû rester dans l'univers de la fiction dérive et s'impose dans le domaine du réel¹⁶.

A *W*, il y a plusieurs villages et dans chaque village sont regroupés les habitants, mais la division majeure est faite entre le monde du sport (sportifs, «ceux dont l'activité est liée non aux individus, mais à leurs combats...»¹⁷ et «Les autres, ceux dont l'activité n'est pas ou n'est plus directement en rapport avec le Sport, c'est-à-

¹⁵ Georges Perec, *W ou le souvenir d'enfance*, Paris, Denoël, 1975, p. 59.

¹⁶ Marie Bornand, *Témoignage et fiction, les récits de rescapés dans la littérature de langue française (1945-2000)*, Genève, Droz, 2004, p. 186. Cf. Catherine Dana, *Fictions pour mémoire, Camus, Perec et l'écriture de la shoah*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 155-158.

¹⁷ Perec, *cit.*, p. 98.

dire principalement, les vieillards, les femmes et les enfants...»¹⁸. Inutile de rappeler que dans les camps totalitaires, ce groupe était destiné aux chambres à gaz. Ceux qui ne travaillaient pas, parce que trop faibles (le Sport = le Travail? le sport rend libre comme le travail?) ne survivaient pas.

«Le public des stades ne pardonne jamais à un Athlète d'avoir perdu, mais il ne ménage pas ses applaudissements aux vainqueurs. Gloire aux vainqueurs! Malheur aux vaincus!»¹⁹. Le lecteur est sous l'emprise du malaise, au fur et à mesure qu'il avance dans la lecture. Ce lieu, *W*, allégorie du camp d'extermination ressemble étrangement à la Colonie Pénitentiaire de Kafka²⁰ avec son crescendo absurde de la violence.

Marie Bornand rappelle que:

(...) l'allégorie du Sport est la clé de voûte du procédé rhétorique de séduction du lecteur. En effet, le modèle est celui de l'idéal olympique antique, où la célébration de la victoire est une gloire pour la cité tout entière. On rejoint ici les mécanismes de fonctionnement de l'idéologie totalitaire: créer un système rhétorique contraignant, englobant, non personnalisé du côté de l'instance émettrice, total du côté de l'instance de destination²¹.

Le malaise s'actualise, le sport, le totalitarisme, les dieux du stade, le triomphe de la volonté à la manière de Leni Riefenstahl, la compétition, les sculptures

¹⁸ *Id.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 119.

²⁰ Franz Kafka, *In der Strafkolonie*, 1914. A propos de cette violence, dans la même tonalité montante de l'angoisse, on peut également lire de Pierre Gascar, *Les Bêtes*, Paris, Gallimard, 1953, en particulier la nouvelle *Entre chiens et loups*, pp. 157-206.

²¹ Bornand, *cit.*, p. 189.

mussoliniennes, toute la rhétorique guerrière se cachant derrière le lexique sportif: «La fiction olympique nous rappelle ce que les idéaux à la gloire du corps comportent comme barbarie latente. Elle nous rappelle que ce culte païen des corps débouche sur le culte de la force [...]»²² écrit Anny Dayan Rosenman; elle cite aussi Claude Burgelin qui, étudiant l'œuvre de Perec, se souvient de Gilles Deleuze:

Peu à peu, le lecteur est immergé dans l'univers W caractéristique par son rapport à la Loi et c'est en cela que l'œuvre de Perec est d'une force saisissante. Claude Burgelin, analysant la société de W qu'il intitule «île sadienne», rappelle que, pour Gilles Deleuze, le sadique, plus qu'homme de loi, est homme d'institution. «*En effet, au-dessus des lois et autorisant leur transgression, il y a l'institution qui inspire ces lois et peut donc être amenée à les modifier en fonction de sa légitimité supérieure à toute loi*»²³.

Et enfin l'acceptation de tout ce spectacle, de toutes ces compétitions, d'une certaine façon, de la formation de l'esprit guerrier, de la distraction de masse, là aussi, réitérée à longueur de journées et d'ondes sur tous les écrans, chez soi, au café, dans les restaurants, dans les aéroports etc. Il suffit de penser à l'ampleur médiatique (bien sûr, l'argent d'abord) des championnats du monde de football, où le monde entier se fige (sauf les spéculateurs bien évidemment), les habitants semblant être atteints d'une maladie paralysante qui les condamne à grignoter des arachides devant la télévision. Dans les années 1970, Giorgio Gaber chantait: «e l'Italia giocava alle

²² Anny Dayan Rosenman, *W ou le souvenir d'enfance de G. Perec, une métaphore concentrationnaire et une étrange fable glacée ds La littérature des camps: la quête d'une parole juste entre silence et bavardage*, (sous la direction de Vincent Engel) «Les Lettres romanes», Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1995, p. 189.

²³ Dayan Rosenman, *cit.*, pp. 186-187. Cf. également pour la citation en italique (*mais c'est nous qui soulignons*): Claude Burgelin, *Perec et la cruauté ds «Cahiers Georges Perec n°1: Colloque de Cerisy, juillet 1984*, Paris, P.O.L., 1985, pp. 31-49.

carte e parlava di calcio nei bars»²⁴ tandis qu'imperturbable la violence des bombes, des morts et des dictatures, se formaient dans l'ombre; c'était le temps de la Grèce des colonels, du Chili de Pinochet (les stades, encore) et des services secrets peu secrets, en Italie et un peu partout dans le monde. Aujourd'hui, nous traversons une des crises économiques les plus terribles de l'histoire: le populisme avance dans tous les pays européens, l'histoire n'a-t-elle rien enseigné?

Hannah Arendt nous met en garde; il est vrai, dit-elle, que «la normalité du monde normal constitue la protection la plus efficace contre la divulgation des crimes de masse totalitaires»²⁵, mais cela, comme l'histoire l'a prouvé, ne suffit pas, car ajoute-t-elle: «Nous savons encore moins combien de gens normaux autour de nous seraient prêts à accepter le mode de vie totalitaire – autrement dit à payer d'une considérable amputation de la durée de leur vie l'assurance que tous leurs rêves de carrière seront accomplis.»²⁶.

C'est ici que revient pressant le texte sur la servitude, aux échos terriblement contemporains:

Ce ne sont pas les bandes des gens a cheval, ce ne sont pas les compagnies des gens de pied, ce ne sont pas les armes qui defendent le tiran; on ne le croira pas du premier coup, mais certes il est vray. ce sont tousjours quatre ou cinq qui maintiennent le tiran: quatre ou cinq qui lui tiennent tout le pais en servage; tousjours il a esté que cinq ou

²⁴ Giorgio Gaber et Sandro Luporini, *La presa del potere in Dialogo tra un impegnato e un non so* (1972). Enregistrement public du spectacle présenté au Piccolo Teatro de Milan et au Politeama de Gênes, les 6-7-8 novembre 1972.

²⁵ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme, le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 241.

²⁶ *Ibid.*, p. 242.

six ont eu l'oreille du tiran, et s'y sont approché d'eus mesmes, ou bien ont été appelés par lui, pour estre les complices de ses cruautés, les compagnons de ses plaisirs, les macquereaus de ses voluptés, et communs aus biens de ses pilleries²⁷.

Et de cinq ou six «élus» qui partagent ce pouvoir avec le tyran, nous dit le philosophe français, s'ajouteront, au fur et à mesure, les autres: «grande est la suite qui vient après cela.»²⁸.

Car il y a sûrement autre chose, comme le révèle Alexandre Soljénitsyne, quelques siècles plus tard, analysant la non rébellion aux diverses purges staliniennes au cours des années: «[...] Ce qui nous a fait défaut, c'est l'amour de la liberté. Bien avant, déjà, ce fut la prise de conscience de la véritable situation. Nous nous sommes épuisés en une explosion unique et effrénée, en 1917, pour nous HÂTER ensuite de faire notre soumission, pour trouver du PLAISIR à être soumis.»²⁹.

C'est aussi le reproche que fait l'écrivain Ermanno Rea à certains de ses concitoyens du passé, à la hâte spécieuse, d'avoir adhéré au régime dictatorial, tout en regrettant l'absence des trop rares Bartleby :

Il no! Ecco un monosillabo con il quale noi italiani abbiamo da sempre un rapporto difficile. Nel 1931, alla richiesta di giurare fedeltà al fascismo pena la decadenza dalla cattedra, soltanto dodici professori

²⁷ *Contr'un, cit.*, pp. 117-118.

²⁸ *Id.*

²⁹ Alexandre Soljénitsyne, *L'archipel du Goulag I*, Paris, Seuil, 1974, p. 17.

universitari su milleduecento furono capaci di pronunciare il fatidico *I would prefer not to* di melvilliana memoria³⁰.

3. *Etienne de la Boétie et le Contr'un*

L'actualité d'Etienne de La Boétie est surprenante:

[...] d'où il a pris [le tyran] tant d'yelx dont il vous espie, si vous ne les luy baillés? comment a il tant de mains pour vous fraper, s'il ne les prend de vous? les pieds dont il foule vos cités, d'où les a il s'ils ne sont des vostres? comment a il aucun pouvoir sur vous, que par vous? Comment vous oseroit il courir sus, s'il n'avoit intelligence avec vous? que vous pourroit il faire, si vous n'estiés receleurs du larron qui vous pille, complices du meurtrier qui vous tue, et traistres à vous mesmes? vous semés vos fruicts, afin qu'il en face le degast; vous meublés et remplissés vos maisons, afin de fournir a ses pilleries; vous nourrisés vos filles afin qu'il ait de quoi saouler sa luxure; vous nourrissez vos enfants, afin que pour le mieulx qu'il leur scauroit faire, il les mene en ses guerres, qu'il les conduise à la boucherie, qu'il les faces les ministres de ses convoitises et les executeurs de ses vengeance; vous rompez a la peine vos personnes, afin qu'il se puisse mignarder en ses delices, et se veautrer dans les sales et vilains plaisirs; vous vous affoiblissés afin de le rendre plus fort et roide a vous tenir plus courte la bride: et de tant d'indignités que les bestes mesmes ou ne les sentiroient point, ou ne l'endureroient point, vous pouvés vous en delivrer si vous l'essaiés, non pas de vous en delivrer, mais seulement de le vouloir faire³¹.

³⁰ Ermanno Rea, *La fabbrica dell'obbedienza. Il lato oscuro e complice degli italiani*, Milano, Feltrinelli, 2011, p.122.

³¹ Etienne de La Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, (éd. de Nadia Gontarbert), Paris, Gallimard, 1993, pp. 87-88. La première traduction italienne est celle de Cesare Paribelli, publiée à Naples, en 1799, l'année de la Révolution napolitaine et a pour titre: *Discorso di Stefano della Boetie, della schiavitù volontaria o il Contra uno* (disponible sur la Toile); plus moderne celle qui a paru en 1979, *Discorso sulla servitù volontaria*, Milan, Jacabook (a cura di Luigi Geninazzi) et plus récemment, l'édition parue à Milan, en 2011, chez Chiarelettere, avec la traduction de Fabio Ciaramelli (déjà publiée chez La Rosa, Torino, 1995) avec une Introduction de Paolo Flores d'Arcais. Cf. Lucien-Anatole Prévost-Paradol, *Etude sur Etienne de La Boétie*, Périgueux, Bounet, 1864; et plus récemment, Massimo Laganà, *Un ami de Montaigne*, «Il Nostro Tempo e la Speranza», Nuova Serie, n. 6 (giugno 2011), pp. 18-22.

C'est tout le XX^e siècle et même le début du XXI^e qui se déroulent sous nos yeux, au fur et à mesure que l'on procède dans la lecture: une fois le tyran installé, il faudra des morts, des révoltes voire des révolutions et/ou des guerres pour s'en libérer. Il suffirait probablement de ne pas succomber au chant irritant des sirènes de la propagande et surtout de conserver l'esprit critique et le désir de liberté. Hitler a été voté, Mussolini aussi, les plus mesquins ont laissé faire pour de vulgaires intérêts, même les nations dites démocratiques ont fermé les yeux, c'est ce qui s'est passé, aujourd'hui, en ex-Yougoslavie, au Rwanda et ailleurs. La bête immonde n'est qu'assoupie:

Les camps ne sont pas seulement destinés à l'extermination des gens et à la dégradation des êtres humains: ils servent aussi à l'horrible expérience qui consiste à éliminer dans des conditions scientifiquement contrôlées, la spontanéité elle-même en tant qu'expression du comportement humain et à transformer la personnalité humaine en une simple chose, en quelque chose que même les animaux ne sont pas; car le chien de Pavlov qui, comme on sait, était dressé à manger, non quand il avait faim, mais quand une sonnette retentissait, était un animal dénaturé³².

Cette servitude dont parle La Boétie est-elle uniquement redevable du milieu politique, du fanatisme religieux, ou bien peut-elle être définie dans des contextes plus intimes tels que lieux de travail (ne parle-t-on pas également du harcèlement comme technique sadique et perverse pour instaurer et/ou renforcer son propre

³² Hannah Arendt, *cit.*, p. 243.

pouvoir, y compris le harcèlement sexuel?³³), groupes sociaux, sectes religieuses, quartiers des grandes villes?

Mais tout d'abord, qui était Etienne de La Boétie et pourquoi a-t-il écrit cet essai?

Et surtout, faut-il croire à Montaigne, quand il affirme qu'il ne s'agit là, que de l'exercice stylistique d'un jeune étudiant, encore adolescent? Prudent Montaigne – les temps sont ceux qu'ils sont – qui écrit dans le chapitre XXVIII des *Essais*, dédié à son ami, *De l'amitié*:

Je me suis avisé d'en emprunter un d'Etienne de la Boétie, qui honorera tout le reste de cette besogne. C'est un discours auquel il donna nom *La servitude volontaire*, mais ceux qui l'ont ignoré, l'ont bien proprement depuis rebaptisé *Le Contre Un*. Il l'écrivit par manière d'essai, en sa première jeunesse, à l'honneur de la liberté contre les tyrans. Il court pièce à mains des gens d'entendement, non sans bien grande et méritée recommandation: car il est gentil et plein ce qu'il est possible³⁴.

Paul Bonnefon à qui l'on doit une importante édition critique des *Œuvres Complètes* de La Boétie, dans son *Introduction*, laisse sous-entendre que s'il y a confusion dans les dates de création de l'ouvrage, cela est dû à Montaigne qui, sciemment, a voulu confondre le tout, pour mieux argumenter sa théorie de l'exercice de rhétorique conforté par la jeunesse de son auteur:

³³ «Par harcèlement sur le lieu de travail, il faut entendre toute conduite abusive se manifestant notamment par des comportements, des paroles, des actes, des gestes, des écrits, pouvant porter atteinte à la personnalité, à la dignité ou à l'intégrité physique ou psychique d'une personne, mettre en péril l'emploi de celle-ci ou dégrader le climat du travail.»; Marie-France Hirigoyen, *Le harcèlement moral*, Paris, La Découverte et Syros, 1998, coll. «Pocket», p. 67. D'après cette description, nous ne sommes pas loin des méthodes nazies ou staliniennes ou celles d'un quelconque régime dictatorial, utilisées aux dépens de l'humanité.

³⁴ Michel de Montaigne, *Essais* Livre I, Paris, Gallimard, 1965, p. 263.

C'est plutôt le souci du sentiment de la postérité pour La Boétie qui a inspiré Montaigne, rajeunissant ainsi l'auteur du *Contr'un*. Pour atténuer l'impression, sans doute défavorable, que la vigueur du langage de La Boétie pouvait faire sur les esprits réfléchis, Montaigne a mis sur le compte de la fougue et de l'âge les écarts de parole de son ami. L'excuse est généreuse. Elle est juste dans ce cas. Mais il semble que Montaigne l'ait poussée trop loin. Les faits le contredisent, et nous savons que le *Contr'un*, s'il fut composé dans l'extrême jeunesse de La Boétie, fut revu plus tard par un esprit moins adolescent³⁵.

Nous rappellerons, très rapidement, que La Boétie est né près de Bordeaux en 1530 et qu'il est mort en 1563, à l'âge de 32 ans. C'est à Orléans, alors qu'il fréquentait l'université, où il passera sa licence en droit en 1553, qu'il aurait écrit la *Servitude*. L'ouvrage paraîtra en 1574, sans le nom de l'auteur.

Certains exégètes suggèrent que ce qui poussa le jeune homme à écrire son traité fut probablement le fait que le roi de France Henri II augmentât les impôts en Guyenne, en particulier la gabelle, l'impôt sur le sel, et que cela provoqua, dans toute la région, des révoltes, immédiatement écrasées dans le sang par le connétable de Montmorency, sur l'ordre du roi. La Boétie, probablement, à l'époque est absent de sa province, cependant il semblerait bien être au courant de ce qui se passe chez lui. D'aucuns, cités et analysés par Nadia Gontarbert, voient dans la *Servitude*, non pas un pur traité académique, mais un vrai traité politique, et bien que La Boétie «n'appelle pas à la modification du système de gouvernement»³⁶, il reste cependant le

³⁵ Paul Bonnefon, *Introduction aux Oeuvres Complètes d'Estienne de La Boétie*, Bordeaux-Paris, Gounouilhou-Rouam, 1892, p. XXXVII.

³⁶ Nadia Gontarbert, *Préface à de la servitude, cit.*, Gallimard, p. 39.

fait que, selon l'ethnologue Pierre Clastres, cité par Gontarbert, «ce à quoi le texte s'efforcerait de répondre, c'est au mystère que représente la persévérance des individus non pas à subir, mais à produire, par leur volonté, un tel état de fait.»³⁷. De même, le sociologue Claude Lefort, analysant aussi «l'instant, aussi décisif que mystérieux, qui a vu naître un système oppressif» suggère qu'«il importe de prêter attention à la fonction du langage qui dans *La S.v.* manifeste autant qu'elle supporte l'analyse du rapport d'asservissement et fait du texte à la fois un discours politique et un discours *sur* le politique. [...] ainsi la distinction entre «roi» et «tyran» se trouve abolie [...]»³⁸.

C'est donc à travers le langage que le «tyran» renforce son pouvoir, et c'est cela qui fait qu'à la mort du tyran, le peuple le regrette, malgré tout, «se souvenant de ses jeux et de ses festins»³⁹ comme écrit Corneille Tacite en parlant de Néron, car c'est un peuple encore drogué par la «venimeuse douceur qui envers le peuple Romain sucra la servitude»⁴⁰ que Jules César leur injecta.

Comme le rappelle Paul Bonnefon, il n'y a pas de conclusion au *Contr'un*: «Pour faire un pamphlet et pour être logique avec son œuvre, conçue dans ce sens, La

³⁷ *Ibid.*, p. 42.

³⁸ *Ibid.*, p. 43. Nous renvoyons au *Discours de la servitude volontaire*, édition Payot, Paris, 1976, avec, entre autres, les textes de Pierre Clastres et Claude Lefort.

³⁹ *Contr'un*, cit., p. 110.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 111.

Boétie aurait dû conclure au régicide»⁴¹. Mais La Boétie s'éloigne de cette conclusion sanguinaire – pourtant présente au XVI^e siècle, chez d'autres auteurs – car «c'eut été donner, par avance, le plus formel démenti à sa conduite, complètement consacrée à sauvegarder la justice et la paix»⁴², sa devise, qu'il insérait auprès de sa signature, étant *Pax et Lex*.

A ce propos, dans l'effort de conciliation de notre Auteur, il nous faut signaler également la découverte que fit Paul Bonnefon à la bibliothèque Méjane, à Aix-en-Provence, d'un Mémoire anonyme qu'il attribua à La Boétie⁴³ et qu'il publia en 1917, dans la «Revue d'Histoire Littéraire de France» et ensuite, dans un volume comprenant le *Discours de la servitude volontaire*, une lettre de Montaigne à son père sur la mort de son ami et ce Mémoire dénommé d'après le manuscrit, *Mémoire touchant l'édit de Janvier 1562*; cette édition, toutefois, fut complétée et publiée par Gonzague Truc en 1922, à cause de la mort survenue de Paul Bonnefon⁴⁴. Ce

⁴¹ Bonnefon, p. XXXIX.

⁴² *Id.*

⁴³ Montaigne dans les *Essais* écrit : «Mais il n'est demeuré de lui que ce discours, encore par rencontre, et crois qu'il ne le vit onques depuis qu'il lui échappa, et quelques mémoires sur cet édit de Janvier, fameux par nos guerres civiles, qui trouveront encore ailleurs peut-être leur place.»; *cit.*, p. 264.

⁴⁴ Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* suivi du *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*, Paris, Bossard, 1922 (cette édition Bonnefon-Truc offre un texte à l'orthographe modernisée). Une nouvelle édition (calquée sur l'orthographe du manuscrit) a paru en 1983, éditée par Malcom Smith qui en change le titre (reprenant une partie de la première phrase du manuscrit), avec un appareil critique très riche mais aussi avec un certain parti pris contre l'édition Bonnefon-Truc et qui fait de l'auteur du *Mémoire* un homme peu tolérant (ce qui détonne avec ce que nous savons de La Boétie). Etienne de la Boétie, *Mémoire sur la pacification des troubles* (éd. de Malcom Smith), Genève, Droz, 1983. Cf également l'article de Géralde Nakam, à propos de cette édition, *Estienne de La Boétie, Mémoire sur la pacification des troubles* in «Bulletin de

Mémoire nous montre La Boétie, préoccupé par l'atmosphère d'intolérance sévissant dans le pays et qui considère peu efficace l'édit⁴⁵ promulgué par le roi Charles IX, encore très jeune – et de fait sous l'influence de sa mère Catherine de Médicis et du ministre Michel de L'Hospital – jugeant que deux religions comportent trop de risques pour le pays. « Nulle dissension n'est si grande ni si dangereuse que celle qui vient pour la religion »⁴⁶ écrit le philosophe et aussi suggère-t-il qu'il n'en existe qu'une, la catholique, mais que celle-ci soit réformée, dans une vision presque calviniste⁴⁷. Enfin, il a surtout prié de cesser toute forme d'intolérance et de punir non le choix de la religion mais les excès, la violence, de part et d'autre. Le *Mémoire* donc se situe dans l'esprit du *Discours* car s'il doit y avoir punition il faut que celle-ci soit laissée aux différents parlements et non aux gouverneurs des provinces. La pluralité permet une plus grande justice.

Ainsi, pour en revenir au *Discours*, ce n'est donc pas un pamphlet mais ce n'est pas non plus l'exercice d'un étudiant ingénu et inexpert. S'il «décrit plus volontiers

l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance», n° 20, 1985, pp. 62-66. Et l'article de Maurice Rosset, *La Boétie. Discours de la servitude volontaire suivi du Mémoire (inédit) touchant l'édit de janvier 1562*, in «Revue d'histoire de l'Eglise de France», vol. 10, n° 47, 1924, pp. 214-219 (articles disponibles en ligne sur «Persée»).

⁴⁵ L'édit ordonne aux protestants de restituer aux catholiques les églises occupées mais leur permet de pratiquer leur culte en dehors des villes.

⁴⁶ La Boétie, *Mémoire*, p. 120.

⁴⁷ «Qui a rompu cette paix et mis toute l'Europe en combustion? L'un nommera Martin [Luter], l'autre Zwingle [...] Le mal se couvait devant que ceux-là naquissent [...] Ainsi il est aisé à connaître que l'Eglise, étant long temps y a, merveilleusement corrompue d'infinis abus, survenus tant par la longueur du temps que la dissolution des mœurs, ne pouvant plus elle-même se contenir en soi et s'étant venue la maladie en son entière maturité, elle a rencontré ces gens-là, toute assurée, si elle n'eut trouvé ceux-là, d'en trouver d'autres.»; *Ibid.*, pp. 108-109.

les effets de la servitude qu'il n'en recherche les causes et n'en indique les remèdes»⁴⁸, il est indéniable, cependant, qu'il s'agit d'«un cri éloquent contre la tyrannie»⁴⁹ et l'injustice, et l'on comprend, dès lors, que les Protestants s'en soient accaparé, ainsi que le siècle des Lumières et le XIX^e siècle. Quoi de plus vrai, en effet, si l'on regarde à notre histoire récente:

toutesfois voians ces gens la qui nacquetent le tiran pour faire leurs besongnes de sa tyrannie et de la servitude du peuple il me prend souvent esbahissement de leur meschanceté, et quelque fois pitié de leur sottise. Car à dire vrai qu'est ce autre chose de s'approcher du tiran, que se tirer plus arriere de sa liberté, et par maniere de dire serrer a deus mains et embrasser la servitude?⁵⁰.

N'est-ce pas là la description, hélas, parfaite de ce que Primo Levi dénommait la «zona grigia»: «[...] col potere veniamo a patti, volentieri o no, dimenticando che nel ghetto siamo tutti, che il ghetto è cintato, che fuori del recinto stanno i signori della morte, e che poco lontano aspetta il treno»⁵¹?

Prévost-Paradol, au XIX^e siècle, parle de résignation:

C'est ce genre de résignation qui s'est appelé dans tous les temps et dans toutes les langues, *préférer la servitude à l'anarchie*; et cette expression si familière n'exprime pas autre chose qu'un certain désespoir de dégager l'obéissance raisonnable et nécessaire de l'obéissance déréglée et honteuse avec laquelle on l'a trop habilement confondue. Ce désespoir ou, si l'on veut, cette défiance d'eux-mêmes et de la fortune poussée jusqu'à la résignation que les honnêtes gens

⁴⁸ Bonnefon, p. XLII.

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Contr'un, cit.*, p. 120.

⁵¹ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986, p. 52.

peuvent ressentir est donc le fondement véritable de toute tyrannie qui subsiste un certain temps sur la terre⁵².

Nous revenons dans une zone d'ombre, en quelque sorte, dangereusement vers la zone grise. Tout cela prête à méditer sur la fragilité humaine ou l'opportunisme. Qui peut en décider? Résignation, curieusement, crée un lien synonymique avec ces deux termes.

4. De quelques synonymes

Dans le *Contr'un*, le terme qui revient le plus est le mot *tyran*, 51 fois exactement⁵³ ; nous pouvons ainsi parler d'hyperonyme que nous placerons au centre de notre constellation, et *maître*, *prince*, *roi* et *empereur* en seront les hyponymes.

Si nous prenons individuellement chacun de ces termes, nous nous apercevons qu'il n'y a aucune relation synonymique entre eux. Le tyran semble plutôt synonyme de dictateur, de despote (du grec *despotès* = maître de la maison), et donc dictature = tyrannie = totalitarisme. Bien sûr, il y a dans la lexie *tyran*, par rapport à dictateur, une connotation liée à un monde passé même si *dictateur*, nous dit le *Robert Historique*, connote en soi également le passé, mais dans l'imaginaire collectif, il s'agit plutôt d'un passé récent. *Dictateur* «est emprunté sous la forme *dictator* (1213) puis *dictateur* (av. 1380) au latin *dictator* qui désignait le magistrat unique investi de

⁵² Prévost-Paradol, *cit.*, p. 10.

⁵³ Gontarbert, *cit.*, p. 177.

tous les pouvoirs dans certaines circonstances graves, sous la République. Ce mot est formé sur *dictum*, supin de *dictare* (→ dicter)⁵⁴.

Ce n'est qu'au XVI^e siècle, d'abord ironiquement, puis au XVIII^e qu'il prit le sens moderne de personne qui a pris le pouvoir. Curieusement, ces premiers dictateurs étaient ceux qui dictaient les *Ars dictaminis*, au XII^e siècle et devaient connaître la grammaire, la dialectique et la rhétorique⁵⁵.

Autre chose curieuse, c'est qu'à côté de ces substantifs apparaît bien souvent l'épithète *éclairé*: despote éclairé, prince, roi etc. Oxymore s'il en est! quoi de plus éloigné que la lumière de l'obscurité?

Paul Bonnefon écrit: «C'est là un extrême malheur, comme l'écrit La Boétie, d'être sujet d'un maître, d'autant qu'on ne peut jamais être assuré qu'il sera bon, puisqu'il est en sa puissance d'être mauvais quand il le voudra.»⁵⁶.

Ce qui, sémantiquement, aligne dans un même diagramme les hyponymes du pouvoir-tyrannie et les rend synonymes. Face au tyran, nous trouvons les sujets ou le peuple auxquels La Boétie suggère:

Soyez résolu de ne servir plus, et vous voilà libres. Je ne veux pas que vous le poussiez, ou l'esbranliés, mais seulement ne le soutenés

⁵⁴ *Le Robert dictionnaire historique de la langue française*, (sous la direction d'Alain Rey), Paris, Robert, 1992.

⁵⁵ Cf. James J. Murphy, *La retorica nel medioevo*, Napoli, Liguori, 1983. Je me permets de renvoyer également à mon article *De la lettre considérée comme un long dialogue*, ds «Nuova Europa», n° 16-17, Reggio Calabria, décembre 2006-maggio 2007, p. 17.

⁵⁶ Bonnefon, *cit.*, p. XLII.

plus, et vous le verres, comme un grand colosse a qui on a desrobé la base, de son pois mesme fondre en bas et se rompre⁵⁷.

Est-ce vraiment possible? Staline et Hitler ont disparu pour d'autres raisons et de plus, le nazisme et le stalinisme, sous des formes diverses, sont restés. Et s'il est vrai que dans les «paisibles» Etats-Unis d'Amérique Thoreau pouvait célébrer la désobéissance civile⁵⁸, dans l'Allemagne nazie un seul geste suffisait pour vous conduire dans un camp. Hannah Arendt fait, cependant, une différence entre dictature et régime totalitaire:

(...) le régime totalitaire transforme toujours les classes en masses, substitue au système des partis, non pas des dictatures à parti unique, mais un mouvement de masse, déplace le centre du pouvoir de l'armée à la police, et met en œuvre une politique étrangère visant ouvertement à la domination du monde⁵⁹.

Au-delà des différences qu'il peut y avoir, d'un pays à l'autre, d'un système à l'autre, ce qui apparaît évident c'est la suprématie de Un contre tous, par tous les moyens, police ou armée ou police secrète ou mercenaires. En cela, le texte de La Boétie reste tragiquement actuel, sans que nous puissions comme autrefois, donner de véritables réponses, car probablement il n'y en a pas. Face à l'autocratie voire

⁵⁷ *Contr'un*, p. 88.

⁵⁸ «C'è pochissima virtù nell'azione di masse di uomini. Quando, alla fine, la maggioranza voterà per l'abolizione della schiavitù sarà perché o la schiavitù non gli interessa più o ne sarà ormai rimasta molto poca da abolire. Ma allora la *maggioranza* sarà la nuova massa di schiavi. Solo il voto di chi afferma con esso la propria libertà può affrontare l'abolizione della schiavitù.»; Henry David Thoreau, *La disobbedienza civile* [*Civil disobedience*, 1849; traduzione di Piero Sanavio], Milano, 2010, RCS, p. 25.

⁵⁹ Arendt, *cit.*, p. 281.

l'oligarchie des uns, la révolte des autres doit se mettre en marche mais, souvent, le changement est pire: Louis XVI a cédé sa place à la Terreur. Le texte sur la *Servitude* reste ce qu'il est: une longue méditation sur l'homme et sur son être. La recherche de la servitude est ce qui devrait préoccuper le plus, ajoutons-y, la zone grise, et les chiens de garde⁶⁰ et, plus modestement, l'arrivisme qui peuvent faire basculer rapidement la normalité vers un état de déshumanisation. Le pouvoir en tant que pouvoir n'existe pas, il faut d'abord y voir une raison économique: l'argent. Depuis toujours, c'est l'argent qui fait bouger le monde, même les nazis avaient pour but – du moins, un des principaux – celui de s'enrichir, comme l'a écrit si bien l'historienne Germaine Tillion l'expliquant à ses camarades de déportation:

Mon exposé comprenait quelques vues sur l'extermination et le travail, il se poursuivait avec des détails chiffrés sur notre location à des usines (avec déductions prévues pour le gardiennage, notre nourriture et nos hardes, également chiffrées), il s'étendait longuement sur les bénéfiques reversés par le camp à Himmler, et il se terminait avec les «transports noirs», c'est-à-dire l'extermination finale. [...]

⁶⁰ Cf. «Il y a présentement ce qu'on appelle une crise dans le monde. C'est comme un de ces grands événements épidémiques qui survenaient au Moyen Age et qui traversaient les pays. Et tous les hommes connaissaient la peur. Cette crise est arrivée au moment même où le monde se sentait de nouveau prospère et confiant [...] Que font ici cependant les hommes qui ont pour profession de parler au nom de l'Intelligence et de l'esprit? Que font ici les penseurs de métier au milieu de ces ébranlements? Ils gardent encore leur silence. [...] Il faudra peut-être des années aux philosophes pour s'apercevoir vraiment que dans la France comme dans le reste du monde, une certaine économie, une certaine politique, une certaine civilisation sont en train de mourir [...]»; Paul Nizan, *Les chiens de garde*, Marseille, Agone, 1998, pp.131-138. A côté (à la place?) des philosophes des années 1930 aujourd'hui, nous devrions, comme l'a remarqué aussi Serge Halimi (dans *Les nouveaux chiens de garde*), y placer les journalistes, du moins, certains. Ceux-ci détiennent le pouvoir de manipuler l'opinion publique et ils semblent se bercer sur des théories fumeuses empruntées à des mots qui ont vieilli comme *libéralisation*, *capital humain*, *négociation*, *régulation*, *consommateurs*, *flexibilité*, *consensus* etc. (Christian Delporte cite le mot d'«eurobaragouin» pour vanter l'appartenance à un soi-disant libéralisme qui a détruit bien des familles. Cf. Serge Halimi, *Les nouveaux chiens de garde* (1997), Paris, Raisons d'Agir, 2005; Christian Delporte, *Une histoire de la langue de bois*, Paris, Flammarion, 2009, pp. 310-311; et l'inoxydable Walter Lippmann, *L'opinione pubblica*, Roma, Donzelli, 1995.

