

Mimesis, apprendimento e relazionalità del dato. Sul tenore etico-politico della proposta di Gunter Gebauer e Christoph Wulf

Antonio Valentini *

Abstract

Obiettivo del saggio è quello di ricomprendere la connessione che lega le nozioni di "realtà", "mimesis" e "apprendimento" così come questa emerge, nel contesto di una prospettiva metodologica produttivamente trans-disciplinare, dalla proposta teorica di Gunter Gebauer e Christoph Wulf. In particolare, il saggio mira a evidenziare il tenore propriamente etico e politico ascrivibile a una interpretazione della *mimesis* che sappia farsi carico della sua irriducibile ambivalenza: del suo presentarsi come l'espressione di un sapere pratico-performativo che, proprio in virtù del suo carattere sempre sensibilmente incarnato, si qualifica per la sua costitutiva oscillazione tra ripetizione e innovazione, tra identità e differenza.

Palabras clave

Mimesis, apprendimento, differenza-identità, conoscenza-ritualità, tradizione-innovazione.

Recepción original: 02 d'octubre de 2019

Aceptación: 28 d'octubre de 2019

Publicación: 20 de enero de 2020

La connessione che lega le nozioni di "*mimesis*", "realtà" e "apprendimento" è al centro della riflessione sviluppata da due importanti studiosi tedeschi contemporanei, Gunter Gebauer e Christoph Wulf. Obiettivo del presente lavoro è mostrare come, attraverso l'analisi di quella triplice costellazione di motivi, sia possibile cogliere il tenore propriamente *etico* e *politico* ascrivibile al paradigma interpretativo fruttuosamente "trans-disciplinare" elaborato da questi due autori, la cui proposta teorica ha contribuito in modo decisivo a restituire al concetto di *mimesis* il ruolo fondante che gli compete sotto il profilo non soltanto storico-antropologico ma anche propriamente epistemologico. In un suo breve volume (filosoficamente assai denso) tradotto in italiano nel 1995 e intitolato *Mimesis. L'arte e i suoi modelli*, dopo aver posto l'accento sulla plurivocità e insieme sulla costitutiva storicità della *mimesis*, Wulf mette subito in evidenza come a caratterizzarla sia la

(*) Dottore di Ricerca in Filosofia e Teoria delle Scienze Umane, abilitato al ruolo di Professore di II fascia per il settore scientifico-disciplinare M-FIL/04 (Abilitazione Scientifica Nazionale, tornate 2013 e 2016), è attualmente Ricercatore a tempo determinato (RTD-A) presso il Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma, dove insegna Estetica (M-FIL/04). Nell'anno accademico 2017-2018, ha insegnato Didattica della Filosofia (M-FIL/04) nell'ambito del "Percorso Formazione Insegnanti-24 CFU" della Sapienza Università di Roma. Si occupa in particolare della relazione che lega le nozioni di "mito", "tragedia" e "rappresentazione", nel confronto tra antico e moderno, come pure del rapporto tra estetica e letteratura, temi ai quali ha dedicato numerosi saggi e quattro monografie. E-mail: antonio.valentini@uniroma1.it

capacità di creare qualcosa di «originale» (*Eigenes*): qualcosa –scrive lo stesso Wulf– «che non può essere spiegato riferendosi a un dato»¹.

Quello che la *mimesis* produce infatti è un orizzonte di senso inedito, un “surplus di significato”²: qualcosa che *prima non c’era* e che, tuttavia, viene a manifestazione –paradossalmente– proprio attraverso la ripetizione di qualcosa che invece è già-dato, o che comunque è a vario titolo riconducibile alla sfera del già-esistente. A essere filosoficamente decisivo, allora, è precisamente il fatto che alla *mimesis* appartenga la capacità di presentare le cose (fenomeni, oggetti, situazioni, modi di articolazione della prassi e del sapere) *su un altro piano*³: la capacità di raddoppiare l’empiricamente esistente, inscrivendolo in una trama di relazioni che ha di per sé la forza di istituire un nuovo scenario di perspicuità, una *nuova compaginazione grammaticale della nostra esperienza*. Scrive infatti Wulf: «Come la natura anche l’artista con l’aiuto della mimesi crea il Nuovo e l’Altro. Ciò conduce a un *ampliamento del concetto di realtà*, che finisce col renderlo quasi superfluo. Nella appropriazione mimetica del dato la facoltà immaginativa di colui che recepisce informa [*mitgestaltet*] anche il processo imitativo in modo tale che, in colui che imita, *il dato acquisisce una nuova qualità*»⁴.

Ora, se la *mimesis* è in grado di generare il “qualitativamente nuovo” è perché, di volta in volta, a esercitare quella pratica che appunto chiamiamo “*mimesis*”, e ad esercitarla secondo una certa qualificazione modale e *non altrimenti*, è proprio *quel* particolare soggetto e *non un altro*. Ogni volta, infatti, l’atto dell’imitare implica la costruzione di una trama di senso dove a essere convocate sulla scena sono *alcune* somiglianze, e non altre, e dove a essere istituite sono *alcune* differenze e non altre. In questa prospettiva, se è vero che l’agire mimetico comporta sempre la messa in atto di procedimenti di trasformazione e di revisione del dato –integrazioni e omissioni, aggiunte e sottrazioni–, secondo i più diversi dosaggi e proporzionamenti, è anche vero che ciò si realizza in modi e forme che non sono mai prevedibili con esattezza, che non sono cioè mai predeterminabili facendo appello a logiche classificatorie e protocollari, a logiche dunque di tipo algoritmico e cibernetico.

