

Imitazione e riconoscimento

Fenomenologia mimetica della genesi dell'autocoscienza

EMANUELE ANTONELLI
Università di Torino

ABSTRACT: Girard has an ambiguous debt toward the atmosphere spread in France by the Hegel Renaissance that marked many of those who grew up in the thirties and forties. Yet, as far as the theory of recognition is concerned, I will claim that mimetic theory takes a step forward. Inasmuch as it makes up a morphogenetic theory, Girard's work allows me to put forward a hypothesis to solve the problem of the *origin* of the Hegelian desire for recognition. This desire is not a natural drive that immediately induces a consciousness to desire the desire of the other, but a mimetic desire inspired by a determinate and specific condition. Using René Girard's and Jean-Pierre Dupuy's work on the mimetic logic of social phenomena, I will maintain that this specific condition is itself created by the mimetic interaction and then spread around, once again by mimesis.

KEYWORDS: Desire, Mimesis, Recognition, Origin, Endogenous Fixed Point.

Per quanto grande possa essere il successo della vigorosa e autoriale attualizzazione della riflessione hegeliana offerta da Axel Honneth, il tema del riconoscimento e le ragioni per cui esso fa problema hanno iniziato a presentarsi alla tradizione filosofica occidentale in tempi molto più antichi. Anche senza voler esagerare nel rintracciare le origini classiche o tardo antiche della materia, potremmo con agio individuare un approccio *moderno* al problema del riconoscimento, ritrovando accenni, ipotesi e vere e proprie teorie già in autori come Hobbes¹, Spinoza² e Adam Smith³, per non parlare della tradizione moralista francese che da Pascal e La Rochefoucauld è poi confluita nella prosa di Rousseau. Un tale florilegio di riflessioni⁴ ci potrebbe permettere

1. Cfr. B. Carnevali, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, «Iride», XVIII, n. 46, 2006, pp. 515-540.

2. Cfr. *infra* Ch. Lazzeri, *Teoria del riconoscimento e desiderio mimetico*, «Tropos. Rivista di Ermeneutica e Critica filosofica», VI, 2, 2013, pp. 43-64.

3. Cfr. J.-P. Dupuy, *De l'émancipation de l'économie. Retour sur le problème Adam Smith*, «l'Année sociologique», XXXVII, 1987, pp. 311-342.

4. A cui molte altre potrebbero essere aggiunte, da Pierre Nicole a Mandeville (cfr. A.O. Lovejoy, *Reflexions on Human Nature*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1961), senza dimenticare Molière e Goldoni.

di intuire nel tema in analisi un argomento nient' affatto estraneo al sentire comune della modernità. La riflessione hegeliana in questo senso raccoglie un'eredità già molto stratificata da cui però sottrae, forse indebitamente, il ruolo euristico ma soprattutto, come vedremo, genetico della *mimesis*.

L'obiettivo di questo contributo, sulla scia di coloro che come Hobbes, Spinoza, Rousseau e Smith ne avevano colto la rilevanza strategica, sarà quello di reintegrare le figure e le logiche dell'imitazione nell'edificio teorico che oggi potrebbe andare sotto il nome di teoria del riconoscimento. Nella fattispecie, le pagine che seguono cercheranno di valutare le potenzialità genetiche della *mimesis* per sondare l'origine del desiderio di riconoscimento, mettendone dunque in dubbio la pretesa originarietà, comune — pur con alcune rilevanti differenze — ad Hegel, Honneth e il resto degli autori già citati. In tal senso, sarà necessario ripercorrere brevemente la genesi del problema e l'origine del dispositivo teorico nelle pagine hegeliane.

1. L'apparizione del desiderio di riconoscimento

Nella *Fenomenologia dello spirito*, ma in maniera ancora più radicale nel *Sistema dell'eticità*, Hegel sviluppa a suo modo il tentativo moderno di fondare la riflessione politica nel conflitto individuandone però le cause non già in una pretesa natura violenta dell'essere umano, né nella semplice lotta per la conservazione o per l'interesse, ma piuttosto nella poi celebre figura della lotta per il riconoscimento, *der Kampf um Anerkennung*. Integrandosi perfettamente nella sua filosofia della storia, questo dispositivo offre un vantaggio fondamentale per quanto riguarda lo sviluppo sempre rinnovato delle lotte per la realizzazione pratica e politica delle garanzie istituzionali di libertà: come fa notare Axel Honneth, «l'aspirazione degli individui al riconoscimento intersoggettivo della propria identità è», secondo Hegel, «insita fin dall'inizio nella vita sociale come una tensione morale che spinge al di là del grado di progresso sociale di volta in volta istituzionalizzato, conducendo poco a poco, lungo la via negativa di un conflitto ripetuto a livelli successivi, a una condizione di libertà comunicativa»⁵. Grazie a questa intuizione, Hegel introduce nel sistema un dispositivo capace di generare una dinamica pressoché infinita. Alla base di questa intuizione si pone però un problema di fondazione rimasto irrisolto: che cos'è il desiderio di riconoscimento e come si presenta alla coscienza?

5. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, (tr. it. di Carlo Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore, 2002), p. 15, corsivo nostro.

Il testo che, specialmente in uno studio ispirato alla teoria mimetica, fa da riferimento per affrontare questa delicata questione non può che essere l'*Introduction à la lecture de Hegel* di Alexandre Kojève che, tra gli innumerevoli pregi, presenta anche il merito di dare una formulazione esplicita del desiderio mediato: «il Desiderio che si dirige verso un oggetto naturale è umano soltanto nella misura in cui è “mediato” dal Desiderio di un altro che si dirige sullo stesso oggetto: è umano desiderare ciò che gli altri desiderano, perché lo desiderano; [...] *la storia umana è la storia dei Desideri desiderati*»⁶. La traduzione commentata della Sezione A del capitolo IV della *Fenomenologia dello spirito*, a proposito della figura del Servo-Signore, fornita *in guisa d'introduzione*, si presta ad una sorta di *close reading* mimetica e allo stesso tempo decostruttiva che ci permetterà di individuare tre indizi sufficienti a sostenere un'ipotesi sulla genesi del desiderio di riconoscimento che ci aprirà infine ad una preziosa integrazione con il paradigma antropologico girardiano.