Comprendre une mécanique qui vous écrase, démonter mentalement ses ressorts, envisager dans tous ses détails une situation apparemment désespérée, c'est une puissante source de sang-froid, de sérénité et de force d'âme. Rien n'est plus effrayant que l'absurde⁶¹.

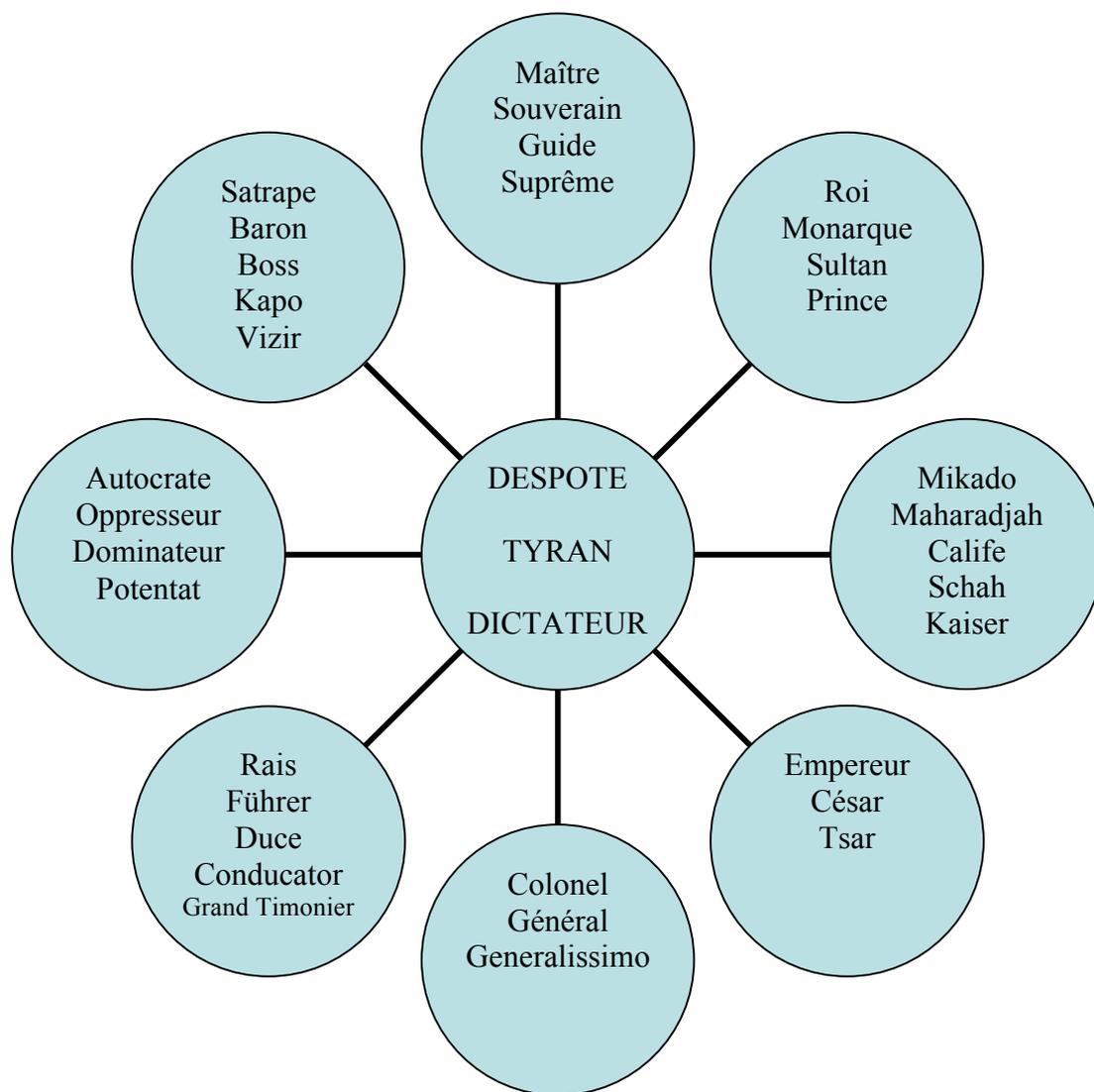
Indissoluble est donc le lien entre argent et pouvoir qui ne peut se terminer que sur un état de tyrannie, de n'importe quel genre. Et c'est aussi pour cela que nos démocraties actuelles sont imparfaites, il s'agit là, souvent, d'une ploutocratie qui se partage sur le dos de la plupart des habitants des richesses illimitées. Et c'est aussi pour la même raison qu'aujourd'hui on parle également de dictature médiatique, car posséder l'information (Goebbels docet) signifie manipuler les esprits.

La sémantique de la tyrannie passe également à travers les substantifs de *manipulation* et de *richesse*. C'est une sorte d'ouroboros maléfique. C'est le cycle perpétuel dont parlait Polybe et c'est le cri de coeur de La Boétie. Dans le monde actuel où les sirènes populistes se sont mises à chanter les refrains habituels de sécurité, crise, émigration etc., alors que, comme le rappelle Myriam Revault d'Allonnes : «(...) le populisme s'adresse toujours à l'émotivité plus qu'à la réflexion, à l'immédiateté et à la réactivité plus qu'à la distance requise par le jugement»⁶², il est important de redonner à tous les mêmes moyens de discernement: «En un sens, toute démocratie est aux prises avec ce paradoxe: il est juste que tous

⁶¹ Germaine Tillion, *Ravensbrück*, Paris, Seuil, 1973, coll. « Points », p. 217.

⁶² Myriam Revault d'Allonnes, *Le «peuple» existe-t-il?*, «Le Monde», vendredi 15 juillet 2011, p. 14.

soient égaux mais comment faire quand les compétences, elles, ne le sont pas?»⁶³. Et seulement alors les conseils d'Etienne de la Boétie pourront être mis en pratique. Seulement alors, un seul ne pourra plus gouverner, sans la censure démocratique des autres.



⁶³ *Id.*

La Boétie donne la suivante explication: «Il y a trois sortes de tirans, les uns ont le Roiaume par election du peuple; les autres par la force des armes; les autres par succession de leur race.»⁶⁴.

Il nous faut citer encore une fois Soljénitsyne, avec une citation un peu longue mais qui mérite le détour, car elle dévoile habilement le mécanisme du pouvoir du tyran (ou du pouvoir tout court):

Et voici comment les choses se passaient, voici un petit tableau de ces années-là. Une conférence du parti [...] Elle est présidée par le nouveau secrétaire [...]. A la fin de la conférence, adoption d'une motion de fidélité au camarade Staline. Bien entendu, tous se lèvent (de même que, tout au long de la conférence, tout le monde a bondi de son siège à chaque mention de son nom). Des «applaudissements frénétiques se transformant en ovation» éclatent dans la petite salle. Pendant trois, quatre, cinq minutes, ils persistent dans leur frénésie et continuent à se transformer en ovation. Mais déjà les mains commencent à faire mal. Mais déjà les bras s'engourdissent à force d'être levés. Mais déjà les hommes d'un certain âge s'essoufflent. Mais déjà même ceux qui adulent sincèrement Staline commencent à trouver cela d'une insupportable stupidité. Cependant, qui osera s'arrêter *le premier*? C'est le secrétaire du comité départemental qui pourrait le faire, lui qui est debout à la tribune et vient de lire la motion. Mais il est tout récent, il remplace un *coffré*, lui-même a peur! Car, dans cette salle, parmi ceux qui sont debout et qui applaudissent, il y a des membres du NKVD: et ils surveillent *qui* cessera le premier!.... Et dans cette petite salle perdue, perdue pour le Chef, les applaudissements se prolongent pendant six minutes! sept minutes! huit minutes!... Ils sont morts! Ils sont fichus! Maintenant ils ne peuvent plus s'arrêter, jusqu'à ce qu'ils tombent d'une crise cardiaque! [...] A la onzième minute, le directeur de la fabrique de papier prend un air affairé et s'assied à sa place. O miracle! où est passé l'indescriptible et irrésistible enthousiasme général? Tous s'arrêtent comme un seul homme au même claquement de main et s'asseyent à leur tour. Ils sont sauvés. L'écureuil a eu l'idée de sortir de la roue!... [...] La nuit même, le directeur de la fabrique est arrêté. On n'a pas de mal à lui coller dix ans pour un tout autre motif⁶⁵.

⁶⁴ *Contr'un, cit.*, p. 93.

⁶⁵ Soljénitsyne, *cit.*, p. 58.

5. *Les nouveaux mondes: fiction ou réalité?*

Nadia Gontarbert remarque que «l'un des thèmes les plus obsédants de la Servitude volontaire est bien celui du masque derrière lequel se cachent les gouvernants afin de mieux tromper la confiance de leurs sujets.»⁶⁶.

Le masque passe également à travers la parole. La parole qui devrait permettre aux hommes de communiquer trompe la plupart du temps, quand elle est utilisée pour d'autres fins que le bien public. Et puis, il y a l'appauvrissement des mots, à travers des spectacles débiles et un nouvel imaginaire, on modifie anthropologiquement, comme disait Pasolini, les hommes, il faut rendre le tout apparemment plus simple pour ne plus rien dire. Ne plus rien dire, c'est limiter et l'esprit et la liberté. Moins l'on pense et plus l'on peut profiter de nous. Simplifier la phrase, l'énoncé, c'est simplifier la pensée. L'analphabétisme est de retour, et non seulement dans les bas quartiers de la Ville.

Dans la grande Académie de Lagado, Swift raconte que:

Il primo progetto consisteva nel ridurre tutte le parole polisillabiche a monosillabi, espungendo verbi e participi dal lessico, visto che tutte le cose immaginabili non sono che nomi.

L'altro era un progetto schematico per abolire completamente le parole. Esso veniva caldamente proposto per i vantaggi che procurava alla salute e alla celerità della comunicazione. Infatti ogni parola che pronunciamo provoca in certo grado un'azione corrosiva nei polmoni, contribuendo ad abbreviarci la vita⁶⁷.

⁶⁶ Gontarbert, *cit.*, p. 176.

⁶⁷ Jonathan Swift, *I viaggi di Gulliver* (1726) (trad. d'Attilio Brilli), Milano, Garzanti, 1975, p. 171.

Merveilleux écrivains qui savent voir ce que les autres ne voient pas, qui donnent à voir les mondes à venir ou qui sont déjà, et utilisent pour cela, admirablement, l'ironie et la satire. On rit ou plutôt on ricane, car l'amertume est éternellement présente, l'amertume des marionnettes que l'on range dans des caisses après le spectacle, quand les lumières sont éteintes, quand l'obscurité a envahi la scène.

Dans un monde ascétique et mathématique, Zamiatine nous montre quel peut être le chemin à prendre pour affronter la froideur des temps, avec tous les risques que l'on court, bien entendu:

- Ça va mal. Il s'est formé une âme en vous. Une âme? Quel mot étrange et depuis longtemps oublié!
- C'est... très grave? balbutiai-je.
- Incurable, tranchèrent les ciseaux. [...]
- Qu'est-ce qu'il y a? Quoi, une âme? Vous dites bien une âme? Qu'en savez-vous? Nous arriverons au choléra si ça continue. Je vous ai dit – il donna un coup de corne à son mince confrère – je vous ai dit qu'il fallait leur extirper l'imagination, à tous sans exception [...]⁶⁸.

Les héros des récits que créent ces écrivains, en général, sont destinés soit à succomber, soit à fuir continuellement. S'opposer aux tyrannies, de toutes sortes, comporte bien évidemment des dangers et des conséquences. Zamiatine, opposé à Staline, dut émigrer; Werner Krauss, écrivain par hasard et prisonnier des nazis, réussit malgré tout à composer, en prison, au risque de sa vie, le roman *Die*

⁶⁸ Eugène Zamiatine, *Nous autres* (1920), (traduit du russe par B. Cauvet-Duhamel), Paris, Gallimard, 1971, p. 97 et p. 99.

*Passionen der halykonischen Seele*⁶⁹, *Les Passions de l'âme halykonienne*. Comme le souligne Robert Kahn: «Métaphoriquement les jours alcyoniens [d'où le néologisme halykonien] signifient une période de calme plat, quand aucune tempête ne peut avoir lieu. Krauss en utilisant cette expression critique le mythe de l'intériorité cher à la tradition philosophique allemande, cette tradition qui a permis, selon lui, l'arrivée du nazisme.»⁷⁰:

Consigne CII 857: Ce que chaque Halykonien doit savoir: §1: Chaque Halykonien a le droit illimité de tirer de l'oxygène de l'air, gratuitement, jour et nuit. §2: Tousser, éternuer, se gratter, bailler et autres actions réflexes discrètes et faites avec mesure restent licites⁷¹.

En général, ces mondes où la liberté est consciencieusement massacrée, utilisent le mot *bonheur* et le masquent, l'attifant de concepts apparemment nouveaux, le transforment. Leur bonheur est une supercherie comme celui de *l'avenir radieux* et autres slogans que les livres d'histoire et de propagande ont répétés au fil des années.

Zamiatine encore:

Mais vous, rougissez! Les Gardiens voient vos sourires et entendent vos soupirs de plus en plus fréquents. Voilez-vous la face: les historiens de l'état Unique demandent des congés pour ne pas avoir à consigner des événements honteux.

Mais ce n'est pas de votre faute: vous êtes malades. Votre maladie, c'est l'imagination.

C'est un ver qui creuse des rides noires sur vos fronts. C'est une fièvre qui vous oblige à courir plus loin, bien que ce «plus loin»

⁶⁹ Werner Krauss, *PLN: Die Passionen der halykonischen Seele*, Frankfurt, Klostermann, 1946. Le livre n'est traduit ni en italien ni en français. Avis aux traducteurs.

⁷⁰ AA.VV., *L'écriture emprisonnée* (sous la direction de Jacques Rancière et Judit Maar), Paris, L'Harmattan, 2007, p. 101.

⁷¹ *PLN*, p. 37, cité par Kahn, *cit.*, p. 104.

*commence où finit le bonheur. C'est la dernière barricade sur le chemin du bonheur*⁷².

Appauvrir la langue, brûler les livres, et surtout emprisonner les poètes et les intellectuels; à des degrés différents, bien entendu, selon le lieu, l'époque et l'organisation de l'Etat, mais pour renforcer le pouvoir de l'Un, des Quelques-uns, il faut en passer par là:

- Je n'appartiens pas à votre monde, dit Montag, d'une voix lente. je n'ai jamais été qu'un imbécile.
- Peu importe. Nous avons commis des erreurs estimables, sinon nous ne serions pas ici. Quand nous étions isolés, chacun de notre côté, la fureur seule était notre lot. J'ai frappé un pompier venu brûler ma bibliothèque, il y a des années. Depuis, je suis toujours en fuite. Voulez-vous vous joindre à nous Montag?⁷³.

C'est ce que disait déjà La Boétie, il suffit de se mettre ensemble pour que la tyrannie tremble. La fiction ne fait qu'interpréter la réalité.

Abrutir les personnalités par tous les moyens, mystifier la réalité, là où la violence triomphe, l'utiliser à ses propres profits, comme dans le célèbre roman d'Anthony Burgess qui décrit une société, apparemment caricaturale, mais qui est simplement prémonitoire:

On vous a changé et vous n'êtes plus un être humain. Vous avez perdu la faculté de choisir. Vous êtes condamné à des actes admissibles aux yeux de la société, changé en petite machine uniquement capable de faire le Bien, Ah! je vois clair dans tout cela – eux et leur fausse histoire de conditionnements marginaux. La musique et l'acte sexuel,

⁷² Zamiatine, p. 181.

⁷³ Ray Bradbury, *Farhenheit 451*, (Trad. d'Henri Robillot), Paris, Denoël, 1955, pp. 174-175.

la littérature et l'art, tout cela doit être devenu pour vous source, non de plaisir, mais de souffrance⁷⁴.

Et là aussi, tout passe par le langage; à travers la force créatrice de l'écrivain visionnaire, la première chose qui se transforme dans cette nouvelle société, est la langue et, à la fin du roman, Burgess donne au lecteur un glossaire: *Bugatti* veut dire riche, le *tictocard* est le cœur, la *cancerette* est la cigarette, *Zoum* veut dire vite.

Les novlangues prolifèrent, comme l'avait prédit George Orwell: «Le vocabulaire du novlangue était construit de telle sorte qu'il pût fournir une expression exacte, et souvent très nuancée, aux idées qu'un membre du Parti pouvait, à juste titre, désirer communiquer. Mais il excluait toutes les autres idées et même les possibilités d'y arriver par des méthodes indirectes.»⁷⁵.

Rien à faire pour le héros, Winston, destiné à succomber, une fois modifiée la pensée il faut lui apprendre à idolâtrer ; c'est la flatterie des courtisans, l'adulation et la flagornerie généralisées, non plus seulement les adeptes, mais toute la société – triste courbette de la soumission – tournée vers le culte de la personnalité; si Big Brother (ou le Parti) dit que deux plus deux font cinq, il faut le croire, de même qu'il faut croire que «la liberté c'est l'esclavage»⁷⁶, très proche de la phrase inscrite par les nazis à l'entrée des camps: «le travail rend libre».

⁷⁴ Anthony Burgess, *L'Orange mécanique* (1962) (trad. de Georges Belmont et Hortense Chabrier), Paris, Laffont, 1972; coll. «Livres de poche», p. 271.

⁷⁵ George Orwell, *1984* (trad. d'Amélie Audibert), Paris, Gallimard, 1950, coll. «Folio», p. 422.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 390.

- Dites-moi, quels sont vos véritables sentiments à l'égard de Big Brother?
- Je le hais.
- Vous le haïssez. Bon. Le moment est donc venu pour vous de franchir le dernier pas. Il faut que vous aimiez Big Brother. Lui obéir, n'est pas suffisant. Vous devez l'aimer!⁷⁷.

Comme dans le *Nouveau Monde* d'Aldous Huxley nous aurons un Administrateur pour nous guider vers le bonheur:

Bien entendu, acquiesça l'Administrateur. Mais c'est là la rançon dont il nous faut payer la stabilité. Il faut choisir entre le bonheur et ce qu'on appelait autrefois le grand art. Nous avons sacrifié le grand art. Nous avons à la place les films sentants et l'orgue à parfums⁷⁸.

Ersatz nécessaire pour substituer à la réalité le réalisable, probable quoique incertain. Ainsi la télévision et Internet transforment la réalité en un monde virtuel. La publicité nous confie ses odeurs et ses goûts. Nos sens sont mis, comme le chien de Pavlov, en marche, nous sommes prêts à tout digérer, même l'indigeste. Puisque nous ne pensons plus, nous acceptons, a priori, ce que l'on nous propose, d'autant plus que tout est enrubanné, enrobé de douceurs et de parfums aguichants. Et ceci à tous les niveaux. Nous sommes nous aussi prisonniers de nos propres peurs, celles des écrivains, celles des têtes pensantes, et hélas, celles de nos pires cauchemars.

On parle souvent, et parfois d'un air complaisant, de science fiction, mais les récits des auteurs cités ci-dessus et de tant d'autres, sont pourtant bien ancrés dans la réalité. Des livres comme *La peste* de Camus, *La Métamorphose* de Kafka, *Le voyage*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 396.

⁷⁸ Huxley, *cit.*, p. 370.

au bout de la nuit de Céline, *L'île du docteur Moreau* de Wells, *Docteur Jekyll et Mr. Hyde* de Stevenson⁷⁹, ou ceux d'Herta Müller, d'Agota Kristof, sans oublier la littérature concentrationnaire: Robert Antelme, David Rousset, Primo Levi, Verlam Chalamov, Charlotte Delbo, Piotr Rawicz, Tadeusz Borowski, Jorge Semprun, Imre Kertesz, Gustaw Herling⁸⁰, pour ne citer qu'eux, nous montrent ce que l'homme, l'homme au pouvoir – Un ou quelques-uns au choix – arrivent à faire en s'appuyant sur la force des faibles, la foule qui devient masse et masse destructrice et indifférente: «C'est, je crois, Thomas Mann qui a dit qu'il suffisait d'appeler «peuple» une foule pour l'amener à tout faire»⁸¹, rappelle Imre Kertesz.

Comme a écrit Paul Ricoeur: «Dans *la Métaphore vive*, j'ai soutenu que la poésie, par son *muthos*, re-décrit le monde. De la même manière, je dirai dans cet ouvrage que le faire narratif re-signifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c'est refaire l'action selon l'invite du poème»⁸², citant

⁷⁹ Cf. Alain Brossat, *L'épreuve du désastre*, Paris, Albin Michel, 1996.

⁸⁰ Ces livres, à notre avis, sont indispensables: Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957, [*La specie umana*, Torino, Einaudi, 1969]; David Rousset, *Les jours de notre mort*, Paris, Hachette, 1993; Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1958, 1976; Verlam Chalamov, *Récits de Kolyma*, la Découverte-Fayard, 1986, [*I racconti di Kolyma*, (trad. di Sergio Rapetti) Torino, Einaudi, 1999]; Charlotte Delbo, *Auschwitz et après*, Paris, Minit, 1970; Piotr Rawicz, *Le sang du ciel*, Paris, Gallimard 1961, Chanteloup les Vignes, 2^{ème} Edition, 2011 [*Il sangue del cielo*, Firenze, Giuntina, 2006]; Tadeusz Borowski, *Le monde de pierre*, Paris, Christian Bourgois, 1992, [*Da questa parte, per il gas*, Napoli-Roma, L'Ancora del Mediterraneo, 2009]; Jorge Semprun, *Le grand voyage*, Paris, Gallimard, 1963; Gustaw Herling, *Un monde à part*, Paris, Denoel, 1985, [*Un mondo a parte* (1951), Milano, Feltrinelli, 1994]; Imre Kertesz, *Etre sans destin*, Arles, Actes Sud, 1998 [*Essere senza destino* (1975), Milano, Bompiani, 1999].

⁸¹ Imre Kertesz, *L'Holocauste comme culture*, Arles, Actes Sud, 2009, p. 233.

⁸² Paul Ricoeur, *Temps et récit, 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 152.

aussi Nelson Goodman, «selon lequel les œuvres littéraires ne cessent de faire et de refaire le monde»⁸³. Le monde du réel semble parfois être dépassé par la fiction et la création littéraire, en réalité, ce que les écrivains et les poètes donnent à voir, anticipant ainsi la lecture et/ou la narration du monde à venir, est ce que la réalité et l'homme portent en soi, comme une maladie qui n'attendrait que le bon moment pour frapper. Des germes. Germes du totalitarisme, de la cruauté, du servilisme, de la mesquinerie, et pourquoi pas de l'humain inhumain, que seule la culture, la pensée critique, peuvent détruire. Bien sûr, l'on peut objecter que le pire des nazis (et ceci n'est qu'un mauvais pléonasme) passait ses soirées en famille, écoutant Beethoven et Bach⁸⁴ et que la langue qu'il utilisait était celle de Goethe et d'Hölderlin. Peut-être, est-ce aussi pour cela, comme le suggère Sarah Kofman, qu'à la fin du récit de Robert Antelme, quand ils sont enfin libérés, les mots que les deux prisonniers échangent: nous sommes libres, sont prononcés en allemand «Wir sind frei»⁸⁵: «comme si Antelme voulait effacer la trahison de cette langue, réhabiliter la langue de l'autre en lui laissant le dernier mot (...)»⁸⁶. La langue est indissociable de la culture et de l'art d'écrire.

⁸³ *Ibid.*, p. 153.

⁸⁴ Être raffiné ne signifie pas spécialement être cultivé ni ne comporte l'effacement de la cruauté. Sade avait bien une culture, hélas!

⁸⁵ Robert Antelme, *cit.*, p. 321.

⁸⁶ Sarah Kofman, *Paroles suffoquées*, Paris, Galilée, 1987, p. 62.

6. *En guise d'une brève conclusion*

La tyrannie a mille façons de se manifester, de la plus évidente, celle du dictateur, à celle plus mesquine et sournoise de l'homme de pouvoir. La valeur ontologique, existentielle et éthique de l'ouvrage d'Etienne de la Boétie, aujourd'hui, est celle de ne pas succomber à la tentation du retrait, de l'asservissement total et de la perte de l'esprit critique, il faut rester vigilants et prévenir, c'est le devoir des hommes de bonne volonté, contre la banalisation de la pensée:

ce sont ceus qui aians la teste d'eusmesmes bien faite, l'ont encore polie par l'estude et le scavoir, ceus la: quand la liberté seroit entierement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent; et la servitude ne leur est de goust pour tant bien qu'on l'accoustre.

Le grand Turc s'est bien avisé de cela que les livres et la doctrine donnent plus que toute autre chose aus hommes, le sens et l'entendement de se reconnoistre, et d'hair la tyrannie; j'entens qu'il n'a en ses terres gueres de gens scavants, ni n'en demande⁸⁷.

Roland Barthes a écrit: «le récit est là, comme la vie»⁸⁸. Perméable à tout ce qui est, à tout ce qui était, à tout ce qui sera, le poète, l'écrivain, le scribe, l'intellectuel attentif, l'artiste, l'homme à la conscience vive saisira et se penchera sur la feuille de papier pour la recouvrir de mots questionneurs.

Dans la même lignée des écrivains des mondes d'ailleurs (ou d'ici? cela ne change guère; du moins paraphrasant ce que disait Pierre Reverdy: ici ou ailleurs, c'est toujours la même chose, et il n'avait pas tort), le philosophe Giuseppe Vaccarino

⁸⁷ *Contr'un*, pp. 103-104.

⁸⁸ Roland Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits* ds AA.VV. *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, p. 8.

(avec une pointe rabelaisienne remarquable) a composé l'histoire de la Bumonia, *Storia della Bumonia*⁸⁹, contrée imaginaire s'il en fut, digne, à notre avis, d'un Borgès ou d'un Bossi⁹⁰, et pourtant si réelle, où il décrit les événements historiques qui la traversent, les bouleversements politiques (toutes les différentes formes de gouvernement accompagnées de la religion d'état et de ses hypostases bumoniennes, indispensables au salut de ses habitants, y sont présentées); c'est en quelque sorte un résumé philosophique de l'histoire de l'humanité à travers les siècles:

Per Sennaccione da questa scoperta segue l'illegalità della tirannide di un singolo uomo o del predominio di una corporazione onde la necessità di escogitare una costituzione atta a garantire per tutti l'uguaglianza nel comandare e nell'ubbidire. Il problema è difficile perché comandare e ubbidire sono per natura opposti e quindi è arduo farli coesistere⁹¹.

Mais à la fin, le passage obligé à la démocratie arrive, ce qui devrait en théorie résoudre tout et diriger l'homme vers son inclination naturelle, du moins selon les philosophes du XVIII^e siècle, le bonheur, et pourtant cela n'est pas évident:

Scrive il Maccaroni che gran pregio della Bumcrazia è permettere che i vizi ed i difetti dei governanti vengano messi in luce per essere pubblicamente biasimati, mentre i regni li occultano per dare l'impressione di una virtù e di un'onestà spesso invece completamente assenti⁹².

⁸⁹ Giuseppe Vaccarino, *Storia della Bumonia*, "Illuminazioni", n°14 (ottobre-dicembre 2010), Supplemento n° 2, <http://compu.unime.it>.

⁹⁰ Sans vouloir absolument comparer les deux, les mettre au même niveau, cela est simplement dû à un jeu du hasard rythmique et à la lettre B.

⁹¹ *Ibid.*, p. 69.

⁹² *Ibid.*, p. 77.

Dans un autre récit, celui de l'anthropologue Berardino Palumbo, paru dans un numéro spécial de «AM-Antropologia Museale», dédié à des «Lezioni di Fantantropologia», l'auteur a imaginé un nouveau monde, inquiétant comme celui d'Orwell et de Bradbury où les habitants portent un tatouage identitaire, où les émotions sont signalées par des changements corporels de couleurs, et où les livres (surtout ceux des Sciences sociales) ont disparu:

Capita anche a me di fermarmi. Ho sempre letto solo *ebooks*, con i *files* che Nana conserva nel suo archivio. Ogni tanto vien voglia di sentire la carta tra le dita, ma sono contaminati. Al tempo della Redenzione hanno marchiato tutti i libri di scienza sociale con l'ASP, la proteina tossica che inibisce l'attivarsi delle sinapsi della corteccia neofrontale⁹³.

A la fin de la nouvelle, le narrateur, tout en criant un texte de sociologie, succombe sous les coups mortels d'une foule déchaînée et ennemie, adepte des neurosciences, au sein d'un monde indifférent.

Ces deux textes (et ceux du chapitre précédents) vont dans une même direction: la noirceur de l'humanité et un pessimisme presque obligatoire (fatalisme grec?) en ce qui concerne l'avenir. La culture semble succomber sous les coups d'une foule en folie, de bacchantes dévoratrices, de ménades déchaînées, de corybantes destructeurs, une foule intenable attirée, de plus en plus, par les images médiatiques, et par les clochettes pavloviennes, plutôt que par la profondeur du raisonnement ou la sensibilité de l'esprit. Le monde intérieur disparaît laissant la place à une vitrine

⁹³ Berardino Palumbo, *Azione dimostrativa* ds "Antropologia Museale", n° 25/26, numero speciale: *Lezioni di Fantantropologia*, p. 23.

envahissante et bruyante où de nouveau *tout est possible*. Comme l'a écrit récemment l'écrivain Marin de Viry:

Dans dix ans, quatre populations, de langue encore à peu près française mais socialement étrangères les unes aux autres, se regarderont avec l'air agacé d'un lama femelle qui croise un touriste. Elles n'auront plus aucune possibilité de fabriquer une culture commune⁹⁴.

Ce que décrit Marin de Viry semblerait ne concerner que le territoire français, or nous sommes devant – paradoxalement dans l'ère de cette mondialisation où un soi-disant échange permettrait d'unifier (uniformiser paraît être, hélas, plus correct) les tendances des différents pays – d'un barathre, qui s'élargit de plus en plus, entre les différentes couches de la société. Tout le patrimoine culturel d'un pays n'appartient plus qu'à une élite qui le conserve jalousement et ne sait plus le partager et de l'autre côté un peuple, une foule, une masse convaincue de détenir le bon numéro qui lui permettra d'aller de l'avant sur l'échelle sociale, sans plus utiliser cette culture du passé, voire en la détruisant en compagnie d'une partie de la soi-disant élite.

Tout cela ne peut que remplir de joie les producteurs enrichis d'une pseudo-culture diffuse sous les néons et la musique envahissante d'un hypermarché où tout est coloré, amplifié aussi à travers les images, hyperbole de la munificence industrielle, mais où il n'y a plus de contenu.

La démocratie a trahi, promettant dans son essence même sémantique quelque chose qui n'est pas. Ce n'est plus contr'un que l'on doit combattre, c'est contre nous-

⁹⁴ Marin de Viry, *Culture populaire et culture des élites, l'alliance ou la mort*, «Le Monde», Vendredi 15 juillet 2011, p. 14.

mêmes, il faudrait essayer de faire fléchir notre morgue, ré-fléchir. C'est pour cela que la question que pose le titre de ce texte est purement provocatrice. Il ne peut y avoir aucune synonymie entre la liberté et la servitude, il s'agit là, bien évidemment de deux termes antithétiques, de deux antonymes. Il reste, néanmoins, le risque de patauger dans une sorte de marais sémantico-éthique où tout devient flou (comme dans ces mondes dont nous avons parlé), où le bien et le mal ne sont que des suppléments à la douleur et au plaisir (gâteau ou fromage au dessert), où Tartuffe est maître ès grimaces légalisées, où trahir ou aimer son prochain n'est qu'une pure question de statistique, où plus rien n'a de sens, ni les mots devenus légers et trompeurs ni les images féroces et passagères. (Re)donner un sens plus pur aux mots de la tribu, écrivait Mallarmé, nous faisons nôtre ce désir. Et réaliser ce sens, le rebâtir presque. La démocratie cependant reste la seule forme de gouvernement possible, il faut tout faire pour la rendre vraiment démocratique et ne pas laisser qu'elle devienne caricaturale, comme chez Vaccarino, une «Bumcrazia Quotidiana»⁹⁵, une démocratie à la journée.

Quant à Etienne de La Boétie, chantre de la liberté, nous terminerons avec ce qu'écrivait un de ses admirateurs, au XIX^e siècle, et qui au-delà du «mystère *Contr'un*», reste incontestablement actuel:

Mais Montaigne a écrit sur lui un chapitre des *Essais*, lui-même a écrit la *Servitude volontaire*, et le voilà immortel, car son nom est étroitement uni aux mots d'amitié et de liberté, mots divins que rien n'effacera du langage des hommes⁹⁶.

⁹⁵ Vaccarino, *cit.*, p. 93.

⁹⁶ Prévost-Paradol, *cit.*, p. 16.

Martino Michele Battaglia

**LE «MAGNIFICHE ROVINE» DELLA «SANTA CASA» DI SAN
DOMENICO IN SORIANO CALABRO (VV)**

«[...] Di tutte le cose esiste un cammino che volge a ritroso [...] Indifferente è per me da quale parte incomincio; infatti li ritornerò di nuovo»¹.

Dal passato spesso attingiamo per imparare a vivere la realtà del presente attraverso la suggestione del tutto singolare che promana dall'osservazione delle vestigia della storia, con i suoi simboli imponenti che hanno contrassegnato luoghi, ambienti e culture.