Non solo, ma a dover essere sottolineato è anche un altro aspetto, che pure è filosoficamente cruciale, e che riguarda la dimensione propriamente epistemologica della *mimesis*. Si tratta cioè della consapevolezza che «la mimesi racchiude insieme l’oggetto imitato, il processo di imitazione e colui che imita, per cui nell’oggetto imitato sono già presenti le strutture che guidano la direzione del processo mimetico in colui che imita»⁵. Ebbene, nell’impostare il discorso in questi termini, Wulf ci invita a riflettere sulla capacità che la *mimesis* ha di esibire in azione con la

(1) C. Wulf, *Mimesis*, Berlin, 1989, tr. it. di P. Costa, *Mimesis. L’arte e i suoi modelli*, Milano, Mimesis, 1995, p. 11. A questo proposito, cfr. anche la fondamentale ricognizione storico-critica e teorica offerta da G. Gebauer e C. Wulf nel loro volume *Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1992.

(2) Cfr. C. Wulf, *Le basi mimetiche, performative e rituali del gioco*, tr. it. di G. Dell’Eva, «Educazione. *Giornale di Pedagogia critica*», III, 2, 2014, pp. 41-64.

(3) Su questo punto, cfr. il contributo di H. Flashar, *La teoria classicistica della mimesis* (1979), in E. Mattioli (a cura di), «Studi di Estetica», 7/8, 1993, pp. 55-71.

(4) C. Wulf, *Mimesis. L’arte e i suoi modelli*, cit., p. 11 (i corsivi sono miei).

(5) *Ibidem*.

massima flagranza il rapporto di coappartenenza che indissolubilmente lega soggetto e oggetto, intendendo con ciò il loro *co-costituirsi*: il loro acquistare senso solo *l'uno in relazione all'altro* (o *l'uno per il favore dell'altro*). Siamo dunque al di là di ogni dualismo epistemologico classico tra "soggetto" e "oggetto". La *mimesis* "resiste" alla rigida scissione tra soggetto e oggetto: mette fuori gioco ogni loro lettura in termini astrattamente dicotomici.

In questo senso, si può dire che l'agire mimetico consiste in un continuo interscambio tra mente e mondo, e quindi tra interno ed esterno, come pure tra spontaneità e ricettività, tra attività e passività. Di qui, allora, il suo carattere costitutivamente *ermeneutico*: il suo articolarsi nella forma di un processo interpretativo nel quale a transitare è una indefinita molteplicità non soltanto di significati, e quindi di determinazioni conoscitive, ma anche di emozioni e stati d'animo (aspettative e speranze, desideri e intenzioni, ricordi e anticipazioni) più o meno nascosti, più o meno esplicitabili. Quella che la *mimesis* porta a rappresentazione, infatti, è sempre una realtà *già culturalmente costruita, già simbolicamente mediata, già linguisticamente articolata*. Ebbene, lungi dall'occultare questo tendenziale risolversi della realtà nella grammaticalizzazione che la articola, nella narrazione che di volta in volta ne istituisce il senso, la *mimesis* – opportunamente interrogata – si offre a noi piuttosto come un'occasione privilegiata per prenderne coscienza: per tornare a riflettere produttivamente sui suoi presupposti inespressi e sulle sue implicazioni. Da questo punto di vista, è senz'altro illuminante quello che Gebauer e Wulf scrivono in un passo, teoreticamente decisivo, tratto da un loro breve saggio, intitolato *La mimesis nell'antropogenesi*:

Nel rapporto mimetico –scrivono i due autori– un mondo antecedente, a sua volta interpretato in precedenza, viene interpretato a partire da un mondo prodotto simbolicamente. La *mimesis interpreta in modo nuovo mondi già interpretati*. Questo vale anche per la ripetizione o per la semplice riproduzione. La *mimesis* è un *frammento* inserito tra un mondo prodotto simbolicamente e un altro; in questo rapporto viene stabilito quale mondo vale come quello vero e quale come apparente o illusorio, come gioco, esagerazione, caricatura. La *mimesis* è capace di creare dal possibile un presente attuale, che è tratto dal flusso temporale come memoria vivente [...]⁶.

Ciò che la *mimesis* fa irrompere sulla scena, allora, è proprio la *non-ovvietà del dato*: il suo risolversi nella *storia culturale* pluristratificata che gli è immanente. Potremmo anche dire: il suo offrirsi a noi nella forma di un *testo* sempre e di nuovo da decifrare. Da questo punto di vista, è proprio l'agire mimetico a ricordarci, ancora una volta –e si tratta di un punto quantomai caro a un autore come Nietzsche–, che *a fare davvero problema* non è l'ignoto, ma è precisamente il noto, vale a dire il familiare, l'abituale, il già-compreso: ciò che il soggetto pretende o presume di "conoscere-già"⁷. Esplorare la complessità della *mimesis* significa, dunque, educare

(6) G. Gebauer, C. Wulf, *La mimesis nell'antropogenesi*, tr. it. di A. Berzaghi, in A. Borsari (a cura di), *Politiche della mimesis. Antropologia, rappresentazione, performatività*, Milano, Mimesis, 2003, p. 38 (i corsivi sono miei).

(7) Il riferimento, qui, è al paragrafo 355 della *Gaia Scienza*, quello che ha per titolo –significativamente– "L'origine del nostro concetto di 'conoscenza'": qui, infatti, Nietzsche afferma che «l'abituale è il più difficile a "conoscere", cioè a vedere come problema, cioè a vedere come ignoto, come lontano, come "fuori di noi"» (F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1977, pp. 274-275).

lo sguardo al riconoscimento del fatto che il dato, per noi, non si configura mai come qualcosa di *originariamente puro* e di *ontologicamente neutro*: non si dà mai, cioè, come qualcosa che sussista "in sé e per sé", *indipendentemente da tutto il resto*. L'oggetto percepito, infatti, non è mai l'oggetto *tale e quale*: non è mai, insomma, qualcosa di semplicemente collocabile "là fuori". L'oggetto percepito, piuttosto, è sempre *l'immagine interna* che il soggetto si fa dell'oggetto⁸: quell'immagine sempre mobile e mutevole (sempre disponibile, cioè, alla produzione di nuovi significati, di nuove rappresentazioni) che si produce nel nostro commercio percettivo con il mondo, e anzi proprio in ragione del vincolo che ci lega al mondo, a quell'ambiente vitale cioè nel quale siamo innanzitutto immersi a livello emotivo e affettivo, prima ancora di poterne prendere le distanze in termini teorico-contemplativi.

