

EMANUELE ANTONELLI

Mimesis, *kenōsis* e autoreferenzialità

*Accounting for the sources
of crises that beset our
culture involves
'making a plausible
account of human history'.
A. O'Shea¹*

L'essenza del tragico, secondo Karl Jaspers, consiste nello sfasamento tra sapere e potere: tragica è per esempio la condizione di Edipo, il quale, senza sapere, sparse morte e sangue; tragico è lo scarto uguale e contrario, la situazione in cui la consapevolezza – specialmente nel caso in cui riguardi quelle che Karl W. Deutsch definisce *major needs*², esigenze supreme, o anche casi estremi – ecceda il potere di corrispondervi. Il tragico appare così l'attributo fondamentale della condizione umana. Il destino dell'uomo è quello di superare, di volta in volta, i limiti della propria consapevolezza, nel tentativo, che secondo Jaspers si concretizza nell'esplorazione interminabile dell'*Umgreifende*³, di ridurre tale iato; la storia appare, di conseguenza, come la scena di questa dialettica di cui il sapere tragico costituisce il primo movimento.

Il titolo che Deutsch ha scelto per la sua traduzione dell'estratto di *Von der Wahrheit* dedicato a questo tema, «la tragedia non è abbastanza», esplicita la direzione che Jaspers attribuisce alla storia: il sapere tragico, se considerato come

¹ A. O'Shea (2010), p. 226.

² Deutsch (1952), pp. 17-20.

³ L'*Umgreifende*, l'inafferrabile, è, nel pensiero di Karl Jaspers, l'essere in sé, l'orizzonte ultimo verso il quale tende idealmente il nostro pensiero, l'identità di essere e verità.

punto di arrivo, non rappresenta altro che una forma raffinata di idolatria, affascinante per «nichilisti arroganti»⁴, ma insufficiente per chiunque colga la vera natura del problema. A esso, sembra dirci Jaspers⁵ e ci dice con perentorietà Deutsch⁶, solo la conversione cristiana può corrispondere compiutamente: per andare oltre l'esperienza tragica è necessario saper restare aperti alla voce onnipresente della miseria, superando i confini della propria sensibilità e dando prova di «amore e speranza illimitati»⁷.

In questa brevissima sintesi del pensiero di Karl Jaspers emergono tre snodi a partire dai quali cercheremo di articolare un'interpretazione del tragico che sappia valorizzare gli spunti offerti dall'autore tedesco. Lo svolgimento di questo compito, a partire dagli elementi già individuati – a) il tragico come sapere, b) il significato del rapporto tra sapere e potere, c) il ruolo del cristianesimo – si gioverà di un confronto con le ipotesi formulate nel paradigma aperto dalla teoria mimetica, il cui operatore fondamentale è la logica dell'autoreferenzialità. Infine, risalendo rapidamente alle radici del pensiero dell'emancipazione di Gianni Vattimo, chiariremo quali siano le ragioni per cui esperienza del tragico e *chance* di libertà sembrano andare oggi insieme.

1. Il tragico come sapere

Secondo Jaspers, solo l'uomo che abbia raggiunto lo stadio del sapere tragico è veramente “sveglio”. Prima o al di fuori dell'interpretazione tragica del mondo, l'esperienza essenziale dell'uomo, per dolorosa che sia, è invece inserita in un quadro rassicurante, la cui tonalità emotiva fondamentale è la serenità e la cui caratteristica principale è la stabilità. Jaspers mette in evidenza un aspetto fondamentale della questione, cioè il fatto che la specificità del tragico è di natura epistemica e non

⁴ Citato in Deutsch (1952), p. 12.

⁵ Jaspers (1952), p. 40.

⁶ Deutsch (1952), p. 20.

⁷ Jaspers (1952), p. 105.

artistica. Il tragico non dice sì alla vita, dionisiaca e brutale, ma riflette sulle contraddizioni sconvolgenti della realtà, con l'obiettivo di cambiarne l'esperienza. Secondo un autorevole interprete di Jaspers, Emanuele Severino, è proprio per fornire un appiglio contro il dolore dell'insensatezza, contro l'imprevedibilità angosciante del divenire nullificante, che il tragico ricerca una verità, un'*episteme*, che offra nuovamente il conforto della stabilità davanti alla violenza della contraddizione⁸.

Secondo la tradizione, la tragedia, dominata dalla domanda sulla colpa, intende il destino dei personaggi come effetto della loro *amartía* (*Poetica*, 52a), e non come puro, selvaggio, divenire.

Il sapere che Jaspers trova nella tragedia e che sembra accogliere è quello della doppia articolazione della colpa: esistenza e *praxis* umane sono colpevoli. Come insegna Anassimandro, il fatto stesso di essere nato è per l'uomo, così come per ogni altro ente che venga all'esistenza, una colpa che nient'altro se non il ritorno nel nulla potrà espiare. Al tempo stesso e di conseguenza, l'uomo è colpevole per ogni azione compiuta, la quale inesorabilmente contravviene all'ordine naturale delle cose: alla domanda «chi è il colpevole responsabile di questo immeritato disastro»⁹, la tragedia, così Jaspers, risponde: tutto. Ognuno di noi è complice del disastro, ognuno di noi, nella misura in cui non abbia fatto quanto era in suo potere per impedirlo, è responsabile del male. Tuttavia, solo un nichilista arrogante potrebbe accontentarsi di questo risultato, da cui infatti, secondo Jaspers, l'uomo ha progressivamente preso le distanze. Ma siamo sicuri che questo risultato sia effettivamente adeguato al materiale tragico? Qual è l'esempio che Jaspers commenta nel suo ragionamento sulla colpa?

«Inconscio sparsi morte, e sangue. Non ho macchie, per la legge. Io non sapevo»¹⁰. Questi versi di Sofocle, tratti dall'*Edipo*

⁸ Severino (1989), p. 79-80.

⁹ Ivi, p. 53.