a) Al principio, Kojève ci spiega che «se il Desiderio animale è la condizione necessaria dell'Autocoscienza, [esso] non ne è la condizione sufficiente»⁷. Un Desiderio diretto su un oggetto naturale non potrebbe infatti dare luogo ad altro che ad un Io naturale. *Perché ci possa essere Autocoscienza è necessario che il Desiderio sia diretto su di un oggetto non-naturale, su qualcosa che vada al di là della realtà data: la sola cosa che abbia queste caratteristiche è il Desiderio stesso. Di conseguenza, siccome il Desiderio umano deve dirigersi verso un altro Desiderio perché ci possa essere Autocoscienza, bisogna che innanzitutto si dia una pluralità di Desideri. Perché la realtà umana possa costituirsi all'interno della realtà animale, è allora necessario che questa realtà sia essenzialmente multipla*⁸. La realtà umana non può che essere sociale. In questo senso, anche se Honneth si limita a indicare la vita sociale come il luogo in cui il desiderio di riconoscimento si dà *fin dall'inizio*, possiamo invece assumerne l'originarietà, anche pre-sociale. Il desiderio di riconoscimento è il Desiderio del desiderio dell'altro, il Desiderio di essere riconosciuto come un essere dotato di valore. «Voglio che egli mi “riconosca” come un valore autonomo»⁹. Alla conclusione della sezione del commento in questione, Kojève ricorda poi che per Hegel parlare dell'origine dell'Autocoscienza significa «necessa-

6. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard 1947, p. 13, (tr. it. a cura di Gian Franco Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Milano, Adelphi, 1996), p. 20, corsivo nostro.

7. Ivi, p. 18.

8. Ivi, p. 20.

9. *Ibidem*.

riamente parlare di una lotta a morte in vista del “riconoscimento”¹⁰. La lotta per la vita è dunque condizione necessaria perché l’uomo si realizzi in quanto umano, ovvero abbandoni la propria natura animale superando l’istinto di conservazione. L’Autocoscienza si realizza solo come risultato di una lotta per il riconoscimento in cui sia stata messa in gioco la vita. Il dettaglio rilevante per i nostri fini consiste nello slittamento dalla pluralità di desideri messa a condizione in un primo momento, alla dualità rinvenibile nella soggettivazione dello scontro: *io* voglio che *egli* mi riconosca, a costo della *mia* vita o della *sua*.

b) Il secondo indizio è anch’esso adagiato nello scarto tra la dichiarazione e la descrizione e per ora non possiamo che segnalarlo: Kojève fa riferimento di sfuggita, anche se utilizzerà la medesima espressione più volte nel commento introduttivo, alla lotta per la vita in vista del riconoscimento come a un lotta «di puro prestigio»¹¹. Torneremo a valutare il ruolo del *prestigio* nell’ultimo paragrafo del saggio.

c) Il terzo indizio che comporrà la nostra prova va ricostruito. Siccome è necessario che il perdente resti vivo dopo la lotta perché ci possa essere riconoscimento, Kojève fa notare che «con atti di libertà irriducibili, anzi imprevedibili o “indeducibili”, essi [i due avversari] devono costituirsi come ineguali in e mediante questa stessa lotta. L’uno, senza essere minimamente “predestinato” a ciò, deve aver paura dell’altro, deve cedere all’altro, deve rifiutare il rischio della propria vita in vista della soddisfazione del suo desiderio di “riconoscimento”. Deve abbandonare il suo desiderio e soddisfare il desiderio dell’altro»¹², deve riconoscerlo come Signore senza esserne riconosciuto che come Schiavo. In questo passo Kojève riduce nuovamente la «realtà essenzialmente multipla» alla coppia di avversari ma, non molto dopo, richiama in causa la molteplicità, dicendo che «è solo nell’essere “riconosciuto” da un altro, e al limite da tutti gli altri, che un essere umano è realmente tale: sia per sé sia per gli altri»¹³. Kojève prende in considerazione l’eventualità limite del riconoscimento da parte di tutti: «l’uomo, per essere veramente, realmente

10. Ivi, p. 21.

11. Ivi, pp. 21, 26 e 27, corsivo nostro. Rimandiamo contestualmente alle riflessioni di Dupuy sulla nozione di prestigio, in J.-P. Dupuy, “Le Signe et l’Envie” in P. Dumouchel e J.-P. Dupuy, *l’Enfer des Choses*, Paris, Seuil, 1979, specialmente il capitolo II: “Être ou ne pas être vu?”.

12. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, tr. it. cit., p. 22.

13. Ivi, p. 23, corsivo nostro. Presentando la lotta per il riconoscimento come uno scontro a due Hegel, quasi platonicamente, ha in realtà composto un vero e proprio mito fondativo: come Romolo e Remo (cfr. M. Serres, *Rome. Le livre des fondations*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1983, tr. it. a cura di R. Berardi, *Roma, il libro delle fondazioni*, Hopefulmonster, 1991, Firenze), come Caino e Abele, il Padrone e il Servo costituiscono insieme il simbolo con cui veicolare la perturbante esperienza di un fenomeno di massa violento.

“uomo”, e sapersi tale [...] deve farsi riconoscere dagli altri (nel caso limite *ideale*: da tutti gli altri)»¹⁴. Il caso limite è in effetti diventato *ideale*. In questo senso, Kojève pare subodorare il fatto che perché la dialettica Servo–Padrone possa effettivamente darsi come scaturigine di una dinamica sociale, politica e storica e non solo personale, la presenza *ideale* di tutti è necessaria. La sottomissione non è in prima istanza dell’uno rispetto all’altro, ma di tutti rispetto all’uno: così si spiega inoltre la solidità di una tale conformazione sociale, rinforzata di volta in volta dall’adesione dei pari nella propria comune sottomissione. Per formulare compiutamente l’ultimo indizio sarà però ora necessario riprendere la lettura di Honneth.

Riflettendo sul passaggio da un’antropologia politica d’ispirazione aristotelica al modello sostanzialistico, egli nota che Hegel rinuncia al progetto di ricondurre la fondazione dello Stato al conflitto intersoggettivo per spiegarla invece «con il dominio tirannico di capi dalla personalità carismatica. [...] La soggettività dello spirito può rispecchiarsi solo nella *singularità* di un eroe»¹⁵. Honneth cita Hegel, dalla *Filosofia dello spirito jenesse (1805–1806)*, nella quale si legge: «Così tutti gli Stati sono stati fondati dal potere superiore di grandi uomini, non certo la forza fisica, giacché fisicamente molti uomini sono più forti di uno solo [...]. Questa è la superiorità del grande uomo: di sapere, di esprimere la volontà assoluta. Si stringono tutti attorno alla sua bandiera: egli è il loro dio»¹⁶. Il passaggio da un’ontologia sociale e un’antropologia di tipo aristoteliche, e dunque fondate sulla relazione, ad un’ontologia sostanzialista e una filosofia della coscienza, conduce così Hegel a cambiare avviso per ciò che concerne la fondazione dello Stato: non più il conflitto intersoggettivo, ma la figura carismatica del tiranno.