Ma questo significa pure che il referente delle nostre parole, il referente del nostro "dire", nella indefinita molteplicità degli *usi* che di volta in volta possiamo fare del nostro linguaggio, non è mai –a ben vedere– l'oggetto *in quanto tale*, l'oggetto cioè nella sua presunta *inseità*: il referente del nostro dire, piuttosto, è sempre il nostro *modo di operare* con l'oggetto, sull'oggetto e in relazione ad esso. Le cose, insomma, non si danno mai nella forma dell'"in sé" –in termini platonici: esse non sono mai leggibili come un *autò kath'autò*, come un *òn hè òn–*, ma si danno sempre nella forma del "per sé", del *pròs állo*, nella forma cioè dell'*essere in relazione ad altro*. Proprio a questo livello, allora, possiamo cogliere quello che abbiamo definito il tenore etico e insieme politico della proposta teorica di Gebauer e Wulf: è precisamente questo carattere "relazionale" del dato, questo suo risolversi in un intreccio di connessioni mai pienamente rappresentabile (mai logicamente definibile, mai totalmente esplicitabile), a fare del processo mimetico una dimensione che innanzitutto ci impegna, nel senso che ci obbliga a prendere posizione, che ci costringe a una qualche risposta "sensata" e idealmente condivisibile.

Se è vero infatti che la *mimesis* si lascia ricomprendere come un autentico *frammento*, o come una *soglia*, tra due mondi che sono entrambi prodotti simbolicamente, allora è esattamente in corrispondenza di quella soglia, sull'orlo cioè di quel bilico, che si decide sempre e di nuovo, nell'esercizio universalmente umano della nostra abilità a "scegliere", della nostra capacità di esprimere "preferenze", ciò che merita la nostra attenzione, ciò che è degno quindi di interesse e di considerazione, e ciò che invece non lo è, ciò che avvertiamo dunque come non-autenticamente significativo, o come non-pertinente, o assiologicamente non-rilevante, come non meritevole insomma di essere "selezionato" (e quindi "preferito") rispetto ad altre possibilità. Ecco perché il confronto con il tenore originariamente mimetico ascrivibile alla nostra relazione con il mondo, il confronto cioè con il suo carattere irriducibilmente prospettico ed ermeneutico, è qualcosa che innanzitutto *ci impegna*: è qualcosa che fa appello alla nostra sensibilità, al nostro *sentirci responsabili* nei confronti del mondo e dell'esperienza che possiamo via via

(8) A questo proposito, cfr. il fondamentale lavoro di E. Garroni, *Immagine. Linguaggio. Figura. Osservazioni e ipotesi*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

averne. Abbiamo a che fare, dunque, con un vero e proprio compito: un *compito* propriamente *etico* e, come tale, infinito, interminabile.

A essere in gioco, potremmo dire, è lo stesso *dover-essere del senso*⁹: il suo offrirsi a noi non già nella forma di un *dato* –intendendo con ciò qualcosa di apoditticamente assicurato: qualcosa, dunque, che attende solo di essere constatato e contemplato–, ma piuttosto nella forma di una permanente *apertura progettuale*. Si tratta insomma di un senso da costruire, sempre e di nuovo, nell'incontro e nel confronto emotivamente intelligente con la non-trascendibile contingenza del nostro essere-nel-mondo, con la sua irredimibile finitezza. A questo riguardo, mi sembrano particolarmente stimolanti e produttive le considerazioni con le quali Wulf conclude quel suo breve saggio –*Mimesis. L'arte e i suoi modelli*– al quale si è fatto riferimento in apertura. Qui, infatti, a emergere è proprio l'esigenza di una *presa di posizione* eticamente responsabile, e criticamente accorta, nei confronti delle molteplici sfide alle quali siamo esposti nel nostro concreto "entrare in relazione" con la *mimesis*, con il suo profilo ancipite e con il polimorfismo che le è immanente:

Dopo la fine di una antropologia normativamente vincolante la mimesi si trasforma in una categoria centrale della antropologia storica. La sua *fondamentale ambivalenza*, già notata da Platone, diviene oggi più che mai visibile. Da un lato essa contribuisce alla trasformazione in immagine e alla estetizzazione del mondo. Le immagini sfociano in una vertigine mimetica. La sua autoreferenzialità e velocità accresce l'astrazione e il processo di trasformazione in immagine [*Verbildlichung*]. Dall'altro lato la mimesi è *portatrice di speranze*. La mimesi *può* fare a meno della univocità, dare vita a movimenti senza finalità e offrire spazio al non-identico e perorare i diritti dell'attimo di fronte alla cronocrazia. La mimesi *può* offrire l'opportunità di un rapporto con l'Altro e il mondo di tipo non-strumentale, in cui viene difeso il particolare contro l'universale e mostrato riguardo per le cose e gli uomini. Nello stato attuale del processo di civilizzazione non è possibile una scelta tra i due lati della mimesi; resta una questione aperta se una simile possibilità di scelta si sia mai data¹⁰.

Ancora una volta, dunque, a profilarsi è un'interpretazione della *mimesis* secondo la quale il suo tratto distintivo deve essere ravvisato proprio nel fatto che essa «non è» soltanto «rivolta all'indietro», non è rivolta cioè solo alla presunta *datità preconstituita* del modello, o del referente, che essa è chiamata a rappresentare, ma «si volge anche in avanti», nel senso che punta al «non-ancora-creato», vale a dire al non-esistente, *a ciò che è stato soltanto immaginato, o a ciò che è solo immaginabile* di volta in volta nel concreto e mai prevedibile variare delle situazioni e dei contesti all'interno dei quali il singolo soggetto imitante si trova effettivamente coinvolto.