¹⁰ Sofocle (1977), vv. 546-548.

a Colono, sono stati interpretati dalla tradizione come la testimonianza di una maturazione dell'*éthos* greco¹¹, in particolare di quello ateniese rispetto a quello tebano. Scacciato dalla sua terra, Edipo giunge a Colono, in un boschetto sacro alle Eumenidi, dove, mettendo in luce la colpevolezza delle proprie azioni, riuscirà a ottenere asilo. Egli era inconscio, *anous*, privo di mente, quando commise i crimini orribili di cui è accusato e in questo senso può dirsi «puro davanti alla legge». Non merita altro biasimo da parte degli ateniesi, i quali, offrendogli degna sepoltura, dimostrano di aver fatto un passo avanti nella comprensione del problema della colpa. Pagine importanti sono state scritte in merito al passaggio di testimone che la tragedia al tempo stesso rappresenta e comporta tra il passato delle potenze mitiche, le implacabili Erinni, e il presente ateniese della *vita media* democratica¹², che possiamo riconoscere nell'apparizione delle Eumenidi, le benevole. Altri hanno visto in questo preciso scambio tra Edipo e il Coro, l'emergenza di una soggettività non coincidente con l'essere fattualmente colpevole¹³. Tuttavia, ciascuna di queste voci articola il proprio argomento a partire dal discorso mitico che ancora pare dominare la tragedia e non dal sapere propriamente tragico che essa imposta.

2. Il rapporto tra sapere e potere

La teoria del meccanismo mimetico, elaborata da René Girard nel testo *La violenza e il sacro* (1972), propone uno scenario da cui un'interpretazione del tragico potrebbe trovare spunti interessanti. In convergenza con quanto sostenuto da Jaspers, notiamo che in Girard viene analizzata una configurazione empiricamente molto comune in cui si dà il caso di un potere che trascende o eccede il sapere che dovrebbe condurlo: il comportamento gregario o mimetico. Quando un soggetto compie un'azione per imitazione, egli dà luogo a un

¹¹ Così anche Jaspers (1952), p. 54.

¹² Severino (1989).

¹³ Peverada (2004), pp. 67-68.

fare, esercitando dunque un potere, che travalica i limiti della propria consapevolezza. Non basta però che un singolo soggetto ne imiti un altro perché si dia un evento tragico: Edipo non ha ucciso il padre né tantomeno ha sposato la madre per imitazione. Infatti, anche se da sempre riconosciuto come tema principale della sua vicenda, potrebbe non esserne questo l'elemento costitutivo.

Propriamente tragica è, invece, almeno secondo l'interpretazione che proponiamo, la condizione prodotta da quella logica degli eventi in cui una moltitudine di soggetti, il cui sapere, il cui *nous*, sia momentaneamente assente o insufficiente, si trova a esercitare il proprio potere assumendo un comportamento mimetico. Nella nostra fattispecie, tragica è la condizione di colui il quale, come Edipo, si trovi sottomesso a tale potere, il potere della moltitudine.

Per verificare questa ipotesi e provare a districare il sapere tragico dal discorso mitico, dovremo prestare maggiore attenzione alla logica degli eventi narrati. A tal fine, bisognerà tornare a concentrarsi sulla domanda della colpa.

Ad ascoltare, con atteggiamento per quanto possibile scevro da pregiudizi, le parole di Sofocle, si nota facilmente che la versione dei fatti proposta dall'accusa, anche se corroborata dalla confessione di Edipo, non tiene. Se la domanda fondamentale a cui la tragedia in generale cerca di rispondere è «chi è il colpevole responsabile di questo immeritato disastro», cioè, nel caso specifico, di chi è la colpa della peste, allora, per fornire una lettura adeguata dell'essenza del tragico sarebbe opportuno seguire con maggior distacco l'incalzante caccia all'uomo a cui la vicenda edipica sembra assomigliare. René Girard ha dedicato numerosi lavori¹⁴ alla questione mettendo in luce il fatto che nel testo le ragioni per attribuire la colpa a

¹⁴ Per opera meritoria di Mark R. Anspach, i numerosi articoli dedicati da Girard al tema edipico sono ora consultabili nel volume *Edipo liberato* (2009). Si ricordi anche il lavoro di uno dei primi allievi di Girard, Sandor Goodhart (1978), pp. 55-71.

Edipo sono tutto fuorché solide¹⁵. In effetti, la tragedia presenta due versioni differenti degli eventi in cui si riconoscerà la morte di Laio: nell'una, prodotta dal servo di Giocasta e riportata da Creonte, il testimone, superstite, parlava di numerosi ladri; nell'altra, vecchia storia raccontata da Edipo, l'eroe affermava di aver agito da solo e di aver ucciso il vecchio e l'intera compagine che lo accompagnava¹⁶. Edipo non è innocente, ma la sua colpa è diversa da quella che gli si attribuisce. Egli ha ucciso, non v'è dubbio, ma non ha commesso parricidio: molti furono a uccidere Laio, un nugolo di mani dice Creonte secondo il quale «in lui ladroni s'imbattono, e l'uccisero non uno, anzi una turba»¹⁷. E invece Edipo è uno, senz'altro non più di uno.

Edipo, dunque, non può essere ritenuto colpevole del parricidio, né dunque il responsabile della peste tebana. Inoltre, l'essersi riconosciuto come tale contribuisce in modo determinante nell'indurre Giocasta a pensare che, avendo egli realizzato la prima parte dell'oracolo, possa effettivamente essere il figlio prima abbandonato e ora incestuoso. L'accelerazione che ne segue conduce senza respiro, senza ragione, alla *katastrophé* finale della quale, pur tenendola bene a mente, dovremmo quindi dubitare. Per venticinque secoli non pochi interpreti hanno frainteso il senso narrativo di quella sentenza, sostenendo in coro, ma forse a torto, la colpevolezza di Edipo. Che conseguenze trarre da questo dubbio, in merito alla riflessione sulla colpa in generale e all'identificazione dell'essenza del tragico e del sapere che essa comporta?