Da una acuta disamina, legata all'osservazione della fenomenologia religiosa del Mezzogiorno, emerge in maniera evidente come gli avanzi imponenti di chiese e santuari, monumenti della fede e della storia dei popoli del Sud-Italia, sinistrati dai terremoti, continuano a fermare il tempo e la memoria collettiva degli uomini, affascinati da misteri, racconti, enigmi irrisolti che celano messaggi e ammonimenti per le nuove generazioni. Non a caso, «Magnifiche Rovine» di pietra invitano a meditare sull'allegoria che avvolge spesso il senso della vita, quando si osservano attentamente frammenti che parlano di fede, di speranza, di redenzione. Walter Benjamin ne *Il dramma barocco tedesco*, meditando sulla valenza allegorica della Risurrezione afferma: «Proprio nell'ebbrezza dell'annientamento, là dove tutto quel che è terreno precipita in un ammasso di rovine, ciò che si svela non è tanto l'ideale

¹ Parmenide, *Frammenti*, 5, trad. it. F. Trabattoni, Marcos y Marcos, Milano, 1991.

dell'allegoria come abbassamento, quanto il suo limite» e poco oltre: «Nei monumenti mortuari del Barocco – per una sorta di salto mortale all'indietro – la visione allegorica si capovolge in redenzione»². Questa visione prospettica, figlia di una concezione estetica della storia considerata alla stregua di un'erma bifronte come Giano, ben si adatta alla Calabria, una terra martoriata, dal XVI al XVIII secolo, da una catena di eventi sismici che hanno stravolto la morfologia del suo territorio.

La *débâcle* della regione calabrese, condannata a subire la furia cieca della natura, giunge al suo culmine con il catastrofico terremoto del 1783 che lascia segni indelebili tuttora evidenti. Lo scenario apocalittico descritto dagli storici di allora è impressionante, i molteplici monumenti civili e religiosi, esempio tangibile dei fasti di un tempo, sono ridotti inesorabilmente a ruderi informi³.

Dopo quel tragico evento, causa di tante ferite aperte sul suolo calabrese, nonostante l'incuria, l'abbandono e l'oblio, numerosi sono i segni indelebili che riaffiorano imperiosamente a testimoniare la fede sempre viva della gente di Calabria. Spazi circondati da sontuosi ruderi continuano a parlare ancora al cuore di chi li osserva per comprenderne la speranza e la forza di una possibile rinascita legata alla storia e alla cultura di un popolo proiettato alla riscoperta delle proprie radici. Vito Teti in proposito scrive: «Le rovine diventano spettacolari e familiari, quasi a

² W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino, 1999, p. 207.

³ Cfr. G. Vivenzio, *Istoria de' tremuoti nella Provincia della Calabria ulteriore e nella città di Messina nell'anno 1783*, Stamperia Regale, Napoli, 1788, vol. I, p. 11, nota 15, pp. 160-161 e pp. 177-179, vol. II, pp. VII-XV. Vedi inoltre A. Barilaro O. P., *San Domenico in Soriano*, Frama Sud, Chiaravalle Centrale, 1982, pp. 147-154.

confermare una fine già avvenuta, da qualche parte, magari dentro di noi, dentro la nostra civiltà»⁴; sulla stessa scia Santi Lo Giudice osserva: «Solo morendo e morendo tante volte, l'uomo ha la possibilità di ritornare alla vita con una forza vitale più robusta, più vicina alla sua fonte di sprigionamento»⁵. Tutto ciò è ben visibile a Soriano, paesino adagiato ai piedi delle Serre Vibonesi, centro della storia religiosa calabrese dal 1510 in poi, con il suo grande santuario domenicano, definito, a ragione, come la struttura barocca più imponente del regno di Napoli⁶. Una storia, quella del piccolo borgo sorianese risalente al 1070⁷, tormentata purtroppo non solo dai numerosi eventi sismici che hanno cancellato gran parte del complesso monumentale religioso dei frati domenicani, centro di spiritualità e di preghiera, ma resa ancora più cruenta, all'indomani del catastrofico sisma, da barbare azioni umane che hanno favorito il permanente sciacallaggio perpetrato nei confronti di pregevoli

⁴ V. Teti, *Le rovine: estetica, memoria ed etica*, in S. Piermarini, *Le magnifiche rovine. Il Real Convento Domenicano a Soriano Calabro*, Monteleone, Vibo Valentia, 2004, p. 65.

⁵ S. Lo Giudice, *Emozioni e cognitività in Nietzsche. Un approccio fisiologico*, Pellegrini, Cosenza, 2011, p. 195.

⁶ Cfr. A. Barilaro O. P., *San Domenico in Soriano*, cit., pp. 149-154. Cfr. M. Panarello, *La "Santa Casa" di San Domenico in Soriano Calabro. Vicende costruttive di un grande complesso Barocco*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001, pp. 11-19.

⁷ M. Campitelli, *Ragguaglio storico della miracolosa Immagine di S. Domenico in Soriano nel regno di Napoli*, ristampa anastatica a cura di G. Ferrari, Elea Press, Salerno, 1999, pp. 5-7. Inoltre, G. Ferrari, *Alle origini di Soriano Calabro*, Mapograf, Vibo Valentia, 1990, pp. 38-40.

testi e stampe, oltre che dal mercimonio delle sue ricchezze, giustificato legalmente dall'istituzione della famigerata Cassa Sacra da parte del governo borbonico⁸.

Ad ogni modo, i resti dell'imponente struttura dell'abazia domenicana continuano a far parlare giornali, volumi e network, che ripetutamente esaltano questa meraviglia pressoché unica dell'Italia Meridionale⁹. Un grandioso complesso conventuale che ha conosciuto i fasti della gloria e della fede, oltre ad aver alimentato lo sviluppo della cultura e dell'economia di un borgo, che ancora oggi viene visitato, esplorato, vissuto e persino immaginato in virtù del fascino che promana dai resti sontuosi della monolitica facciata della «Chiesa Antica». Una forte suggestione pervade l'animo di ogni visitatore della «Santa Casa», che si ritrova improvvisamente immerso in uno spazio avvolto da un alone di mito e di mistero, che scatena turbamenti nel cuore di chi prova ad immaginare come le grandi pietre con capitelli e mascaroni siano stati poste a dimora in alto sulla facciata principale, mentre contemporaneamente fissa intorrito gli enormi blocchi di granito da cui emergono i bassorilievi di fregi e mascaroni giacenti per terra di fronte ai suoi piedi. Sono queste grandi pietre, testimoni autorevoli di un passato che assurge quasi a mito, i segni tangibili di una parte gloriosa della storia sorianese, che rievoca passioni e sentimenti nei viaggiatori

⁸ *Ibidem*, pp. 161-174. Vedi inoltre A. Barilaro O. P., *Fondo di Cinquecentine*, Barbaro, Oppido Mamertina, 1982, p. 9.

⁹ Cfr. M. Panarello, *La "Santa Casa" di San Domenico in Soriano Calabro. Vicende costruttive di un grande complesso barocco*, cit., pp. 23-52. Cfr. S. Piermarini, *Le magnifiche rovine. Il Real Convento Domenicano a Soriano Calabro*, cit., pp. 19-55.

che spesso dal Nord della penisola e dall'estero si spingono a Sud del Mediterraneo e in particolare verso la Calabria animati da una nuova stagione per il Grand Tour¹⁰.

Luigi Maria Lombardi Satriani in passato descriveva questo fenomeno dei viaggi al Sud col seguente dire: «Viaggiatori, delle altre regioni italiane e stranieri, continuarono a percorrere le regioni meridionali, stendendo relazioni del loro viaggio nelle quali, accanto a valutazioni ideologiche estremamente rivelatrici dell'atteggiamento con cui ci si accostava al Sud, è dato ritrovare una serie di notazioni realistiche sui fenomeni che caratterizzavano la vita delle regioni meridionali»¹¹.

Oggi, osservando i viaggiatori che giungono a Soriano nell'anno del V centenario dei frati predicatori, ci si rende conto come sia calzante l'espressione di Antonino Laganà che ben si sposa con le sensazioni percepite dai visitatori all'interno del complesso archeologico domenicano soriano: «Di fronte al passato, spietatamente immobile nella sua forma definitiva, il futuro si presenta come ampiezza illimitata di possibilità, quasi realtà plasmabile a talento dell'artefice. Nell'avvenire sta il compimento della speranza, la raccolta dei frutti a lungo e amorevolmente coltivati,

¹⁰ Cfr. M. Minervino, *In fondo a Sud. Calabria e altri turismi*, Philobiblon, Ventimiglia, 2006, pp. 17-20.

¹¹ L. M. Lombardi Satriani, *L'esistenza subalterna e lo sguardo egemone*, in L. Mazzacane-L. M. Lombardi Satriani, *Perché le feste. Un'interpretazione culturale e politica del folklore meridionale*, Savelli, Roma, 1974, p. 18.

laddove il passato appare quale cimitero o epilogo delle speranze un tempo nutrite, o, tutt'al più, sbiadita memoria di gioie irripetibili»¹².

Suggerzioni classiche e naturalismo romantico ispirano quanti giungono a Soriano, appassionati da leggende e misteri sulla Calabria, residui a volte di una cultura ancestrale figlia di epoche lontane, che affascina i cercatori di emozioni alla stregua dei resti delle grandi cattedrali abbandonate nel Nord dell'Europa. Esempio tangibile sono i contrafforti a cielo aperto delle celebri abbazie del Regno Unito: Tintern (Galles), Quin (Irlanda), Glastonbury (Inghilterra). Ad esse si aggiungono le rovine delle abbazie della Vallonia: Notre Dame d'Orval, e Villers-la-Ville (Belgio), o ancora in alta Normandia, l'abbazia di Jumièges (Francia), e infine in Toscana la chiesa di San Galgano (Italia)¹³. Emblematiche al riguardo sono le parole di Andrzej Stasiuk: «Questo Meridione l'ho immaginato sempre come qualcosa di straordinariamente antico, arcaico, straziato dallo scorrere del tempo. Pietre bianche, una luce impietosa e ombre nere come fuliggine»¹⁴.

A ben considerare il fenomeno nel suo complesso, sono ancora tanti coloro che nella maggior parte dei casi si dirigono a Soriano animati dalla fede e dalla speranza nei miracoli, oltre che dal profondo sentimento religioso ancora vivo in questo lembo di Calabria, alla stessa maniera che nelle abbazie dell'Europa Occidentale visitate da

¹² A. Laganà, *Per una sociologia dell'emozionale*, Falzea, Reggio Calabria, 2009, p. 21.

¹³ Cfr. P. Rumiz, *Filosofando tra le rovine*, in «La Repubblica», 2009, anno 34, n. 190, p. 33.

¹⁴ A. Stasiuk, *Sognando la Calabria*, trad. it. di L. Mincer, *Senza frontiere*, in *L'Espresso*, 2 settembre, 2004, p. 7.

pellegrini, che attraverso la via francigena continuano ad affluire ogni anno a Chartres, a Colonia, e ancora a Santiago de Compostela e a San Pietro a Roma. In virtù di ciò, il convento domenicano di Soriano rimane una meta religiosa di primissimo piano, nonostante vi siano stati momenti di buio, che hanno tentato di eclissare la storia di una fede radicata nel cuore di tanta gente che ha trovato ascolto e riparo dalle vicissitudini negative della vita presso la Santa Immagine di San Domenico. Numerosissime sono al riguardo le testimonianze provenienti da tutto il mondo cristiano sulla miracolosa Effigie acheropita del Santo Patriarca Domenico di Guzmán. Soriano è pertanto il cuore, la sede della «Santa Casa» che custodisce la Celeste Icona del santo di Caleruega, meta di religiosi, regnanti, viandanti, intellettuali, cercatori di grazie e pellegrini di ogni dove¹⁵. Non c'è visitatore o turista di passaggio, che, dopo essersi accostato e aver pregato innanzi alla Celeste Immagine del santo Patriarca, non si senta rinfrancato nell'anima e suggestionato dai resti del santuario barocco progettato dall'insigne architetto certosino, Bonaventura Presti, ispirato dal celebre Escorial di Madrid. Nicola Provenzano descrive così l'apogeo del santuario: «Il progetto di Bonaventura Presti era degno della fama e della venerazione che circondavano la Santa Immagine, diffuse ormai in ogni parte

¹⁵ Cfr. A. Barilaro O. P., *San Domenico in Soriano*, cit., pp. 115-135.

del mondo, ed era testimonianza della grandezza dell'Ordine e della potenza economica dei Domenicani di Soriano»¹⁶.

Il terribile terremoto del 1783 distrusse questa meraviglia e con essa il paese e gran parte della Calabria che ha vissuto la sua stagione più nera proprio in quel tragico momento di sventura. Tuttavia, ciò che resta rievoca nella mente la potenza ammonitrice della natura e nello stesso tempo la fama di una grandiosa struttura monolitica che riesce ancora ad esercitare attrazione e mistero per il modo in cui è stata edificata. Le parole dello storico del santuario, padre Antonino Barilaro O. P., velate da un'atmosfera melanconica, descrivono i sentimenti che pervadono l'animo umano di fronte all'imponenza dei sontuosi ruderi: «Oggi si visitano con profonda commozione le rovine dell'antico cenobio, dove dalle robuste volte vedemmo filtrare gli stillicidi dei soprastanti orti pensili; e più grave malinconia destano le rovine del

¹⁶ N. Provenzano, *Bonaventura Presti, "Bolognese certosino Regio ingegnere a Soriano"*, in «Rogerius», Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998, n. 2, p. 38. È noto che l'Escorial di Madrid, progettato nel 1562 da Juan Bautista de Toledo e iniziato l'anno seguente, dopo essere stato sottoposto al vaglio dell'italiano Francesco Pacciotto (1521-1591), fu voluto da Filippo II di Spagna in memoria della vittoria di S. Quintino. Il complesso delle fabbriche (chiesa, chiostrì, Pantheon, biblioteca...) occupa una spianata di 206 metri per 161. Il Santuario di Soriano pur avendo aspetti somiglianti fu ideato in base a proporzioni più modeste. Cfr. A. Lembo O. P., *Cronica del convento di S. Domenico dall'anno 1510 fin al 1664*, Stamperia Domenico Antonio Ferro, Soriano, 1665, pp. 168-169. Cfr. Barilaro O. P., *San Domenico in Soriano*, Arti Grafiche A. Cappugi e Figli, Palermo, 1969, pp. 144-152 e p. 156. Vedi inoltre M. Panarello, *La "Santa Casa" di San Domenico in Soriano Calabro*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001, pp. 11-19. Cfr. D. T. Gallucci, *Memorie storiche del Santuario di S. Domenico di Soriano*, Stamp. Fibreno, Napoli, 1886, p. 26. Per quanto riguarda il progetto dell'Escorial di Madrid e Francesco Pacciotto, vedi J. F. Rafols, *Architettura del Renacimiento español*, alla voce *Escorial*, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, Roma, 1951, vol. XIV, pp. 302-304. Cfr. A. Coppa, *Francesco Pacciotto architetto militare*, Unicopli, Milano, 2007, p. 11 e p. 18. Cfr., G. Kubler, *Francesco Pacciotto. Architect*, in L. Freeman Sandler (a cura di), *Essays in memory of Karl Lehman*, New York, 1964, pp. 176-189. Fu proprio Kubler a portare a conoscenza degli studiosi la reale partecipazione di Francesco Pacciotto al progetto per l'Escorial di Madrid dedicato a San Lorenzo.

tempio, dove sugli avanzi della cupola già abbarbicarono e crebbero fin degli alborelli silvestri. Nei superstiti pilastri e pareti del tempio il viaggiatore può ben distinguere i rivestimenti marmorei sovrapposti alle ornamentazioni anteriori alla catastrofe del 1659»¹⁷. Spesso, i frati vengono interrogati dai visitatori sull'episodio relativo alla traslazione della Celeste Icona di San Domenico e sulla storia del convento per essere ragguagliati riguardo alla certezza dei dati storici e alle storie nate intorno al santuario. Francesco Faeta al riguardo osserva: «Un pellegrinaggio odierno può manifestarsi quale esito di una macchinosa operazione di manipolazione e riduzione, quale risultato di un drastico intervento di controllo della stratificata complessità del simbolo, nella prospettiva del domino dell'immaginario e del richiamo all'ordine delle masse che lo animano»¹⁸. Tuttavia, la fantasia rimane stimolata dalla curiosità di guardare oltre, nei cunicoli di quegli ambienti sotterranei simili ormai alle catacombe romane.

Provando a ricomporre, con gli amici d'infanzia, spezzoni di memoria sui cunicoli della Chiesa antica, come la chiamavano gli anziani di un tempo, appare subito nitida davanti agli occhi l'immagine delle partite di calcio degli anni '60 del secolo scorso, quando le due squadre locali del Presantuario e dell'Azione Cattolica si sfidavano sul campetto di calcetto improvvisato all'interno del chiostro venuto alla luce dopo gli

¹⁷ A. Barilaro O. P.(a cura di), *Apprezzo dello Stato di Soriano in Calabria Ultra 1650*, Barbaro, Oppido Mamertina, 1982, p. 36.

¹⁸ F. Faeta, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, p. 172.

scavi del 2006. Vedevamo da bambini il pallone saltare verso l'abside dell'antica basilica, con i calciatori che si affrettavano a recuperarlo, a volte spostando mucchi di ossa umane che erano rimaste nello spazio sotterraneo della chiesa o ammassate in un angolo delle navate, venute alla luce nel momento in cui tantissimo tempo dopo il cataclisma del 1783 si diede inizio alla rimozione delle macerie. Da un tombino scoperchiato che portava nello spazio sotterraneo al centro della chiesa diroccata, riaffioravano continuamente resti di ossa umane, teste, mani, gambe, femori, costole, avambracci e così via¹⁹. Lo sguardo curioso degli spettatori abituati in parte a questo orrido spettacolo non turbava più di tanto chi si cimentava in questa pratica sportiva all'interno del magnifico chiostro dell'antico convento domenicano. Tutto era pressoché normale. I nostri genitori ci parlavano spesso di un cunicolo che fungeva da scorciatoia interna per arrivare a Serra San Bruno, utilizzato dai monaci dell'epoca e ciò alimentava la nostra curiosità e la fantasia di improvvisarci speleologi. Giungendo poi all'adolescenza cresceva la voglia di entrare nei cunicoli, e sfidare i cosiddetti «scuri» per dimostrare agli amici di essere coraggiosi, e nello stesso tempo, per cercare di scoprire qualche reperto importante dell'antico cenobio, o magari vedere qualche animale mostruoso di cui spesso nei racconti si fantasticava, pensando che fosse nascosto nella struttura franata, ricoperta di diversi strati di macerie e terriccio. Si entrava sempre muniti di qualche candela di cera, di fiaccole improvvisate con tela di sacco inumidite nell'alcool avvolte su un bastone, preparate

¹⁹ Cfr. P. Rumiz, *Filosofando tra le rovine*, cit., p. 33.

dai capi spedizione che si mostravano più esperti e coraggiosi. La ricerca però era vana, perché quasi tutto era ricoperto di terra e spesso la paura impediva di andare lontano per evitare di smarrire l'uscita, rischiando di rimanere bloccati all'interno senza la possibilità di chiamare aiuto. Non si trovava mai niente di particolarmente interessante, in quanto i cunicoli erano anche abbastanza stretti, pur se li si poteva attraversare agevolmente passando da un ambiente all'altro, ed erano ricoperti di vari strati di terra, pieni di rovi, erba, sporcizia e pozzanghere. Solo raramente si vedeva qualche frammento mal ridotto di basso rilievo. A proposito di reperti marmorei: l'amico Mimmo Porcelli ricorda che, quando era ragazzo, suo padre, il signor Antonino, gli raccontava di statue acefale e bassorilievi marmorei, altari e gradini in pietra granitica, massacrati a colpi di mazza, per ottenere il materiale necessario per completare il massiccio della strada statale che da Soriano porta a Gerocane. Tornando all'interno degli «scuri», l'odore era fetido e indescrivibile a causa degli ambienti chiusi e dell'umidità ben visibile su tutti i lati delle pareti degli enormi stanzoni ricoperti di muschio. Spesso la fiaccola disturbava i numerosi pipistrelli, signori incontrastati del buio, che si lanciavano contro di noi. Pieni di spavento, cercavamo riparo per evitare che ci toccassero il volto poiché temevamo un eventuale accecamento, secondo quanto ci era stato insegnato dai nostri genitori. Così, mistero, fascino e inquietudine esaltavano la potenza ammonitrice delle magnifiche rovine seppellite da una coltre di macerie e abbandonate a se stesse dall'incuria dell'uomo.

Le stampe dello scillese Antonio Minasi O. P. (1736-1806), frate domenicano, sono eloquenti per il modo in cui trasmettono il l'esperienza di un tragico momento che assurge quasi a mito per le tracce imponenti delle vestigia giunte fino a noi²⁰. Di qui, come per le tante magnifiche rovine di cui l'Europa è popolata, si riscopre il fascino della storia che si fonde con i miti e le leggende, insegnando agli uomini il senso di un rapporto privilegiato fra l'umano e il divino per il modo in cui si cercano, si scrutano, e si rapportano simbolicamente attraverso quei segni maestosi che fermano il tempo e la storia. Benjamin, non a caso, sottolinea come le rovine dei grandi edifici e il loro disegno complesso parlano in modo più eloquente rispetto alle strutture ben conservate. Questi frammenti fissano, a suo dire, indelebilmente «l'immagine del bello»²¹. Ciò ben si addice all'enorme complesso domenicano di Soriano, tutto da esplorare sia nella sua parte diroccata, sia nel chiostro ricostruito pressappoco dopo il sisma, sede del Municipio locale. Le finestre delle stanze del comune offrono, infatti, una vista stupenda all'interno delle rovine dell'antico santuario, mentre il balcone all'entrata del palazzo domina il lungo corso trapezoidale di via Roma, teatro ogni anno della Pasqua di Resurrezione con la famosa *Cumprunta*, ossia l'incontro tra la Madonna del Rosario e il Cristo risorto²². Un

²⁰ Per quanto riguarda frate Antonio Minasi da Scilla vedi A. Barilaro O. P., *San Domenico in Soriano*, cit., p. 152 e p. 218.

²¹ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 210.

²² Il corso trapezoidale di Via Roma è stato tracciato proprio per questo evento religioso, da architetti romani giunti a Soriano per restaurare parte dell'abbazia domenicana. Vedi al riguardo N.

incontro celebrato solennemente da circa quattro secoli dai frati domenicani e dalla Confraternita di Gesù e Maria del SS. Rosario. Da sempre i due rispettivi cortei, uno dietro il simulacro della Vergine del Rosario, l'altro dietro al Cristo risorto, dopo l'annuncio dell'evangelista Giovanni che fa da spola lungo il corso recandosi prima dal Cristo e poi dalla Madonna, sono sempre pronti ad una sfida che accende il pathos della folla presente all'evento²³. Le magnifiche rovine rappresentano le quinte dell'incontro tra la Madonna del Rosario e il Cristo risorto²⁴. Dopo l'arrivo al centro della piazza, ai limiti di uno scontro tumultuoso, i tre simulacri assediati dai fedeli rivolgono il loro sguardo verso il chiostro del convento ove un tempo si innalzava l'imponente cupola della torre campanaria verso cui veniva indirizzato lo sguardo dei pellegrini. Già, la piazza! Come la chiamano tutti i sorianesi, dove fino al 1975 avveniva il discorso sulla risurrezione²⁵, la mitica via Roma che riempie il cuore e la nostalgia degli emigrati, a cui amministratori poco avveduti in passato hanno cercato di cambiare il nome, come fanno ancora oggi alcuni giornalisti, ignorando che il

Davolos, *Il modello urbanistico della strada trapezoidale a Soriano Calabro (VV)*, in *Il tesoro delle città*, Kappa, Roma, 2007, anno V, pp. 169-182.

²³ Cfr. M. Augé-J. P. Colleyn, *L'antropologia del mondo contemporaneo*, trad. it. G. Largomasino, Elèutera, Milano, 2006, pp. 56-59. Cfr. M. M. Battaglia, *Soriano Calabro. Identità, simboli, memorie, strategie del ricordo*, Pellegrini, Cosenza, 2009, pp. 85-104.

²⁴ Cfr. V. Teti, *Le rovine: estetica, memoria ed etica*, in S. Piermarini, *Le magnifiche rovine. Il Real Convento Domenicano a Soriano Calabro*, Monteleone, Vibo Valentia, 2004, p. 65.

²⁵ Cfr. M. M. Battaglia, *Soriano Calabro: le «Magnifiche Rovine» e i riti pasquali (storia-arte-cultura). Lineamenti demoetnoantropologici sulla settimana santa*, in J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira, P. Panero García y P. Tirado Marro (coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica II*, Valladolid, 2010, pp. 141-146.

centro del paese è l'ordine dei simboli, dei valori e delle credenze che governano la società locale. Mircea Eliade rileva a ragione che il centro è sacro, affermando in proposito: «La manifestazione del sacro fonda ontologicamente il mondo»²⁶. Sulla stessa scia Marc Augé rileva inoltre come il Merleau-Ponty della *Fenomenologia della percezione* distingue uno spazio «geometrico» da uno «spazio antropologico», inteso come spazio «esistenziale», luogo di una esperienza di relazione con il mondo da parte di un essere essenzialmente situato «in rapporto ad un ambiente»²⁷. Di qui, la piazza di Soriano è il luogo per antonomasia a cui gli abitanti del paese sono fortemente affezionati, in quanto rappresenta proprio il centro di tutte le manifestazioni civili e religiose tra le quali spicca appunto la sacra drammatizzazione di domenica di Pasqua (*a Cumprunta*), quando, per la gioia di tanti sorianesi sparsi per il mondo, i simulacri dei santi danzano, volteggiano nell'aria, rincorrendosi e sfidandosi in una corsa senza tempo che sembra non avere mai fine²⁸.

²⁶ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, trad. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 19.

²⁷ M. Augé, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, trad. it. D. Rolland, Elèuthera, Milano, 1993, p. 75. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2009, pp. 369-388.

²⁸ Cfr. I. E. Buttitta, *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Roma, 2002, pp. 97-115. Vedi inoltre, al riguardo, N. Davolos, *Il modello urbanistico della strada trapezoidale a Soriano Calabro (VV)*, in *Il tesoro delle città*, cit., p. 175.

BIBLIOGRAFIA

- M. Augé, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, trad. it. D. Rolland, Elèuthera, Milano, 1993.
- M. Augé- J.P. Colleyn, *L'antropologia del mondo contemporaneo*, trad. it. G. Largomasino, Elèuthera, Milano, 2006.
- A. Barilaro O. P., *San Domenico in Soriano*, Framasud, Chiaravalle Centrale, 1982.
- A. Barilaro O. P., *Fondo di Cinquecentine*, Barbaro, Oppido Mamertina, 1982.
- A. Barilaro O. P. (a cura di), *Apprezzo dello Stato di Soriano in Calabria Ultra 1650*, Barbaro, Oppido Mamertina, 1982.
- M. M. Battaglia, *Soriano Calabro: le «Magnifiche Rovine» e i riti pasquali (storia-arte-cultura). Lineamenti demoetnoantropologici sulla settimana santa*, in J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira, P. Panero García y P. Tirado Marro (coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica II*, Valladolid, 2010.
- M. M. Battaglia, *Soriano Calabro. Identità-Simboli-memorie-strategie del ricordo. Itinerari demologici ed etnostorici*, Pellegrini, Cosenza, 2009.
- W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino, 1999.
- I. E. Buttitta, *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Roma, 2002.
- M. Campitelli, *Ragguaglio storico della miracolosa Immagine di S. Domenico in Soriano nel regno di Napoli*, ristampa anastatica a cura di G. Ferrari, Elea Press, Salerno, 1999.
- A. Coppa, *Francesco Pacciotto architetto militare*, Unicopli, Milano, 2007.
- N. Davolos, *Il modello urbanistico della strada trapezoidale a Soriano Calabro (VV)*, in *Il tesoro delle città*, Kappa, Roma, anno V, 2007.
- M. Eliade, *Il sacro e il profano*, trad. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

F. Faeta, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.

G. Ferrari, *Alle origini di Soriano Calabro*, Mapograf, Vibo Valentia, 1990.

D. T. Gallucci, *Memorie storiche del Santuario di S. Domenico di Soriano*, Stamp. Fibreno, Napoli, 1886.

I. Kant, *Antropologia pragmatica*, trad. it. G. Vidari riv. da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari, 2007.

A. Laganà, *Per una sociologia dell'emozionale*, Falzea, Reggio Calabria, 2009.

A. Lembo O. P., *Cronica del convento di S. Domenico dall'anno 1510 fin al 1664*, Stamperia Domenico Antonio Ferro, Soriano, 1665.

S. Lo Giudice, *Emozioni e cognitivà in Nietzsche. Un approccio fisiologico*, Pellegrini, Cosenza, 2011.

L. M. Lombardi Satriani, *L'esistenza subalterna e lo sguardo egemone*, in L. Mazzacane-L. M. Lombardi Satriani, *Perché le feste. Un'interpretazione culturale e politica del folklore meridionale*, Savelli, Roma, 1974.

M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2009.

M. Minervino, *In fondo a Sud. Calabria e altri turismi*, Philobiblon, Ventimiglia, 2006.

M. Panarello, *La "Santa Casa" di San Domenico in Soriano Calabro. Vicende costruttive di un grande complesso Barocco*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001.

Parmenide, *Frammenti*, trad. it. F. Trabattoni, Marcos y Marcos, Milano, 1991.

N. Provenzano, *Bonaventura Presti, "Bolognese certosino Regio ingegnere a Soriano"*, in *Rogierius*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998, n.2.

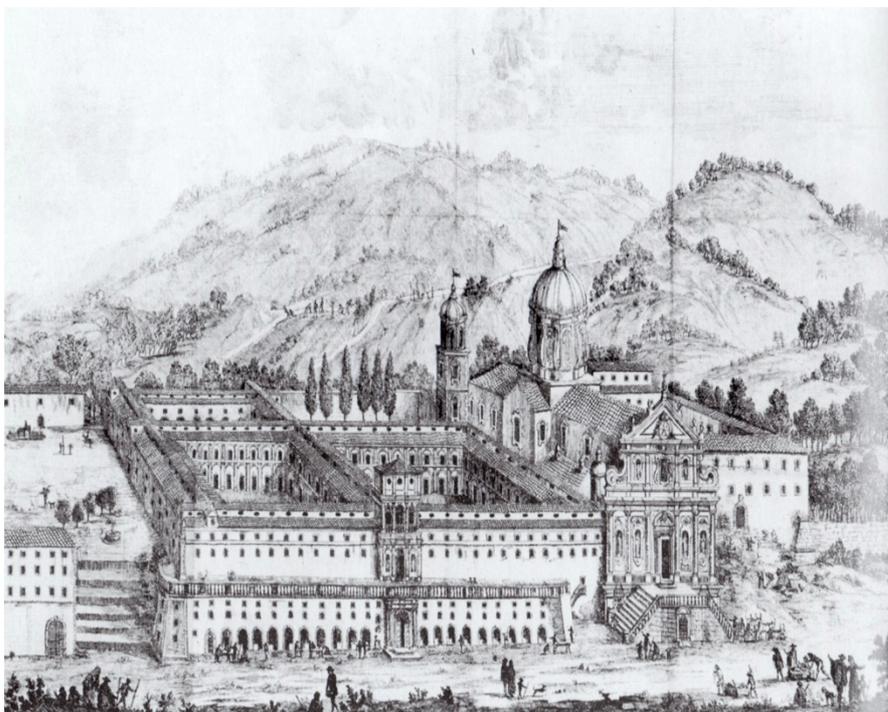
J. F. Rafols, *Escoriale*, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, Roma, 1951, vol. XIV

P. Rumiz, *Filosofando tra le rovine*, in «La Repubblica», 2009, anno 34, n.190.

A. Stasiuk, *Sognando la Calabria*, trad. it. di L. Mincer, *Senza frontiere*, in «L'Espresso», 2 settembre, 2004.

V. Teti, *Le rovine: estetica, memoria ed etica*, in S. Piermarini, *Le magnifiche rovine. Il Real Convento Domenicano a Soriano Calabro*, Monteleone, Vibo Valentia, 2004.

G. Vivenzio, *Istoria de' tremuoti nella Provincia della Calabria ulteriore e nella città di Messina nell'anno 1783*, Stamperia Regale, Napoli, 1788.



Bernardino Rulli, *Prospetto del Santuario di San Domenico*. Stampa tratta da G.B. Melloni, *Vita di San Domenico*, Manfredi, Napoli, 1791.



Le Magnifiche rovine. Foto di Salvatore Piermarini.



Processione Madonna del Flagello (2003), foto di Vito Teti



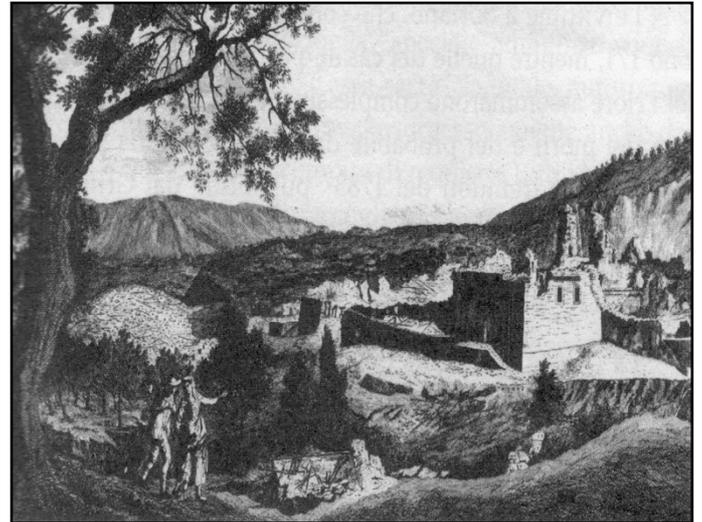
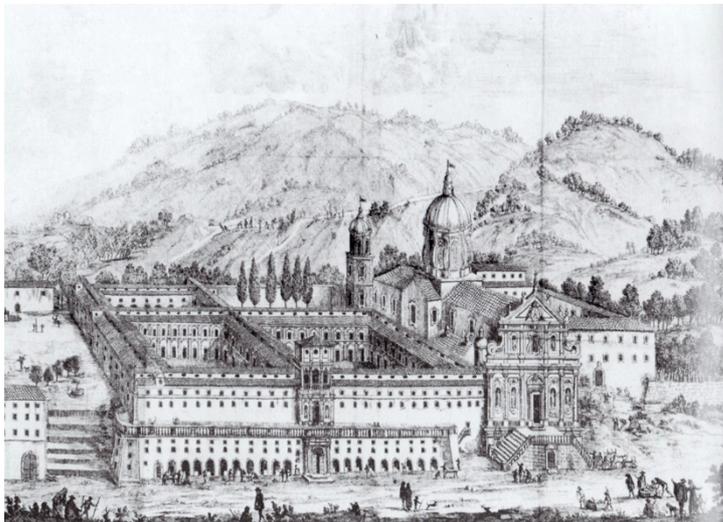
Lato sinistro dell'antica chiesa, con su lo sfondo Soriano (antica Soriano).