In questa prospettiva, è interessante notare come i due autori tentino di dare conto della nozione di "mimesi" riconducendola ad alcune fondamentali, e ineludibili, caratteristiche antropologico-evolutive dell'uomo: innanzitutto, la sua dipendenza dall'apprendimento, strettamente connessa alla sua natura eminentemente adattativa; e poi: la posizione "eccentrica" dell'uomo nei confronti della realtà (la sua capacità, quindi, di prendere criticamente le distanze dalla fatticità del proprio essere-nel-mondo); e ancora: il carattere soltanto *residuale* della sua

(9) Sul tema del "dover essere del senso", cfr. E. Garroni, *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Milano, Garzanti, 1992, in part. pp. 245-270.

(10) C. Wulf, *Mimesis. L'arte e i suoi modelli*, cit., pp. 85-86.

“dotazione istintuale” (il fatto cioè che l’uomo non sia rigidamente e univocamente vincolato, a differenza di quanto accade nel caso degli animali non-umani, alla determinatezza di un ambiente “specie-specifico”). Ma a giocare un ruolo decisivo è anche lo *iato* che sempre sussiste, nel commercio sensorial-percettivo che l’uomo intrattiene con il mondo fenomenico, tra stimolo e risposta: tra i molteplici *input* informativi che il soggetto percipiente riceve dall’esterno e il modo in cui la sua mente, in quanto mente necessariamente incarnata, reagisce a queste sollecitazioni, da intendersi come vere e proprie “sfide” ambientali (con ciò si sta alludendo a quel tratto propriamente umano che è l’*indefinita apertura allo stimolo*: al fatto, cioè, che l’uomo non sia geneticamente programmato per processare solo alcuni stimoli piuttosto che altri).

Proprio tenendo conto di questi elementi, allora, i due autori arrivano alla conclusione che a contrassegnare la *mimesis* è precisamente la sua capacità di arricchire, ampliandolo e insieme riconfigurandolo, il concetto di realtà di volta in volta storicamente dominante: la sua capacità di riarticolare –come s’è detto– il senso stesso della nostra esperienza. Si può infatti affermare che la *mimesis* procede, nello stesso tempo, *per esclusioni e inclusioni, per assimilazioni e ri-aggiustamenti*: nell’imitare, il soggetto aggiunge sempre a ciò che è proprio dell’oggetto imitato qualcosa di *irriducibilmente suo*. Il che avviene all’interno di una dinamica quantomai complessa che risulta attraversata, e fruttuosamente permeata, da tensioni e distorsioni, da errori e imprecisioni, da inesattezze e incomprensioni parziali. Qui, insomma, è l’istanza della *vaghezza* a fare aggio su quella della *precisione*: sul rigore e sulla trasparenza del concetto.

Nel concreto articolarsi del processo mimetico, il riferimento all’Altro è qualcosa che si realizza attraverso la costruzione di una rete quantomai complessa di corrispondenze: una rete mobile di affinità e contrasti, di somiglianze e differenze. Ebbene, la forza di quell’intreccio, la sua capacità significativa, proprio come avviene nel caso del celebre “filo” tematizzato da Wittgenstein nel paragrafo 67 delle *Ricerche filosofiche*, deriva non già dalla presenza di un’unica fibra che presuntivamente lo percorra in tutta la sua lunghezza, ma piuttosto *dall’intrecciarsi di fibra con fibra*: dal loro sovrapporsi in molti modi diversi¹¹. In questo quadro, se è vero che “imitare” significa tentare di *rendere proprio ciò che è estraneo*, è anche vero che in questa tensione all’assimilazione dell’estraneo, in questo approssimarsi da parte del sé all’altro da sé, ciò che viene imitato non smette di esibire la sua insopprimibile “opacità”: non smette, cioè, di presentarsi come qualcosa di radicalmente *indisponibile*. Parliamo infatti di “opacità” quando abbiamo a che fare con un “residuo” materiale –potremmo anche dire: con un “resto”– che, nella determinatezza fenomenica del dato sensibile, non si lascia mai dissolvere in puro contenuto, nel senso che non si lascia mai totalmente trasfigurare, o sublimare, nella chiarezza e nella distinzione dell’intelligibile¹².

(11) Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, ed. it. di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1999³, § 67, p. 47.

(12) A questo proposito, cfr. A. Danto, *La trasfigurazione del banale. Una filosofia dell’arte*, ed. it. a cura di S. Velotti, Roma-Bari, Laterza, 2018 e G. Boehm, *La svolta iconica*, ed. it. a cura di M. G. Di Monte e M. Di Monte, postfazione di T. Griffero, Roma, Meltemi, 2009, pp. 69-87. La questione del rapporto tra

Più in generale, ad attestare la capacità che la *mimesis* ha di tenere insieme opacità e trasparenza è anche il fatto che uno dei suoi tratti salienti deve essere ravvisato proprio nel suo continuo oscillare, nel suo rimanere cioè indecidibilmente sospesa, tra due polarità che sono insieme opposte e complementari: da un lato, l'orientamento verso l'insopprimibile alterità del referente (quella che, con Wulf, si potrebbe chiamare un'*istanza di assimilazione*: l'impulso da parte del soggetto all'identificazione con l'estraneità dell'oggetto imitato); e dall'altro lato, la capacità di tradurre questo tentativo di "avvicinamento" all'altro, questa spinta all'immedesimazione con l'estraneo, nella forma di una *mediazione rappresentativa* che trae la sua sensatezza (e insieme la sua efficacia operativa) dal fatto di porsi non già come un rispecchiamento "meccanico" del modello, al quale pure l'atto mimetico rinvia –a meno di negarsi in quanto tale–, ma piuttosto come il risultato di una sua *elaborazione immaginativa* fortemente connotata in senso ipotetico-progettuale (quella che potremmo chiamare, invece, un'*istanza di differenziazione*).