Il caso Edipo è di fondamentale importanza per tornare a riflettere sul significato essenziale del tragico e farne quindi uno strumento interpretativo ancora utile. Frederick Ahl, in parziale convergenza con René Girard, ha proposto la tesi per cui la tragedia di Sofocle sia in effetti non una *mise-en-scène* del mito, ma una *pièce* sulla sua genesi¹⁸. La tragedia metterebbe in scena

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Sofocle, *Edipo Re*, vv. 512-862.

¹⁷ Ivi, 122-123, corsivo nostro.

¹⁸ Ahl (1991), p. 264.

ciò che potrebbe essere successo a Tebe per rendere plausibile la creazione della narrazione mitica poi diffusa e ancora oggi considerata “vera”. La tragedia, in altri termini, cercherebbe di raccontare quale debba essere stata la logica non già degli eventi che hanno portato all’uccisione di Laio, tema centrale nel dibattito messo in scena, ma del dibattito stesso; non tanto dunque gli avvenimenti narrati nel mito, quanto le circostanze della creazione del mito stesso. Essa metterebbe in scena la crisi al termine della quale una moltitudine di individui la cui potenza è momentaneamente priva di sapere avrebbe mimeticamente¹⁹ braccato uno qualsiasi²⁰ dei membri della comunità, pur di trovare il responsabile del disastro a cui aveva assistito. Rappresenterebbe, in altri termini, la dinamica da cui la sentenza è emersa, non tanto per dar conto della sentenza stessa, ma per ragionare sulla logica del potere che schiaccerà Edipo. Godendo del differimento offerto dalla traccia mitica degli eventi e quindi della distanza dalla frenesia del destino²¹, la tragedia inizierebbe insomma se non addirittura a mettere in dubbio la *vulgata*, quanto meno a mettere in chiaro l’esigenza di tornare sugli eventi che stanno alla base della narrazione.

Per rispondere al problema dello scarto tra sapere e potere, la tragedia rimette in scena la formulazione e l’attribuzione di una colpa, cioè, l’esercizio di un potere, ma è il mito, che ancora parla in essa e che ancora oggi molti ascoltano, a stabilire la relazione di causa tra *amartia*, l’errore, e la punizione. In virtù di questa sovrapposizione, di questo collasso, generazioni di interpreti hanno visto nel tragico l’elaborazione di un pensiero della responsabilità ontologica, ma forse non è di questo che si tratta. Il sapere tragico non coincide con il sapere mitico.

¹⁹ L’analisi linguistica e strutturale offerta da un saggio ormai classico di Jean-Pierre Vernant, mettendo in luce la stranissima natura delle scelte semantiche di Sofocle, giocate sull’ambiguità e la doppiezza del procedimento antitetico, ispira e conferma questa tesi, cfr. Vernant (1970).

²⁰ A scanso di equivoci, è opportuno notare che la nozione di capro espiatorio a rigore non implica l’innocenza della vittima in questione, quanto il fatto che la si accusi di colpe che non sono (solo) sue.

²¹ Anspach (2007).

Entrambi hanno a che fare con la risposta alla domanda mitica e al tempo stessa fondamentale, *chi è stato?*, ma le risposte offerte variano, anche se solo di un minimo scarto. Il mito risponde con chiarezza, *Edipo è il colpevole*. La tragedia si oppone e risponde, *il mito, forse a torto, ci dice che la colpa è di Edipo*. Il sapere propriamente tragico è allora quello che rende possibile porre la domanda in merito alle dinamiche che generano il potere implacabile che accusa e poi schiaccia Edipo.

3. Il ruolo del Cristianesimo

In una seconda importante convergenza con Jaspers, René Girard ha sostenuto²² che là dove non era arrivata la tragedia, sarebbe invece giunta la tradizione giudeo-cristiana. Forte dei risultati più interessanti della stagione strutturalista e comparativista, Girard ha saputo intuire nelle vicende narrate dalle grandi tragedie attiche un'analogia strutturale con le vicende narrate nell'Antico Testamento e, in misura ancor maggiore, con la vicenda cristiana. Così come in molti altri miti, in ciascuno di questi casi si tratta, infatti, di individuare il responsabile di un «immeritato disastro». Come già Frazer e Nietzsche prima di lui, Girard intravede nella tradizione giudeo-cristiana un'analogia con la tragedia e con le altre forme del religioso arcaico ma, a differenza di questi, non vi ravvisa identità. Girard mostra invece che, sebbene la logica degli eventi narrati sia identica, la prospettiva, cioè l'interpretazione che ne viene fornita, risulta contraria.

Il mito attribuisce la colpa, senza dubbio. La tragedia ragiona sulla colpa, mettendo in scena la genesi del mito, cioè la logica degli eventi che presiedono e conducono all'attribuzione della colpa, e rendendo possibile il dubbio. La tradizione giudeo-cristiana, pur mettendola in scena, si oppone all'attribuzione della colpa mitica e inizia così a decostruirne gli automatismi, rendendoli ancora più visibili di quanto non avesse fatto la tragedia. L'Edipo del mito è senz'altro colpevole, anche se *anous*. L'Edipo della tragedia è rappresentato nel momento in

²² Girard (1978).

cui viene accusato dal precipitare degli eventi; nel momento in cui la logica del destino lo induce, senza ragione, a cadere nel vortice della frenesia e infine a conformarsi e così autoaccusarsi. Un personaggio analogo a Edipo, come per esempio il mitico Giuseppe della Bibbia²³, è invece difeso dalle accuse dei fratelli invidiosi e da quelle della donna ferita dal suo rifiuto. Il Cristo del Nuovo Testamento infine è descritto come vittima innocente di una moltitudine che «non sa quel fa», cioè che agisce per *potentia multitudinis* ma priva di consapevolezza. Il sapere offerto dal Cristianesimo, sulla scia di quello tragico e profetico, riguarderebbe dunque la logica dei fenomeni collettivi che presiedono all'attribuzione della colpa e alla punizione.