La teoria mimetica, con il sostegno del paradigma del punto fisso endogeno, ci offrirà la possibilità di mettere d’accordo questi due poli della riflessione hegeliana. Allo stesso tempo ci permetterà di reintegrare la teoria del desiderio mediato — che Kojève lascia da parte nel seguito del suo commento — e farne la chiave di volta per spiegare la genesi del desiderio di riconoscimento, salvandolo così dall’essere introdotto per via deduttiva come necessità del processo di costituzione dell’Autocoscienza.

2. La creatività nella teoria mimetica

Per condurci verso l’analisi della genesi del desiderio di riconoscimento sarà di grande aiuto introdurre il fondamentale contributo di Jean–Pierre Dupuy

14. Ivi, p. 25, corsivo nostro.

15. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, tr. it. cit., p. 75, corsivo nostro.

16. Ivi, p. 75. G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, Bari, Laterza, 1971, p. 185.

al consolidamento delle fondamenta della teoria mimetica. In quanto segue richiameremo brevemente il modello logico del *punto fisso endogeno*, un'astrazione formale dell'interpretazione formulata da Girard nello studio delle figure della *doppia mediazione* e dello *pseudo-narcisismo*¹⁷: l'aspetto più interessante di questo esercizio teorico è quello di salvaguardare la logica dei fenomeni collettivi individuata da Girard nelle risoluzioni vittimarie, liberandone la dinamica dal ruolo preponderante della violenza. Il punto fisso endogeno, il centro di convergenza mimetica, si realizza a prescindere dalla tonalità emotiva implicata. Non a caso, il luogo in cui questo modello si manifesta con maggiore evidenza è la lettura della *Psicologia delle masse e analisi dell'io* di Sigmund Freud; la decostruzione della teoria della folla di Freud¹⁸ impostata da Dupuy ci permetterà di introdurre con la massima brevità la nozione di *punto fisso endogeno* e di formulare le categorie essenziali per affrontare il problema in analisi.

Nel testo di Freud si possono individuare tre tratti caratteristici della folla: in primo luogo un principio di coesione che stravolge la normale psicologia individuale, la *libido*. «La massa viene evidentemente tenuta insieme da qualche forza. A quale forza potremmo attribuire meglio questa funzione se non a Eros, che tiene unite tutte le cose del mondo?»¹⁹: l'aspetto principale di questo legame è la capacità di limitare la naturale disposizione egoistica e a(nti)sociale delle pulsioni fondamentali. Il secondo tratto caratteristico è la *figura del capo*: «[u]na tale massa è costituita da un certo numero di individui che hanno messo un unico medesimo oggetto al posto del loro Ideale dell'Io e che pertanto si sono identificati gli uni negli altri nel proprio Io»²⁰, in altre parole, «il singolo rinuncia all'ideale dell'Io

17. Cfr. R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961, (tr. it. a cura di Leonardo Verdi-Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani, 1965). Dupuy ha formalizzato il modello in numerosi scritti e ne ha poi fornito diverse applicazioni; cfr. J.-P. Dupuy, *The Self-Deconstruction of Convention*, «SubStance», vol. II, 23, no. 74, pp. 86-98, 1994, (tr. it. di A. Thornton, *Sulla (auto)decostruzione delle convenzioni*, in L. Preta (a cura di), *La narrazione delle origini*, Roma-Bari, Laterza, 1991). Cfr. anche l'applicazione di massimo interesse di questo stesso modello da parte di André Orléan alla genesi delle convenzioni di valore nel mondo della finanza, Id., *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011.

18. Ma anche di Le Bon, Tarde, ovviamente Elias Canetti e, ancora, di Moscovici e Edelman, cfr. S. Moscovici, *L'age des foules*, Fayard, Paris 1981; B. Edelman, *L'homme des foules*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981. Dupuy fa lo stesso anche in riferimento alle riflessioni di Durkheim in merito al rapporto contraddittorio tra folla e oratore, cfr. J.-P. Dupuy, *L'avenir de l'économie: sortir de l'économystification*, Paris, Flammarion, 2012, p. 149.

19. S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*, 1921, (tr. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C. L. Musatti, Torino, Boringhieri, 1976-1980, vol. IX, pp. 257-330, p. 282).

20. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cit., pp. 303-304. A questa considerazione, segue poco dopo un richiamo al precedente *Totem e Tabù*, «l'uomo [...] è piuttosto un animale che vive in orda, un essere singolo appartenente a un'orda guidata da un capo supremo», (p. 309), rispetto al quale il saggio del '21 è chiaramente strutturato come controcanto e conferma.

e lo sostituisce con l'ideale collettivo incarnato dal capo»²¹. A tal proposito, una considerazione di ordine generale sul tema dell'identificazione si impone come immediatamente perspicua: nel momento in cui si leggano affermazioni come la seguente, per cui «[l'individuo] tende a configurare il proprio Io alla stregua dell'Io della persona assunta come modello»²², non ci si può esimere dal ricondurre il concetto di identificazione a quello ben più efficace di imitazione²³. Infine, il terzo tratto caratteristico, il fenomeno forse più straordinario: il *contagio*. Freud cita un passo di Gustave Le Bon in cui si dice che «in una folla, ogni sentimento, ogni atto è contagioso, e contagioso a tal punto che l'individuo sacrifica molto facilmente il suo interesse personale all'interesse collettivo. È questa un'attitudine contraria alla sua natura, e di cui l'uomo non diventa affatto capace se non allorquando fa parte di una folla»²⁴. È proprio il contagio a dare alla massa i suoi tratti più distintivi: esagerazione dell'affettività, esacerbamento delle passioni, ciclotimia, irrazionalità. È il contagio che rende i membri della folla sempre più simili gli uni agli altri, ed è sempre il contagio a fondare la stabilità della folla e in certi casi a «galvanizzarla e totalizzarla sino al totalitarismo»²⁵. Non già la suggestione ipnotica di cui parlava Le Bon, ma la dialettica di libido e identificazione, in altre parole, come abbiamo già visto, desiderio e mimesi, vale a dire, il desiderio mimetico. In questo modo Dupuy, sulla scia di Girard, ottiene il primo importante risultato di ridurre una distinzione superflua nel pensiero di Freud, sostituendovi un unico principio morfogenetico.