Ebbene, è proprio in virtù di questa sua interminabile oscillazione tra assimilazione e differenziazione che la *mimesis* non soltanto riesce a funzionare come una sorta di "correttivo" rispetto a ogni pretesa *logotetica* avanzata dal soggetto imitante –rispetto a ogni sua aspirazione a ridurre l'estraneità del reale a oggetto di una appropriazione, e quindi di un dominio, in termini cognitivi–, ma "salva" anche quest'ultimo da ogni spinta regressiva all'annullamento di sé, all'oblio della propria unicità e della propria singolarità, nella cieca ripetizione di modelli precostituiti. Nel testimoniare dunque simultaneamente l'irriducibilità dell'oggetto al soggetto e del soggetto all'oggetto, la *mimesis* ha la virtù di salvaguardare la concretezza del particolare –la sua non-sussumibile individualità–, difendendola da ogni minaccia livellante e uniformante sempre virtualmente all'opera nella dinamica dell'assimilazione.

C'è poi un altro aspetto, pure estremamente interessante, che merita di essere evidenziato. Si tratta cioè del fatto che, nella prospettiva di Gebauer e Wulf, alla nozione di "mimesi" è strettamente correlata, sotto il profilo epistemologico, quella di "ritualità"¹³. Si potrebbe anzi affermare che, se che ogni nostra pratica di sapere, quale che sia lo specifico supporto fisico-materiale nel quale essa si incarna, assume sempre in qualche modo la forma del rituale, alla base di questo rituale è appunto riscontrabile una operatività di carattere squisitamente mimetico. Mimetico, infatti, è ogni processo di costruzione della nostra identità sociale: ogni processo di rappresentazione o di autopresentazione del sé, quale si realizza all'interno delle diverse "forme di vita" sul cui sfondo si staglia la conduzione della nostra vita pratica, il modo cioè in cui noi effettivamente *abitiamo* l'esperienza. Mimetico, in definitiva, è ogni processo di produzione e, insieme, di compartecipazione collettiva del senso.

Ecco perché, secondo Gebauer e Wulf, è proprio la *mimesis* a costituire il principio capace di dare conto –per quanto è possibile e nei limiti del possibile–

"opacità" e "trasparenza", con particolare riferimento al nodo "immagine-rappresentazione", è al centro della riflessione sviluppata da un autore come Giuseppe Di Giacomo (cfr., in part., G. Di Giacomo, *La questione dell'immagine nella riflessione estetica del Novecento*, in G. Di Giacomo [a cura di], *Ripensare le immagini*, Milano, Mimesis, 2009, pp. 367-390).

(13) Cfr. C. Wulf, *Le rituel: formation sociale de l'individu et de la communauté*, «Spirale. Revue de Recherches en Éducation», 2003, 31, pp. 65-74.

della genesi e del funzionamento della cultura: dei modi e delle forme secondo i quali si articolano non soltanto la sua produzione e la sua comunicazione, ma anche la sua ricezione e la sua trasmissione, intendendo con ciò il suo assorbimento (la sua "incorporazione") attraverso la dinamica dell'apprendimento. Di qui, allora, l'affermazione secondo la quale «la mimesi è parte integrale e costitutiva dell'*antropogenesi*», del processo cioè attraverso il quale l'uomo *diventa ciò che propriamente è*. Senza fare appello alle sue capacità mimetiche, infatti, senza avvalersene in qualche modo o a qualche titolo, l'uomo non sarebbe potuto diventare «ciò che è divenuto nel corso della sua lunga filogenesi». Non a caso, fanno notare ancora i due autori, già «le prime immagini, i suoni, le reazioni corporee vengono all'inizio dell'ontogenesi recepiti e rielaborati *mimeticamente* attraverso gli istinti, senza un incanalamento e una condotta controllata»¹⁴.

Di fatto, è precisamente alla *mimesis* che l'uomo si affida per garantire a se stesso la sopravvivenza all'interno di un ambiente naturale che, ai suoi occhi, appare in primo luogo nella forma di una dimensione ostile, estranea e minacciosa. L'uomo dell'età primitiva procede esattamente così: ad animarlo è, innanzitutto, un sentimento di inquietudine nei confronti di quello che Hans Blumenberg ha definito persuasivamente l'"assolutismo della realtà", intendendo con ciò il suo carattere non-controllabile e non-padroneggiabile, il suo presentarsi insomma come qualcosa di non mai totalmente rappresentabile. È quello che lo stesso Blumenberg, nel suo fondamentale volume *Elaborazione del mito*, chiama anche il "Caos del senza nome"¹⁵, alludendo con ciò alla dimensione dell'informe, dell'infigurabile, dell'*aidion*. Ebbene, proprio per tentare di sottrarsi in qualche modo a questo sentimento paralizzante di terrore, proprio per proteggere se stesso dall'irruzione sempre spaesante e perturbante del non-senso, l'uomo della "prima umanità" mette in opera procedure adattive (iniziative, strategie, dispositivi) che si caratterizzano appunto per il loro tenore mimetico.

Si tratta, per esempio, di procedure che consistono nell'assimilarsi all'ambiente esterno, con l'obiettivo di rendersene *non-distinguibili* (proprio come accade, talora, nel mondo animale non-umano o in quello vegetale). In questo caso, nel caso cioè di una mimesi ridotta a mero *mimetismo* (*mimicry*), a giocare un ruolo decisivo è la messa in atto di quella che potremmo definire una *strategia di autoconservazione della vita*. Ma si tratta di una strategia che, pur essendo adattivamente vantaggiosa e pragmaticamente efficace, ha indubbiamente i suoi "costi": rendersi indistinguibili dall'ambiente circostante significa infatti *identificarsi* con quell'ambiente, con la sua eterogeneità. In questo senso, il mimetismo "salva", sì, l'uomo, gli permette cioè di sopravvivere, ma il prezzo da pagare per ottenere questa salvezza è l'irrigidimento, l'autoalienazione, la riduzione di sé a morta oggettività. E tuttavia, già a questo livello, il dispiegamento del processo mimetico convoca sulla scena istanze che

(14) G. Gebauer, C. Wulf, *La mimesis nell'antropogenesi*, cit., p. 29 e p. 31. Sull'idea di mimesis come conditio humana, cfr. C. Wulf, *Homo imaginationis. Le radici estetiche dell'antropologia storico-culturale*, a cura di F. Desideri e M. G. Portera, Milano, Mimesis, 2018. Più in generale, per una ricca e articolata messa a fuoco della multidimensionalità della mimesis, con particolare riferimento al suo ruolo antropologicamente fondativo, cfr. F. Desideri, C. Talon-Hugon (a cura di), *Ways of imitation*, «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», 10, 1, 2017 (in part., cfr. C. Wulf, *Production of Body Knowledge in Mimetic Processes*, ivi, pp. 7-19).