Come ricordato, Jaspers intuisce quale sia il meccanismo che rende possibile, a livello microfisico²⁴, la svolta caratteristica dell'evo cristiano: superare i confini della propria sensibilità e dare prova di «amore e speranza illimitati»²⁵, restando in ascolto della voce della vittima e opponendosi al potere che, tragicamente, schiaccia.

Oltre a smentire a livello generale la tesi fondante del mito, cioè la colpevolezza del perseguito, il Cristianesimo introduce dunque nella storia dell'Occidente gli elementi necessari, anche se non sufficienti, a contrastare la ripetizione degli eventi narrati nel mito, cioè l'agire inconsapevole della *potentia multitudinis*. Almeno secondo la lettura di Girard, nell'offrire ragioni di credere che la vittima sia innocente, insegnando «amore e speranza illimitati», istruisce ogni singolo individuo a evitare di mettere in pratica quel comportamento *anous* che in genere

²³ René Girard ragiona sulle analogie strutturali delle due vicende: in entrambi i casi si tratta di soggetti a più riprese espulsi dalla rispettive comunità di appartenenza; accusati entrambi di incesto – Edipo con la vera madre, Giuseppe con la moglie Potifar, la madre adottiva (Girard 2009) – infine entrambi in qualche misura santificati, l'uno in forma arcaica, l'altro in una modalità decisamente più secolarizzata.

²⁴ Mi permetto di rimandare a un testo in cui approfondisco la questione della performatività microfisica della modalità narrativa introdotta dal cristianesimo, cfr. Antonelli (2013), pp. 163-192.

²⁵ Jaspers (1952), p. 105.

finisce per costituire il potere cieco che viene rappresentato nelle tragedie. Il Cristianesimo, tuttavia, pur offrendo un sapere che supera quello tragico, non può garantire il superamento della condizione tragica, anzi.

In primo luogo vedremo in maggior dettaglio quale sia il sapere che secondo Girard il Cristianesimo ha reso disponibile; in seguito analizzeremo le conseguenze del nuovo rapporto tra sapere e potere che esso rende possibile.

4. *Il tragico come esperimento*

Secondo René Girard, il tratto costitutivo dell'essere umano è la sua innata tendenza a imitare²⁶. Che si tratti di imitazione violenta, come quella che induce il desiderio di vendetta, o di imitazione non violenta, come quella che induce per esempio a voler rendere il dono ricevuto, la *mimesis* è la condizione di possibilità della socialità. Di essa potremmo dire che si tratta di una condizione intrinsecamente ambigua: come il *pharmakon*²⁷, la *mimesis* può essere rimedio, enzima della socialità, e veleno, fonte di distruzione della comunità. Essa rappresenta inoltre una risposta, o piuttosto un'antitesi dialettica evolutiva straordinariamente creativa e di origine ancora non del tutto chiara²⁸, al progressivo venir meno della dotazione istintuale.

²⁶ La nozione di imitazione è oggetto di un uso, mediato dalla tradizione estetica, che potrebbe indurre il lettore a fraintenderne la portata. Senza eccedere in atteggiamenti petulanti, Girard ha messo in guardia dall'intendere la *mimesis* come semplice copia cosciente, cercando invece di mettere in luce, attraverso la nozione di interindividualità (1996, III parte), il fatto che essa è invero condizione di possibilità della soggettività stessa. A ben vedere, infatti, non è il soggetto a imitare, ma la *mimesis* a soggettivare. In questo senso, anche se il tema della *mimesis* come tratto caratteristico dell'uomo è ben presente già a Platone e Aristotele, la sua portata presoggettiva e "extrarappresentazionalista" può essere considerata un contributo originale di Girard.

²⁷ Concetto enantiosemico per eccellenza, se non altro a partire dal testo di Derrida, *La farmacia di Platone* (1972).

²⁸ Dal momento in cui le neuroscienze hanno scoperto l'esistenza dei neuroni specchio, il tema dell'imitazione è tornato in gran voga. Nonostante questo, non è ancora chiaro come e perché l'essere umano abbia questa

L'essere umano, a differenza di altri animali, nasce privo di strumenti essenziali per la sopravvivenza, non ultimo dei quali la capacità di individuare quanto è necessario e desiderarlo. La pulsione mimetica ci permette di inserirci nella storia dei desideri desiderati, in qualsiasi momento ci capiti di arrivare *sur scène*. Purtroppo, “nessun pasto è gratis”, né in economia, né nell'evoluzione²⁹. La pulsione a imitare il prossimo, infatti, può molto facilmente produrre delle conseguenze impreviste e non desiderabili.

A differenza del mito che si limita a rifletterla, la tragedia prova a fare i conti con la più sorprendente tra queste conseguenze, ma sarà poi il sapere biblico, o forse solo l'interpretazione che Girard ne ha offerto, a rendere chiari gli esiti dell'esperimento tragico: se immaginiamo il caso in cui il soggetto imiti il proprio modello nel desiderio di un oggetto scarso e/o indivisibile, è molto probabile che la cosa desti una forma più o meno intensa di rivalità ed eventualmente induca i due soggetti allo scontro. Ciascuno convinto di essere dalla parte della ragione, ciascuno armato della verità della propria parte, si lancerà in un conflitto che inesorabilmente assumerà prima le tinte farsesche e tragiche dello scambio enantiosemico, dell'ambiguità, della doppiezza, poi della violenza, la quale, chiamando altra violenza, immergerà i presenti nelle paludi della vendetta e infine li indurrà alla vittimizzazione di un capro espiatorio.