Cumprunta 2008
Foto di Martino Michele Battaglia



Cumprunta Pasqua 2009
Foto di Martino Michele Battaglia



Veduta prospettica dell'antico Santuario di S. Domenico Veduta del Santuario in una stampa di A. Minasi O. P. (1783)



Foto di Martino Michele Battaglia



Festa di San Domenico, 15 settembre, 2009, foto di Pasquale De Masi.



Immagine Acheropita di San Domenico in Soriano. Simulacro di San Domenico, opera dello scultore sorianese Giuseppe Antonio Ruffo (1855).

Massimo Laganà

PROBLEMATICHE PSICOLOGICHE DELLA MENZOGNA¹

Per affrontare in prospettiva psicologica le problematiche della menzogna, è anzitutto opportuno evidenziare che «la comunicazione menzognera costituisce un fenomeno comunicativo complesso», per definire il quale è necessario individuarne i tratti salienti o «le proprietà essenziali (prototipiche)», che – secondo quanto asserisce Luigi Anolli – sono sostanzialmente tre: «a) la *falsità* del contenuto di quanto è detto; b) la *consapevolezza* di tale falsità; c) l'*intenzione d'ingannare il destinatario*»².

Queste indicazioni servono non solo, come si vedrà più avanti, a differenziare la menzogna dalla restante «famiglia» degli inganni, ma a fornire una definizione del fenomeno da studiare, che viene così inteso come «*un atto comunicativo consapevole d'ingannare un altro che non è consapevole e che non desidera di essere ingannato*»³.

In quanto atto comunicativo, «l'esperienza menzognera è universale (la ritroviamo in tutte le culture), quotidiana, ricorrente e rivolta a tutti (dalle persone più care agli

¹ Gli aspetti filosofici della menzogna sono stati trattati nelle loro linee essenziali in M. LAGANÀ, *Problematiche filosofiche della menzogna*, Quaderni di ILLUMINAZIONI, Supplemento n. 3 a «ILLUMINAZIONI» n. 15 (gennaio-marzo 2011), pagg. 33-67.

² L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 2006, pag. 236 [ripreso da L. ANOLLI, *Discomunicazione e comunicazione patologica*, in L. ANOLLI (a cura di), *Psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 2002, pagg. 272-304].

³ L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pag. 236.

estranei)»⁴, anzi è da aggiungere che i presupposti e anche i prodromi della menzogna possono essere rintracciati nella stessa natura, a livello di vita animale, in misura sempre più assimilabile ai comportamenti umani man mano che si sale nella scala biologica.

Gli studiosi sono concordi nel sostenere che l'inganno è ampiamente diffuso nei comportamenti animali, non solo in ambito interspecifico – cosa del tutto comprensibile, se si riflette sulla natura predatoria di molti rapporti tra specie diverse⁵ –, ma anche in ambito intraspecifico, vale a dire tra individui appartenenti alla medesima specie o conspecifici⁶. Particolarmente in quest'ultimo caso, occorre fornire una adeguata interpretazione del comportamento animale per cercare di capire

⁴ L. ANOLLI, *Mentire*, Il Mulino, Bologna, 2003, pag. 9. Cfr. anche C. MAYER, *Benedetta menzogna. Perché non possiamo vivere senza*, Liberlibri, Macerata 2008.

⁵ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, pagg. 34-56. Le specie preda cercano di ingannare le specie predatrici e queste, a loro volta, «cercano di smascherare le strategie d'inganno delle loro prede, ma proprio in questo modo condizionano le specie preda ad avvalersi di tecniche sempre più raffinate»: si tratta, in breve, di una sorta di «corsa agli armamenti» finalizzata alla sopravvivenza (della specie preda, ma anche dell'individuo preda). L'inganno, a volte, procede in senso inverso. Ad esempio, le lucciole femmine del genere *Photuris*, imitando i segnali luminosi delle lucciole femmine del genere *Photinus*, rispondono ai segnali luminosi di corteggiamento dei maschi delle lucciole di quest'ultimo genere e, quando essi, ingannati, si avvicinano, li divorano. L'inganno, talora, può avere la finalità di proteggere la prole, come nel caso del piviere che si espone al predatore (terrestre o aereo), fingendo di avere l'ala spezzata, allo scopo di attirarne l'attenzione su di sé, o uno scopo «altruistico» nei confronti del gruppo di appartenenza come nei «richiami di allarme» o nei «richiami per il cibo» dei cercopitechi.

⁶ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pagg. 84-116. Nel cosiddetto «inganno tattico», i primati «mettono in atto un comportamento “onesto” in un *altro* contesto e riescono a fuorviare, a proprio vantaggio, dei conspecifici di cui si sono così conquistati la fiducia». L'«inganno tattico» – secondo Volker Sommer, che sintetizza le ricerche di Byrne e Whiten [R. BYRNE-A. WHITEN, *Tactical Deception in Primates: the 1990 Database*, in «Primate Report», 1990, 27, pagg. 6-9] – si realizza secondo una plurimodalità che comprende l'«occultamento», la «distrazione», l'«allettamento», la «produzione di un'impressione errata», l'«indirizzare l'azione su di un terzo estraneo», la «strumentalizzazione sociale», la «ritorsione di un inganno».

in che modo esso si differenzi o possa essere tenuto distinto dal comportamento umano.

Sorge così il problema, per certi versi insolubile, della comparazione tra la mente umana e la mente animale, affrontato a più riprese dalla riflessione filosofica e in vario modo tematizzato dagli studi etologici e zoosemiotici⁷.

Se non è più possibile, da un lato, ridurre cartesianamente l'animale a mera macchina senza spirito, né appare praticabile, dall'altro, una omologazione senza residui della mente degli animali più evoluti a quella umana, va tuttavia, in un modo o nell'altro, data ragione della differenza tra le due, sia che si voglia adottare una prospettiva continuista, sia che si preferisca sostenere la tesi del salto qualitativo che le separa.

⁷ Per una visione d'insieme di tale problematica si rinvia ad alcuni pregevoli studi di Felice Cimatti, che, oltre a bene illustrare lo stato della questione, suggeriscono delle interessanti prospettive. Cfr. F. CIMATTI, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma, 1998 e F. CIMATTI, *La scimmia che si parla. Linguaggio autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000. La tesi sostenuta da Cimatti in quest'ultimo libro è che «le differenze fra l'animale umano e gli animali non umani si possano ricondurre, infine, a un solo elemento, il fatto che il nostro pensiero è organizzato dal linguaggio, mentre questo non accade per gli altri animali» e che, di conseguenza, «la specificità biologica dell'*Homo sapiens* consiste nel fatto che è una scimmia che si parla [...], non solo [...] cosciente, ma autocosciente, cioè cosciente di ciò di cui è cosciente [...], possibilità preclusa agli altri animali». Pietro Perconti, dal canto suo, sostiene la tesi che c'è «a difference between the way in which humans use context in their language and the way in which this occurs in the languages of other animals», con la conseguenza che il modo di comunicare delle altre specie animali, benché mostri delle analogie con la comunicazione umana, non può venire a essa totalmente assimilata, poiché «the way in which human language is context-dependent is peculiar to our species». In particolare, «it emerges fairly clearly that context-dependence, as generally understood, is not a characteristic distinguishing human language from animal communication systems», poiché «both human languages and animal communication systems are sensitive to the context of occurrence and evaluation», mentre «the real point is that the manner and degree of that sensitivity are very different in the two cases». «The comparison» – conclude Perconti – «shows up a complicated network of similarities and differences which by and large reveal a much more sophisticated use of context in human language. The proposal to reserve the term 'indexicality' for the type of context-dependence which is typical of human language aims to capture precisely this specificity» (P. PERCONTI, *Context-Dependence in Human and Animal Communication*, in «Foundations of Science», Kluwer Academic Publishers (Dordrecht), Vol. 7, N. 3, September 2002, pagg. 341-362).

Quello che è interessante rilevare nelle riflessioni che sono state prodotte al riguardo non è tanto l'attribuzione agli animali superiori di capacità comunicative e inferenziali che si ritrovano in maggiore misura e con più ampia articolazione negli esseri umani, quanto la presenza in essi di una «teoria implicita della mente»⁸. Alla domanda di Premack e Woodruff se lo scimpanzé abbia una teoria della mente⁹, infatti, non è possibile dare una risposta positiva, ma neppure fornirne una tassativamente negativa.

Le evidenze empiriche raccolte consentono di affermare che i primati possiedono la capacità di riconoscere gli oggetti del mondo in cui vivono e di discriminare i consimili da quelli che non lo sono, così come pure quella di distinguere i singoli membri del proprio gruppo, in base al ruolo sociale che ricoprono o alla tipologia di relazione sociale che con essi intrattengono e di comunicare adeguatamente all'interno della propria specie¹⁰.

⁸ L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pag. 62.

⁹ D. PREMACK-G. WOODRUFF, *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?*, «Behavioral and Brain Sciences», 1978, I, pp. 515-526.

¹⁰ La questione se i primati siano in grado di apprendere il linguaggio umano, o parte di esso, e di comunicare per suo tramite con gli esseri umani, dopo l'entusiasmo delle prime ricerche, sembra destinata ad avere risposta sostanzialmente negativa. Sulle funzioni dei linguaggi animali, sulla comunicazione interspecifica, sugli esperimenti di insegnamento di linguaggi segnici più o meno artificiali e della stessa lingua dei segni a scimpanzé, gorilla e oranghi, cfr. F. CIMATTI, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, cit., pagg. 59-165. La conclusione di Cimatti è che – a parte la discutibilità della riduzione del linguaggio umano a un insieme di strutture semantico-sintattiche prescindenti dal «più vasto insieme di pratiche storiche e culturali caratteristiche delle nostre società» – «il nostro linguaggio non si può insegnare a un altro animale, più di quanto un essere umano possa imparare a volare agitando le braccia», trattandosi di «una struttura specie-specifica – come la capacità di volare per gli uccelli –, che «come tale non si può estendere a un'altra specie animale».

«La questione se gli animali dispongano o meno d'una coscienza» – scrive Sommer – «accendeva gli animi degli psicologi e degli studiosi del comportamento già un secolo fa. Ancora oggi questo problema è tutt'altro che superato. Esso è anzi strettamente connesso a quello della possibilità degli animali di mentire»¹¹. Infatti, a meno che non si riesca a spiegare il comportamento menzognero negli animali attraverso una teoria comportamentista che riesca a fare a meno dell'ipotesi del mentalismo, occorre attribuire al mentitore una coscienza intenzionale, intenzionata cioè a ingannare l'altro, si tratti di un conspecifico o di un individuo appartenente a una specie diversa. Riprendendo considerazioni già avanzate da altri studiosi – in particolare, Premack & Woodruff e Whiten & Byrne –, Sommer osserva che, «se i primati non solo sono in grado di formarsi una rappresentazione mentale del comportamento di un altro primate, ma hanno una rappresentazione di quello che altri “credono” o “intendono”, essi diventano degli “psicologi naturali”, ovvero degli esseri in grado di “leggere nel pensiero”»¹².

Se si vogliono distinguere le «rappresentazioni mentali» sulla base della loro complessità crescente, le si può classificare secondo una scala ordinata. «A un livello di ordine zero l'organismo è carente di qualsiasi procedimento intelligibile per dare ordine al proprio agire», nel senso che reagisce puramente e semplicemente ai segnali o agli stimoli. «A un livello di primo ordine un organismo è capace di supposizioni e

¹¹ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 117.

¹² V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 130.

di desideri, ma non di supposizioni e desideri riguardo alle supposizioni e ai desideri di altri organismi», capacità quest'ultima che colloca già l'organismo a un livello di secondo ordine. «A partire dal secondo ordine un organismo mostra di avere tutti i requisiti di uno psicologo naturale, ovvero di essere in grado di leggere nel pensiero»¹³.

Procedendo in direzione di una maggiore complessità, «una rappresentazione mentale di terzo ordine si ha quando l'individuo agente ha una rappresentazione del fatto che nella testa dell'individuo bersaglio è presente una rappresentazione di ciò che un altro individuo pensa (ad esempio l'agente)», mentre «la rappresentazione mentale di quarto ordine si può riconoscere nei casi di ritorsione di un inganno», come quando uno scimpanzé non si lascia incantare dall'indifferenza mostrata al suo apparire da un altro scimpanzé, che sa dove si trovano nascoste delle banane, e, ritorcendo l'inganno, finge di allontanarsi per ripresentarsi non appena l'altro, convinto di avere via libera, cerca di consumare il bottino¹⁴. Anche se si possono, ovviamente, immaginare o ipotizzare situazioni che configurino rappresentazioni mentali di livello superiore al quarto, è qui sufficiente considerare che il più elementare «inganno tattico» richiede quanto meno rappresentazioni mentali del primo livello, sicché, per negare ai primati non umani la capacità di tali rappresentazioni – e dunque il possesso di una mente simile a quella umana, anche se

¹³ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 131.

¹⁴ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 133.

fortemente limitata rispetto a essa –, occorrerebbe assumere una prospettiva rigorosamente comportamentista in grado di spiegare con il condizionamento operante e il continuo rinforzo i loro comportamenti ingannevoli¹⁵.

Peraltro, non è solo nell'«inganno tattico» che possono essere individuati modi di operare che presuppongono «rappresentazioni mentali». Gregory Bateson e la scuola di Palo Alto hanno teorizzato il principio o assioma secondo cui «ogni comunicazione ha un aspetto di contenuto e un aspetto di relazione, di modo che il secondo classifica il primo ed è quindi metacomunicazione»¹⁶. Tale assioma non fa che esplicitare il fatto che «la capacità di comunicare in modo adeguato non solo è la *conditio sine qua non* della comunicazione efficace, ma è anche strettamente collegata con il grosso problema della consapevolezza di sé e di altri»¹⁷. Ad esempio, si deve presupporre che nelle attività di gioco – e, «per quanto si sa, il gioco ricorre in tutti i mammiferi» – gli animali abbiano la vicendevole consapevolezza che i loro comportamenti sono appunto giocosi e non aggressivi. Infatti, «dal momento che esiste un fenomeno riconoscibile come gioco, si è costretti a concludere che gli animali devono scambiarsi messaggi del tipo logico immediatamente superiore. In ogni tipo di gioco esistono messaggi che rispondono a determinate regole di quel

¹⁵ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 131.

¹⁶ P. WATZLAWICK-J. H. BEAVIN-D. D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma, 1971, pag. 46.

¹⁷ P. WATZLAWICK-J. H. BEAVIN-D. D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., pag. 45.

gioco. Negli scacchi vengono chiamate “mosse”. Nei giochi delle lontre questi messaggi sono i graffi, i colpetti... In qualche modo tali messaggi o azioni significative sono essi stessi etichettati come “gioco”. Le lontre di solito non hanno dubbi su queste etichette, benché io abbia un filmato che mostra alcuni momenti di esitazione. Ma a parte questi istanti, le lontre sono comunque capaci di comunicare il messaggio “Questo è un gioco”, che è di un tipo logico o di un grado di astrazione più elevato rispetto al messaggio del colpetto, del morso, ecc.»¹⁸.

Sembra tuttavia assodato che tanto l'inganno come il gioco implicano «la consapevolezza di sé e di altri», ossia richiedano il riconoscimento dell'altro e la distinzione di sé da questo altro, anche se un discorso del genere non può prescindere – né negli animali, né negli esseri umani, pur con le dovute differenze – dal grado di sviluppo cognitivo e quindi dalle varie fasi ontogenetiche di tale sviluppo¹⁹. Si può accennare, in merito, alla teoria piagetiana dello sviluppo cognitivo, che si svolge sostanzialmente secondo una serie di stadi di complessità crescente – che vanno dallo

¹⁸ G. BATESON, “*Questo è un gioco*”, Cortina, Milano, 1996, pag. 51. L'idea di Bateson è che «il messaggio “Questo è un gioco” [...] è un messaggio che in qualche modo definisce appunto un contesto o una cornice», quasi fosse un «invito implicito» che «propone un certo contesto per il discorso» (pag. 60). Un «invito implicito», tuttavia, non è una «prescrizione» ed è da dubitare – come evidenziato nel sottotitolo dell'edizione italiana (*Perché non si può mai dire a qualcuno “gioca!”*) – che sia possibile la prescrizione del gioco, per esempio, da parte di uno psicoterapeuta al suo paziente, trattandosi, nel caso, di un contesto o di una cornice incompatibile con l'imposizione.

¹⁹ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pagg. 135-143.

stadio sensomotorio a quello preoperativo, a quello operativo concreto e a quello operativo formale, peraltro analizzabili e descrivibili in maniera più dettagliata –²⁰.

Anche se le sue tesi non sono esenti da possibili critiche – che puntualmente gli sono state mosse – e sono state in buona parte affiancate da prospettive altrimenti orientate²¹, Piaget rappresenta indubbiamente un punto di riferimento obbligato per lo studio dello sviluppo dei processi cognitivi negli esseri umani.

Il comportamento menzognero – in quanto caratterizzato dalle sopra ricordate proprietà essenziali della *falsità* del contenuto di quanto è detto, della *consapevolezza*

²⁰ Cfr. J. PIAGET, *Psicologia dell'intelligenza*, Giunti-Barbera, Firenze, 1967 e J. PIAGET-B. INHELDER, *La psicologia del bambino*, Einaudi, Torino, 1970. Nello stadio sensomotorio, che va dalla nascita ai due anni, il bambino è impegnato nell'esplorazione dell'ambiente e comincia a riconoscere il sé come agente intenzionale, acquisendo il controllo delle proprie azioni motorie e giungendo alla consapevolezza della permanenza dell'oggetto, ossia a rendersi conto che gli oggetti continuano ad esistere anche quando non li percepisce e va anche sviluppando abbozzi di rappresentazioni interne, sia pure ancora poco articolate, di persone e oggetti non percepibili in atto. Nello stadio preoperativo, che va dai 2 ai 7 anni, lo sviluppo delle rappresentazioni mentali interne si incrementa sempre più, grazie anche all'uso del linguaggio, e il bambino continua a liberarsi dell'egocentrismo che aveva fortemente contraddistinto l'inizio dello stadio precedente. Nello stadio operativo concreto, che da dai 7 agli 11 anni, il bambino riesce a pensare in modo logico alle cose e agli eventi, utilizzando in maniera sempre più appropriata le rappresentazioni interne e operando con esse sugli oggetti concreti. Infine, nello stadio operativo formale, che va dagli 11 anni in su, il bambino è in grado di operare mentalmente con astrazioni e simboli. Ciascuno stadio può essere analizzato più in dettaglio, sulla base dello sviluppo di capacità e abilità interne allo stesso; ad esempio la fase sensomotoria prevede a sua volta sei stadi (J. PIAGET, *Psicologia dell'intelligenza*, cit., pagg. 121-141). Alcuni teorici neo-piagetiani ai quattro stadi di Piaget ne aggiungono un quinto – lo stadio della ricerca dei problemi –, durante il quale le persone acquisiscono l'abilità di comprendere i problemi e di decidere quali affrontare e come (cfr. P. K. ARLIN, *Cognitive Development in Adulthood: A Fifth Stage?*, in «Developmental Psychology», 1975, 11, pagg. 602-606).

²¹ Menzioniamo, rapidamente, la rigidità nell'interpretazione dello sviluppo cognitivo come legato in maniera prevalente o esclusiva ai processi di maturazione psico-fisica, senza dare adeguato spazio – come fa invece Lev Vygotsky – al ruolo del contesto sociale, o la rigidità nella interpretazione della successione sequenziale e uniforme degli stadi o ancora della connessione tra stadi ed età anagrafica dei soggetti. Per una breve rassegna delle teorie dello sviluppo cognitivo e una valutazione sommaria delle teorie piagetiane, cfr. R. J. STERNBERG, *Psicologia cognitiva*, Piccin, Padova, 2000, pagg. 507-547.

di tale falsità e dell'*intenzione d'ingannare il destinatario* – presuppone, dunque, nell'agente uno sviluppo cognitivo tale che gli consenta di saper distinguere l'altro da sé e di essere in grado di riconoscere nell'altro capacità rappresentative e intenzionali simili a quelle che riconosce a sé stesso, avvenga ciò in modo implicito o in modo esplicito. In altre parole, visto che occorre che l'agente si autoriconosca possessore di una mente e che sia anche capace di attribuire una mente analoga al destinatario del suo atto ingannevole, va ravvisata una stretta connessione tra autocoscienza e capacità mentitoria.

Di notevole interesse si è rivelato l'esperimento condotto nel 1970 dallo psicologo Gordon G. Gallup mirato ad accertare evidenze della presenza dell'autocoscienza negli animali²². L'idea di Gallup – riassume Pietro Perconti – «era basata sull'impiego di uno specchio come strumento per saggiare la presenza di autocoscienza negli altri animali [...]. L'intuizione alla base dell'esperimento era semplice. Se un individuo è in grado di riconoscere la propria immagine allo specchio, allora deve avere una qualche forma di consapevolezza di se stesso. Altrimenti, è una creatura inconsapevole. L'esperimento era congegnato in modo elegante. Alcuni scimpanzé venivano esposti a uno specchio per dieci giorni, in modo che si abituassero all'oggetto. In questo periodo erano liberi di fare quel che volevano. Dopo dieci giorni gli animali venivano anestetizzati e veniva loro applicata sulla fronte una macchia inodore, in una posizione tale che fosse invisibile senza il

²² G. G. GALLUP, *Chimpanzees: Self-recognition*, in «Science», 1970, 167, pagg. 86-87.

ricorso a una superficie riflettente. Quando erano di nuovo svegli, gli animali avevano una macchia sulla fronte che non sapevano di avere. Veniva quindi osservato il loro comportamento in assenza di superfici riflettenti, per stabilire quante volte avrebbero toccato la macchia spontaneamente, indipendentemente dalla presenza di specchi. A questo punto veniva reintrodotta lo specchio, un oggetto che gli animali già conoscevano. Gli animali sembravano piuttosto curiosi della macchia e la toccavano spesso. [...] Gallup provò a vedere cosa succedeva nel caso che gli animali non fossero stati esposti in precedenza al commercio con uno specchio. Significativamente gli scimpanzé che non avevano avuto una precedente esposizione allo specchio, non scrutavano ripetutamente la zona in cui c'era la macchia sulla fronte, quando venivano esibiti allo specchio dopo l'anestesia. Si è portati a concludere che la ragione di questo comportamento risiede nel fatto che l'animale non prova nessuno "stupore" nel vedere la macchia per la prima volta, dato che non sapeva che sul suo viso prima non ce n'era alcuna»²³.

L'estensione dell'esperimento ad altre specie animali ha mostrato che non tutte superano il «test della macchia»²⁴ e tuttavia le conclusioni di Gallup, secondo cui, «se

²³ P. PERCONTI, *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pagg. 76-77.

²⁴ «Le scimmie [...], a differenza degli scimpanzé, non toccano la macchia in modo statisticamente significativo quando vengono riammesse davanti allo specchio, in seguito all'anestesia» e, più in generale, «tra i primati che sono stati testati [...] i risultati migliori si sono avuti con le grandi scimmie». «Ci sono evidenze che gli oranghi e i bonobo passano la prova della macchia. I gorilla, al contrario, spesso falliscono la prova. [...] Le uniche altre specie che hanno dato qualche segno di riconoscimento della propria immagine sono quelle dei delfini e degli elefanti» (P. PERCONTI, *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, cit., pagg. 78-79). Va da sé che gli psicologi

si è in grado di riconoscere il proprio volto, allora si ha un modello di sé nella mente e quindi si è consapevoli di se stessi», sembrano eccessive, sia perché l'autocoscienza non può essere ridotta al mero autoriconoscimento visivo, che ne è solo una delle componenti, sia perché il mancato superamento del test non può essere esibito come prova della mancanza di autocoscienza²⁵. In altri termini, l'assunzione che il superamento del «test della macchia» costituisca sicura prova sperimentale della presenza dell'autocoscienza è altrettanto discutibile dell'asserzione che il mancato superamento del suddetto test sia valido argomento sperimentale per negare l'autocoscienza²⁶.

comportamentisti, a partire da Burrus Frederic Skinner, hanno cercato di negare il valore probante di questi esperimenti.

²⁵ Perconti argomenta che ci potrebbero essere specie animali per le quali il canale visivo non è la via più idonea all'autoriconoscimento e, soprattutto, ridimensiona la portata dell'esperimento sulla base di un modello dell'autocoscienza che prevede, accanto al «riconoscimento di sé», anche il «ragionamento riflessivo», modalità che non solo sono diverse, ma in parte anche indipendenti, come si evince dall'evidenza sperimentale che «ci sono casi in cui il ragionamento riflessivo ha luogo senza il sostegno del riconoscimento di sé e anche casi in cui il riconoscimento di sé avviene senza che l'individuo sia capace di ragionare su se stesso» (P. PERCONTI, *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, cit., pagg. 47-67 e 80-81).

²⁶ «Insomma, il test della macchia» – conclude Pietro Perconti – «ha l'ambizione di proporsi come una prova sperimentale della presenza dell'autocoscienza. Se un sistema ha autocoscienza, allora deve avere anche la capacità di autoriconoscersi. Dal momento che il test è in grado di saggiare la presenza di quest'ultima capacità, allora dovrebbe anche essere un buon test dell'autocoscienza. Ma possiamo davvero accettare questo modello di ricerca? Riconoscere la propria faccia è davvero una capacità che dimostra autocoscienza? Non potrebbe essere presente in assenza di autocoscienza? Inoltre, cosa ci dice l'autoriconoscimento evidenziato dal test di Gallup dell'aspetto fenomenico dell'esperienza autocosciente? E, infine, è proprio ben condotto l'esperimento? Dopo più di trent'anni si tratta di domande ancora tutte aperte» (P. PERCONTI, *Guardarsi allo specchio, «Rescogitans»*, 7/11/2005, www.rescogitans.it). Per una trattazione più articolata delle problematiche dell'autocoscienza, tanto dal punto di vista storico che da quello teorico, si rinvia a D. C. DENNETT, *Coscienza, Che cosa è*, Laterza, Roma-Bari, 2009, e a P. PERCONTI, *Coscienza*, Il Mulino, Bologna, 2011.

Quello che si può dire – osserva Luigi Anolli – è che «l'**autoriconoscimento** allo specchio implica una rappresentazione di sé e costituirebbe una tappa iniziale verso la consapevolezza di sé, in quanto un soggetto che si riconosce allo specchio è capace di diventare oggetto della propria attenzione». Inoltre, esso può venire interpretato come «un precursore per la genesi della ToM», poiché comporta sia «una rappresentazione della realtà basata su inferenze», sia la capacità di rappresentare la realtà secondo modelli diversi – la percezione diretta e l'immagine riflessa nello specchio – ed è «un indicatore della comparsa di alcune competenze mentali come l'inversione dei ruoli, la permanenza dell'oggetto, la ripetizione e l'emulazione dei comportamenti propri e altrui che costituiscono prerequisiti per la comparsa della ToM»²⁷.

Pur lasciando alla sua attuale problematicità la questione se, e in che misura, sia più efficace la prospettiva comportamentista o quella mentalista per la spiegazione e/o la comprensione del comportamento animale – in particolare di alcune specie animali che sembrano condividere con gli esseri umani determinate capacità cognitive –, è possibile ritenere, sulla base dei cosiddetti indicatori della «teoria della mente» nei primati – la comprensione dello sguardo degli altri, il riconoscimento di sé allo specchio, la menzogna tattica, ad esempio – di cui si ha evidenza, che questi

²⁷ L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pagg. 57-58. Se si tiene presente che «i bambini superano il test della macchia verso la fine del secondo anno di vita, a partire dai 18 mesi circa» – e nei bambini il superamento del test può essere inteso correttamente come un «precursore» della «teoria della mente» che svilupperanno compiutamente in seguito –, se ne può inferire che i prodromi della «teoria della mente» si generano già nello «stadio sensomotorio» di Piaget. Per inciso, Anolli rammenta come «anche i bambini autistici sono capaci di riconoscere se stessi allo specchio» e che il possesso della «teoria della mente» può essere esteso anche «a soggetti adulti che presentano disturbi psicologici (come la demenza e la schizofrenia)».

animali siano in grado di percepire e comprendere i comportamenti visibili dei propri simili e dunque di averne una «rappresentazione primaria» (di primo ordine), senza che ciò comporti necessariamente la «*capacità di rappresentarsi mentalmente le rappresentazioni mentali altrui*». I primati non umani – sintetizza Anolli – «non hanno la capacità di pensare agli stati mentali interni propri e altrui e di concepire la conoscenza come collegata in modo causale con l'azione. Essi non sono in grado di capire perché gli altri sentono quello che sentono o perché hanno desideri diversi dai propri. Semplicemente non se ne prendono cura». In questo senso si può parlare di «teoria implicita della mente (o anche *prototeoria della mente*)», ossia della presenza di «un insieme non strutturato di generalizzazioni basate sulla ripetizione di ricorrenze e sulla regolarità dei comportamenti, idoneo per generare e strutturare predizioni e aspettative sulla condotta futura dei consimili»²⁸.

Per quanto riguarda il significato dell'autocoscienza negli esseri umani – e per seguire il suo svilupparsi e rafforzarsi a partire dall'età infantile –, Anna Arfelli Galli sottolinea l'utilità di esaminare con attenzione i comportamenti del bambino di fronte

²⁸ L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pagg. 60-62. Anolli richiama e utilizza opportunamente le riflessioni di Daniel J. Povinelli [D. J. POVINELLI, *The Minds of Humans and Apes are Different Outcomes of an Evolutionary Experiment*, in S. FITZPATRICK & J. BRUER (Eds.), *Carving our Destiny: Scientific Research Faces a New Millennium*, National Academy of Sciences and John Henry Press (Commemorative Essays of the James S. McDonnell Centennial Fellows), 2001, pagg. 1-40], di Michael Tomasello [M. TOMASELLO, *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna, 2005] e di Juan-Carlos Gómez [J.-C. GÓMEZ, *Mutual Awareness in Primate Communication: A Gricean Approach*, in S. T. PARKER, R. MITCHELL AND M. BOCCIA (Eds.), *Self-Awareness in Animals and Humans*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994; J.-C. GÓMEZ, *Nonhuman Primate Theories of (Nonhuman Primate) Minds: Some Issues Concerning the Origins of Mindreading*, in P. CARRUTHERS & P. K. SMITH (Eds.), *Theories of 'Theories of Mind'*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 330-343].

alla propria immagine allo specchio. Anche per questa studiosa, nell'autocoscienza vanno distinte due componenti, la «conoscenza di sé» e la «coscienza di sé». «Per *coscienza di sé*» – scrive la Arfelli Galli – «intendiamo la conoscenza che il soggetto ha dei propri stati mentali e non solo delle azioni che compie sugli oggetti esterni; in altre parole è necessario che da una azione competente in una situazione data si sia passati ad una competenza riflessiva sostenuta da rappresentazioni più o meno stabili. Saper programmare un'azione mirata ad afferrare un oggetto posto nel raggio d'azione del proprio braccio richiede una *conoscenza di sé*. Il riconoscimento che il bambino fa di sé allo specchio quando si pulisce la macchia sul volto (vedi *oltre*) attesta solo un'azione competente e richiede una *conoscenza di sé*. Dire davanti alla propria immagine speculare *sono Io* implica, invece, una presa di posizione concettuale nei confronti del vissuto unitario di vedersi e di sentirsi: in altre parole è *coscienza di sé*»²⁹.

«Tra la fine del primo anno di vita e il primo semestre del secondo, il bambino» – prosegue la psicologa – «presenta una serie di comportamenti significativi non solo nell'ambito della comunicazione non verbale, ma anche per lo sviluppo della conoscenza di cos'è *persona*. Sono quei comportamenti diretti agli esseri umani con i

²⁹ A. ARFELLI GALLI, *Prima di dire "Io"*, in «L'Io allo Specchio», Università degli Studi di Macerata, *Quaderno n. 1*, 2005, pagg. 5-6. «Consideriamo il riconoscersi allo specchio come una tappa che, oltre ad inserire l'immagine visiva del proprio volto nella conoscenza di sé, porta ad organizzare le conoscenze ad un livello superiore caratterizzato da una coscienza della propria individualità, che comprende *anche ma non solo* la propria immagine come gli altri la vedono» (*Ibidem*, pag. 7). Di notevole interesse anche i contributi di Ivana Bianchi (*La percezione della propria identità-contrarietà allo specchio: percorsi sperimentali*), di Giuseppe Galli (*L'io fenomenico allo "specchio" della Gestalttheorie*) e di Francesco Orilia e Nevvia Dolcini (*Il pronome "Io". Dati protofilosofici*) contenuti nello stesso *Quaderno*.

quali *condividere* l'attenzione per cose o eventi: dare le cose agli altri, mostrarle, indicarle con episodi successivi di alternanza dello sguardo dall'oggetto bersaglio all'adulto che si vuole coinvolgere, chiedere aiuto con lo sguardo per avere oggetti, partecipare al gioco del nascondino, imitare attività domestiche e convenzionali, *stuzzicare* gli adulti.