(15) Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, tr. it. di B. Argenton, Bologna, Il Mulino, 1991.

risultano qualitativamente eterogenee, e anzi reciprocamente contrapposte: da un lato, a emergere è una spinta all'assimilazione, un'istanza cioè di identificazione con l'estraneità del "fuori"; dall'altro lato, però, a essere in gioco è anche un'istanza di differimento: se c'è mimesi, e per il solo fatto che qualcosa del genere si dia e che se ne possa fare esperienza, allora questo significa che l'uomo non si risolve "senza residui" nella muta fatticità della natura. Si può imitare, infatti, solo ciò che non si è, e lo si può fare anzi proprio in ragione di questo essere-altro, da parte del soggetto imitante, rispetto all'oggetto del suo imitare.

Anche a questo livello, dunque, ad affiorare è il carattere irriducibilmente *paradossale* dell'agire mimetico, il suo configurarsi cioè come l'espressione di un vero e proprio "cortocircuito" tra istanze che sono, insieme, antitetiche e interdipendenti: nel momento stesso in cui promuove la dissoluzione dei confini tra l'identico e il diverso, la mimesi finisce per riaffermarli, testimoniando così l'impossibilità di annullare quella *distanza* che contemporaneamente separa e congiunge identità e differenza, interno ed esterno, mente e mondo. Se qualcosa come l'imitazione ha luogo, insomma, questo significa che il soggetto imitante ha la capacità di porsi di fronte alla natura, di fronte alla datità delle cose, come qualcosa di *ulteriore*: come qualcosa cioè di costitutivamente *eccedente* rispetto a quella medesima datità.

Sempre con riferimento alla questione del rapporto che lega *mimesis* e ritualità, c'è poi da dire che, attraverso la ripetizione di quell'*azione efficace* che è appunto il rito, la comunità coinvolta nella sua esecuzione ha di mira innanzitutto la stabilizzazione-perpetuazione dei significati e dei valori nei quali si riconosce: nei quali ravvisa un irrinunciabile fattore coesivo e strutturante. Il rito funziona quindi, in primo luogo, come un "testo": come un *sistema di relazioni* capace di garantire la *coerenza del senso*, la continuità della sua trasmissione nel tempo. Resta però il fatto che quella medesima pratica rituale, proprio in virtù del suo carattere mimetico, produce anche –simultaneamente– l'esperienza della discontinuità: la convoca sulla scena, la fa emergere in primo piano. Ciò è dovuto alla circostanza che i rituali mimetici sono sempre l'espressione di una *grammatica del corpo* che si qualifica per il suo carattere eminentemente interattivo e dinamico: alla base del rituale, c'è la messa in opera –l'assorbimento, l'incorporazione e insieme la trasmissione, la consegna al mondo esterno in vista della sua condivisione– di un *sapere pratico*, di un sapere cioè performativo. A caratterizzarlo è l'unione indissolubile di "fatto" e "valore": la piena coincidenza tra il piano del significato e il piano dell'operatività. Da questo punto di vista, uno dei tratti salienti del rito deve essere rintracciato proprio nella sua capacità di "dare voce" alla densità semantica di quel sapere, che è sempre un sapere sensibilmente incarnato e affettivamente intonato: «Il concetto di *mimesis* –scrivono in proposito Gebauer e Wulf– resiste alla scissione tra gli ambiti dell'esperienza, dell'azione e della produzione di mondi simbolici entro segmenti di prassi o di teoria. La *mimesis* rinvia all'intreccio di ambiti, alla produzione di mondi da simboli e da conoscenze *sul fondamento dell'esperienza sensibile*»¹⁶.

Dare voce a quel sapere pratico-performativo, farsi carico del compito di portare a rappresentazione il tenore insieme emotivo e cognitivo che lo qualifica, significa

(16) G. Gebauer, C. Wulf, *La mimesis nell'antropogenesi*, cit., p. 30.

allora “metterlo in scena”: significa costruire una “cornice di senso” attraverso la quale un tale sapere *si presenta*, mostrandosi all’opera nella forma di un vero e proprio *evento*. Con la nozione di “evento”, infatti, deve qui intendersi l’accadere di qualcosa che *ha il suo fine in se stesso*, che richiama cioè l’attenzione in primo luogo sul carattere intransitivo e autoreferenziale del suo avere-luogo: sull’immanenza del senso che vi traspare e che, nell’autoconsistenza del suo “farsi incontro”, ha la forza di istituire per tutti e per ciascuno una regola nuova, una nuova legalità, una nuova normatività. Non solo, ma con la nozione di “messa in scena” a essere evocato è anche quell’atto originariamente istitutivo del nostro abitare il mondo, del nostro intrattenere con esso un commercio semanticamente produttivo, che consiste nel *simulare* e nel *fingere*: che consiste, insomma, nel *dare forma* e nel *fare come se*.