Una volta liberi dal pregiudizio della colpevolezza di Edipo e anzi confortati dagli indizi a favore della sua innocenza e dalla debolezza delle prove a suo carico, possiamo renderci conto del

dotazione neuronale né quale sia il contributo evolutivo per cui sarebbe stata selezionata: tra le opzioni più diffuse, va annoverato il ruolo essenziale dei neuroni specchio nel rendere possibile l'empatia e quindi, a valle, comportamenti collaborativi.

²⁹ Girard ha da sempre manifestato con chiarezza l'ambizione di fornire una teoria scientifica dell'evoluzione delle culture umane, a partire dall'ominizzazione, e ha ricevuto da Michel Serres, in occasione dell'elezione a *immortel* di Francia, una sanzione della bontà del proprio tentativo (Serres, Girard 2005; Girard 2003).

fatto che la tragedia ha un oggetto di riflessione quasi scientifica molto preciso: essa mette in scena, come in un esperimento mentale, le dinamiche incontrastabili attraverso le quali la sentenza mitica emerge dalla contesa, a scapito di ogni ragione esterna al dibattito. Il verdetto non descrive una realtà esteriore e preesistente, anzi nega l'unico appiglio offerto dalla discrepanza tra le due versioni dei fatti, ma crea la risposta a una domanda talmente urgente da indurre tutti gli astanti a distaccarsi "speculativamente" dalla realtà precedentemente data per assodata per trasporsi in una nuova struttura di riferimenti. Anche se nessuno sembra farci caso, Tiresia e Creonte sanno con certezza che Edipo non è colpevole della morte di Laio: egli era solo quando uccise il vecchio all'incrocio, e uccise tutti i suoi compagni di viaggio, mentre il servo di Laio, superstite, raccontò di aver visto una moltitudine, «un nugolo di mani», avventarsi sul vecchio re, Creonte stesso ha riportato questa versione. Eppure, per quanto chiare siano le indicazioni in tal senso, lo stato di frenesia in cui la tragedia ci mostra i personaggi impedisce a tutti i presenti, Edipo incluso, di fare riferimento a quanto dovrebbe essere loro noto.

Il tratto essenziale di questa scena, ciò che l'esperimento proposto dalla tragedia riesce a far emergere anche se non a tematizzare esplicitamente, è il progressivo allontanamento degli interlocutori dalla realtà di riferimento a favore di un ingresso sempre più coinvolgente in un sistema autoreferenziale com'è quello espresso dallo scambio enantiosemico e antitetico messo in scena dall'*Edipo Re*. L'esperienza fondamentale che Sofocle sembrerebbe comunicare allo spettatore è dunque lo "spaesamento"; per capire quanto gli interlocutori in scena stanno vivendo è necessario trasporsi in una condizione analoga, caratterizzata dalla totale assenza di punti di riferimento esterni, cioè indiscutibili e condivisi; solo così il seguito diventa perspicuo.

L'assenza di punti di riferimento condivisi, cioè l'assenza di accordo, è al tempo stesso la questione da risolvere e la ragione per cui non è possibile risolverla. Nel caso di Edipo, almeno

secondo l'interpretazione fornita da Girard, nell'impossibilità di risolvere la questione, cioè decidere di comune accordo dell'«immeritato disastro», i Tebani individuano, “meccanicamente”, dunque mimeticamente, la soluzione: la causa del disastro è un soggetto su cui tutti dirigono il proprio sguardo perché differente, zoppo, di cui il mito farà l'assassino delle differenze di riferimento e di conseguenza nuova differenza di riferimento³⁰. Il mito, che si limita a riflettere gli eventi, propone questa soluzione come descrizione della realtà, oscurando il collasso epistemologico-ontologico da cui sorge. Esso finge che l'accordo mimeticamente creatosi nella crisi dei riferimenti descriva una realtà precedente, esterna, indipendente, quando invece ne sta creando una nuova che solo a posteriori verrà considerata già reale. La tragedia, riflettendo sul mito, riesce a mettere in scena la genesi performativa delle condizioni di possibilità dell'accordo: la logica che presiede a tali fenomeni collettivi è il senso più puro del tragico ed è ora venuto il momento di analizzarla in dettaglio.

5. Il problema dell'autoreferenzialità

Jean-Pierre Dupuy, uno dei più autorevoli interpreti di Girard³¹, ha riformulato con particolare efficacia e chiarezza la logica del meccanismo mimetico-vittimario mettendone in luce, in una serie di saggi importanti³² gli aspetti più significativi. Forte del suo passato di studioso di *cibernetica*³³, egli ha provato a riformulare la logica dell'autoreferenzialità, fornendo un quadro preciso e molto utile per mettere un punto fermo sulla questione che stiamo trattando. Ispirato dalla cosiddetta

³⁰ Parricidio e incesto negano le differenze generazionali alla base di qualsiasi società arcaica: come i gemelli, che negano la differenza interindividuale, l'incestuoso-parricida è al tempo stesso simbolo dell'indifferenziazione e, in quanto simbolo, nuova differenza.

³¹ Tra i quali ricordiamo, in ordine sparso e senza pretese di esaustività, Andrew J. McKenna, il già citato Sandor Goodhart, James Allison, Paul Dumouchel, Lucien Scubla, Mark Anspach e Pierpaolo Antonello.

³² Dupuy (1992; 1994; 2009a).

³³ Si veda a tal proposito Dupuy (2009b).

congettura di Heinz von Foerster, Dupuy ha dimostrato³⁴ che i sistemi composti da “macchine triviali”, vale a dire da elementi la cui attività di produzione di *output* a partire da *input* sia ridondante rispetto a quella delle macchine con cui interagiscono, tendono a generare delle configurazioni che, per quanto risultino prevedibili da parte di un eventuale osservatore esterno, appaiono agli elementi del sistema contro-intuitive e incontrollabili³⁵, dotate di una caratteristica che potremmo definire *esogeneità*. Con un gergo e con strumenti molto eccentrici che riuniscono filosofia, antropologia e matematica, egli dimostra che un gruppo composto da elementi condotti da logiche mimetiche tenderà a creare un comportamento, cioè un’organizzazione emergente, che si imporrà di rimando non già come prodotto delle proprie azioni non concertate, ma come fatto esogeno, indipendente e autonomo. Senza sapere, ogni individuo sarà indotto dalla logica delle cose a schierarsi con un potere che esiste solo in quanto tutti vi aderiscono e ad entrare nella struttura categoriale alla base della realtà di riferimento, che è tale solo perché tutti credono sia tale.