L'*attenzione congiunta* o *coorientamento visivo* o *attenzione condivisa* testimonia che il centro dell'attenzione di un'altra persona è percepito e che è possibile condividere *quella* esperienza dell'altro; c'è cioè conoscenza dell'altro e conoscenza della *direzionalità* del suo comportamento verso il mondo esterno. E ancora la capacità di controllare l'espressione delle persone significative prima di attivarsi nelle situazioni nuove – in termine tecnico il *riferimento sociale* – attesta indirettamente che le espressioni del volto dell'altra persona hanno un *significato* in rapporto ad un contesto preciso. Così il bambino che procede a carponi normalmente evita il finto precipizio, ma a 12 mesi lo attraversa per andare verso la madre se essa mostra una espressione positiva, rassicurante.

Già verso la fine del primo anno il bambino tratta gli altri come dotati di un vissuto che può allinearsi o divergere dal suo e per conoscerlo ricerca lo sguardo dell'altro. Il riferimento sociale attesta quindi che un oggetto o un evento possono avere significati diversi per sé e per l'altro, a seconda delle situazioni. Altrimenti detto, alla fine del primo anno c'è una preliminare comprensione della natura delle persone come entità

dotate di una intenzionalità, condizione necessaria anche se non sufficiente per lo sviluppo della conoscenza riflessiva di sé»³⁰.

Sulla base delle osservazioni e delle riflessioni sopra riportate si può concludere che, allo stato delle attuali conoscenze, l'autocoscienza umana differisce da quella dei primati non umani soprattutto per la dimensione della riflessività che sembra essere specie-specifica e quindi per una evidente capacità metarappresentativa, in virtù della quale gli esseri umani sono in grado di formarsi rappresentazioni mentali delle rappresentazioni mentali attribuite ai propri simili.

Una conferma sperimentale della capacità metarappresentativa degli esseri umani sin dall'infanzia si è ritenuto di potere ricavare attraverso il test della «falsa credenza». L'esito di tale test è stato così riassunto dagli stessi ideatori Heinz Wimmer e Joseph Perner: *«Understanding of another person's wrong belief requires explicit representation of the wrongness of this person's belief in relation to one's own knowledge. Three to nine year old children's understanding of two sketches was tested. In each sketch subjects observed how a protagonist put an object into a location x and then witnessed that in the absence of the protagonist the object was transferred from x to location y. Since this transfer came as a surprise they had to assume that the protagonist still believed that the object was in x. Subjects had to indicate where the protagonist will look for the object at his return. None of the 3-4-year old, 57% of 4-6-year old, and 86% of 6-9-year old children pointed correctly to*

³⁰ A. ARFELLI GALLI, *Prima di dire "Io"*, cit., pag. 12.

location x in both sketches. Of the many cases where 4-6-year olds made an error they failed in only about 20% to remember the initial location correctly. As a test of the stability of children's representation of the protagonist's wrong belief the sketches continued with a statement about the protagonist's intention to either deceive an antagonist or truthfully inform a friend about the object's location. Independent of age, of those children who correctly thought that the protagonist would search in x, 85% of the time they also correctly thought that he would direct his antagonist to location y and his friend to location x. This shows that once children can represent a person's beliefs they can constrain their interpretation of this person's stated intentions to the person's beliefs. In a more story-like situation another group of children had to infer a deceptive plan from the depiction of a goal conflict between two story characters and one character's expedient utterance. At the age of 4-5 years children correctly judged this utterance as a lie only 28% of the time while 5-6-year olds did so 94% of the time. These results suggest that around the ages of 4 to 6 years the ability to represent the relationship between two or more person's epistemic states emerges and becomes firmly established»³¹.

Le ricerche sulle «false credenze» si sono poi raffinate con ulteriori esperimenti sia su bambini autistici che su bambini normali, sempre allo scopo di ricavare inferenze

³¹ H. WIMMER & J. PERNER, *Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception*, in «Cognition», 1983, 13, pagg. 103-104. Il testo occupa le pagg. 103-128 [Cfr. anche: H. WIMMER-J. PERNER, *La teoria della mente*, Laterza, Bari, 1983; H. WIMMER-J. PERNER, *Psicologia della cognizione come psicologia generale*, Città Nuova, Roma, 1991].

sulla presenza e sui percorsi evolutivi della «teoria della mente», il cui possesso da parte degli individui adulti normodotati, ovviamente, non sembra avere bisogno di particolari dimostrazioni.

Con il «test del trasferimento inatteso» Simon Baron-Cohen, Alan Leslie e Uta Frith hanno inteso mostrare il mancato sviluppo della capacità metarappresentativa nei bambini con autismo³², mentre il «test della confezione ingannevole», elaborato da Josef Perner, Sue Leekam e Heinz Wimmer, vuole rafforzare le evidenze sperimentali sulla presenza della teoria della mente nell'infanzia³³.

³² S. BARON-COHEN, A. LESLIE, U. FRITH, *Does the Autistic Child have a "Theory of Mind"?*, «Cognition», 1985, 21, pagg. 37-46. «La ricerca si svolgeva sotto forma di gioco: ai bambini veniva presentata una scenetta con due personaggi: Sally ed Ann, la prima usciva a passeggio dopo aver lasciato la sua bambola nel proprio cestino, la seconda nascondeva la bambola di Sally nel suo cestino, spostandola dal luogo in cui Sally l'aveva lasciata. A questo punto Sally tornava con l'intenzione di giocare con la sua bambola. La domanda che veniva posta era la seguente: "dove avrebbe creduto di trovarla?". Mentre bambini normali di 4 anni o affetti da sindrome di Down erano in grado di spiegare che Sally era ignara delle azioni di Ann durante la sua assenza e che quindi avrebbe cercato la bambola nel posto in cui l'aveva lasciata (riconoscimento della falsa credenza da parte del bambino), bambini affetti da autismo incorrevano in grosse difficoltà, affermando che Sally avrebbe cercato nel cestino di Ann, dimostrando così di non riuscire ad attribuire a Sally uno stato mentale diverso dalla realtà dei fatti» (C. TORTORELLA, *Teoria della mente e autismo*, <http://www.spettroautistico.net/mente.pdf>).

³³ J. PERNER-S. R. LEEKAM-H. WIMMER, *Three-year-olds' Difficulty with False Belief: The Case for a Conceptual Deficit*, «British Journal of Developmental Psychology», 1987, 5, pagg. 125-137. «Esistono diverse procedure sperimentali che permettono d'indagare la comprensione della falsa credenza. Le due principali sono il *Maxi task* (Wimmer e Perner, 1983) e lo *Smarties task* (Perner, Leekam e Wimmer, 1987). Nel *Maxi task* un collaboratore dello sperimentatore e il soggetto sperimentale osservano lo sperimentatore mentre deposita una barretta di cioccolato in un cassetto. Successivamente il collaboratore esce dalla stanza e, mentre questi è fuori, lo sperimentatore apre il cassetto, estrae la barretta di cioccolato e la nasconde in un cesto. Ora solo lo sperimentatore e il soggetto sperimentale che ha osservato tutta la sequenza di azioni sanno dov'è nascosto il cioccolato. Al soggetto si chiede di prevedere dove il collaboratore cercherà la barretta una volta rientrato. Il compito è risolto correttamente se il soggetto risponde che la cercherà nel cassetto. Nello *Smarties task* si presenta al soggetto sperimentale una scatola chiusa delle note caramelle Smarties, chiedendogli cosa pensa che vi sia all'interno. Dopo che il soggetto ha risposto che vi sono Smarties, gli si mostra che in realtà contiene delle matite. A questo punto si richiude la scatola con il suo insolito contenuto e si chiede al soggetto di prevedere quale risposta darebbe un

Osservano in merito Mauro Adenzato e Ivan Enrici: «Queste procedure sperimentali, per risolvere le quali è necessario che il soggetto sia in grado di riconoscere la relazione che lega la percezione, l'azione e le credenze, sono state originariamente create al fine di individuare a che età la Teoria della Mente fa la sua comparsa nell'uomo. I risultati dimostrano che la comprensione della falsa credenza si sviluppa verso i tre-quattro anni di età. Giunti a questo stadio di sviluppo i bambini, oltre a capire che una persona si può formare una credenza errata su qualcosa, possono anche prefigurarsi come sarà la credenza errata e quali effetti avrà sul comportamento di quella persona (Wimmer e Perner, 1983; Baron-Cohen, Leslie e Frith, 1985). Dal punto di vista adattativo, il risultato più importante di questa acquisizione è che, divenendo parte di una rete causale nel mondo, gli stati mentali diventano inferibili e attendibili: sarà così possibile predirli e spiegarli sulla base di indici quali il comportamento delle persone e gli elementi presenti in una data situazione»³⁴.

Tuttavia, anche se «numerosi psicologi [...] hanno sostenuto che il superamento del test delle false credenze costituisca una condizione necessaria per acquisire la

suo amico (reale o immaginario), che non abbia assistito alla scena, se anche a lui venisse chiesto qual è il contenuto della scatola. Il soggetto supera il compito se è in grado di prevedere che l'amico risponderebbe "Smarties"» (M. ADENZATO-I. ENRICI, *Comprendere le menti altrui: meccanismi neurocognitivi dell'interazione sociale*, «Quaderni di psicoterapia cognitiva», 2005, 16, vol. 8, n. 1, pag. 18).

³⁴ M. ADENZATO-I. ENRICI, *Comprendere le menti altrui: meccanismi neurocognitivi dell'interazione sociale*, cit., pag. 19. Il lavoro di Adenzato ed Enrici si inserisce in un filone di ricerca che cerca di individuare corrispondenze sperimentalmente attestate tra la «teoria della mente» e i suoi correlati neurali.

competenza di mentire da parte dei bambini», occorre considerare che, da un lato, la sequenza evolutiva dei processi cognitivi non può essere intesa in maniera rigida e stereotipa e, dall'altro, sembra esserci «una stretta connessione fra le capacità di inibizione delle funzioni esecutive [situate nella corteccia prefrontale e frontale] e la menzogna strategica nel bambino piccolo»³⁵.

Condizioni di possibilità della menzogna sembrano dunque essere sia il possesso della mente – della capacità di elaborare rappresentazioni mentali – sia la capacità di metarappresentare – di elaborare rappresentazioni mentali delle rappresentazioni mentali altrui –, ossia di attribuire la mente ad altri, vale a dire ai partner del processo comunicativo, essendo evidente che è in tale processo che si realizza la fattispecie

³⁵ L. ANOLLI, *Mentire*, cit., pag. 50. Anolli menziona il «compito finestra» come «prova sperimentale degna di interesse a questo riguardo». Gli esperimenti di Suzanne Hala e James Russell, infatti, «argue for executive factors playing a substantial role in the development of strategic deception» [S. M. HALA-J. RUSSELL, *Executive Control within Strategic Deception: A Window on Early Cognitive Development*, «Journal of Experimental Child Psychology», 2001, 80, n. 2, pagg. 112-141]. «Nella prima fase di questo compito non verbale» – riassume Anolli – «il bambino è posto di fronte a due scatole opache e a un adulto in qualità di avversario. Una delle due scatole contiene un premio; ma né il bambino né l'adulto sanno in quale scatola si trovi. Il bambino indica con il dito una delle due scatole per comunicare all'avversario quale aprire. Se capita che quest'ultimo apra la scatola con il premio, se lo tiene; se invece egli apre la scatola vuota, il premio va al bambino. Dopo alcune volte il bambino apprende bene il gioco. Una volta avvenuta la fase di addestramento si passa alla fase test, in cui le due scatole opache sono sostituite con altre due che presentano una finestra dalla parte del bambino, mentre restano opache per l'avversario. In questo modo il bambino ha modo di vedere quale scatola contiene il premio e quale è vuota». A questo punto si può verificare se il bambino è in grado di elaborare una strategia per ingannare l'avversario. Dai risultati emerge che, «mentre i bambini di quattro anni adottano rapidamente tale strategia menzognera, quelli di tre anni non ci riescono in modo sistematico», in quanto, trattandosi di «attività esecutive troppo impegnative per loro», «non sono ancora in grado di inibire, cioè controllare, la risposta prepotente di indicare la scatola che contiene il premio desiderato». Tuttavia, questo non significa che i bambini di tre anni, ma anche di due anni e mezzo, non sappiano mentire, ma semplicemente che non riescono a farlo se il compito non viene in qualche modo facilitato, ma viene proposto in forma troppo impegnativa per le loro capacità esecutive (L. ANOLLI, *Mentire*, cit., pagg. 50-52). Per un quadro sommario del rapporto tra funzioni esecutive e corteccia, cfr. A. OLIVERIO, *Corteccia frontale e funzioni esecutive*, «Psicologia contemporanea», maggio-giugno 2008, n. 207, pagg. 65-70.

della «discomunicazione» menzognera. La menzogna, infatti, implica sia l'esistenza dell'alterità che il riconoscimento della stessa nella relazione intersoggettiva.

Sorgono, così, almeno due questioni teoriche che richiedono di essere puntualizzate, sia pure sommariamente. La prima consiste nel domandarsi se la capacità di attribuzione psicologica richieda necessariamente la presupposizione di una «teoria della mente». La seconda verte sulle modalità di esercizio di questa attribuzione psicologica, ponendo il quesito della garanzia di efficacia di tale operazione.

Pietro Perconti, che ha illustrato e discusso tale questione con grande chiarezza, suggerisce di sostituire l'espressione «lettura della mente» a quella più diffusa di «teoria della mente», proprio perché ritiene possibile «abbracciare il mentalismo e nello stesso tempo rifiutare l'idea che la psicologia del senso comune sia spiegabile nei termini di una *teoria della mente*»³⁶. Secondo i sostenitori della «teoria della mente» (o «teoria della teoria») – sostiene Perconti – «nel cervello di ogni individuo adulto e normale ci sarebbe una teoria naturale che gli permetterebbe di interpretare gli stati mentali degli altri individui», anche se «non si suppone che tutti quanti siano in grado di riflettere sui singoli aspetti della teoria o di consultarla per fare le inferenze giuste», potendo essa rimanere «allo stato implicito» o «latente» in gran parte degli individui³⁷.

³⁶ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, pagg. 89-90.

³⁷ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 89.

Ma fino a che punto la «teoria della mente» può essere considerata una «teoria»? È da supporre, infatti, che «la psicologia del senso comune non è affatto una teoria, bensì una *abilità di tipo trascendentale*», vale a dire «una capacità che è insita nella natura degli esseri umani e che è una condizione di possibilità del fatto che qualcosa ci appaia dotato di una mente»³⁸. Secondo questa ipotesi, «la psicologia intuitiva sarebbe parte del nostro corredo cognitivo naturale e quindi sarebbe qualcosa la cui modifica non rientra nelle nostre possibilità», sicché non possiamo andare oltre la descrizione del funzionamento di tale corredo. Fra l'altro, è lecito supporre la presenza di parecchi strati nella «psicologia del senso comune». «Gli strati più profondi» – afferma Perconti – «sono in effetti immodificabili. Ma gli strati più superficiali dipendono dalla cultura e dalla società in cui viviamo e quindi sono soggetti a mutamenti. Fa parte degli strati più profondi della psicologia del senso comune la credenza nel ruolo causale degli stati intenzionali. Niente sarebbe più come prima se cambiasse questo aspetto della lettura della mente. La complessità degli stati intenzionali che siamo disposti ad attribuire ai bambini piccoli fa parte invece degli strati più superficiali della psicologia intuitiva»³⁹.

Ovviamente, quando si parla di «intenzionalità» è quanto meno opportuno delimitare il significato di tale espressione, considerandola sotto il profilo puramente logico come «la proprietà della mente per cui questa è diretta o verte o riguarda

³⁸ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 91.

³⁹ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 92.

oggetti e stati di cose del mondo indipendenti da essa», secondo una «direzione di adattamento» «mente-mondo», «mondo-mente» o anche «nulla», sicché «gli stati intenzionali che hanno una direzione di adattamento non nulla sono [...] rappresentazioni delle loro condizioni di soddisfazione»⁴⁰. In termini più generali, la capacità di avere «stati intenzionali» può essere descritta come la capacità di avere «rappresentazioni mentali» miranti ad un adattamento al mondo, a una sua modificazione o a una presa d'atto di come stanno le cose.

Perconti fa presente come, in alternativa alla «teoria della mente», siano state proposte le ipotesi del «simulazionismo» e dell'«atteggiamento intenzionale», che non necessariamente sono incompatibili. Il primo si sostiene sulla «convinzione che tutti gli esseri umani condividono la stessa struttura razionale che li spinge a rispondere in modo analogo agli stessi stimoli» e implica una sorta di «proiezione empatica» nella mente dell'altro. Il secondo è il risultato di una «convenienza esplicativa», nel senso che «attribuiamo stati intenzionali a un sistema (mettiamo a un nostro collega) e non a un altro (per esempio a un orologio a cucù) perché il farlo

⁴⁰ J. R. SEARLE, *La mente*, Cortina, Milano, 2005, pagg. 152-158. Searle chiarisce: «Nel caso della credenza, si suppone che lo stato intenzionale rappresenti come stanno le cose nel mondo. La credenza, potremmo dire, è *responsabile del suo adattamento al mondo*. Ma nel caso del desiderio, il suo scopo non è rappresentare come stanno le cose, bensì come vorremmo che stessero. Nel caso del desiderio, potremmo dire, è *responsabilità del mondo adattarsi al suo contenuto*. [...] Alcuni stati intenzionali, benché possiedano un contenuto proposizionale, non hanno una direzione di adattamento, perché il loro scopo non è né adeguarsi alla realtà (direzione di adattamento mente-mondo), né far sì che la realtà si adegui a essi (direzione mondo-mente). Piuttosto, assumono per acquisito che l'adattamento esista già. [...] In tali casi, dico che lo stato intenzionale ha una "direzione di adattamento *nulla*". Lo stato "presuppone" una relazione di adattamento, invece di asserirla o tentare di determinarla». All'intenzionalità Searle aveva in precedenza dedicato uno studio specifico, cfr. J. R. SEARLE, *Della intenzionalità*, Bompiani, Milano, 1985.

semplifica e migliora le nostre capacità predittive». Naturalmente, l'assunzione del sistema *come* agente intenzionale guidato dalla razionalità ci vincola normativamente (finché la manteniamo), a prescindere dal fatto che essa ne rispecchi o meno l'effettiva struttura ontologica⁴¹.

In realtà, gli esseri umani, pur se si suppone a essi comune il principio della razionalità, non seguono schemi comportamentali logici rigorosi e omogenei⁴², né, d'altra parte, si possono dare per scontati processi di «immedesimazione» psicologica tali da approssimarsi alla sovrapposizione identitaria tra le menti in contatto.

Il difetto fondamentale del «simulazionismo» – quali che ne possano essere le varianti – è quello di porre come «unica fonte della capacità predittiva» l'«auto-ascrizione», nel senso che il solo criterio assunto per l'attribuzione psicologica di rappresentazioni mentali all'altro risulta essere la conoscenza di sé, nella sopra ricordata presupposizione che tutti gli esseri umani siano, quanto alla loro razionalità, copie del medesimo calco⁴³.

⁴¹ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pagg. 94-96. Come è noto, alla filosofia del «come se» ha dato la stura la tesi kantiana dell'uso regolativo, e non conoscitivo, delle «idee», cui va peraltro riconosciuta, ai fini dell'accrescimento delle conoscenze, una indubbia funzione pratica ed euristica. È stato poi Hans Vaihinger a proporre in maniera sistematica una «filosofia del come se» [*Philosophie des Als Ob*, 1911], che è alla base di larga parte del successivo pragmatismo e del costruttivismo epistemologico.

⁴² A parte l'ormai acquisito principio della «razionalità limitata» [H. A. SIMON, *Models of bounded rationality*, MIT Press, Cambridge: Massachusetts, vol. 1-3, 1982, 1997], è noto come il pensiero umano segua processi inferenziali non sempre ispirati al rigore logico [R. J. STERNBERG-E. E. SMITH (a cura di), *La psicologia del pensiero umano*, Armando, Roma 2000; F. CASTELLANI-L. MONTECUCCO (a cura di), *Normatività logica e ragionamento di senso comune*, Il Mulino, Bologna, 1998].

⁴³ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 98.

La difficoltà consiste, ovviamente, non solo nel determinare se e in che misura è possibile conoscere sé stessi, ma anche, una volta ammessa o concessa una qualche validità all'introspezione, nel chiarire la possibilità dell'«immedesimazione» con l'altro e, ancora, di valutare la portata e l'efficacia cognitiva di tale operazione.

Quanto alla conoscenza di sé, si tratta di argomento così problematico e variamente inteso, che sembra opportuno limitarsi a rispolverare – e ad accettare – la *communis opinio* per la quale nessuno è sprovvisto di una qualche forma di «sentimento di sé». In altre parole, a nessuno può seriamente venire in mente di chiedere a sé medesimo una dimostrazione del suo esistere. Chi volesse tentare di effettuare un simile esperimento, prima di incappare in una «petizione di principio», ossia nella fallacia logica di dovere dare già per provato ciò che intende provare – perché è chiaro che colui che vuole provare la propria esistenza deve già esistere –, finisce con l'autoconfutarsi, come ha chiarito a suo tempo Aristotele nel quarto libro della sua *Metafisica*.

Ma da questa primitiva ed elementare verità, che non necessita di particolari dimostrazioni logiche, ma si presenta in maniera intuitivamente autoevidente, è discutibile se si possa risalire introspettivamente a una conoscenza riflessiva articolata delle proprie rappresentazioni mentali. Benché l'introspezione, già espunta dalle metodiche scientificamente utilizzabili in psicologia, torni oggi ad avere una qualche credibilità, resta comunque il fatto che i dati introspettivi non sono pubblici e dunque difficilmente possono essere esibiti alla verifica altrui. Ammesso tuttavia che

sia possibile riuscire a raggiungere una qualche conoscenza delle proprie «rappresentazioni mentali», per avere una adeguata rappresentazione di quelle altrui non sembra né sufficiente, né appropriato e neppure forse possibile «mettersi nei panni di un altro» o «immedesimarsi» con lui.

Infatti, come osserva Perconti, a parte il fatto che «nella predizione del comportamento altrui oltre alla capacità di auto-ascrizione delle credenze giocano un ruolo essenziale anche le conoscenze sulla persona da simulare, incluse quelle psicologiche», «ciò che conta non è tanto quello che potrebbe pensare il simulatore se fosse nelle circostanze in questione, quanto quello che *dovrebbe* pensare il simulato»⁴⁴. Detto altrimenti, non si può pensare di potere effettuare una adeguata metarappresentazione con una mera dislocazione, fisica e/o ideale, di prospettiva.

L'aporeticità della *Einfühlung* husserliana era già stata rilevata da José Ortega y Gasset, per il quale «l'errore madornale consiste nel supporre che la differenza tra il mio corpo e quello dell'Altro sia solo una differenza di prospettiva»⁴⁵, mentre si tratta di qualcosa di ben più rilevante, che discende dallo stretto rapporto di «proprietà» e di intimità che ognuno di noi intrattiene con il suo corpo. Non è affatto possibile identificare «l'idea del “corpo che è mio” con il corpo dell'Altro, che *mi è* solo

⁴⁴ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 100.

⁴⁵ J. ORTEGA y GASSET, *L'uomo e la gente*, Giuffrè, Milano, 1978, pag. 114. Ortega rivolge la sua critica, che risale alla fine degli anni '50 del secolo scorso, alle posizioni espresse da Edmund Husserl nelle *Méditations Cartésiennes*, pubblicate a Parigi nel 1931. Le osservazioni orteghiane si reggono sul presupposto che la vita umana si dà sempre e soltanto nella forma di vita personale, come tale individuale e intrasferibile.

attraverso il mio corpo», per cui non è affatto plausibile ritenere che io possa collocarmi, sia pure immaginariamente «al posto dell'“altro corpo”». D'altra parte, l'implausibilità in parola risulta «imperiosamente evidente» allorché l'Altro è concretamente l'Altra. «L'apparizione di lei» – scrive Ortega – «è un caso particolare dell'apparizione dell'Altro, che ci fa vedere l'insufficienza di ogni teoria che – come quella di Husserl – spieghi la presenza dell'Altro attraverso la proiezione sul suo corpo della nostra stessa persona». Perciò, occorre riconoscere che «l'espressione *Alter ego* non solo è un paradosso, ma è contraddittoria; pertanto impropria. *Ego*, a rigor di termini, sono solo io. Se lo riferisco a un Altro, devo modificarne il senso. *Alter ego* deve essere inteso analogicamente: c'è nell'Altro *qualcosa* che è in lui, come l'*Ego* è in me. In comune tra i due *Ego*, il mio e quello analogico, ci sono solamente alcune componenti astratte e, in quanto astratte, irreali. Reale è solo il concreto. Fra le componenti comuni, ce n'è una che è la più importante ai fini del nostro studio: la capacità di rispondermi, di reciprocare»⁴⁶.

L'interpretazione della metarappresentazione come rappresentazione analogica della mente altrui può avere perciò una sua coerenza e una sua efficacia, se l'«analogia» viene intesa in senso qualitativo, come «somiglianza» probabile o «similarità» funzionale, vale a dire come generalizzazione regolativa, e non in senso

⁴⁶ J. ORTEGA y GASSET, *L'uomo e la gente*, cit., pagg. 114-116.

quantitativo, come «proporzionalità» o «uguaglianza di rapporti», ossia come norma costitutiva⁴⁷.

Insomma, se si vuole dare un senso accettabile alla «proiezione empatica» o «immedesimazione», non bisogna insistere nella evocazione di improbabili sovrapposizioni psico-fisiche che urtano contro il principio logico della «identità degli indiscernibili»⁴⁸, ma semplicemente riconoscere il fatto che gli esseri umani possiedono l'«abilità» sufficiente e necessaria a considerarsi reciprocamente come agenti intenzionali e a praticare nei processi comunicativi quella che gli antropologi culturali chiamano «osservazione partecipante», ossia la capacità di penetrare in misura più o meno profonda nella catena delle rappresentazioni simboliche altrui, pur mantenendo il senso della propria prospettiva e, anzi, riuscendo, grazie a ciò, ad autoriflettere su di essa⁴⁹.

L'«empatia» possibile non va dunque confusa con una impossibile «unipatia» e va anche distinta dalla più superficiale «simpatia», anche se spesso a ingenerare confusione è l'uso di questi termini in maniera semanticamente imprecisa⁵⁰. Occorre

⁴⁷ Si tratta insomma di intendere l'analogia come la «grande regola della probabilità», secondo l'espressione di Leibniz, e non come un rapporto proporzionale matematico.

⁴⁸ Principio, difeso da Leibniz, per il quale non possono esistere due realtà individuali che siano indistinguibili l'una dall'altra. L'indiscernibilità, infatti, comporterebbe l'identità e non più la dualità.

⁴⁹ U. FABIETTI, *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori Università, Milano, 2004, pagg. 26-27 e 39-40.

⁵⁰ Edith Stein distingue appunto l'«empatia» (*Einfühlung*) sia dall'«unipatia» (*Einsföhlung*) – in cui io-proprio e io-estraneo finirebbero con il cessare di distinguersi tra loro, se *einsfühlen* non significasse semplicemente provare, insieme ma individualmente, lo stesso sentimento per qualcosa

peraltro riconoscere che il concetto di «empatia», nato in ambito romantico con il significato di «fusione emotiva» e poi variamente inteso e impiegato in diversi campi di studio, dall'estetica all'epistemologia, alla psicologia, ecc., è certamente difficile da maneggiare, anche se adombra quella stessa esigenza di fuoriuscire da una trattazione puramente logica della comunicazione interpersonale. Le riflessioni formulate da studiosi di varia estrazione – dalla distinzione individuata da Wilhelm Dilthey fra «scienze dello spirito» e «scienze della natura» a quella proposta da Wilhelm Windelband fra «scienze idiografiche» e «scienze nomotetiche», da quella avanzata da Max Weber fra «spiegazione» e «comprensione» a quella enfatizzata da Charles Percy Snow fra le «due culture» (cultura scientifica e cultura umanistica), o ancora a quella tra comprensione «gnosica» e comprensione «pativa» di Carl Rogers – seguono uno schema dicotomico che vuole tenere presenti sia lo statuto pubblico che la dimensione privatissima della condizione umana. Tutte queste distinzioni, e altre ancora di tenore analogo, possono considerarsi riassunte – nella prospettiva psicologica ed epistemologica del soggetto percipiente – nell'argomento di Thomas Nagel, il quale appunto sottolinea come avere conoscenza di natura, usi e costumi dei

– che dalla «simpatia» (*Mitfühlung*) o partecipazione, dall'esterno, ai sentimenti dell'altro. Nell'«empatia» – scrive la Stein – «il soggetto dell'esperienza vissuta empatizzata non è lo stesso soggetto che compie l'atto dell'empatizzare, bensì è un altro. Questi due soggetti sono separati, non sono legati né da una coscienza d'identità, né da una continuità di esperienza vissuta» e tuttavia l'atto empatico, pur non cogliendo originariamente il sentire dell'altro, coglie tale sentire come originario (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma, 2003, pagg. 79 e segg.). Per una panoramica complessiva e a un tempo ricca di osservazioni critiche sulle problematiche metafisiche, epistemologico-cognitive ed etiche dell'identità, dell'alterità e delle loro relazioni, cfr. V. COSTA, *Alterità*, Il Mulino, Bologna 2011.

pipistrelli non conduce ad avere esperienza diretta di cosa si prova ad essere un pipistrello⁵¹.

La puntualizzazione della differenza fra l'«ontologia di prima persona» e l'«ontologia di terza persona» non avrebbe potuto essere più netta o più chiara. Come osserva John R. Searle, «anche una perfetta conoscenza in terza persona dei fenomeni funzionali o fisiologici lascerebbe fuori qualcosa: i fenomeni esperienziali e soggettivi, qualitativi di prima persona». Ciò avviene perché «i fenomeni mentali presentano un'ontologia di prima persona, nel senso che esistono solo in quanto qualche soggetto umano o animale, qualche “io”, ne ha esperienza. E questo li rende irriducibili a qualsiasi ontologia di terza persona, a qualsiasi modo di esistenza indipendente da qualsiasi soggetto esperiente»⁵².

Se il possesso dell'«abilità» metarappresentativa si presenta come condizione necessaria – si tratti di necessità trascendentale o, più semplicemente, fattuale – della possibilità di attivazione di percorsi di comunicazione menzogneri, è tuttavia importante non trascurare che condizione necessaria di pari rilevanza appare l'«abilità», con quella strettamente legata, del «distanziamento». Anche se il «distanziamento» è di solito studiato in ambito linguistico, certamente esso gioca un

⁵¹ T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, «Philosophical Review», 1974, 63, pagg. 435-450 (trad. it. *Com'è essere un pipistrello?* in A. DE PALMA-G. PARETI (a cura di), *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, pp. 164-180). Il testo di Nagel si trova tradotto (*Che cosa si prova a essere un pipistrello?*) anche in D. C. DENNET-D. R. HOFSTADTER (a cura di), *L'io della mente*, Adelphi, Milano, 1985, e (*Che effetto fa essere un pipistrello*) in T. NAGEL, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano, 1986.

⁵² J. R. SEARLE, *La mente*, cit., pagg. 87-89.

ruolo di primo piano anche nella «teoria della mente». «Un'altra proprietà del linguaggio verbale umano,» – scrive Gaetano Berruto – «che a ben vedere non è altro che un ulteriore corollario dell'onnipotenza semantica, è stata chiamata 'distanziamento'. Si tratta di una proprietà che riguarda il modo di significazione della lingua e che ha una notevole importanza, soprattutto per quanto concerne la differenza fra il linguaggio umano e i sistemi di comunicazione animale. Infatti per distanziamento si intende la possibilità, insita inerentemente nella lingua, di poter formulare messaggi relativi a cose lontane, distanti nel tempo, nello spazio o in entrambi, dal momento e dal luogo in cui si svolge l'interazione comunicativa o viene prodotto il messaggio. [...] Più precisamente, potremmo dire che il distanziamento consiste nella possibilità di parlare di un'esperienza in assenza di tale esperienza, o dello stimolo che ha provocato tale esperienza. Con questo, la nozione di distanziamento in fondo viene pressoché a coincidere con un altro aspetto, sempre connesso con la particolare potenza del linguaggio verbale umano, che spesso è citato come una sua proprietà a sé stante, vale a dire, appunto la 'libertà da stimoli'»⁵³. Collegata con il «distanziamento» e la «libertà da stimoli» e, se si vuole, consequenziale rispetto a essi è la «prevaricazione». «Nelle lingue» – afferma

⁵³ G. BERRUTO, *Corso elementare di linguistica generale*, UTET Libreria, Torino, 1997, pagg. 18-19. In realtà, gli animali possono comunicare anche su «cose lontane, distanti nel tempo, nello spazio», sia pure in maniera di gran lunga più limitata rispetto agli esseri umani. «El mirlo (*Turdus merula*)» – osserva Ángel Alonso-Cortés – «emite un grito de alarma, aunque el peligro se halle muy lejos. La danza de la abeja de la miel (*Apis mellifica*) se refiere a un acontecimiento pasado al comunicar a la colmena el lugar y la distancia a que se encuentra el alimento» (Á. ALONSO-CORTÉS, *Lingüística*, Cátedra, Madrid, 2002, pag. 43).

Raffaele Simone – «è possibile MENTIRE, cioè asserire proposizioni che non hanno corrispondente nella realtà. Questa proprietà, pressoché irrilevante dal punto di vista della linguistica ma di grande rilievo per la filosofia del linguaggio, è probabilmente anch'essa inaccessibile agli animali»⁵⁴.