Nel considerare dunque il nodo che viene a stringersi tra l’idea di “mimesi” e l’idea di “ritualità” non si può non rilevare che, a questo livello, ad assumere un’importanza cruciale è proprio quella dimensione del “gioco” che, come sappiamo, implica sempre – wittgensteinianamente – l’interdipendenza di legalità e creatività, di vincolo e gradi di libertà, di regole e sorpresa¹⁷. Ogni gioco infatti, pur essendo retto da regole, non è mai *totalmente* governato da quelle stesse regole che pure presiedono, immanentemente, al suo funzionamento. Del resto, se è vero che la regola è tale proprio in ragione della sua validità universale, e insieme in virtù del suo essere data *in abstracto*, è anche vero che la stessa applicazione della regola alla sfera del particolare, alla non-ripetibile individualità del singolo “caso” via via effettivamente esperito nel corso del gioco, richiede necessariamente, e preliminarmente, la messa in opera di un “talento”, l’intervento cioè di una capacità metaoperativa (di una capacità, dunque, inventiva e costruttiva)¹⁸, che non è a sua volta traducibile in termini di “regole”, che non è cioè esplicitabile in termini logico-concettuali (e questo, evidentemente, a meno di innescare un *regresso all’infinito* nella determinazione analitico-inferenziale di quelle stesse regole).

Più in generale, questa connessione che viene appunto a stabilirsi tra “regole” e “uso” è l’attestazione del fatto che il gioco si offre a noi come una dimensione che appartiene non già all’ordine della *teoria*, ma piuttosto all’ordine della *prassi*: a un ambito, dunque, di per sé sempre riottoso e refrattario rispetto alla possibilità di darne ragione in termini categoriali e classificatori. Quello messo in scena dalla *mimesis*, non a caso, è un sapere che si qualifica per la sua plasticità e per la sua malleabilità, per il suo carattere tipicamente elastico e flessibile: per l’elevato tasso di “vaghezza” inerente alla concettualità che pure vi si manifesta. Si tratta, infatti, di un sapere che risulta necessariamente radicato in quel “territorio” per definizione fluttuante e instabile, e come tale irregolare, che è la dimensione della contingenza: la regione, cioè, dell’apparenza e del sensibile. Proprio in virtù del suo *radicamento nel sensibile*, allora, il sapere incarnato dall’agire mimetico si offre a noi come un materiale suscettibile di una indefinita molteplicità di possibili integrazioni e rielaborazioni, di trasformazioni e variazioni, anche reciprocamente contraddittorie, anche in conflitto tra loro. Il che, evidentemente, garantisce il continuo trasparire

(17) Per una ricomprendimento in chiave propriamente estetico-filosofica del pensiero di Wittgenstein, cfr. il decisivo contributo di G. Di Giacomo *Dalla logica all’estetica. Un saggio intorno a Wittgenstein*, Parma, Pratiche editrice, 1989.

(18) Cfr. E. Garroni, *Creatività*, Quodlibet, Macerata, 2010. A riguardo, cfr. anche l’importante contributo, a cura di P. D’Angelo e S. Velotti, *Il “non so che”. Storia di un’idea estetica*, Palermo, Aesthetica, 1997.

della differenza *all'interno stesso* della identità: all'interno stesso, cioè, di quella identità che è costituita dalla permanenza del modello simbolico-operativo che mimeticamente viene perpetuato-e-rinnovato per il favore dell'interazione cooperativa implicita in ogni processo di apprendimento. Al primato che la "ragione strumentale" (adornianamente intesa) assegna all'identico, la *mimesis* oppone dunque una possibilità diversa di articolazione del pensiero: si offre a noi come la messa in opera eminente di una razionalità che, in tanto può aprirsi all'ascolto della differenza, in quanto è innanzitutto "memore" delle insopprimibili dissonanze, delle tensioni non mai veramente decidibili, che la abitano¹⁹.

Nella lettura offerta da Gebauer e Wulf, *mimesis, gioco e ritualità* si presentano allora come dimensioni, tra loro strettamente interconnesse, la cui comprensione, per aspirare a una qualche legittimità, deve sapersi porre al di là di ogni determinismo e di ogni riduzionismo, al di là di ogni loro lettura perniciosamente ipersemplicata e banalizzante. Le pratiche mimetico-rituali, infatti, se pure presuppongono necessariamente una "sintassi" –un sistema di regole, un insieme di codici e convenzioni, già strutturato–, non sono tuttavia mai pensabili come la mera riproduzione nel tempo di modelli immutabili, di schemi cioè sottratti alle oscillazioni e alle fluttuazioni del divenire. Al contrario, è sempre e solo *nel tempo* che noi mimeticamente apprendiamo e applichiamo, via via modificandole e rimodellandole, elaborandole creativamente e ri-proiettandole sul mondo, le "regole del gioco": le regole di quel gioco affettivamente condivisibile e socialmente comunicabile che è, appunto, l'agire mimetico.

Quello che si realizza per il favore della *mimesis*, infatti, è un apprendimento che consiste in primo luogo nell'assorbimento di *frames* e di *patterns* che non soltanto vengono "interiorizzati" selettivamente dal soggetto *in forma di immagini* –nella forma, cioè, di schemi rappresentazionali dai confini tipicamente porosi e permeabili–, ma che si qualificano anche per la loro disponibilità a essere ri-trasferiti proiettivamente nella realtà attraverso procedure di esteriorizzazione che, proprio in quanto mediate dall'intervento costruttivo del soggetto imitante (dall'esercizio, cioè, della sua abilità insieme elettiva e discriminativa, selettiva e valutativa) hanno la virtù di promuovere, più in generale, un'espansione in senso innovativo dello stesso orizzonte di intelligibilità e di comunicabilità della nostra esperienza. Il fatto è che a caratterizzare quegli "schemi" è la loro capacità di tenere insieme *sinergicamente* non soltanto determinatezza e indeterminatezza, vale a dire opacità e trasparenza, ma anche uniformità e variazione, stabilità e impermanenza, essere e divenire. Il che, appunto, vale con riferimento alla *totalità* dei livelli e dei momenti attraverso i quali il processo mimetico di volta in volta si realizza. La trasmissione dell'eredità culturale di una comunità, la consegna alle generazioni future di quel patrimonio intangibile di pratiche e di saperi del quale ogni comunità si nutre e nella cui partecipazione "si ritrova", avviene precisamente così: si articola, cioè, nella

(19) In merito alla questione del rapporto che viene a istituirsi tra le nozioni di "mimesis", "identità" e "alterità", con particolare riferimento alla prospettiva estetico-filosofica adorniana, cfr. le illuminanti considerazioni di F. Desideri, *Mimesis e techne nella Teoria estetica*, in «Nuova Corrente», XLV, 1998, pp. 173-188. All'interno di questo stesso numero della rivista «Nuova Corrente», si trova anche un altro importante contributo di C. Wulf, *Il ritorno della mimesis*, ivi, pp. 155-172, dove –tra l'altro– a giocare un ruolo cruciale è proprio l'esplorazione del nodo "mimesis-esperienza estetica".

forma di una oscillazione continua tra continuità e discontinuità, tra ripetizione del dato e apertura al nuovo.