Per tornare al linguaggio del mito, Dupuy ci offre gli strumenti per dimostrare che la meta del percorso, l’esito dell’indagine su cui Edipo e gli altri interlocutori finiscono per accordarsi, non è la descrizione di uno stato di cose, ma la creazione performativa di una nuova realtà. Quando Edipo si descrive come colpevole, in realtà si sta creando tale davanti all’unanimità dei presenti. La sentenza che lo accusa e il potere che lo schiaccia sono entrambi frutto della convergenza mimetica, del meccanismo, e non ragione dell’accordo e strumento della soluzione. Nel caso di Edipo, è l’unanimità a trasformare l’accordo venutosi a creare grazie all’adesione dello stesso Edipo alla versione dei fatti emergente in una nuova configurazione di riferimento: i tebanici non si sono messi d’accordo su una descrizione della realtà condivisibile; mettendosi tutti d’accordo hanno invece creato una versione dei

³⁴ Atlan, Dupuy, Koppel (1987).

³⁵ Dupuy (1982), p. 14.

fatti che l'assenza di contrasti, cioè l'unanimità, ha reso reale *a posteriori*.

Ciò che la tragedia inizia a subodorare e che il pensiero moderno pare invece aver dimenticato è che l'unanimità autoreferenziale possa per così dire "sovra-determinare" la realtà³⁶. Ciò che il Cristianesimo, almeno secondo Girard, rende evidente, è che solo l'adesione unanime all'accusa e la partecipazione di ciascuno alla vittimizzazione rendono effettuale e implacabile il potere. Il concetto con cui Dupuy definisce questo accordo è quello di "punto fisso endogeno", la caratteristica del quale è, come accennato in precedenza, di presentarsi agli elementi che poi abiteranno il sistema, come *esogeno*, essendo invece "auto-trascedente": la realtà che si presenta come auto-evidente e il potere che vi si esercita effettivamente sono due manifestazioni di questa logica dei fenomeni collettivi, che il sapere tragico per primo ha reso visibile.

Se il mito inconsapevolmente lo riflette, la tragedia, mettendo in certi casi in discussione il mito, ragiona sul momento in cui un sistema in crisi – in cui i soggetti siano cioè momentaneamente privi di ragione e pertanto indotti ad adottare comportamenti "triviali", i.e. mimetici – dà vita a fenomeni collettivi auto-trascedenti³⁷. Il livello di comprensione degli eventi che essa veicola non è però sufficiente a rendere evidente la logica dei fenomeni. Ne è prova il fatto che ancora oggi non pochi interpreti considerano esogeno il punto fisso del sistema tragico, cioè, fuori di metafora, credono al mito e incolpano la vittima.

Conclusivamente, possiamo quindi riaffermare, con Jaspers, il fatto che il tratto caratteristico del tragico è effettivamente

³⁶ A valle, Jacques Rancière ha visto con grande chiarezza la portata politica del problema, «le partage du sensible [...] c'est d'abord une question politique, puisque pendant très longtemps les catégories exclues de la vie comune l'ont été sous le prétexte que, visiblement, elle n'en faisaient pas partie», cfr. Palmiéri (2002), p. 34.

³⁷ Si noterà che da ciò consegue che la condizione propriamente tragica è anche la situazione tipicamente mitopoietica.

costituito dalla discrepanza tra un sapere e un potere; tra un sapere insufficiente e il potere eccessivo della moltitudine. D'altro canto, oltre a rifiutare il sapere mitico, che concentra sulla vittima la colpa, dobbiamo rifiutare anche l'interpretazione tradizionale della tragedia, che invece estende eccessivamente – concedendosi un'opzione moralmente liberatoria e manifestando forse una comprensione approssimativa del problema – la colpa all'ordine stesso del divenire; non tutto è colpevole, né il divenire è di per sé coinvolto. L'esperienza del tragico, in altri termini, non riguarda il rapporto dell'individuo con l'essere, sempre che non si accetti l'identità tra essere e sacro, tra l'essere e il comportamento automatico del collettivo di riferimento. Il sacro potrebbe allora essere il nome antico della logica ancora ignota dei fenomeni collettivi, così come "essere" è (stato) il nome della realtà che pare imporci come oggetto esterno, esogeno.

6. *Kenōsis: teologia, decostruzione ed emancipazione*

In Italia, il pensiero di René Girard ha ricevuto grande attenzione. Tra i molti lettori e interpreti, Gianni Vattimo, in diverse occasioni, ha attribuito alla lettura delle opere di Girard un ruolo molto rilevante nel proprio percorso intellettuale³⁸. Uno dei concetti fondamentali della riflessione di Gianni Vattimo, quale affiora ad esempio nella conversazione a cura di Pierpaolo Antonello, è il concetto teologico di *kenōsis*. Con questa nozione paolina, la teologia cristiana descrive il processo di svuotamento e di abbassamento che caratterizza la divinità del Nuovo Testamento, presenta cioè le conseguenze dell'idea dell'incarnazione come vero e proprio principio «della dissoluzione del sacro»³⁹.

Nella ridefinizione del meccanismo mimetico fornita da Dupuy attraverso il concetto di "punto fisso endogeno",

³⁸ Si veda Vattimo (1999). A tale riconoscimento se ne potrebbero aggiungere altri, per esempio: A. Codacci-Pisannelli (1998), pp. 97-98, o ancora Vattimo, Rorty (2005).