La chiave di volta delle masse artificiali, almeno nella *psicologia delle masse*, è la persona del leader, vera e propria singolarità: Freud infatti presenta il capo come l'unico elemento all'interno della folla a non aver rinunciato al proprio narcisismo, al proprio amore di sé. Tutti nella massa amano il capo,

21. Ivi, p. 316.

22. Ivi, p. 294.

23. A tal proposito, solo due studi hanno fatto luce sulle ragioni teoriche per cui la psicanalisi ha inesorabilmente ostracizzato ogni approfondimento sul potenziale euristico della mimesi, mancando così un'occasione di cui non abbiamo ancora finito di valutare le potenzialità. Cfr. F. Bellotti, "Imitazione: una parola scomoda per la psicanalisi," in «Aperture», n. 11/12, *Mimesi. Imitazione, finzione, menzogna*, Anno 2002, pp. 75-79, «La ragione di tale ostracismo per l'imitazione è ovviamente teorica, e riguarda la motivazione sulla quale la psicoanalisi fonda l'agire umano: la teoria degli istinti e i suoi rappresentanti pulsionali. Se si assegna infatti all'imitazione una struttura originaria e permanente, inevitabilmente si sostituisce la spinta pulsionale quale fondamento dei concetti di identificazione e di proiezione». E. Gaddini, "Sull'imitazione", in «Rivista ufficiale della Società Psicoanalitica Italiana», 3, 1968, 235-260, e Id., *Imitation*, P.U.F., Paris 2001. Lo stesso Freud aveva in realtà intuito il potenziale della mimesi, salvo poi considerarla un disturbo dell'identificazione e scartarla, cfr. S. Freud, *Progetto di una Psicologia*, 1985.

24. G. Le Bon, *op. cit.*, p. 50.

25. Cfr. J.-P. Dupuy, "De l'économie considérée comme théorie de la foule", in «Stanford French Review», summer 1983, pp. 245-263, p. 248.

il quale, per parte sua, non ama nessuno all'infuori di sé. La lucidità logica di Dupuy individua in questa figura la medesima struttura centrata in un *non-centro* che Derrida aveva rinvenuto nella sua critica allo strutturalismo²⁶: «la chiave di volta della massa è paradossalmente un individuo antisociale; [...] il centro è al tempo stesso interno ed esterno alla struttura, la comanda benché sfugga alla strutturalità»²⁷. Di massimo interesse il fatto che una medesima considerazione si possa rinvenire proprio nelle pagine di Kojève precedentemente accantonate. Alla fine del commento in analisi, Kojève, utilizzando un gergo che poi verrà per molti versi ripreso proprio dalle critiche post-strutturaliste, nota che «il Signore è [...] il catalizzatore del processo storico, antropogenico [la storia dei Desideri desiderati]. Egli *non partecipa attivamente* a questo processo; ma senza di lui, senza la sua presenza, questo processo non sarebbe possibile»²⁸. In questo senso, il Signore viene presentato come un *supplemento*, un elemento perfettamente dispensabile, poiché non partecipa, nella sua differenza, ma al tempo stesso assolutamente indispensabile.

Per comprendere la rivoluzione paradigmatica a cui le teorie mimetiche di ispirazione girardiana ci possono condurre è opportuno volgerci ora ad un problema posto dal testo freudiano. Qual è la relazione tra le masse organizzate e il panico? Cosa succede quando la massa perde il suo conduttore e si trasforma in panico? Cosa succede ad una struttura centrata quando essa perde il suo centro? Rispondendo a questi quesiti, Dupuy ci permetterà di mettere in luce, per via negativa, la struttura essenziale e la logica dei fenomeni collettivi, grazie alla quale potremo poi comprendere l'origine del desiderio del riconoscimento.

Secondo Freud il principio di coesione libidico si rompe comportando un ritorno del narcisismo e delle pulsioni egoistiche. La folla in preda al panico ha perso due dei tre tratti caratteristici delle masse artificiali, il principio di coesione e la figura del capo. Eppure lo stesso Freud riconosce che è proprio in quel momento che si realizza il fenomeno di folla con le sue proprietà più caratteristiche, le stesse per altro che, secondo Durkheim, gli uomini attribuiscono alla divinità: esteriorità, trascendenza, imprevedibilità, inaccessibilità. In effetti, nota Dupuy, c'è ancora di più: non solo due dei tre tratti caratteristici vengono a mancare, ma allo stesso tempo il terzo,

26. J. Derrida, "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil Paris 1967, tr. it. a cura di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971. In questo saggio Derrida per certi versi inaugura la stagione post-strutturalista denunciando l'intrinseca contraddizione inerente a tale concezione della struttura.

27. J.-P. Dupuy, "L'autonomie du social. De la contribution de la pensée systémique à la théorie de la société", *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Tomo I: "L'univers philosophique", P.U.F., Paris 1989, pp. 254-265, p. 260.

28. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 33.

il contagio, diventa improvvisamente inspiegabile. Dove potrebbe passare, infatti, il fluido se non attraverso i legami affettivi nel frattempo rotti? La soluzione di Dupuy si basa su un approccio sistemico alla teoria mimetica.

Bisogna rinunciare alla separazione netta tra folle spontanee e masse artificiali, tra masse anarchiche e masse costruite attorno al loro conduttore. Bisogna uscire dal paradigma del *punto fisso esogeno*, [...] e prendere in considerazione il paradigma del *punto fisso endogeno* (o “comportamento proprio emergente”, o “effetto di sistema”, [*Eigenbehaviour*]), *prodotto dalla folla mentre questa s’immagina essere prodotta da lui*²⁹.

Il punto fisso endogeno è il nome astratto che riassume i fenomeni differenziati ma logicamente analoghi che presiedono tanto all’elezione casuale e teogonica della vittima espiatoria nella crisi di indifferenziazione individuata nel doppio fondo oscuro delle religioni arcaiche³⁰, quanto all’elezione del leader di una massa in effervescenza. L’eroe e la vittima, il leader carismatico e il capro espiatorio sono scelti secondo una medesima logica sociale a implementazione mimetica.

L’impostazione di Freud, analogamente alle analisi della figura del narcisismo, decostruito da Girard in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, parte dal presupposto che la figura del capo abbia qualità intrinseche eccezionali — che si parli di narcisismo, prestigio o carisma: in tale senso essa presuppone una differenza fondamentale attorno alla quale il sistema finirà per organizzarsi. È una fenomenologia ingenua dei fenomeni *interdividuali*³¹ che non vede meglio degli stessi membri della massa, i quali però si vedono almeno riconosciuti da Freud, così come da Le Bon, le attenuanti degli effetti regressivi prodotti dal coinvolgimento. L’intuizione mimetica rende questo meccanismo molto più fluido ed elementare, riducendo contestualmente il paradosso freudiano ad un semplice cambiamento di fase. La singolarità della condizione del capo non dipende dalle sue caratteristiche intrinseche, perché esse stesse non sono in prima istanza cause, ma effetti di sistema dell’interazione di massa. Il capo desidera mimeticamente esattamente come tutti gli altri membri del sistema, con la sola differenza che imitando il desiderio degli altri, ed essendo al tempo stesso l’oggetto del loro desiderio, finirà per desiderare se stesso. L’impressione di autosufficienza e indipendenza su cui naturalmente il desiderio di tutti *inciampa*³² è in primo luogo un effetto del desiderio altrui; egli può dare

29. J.-P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales*, cit., p. 36. Vedi anche J.-P. Dupuy, “Points fixes et autoréférence”, in «*Les Cahiers du CREA*», n. 11, 1988, pp. 257–268, segnatamente p. 266.