La capacità linguistica del «distanziamento» rinvia all'«abilità» della mente di non confondersi con l'altro da sé e di non lasciarsene condizionare, in altre parole alla libertà del pensiero e dell'essere umano in generale dal determinismo psicologico e ambientale⁵⁵. L'ardita ipotesi di Perconti, secondo cui non solo «*leggere la mente e usare gli indicali sono modi di esercitare la stessa capacità*», ma si potrebbe addirittura congetturare che queste due competenze «siano a loro volta basate su una capacità più elementare di tipo *percettivo*, ossia l'assunzione di punti di vista diversi dal proprio», forse troverebbe conforto se si supponesse che le «abilità» di «distanziamento» e di «metarappresentazione» convergono nella richiesta di una

⁵⁴ R. SIMONE, *Fondamenti di linguistica*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pag. 3. Si è già accennato alla «menzogna tattica» nei primati non umani. Questo non vuol dire che possano mentire linguisticamente.

⁵⁵ Riprendendo e collegando argomentazioni svolte da Paul Ricoeur – sulla «narratizzazione» della temporalità come dilatazione e articolazione della progettualità temporale – e da Helmut Plessner – sulla natura della «posizionalità», che distingue l'animale non umano (che «vive a partire dal suo centro, ma non vive come centro») dagli esseri umani, la cui vita, grazie alla formazione dell'«io», pur senza potere spezzare la centralità, «è contemporaneamente, a partire da detta centralità, eccentrica» – Andrea Tagliapietra osserva che «il “decentramento” nello spazio e la “narratizzazione” nel tempo [...] sono, quindi, i presupposti formali che, sospendendo l'impatto immediato con l'effettività del reale, permettono la creazione del teatro interiore della coscienza» (A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, cit., pagg. 15-16). Il «distanziamento» e la «libertà da stimoli» indicano appunto la capacità degli esseri umani di non restare prigionieri dell'*hic et nunc* storico-naturale e di proiettarsi con l'immaginazione e con il pensiero fuori di sé.

prospettiva fortemente saldata alla sua personalissima *origo*, sia in senso linguistico che in senso esistenziale⁵⁶.

La fattualità del comportamento menzognero evidenzia certamente il fenomeno dell'«attribuzione psicologica» e la capacità di «distanziarsi» anche dalle proprie «rappresentazioni mentali» oltre che dai contenuti referenziali, ma sottolinea ancor più come queste «abilità» cognitive siano prospetticamente dirette da una coscienza operante intenzionalmente. La possibilità di dire, e di ascoltare, «la cosa che non è»⁵⁷ è efficacissimo indizio di una coscienza prospettica consapevole della presenza nei

⁵⁶ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pagg. 102-104. «Per usare correttamente i pronomi personali non bisogna soltanto saper assumere varie prospettive nello spazio, occorre anche assumere la prospettiva della mente delle altre persone». Infatti, «ciò che si richiede nella competenza indicale e nella interpretazione del comportamento non è soltanto la capacità di immaginare cosa si vedrebbe da un punto di vista fisico diverso dal proprio, ma anche la capacità di immaginare gli stati mentali altrui», vale a dire sono richieste le «abilità» del «distanziamento» e della «metarappresentazione» in connessione con il «sentimento» o la «consapevolezza» di «sé» come punto di riferimento primario.

⁵⁷ Quando, dopo essere stato abbandonato dai marinai della sua nave sulla spiaggia di un paese sconosciuto, Gulliver viene a contatto con la razza degli *houyhnhnms*, cavalli razionali il cui nome significa “etimologicamente” «perfezione della natura», si accorge che questi ultimi, oltre a possedere in massimo grado le più nobili virtù, non conoscono la menzogna, a tal punto che pure la parola che la indica risulta assente nella loro lingua. Lo *houyhnhnm* che lo accoglie nella sua casa, sia pure in posizione subordinata, infatti, così argomenta: «L'uso della parola ha lo scopo di farci capire l'uno coll'altro e di ricevere informazioni dei fatti: ora, se qualcuno dice *la cosa che non è*, quegli scopi sono travisati, perché propriamente non si può dire che io lo capisca, e sono tanto lontano dall'aver un'informazione, che mi lascia peggio che nell'ignoranza, per cui sono indotto a credere nera una cosa bianca e corta una cosa lunga» (J. SWIFT, *Viaggi in parecchi remoti paesi del mondo descritti da Lemuel Gulliver, prima chirurgo, e poi capitano di vari bastimenti*, in J. SWIFT, *Opere scelte*, Casini, Roma, 1959, pag. 246). C'è davvero questa coincidenza tra «parola» e «verità» o si tratta di una ancor più sottile parodia di Swift nei confronti dei sussiegosi detentori dei lumi razionali, mascherata da quella più manifesta che assimila gli esseri umani alla razza primitiva, pelosa e irrazionale degli *yahù*?

suoi vissuti di una molteplicità attiva di punti prospettici con i quali è continuamente in lotta per l'affermazione della rispettiva egemonia⁵⁸.

Posto dunque che gli esseri umani possiedano – per la loro struttura biologica, antropologica o trascendentale – una coscienza intenzionale, capace di perseguire scopi in piena «libertà da stimoli», che si accompagna alla capacità di «leggere» la mente altrui in analogia con la propria, c'è da interrogarsi sulle ragioni che rendono il comportamento menzognero così pervasivo e sulle varietà di modi secondo cui si realizza.

Cristiano Castelfranchi e Isabella Poggi – all'interno di una più generale interpretazione «scopistica» della mente umana⁵⁹ –, dopo avere definito l'inganno come «atto finalistico» e avergli riconosciuto il carattere di «atto aggressivo»⁶⁰, hanno formulato una serie di «tesi», di seguito riprodotte, in merito alle «menti dell'inganno», vale a dire alla mente dell'ingannatore e a quella dell'ingannato.

⁵⁸ La supposta mancanza di indicabilità nella mente divina potrebbe essere spiegata – a parte che con l'ipotesi aristotelica secondo cui Dio non può pensare che le cose più alte, cioè sé stesso, ed è per questo «pensiero di pensiero» –, con il fatto che la prospettiva divina ingloba tutte le prospettive possibili, rispetto alle quali, in quanto *origo* totalizzante, non può essere mai contenuto, ma solo contenente. D'altra parte, Dio ha immediata conoscenza della verità e in questo senso «non ha bisogno di interpretare il contenuto della mente degli altri, dato che ne conosce interamente ogni piega» (P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 105). Per la problematica della sovrapposizione delle prospettive delle singole «realtà umane», si vedano le pagine dedicate da Jean-Paul Sartre allo «sguardo» nella sezione de *L'essere e il nulla* intitolata all'«esistenza d'altri» (J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, traduzione di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1965, pagg. 321-377).

⁵⁹ Per una esposizione dell'«analisi scopistica», cfr. C. CASTELFRANCHI-D. PARISI, *Linguaggio, conoscenze e scopi*, Il Mulino, Bologna, 1980, e D. PARISI-C. CASTELFRANCHI, *Appunti di scopistica*, in R. CONTE-M. MICELI (a cura di), *Esplorare la vita quotidiana*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1984.

⁶⁰ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, cit., pagg. 55-57 e 63-65.

Secondo questi autori, «*non esiste menzogna senza “invenzione”, senza la capacità di concepire qualcosa come diversa dal vero, ma possibile*», senza cioè la capacità di avere «rappresentazioni mentali» del vero e del falso altrettanto vivide e persuasive⁶¹. Inoltre, «*la coscienza è inscindibile dall’inganno deliberato*», dato che, essendo impossibile che chi mente non conosca, quanto meno soggettivamente, la verità che sta falsificando, si mente sempre sapendo di mentire⁶². Infine, «*l’inganno intenzionale richiede una rappresentazione della mente dell’altro, e un piano per manipolarla*», con la conseguenza che la capacità di «metarappresentazione» risulta fondamentale per potere ordire inganni⁶³.

In linea generale, si può osservare che la mente umana è più incline alla verità che alla falsità. In questo senso «*è più probabile che si abbiano conoscenze vere*», dato che «*il falso e l’errato sono in genere meno credibili del vero in quanto meno integrabili del vero*». Ciò nonostante, «*la menzogna è mediamente più credibile della verità*», sia a motivo del fatto che essa è costruita ad arte per essere credibile, sia perché «*esistono dei fattori che facilitano la menzogna nelle normali condizioni di credibilità*», come «l’altruismo reciproco della conoscenza» – si dice il vero se non si ha motivo di ingannare e si crede se non si ha motivo di dubitare –, «la maggiore

⁶¹ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell’inganno*, cit., pagg. 148-149.

⁶² C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell’inganno*, cit., pag. 150.

⁶³ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell’inganno*, cit., pag. 151.

“rigidità” della verità» a fronte della poliedricità e creatività del falso, la tendenza a credere a quello che «per motivi extra-cognitivi ci piace credere o vogliamo credere»⁶⁴.

D'altra parte, «l'inganno non è una categoria comunicativa omogenea, bensì è articolata al suo interno in diverse sottocategorie»⁶⁵. Ovviamente, le sottocategorizzazioni possibili dipendono dalla prospettiva che si vuole assumere in relazione a tale problema. L'autore delle *Proposte per dare alle stampe L'arte della menzogna politica* – Jonathan Swift o, come è più probabile, il suo amico John Arbuthnot –, ad esempio, si diverte a dividere le menzogne politiche in tre tipi, le «*detrattive*» o «*diffamatorie*» – che mirano a togliere lustro al personaggio cui si riferiscono, per impedirgli che lo usi per danneggiare il popolo –, le «*additive*» – mediante cui si migliora la reputazione di un personaggio, per consentirgli di fare qualcosa di buono – e le «*traslatorie*» – che servono a dare il merito di una buona azione a una persona più meritevole di quella che l'ha compiuta o a dare il demerito di una cattiva azione a una persona meno meritevole del suo autore –, ulteriormente distinguendo le «*menzogne terrificanti*» dalle «*menzogne rincuoranti* o «*incoraggianti*» e individuando altri tipi di menzogna, come le «*promissorie*» o le «*balle madornali*», oltre ad esporre varie amenità, da «un progetto per riunire le tante piccole corporazioni di mentitori in un'unica Società» incaricata della «gestione delle

⁶⁴ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, cit., pagg. 152-156.

⁶⁵ L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pag. 236.

Menzogne» in esclusiva a «un calendario di menzogne adatte per tutti i mesi dell'anno»⁶⁶.

Se le classificazioni suggerite hanno, nel caso, un intento chiaramente satirico e/o sarcastico, ci sono poi le menzogne dei bambini⁶⁷, le menzogne dette per non essere sgarbati⁶⁸, le menzogne nel rapporto di coppia, le menzogne a scopo seduttivo, le simulazioni di malattia, le menzogne in carriera, le menzogne pubblicitarie e propagandistiche, le menzogne militari, le menzogne nella scienza⁶⁹, le menzogne del paranormale, le menzogne sportive, le truffe, gli scherzi, le confessioni processuali

⁶⁶ *Proposte per dare alle stampe un discorso alquanto curioso intitolato Pseudologhía politikè ovvero L'arte della menzogna politica*, in J. SWIFT, *L'arte della menzogna politica*, Ibis, Como-Pavia, 2004, pagg. 49-51, 57, 63-65, 69-73. Swift è sicuramente l'autore de *L'arte della menzogna politica* (1710), mentre le *Proposte*, a lui tradizionalmente attribuite, nelle quali si anticipano i contenuti del libro preannunciato ne *L'arte della menzogna politica* e si lancia una sottoscrizione per poterlo dare alle stampe, sembrano essere dovute alla penna di John Arbuthnot, amico di Swift e medico di corte della regina Anna.

⁶⁷ Monica Tognoni, tra le cause che inducono i bambini a mentire, indica il timore della punizione, l'espressione di un desiderio, il tentativo di compensare la bassa stima di sé, il desiderio di essere accettato dal gruppo, la difesa della privacy, il conseguimento di scopi altrimenti irraggiungibili, l'obiettivo di attirare l'attenzione, il desiderio di essere prosociale («bugie altruistiche») e quello di non essere scortese («bugie bianche») (M. TOGNONI, *Perché i bambini dicono le bugie?*, Giunti, Firenze, 2008, pagg. 45-62).

⁶⁸ A volte, per non violare le regole della cortesia, finiamo con il dire qualche bugia. «Le regole della cortesia devono essere suddivise in tre sottogruppi che regolano i rapporti in situazioni di diversa distanza sociale e cioè: A) nel discorso formale: "Non ti imporre"; B) nel discorso fra pari: "Offri delle alternative"; C) nel discorso informale: "Mettilo a suo agio" o "Sii amichevole"» (C. BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pag. 94). Per il testo di Robin Lakoff, cfr. R. LAKOFF, *La logica della cortesia*, in M. SBISÀ (a cura di), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano, 1978, pagg. 220-239.

⁶⁹ Cfr. T. BETHELL, *Le balle di Newton. Tutta la verità sulle bugie della scienza*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005. Tom Bethell si diffonde prevalentemente su questioni di attualità – le radiazioni, il DDT, l'AIDS africano, ecc. –, sollevando questioni di rilevanza culturale, economica e politica e, in ultima istanza, morale.

false, ecc.⁷⁰. Altre classificazioni, come quella agostiniana o quella tommasiana, sono state già richiamate.

Cristiano Castelfranchi e Jocelyne Vincent, tra le «*specie di inganni*», distinguono innanzi tutto l'«*inganno come effetto o ingannarsi*», caratterizzato dall'assenza di scopo decettivo – si tratta del semplice errore, che non può essere considerato inganno in senso proprio –, dall'«*inganno come scopo o volontario*», nel quale non solo l'inganno è presente, ma riguarda sia il contenuto della comunicazione ingannevole che la fiducia riposta nell'ingannatore⁷¹. Secondo questi autori, inoltre, è importante capire quale sia lo scopo ultimo dell'intenzione ingannatoria, in quanto, ovviamente, solo se lo si individua e lo si tiene presente è possibile intendere l'articolazione gerarchica – attraverso scopi e sovrascopi – del percorso seguito e dei mezzi impiegati per raggiungerlo. A volte, infatti, «per ingannare è sufficiente nascondere il vero», ma occorre considerare che si può parlare di inganno solo se la verità nascosta è qualcosa di cui l'ingannato necessita per potersi comportare in maniera corretta e appropriata, al punto da ricavare un danno da questo occultamento

⁷⁰ A una illustrazione critica di ciascuno di questi tipi di menzogna Luisella De Cataldo Neuburger e Guglielmo Gulotta dedicano il quarto capitolo (*Impostori e imposture*) del loro libro (L. DE CATALDO NEUBURGER-G. GULOTTA, *Trattato della menzogna e dell'inganno*, Giuffrè, Milano, 2008, pagg. 111-215).

⁷¹ C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, in M. A. BONFANTINI-C. CASTELFRANCHI-A. MARTONE-I. POGGI-J. VINCENT (a cura di), *Menzogna e simulazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997, pagg. 160-161. *L'arte dell'inganno* occupa le pagine da 155 a 201 del volume.

o da questa mancata rivelazione⁷². Come specificano Castelfranchi e Poggi, «*si inganna mantenendo l'altro nell'ignoranza (privandolo di conoscenze vere) o inducendolo in errore (fornendogli conoscenze false)*» e la scelta dell'una o dell'altra delle due strategie dipende dagli «*scopi di influenzamento*» dell'ingannatore. Perciò, «*si può ingannare compiendo delle azioni o non facendo niente*», agendo oppure omettendo di agire, sia per privare qualcuno delle conoscenze che gli occorrono sia per fornirgli conoscenze false, a seconda dell'idea che l'ingannatore si fa della mente della persona da ingannare⁷³.

Tra le strategie d'inganno più praticate, è possibile individuare un certo numero di tipologie, che si distinguono tra loro anche sotto il profilo del maggiore impegno che richiedono per essere realizzate. La più debole o la meno impegnativa è l'«*omissione*», ossia la mancata trasmissione di informazioni di cui l'agente ha bisogno per realizzare i suoi scopi. L'«*occultamento*» richiede un impegno più gravoso, in quanto implica un'azione che è volta a evitare che l'interessato venga a conoscenza di determinate informazioni di cui necessita ed è diretta, eventualmente, a fargli assumere false credenze. La «*falsificazione*» già implica la trasmissione di conoscenze false per indurre l'altro in errore. La «*falsa conferma*» è un'azione con cui l'ingannatore dà conferma di una credenza reputata falsa al suo interlocutore, che

⁷² C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, cit., pag. 163. Sulla condotta ingannevole, cfr. anche quanto scrive Guglielmo Gulotta, in L. DE CATALDO NEUBURGER-G. GULOTTA, *Trattato della menzogna e dell'inganno*, cit., pagg. 72-87.

⁷³ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, cit., pagg. 161-165.

ne risulta così ingannato, mentre la «negazione» dà disconferma di una conoscenza che l'ingannatore ritiene vera e, infine, il «mascheramento» realizza la trasmissione di una conoscenza falsa per nascondere una vera⁷⁴.

Nella «famiglia» degli inganni va certamente inclusa la «finzione», quanto meno quel fingere di essere o di non essere dal quale non è possibile ricavare nessun indizio del suo essere «finzione». È la «finzione» che si propone come verità allo scopo di realizzare l'inganno⁷⁵. «Accanto a un 'vero falso'» – scrive Marina Mizzau, nota studiosa della discomunicazione ironica e parodica⁷⁶ – «esiste un falso apparente. Chiamo *finto* questo falso apparente». In questo caso, la «finzione» si autorivela, grazie a una appropriata disseminazione di indizi, come apparenza del falso o «falso apparente»⁷⁷.

La «menzogna» rientra essa pure nella «famiglia» degli inganni, ma presenta il tratto specifico di essere un «inganno comunicativo», nel senso che «l'autore non solo vuole che il destinatario assuma x (che è falso), ma vuole che esso assuma che

⁷⁴ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, cit., pagg. 169-171. In buona sostanza, «emerge che il parlante produce **inganno per commissione** o **inganno per omissione**» e che «è corretto parlare di un continuum di fenomeni ingannevoli, in cui uno sfuma nell'altro sulla base di una certa "somiglianza di famiglia"» (L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pagg. 237-238).

⁷⁵ C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, cit., pag. 166.

⁷⁶ Cfr. M. MIZZAU, *L'Ironia, la contraddizione consentita*, Feltrinelli, Milano, 1994. L'«ironia» è tipica di una forma antifrastica di comunicazione, per cui si vuol significare l'opposto di quel che si dice, badando tuttavia che l'interlocutore rilevi gli indizi ironici, a pena di fraintendere il messaggio. Cfr., sul tema, M. LAGANÀ, *Problematiche della comunicazione parodica*, «Nuova Europa», n. 18, giugno-settembre 2007, pagg. 10-31.

⁷⁷ M. MIZZAU, *Il falso e il finto*, in M. A. BONFANTINI-C. CASTELFRANCHI-A. MARTONE-I. POGGI-J. VINCENT (a cura di), *Menzogna e simulazione*, cit. pag. 121.

lui, autore, vuole che il destinatario assuma x, e questo come mezzo perché l'ascoltatore assuma x. [...] Di fatto quando ci facciamo male davvero e zoppichiamo davvero, quasi sempre noi vogliamo anche, con il nostro zoppicare, che gli altri capiscano che ci siamo fatti male e che abbiamo questa intenzione [di comunicarglielo]». Ne consegue che «si può mentire anche senza parlare», come sostiene anche Agostino, e che «le menzogne linguistiche contengono un doppio inganno»⁷⁸.

L'«insincerità» – se prescindiamo dalle metamorfosi identitarie tra fede, buona fede, malafede e sincerità illustrate da Sartre nel contesto della sua ontologia fenomenologica – «è un atto che vuole ingannare circa le assunzioni o gli scopi del suo autore, cioè sulla sua mente» ed è perciò «un caso di dissimulazione, è dissimulazione della propria mente», a dimostrazione del fatto che «è sufficiente nascondere qualcosa per ingannare»⁷⁹.

⁷⁸ C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, cit., pagg. 167-169. Nel caso in cui A dica a B che piove, pur sapendo che non piove, «“A emette i suoni /piove/ affinché B assuma che A vuole che B assuma che piove, e tutto ciò affinché B assuma che piove”. Delle assunzioni di B qui contenute (assume che piove, assume che A vuole che B assuma che piove), solo la prima è ingannevole, la seconda è vera». Ma è falsa anche la conoscenza «A assume che piove», che si presuppone A voglia sia assunta da B. Comportandosi come se assumesse che piove, A cerca di ingannare B con la finzione ed è perciò anche insincero.

⁷⁹ C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, cit., pagg. 169-171.

Si può ingannare anche con la «presupposizione», ossia con il dare per scontata e condivisa tra i parlanti una qualche verità. Infatti, «un parlante può presupporre una proposizione che non ritiene vera per meglio ingannare i suoi interlocutori»⁸⁰.

Ma si può ingannare in numerosi altri modi, con le strategie di finzione «scopisticamente» più articolate e raffinate – ivi compresa quella di ingannare dicendo il vero –, anche se il successo di qualsivoglia strategia e tecnica decettiva – la cui scelta è affidata all'acuzie di quella che potremmo chiamare la «mente guiscarda» dell'ingannatore – dipende, in ultima analisi, da una accurata capacità di «lettura» della mente altrui e da un contesto sociale e congiunturale propizio⁸¹.

D'altra parte, gli studi psicosociologici di Erving Goffman hanno ormai reso evidente che è possibile utilizzare la prospettiva della «rappresentazione teatrale» nell'analisi dei sistemi sociali di qualunque livello e dunque anche nell'analisi della «vita quotidiana»⁸². In altre parole, non c'è io che, nelle relazioni sociali, non rappresenti in qualche modo e forma sé stesso, anzi – ed è probabilmente questo il

⁸⁰ C. BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*, cit., pag. 88. Si tratta, nel caso, di «presupposizione mendace» (C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, cit., pagg. 170-172). Come osserva Luigi Anolli, «si può dire una menzogna anche dicendo la verità, facendo sì che, pur dicendo la verità, il partner assuma false credenze sulla base di false presupposizioni» (L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pag. 237).

⁸¹ Cfr. C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, cit., pagg. 173-178, dove sono descritte, in termini di scopi e sovrascopi, le modalità ingannatorie del «fingere di voler ingannare», del «fingere di volere mentire», del «fingere di fingere o di mentire». Buona parte delle analisi degli autori si avvale efficacemente del riferimento a episodi e brani dell'*Otello* di Shakespeare, considerato – in quanto «dramma delle apparenze, dell'ingannarsi e dell'ingannare» – «un vero e proprio trattato, in qualche punto anche quasi esplicito, sull'inganno».

⁸² E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1986, pag. 9. Il titolo originale del libro suona *The presentation of Self in Everyday Life*.

senso più profondo della prospettiva «drammaturgica» – la stessa esistenza sociale dell'io è possibile solo attraverso la «rappresentazione» di una «parte» o «routine», non necessariamente sempre la stessa, che tuttavia non solo non esaurisce l'io, ma è piuttosto la «forma» o la «maschera» che gli consente di avere una presenza nel mondo. Il *sé* – puntualizza Goffman – «è il *prodotto* di una scena che viene rappresentata e non una sua *causa*. Il *sé*, quindi, come personaggio rappresentato, [...] è piuttosto un effetto drammaturgico che emerge da una scena che viene presentata»⁸³. Il fatto poi che la vita di ogni individuo umano si realizzi attraverso la continua rappresentazione della stessa parte o di parti diverse rispetto allo stesso pubblico o a pubblici diversi non significa né che sarà sempre credibile né che sarà sempre creduto e neppure che la sua rappresentazione sarà sempre in buona fede o sempre in mala fede. L'inganno è sempre in agguato e chiunque, nella drammaturgia sociale può ingannare o essere ingannato.

In effetti, riesce abbastanza agevole comprendere che la recitazione manifesta – sempre che non si tratti di finzione di recitazione manifesta – è un inganno nel quale il destinatario è complice, nel senso che vuol essere ingannato, anche perché conosce la sussistenza dell'inganno. Nella comunicazione letteraria e, più in generale, nella comunicazione artistica il fruitore dell'opera d'arte ama farsi ingannare dalle finzioni

⁸³ E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, cit., pag. 289. Vi è indubbiamente una certa affinità tra la «maschera» pirandelliana e la «parte» o «routine» goffmaniana, ma non è questa la sede per approfondire la questione. Sulla genesi sociale del *sé* è d'obbligo il rinvio ai lavori di George Herbert Mead (G. H. MEAD, *Mente, Sé e Società*, Giunti, Firenze, 2010).

dell'autore⁸⁴. Nel suo dialogo su *La decadenza della menzogna*, per bocca di Vivian, il personaggio a cui affida l'espressione della sua critica al realismo in arte, Oscar Wilde osserva: «La menzogna e la poesia sono arti – arti, come capì Platone, non prive di rapporti reciproci – e richiedono lo studio più attento, la devozione più disinteressata. [...] La sola forma di menzogna che sia assolutamente al di sopra del rimprovero è la menzogna per la menzogna, la cui più alta espressione è [...] la Menzogna nell'Arte. [...] La rivelazione finale è che la menzogna, il narrare belle cose non vere, è lo scopo legittimo dell'arte»⁸⁵. E Gorgia da Leontini molti secoli prima aveva celebrato la potenza della parola che inganna e avvince non consentendo di sottrarsi al suo fascino. Elena non è colpevole per aver seguito Paride, «se fu la parola a persuaderla e a ingannarle la mente», perché «la parola è una potente signora, che pur dotata di un corpo piccolissimo e invisibile compie le opere più divine»⁸⁶.

Il fatto è che, se la vita è continua rappresentazione di sé nei contesti e per i motivi più disparati, non risulta per nulla facile discriminare il comportamento menzognero

⁸⁴ Sulla menzogna letteraria, che resta fuori dagli interessi del presente lavoro, si rinvia a: G. MANGANELLI, *La letteratura come menzogna*, Adelphi, Milano, 2004; M. LAVAGETTO, *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*, Einaudi, Torino, 2002; U. ECO, *Tra menzogna e ironia*, Bompiani, Milano, 1998; AA. VV., *La menzogna*, a cura di Maria Grazia Profeti, Firenze, Alinea, 2008. Di sicuro interesse, non solo dal punto di vista letterario, ma anche sotto il profilo antropologico, psicologico, semiotico e filosofico, sono i contributi contenuti in G. MARRONE (a cura di), *La menzogna* (Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi antropologici, Palermo 10-12 dicembre 1987), «Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano», 1992, nn. 34-35.

⁸⁵ O. WILDE, *La decadenza della menzogna*, in O. WILDE, *Saggi*, Mondadori, Milano, 1981, pagg. 139 e 163-165.

⁸⁶ GORGIA, *Encomio di Elena*, in GORGIA, *Frammenti*, Boringhieri, Torino 1959, pag. 32.

da quello che non lo è, almeno fino a che rimangono occulti gli scopi dell'agire. In realtà, i motivi per i quali si inganna e si mente sono talmente tanti che non si riesce a elencarli tutti. «Si mente [...] solo perché si parla» – osserva Mario Lavagetto –, anche se «il fatto che tutti mentano, perché tale è la loro condizione originaria di parlanti in contesti retti da regole precise e rigide, anche se implicite, non toglie che alcuni mentano per scelta consapevole, che alcuni siano mentitori abituali e altri mentitori soltanto occasionali e che i moventi del bugiardo possano essere molteplici e, a volte, palesemente contraddittori»⁸⁷.

Occorre allora compendiare, e classificare, queste innumerevoli motivazioni in un numero ristretto di categorie, riportandole tutte, se possibile, a una motivazione più generale che tutte le ricomprenda e che presumibilmente va rintracciata nella fondamentale tendenza degli esseri umani alla sopravvivenza e all'affermazione. «La menzogna» – scrive Andrea Tagliapietra – «si confronta, per definizione, con il concetto di verità e con quello di libertà, con i campi del sapere e quelli del potere», per cui, sul piano logico, «il paradosso della menzogna consiste nella sua implicita domanda di verità», mentre, sul piano morale, «la menzogna si identifica con la figura del *voler avere di più*», così incrociando e sollevando il problema della volontà. Tuttavia, «la bugia non è solo il voler avere di più. La bugia è anche una

⁸⁷ M. LAVAGETTO, *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*, cit., pag. 269. Lavagetto rinviene nella *Recherche* di Proust – romanzo nel quale tutti i personaggi mentono – un numero elevatissimo di motivazioni del mentire di cui prova a fare un elenco che comprende quasi cinquanta voci. Luisella De Cataldo Neuburger ricava invece dal *Diario* di Anais Nin un catalogo caratteristico comprendente tredici tipologie di menzogne (L. DE CATALDO NEUBURGER-G. GULOTTA, *Trattato della menzogna e dell'inganno*, cit., pagg. 49-52).

poderosa tecnica di immedesimazione», poiché «il bugiardo mentendo si immedesima nell'altro a cui mente»⁸⁸.

Il «*voler avere di più*», tuttavia, rimanda a una motivazione ulteriore, che, in prospettiva evolucionista, può essere individuata nella lotta per la vita che si realizza attraverso la selezione naturale. L'istinto di sopravvivenza, tuttavia, tradizionalmente ricondotto alla sopravvivenza della specie, viene ora reinterpretato come espressione dell'«egoismo» individuale. «La selezione naturale» – scrive Sommer, riferendosi agli studi di Richard Dawkins e John Krebs – «non inizia, secondo loro, sul piano della specie, bensì su quello dell'individuo, e favorisce proprio quegli individui che puntano alla propagazione del proprio patrimonio genetico, sia pure a spese dei conspecifici!»⁸⁹. «Come ha scritto Dawkins» – prosegue Sommer – «nel suo bestseller *The Selfish Gene*, “continueremo a imbatteci nella menzogna, nell'inganno e nello sfruttamento egoistico della comunicazione ogniqualvolta gli interessi dei geni di individui diversi non coincidono. Questo vale anche tra individui che appartengono alla stessa specie”. Perciò dobbiamo addirittura aspettarci che i bambini ingannino i loro genitori, che i mariti tradiscano le loro mogli, e che i fratelli si mentano vicendevolmente. La cooperazione invece, là dove la si incontra, dovrebbe essere considerata “come qualcosa di sorprendente, come qualcosa che

⁸⁸ A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, cit., pagg. XIV-XVI.

⁸⁹ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 64.

richiede una spiegazione speciale, anziché come qualcosa che è da attendersi automaticamente»⁹⁰.

A differenza degli altri esseri viventi – che hanno «natura», non «storia» –, gli esseri umani sono fortemente connotati dai caratteri della storicità e della culturalità e possono trascendere la puntualità spazio-temporale entro cui si trovano di volta in volta collocati grazie alle protensioni eccentriche consentite dalle loro facoltà cognitive. Inoltre, la vita umana è contraddistinta da una intrinseca plasticità, che si risolve nei vari livelli di qualità e di soddisfacimento ai quali i singoli individui aspirano a collocarsi, sicché la sopravvivenza per gli esseri umani può anche essere una questione di scelta tra vari livelli di vita contestualmente accessibili, con la conseguenza che non tutti sono contenti del proprio stato e molti aspirano a muoversi in direzione di condizioni emozionali o economiche ritenute più adeguate utilizzando gli strumenti ritenuti più opportuni, tra i quali indubbiamente un posto di rilievo occupano la finzione, la menzogna e l'inganno.

L'inganno e la menzogna che lo veicola sono, come si è visto, sostanzialmente «atti aggressivi», nella misura in cui chi li compie vuole influenzare il comportamento altrui per trarne vantaggio. Tuttavia, bisogna pure riconoscere che non tutte le menzogne hanno carattere antisociale, anzi ve ne sono alcune il cui carattere prosociale appare evidente, sicché una valutazione complessiva

⁹⁰ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 64. Cfr. R. DAWKINS, *Il gene egoista*, Mondadori, Milano, 1994, e R. DAWKINS-J. KREBS, *Animal Signal: Information or Manipulation?*, in J. KREBS-N. B. DAVIES (a cura di), *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*, Blackwell, Oxford, 1978, pagg. 282-309.

dell'universo dell'inganno e della menzogna risulta veramente difficile, e si finisce con l'oscillare «tra la condanna e l'ammirazione dell'inganno, tra la menzogna come maledizione e la sua “bellezza” (Dostoevskij): atto aggressivo del baro, o immaginazione e creazione di mondi; negazione del linguaggio o sua quintessenza; minaccia alla convivenza umana (Montaigne) o suo fondamento (Pascal)»⁹¹.

Anche gli antropologi, come i filosofi e gli psicologi, riconoscono l'ambivalenza del fenomeno della menzogna e la irriducibile ambiguità che è tipica della natura umana. «Menzogna e verità» – scrive Luigi Maria Lombardi Satriani – «cessano, allora, di essere monolitici blocchi contrapposti, secondo quanto ci veniva presentato dalla tradizione di un rigido moralismo, per apparire realtà variegata e intersecantisi, segnate da un'inesausta ricerca degli uomini, dal loro ininterrotto patire. Molte menzogne sono una ricerca mascherata di verità, tentativo di dare domesticità alla verità del desiderio, del caos, della morte, sforzo di inserire nella caducità e nella relatività dell'esistenza individuale l'assoluto di valori fondanti. La verità si mostra così non nell'improbabile, per l'uomo, staticità di una trascendenza assoluta, ma nella infinita mutevolezza storica della ricerca di senso. Verità diventa così la ricerca umana di verità, la menzogna occulta con difficoltà l'essere anch'essa ricerca, a volte

⁹¹ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, cit., pag. 253.

disperata, di verità, per cui un elogio della menzogna può finire per essere, persino al di là delle intenzioni del suo autore, un elogio della verità»⁹².