³⁹ Vattimo (1999), p. 30.

leggiamo un'estensione significativa delle potenzialità euristiche della tesi girardiana. Non è, infatti, più necessario che la polarizzazione auto-trascedente, l'emergenza di un *Eigenbehaviour*⁴⁰, generi una vittima perché si dia il caso del procedimento mitopoietico, cioè della condizione tragica, dunque del sacro. Qualsiasi accordo che, pretendendo di vertere su una realtà esogena, sia invece un punto fisso endogeno, è dunque decostruibile come mitico. Il concetto di *kenōsis* diventa la descrizione perfetta della tendenza, caratterizzante in Occidente l'evo cristiano, ad abbassare ogni punto fisso esogeno, a consumarlo, a svuotarlo delle sue pretese di perentorietà e a ricondurlo alla sua natura endogena, cioè a desacralizzarlo, a sconsecrarlo.

L'ispirazione che guida questa eventualità decostruttiva, che ci pare dunque di poter definire a pieno titolo cenotica, si attualizza ogni qualvolta un punto di riferimento surrettiziamente considerato o presentato come esterno sia rifiutato per essere sostituito da un procedimento decisionale immanente. Con Vattimo ci possiamo rendere conto del fatto che «la lettura debolista di Heidegger [vale a dire] l'idea che la storia dell'essere [abbia] come suo filo conduttore l'indebolimento delle strutture forti, della pretesa perentorietà del reale dato "là fuori" come un muro contro il quale si va a sbattere e che così si fa riconoscere come effettivamente reale»⁴¹ è la trascrizione della dottrina cristiana dell'incarnazione del figlio di Dio, la cui conseguenza è dunque, logicamente, una forma di nichilismo ontologico. Questo è un *plausible account*, un resoconto plausibile della storia della modernità e della secolarizzazione, alla luce del quale possiamo ora concludere la

⁴⁰ Con questo barbarismo linguistico anglotedesco, frutto delle biografie complicate di molti dei padri della cibernetica, si intende il *comportamento proprio*, o *effetto di sistema*, o ancora *emergenza* a cui sistemi con determinate caratteristiche organizzazionali danno luogo e a cui le scienze della complessità da qualche decennio cercano di dare senso. Cfr. Dupuy (1982, 1992) e Varela (1979).

⁴¹ Girard e Vattimo (2015), p. 27.

nostra interpretazione, aprendo uno scenario ottimista sulla crisi che la nostra cultura sta affrontando.

Se quanto detto sulla caratteristica essenziale dell'èvo cristiano, cioè sulla sua ispirazione cenotica e dunque fundamentalmente "nichilistica", è vero, non è sorprendente che in una condizione di crisi e di mancanza di punti di riferimenti esogeni quale senz'altro è quella del nichilismo, si possano ripetere, in misura anche crescente, vicende caratterizzate dall'autoreferenzialità e dunque, a rigore di logica, tragiche.

L'esperienza dello scarto si ripete: il sapere di cui disponiamo, diffusosi in foggia teologica, forse gnosticamente, perfettamente razionale, al tempo stesso eccede il potere, lo trascende e lo comprende, e non di meno è insufficiente. Nella compiuta *kenōsis* di tutti i punti fissi esogeni che durante la modernità si sono scoperti endogeni, la condizione post-moderna è caratterizzata dalla disponibilità di un sapere che sembra non poter nulla, né contro l'autoreferenzialità, né contro il potere incontrollato a cui essa dà luogo: in quanto tale, con Jaspers e con Girard, al di là delle differenze anche rilevanti emerse nelle pagine precedenti, possiamo definirla sì tragica, ma nel suo aspetto di "*pharmakon*", perché può offrire un'inaudita *chance* di emancipazione. Rifacendoci ancora a Jaspers, possiamo insomma intravedere la prossima svolta nell'esplorazione dell'*Umgreifende*. L'autoreferenzialità non deve essere rifiutata perché tragica, né tantomeno in nome di un anacronistico ritorno alla realtà o di una pretesa ortodossia logica, ma assunta consapevolmente nei suoi rischi e soprattutto nelle sue possibilità emancipatrici fondamentali: essa, infatti, è anche condizione di esercizio di libertà.

L'assenza di punti di riferimento indiscutibili offre due condizioni specifiche di emancipazione: in primo luogo, come ci ha insegnato Girard, riduce le occasioni in cui potrebbe accadere che si faccia ricorso a principi e criteri spacciati per esogeni e dunque indiscutibili, per decidere ai danni di qualcuno. La condizione di autoreferenzialità rende, infatti, più rari e più insopportabili i casi in cui l'accordo tra soggetti sia imposto a

qualcuno in funzione di criteri surrettiziamente presentati come trascendenti. Se vengono meno i valori trascendenti in nome dei quali sacrificare il prossimo, sarà sempre più evidente, a tutti, sacerdoti, coro e vittime, che il sacrificio non ha senso e che è in realtà pura violenza. In questo modo, se crescono le opportunità delle esperienze autoreferenziali e dunque tragiche, crescono anche le possibilità di esercitare un'autentica autonomia collettiva. Ogni situazione caratterizzata da autoreferenzialità aprirà allora su due possibili scenari: tragica se dovesse richiudersi su qualcuno, ma, nel caso contrario, occasione di esercizio di libertà collettiva.

In secondo luogo, la progressiva e continua consunzione di punti riferimento esogeni perentori offre anche a livello individuale la possibilità di realizzare un proprio modo di fare, una "formatività"⁴², i cui esiti individuanti sono l'unica forma di libertà disponibile per il soggetto mimetico⁴³. In questo caso, l'autoreferenzialità non è solo la condizione di possibilità della libertà, ma ne è la forma logica stessa. Il «fare inventando al tempo stesso un modo di fare» che secondo Pareyson rappresenta la condizione libera è, infatti, caratterizzato da una forma autoreferenziale. In termini generali dunque, la *kenōsis* dei punti di riferimento è la grande possibilità di emancipazione che il nichilismo, in maniera inaudita per estensione e intensità, offre al nostro tempo⁴⁴. Dove cresce il pericolo, diceva il poeta, cresce ciò che salva; perché il pericolo, cioè il tragico, e la salvezza, cioè la libertà, hanno la stessa forma logica. Il tragico moderno non è il nostro destino, ma è il rischio che dobbiamo accettare di correre, anche nostro malgrado, in assoluta libertà.