30. Cfr. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 (tr. it. a cura di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980).

31. È la nozione fondamentale della psicologia mimetica, messa a punto nel terzo libro di *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*.

32. La riflessione di Girard potrebbe essere presentata attraverso una panoramica dei significati del termine evangelico *skandalon*, uno dei quali è proprio *pietra d’inciampo*: è quanto tentiamo di fare in

l'impressione di non avere bisogno dell'amore altrui solo perché l'ha già conquistato, egli può diffondere l'impressione di una pienezza d'essere solo perché in qualche misura viene *colmato* di attenzioni. Soprattutto, pur dando l'impressione di non partecipare attivamente al processo poiché incastrato in una dinamica apparentemente autoreferenziale, la sua partecipazione è fondamentale ed è rigorosamente attiva.

3. Convergenza e carisma: la *mimesis* che fonda e che diffonde

Secondo quanto detto sino qui, emerge con chiarezza che il conflitto intersoggettivo e la figura carismatica, il dio della *filosofia dello spirito jenesse*, non sono che due momenti della medesima dinamica, vale a dire la dinamica della convergenza mimetica: nell'interazione mimetica, tutti dirigono il proprio sguardo, il proprio desiderio, o il proprio odio, secondo lo sguardo altrui. La logica dei fenomeni collettivi, ovvero la girardiana *mimesi dell'antagonista*, farà confluire questi sguardi su un elemento del sistema, rendendolo *diversamente*. Le tonalità emotive dell'interazione modificano l'esito della proiezione, ma la struttura logica non cambia: un elemento indifferenziato si trova *imprevedibilmente* coperto di *charis* (χάρις) o di pietre.

Per fare questo passaggio è stato però necessario decostruire l'astrazione della dualità e rientrare nel regime della molteplicità. Questa dinamica può fornire una spiegazione alla genesi del desiderio di riconoscimento che in Hegel e Kojève è introdotto secondo una logica finalistica, come momento dialettico necessario alla fenomenologia della coscienza. La figura carismatica, punto fisso endogeno che emerge dal conflitto intersoggettivo grazie alla differenziazione, è una proiezione generata come effetto di sistema: il Signore è sì il primo *essere riconosciuto*, ma non sulla base di atti di libertà irriducibili, anzi imprevedibili o "indeducibili", bensì in seguito ad un *evento* i cui tratti caratteristici sono effettivamente l'irriducibilità, l'imprevedibilità e l'indeducibilità, ovvero l'arbitrio e la contingenza. Occupando la posizione su cui convergono le intenzionalità mimetiche, egli si trova ad essere, e al tempo stesso si pone, come modello di ogni imitazione e in quanto tale, in una relazione interindividuale molteplice e non duale, si pone come Signore. È importante capire che è la posizione a creare il Signore, in prima istanza, ovvero che perché la dinamica si metta in movimento non è necessario — e qui risiede l'interesse fondamentale, ma essenzialmente malinteso della teoria mimetica — che ci sia già un essere dotato di prestigio. Una volta creata

la struttura differenziale elementare, essa potrà ripetersi, auto-rinforzandosi³³, anche nella dualità. Resta evidente che anche volessimo astrarre la genesi del desiderio di riconoscimento da una sua storicità e ricollocarla nella falsa purezza astratta della dualità, la *mimesis* fornirebbe una spiegazione perfettamente regolare sia alla genesi del riconoscimento, ovvero dell'essere desiderati e considerati come modello, e quindi alla soluzione della lotta, sia alla diffusione mimetica del desiderio di una condizione frutto dell'interazione, tenendo ferma la dinamica evenemenziale, a patto di capire che è proprio l'interazione mimetica a generare la *fascinazione* e la *spontanea sottomissione* del Servo e non la paura per la vita. La logica elementare della *mimesis* prevede infatti che se *A* desidera e quindi contestualmente riconosce *B*, *B* desidererà *B*, inducendo sempre per via mimetica *A* ad intensificare il proprio desiderio per *B*, rimanendo incastrato in tale relazione. Sia detto per inciso che tale modello non viene inficiato dallo *fatto* del riconoscimento né dall'amore: guardando ad un punto *C*, non necessariamente comune, e imitandolo, *A* e *B* potranno effettivamente amarsi reciprocamente: *A* imita *B*, perché indicato come desiderabile da *C*; *B* ama *A*, perché indicato come desiderabile da *C* (o *Z*); *A* e *B* si amano l'un l'altro, ma non *perché* si amano reciprocamente. A prescindere da questo corollario, il punto fondamentale per l'economia della nostra argomentazione, giova ripeterlo, è che la distinzione o l'assegnazione dei ruoli ad *A* e *B* si gioca in un evento irriducibile alle caratteristiche di *A* e *B*, non c'è paura, né coraggio, né forza, né alcun atto, né tanto meno pienezza ontologica che presiedano a questo fenomeno, che però, una volta messi in movimento, tende a rinforzarsi e stabilizzarsi.

Una volta individuato il processo di genesi del riconoscimento, il Desiderio che esso diffonde potrebbe essere ridefinito come *Desiderio d'essere (come) un essere riconosciuto*³⁴, o forse, come dovrebbe risultare chiaro dalle analogie formali con la figura dello pseudo-narcisismo, *Desiderio d'essere come pare sia colui*

33. Pur non potendo soffermarci adeguatamente su questo punto, è importante capire che la dinamica mimetica comporta due tipologie di feed-back negativi, ovvero di *fenomeni* che possono almeno idealmente ridurre o terminare il conflitto: in primo luogo tale dinamica genera, per *differimento*, la struttura differenziale su cui si fonda il regime della mediazione esterna. Il tempo, lo spazio e le tracce (archi)scritturali fanno del punto fisso endogeno, un punto fisso *esogeno* o percepito come tale: il carisma e il prestigio si cristallizzano in distinzioni sociali. Qualori manchi per così dire il tempo perché questo differimento abbia luogo, il meccanismo vittimario propriamente detto può mettersi in gioco, andando semplicemente a distruggere il punto fisso: il tirannicidio.