⁹² L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Elogio della menzogna*, in G. MARRONE (a cura di), *La menzogna*, cit., pag. 335.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *La menzogna*, a cura di Maria Grazia Profeti, Firenze, Alinea, 2008

M. ADENZATO-I. ENRICI, *Comprendere le menti altrui: meccanismi neurocognitivi dell'interazione sociale*, «Quaderni di psicoterapia cognitiva», 2005, 16, vol. 8, n. 1

Á. ALONSO-CORTÉS, *Lingüística*, Cátedra, Madrid, 2002

L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 2006

L. ANOLLI (a cura di), *Psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 2002

L. ANOLLI, *Mentire*, Il Mulino, Bologna, 2003

A. ARFELLI GALLI, *Prima di dire "Io"*, in «L'Io allo Specchio», Università degli Studi di Macerata, *Quaderno n. 1*, 2005, pagg. 5-18

ARISTOTELE, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commentario di G. Reale, Bompiani, Milano, 2009

P. K. ARLIN, *Cognitive Development in Adulthood: A Fifth Stage?*, in «Developmental Psychology», 1975, 11, pagg. 602-606

S. BARON-COHEN, A. LESLIE, U. FRITH, *Does the Autistic Child have a "Theory of Mind"?*, «Cognition», 1985, 21, pagg. 37-46.

G. BATESON, *"Questo è un gioco"*, Cortina, Milano, 1996

G. BERRUTO, *Corso elementare di linguistica generale*, UTET Libreria, Torino, 1997

T. BETHELL, *Le balle di Newton. Tutta la verità sulle bugie della scienza*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005

C. BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 2003

M. A. BONFANTINI-C. CASTELFRANCHI-A. MARTONE-I. POGGI-J. VINCENT (a cura di), *Menzogna e simulazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997

R. BYRNE-A. WHITEN, *Tactical Deception in Primates: the 1990 Database*, in «Primate Report», 1990, 27, pagg. 1-101

C. CASTELFRANCHI-D. PARISI, *Linguaggio, conoscenze e scopi*, Il Mulino, Bologna, 1980

C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, Carocci, Roma, 2002

C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, in M. A. BONFANTINI-C. CASTELFRANCHI-A. MARTONE-I. POGGI-J. VINCENT (a cura di), *Menzogna e simulazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997, pagg. 155-201

F. CASTELLANI-L. MONTECUCCO (a cura di), *Normatività logica e ragionamento di senso comune*, Il Mulino, Bologna, 1998

F. CIMATTI, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma, 1998

F. CIMATTI, *La scimmia che si parla. Linguaggio autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000

V. COSTA, *Alterità*, Il Mulino, Bologna, 2011

R. DAWKINS, *Il gene egoista*, Mondadori, Milano, 1994

R. DAWKINS-J. KREBS, *Animal Signal: Information or Manipulation?*, in J. KREBS-N. B. DAVIES (a cura di), *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*, Blackwell, Oxford, 1978, pagg. 282-309

L. DE CATALDO NEUBURGER-G. GULOTTA, *Trattato della menzogna e dell'inganno*, Giuffrè, Milano, 2008

D. C. DENNETT, *Coscienza, Che cosa è*, Laterza, Roma-Bari, 2009

D. C. DENNET-D. R. HOFSTADTER (a cura di), *L'io della mente*, Adelphi, Milano, 1985

A. DE PALMA-G. PARETI (a cura di), *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004

U. ECO, *Tra menzogna e ironia*, Bompiani, Milano, 1998

U. FABIETTI, *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori Università, Milano, 2004

G. G. GALLUP, *Chimpanzees: Self-recognition*, in «Science», 1970, 167, pagg. 86-87

E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1986

J.-C. GÓMEZ, *Mutual Awareness in Primate Communication: A Gricean Approach*, in S. T. PARKER, R. MITCHELL AND M. BOCCIA (Eds.), *Self-Awareness in Animals and Humans*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994

J.-C. GÓMEZ, *Nonhuman Primate Theories of (Nonhuman Primate) Minds: Some Issues Concerning the Origins of Mindreading*, in P. CARRUTHERS & P. K. SMITH (Eds.), *Theories of 'Theories of Mind'*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 330-343

GORGIA, *Frammenti*, Boringhieri, Torino, 1959

S. M. HALA-J. RUSSELL, *Executive Control within Strategic Deception: A Window on Early Cognitive Development*, «Journal of Experimental Child Psychology», 2001, 80, n. 2, pagg. 112-141

M. LAGANÀ, *Problematiche della comunicazione parodica*, «Nuova Europa», n. 18, giugno-settembre 2007, pagg. 10-31

M. LAGANÀ, *Problematiche filosofiche della menzogna*, Quaderni di ILLUMINAZIONI, Supplemento n. 3 a «ILLUMINAZIONI» n. 15 (gennaio-marzo 2011), pagg. 33-67

R. LAKOFF, *La logica della cortesia*, in M. SBISÀ (a cura di), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano 1978, pagg. 220-239

M. LAVAGETTO, *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*, Einaudi, Torino, 2002

G. MANGANELLI, *La letteratura come menzogna*, Adelphi, Milano, 2004

G. MARRONE (a cura di), *La menzogna* (Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi antropologici, Palermo 10-12 dicembre 1987), «Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano», 1992, nn. 34-35

C. MAYER, *Benedetta menzogna. Perché non possiamo vivere senza*, Liberlibri, Macerata 2008

G. H. MEAD, *Mente, Sé e Società*, Giunti, Firenze, 2010

M. MIZZAU, *L'Ironia, la contraddizione consentita*, Feltrinelli, Milano, 1994

M. MIZZAU, *Il falso e il finto*, in M. A. BONFANTINI-C. CASTELFRANCHI-A. MARTONE-I. POGGI-J. VINCENT (a cura di), *Menzogna e simulazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, pagg. 121-129

T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, «Philosophical Review», 1974, 63, pagg. 435-450

T. NAGEL, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano, 1986

A. OLIVERIO, *Corteccia frontale e funzioni esecutive*, «Psicologia contemporanea», maggio-giugno 2008, n. 207, pagg. 65-70

J. ORTEGA y GASSET, *L'uomo e la gente*, Giuffré, Milano, 1978

D. PARISI-C. CASTELFRANCHI, *Appunti di scopistica*, in R. CONTE-M. MICELI (a cura di), *Esplorare la vita quotidiana*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1984

P. PERCONTI, *Context-Dependence in Human and Animal Communication*, in «Foundations of Science», Kluwer Academic Publishers (Dordrecht), Vol. 7, N. 3, September 2002, pagg. 341-362.

P. PERCONTI, *Leggere le menti*, Bruno Mondadori, Milano, 2003

P. PERCONTI, *Guardarsi allo specchio*, «Rescogitans», 7/11/2005, <http://www.rescogitans.it>

P. PERCONTI, *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, Laterza, Roma-Bari, 2008

P. PERCONTI, *Coscienza*, Il Mulino, Bologna, 2011

J. PERNER-S. R. LEEKAM-H. WIMMER, *Three-year-olds' Difficulty with False Belief: The Case for a Conceptual Deficit*, «British Journal of Developmental Psychology», 1987, 5, pagg. 125-137

J. PIAGET, *Psicologia dell'intelligenza*, Giunti-Barbera, Firenze, 1967

J. PIAGET-B. INHELDER, *La psicologia del bambino*, Einaudi, Torino, 1970.

D. J. POVINELLI, *The Minds of Humans and Apes are Different Outcomes of an Evolutionary Experiment*, in S. FITZPATRICK & J. BRUER (Eds.), *Carving our Destiny: Scientific Research Faces a New Millennium*, National Academy of Sciences and John Henry Press (Commemorative Essays of the James S. McDonnell Centennial Fellows), 2001, pagg. 1-40

D. PREMACK-G. WOODRUFF, *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?*, «Behavioral and Brain Sciences», 1978, I, pp. 515-526.

J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, traduzione di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1965

J. R. SEARLE, *Della intenzionalità*, Bompiani, Milano, 1985

J. R. SEARLE, *La mente*, Cortina, Milano, 2005

H. A. SIMON, *Models of bounded rationality*, MIT Press, Cambridge: Massachusetts, vol. 1-3, 1982-1997

R. SIMONE, *Fondamenti di linguistica*, Laterza, Roma-Bari, 1995

V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999

E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma, 2003

R. J. STERNBERG, *Psicologia cognitiva*, Piccin, Padova, 2000

R. J. STERNBERG-E. E. SMITH (a cura di), *La psicologia del pensiero umano*, Armando, Roma, 2000

J. SWIFT, *Viaggi in parecchi remoti paesi del mondo descritti da Lemuel Gulliver, prima chirurgo, e poi capitano di vari bastimenti*, in J. SWIFT, *Opere scelte*, Casini, Roma, 1959

J. SWIFT, *L'arte della menzogna politica*, Ibis, Como-Pavia, 2004

A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano, 2001 (ristampa 2008)

M. TOGNONI, *Perché i bambini dicono le bugie?*, Giunti, Firenze, 2008

M. TOMASELLO, *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna, 2005

C. TORTORELLA, *Teoria della mente e autismo*
<http://www.spettroautistico.net/mente.pdf>.

P. WATZLAWICK-J. H. BEAVIN-D. D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma, 1971

O. WILDE, *La decadenza della menzogna*, in O. WILDE, *Saggi*, Mondadori, Milano, 1981

H. WIMMER & J. PERNER, *Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception*, in «Cognition», 1983, 13, pagg. 103-128

H. WIMMER-J. PERNER, *La teoria della mente*, Laterza, Bari, 1983

H. WIMMER-J. PERNER, *Psicologia della cognizione come psicologia generale*,
Città Nuova, Roma, 1991

Vincenzo Cicero

HYPPOLITE COMMENTATORE DI HEGEL*

«Se siamo in più d'uno a essere in debito nei confronti di Jean Hyppolite, è perché instancabilmente egli ha percorso per noi e prima di noi il cammino con il quale ci si scosta da Hegel, ci si distanzia, e con il quale ci si trova ricondotti a lui ma in altro modo, poi di nuovo costretti ad abbandonarlo.»

MICHEL FOUCAULT

I. È arte di contenere a mente, il commento. Anzitutto di saper ritenere e con-tenere in memoria i tratti via via salienti del discorso tenuto nel Libro, schizzandone contestualmente note, schemi e disegni per un loro puntuale richiamo alla mente. Personale più che informale, si potrebbe chiamarlo momento del *rammento*.

Secondo, il commento è meditazione, riconsiderazione attenta del con-tenuto entro la rete di relazioni che lo concernono e compongono. Una specie di ricostituzione del sistema da cui soltanto i tratti con-tenuti ricevono piena significanza. Momento del *ripensamento*.

Terzo, il commento è trattamento peculiare del con-tenuto, riconfigurazione di esso in vista della sua trattazione pubblica. E poiché ogni figura risulta sempre da fingimento, qui il contenuto è esposto a tutti i possibili favori e inconvenienti di quando la mente sta mentendo – invenzione e dissimulazione, stratagemma ed espediente, entimema e sofisma ecc. Momento del *trattamento*.

Quarto, il commento è atto ermeneutico per eccellenza, con versante scrittorio incorporato. E un vero commento non si limita a essere esegesi parafrastica, ma, proprio perché è riconfigurante per struttura, esso ospita entro sé interpretazioni nuove, glosse ricreative a margine che si librano e sospendono, fino eventualmente a diventare a loro volta libro accanto al Libro. Interpersonale per eccellenza, è il momento del *libramento*.

* La prima versione di questo saggio è apparsa come scritto introduttivo nel volume Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, introduzione e bibliografia di V. Cicero, traduzione di G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2005, pp. v-xx.

Scandito in maniera opportuna in queste sue quattro fasi, il commento è un tipo di discorso che appartiene eminentemente all'escatologia. Non tanto perché esso sia sempre, in modo più o meno esplicito, un discorso sull'Ultimo, quanto per il suo essere coinvolto in presa diretta nel tentativo di esorcizzare il Logos ultimo. Commento è frutto, per lo più inconscio, della possente volontà di differimento: il suo istinto è di trattenere, frenare, arrestare l'avvento definitivo del Messia, o Morte ultima. Ma, come testimoniano proprio i suoi momenti strutturali, non gli sono del tutto precluse possibilità di opporsi al "proprio" istinto.

Ora, una riflessione feconda su tali possibilità scaturisce dal singolare rapporto che lega Jean Hyppolite alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, – e già solo per questo il suo *Genesi e struttura* meriterebbe di essere ognora consultato e riconsultato. Vero commento di un'opera filosofica purosangue che, per alcuni, sarebbe addirittura l'Opera.

II. Con la traduzione del capolavoro hegeliano, la quale lo aveva tenuto occupato per oltre un decennio e venne pubblicata in due parti (la prima nel 1939, la seconda nel 1941), Hyppolite maturò quel tipo di esperienza straordinaria, prescritta da Novalis nella sua "Dottrina dei doveri del lettore" (fr. 2005, ed. Dresda), che durante il travaglio ermeneutico non può non culminare nell'identificazione totale con l'autore tradotto: «fino all'annullamento della sua stessa personalità intellettuale», diceva Valéry Larbaud. E, sfidando dritto negli occhi il destino corrivo del traduttore – restare un misconosciuto, un fanalino di coda, un mendico, un servo miserrimo, ignorato o, peggio, accusato di tradimento spesso senza prove (sempre parole di Larbaud) –, Hyppolite decise di redigere la gran mole di rammenti e ripensamenti covati durante quegli anni di lavoro «in oscuri licei della provincia francese» (*Figures I*, p. 236). Così nel 1946 vide la luce la *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*.

Le prime reazioni (Jean Wahl, Roger Caillois, Norberto Bobbio) concordarono sostanzialmente nel concludere che l'estrema fedeltà al testo hegeliano, pedissequamente tallonato fin paragrafo per

paragrafo, aveva impedito a Hyppolite di marcare la distanza necessaria per una valutazione critica globale della *Fenomenologia* e per una individuazione e soluzione dei suoi problemi-chiave.

Intanto l'uscita nel 1947, a cura di Raymond Queneau e con il titolo di *Introduction à la lecture de Hegel*, dei famosi corsi di Alexandre Kojève sulla *Fenomenologia* tenuti all'École pratique des Hautes Études di Parigi dal 1933 al 1939, rendeva improcrastinabile anche il confronto tra i due commenti, inaugurato infatti subito dal gesuita Gaston Fessard, frequentatore assiduo di quei corsi. Davanti alla genialità, all'ardore e all'arditezza dell'interpretazione di Kojève, l'abnegazione, la pazienza, l'onestà scrupolosa, la finezza, le vaste cognizioni e la memoria ricca e pronta di Hyppolite apparvero spiccare ai più come doti modeste, utili sì a gettar luce su dettagli pure importanti dell'opera hegeliana, ma insufficienti a cogliere la portata complessiva della sua impalcatura e il senso ultimo del movimento dialettico che l'attraversa.

Nel 1949, infine, un breve e denso saggio di Georges Canguilhem, intitolato *Hegel en France*, riconosceva all'impostazione hyppolitiana di essere la più obiettiva e imparziale nell'ambito degli studi francesi contemporanei sulla *Fenomenologia* e sulla filosofia hegeliana in generale (e qui bisogna menzionare, oltre all'esistenzialista Wahl e all'"esule russo" Kojève, almeno il cattolico Henri Niel e il marxista indocinese Tran-Duc-Thao). Un felice tentativo di riequilibrio delle forze ermeneutiche nel campo delle *Études Hégéliennes* del tempo. Jean Hyppolite, poco propenso a buttarsi nella dossomachia allora montata attorno all'ateismo sostanziale del filosofo di Stoccarda e alla sua ufficiale professione di fede luterana, cominciava a ricevere consensi sulla propria operazione: prima di tutto, interpretare Hegel con *tutto* Hegel stesso.

III. Ogni commento è, in quanto tale, geneticamente sistematico, altrimenti scade a rapsodia di annotazioni. Nel caso di *Genèse et structure*, il sistema diretto di riferimento è il libro *Fenomenologia dello Spirito*, invece il quadro compositivo primario è l'intera produzione hegeliana, dalle *Theologische Jugendschriften* alla prefazione alla seconda edizione della *Logica*: il

libro Hegel. (Oggi può apparire scontato, ma non lo era affatto nella prima metà del secolo scorso, se solo si pensa che, mentre p.es. Richard Kroner e Nicolai Hartmann trascuravano gli scritti giovanili, Theodor Haering e Jean Wahl erano interessati soprattutto alla genesi fenomenologica del sistema.) Sullo sfondo troviamo poi, a disposizione concentrica, gli altri contesti naturali che Hyppolite ha cura in parte di ricostruire, in parte di richiamare per illustrare i passi più oscuri o per esplicitare le molte citazioni nascoste nel testo: dal pensiero tedesco post-kantiano alla storia della filosofia nel suo complesso.

Inoltre, poiché un sistema costituisce una totalità organica di proposizioni e concetti coordinati e unificati sotto un unico principio fondamentale, un commento serio mirerà sin dalle prime mosse a considerare il principio sistematico del suo contenuto. In *Genèse et structure* la registrazione di questo passaggio determinante non manca, dimora solo in una zona decentrata, nell'introduzione alla parte III che ha per tema l'autocoscienza: «Nel periodo di Jena Hegel [...] critica la filosofia-della-riflessione di Kant, di Jacobi o di Fichte, sempre ferma all'opposizione, e sembra adottare da parte sua la filosofia-dell'intuizione di Schelling che coglie direttamente l'identità dell'Assoluto nelle sue diverse manifestazioni; ma implicitamente egli si oppone già anche a quest'ultima filosofia che cancella le differenze qualitative, le riduce a differenze indifferenti, a differenze di potenza. Non si deve pensare solo l'identità, ma "l'identità dell'identità e della non-identità" – formula che riprende in linguaggio tecnico quella già comparsa negli scritti giovanili, "la connessione della connessione e della non-connessione"» (*Genesi*, p. 183).

La formula in questione – come ho mostrato in una precedente ricerca, chiamandola *Identità speculativa* (*Il Platone di Hegel*, cap. I) – esprime l'originaria autodifferenziazione dell'Assoluto, articolata in senso triadico secondo una medesima legge che si ripete nel Tutto come nelle parti; ed è appunto la formula strutturale fondamentale del sistema hegeliano. Hyppolite non si limita a comprenderne la virtù paradigmatica, ne fa l'invenzione grazie a cui il filosofo di Stoccarda compie la svolta decisiva nel proprio processo di formazione, garantendo al processo stesso un'intima

profonda coerenza: «Siamo di fronte a un'immagine mistica, quella di un Assoluto che si divide e si spezza per essere assoluto, e non può essere un sì che dicendo no al no; ma in Hegel tale immagine mistica si traduce nell'invenzione di un pensiero dialettico, e questo pensiero vale per l'intensità dello sforzo intellettuale che attua di fatto. Il *pantragismo* degli scritti giovanili trova la sua espressione adeguata in questo *panlogismo* che, grazie allo svilupparsi della differenza in opposizione e dell'opposizione in contraddizione, diviene il *logos* dell'Essere e del Sé» (*Genesi*, p. 184)¹.

In ordine all'inquadramento sistematico del contenuto del libro, dunque, stella polare di Hyppolite risulta la convinzione che la *Fenomenologia dello Spirito*, traducendo in termini fenomenologico-storici la dialettica dell'Assoluto autodifferenziantesi, costituisca il luogo speculativo in cui la visione pantragica della vita dei primi scritti di Hegel trapassa, in maniera conseguente – sebbene, forse, depauperante –, nel panlogismo che caratterizza le opere mature.

Il modo sapiente con cui Hyppolite tratta – ossia riconfigura – tale traduzione, e che dipende proprio da quella debita distanza ermeneutica non sempre riconosciutagli, va saggiata tra le pieghe del commento alle due parti conclusive del libro: la religione e, soprattutto, l'ultima figura fenomenologica racchiudente in sé le nervature e le ragioni del trapasso: il sapere assoluto, la Storia compresa concettualmente.

IV. Sezione enigmatica di un libro che risolve meno aporie di quante non ne provochi, il sapere assoluto è stato – si può dire, e ben al di là di *Genèse et structure* – il chiodo fisso di Jean Hyppolite, il quale l'ha ritenuto l'unica chiave in grado di aprire davvero il serraglio speculativo hegeliano, nonché di guidare oltre lo stesso Hegel. Tutto sta nel saperla introdurre nella toppa dal

¹ Del concetto di *Pantragismus*, relativo agli scritti del giovane Hegel e indicante una visione della vita umana e della storia sostanzialmente tragica, dominata dalla colpa, Hyppolite si riconosce debitore a Hermann Glockner (*Hegel*, I, p. XII); v. anche *Genesi*, pp. 39-40 («il pantragismo della storia e il panlogismo della logica non sono che una sola e medesima cosa»), e, sempre dello studioso francese, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, pp. 315-316 e nota 13, e il saggio del 1964 *Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel*.

verso giusto: «Quale il senso di questa nuova figura, non solo in rapporto alla coscienza individuale che acceda al sapere, ma pure nei confronti dello spirito e del suo sviluppo storico, e anche in rapporto alla religione? Qui emerge certamente uno dei problemi più oscuri della *Fenomenologia*, e bisogna riconoscere che le pagine molto dense e molto astratte sul sapere assoluto ci illuminano poco» (*Genesi*, p. 92)².

Chiedo fisso, *a splinter in the mind* – ciò dice certo insoddisfazione, disagio per una soluzione saputa come insufficiente, ricerca tormentata della configurazione concettuale finalmente felice: solo dalla seconda metà degli anni '50, infatti, si può forse parlare di una “soluzione hyppolitiana” del problema oscuro del sapere assoluto, nella prospettiva di un incontro proficuo con il pensiero di Martin Heidegger. Ma questo non significa affatto che in *Genèse et structure* manchi una presa di posizione a riguardo. Anzi, essa viene preparata in un capoverso esemplare della sezione sulla religione (*Genesi*, p. 671, e vedi l'importante nota 31 con locuzione emblematica), dove ne va pure della comprensione del rapporto immanenza/trascendenza e, in controluce, del problema della fine della storia in Hegel.

Citiamo la pagina in questione compendiata e con lievi ritocchi, e inoltre con due nostri rilievi in corsivo: “Fra il misticismo, in cui la vita dell'umanità è un momento della vita divina, e l'antropologia filosofica, che riduce dio all'uomo, qual è la soluzione di Hegel? Certo non si tratta di una soluzione mistica: nelle formule di certi mistici egli vede già l'immagine della propria dialettica. Ma la sua soluzione non è neppure un'antropologia nel senso di Feuerbach. Hegel parla sì dell'uomo-divino-universale succeduto al dio-uomo, ma *il suo pensiero resta equivoco* e apre la via alle interpretazioni notevolmente diverse dei suoi discepoli. Nell'insieme, la lettura delle pagine sulla religione nella ‘Fenomenologia’ suggerisce più un'interpretazione umana della religione che non un assorbimento della vita umana in quella divina. – Caratteristico del pensiero hegeliano ci

² V. anche *Genesi*, p. 707: «Non v'è capitolo della *Fenomenologia* più oscuro di quello che chiude l'opera col titolo “Il sapere assoluto”».

sembra soprattutto lo sforzo che esso compie nell'intento di superare il grande dualismo cristiano fra l'aldilà e l'aldiqua. Il fine della dialettica della religione non è forse quello di arrivare a una riconciliazione completa dello spirito-nel-mondo e dello spirito assoluto? Ma allora non si dà più alcuna trascendenza fuori del divenire storico. Tutta la fenomenologia appare come uno sforzo eroico per ridurre la 'trascendenza verticale' a una *trascendenza 'orizzontale'*³.

E così, se Kojève considera la *Fenomenologia* come la ricostruzione scientifica dell'erranza umana entro la cornice di una negazione radicale di ogni trascendenza (*Introduzione*, VI, lez. 12), Hyppolite si sforza di riconfigurare il superamento hegeliano della dicotomia aldiqua/aldilà nel senso di una trascendenza orizzontale. La locuzione è proposta con discrezione, quasi con timidezza, in fondo a una nota a pie' di pagina, segno di un nodo da sciogliere più avanti, in altra sede. Tuttavia il suo significato, nel contesto dell'intero commento, traspare abbastanza lucidamente (v. anche *Genesi*, p. 58, e la parte VII, *passim*), e lo si può enucleare come segue: Quando lo Spirito, il quale è per essenza un autotranscendersi, si riconosce infine proprio come autotranscendimento assoluto, che dunque rimane tale anche nella suprema riconciliazione con se stesso, allora svanisce ogni aldiqua e ogni aldilà, ogni contrapposizione di immanenza e trascendenza, e, nell'epoca della Storia concettualmente compresa, gli eventi *sembrano darsi* ormai solo sotto l'egida dell'intersoggettività (orizzontalità) autoriconoscentesi dello Spirito nella costante ulteriorità del suo trascendere se stesso.

Che la "timida" nozione di trascendenza orizzontale sia intimamente implicata nella soluzione dell'enigma del sapere assoluto, rappresentando il *limen* concettuale entro il quale Hyppolite ritiene sia ancora Hegel a parlare attraverso il commento, lo dimostra il fatto speculativo che l'autotranscendimento discende dall'autodifferenziazione originaria dell'Assoluto. Lo studioso

³ È assai significativo che dieci anni dopo, nella conferenza del 1957 tenuta a Bruxelles sul tema *La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine*, Hyppolite abbia ripreso alla lettera la nota 31 di p. 671 di *Genèse et structure*, come documento della propria posizione ermeneutica "equidistante" tra uno Hegel ateo militante alla Kojève e uno Hegel pensatore religioso à la Fessard ou Niel.

francese ne è consapevole al punto che, in uno degli ultimi brani cruciali di *Genèse et structure*, si serve della formula dell'Identità speculativa (l'Assoluto come identità dell'identità e della non-identità) per tradurre l'esito della figura del sapere assoluto: «La dialettica del Logos e della Natura è il perpetuo autoporsi della loro unità vivente che è lo Spirito» (*Genesi*, p. 743). Con ciò Hyppolite salda il filosofema dell'Assoluto autodifferenziantesi, di matrice eracliteo-platonica e come tale assunto dal giovane Hegel per farne il principio strutturale del proprio sistema, ai tre termini dei tre sillogismi che coronano la Scienza sistematica dello Hegel maturo (*Enciclopedia*, §§ 575-577); e il luogo della saldatura è il capitolo del sapere assoluto, che, riepilogando in sé la rielaborazione strutturale delle scoperte giovanili e il preannuncio della loro applicazione al sistema futuro, si rivela mallevadore sommo della profonda unità d'ispirazione del pensiero hegeliano.

Unità *logica* profonda che, però, non basta a impedire una certa equivocità alla superficie della dialettica storica. «Il pensiero di Hegel resta equivoco», dice Hyppolite: «Come momento della storia del mondo il sapere assoluto, che riconcilia il momento temporale con una verità in sé fuori del tempo, ci viene presentato in una forma troppo vaga per non aprire la via a interpretazioni diverse, senza che noi si possa indicare esattamente quella che costituisca l'eredità autentica dello hegelismo» (*Genesi*, p. 739)⁴. Questa ambiguità e vaghezza della fisionomia *cosmostorica* del sapere assoluto non dipenderebbe dunque da un difetto dell'ermeneusi posteriore, ma da un'autentica aporia di Hegel, tra le capitali del suo pensiero. La *Fenomenologia* ne sarebbe rimasta condizionata nei suoi punti nevralgici, specie nell'ultima sezione, destinata a fare da cerniera con la *Logica*.

⁴ Cfr. l'ultima frase con cui si chiude l'*Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* (1948): «Nel pensiero di Hegel sussiste un'ambiguità, poiché forse la riconciliazione fra lo spirito soggettivo e quello oggettivo – sintesi suprema del sistema – non è integralmente realizzabile». In *Humanisme et hégélianisme*, comunicazione fatta nel settembre 1949 al I Congresso Internazionale di Studi Umanistici di Roma, *l'ambiguïté de la position de Hegel* è esplicitamente al centro dell'agile argomentazione di Hyppolite: «L'equilibrio che Hegel vuole mantenere tra lo spirito assoluto e l'umanità è un equilibrio instabile, e rischia di sfociare, in ultima analisi, in una filosofia della storia che giustifichi una negazione della personalità umana» (*Figures I*, p. 149). Nella relazione del 1952 al II Congresso, *Ruse de la raison et histoire chez Hegel* ("Astuzia della ragione e storia in Hegel"), l'ambiguità dello hegelismo è messa in rapporto con il *topos* della fine della Storia.

Qui si ferma *Genèse et structure*, senza complessi di inferiorità, piuttosto con l'autorevolezza derivante da una frequentazione hegeliana assidua e documentatissima di oltre 15 anni, e con la messa a frutto di un talento divulgativo raro tra gli studiosi del filosofo di Stoccarda. Si ferma, dopo aver colto sicuramente la portata complessiva dell'impalcatura della *Fenomenologia dello Spirito* e il senso primario del movimento dialettico che l'attraversa; dopo aver senz'altro marcato la distanza necessaria per una valutazione critica globale dell'opera; e se, dopo averne individuato i problemi-chiave, alcuni non li risolve, ciò accade solo perché agli occhi del commentatore è più importante rilevare l'equivocità delle formulazioni dello stesso Hegel che non avanzare una soluzione personale. Commentare è anzitutto saper lasciare la parola a chi l'ha pronunciata. In ciò Jean Hyppolite è un maestro.

V. Il concetto di trascendenza orizzontale, escogitato nel senso dell'autotrascendimento assoluto dello Spirito, ha assunto la funzione di filosofema di confine in cui il commentatore Hyppolite lascia per un'ultima volta la parola a Hegel – estremo plesso speculativo ancora dicibile in termini hegeliani, ma oltre il quale si librano e s'impaginano altri libri. Negli anni seguenti alla pubblicazione di *Genèse et structure*, lo sviluppo di questa nozione consente allo studioso francese di approfondire in maniera più personale il tema del sapere assoluto e di fornire un onesto contributo alla discussione dell'aporia della “fine della Storia”. Non sarà quindi fuori luogo una sbirciata veloce a queste propaggini.

Allo stacco del commento, la domanda hyppolitiana è: «Si deve forse pensare che Hegel abbia ingenuamente creduto che la storia finisse col suo sistema?» (*Genesi*, p. 58).

Kojève l'ha pensato, con premessa: «indipendentemente da ciò che ne pensa Hegel» (*Introduzione*, I, Note prel.). Per lui l'avvento del Saggio⁵, ossia del Sapere assoluto che è autore

⁵ La distribuzione schizoide delle maiuscole è dovuta alla scelta di aderire all'uso peculiare che ne fa l'autore (o il suo editore) volta a volta in questione.

della *Fenomenologia* e si appresta a scrivere la *Logica*, costituisce l'ultimo evento storico, il Discorso atemporale con cui la Storia ha fine, con cui si arresta la serie dei Discorsi desideranti-erronei-erranti dell'Uomo divenuti poco a poco appagamenti-verità. L'Uomo non ha più alcun Desiderio, non trascende più il dato reale, non erra più. Il Saggio è il Logos incarnato, che mangia e beve senza rinnegare l'imperfezione che l'ha fatto divenire carne, e muore senza resuscitare (*ibid.*, VI, lez. 11): Uomo divenuto Dio, non Dio divenuto Uomo (lez. 12). Da allora – Jena, ottobre 1806 – molte cose sono successe, «ma nulla accade più veramente» (Jacob Taubes).

In effetti c'è da dire che, se il motore della Storia è il Desiderio di Riconoscimento, cioè il desiderio di essere desiderati – la grande scoperta che Kojève ascrive a Hegel –, allora, una volta annunciato l'autoriconoscimento definitivo del Saggio, diventa semplicemente tautologico parlare di fine della Storia. E se tale riconciliazione dello Spirito assoluto con se stesso ha trovato la sua traduzione politica in ciò che Kojève chiama “lo stato universale e omogeneo”, emerso dalla Rivoluzione francese e dall'Impero napoleonico a vigere *tutt'oggi*, non c'è allora da meravigliarsi quando, senza analogo gusto per il paradosso, il suo epigono nippo-statunitense Francis Fukuyama parla della democrazia liberale (solo l'ennesimo nome per quella universalità e omogeneità statuale) come della forma perfetta di governo e del punto culminante dell'evoluzione ideologica dell'umanità.

Hyppolite è di tutt'altro avviso: «Senza dubbio le categorie dell'assoluto si disvelano anche nell'erranza della storia, ma il discorso organico di queste categorie, la logica hegeliana, il *Logos* dell'Assoluto, non è la storia. La storia, come la natura, non è fuori dell'Assoluto, ne è anch'essa rivelazione, ma la storia è ancora spirito finito (spirito oggettivo), e l'errore sarebbe credere che, in quanto l'idea assoluta si manifesta nella storia, l'assoluto sia storico, una fine della storia. Non sembra che Hegel abbia veramente commesso questo errore» (*Figures I*, p. 157). Quale che sia stata la convinzione di Hegel in proposito, il concetto di fine della storia resta quindi per Hyppolite preda dell'errare, di un vero e proprio perseverare nell'erranza stessa della storia.

Ma il confronto schietto con il pensiero di Kojève arriva in occasione della conferenza di Bruxelles del 1957, *La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine*⁶; quasi metà dell'esposizione è dedicata al parallelo delle due *introductions* alla lettura della *Fenomenologia*, presentate come assai differenti solo in apparenza. Interessante qui è soprattutto la conclusione, la quale, preceduta dalla menzionata autocitazione della nota sulla trascendenza orizzontale, fa perno ancora una volta sul sapere assoluto: «Ritengo l'interpretazione di Kojève troppo unilateralmente antropologica. Il sapere assoluto non è, per Hegel, una teologia, ma non è neppure un'antropologia. Esso è la scoperta dello speculativo, d'un pensiero dell'essere che appare attraverso l'uomo e la storia, la rivelazione assoluta. È il senso di questo pensiero speculativo che mi oppone, sembra, all'interpretazione puramente antropologica di Kojève» (*Figures I*, p. 241).

Se l'opzione dell'autotrascendimento assoluto dello Spirito in Hegel aveva orientato da tempo Hyppolite verso la negazione di ogni interpretazione sia antropologica sia teologica del sapere assoluto, nella conferenza di Bruxelles troviamo infine ribadita la sua professione di fede per l'*ontologia*, il pensiero dell'Essere, il dire dell'Essere, rinnovata in un senso che non è certo azzardato definire "heideggeriano": per cui il sapere assoluto di Hegel viene interpretato come l'Essere che pensa e dice se stesso *in speculum humanum*, in e attraverso l'uomo.