⁴² Il concetto di formatività, al centro della *Teoria estetica* (1988), si riferisce a quel *fare inventando il modo di fare* che secondo il filosofo torinese caratterizza l'attività artistica e in generale l'attività libera.

⁴³ Il lettore interessato potrà trovare in Antonelli (2013) gli sviluppi di questa prospettiva.

⁴⁴ Non può dunque sorprendere che il testo forse più importante del più grande allievo di Pareyson, Gianni Vattimo, sia proprio *Nichilismo e emancipazione* (2003).

Bibliografia

- Ahl, F. (1991), *Sophocles' Oedipus: Evidence and Self-Conviction*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Anspach, M.R. (2007), "Pourquoi la Guerre de Troie aura-t-elle lieu? Du mythe grec à Giraudoux, enquête sur un conflit mimétique", *ARM*, http://www.all-in-web.fr/offres/file_inline_src/57/57_P_3235_1.pdf.
- Antonelli, E. (2013), *La mimesi e la traccia*, Mimesis, Milano.
- Atlan, H, Dupuy, J.-P. e Koppel, K. (1987), "Von Foerster's Conjecture: Trivial Machines and Alienation in Systems", *International Journal of General System*, vol. 13, pp. 257-264.
- Codacci-Pisannelli, A. (1998), "Il Girard pensiero Un capro espiatorio ci salverà. Colloquio con Gianni Vattimo", *L'Espresso*, 5 feb., pp. 97-98.
- Derrida, J. (1972), *La farmacia di Platone*, trad. it. a cura di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 1985.
- Deutsch, K. W. (1952), "Tragedy and Karl Jaspers", in Jaspers (1952), pp. 7-20.
- Dupuy, J.-P. (1982), *Ordres et désordres: enquête sur un nouveau paradigme*, Seuil, Paris.
- Dupuy, J.-P. (1992), *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*. Ellipse, Paris.
- Dupuy, J.-P. (1994), *Le Sacrifice et l'envie: le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy, Paris.
- Dupuy, J.-P. (2009a), *La Marque du sacré*, Carnets Nord, Paris.
- Dupuy, J.-P. (2009b), *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Girard, R. (1972), *La violenza e il sacro*, trad. it. a cura di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.
- Dupuy, J.-P. (1978), *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. a cura di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983.
- Dupuy, J.-P. (2003), *Origine della cultura e fine della storia*, trad. it. a cura di E. Cresti, Cortina, Milano.

- Dupuy, J.-P. (2009), *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*, M. R. Anspach (ed.), trad. it. E. Crestani, Transeuropa, Massa.
- Girard, R., Vattimo, G. (2015), *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, P. Antonello (ed.), Transeuropa, Massa.
- Goodhart, S. (1978), "Ἀηστὰς Ἐφασκε: Oedipus and Laius' Many Murderers", *Diacritics*, vol. 8, n. 1, (Spring), pp. 55-71.
- Jaspers, K. (1952), *Tragedy Is Not Enough*, trad. eng. a cura di Karl W. Deutsch, Beacon Press, Boston.
- Jaspers, K. (1996), *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, ed. it. a cura di A. Pinotti, Cortina, Milano.
- Löwith, K. (2010), *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano.
- O'Shea, A. (2010), *Selfhood and Sacrifice. René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*, Continuum, London.
- Palmiéri, C. (2002), "Jacques Rancière: 'Le Partage du Sensible'", *ETC*, n. 59, pp. 34-40.
- Pareyson, L. (1988), *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano.
- Peverada, S. (2004), *Il sacrificio del dio bambino: Edipo e l'essenza del tragico*, Mimesis, Milano.
- Serres, M., Girard, R. (2007), *Le Tragique et la Pitié*, Le Pommier, Paris.
- Severino, E. (1989), *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano.
- Sofocle (1977), *Edipo Re, Edipo a Colono, Antigone*, traduzione italiana di Ezio Savino, Garzanti, Milano.
- Varela, F. (1979), *Principles of Biological Autonomy*, Elsevier, New York.
- Vattimo, G. (1999), *Credere di credere*, Garzanti, Milano.
- Vattimo, G. (2003), *Nichilismo e Emancipazione: Etica, Politica, Diritto*, S. Zabala (ed.), Garzanti, Milano.

Vattimo, G., Rorty, R. (2005), *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, S. Zabala (ed.) Garzanti, Milano.
Vernant, J.-P. (1970), “Ambiguità e rovesciamento”, in Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P., *Mito e tragedia nell’Antica Grecia*, trad. it. di Mario Rettori, Einaudi, Torino 1976.
Alcoff, L.M. (2005), *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press, Oxford.

Abstract

In this paper we offer an interpretation of the inner relationship between nihilism and the tragic. With reference to the work of Heinz von Foester and to the sciences of complexity, we will argue that the essential feature of the tragic is “autoreferentiality”. Furthermore, arguing in favor of the use of the theological notion of *kenōsis* as the most precise description of the “history of nihilism”, we will show that the latter is to be understood in terms of the “weakening”, or lowering of all the reference points generated by autotranscendent, etheronomous, social phenomena. The consequence of nihilism is therefore autoreferentiality. This result will offer the opportunity to see both to what extent we are now, at the end of modernity, living a tragic situation and, eventually, to claim – by recalling that autoreferentiality is also the inner logic of freedom – that the tragic is the outcome of modernity, but not a necessary one.

Keywords: autoreferentiality, *kenōsis*, nihilism, complexity, post-structuralism.