34. Un tale ragionamento non intende in alcun modo mettere in discussione le conseguenze individuate dalla tradizione hegeliana del riconoscimento, ovvero essenzialmente il processo evolutivo dell'autocoscienza, anzi, in un certo senso, un tale risultato corrisponde precisamente alla più intima intenzione della teoria mimetica e alle sue più convincenti suggestioni. In *Vedo Satana cadere come la folgore*, Girard sostiene la tesi per cui i profeti non siano altro che vittime espiatorie che prendono la parola per raccontare la propria vicenda; aggiungiamo noi che in quanto tali essi sono anche i primi soggetti, i primi individui specifici e determinati a prendere la parola ed essere ascoltati. Cfr. R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999 (tr. it. di G. Fornari, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano, Adelphi, 2001, pp. 170 e ss.).

che occupa la posizione dell'essere riconosciuto; un desiderio che, fondato nella mimesi, può fondare a sua volta. Se si intende il Desiderio di riconoscimento come desiderio di essere un essere riconosciuto, tenendo conto del fatto che questo riconoscimento è frutto e non causa della convergenza mimetica, se ne evince che la *mimesis* può spiegare al tempo stesso la genesi del desiderio di riconoscimento, una prima articolazione morfogenetica del desiderio metafisico definito da Girard come *desiderio d'essere*³⁵, e la sua diffusione. La mimesi, per così dire, fonda e diffonde il desiderio.

Un punto fondamentale di questa ricostruzione risiede proprio nella distinzione netta che si profila rispetto all'interpretazione o riduzione della *mimesis* alle nozioni di simpatia o empatia su cui si basano le obiezioni più rilevanti di Christian Lazzeri. Nel modello del punto fisso endogeno applicato alla teoria del riconoscimento tale distinzione emerge in due modalità: in primo luogo, appare evidente che non si possa trattare di empatia, né di simpatia, poiché, come nel caso del leader delle masse freudiane, il mediatore del desiderio di riconoscimento in prima istanza *non desidera sé stesso*, non gode di alcuna pienezza ontologica né di alcuna forma di particolare prestigio o carisma: tutte queste caratteristiche sono generate e poi rinforzate dalla dinamica imitativa. Se, come ricorda Lazzeri, si intende, in genere, per «empatia [...] la coscienza che X possiede degli stati mentali di Y»³⁶, è evidente che la nozione di *mimesis* elaborata da Girard non ha in prima istanza nulla a che fare con l'empatia. Una *mimesis* empatica, in prima istanza, non potrebbe generare alcuna dialettica di riconoscimento, né nella relazione duale né in quella molteplice; essa potrebbe, come nella tesi di Lazzeri, solo rinforzarla. La critica in questione, almeno in questo frangente, ricade così vittima di una forma di sostanzialismo o naturalismo a cui è possibile rinunciare: non è necessario postulare la preesistenza di alcuna differenza, condizione invece necessaria nel caso in cui la *mimesis* sia confusa con la simpatia o con l'empatia.

Come si anticipava, la *mimesis* che presiede all'elezione del punto fisso non è in realtà neanche di natura essenzialmente emotiva; anzi, essa pare per-

35. «Tout désir est un désir d'être», cfr. R. Girard, *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*, Arlea, Paris 1994, p. 31, (tr. it. a cura di Alberto Beretta Anguissola, *Quando queste cose cominceranno. Conversazioni con Michel Treguer*, Roma, Bulzoni, 2005). Girard parla di desiderio metafisico per descrivere la relazione all'interno della quale si può dispiegare la mimesi. Il desiderio d'oggetto è sempre in prima istanza la deviazione di un desiderio d'essere, ovvero di un desiderio d'essere come il modello, o ancora un desiderio dell'essere del modello. Alla base di tale concezione troviamo un'antropologia della mancanza, dell'incompletezza. L'essere umano contempla l'altro — prima trascendente poi progressivamente, in una ripetizione ontogenetica della filogenesi culturale, chiunque altro — ossessionato dalla percezione illusoria di una pienezza d'essere apparentemente irraggiungibile, manifestata, come abbiamo visto, indifferentemente dallo (pseudo-)narcisismo, così come dal riconoscimento, dalla leadership, dal prestigio, dalla distinzione.

36. Cfr. *infra* Ch. Lazzeri, *Teoria del riconoscimento e desiderio mimetico*, «Tropos. Rivista di Ermeneutica e Critica filosofica», VI, 2, 2013, sezione III. «Desiderio mimetico e riconoscimento», 43–64, p. 53, vale lo stesso vale per la simpatia.

tenere più che altro alla dimensione puramente *intenzionale* della coscienza. Il soggetto mimetico intenziona per così dire strabicamente i propri poli di interesse, per l'ottima ragione che nel paradigma antropologico del *défaut* originario a cui appartiene la teoria girardiana, egli non sa cosa desiderare, né cosa guardare, né, al limite, cosa vedere. In questo senso, anche la seconda importante critica di Lazzeri pare infondata. Non c'è alcuna differenza tra il modello dell'identità e quello della differenza (ovvero tra il modello dell'imitazione tra doppi indistinti nel regime di mediazione interna, per cui la *mimesis* si dirige sull'identico e quello dell'imitazione differenziale in regime di mediazione esterna³⁷, per cui la *mimesis* si dirige sul diverso): in entrambi i casi infatti il soggetto guida la propria intenzionalità su quella altrui; nel primo caso, su un altrui qualsiasi, nel secondo caso su quell'altro verso cui tutti si orientano. Se non bastasse la nozione di *narcisismo delle piccole differenze* a chiarire il punto, resta evidente che la *differenza* tra differenza e identità è esclusivo appannaggio dell'osservatore esterno: il doppio mimetico non ha infatti alcun sentore della propria identità con l'avversario, nella doppia mediazione interna così come in qualsiasi altra situazione, ognuno pensa sempre di essere diverso dall'altro. Si potrebbe aggiungere che questa stessa condizione di cecità, o semplicemente la diversa interpretazione che un osservatore esterno e un agente possono dare della vicenda, chiarisce ulteriormente il fatto che, almeno per quanto riguarda questo specifico aspetto della teoria girardiana, la *mimesis* non è una forma di empatia né di simpatia.

Una volta individuato il ruolo della *mimesis* non empatica nella genesi della condizione di colui che pare essere riconosciuto, possiamo cercare di mettere in luce le potenzialità che emergono dall'analisi della genesi del *desiderio* di riconoscimento, o del *Desiderio d'essere come pare sia colui che occupa la posizione dell'essere riconosciuto*.