L'incontro effettivo con la *Lettera sull'Umanismo* di Martin Heidegger era già stato decisivo per Hyppolite, qualche anno prima⁷, per ricalibrare il rapporto hegeliano tra Logos e Polis, come attesta palesemente la locuzione *la demeure de l'Être (das Haus des Seins)* riferita al linguaggio: «L'uomo è coscienza e autocoscienza universale. La manifestazione di questa autocoscienza universale non è più lo Stato, ma il linguaggio autentico, che è la *casa dell'Essere*. Non è l'uomo a interpretare l'Essere, è l'Essere a dirsi nell'uomo» (*Figures I*, p. 157).

⁶ Solo dopo la pubblicazione di *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel* (1953) Hyppolite è riuscito a chiarire a se stesso le differenze sostanziali tra la propria interpretazione hegeliana e quella di Kojève; cfr. *Figures I*, p. 241.

⁷ Nel 1952, al 2° Congresso Internazionale di Studi Umanistici di Roma.

Il ricorso a Heidegger ha dunque permesso a Hyppolite sia di contestare l'escatologia politica di Kojève, sia di approfondire la propria "scheggia mentale", il sapere assoluto della *Fenomenologia*, in direzione di una sua riformulazione capace di evitare l'"ambiguità" hegeliana. Il ricorso si è poi trasformato in dialogo frontale quando lo studioso francese ha letto il saggio heideggeriano *Hegels Begriff der Erfahrung* contenuto in *Holzwege*, ricavandone alla fine degli anni '50 uno scritto deferente pubblicato solo dopo la sua morte, dal titolo *Étude du commentaire de l'Introduction à la "Phénoménologie" par Heidegger*.

«Heidegger commenta da filosofo questa introduzione» – frase in cui è distillata tutta una deontologia del commentatore di opere filosofiche; e sulla stessa lunghezza d'onda si aggiunge: «mai l'intenzione hegeliana è stata meglio esposta, compresa» (*Figures II*, p. 628). L'ammirazione per il filosofo tedesco contemporaneo è confermata anche dai rilievi critici che Hyppolite muove a Hegel; la terminologia e l'argomentazione sono, necessariamente, heideggeriane, ma il commentatore appare identificarsi *in toto* con il commentatore: «Hegel, a sua stessa insaputa, non può evitare il linguaggio dell'essere: non dice forse "solo il sapere assoluto è"? (...) Hegel, in effetti, ha colto l'essere dell'essente come l'assoluto nella sua soggettività (l'assoluto è soggetto); in tal modo egli indica un'epoca della metafisica, quella in cui l'essere è approfondito e svelato come il soggetto assoluto; ma oblia la finitezza fondamentale del *Dasein*; oblia che questa rivelazione è al tempo stesso una dissimulazione, e che non si tratta che di un'epoca dell'essere. Infatti, questo assoluto è un oblio della finitezza di ogni svelamento» (*Figures II*, p. 635).

A Jean Hyppolite il *Sein* che si dice nel *Dasein*, l'Essere che parla in e attraverso l'esserci dell'uomo – il *Logos* che, pur non essendo nulla di umano, può tuttavia darsi e dirsi solo mediante quell'esistente che è l'uomo –, è apparso in definitiva la migliore formula "correttiva" del rapporto hegeliano aporetico tra sapere assoluto e finitezza. Una convinzione maturata lungo trent'anni di studi dedicati al tema, che neanche la parentesi dell'infatuazione fichtiana degli anni 1960-64 è

riuscita a smuovere. In quello che è probabilmente il suo ultimo scritto su Hegel⁸, infatti, Hyppolite parla della necessità per il discorso filosofico di riconoscere, «forse più ancora di quanto non l'abbia fatto Hegel» (*Figures I*, p. 352), il lato della finitezza irrimediabile del *Logos*, l'aspetto naturale ineliminabile dal darsi del linguaggio.

VI. Il commento di Jean Hyppolite alla *Fenomenologia dello Spirito* è ancora oggi, a quasi settant'anni dalla sua prima pubblicazione, un modello insuperato di interpretazione “oggettiva” del libro più famoso di Hegel. Lo studioso francese è un fedele servitore, non un servo, dello stato testuale, cresciuto alla ferrea disciplina panmimetica della traduzione, di cui il *commentum* è naturale prosecuzione e corona esegetica – ne *L'ordine del discorso* Foucault sa dire con arguzia una verità sacrosanta: «è capitato ai tedeschi di consultarlo per capire meglio quella che, almeno per un istante, ne diventava la versione tedesca». Un illustratore rigoroso, capace appunto di piazzare i giusti lumi nelle parecchie zone oscure della selva hegeliana. Il suo è un commento ricco, mai tracimante, di informazioni; con note e bibliografia essenziali. Puntuale, di agile consultabilità, ben scritto. E soprattutto equilibrato. Equi-librato, vorremmo dire: perché si adegua mirabilmente al libro che commenta, conferendo pari dignità alle sue varie parti e configurazioni dialettiche – in quest'ottica p. es. il suo atteggiamento è l'esatto contrario del pronunciato privilegio ermeneutico accordato da Kojève alla dialettica servo/padrone. La parola, ogni *sua* parola, è lasciata a Hegel, affinché poi, sui margini delle pagine così riassicurate, i lettori siano sicuri di glossare proprio il testo hegeliano, non un altro.

Giusto per queste sue qualità, il commento di Hyppolite non arriva a farsi libro. Neppure quando, con gli scritti successivi, egli lascia corda all'istinto e cerca la soluzione dell'aporia hegeliana, ossia quando è in cerca della *propria* parola; ciò che trova, come si è visto, non è se non un filosofema

⁸ *Structure du langage philosophique d'après la Préface de la “Phénoménologie de l'esprit”* (“Struttura del linguaggio filosofico secondo la Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*”, risalente, sembra, al 1967).

heideggeriano. Il suo è insomma uno straordinario commento storico-filosofico, solo non *en philosophe*, non da filosofo.

Kojève e Heidegger, per menzionare i due più grandi commentatori della *Fenomenologia* con cui lo stesso Hyppolite si è misurato, hanno letteralmente scompaginato questo libro per rimetterne allo scoperto i fili messianici, nella consaputa prospettiva dei frutti e dei pericoli che ciò può comportare: e mentre per Heidegger si trattava di aggiungere un capitolo importante al proprio già ponderoso volume, Kojève, con la rilegatura ingegnosa delle nuove pagine sul Riconoscimento, dava vita alla sua prima pubblicazione.

Hyppolite, dal canto suo, definisce così i propri lavori in rapporto alla ermeneusi kojèviana: «Rispetto a questa interpretazione così ricca e così personale, spesso così giusta, la mia voleva essere più modesta e proporsi un obiettivo più ristretto: fornire ai ricercatori e ai filosofi uno strumento di lavoro, una traduzione quanto più possibile letterale e leggibile, e un commento che mettesse in rilievo la straordinaria ricchezza concreta di ciascuna delle dialettiche della *Fenomenologia*, dei fenomeni messi in luce da Hegel» (*Figures I*, p. 239). Bisognerà sempre riconoscergli di aver centrato in pieno l'obiettivo.

ABBREVIAZIONI

Figures J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique. Ecrits 1931-1968*, 2 voll., Paris 1971 (1991²).

Genesi J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, tr. di G. A. De Toni, Bompiani, Milano 2005.

Mariagrazia Granatella

LA PINACOTECA DI FILOSTRATO MAGGIORE

«Chi non ama la pittura si dimostra ingiusto verso la verità e ingiusto verso la sapienza che è propria dei poeti». Con queste parole si aprono le famose *Eikónes* (*Imagines*) di Filostrato Maggiore, retore greco vissuto tra la fine del II e l'inizio del III secolo d.C. e appartenente al movimento della seconda sofistica. Audace, eccentrico e raffinato, sin dall'antichità questo testo ha deliziato i lettori con il suo fascino un po' enigmatico e, ancora oggi, gode di una notevole fortuna editoriale. Dopo le versioni di Gianni Schilardi (Argo, Lecce, 1997) e, più recentemente, di Andrea L. Carbone (Duepunti, Palermo, 2008) e di Letizia Abbondanza (Aragno, Torino, 2009), l'opera è ora (2010) riproposta, nella versione di Giovanni Lombardo e a cura di Giuseppe Pucci, da Aesthetica ed. di Palermo con il titolo *La Pinacoteca*.

La scelta di questo titolo è già una novità poiché, rispetto al calco *Immagini* (titolo adottato dalla prima traduzione in lingua italiana e poi mantenuto dalle successive), *La Pinacoteca* suona certamente più esplicativo e più immediatamente pertinente al contenuto dell'opera. Protagonista indiscussa è la “parola immaginifica” (nel senso letterale del termine), il discorso finalizzato all'allestimento e alla descrizione di una galleria di quadri, presenti nella pagina ma assenti (sembra) nella realtà. Per secoli, artisti e letterati hanno invano cercato di capire se i quadri esistessero realmente o meno. Raffaello, Tiziano, Poussin vi trassero ispirazione per le loro opere senza mai

metterne in dubbio la materiale esistenza; Goethe ne fu tanto affascinato da promuoverne una traduzione in cui a ogni quadro doveva essere associata l'immagine di una fedele ricostruzione. Ma non mancò chi giudicò vana la speranza di gettare, attraverso l'opera filostratea, uno sguardo più ampio sulla grande e purtroppo perduta pittura degli Antichi.

Ancorché storicamente significativa, quest'antica *querelle* interessa il lettore di oggi solo nella misura in cui consente una più acuta percezione della sfida lanciata da Filostrato all'annoso e complesso problema della corrispondenza tra le parole e le cose. Più precisamente, l'operazione che il retore ascrive alla sua tecnica investe non già un ambito oggettuale determinato – cui la parola, così come un'immagine riflessa nello specchio, dovrebbe corrispondere – ma fa esclusivo riferimento alla possibilità di visualizzare i quadri con gli occhi della mente. L'impresa, cui specificamente si allude, verte sul potere proprio della parola di creare l'illusione della presenza, richiamandoci una problematica che ha attraversato le poetiche antiche fin dai luoghi omerici della descrizione dello scudo di Achille o della *performance* del cantore Demodoco. Così come Odisseo, benché turbato, non esita ad elogiare il canto di Demodoco, capace di evocare gli eventi della guerra troiana *come se* ne fosse stato testimone diretto (cfr. *Od.* VIII 487-498), allo stesso modo i lettori della *Pinacoteca* non potranno che lodare l'abilità con cui Filostrato pone davanti ai loro occhi ciò di cui sta parlando, raggiungendo la chiarezza propria della visione diretta.

Se ci si colloca in quest'ottica, la *vexata quaestio* dell'esistenza materiale dei quadri della *Pinacoteca* passa in secondo piano: si comprende bene come l'operazione filostratea sposti il problema dal piano della corrispondenza tra le parole e le cose, a quello del nesso che lega il discorso del retore al processo di visualizzazione mentale cui sono chiamati i lettori. Non a caso Jackie Pigeaud (in un testo dall'eloquente titolo *Tre fantasie sulla phantasia. Filostrato, Poussin, Winckelmann*, uscito in traduzione italiana quasi contemporaneamente a *La Pinacoteca*), suggerisce a noi lettori di «prenderci il nostro tempo e lasciare che i quadri ci vengano incontro. Noi li “vedremo” tutti quanti»¹, saremo coinvolti in un processo che ci trasformerà da lettori in spettatori di una messa in scena che vive *nella e della* costante tensione tra la presenza ricreata dalla parola e l'assenza dell'oggetto visto. Per questa via l'esordio dell'opera, caratterizzando la pittura come «scuola di verità», assume il valore programmatico dell'appello ai lettori: amare la pittura e la sua verità significa innanzitutto amare la sua capacità di dare l'illusione del reale. Nello specifico caso della *Pinacoteca*, questo *effet de réel* è sapientemente prodotto dalla parola; da qui il riferimento alla poesia e ad una «saggezza» che permette al nostro retore di rendere meglio con le parole quello che il pittore ha reso con il pennello.

¹ J. Pigeaud, *Tre fantasie sulla phantasia. Filostrato, Poussin, Winckelmann*, trad. it. di G. Lombardo, Palermo 2010, p. 12.

Ne esce tratteggiata l'immagine di un Filostrato «grande illusionista» (p. 8), come dice Giuseppe Pucci nella presentazione dell'opera, un conoscitore d'arte, capace di coinvolgerci in una visita guidata fra le pitture adornanti il portico di una ricca villa nei pressi di Napoli. Vestendo i panni di un esperto e famoso Sofista, Filostrato accetta di interpretare i quadri a beneficio di un gruppetto di giovani. I loro occhi saranno i nostri: vedremo l'assedio di Tebe e la morte di Meneceo; vedremo i cori delle Baccanti, una caccia al cinghiale, il giovane Achille e il centauro Chirone; e poi Esopo e le sue Favole, Narciso e la sua immagine riflessa nell'acqua. Vedremo ancora tanto altro ma la nostra posizione nei confronti dello sguardo si ribalterà, poiché guadagneremo la visione dei quadri se, e solo se, ci mostreremo capaci di perdere noi stessi: lasciandoci trascinare dalla forza coinvolgente delle parole del retore e assimilandoci al punto di vista del suo giovane pubblico.

Come ha notato Ruth Webb, parte della straordinaria complessità della *Pinacoteca*, nonché della sua unicità, consiste nella presenza di un doppio uditorio: l'uditorio interno dei ragazzi, che possono vedere i quadri e il loro interprete; l'uditorio esterno dei lettori che, posti nella condizione di potere soltanto leggere le parole del Sofista, sono *chiamati* ad immedesimarsi con i primi, condividendone emozioni e reazioni². Questo risultato si dimostra tanto più sorprendente quanto più si considera che è solo all'interno della *Pinacoteca*, ossia della *fiction* creata dalla parola, che si dischiude la

² Cfr. R. Webb, *The Imagines as a fictional text: ekphrasis, apatê and illusion*, in M. Costantini *et al.*, (éd.), *Le défi de l'art. Philostrate, Callistrate et l'image sophistique*, Paris 2006, pp. 113-136.

possibilità del suo stesso darsi. Tutto sta nel cedere a quell'*hedonè lógou*, a quel piacere del discorso, che già Gorgia aveva caratterizzato come una sorta di incantesimo: «per cui chi inganna è più giusto di chi non inganna, e chi è ingannato è più saggio di chi non lo è»³. Al riguardo, sottolinea Pucci, «non va dimenticato che la *Pinacoteca* appartiene alla stessa epoca che vede il fiorire del romanzo antico, e che con quest'ultimo condivide la fascinazione per la finzione, per la creazione di mondi immaginari in cui il lettore/ascoltatore entra trascinato dai sensi» (p. 11).

Dunque, sullo sfondo del testo agisce un interesse per l'esplorazione degli usi del linguaggio capaci di suscitare quell'effetto di «chiara rappresentazione» di cui parlava, per es., Quintiliano: «Che cosa avrebbe potuto vedere di più uno che vi fosse entrato?»⁴. Così intesa, la direzione dell'*inganno* filostrateo getta una luce interessante su quei meccanismi del coinvolgimento che, soprattutto in una cultura orale come fu a lungo quella greca, costituirono un'imprescindibile e problematica fonte di riflessione. Ricordiamo, per esempio, le celebri pagine della *Repubblica* in cui Platone dà voce alla preoccupazione e, nel contempo, all'ammirazione, per la forza coinvolgente della poesia drammatica, capace di procurare una sorta di piacevole abbandono⁵. Ma appunto lavorando su questo abbandono, plasmandolo e

³ Plut. *de gloria Ath.* 5, 348 C = Gorgias fr. 82 B 23 DK.

⁴ Quintil. VIII, 3, 67.

⁵ Plato, *Resp.* 605 d3.

indirizzandolo, Filostrato mette in atto la sua strategia persuasiva che simula nella parola scritta il senso di immediatezza proprio di un dialogo reale.

A un lettore attento non sfuggirà quanto l'impressione di spontaneità – e quasi di trascuratezza – dello stile filostrato, contribuisca a creare l'illusione di trovarsi realmente di fronte a emozionati spettatori e, soprattutto, quanto contribuisca a far credere a chi legge di vedere realmente qualcosa che invece non vede. Come ha notato Barbara Cassin, «les tableaux ne *sont* jamais là sous nos yeux, ni sous les yeux de quelque auditoire que ce soit; ils sont *dits* être sous les yeux, ou encore: ils sont *mis* sous les yeux»⁶. Ciò che possiamo sentire e percepire dei quadri va attribuito a un dire, a una pratica retorica di cui indubbiamente Filostrato è maestro: l'*ékphrasis*.

Oggetto, nelle varie epoche, di un'intensa speculazione teorica (soprattutto per ciò che è dei rapporti tra parola e immagine), il termine *ékphrasis* era originariamente riferito ad un avanzato esercizio retorico volto ad allenare gli allievi nella composizione di testi. Dai manuali in uso nelle scuole di retorica – i cosiddetti *Progymnasmata* – sappiamo che tale esercitazione consisteva nel descrivere non solo oggetti d'arte ma anche persone, oggetti, situazioni, luoghi. Il termine *ékphrasis*, ribadisce Ruth Webb in un suo recentissimo contributo, indicava «a speech that

⁶ B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris 1995, p. 50 [ed. it.: B. Cassin, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Pref. di G. Dalmasso, trad. it. parziale di Cr. Rognoni, Milano 2002].

brings the subject matter vividly before the eyes»⁷. Scopo dell'*ékphrasis* è quello di utilizzare il linguaggio come una sorta di finestra attraverso cui l'uditorio può accedere alla *visualizzazione* del fenomeno descritto; il suo meccanismo – tale da trasformare gli ascoltatori in spettatori – viene in gioco a partire da quello che Claude Calame ha caratterizzato come un «transfert de la capacité de manifester de la vue à la parole»⁸.

Come è facile comprendere, nell'antica definizione di *ékphrasis* il referente è di secondaria importanza. Ciò che conta è che il linguaggio agisca sull'uditorio come una forza dinamica in virtù della quale le parole sembrano trasformarsi in immagini e le immagini sembrano diventare cose reali. Con una espressione particolarmente suggestiva, Norman Bryson ha definito «moment of fusion» l'attimo in cui cose, parole e immagini convergono nell'intensità di un'esperienza visionaria, di un vedere che si trasforma in fatto mentale⁹.

Che alla base di questa pratica retorica sia il principio aristotelico secondo cui funzione e pregio del discorso è di rendere perspicuo ciò di cui parla, esponendolo

⁷ R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham, England/Burlington 2009, p. 1.

⁸ C. Calame, *Quand dire c'est faire voir. L'évidence dans la rhétorique ancienne*, in «Études de Lettres», 1991, 4, pp. 3-22, la cit. a p. 9; ora in Id., *Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et politiques contemporaines*, Grenoble 2008, pp. 191-204.

⁹ N. Bryson, *Philostratos and the Imaginary Museum*, in S. Goldhill & R. Osborne, *Art and text in ancient Greek culture*, Cambridge 1994, pp. 255-283, la cit. a p. 269.

con la massima *chiarezza*, è abbastanza evidente¹⁰. Tuttavia, nello specifico caso dell'*ékphrasis*, l'atto del far vedere deve conseguire da un'estrema, quasi diretta, visibilità. All'esigenza della chiarezza (*saphéneia*) si affianca la ricerca dell'*enárgeia*, ossia di quella vividezza che, agli occhi di chi ascolta, conferisce alle immagini prodotte dal discorso una consistenza quasi materiale. Nello specifico, si tratta di un'evidenza visiva che facendo leva anche su componenti tattili, acustiche, olfattive, mira a colpire la sfera sensoriale ed emotiva dell'uditorio. Come suggeriva Demetrio nel trattato *Sullo Stile*, l'*enárgeia* «si genera anzitutto dalla precisione e dal fatto che non si tralascia né si elide alcunché»¹¹, consentendo all'uditore una visualizzazione che sembra risultare non dal discorso del retore ma dall'impressione di vedere e di sentire personalmente qualcosa che, invece, è presentato solo con le parole. In questa sua valenza filosofica e cognitiva, l'*enárgeia* può essere annoverata tra le *virtù* dell'*ékphrasis*, come la qualità che, conferendo a questa tecnica potenzialità visiva, la distingue da una mera descrizione o da un resoconto di eventi¹².

La prospettiva ecfraistica conferisce la giusta inquadratura teorica alla nostra *Pinacoteca* giacché, a ben vedere, le caratteristiche dell'*enárgeia* trovano un puntuale riscontro nella struttura compositiva del testo filostrato. In ognuno dei quadri ci è

¹⁰ Cfr. Arist. *Rhet.* 1404 b.

¹¹ Dem. *De eloc.* 209 (= Demetrio, *Lo Stile*, a cura di G. Lombardo, Palermo 1999, p. 66).

¹² Sull'*enárgeia* in relazione all'*ékphrasis* cfr. G. Zanker, *Enargeia in Ancient Criticism of Poetry*, in «Rheinisches Museum» 124/3-4, 1981, pp. 297-311.

dato rilevare un'accurata rappresentazione dei particolari, unita alla riproduzione dei dati visivi, uditivi e olfattivi in essi presenti. Quando, per es., loda la rappresentazione minuziosa di un ragno – dalle screziature del suo corpo alla sua disgustosa superficie lanosa e alla sua indole selvatica – il Sofista sostiene che il pittore si dimostra «artista provetto e abile a riprodurre realisticamente le cose» (II 28, 3). La stessa menzione dei colori testimonia questa attitudine acrobologica. I pesci nel mare sono dipinti con colori differenti in rapporto alla diversa profondità in cui si trovano: «Quelli in superficie sembrano neri, quelli che seguono lo sono un po' di meno e quelli immediatamente successivi già ingannano la vista: poi sembrano nell'ombra, poi confusi col mare e, più lo sguardo s'inabissa, più diventa cieco e non sa distinguere cosa si celi nell'acqua» (I 13, 9). Dai quadri poi, se si riesce ad ascoltare, provengono persino fascinazioni uditive: le ali degli Amori «percuotono l'aria in modo da produrre un suono armonioso» (I 6, 2); i cavalli di Teseo «dalle froge erette, levano alti nitriti» (II 4, 2); e ancora, «Ascolta Pan: come sembra inneggiare a Dioniso, danzando sulle cime del Citerone una danza Evia» (I 14, 4). Il sapiente artista, infine, riesce quasi a emanare dalle sue immagini anche i profumi della realtà: la frutta matura ammucchiata in un canestro, suscita il desiderio di assaggiarla prima che sia «spogliata della sua rosea fragranza» (II 26, 3); nella raffigurazione degli Ateniesi che fanno sacrifici alla dea Atena, «il fumo è dipinto come se ne sentissimo il buon odore e come se si levasse dal grasso» (II 27, 3), e anche le sacerdotesse di Dodona,

con la loro aria austera e sacrale, sembrano respirare «l'incenso e il fumo delle libagioni» (II 33, 2).

Da queste poche citazioni si può capire come l'attenzione ai dettagli – efficacemente restituita dalla moderna traduzione di Giovanni Lombardo – consenta all'immaginazione di noi lettori di ricreare, *come se* la vedessimo, l'intera scena. Gli occhi della mente indugiano sui particolari elencati, compiono un percorso tra gli interstizi dove differenti registri si incontrano e dove l'esortazione «Guarda», pronunciata più volte dal Sofista, marca sia la necessità di un attivo ed immaginativo coinvolgimento, sia l'impossibilità di un nostro vedere diretto, interrompendo così l'immedesimazione completa.

Proprio in riferimento a questa dialettica di partecipazione e distanza, si configura la scenario di uno dei quadri più discussi, quello raffigurante il mito di Narciso. «La fonte ritrae Narciso, il dipinto ritrae la fonte e tutta la vicenda di Narciso» (I 23, 1) generando, se così si può dire, un triplice inganno: quello del bel giovane che osserva la sua immagine riflessa nell'acqua; quello del Sofista e del suo uditorio che osservano Narciso; quello dei lettori che osservano l'intera scena. Questo gioco di specchi e di rimandi reciproci traduce l'effetto più potente dell'arte di Filostrato: la sua abilità nel tirarci dentro il mondo della galleria perturbando, nello stesso tempo, la nostra presenza all'interno di quel mondo. È straniante l'ironia con cui il Sofista si rivolge al giovane Narciso ignaro «dell'artificio della fonte» (I 23, 3); e lo stesso Sofista, vinto dalla seduzione di un'ape posata su alcuni fiori, arriva a dichiarare:

«non saprei dire se è un'ape vera, tratta in inganno dal dipinto o se siamo noi a ingannarci, credendo che sia un'ape vera» (I 23, 2).

Ecco dunque che, nell'attimo di maggiore coinvolgimento, la *parola* interviene a evitare i rischi di un incontrollato illusionismo verbale: dalle parole le pennellate prendono vita, diventano strumento di fascinazione, ma poi tornano ad essere *soltanto* parole che rivelano lo stratagemma dell'arte. In questo modo, le provocazioni del Sofista ci conducono ad esplorare la dualità inscritta nell'universo fittizio (nello specifico senso di costruito ad arte) della *Pinacoteca*, ad acquisire quello stato mentale descritto da Jean-Marie Schaeffer come un «état mental scindé»¹³, in un andirivieni dello sguardo che oscilla tra coinvolgimento immaginativo e presa di distanza.

Nella sua *arrière-boutique* il retore «predispone con arte» le risorse dell'*ékphrasis* e ci invita a sottoscrivere quel patto efrastico che consiste nell'accettare di perdersi per avere poi la possibilità di ritrovarsi. Tutta la *Pinacoteca* può essere letta come una meditazione sul potere seduttivo dell'illusione nella consapevolezza che essa, così come i quadri, è un prodotto della parola, capace di accendere l'occhio mentale dell'ascoltatore, visualizzando e flagrantizzando ciò di cui parla. L'intensità di tale esperienza si lascia leggere entro l'orizzonte di quello che Dominique Kunz ha

¹³ J. M. Schaeffer, *Pourquoi la fiction?*, Paris 1999, p. 190.

definito «un sentiment d'image»¹⁴, un *come se* della visione che *ri*-presenta e fa *ri*-vivere non una qualche realtà materiale ma l'effetto di vedere e sentire una tale realtà.

Proprio qui possiamo cogliere uno degli aspetti più interessanti della *Pinacoteca* e probabilmente, dal nostro punto di vista, la chiave di lettura dell'intera operazione filostratea. «L'*ékphrasis* di Filostrato», osseva Pucci, «è così intrigante perché rappresenta la rappresentazione» (p. 14), mette in scena il meccanismo attraverso cui la sapiente arte combinatoria del retore *crea* l'illusione di vedere. Tale creatività non procede mai *ex nihilo* ma, facendo leva su immagini immagazzinate nella memoria degli ascoltatori, riattiva una conoscenza già acquisita, consentendo nuove combinazioni e nuovi percorsi di senso. Ed è interessante notare quanto importante riesca, per una completa interpretazione e valutazione dei quadri, il riferimento ai presupposti letterari da cui essi traggono origine. Filostrato invita infatti ripetutamente il suo giovane uditorio a *distogliere lo sguardo dai dipinti*, a visualizzare i miti da cui sono tratti e, una volta riconosciuti fatti e personaggi, a ripercorrerne la storia rivivendola pienamente. E così, per illustrare con le parole le isole rappresentate in un dipinto (II 17, 1), l'Autore propone di osservarle come se vi si stesse navigando in mezzo, a bordo di una nave, attraverso acque né calme né agitate, ma adatte alla navigazione. Tutto ciò si confà all'andirivieni di uno sguardo che sa stupirsi e che, all'occorrenza, sa tornare puro ma che, educato dal ricordo, non

¹⁴ D. Kunz, *Un sentiment d'image*, in «Poétique», 112, 1997, pp. 461-474.

perde di vista i miti da cui i quadri traggono il loro imprescindibile riferimento. Per questa via, le spiegazioni filostratee permettono di superare la meraviglia dell'impatto del quadro, riempiendola di senso nuovo e trasformando il piacere dell'immagine in un percorso fatto di conoscenze sottintese, di presupposti e di segrete strategie rese progressivamente esplicite.

Se ora torniamo all'esordio delle *Eikónes*, ci rendiamo conto che la *sophia* condivisa dal pittore e dal poeta si esplica nella capacità di creare nuove immagini a partire da un patrimonio di conoscenze condivise. Ciò che unisce pittura e poesia è la forza dell'invenzione, la capacità di trasformare e di far rivivere un sapere comune in immagini fortemente evocative. È alla luce di questa declinazione dell'*inventio* artistica che Filostrato può riproporre su nuove basi il *topos*, ormai inflazionato, dell'*ut pictura poiesis*. La nota espressione simonidea secondo cui la pittura è una «poesia silenziosa» e la poesia è una «pittura parlante», rilevava una stretta affinità tra le due arti, entrambe caratterizzate da un potere di visualizzazione. Tuttavia, si dimentica spesso che il detto simonideo era citato da Plutarco (*de gloria Ath.* 3, 346f) in riferimento all'attività dello storico che, attraverso una vivida rappresentazione di emozioni e caratteri, deve rendere la sua narrazione simile ad un dipinto. In questa linea, non ci sorprende che Filostrato abbia interamente costruito la sua *Pinacoteca* lavorando su una sapiente valorizzazione della componente visuale del codice verbale. Infatti, l'operazione ecfrastica ha successo nella misura in cui le parole riescono a garantire quelle virtù di attualità, immediatezza, insomma di *enárgeia*, che

sono proprie delle arti figurative. «Otterremo l'effetto di rendere le cose evidenti se esse saranno verosimili»¹⁵, scriveva Quintiliano, spiegando così perché solo ciò che rientra nell'orizzonte d'attesa dei fruitori può coinvolgere emotivamente e persuadere. Il godimento della rappresentazione è infatti inseparabile dall'attendibilità della rappresentazione stessa, da ciò che – riconosciuto come *familiare* – può sembrare vero. Come nota ancora Pucci, la «verità» di ogni singolo quadro «non va certo valutata sulla realtà fattuale di esso, ma sul grado di verosimiglianza mimetica del suo contenuto» (p. 13), e questo risponde appieno alla natura retorica dell'operazione filostratea (dal momento che il dominio della retorica è quello della somiglianza al vero e della plausibilità). Tale osservazione contiene *in nuce* un'intuizione estremamente interessante. Anche nel caso della pigmalionica *Pinacoteca* – che pare dissimulare l'assenza di un qualsivoglia modello, nel rilancio della propria iper-realtà – non si può prescindere dal riferimento a una realtà esterna, con la quale essa interagisce in termini di somiglianza. Avere la consapevolezza del riferimento è la condizione necessaria per non rimanere abbagliati dall'evidenza dei quadri. Emblematiche sono al riguardo le riflessioni del Sofista davanti a un quadro raffigurante alcuni cacciatori: «Che mi è successo? Il quadro mi ha indotto a credere che questi non fossero personaggi dipinti ma esseri reali, che si muovono e amano davvero [...]. Né tu hai detto nulla per distogliermi dal mio errore, vinto come sei al

¹⁵ Quintil. VIII, 3, 70.

pari di me e incapace di liberarti dall'illusione e dal sogno in cui essa t'ha avvolto. Ma osserviamo il dipinto: perché stiamo appunto davanti a un dipinto» (I 28, 2).

Come scrive Pigeaud, commentando questo passo, «bisogna prendere le distanze. Bisogna mettere in conto che non è la realtà, ma è una rappresentazione, una pittura»¹⁶. È qui in gioco una teoria dell'illusione che va al di là del piano estetico-letterario, investendo piuttosto il problema della conoscenza e della sua fallacia. La lezione che ci giunge da Filostrato è che l'illusione non è mai totale, essa è piuttosto una condizione cognitiva che si traduce nel tentativo di entrare in tensione con i confini pietrificati del reale, tessendo e ritessendo altri scenari. È un'illusione che non trova mai quel che cerca poiché, riferendosi a un'assenza, attinge all'inesauribile fonte del *desiderio*: nell'uditorio, quello di ascoltare e di goderne; nel retore, quello di parlare e di sedurre.

Da parte nostra, come lettori della *Pinacoteca* abbiamo un'ampia gamma di possibilità: così come Narciso possiamo specchiarci in un mondo che vive soltanto nella nostra immaginazione; oppure possiamo far nostra la prospettiva del Sofista e provare a padroneggiare i meccanismi mediante i quali l'interno si rovescia impercettibilmente nell'esterno e viceversa; o ancora, possiamo fare un passo indietro per apprezzare la *sophia* con cui l'intera stanza di specchi è costruita e mantenuta da Filostrato. In ogni caso, non possiamo che rimanere incantati dal *savoir faire*

¹⁶ J. Pigeaud, *Tre fantasie sulla phantasia. Filostrato, Poussin, Winckelmann*, cit., p. 27.

ecfrastico con cui il retore ci introduce nei quadri, mostrandoci cosa voglia dire amare la pittura e indicandoci quale sia la verità specifica di quest'arte. Si tratta di una verità che può funzionare solo se è credibile, cioè solo se rientra nell'universo di un sentire comune fatto di valori condivisi e amico della verosimiglianza. Del resto, come aveva già notato Goethe, «non è sempre necessario che il vero prenda corpo; è già sufficiente che aleggi nei dintorni come spirito e provochi una sorta di accordo come quando il suono delle campane si distende amico nell'atmosfera apportatore di pace»¹⁷.

¹⁷ J. W. Goethe, *Massime e Riflessioni*, trad. it. di G. Zamboni, Milano 1989, III, 3, p. 21-22.

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 17 Luglio – Settembre 2011

ISSN: 2037-609X



compu.unime.it