Così, se da un lato è senz'altro vero che l'azione rituale si traduce in un'azione di rispecchiamento e insieme di incorporazione di modelli socio-culturali pre-esistenti, in una ripetizione cioè di "stili di simbolizzazione" e di "schemi di comportamento" che sono culturalmente pre-arrangiati, dall'altro lato non si può non rilevare come a quella ripetizione del già-dato sia sempre inestricabilmente intrecciato il trasparire di una dimensione di libertà e di creatività: il dischiudersi di un'istanza di differimento, e per ciò stesso di trascendimento, rispetto all'ordine logico-categoriale fattualmente vigente nel mondo. Da questo punto di vista, se nell'agire mimetico *innovazione* e *tradizione* si configurano come polarità inscindibilmente correlate, è perché ciascuno dei due termini si definisce solo per differenza e per contrasto rispetto all'altro: ciascuno dei due poli "si nutre" di quel contrasto, "vive" di quella differenza. Nella lettura di Gebauer e Wulf, la *mimesis* diventa allora l'orizzonte di manifestatività del rapporto di reciproca implicazione che già da sempre unisce, dividendole, tradizione e innovazione: se è vero che nell'effettivo esplicarsi del processo mimetico è sempre all'opera un'istanza di rammemorazione, è anche vero che quest'ultima non è mai leggibile come una piatta e asettica "registrazione-conservazione-e-trasmissione" di significati irrigiditi nella loro univocità, nella loro piena e perfetta identità con se stessi. A intervenire, piuttosto, è una memoria da intendersi in primo luogo come capacità di rielaborare elettivamente e selettivamente i diversi "contenuti", i differenti nuclei di senso, dei quali la stessa *mimesis* costituisce appunto il "ricordo": si tratta cioè della capacità di *utilizzarli* come una sorta di materiale inventivo sempre disponibile all'incontro sorprendente con il nuovo, con l'inatteso, con il non-previsto. Quello trasmesso dalla tradizione, infatti, è un materiale storico-culturale del quale i soggetti a vario titolo coinvolti nella sua effettiva *messa in esercizio* non smettono di esplorare le risorse immanenti, le virtualità inesprese, le molteplici possibilità di polarizzazione nella *relazione tensiva* che viene a stabilirsi tra quella medesima datità (ciò che, appunto, viene imitato-ricordato) e la non-sostituibile singolarità dei modi e delle forme secondo i quali di volta in volta si articola, contingentemente, il processo della sua rammemorazione.

Mimesis, aprenentatge i relacionalitat del que es dona. Sobre el tenor ètic-polític de la proposta de Gunter Gebauer i Christoph Wulf

Resum: L'objectiu de l'assaig és incloure la connexió que uneix les nocions de "realitat", "mimesi" i "aprenentatge" així com aquesta emergeix, en el context d'una perspectiva metodològica productivament transdisciplinària, a partir de la proposta teòrica de Gunter Gebauer i Christoph Wulf. En particular, l'assaig té com a objectiu posar en relleu l'aspecte estrictament ètic i polític atribuïble a una interpretació de mimesi que assumeix la seva irreductible ambivalència: de presentar-se com l'expressió d'un coneixement pràctic-performatiu que, precisament pel seu caràcter sempre encarnat sensiblement, es caracteritza per la seva oscil·lació constitutiva entre la repetició i la innovació, entre identitat i diferència.

Paraules clau: Mimesis, aprenentatge, diferència identitària, coneixement-ritualitat, tradició-innovació.

Mimésis, apprentissage et composantes relationnelles. L'approche éthico-politique de la proposition de Gunter Gebauer et de Christoph Wulf

Résumé: L'objectif de l'essai est d'inclure le lien qui existe entre les notions de «réalité», de «mimésis» et d'«apprentissage», ainsi que son apparition, dans le contexte d'une perspective méthodologique utilement transdisciplinaire, à partir de la proposition théorique de Gunter Gebauer et de Christoph Wulf. Plus particulièrement, l'essai a pour objectif de mettre en relief l'aspect strictement éthique et politique attribuable à une interprétation de mimésis qui assume son ambivalence irréductible, à savoir celle de se présenter comme l'expression d'une connaissance pratique-performative qui, précisément de par son caractère toujours incarné de manière sensible, se caractérise par son oscillation constitutive entre la répétition et l'innovation, entre identité et différence.

Mots clés: Mimésis, apprentissage, différence identitaire, connaissance-ritualité, tradition-innovation.

Mimesis, learning and the relationality of the given: on the ethical-political tenor of a proposal made by Gunter Gebauer and Christoph Wulf

Abstract: This paper uses a trans-disciplinary approach to achieve a fresh perspective on the relationship between the notions of "reality", "mimesis" and "learning" as these arise in the theoretical proposal made by Gunter Gebauer and Christoph Wulf. More specifically, the paper highlights the properly "ethical" and "political" tenor that is ascribable to a such an interpretation of *mimesis* and that can take charge of its irreducible ambivalence: of the power of *mimesis* to express a practical-performative knowledge that, precisely by virtue of its always sensitively-embodied character, qualifies itself for its constitutive suspension between "repetition" and "innovation", and between "identity" and "difference".

Keywords: mimesis, learning, identity-difference, knowledge-rituality, tradition-innovation.