Secondo la tesi fondamentale della teoria mimetica, il desiderio non è motivato dalle caratteristiche specifiche dell'oggetto del desiderio, né dalla libera potenza desiderante del soggetto. Prendere sul serio questa tesi significa, nel nostro caso, liberarci d'un sol colpo di ogni tendenza sostanzialistica o *naturalistica* per cui il riconoscimento sarebbe un polo intenzionale o oggetto del desiderio buono in sé e che il soggetto brama spontaneamente raggiungere. Nella prima parte del saggio abbiamo mostrato come la genesi della condizione dell'essere riconosciuto sia il frutto sistemico dell'interazione di soggetti mimetici: l'essere riconosciuto è il tratto caratteristico di quell'essere umano che si trova ad occupare la posizione su cui convergono mimeticamente le intenzionalità desideranti di tutti i soggetti coinvolti, leader (o Signore,

37. Ovviamente nessuna differenza che riguardi direttamente il concetto di *mimesis* implicato; resta l'enorme differenza per quanto riguarda le potenzialità schismogenetiche della relazione, punto focale dell'interesse e della definizione stessa nell'economia del discorso girardiano.

o essere riconosciuto) compreso. Il desiderio di essere come pare che sia colui che occupa la posizione dell'essere riconosciuto segue logicamente dalla tesi fondamentale della teoria mimetica e non abbisogna né di empatia né di simpatia (che anzi in realtà nella loro caratteristica presunzione di trasparenza ostacolerebbero la chiusura organizzativa della dinamica sistemica, fondata sulla *méconnaissance* dell'identità tra i vari doppi mimetici coinvolti). Nel momento in cui qualcuno si trovi ad essere l'oggetto comune del desiderio, le sue caratteristiche salienti — in questo ideale tempo t_1 , il fatto stesso di essere il comune oggetto di desiderio — diventeranno *ipso facto* il modello di tutti i soggetti coinvolti; essi si troveranno a desiderare tale caratteristica, ovvero essere desiderati, nel caso limite *ideale* da tutti gli altri, ma in tutti gli altri casi, almeno da *un* altro.

4. Un *détour* antropologico

La *mimesis* girardiana ci ha permesso di chiarire in un solo movimento la genesi della condizione dell'essere riconosciuto e la diffusione del desiderio di riconoscimento; essa ci apre inoltre lo spazio per un'ulteriore considerazione. Come accennato, il principio della teoria mimetica è rigorosamente antisostanzialistico e antifinalistico: ispirandosi alla teoria dell'evoluzione, esso permette di concepire un processo di creazione e selezione casuale di caratteristiche performative relative all'essere umano. Una di queste è il riconoscimento, vettore *a posteriori* riconosciuto come necessario alla costituzione dell'Autocoscienza. Il corollario della tesi che abbiamo sviluppato nelle pagine precedenti è che la genesi dell'Autocoscienza sia il frutto non necessario di un fenomeno di sistema generato dall'interazione mimetica, diffusosi, o democratizzatosi per via ancora una volta mimetica.

Questa ipotesi, applicata alla genesi dell'Autocoscienza, può essere chiarita con agio rifacendosi ai lavori pubblicati nella prima metà del XX secolo da parte di Arthur Maurice Hocart, in una serie di studi sostanzialmente ignoti alla riflessione delle scienze umane italiane³⁸, ma al centro della riflessione della teoria mimetica. Il principale contributo di Hocart è l'aver stabilito, secondo una metodologia liberamente comparativista, l'*unità di tutti i riti*, frutto polimorfo della differenziazione diffusionista del rito funerario. Il grande interesse dell'ipotesi di Hocart risiede proprio nei limiti che egli non fu in grado di valicare: la sua ricerca etnografica e scientifica lo aveva condotto nell'*impasse* costituita dall'impossibilità di dare ragione del fatto che il rito

38. Cfr. A. M. Hocart, *Kingship*, London, Oxford University Press, 1927; Id., *The Progress of Man: a Short Survey of His Evolution, His Customs and His Works*, London, Methuen & co., Ltd, 1933; Id., *Kings and Councillors: an Essay In the Comparative Anatomy of Human Society*, Cairo, Printing office P. Barbey, 1936; Id., *The Life-giving Myth, and Other Essays*, London, Methuen, 1952.

fondamentale apparisse al tempo stesso come un rito funerario e come il rito di incoronazione alla base delle monarchie sacre. La soluzione a questa impasse — che senso poteva avere incoronare un re il giorno del suo funerale? — è stata individuata nella teoria del meccanismo mimetico-vittimario: il primo re non fu un *re morto* ma un capro espiatorio, consacrato secondo le dinamiche della convergenza mimetica, ma tenuto in vita. In tal senso, sarebbe più opportuno dire che il *primo dio fu un re morto*, così come il *primo re fu un dio ancora in vita*.

Non è qui possibile approfondire ulteriormente le tesi antropologiche che vedono la continuità tra la teoria di Girard e le ipotesi di Hocart³⁹, ma è importante sottolineare la convergenza sul tema che qui ci interessa maggiormente, ovvero il ruolo della *mimesis*. Hocart, scrivendo in tempi prossimi a Sigmund Freud ma soprattutto a Marcel Proust, ravvisa nello snobbismo il principio fondamentale e universale nel tempo e nello spazio della diffusione dei riti e dei costumi. La diffusione dell'automobile nell'Inghilterra degli anni '20 e '30, questo l'esempio da cui si origina la riflessione di Hocart, non doveva essere considerata la conseguenza di pulsioni utilitaristiche, bensì esclusivamente snobbistiche, ovvero come corsa ad un indicatore e vettore di status e quindi lotta per il prestigio⁴⁰, e lo stesso si può dire della diffusione di tutti i riti. Le analisi di Hocart vanno a rintracciare le origini rituali e la diffusione snobbistica, cioè mimetica, non solo del rito matrimoniale e dei funerali, ma persino dell'uso delle scarpe e del copricapo: niente di tutto ciò che rende umano l'uomo ha un'origine estrinseca alla dinamica mimetica e religiosa, ma ciascuno di questi tratti ha delle fondamentali conseguenze performative, ovvero abita a suo modo la regione della possibilità. I funerali, le automobili e persino le scarpe non si sono diffuse per utilità, ma per imitazione, per una questione di prestigio; solo in un secondo momento esse hanno per così dire dimostrato la loro utilità imponendosi dapprima nel trascendentale e poi nella pratica. Come farà Girard, già Hocart aveva individuato l'origine rituale⁴¹ di pratiche come l'agricoltura, l'allevamento previa domesticazione e ovviamente la medicina: l'uomo non ha inventato l'agricoltura sulla base di osservazione fortunate, ma come diffusione progressivamente secolarizzata di pratiche rituali, trovandosi poi a potersi giovare della sua incontestabile utilità, come per le scarpe e le automobili.

39. Si rimanda alle numerose pubblicazioni di Lucien Scubla sul tema, a partire da L. Scubla, *Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire*, «Revue du MAUSS», 2003/2 no 22, p. 197–221 e alla prefazione all'edizione francese di A.M. Hocart, *Social Origins*, Londra, Watts, 1954 (tr. fr. di Jean Lassègue avec la collaboration de Mark Anspach, Préface de Lucien Scubla, *Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 2005), pp. 12–53.

40. Cfr. A. M. Hocart, *The life-giving myth*, cit., p. 129–139.

41. Il sacro, già in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, era stato identificato da Girard come meccanismo di *indagine* della natura e delle possibilità celate in essa.

La diffusione di ritualità nel campo degli usi, dei costumi e dei desideri potrebbe aver avuto delle conseguenze ancora più interessanti. Il lavoro di Lucien Scubla, autore vicino alla galassia girardiana e da tempo occupato nel tentativo di consolidare le fondamenta antropologiche dell'edificio, ci permetterà di compiere il periplo necessario a ricondurre le analisi di Hocart al nostro tema, ovvero alla lotta per il riconoscimento. Scubla riprende le considerazioni di Hocart sull'origine del plurale maiestatico, in *Kingship*, intersecandole con le riflessioni formulate da Kant sul medesimo tema nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*⁴²: secondo l'antropologo francese, il rispetto espresso mediante l'uso del plurale maiestatico si rivolge alla duplice essenza del re *sacro*, al tempo stesso uomo e dio, o meglio tempio e dio. La differenza è molto rilevante: in prima istanza, infatti, la caratteristica essenziale dell'individuo ospite della divinità è proprio e solo quella di esserne per l'appunto il tempio. «La banalizzazione del plurale maiestatico⁴³ esprime bene il fatto che tutti gli uomini [in un secondo momento] tendono ad acquisire uno statuto analogo a quello del re sacro»⁴⁴; Scubla non fa che applicare la metodologia dell'analisi di Hocart sulla diffusione di costumi originariamente rituali per via snobbistica. Il contributo più interessante ai nostri fini consiste in quanto si desume dall'accostamento tra la prospettiva dell'antropologo britannico e quella di Kant. L'articolo di Scubla dimostra che l'imitazione dello stile reale non si limita a diluire e rendere progressivamente insignificanti i tratti differenziali, ma diffonde invece usi e costumi che partecipano performativamente ed anzi in prima istanza rendono possibile la costruzione di ogni singola personalità secondo il modello del re sacro. L'asse di quest'analogia conduce direttamente alla riflessione kantiana sul tema del rispetto.

Imitando snobbisticamente usi, costumi e modalità dell'interazione generati dai fenomeni mimetici attorno alla persona e alla posizione del re, ogni singolo individuo, in una tipica struttura piramidale, partecipa alla costruzione dell'identità umana come degna di rispetto. Ciò che si tratta di comprendere grazie a quest'analogia è che il rispetto per la persona umana, in quanto diffusione snobbistica a tutti i gradi della società — nel frattempo e per la medesima logica sempre sottoposti a erosione — della deferenza dovuta al re sacro non è una caratteristica *naturalmente* insita nell'essere umano. Come ricorda Scubla, «non sono le qualità propriamente umane dell'uomo [. . .], né la sua “natura sensibile”, che giustificano il rispetto incondizionato che gli è dovuto: è solamente [. . .] la sua partecipazione a un mondo “sovrasensibi-

42. Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, (tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino, Einaudi, 2010).

43. Scubla riflette sull'uso francese di *vous-voyer* il prossimo.

44. L. Scubla, *Pluriel de politesse, royauté sacrée et dignité de l'homme: note sur l'origine et les fondements hiérarchiques de l'égalité parmi les hommes*, «Droit et cultures», n° 21, 1991, p. 245–258, p. 249.

le”»⁴⁵. Da questa brevissima rassegna emerge che l’essere degno di rispetto ha la stessa genesi dell’essere degno di riconoscimento. In entrambi i casi si tratta della caratteristica performativa generata da fenomeni che condividono la logica del meccanismo mimetico–vittimario: il rispetto e il riconoscimento sono tratti caratteristici della deferenza riservata in prima istanza al re sacro, al capro espiatorio differito, al tempio del divino e esattamente come questi, sono il frutto inatteso e imprevedibile di quella logica perfettamente naturale ma non deterministica che Girard ha definito *meccanismo mimetico*.

Anche Honneth torna sulla nozione kantiana di rispetto⁴⁶, facendone un punto di riferimento centrale nella propria determinazione dell’epistemologia del riconoscimento. Il realismo morale moderato⁴⁷ sulla base del quale Honneth interpreta le analoghe nozioni di riconoscimento e di rispetto — e le pratiche che esse dovrebbero portare ad esecuzione — come fondamenti della realizzazione di una «vita umana buona», per quanto ammetta un fondamentale implicito progressista⁴⁸, ricade, a nostro avviso, non però per una necessità logica inerente alle nozioni impiegate, in una metafisica sostanzialista dell’essere umano, per cui «lo sviluppo storico del riconoscimento si effettua generalmente nella forma di una messa in evidenza di nuovi aspetti [...] la cui presa in conto ci obbliga a estendere il nostro orizzonte percettivo di valutazione»⁴⁹. Le analisi condotte in questo contributo ci indurrebbero invece a rinunciare ad ogni forma di realismo morale, per quanto moderato, per prendere in considerazione la possibilità eminentemente costruttivista che ciascuna delle caratteristiche e degli aspetti che Honneth ritiene emergere a nuova visibilità nel corso dello sviluppo storico — sottointendendone dunque la pre-esistenza — siano invece una *creazione radicalmente originale* dell’inesauribile processo genetico dell’imitazione.

Come per l’agricoltura, le scarpe e i copricapi, anche il rispetto per l’umanità di ogni uomo è la conseguenza inattesa della diffusione snobbistica di caratteristiche differenziali generate dalla convergenza mimetica. Dei vari tratti differenziali generati da queste dinamiche solo alcuni — si potrebbe dire secondo quella che Alessandro Ferrara chiama *autenticità riflessiva*⁵⁰, ovvero una forma di rispetto e di coerenza con la propria tradizione — sono

45. L. Scubla, *Pluriel de politesse*, cit., pp. 252–253.

46. Cfr. A. Honneth, *Unsichtbarkeit: zur Epistemologie von Anerkennung*, in Id., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003, pp. 10–27, (trad. fr. di Olivier Voirol, *Invisibilité: sur l’épistémologie de la «reconnaissance*, in Id., *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, a cura di O. Voirol, Paris, La Découverte, 2003, pp. 225–244), pp. 237ss. Cfr. I. Kant, *Fondamenti della metafisica dei costumi*, Roma–Bari, Laterza, 1997.

47. Cfr. A. Honneth, *La société du mépris*, cit., pp. 245–275.

48. Ivi, p. 258.

49. Ivi, p. 266.

50. Cfr. A. Ferrara, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1999.

stati selezionati e diffusi per snobismo dalla lotta per il prestigio. Ciascuno di essi, una volta diffusosi per via mimetica, può poi essere conservato per l'utilità nel frattempo compresa o perché, come nel caso del riconoscimento, ovvero la caratteristica dell'essere riconosciuto, ha generato una conseguenza performativa straordinaria, l'Autocoscienza.

e.r.antonelli@gmail.com