

Manuali, ricette, propositi e altre facce dell'animale *indisciplinato*¹

Armando Canzonieri

Università della Calabria
acanzonieri@gmail.com

Abstract In this paper I try to single out some structural appearances of human culture. I argue that cultural life is characterized from the presence of intentions and that to internalize intention means to create a injury in our consciousness. I identify in manuals the cultural object that human beings use to organize this injury. Then I try to argue that in cultural life we can find always two different manuals: one that says how we have to comport to became human and another one that try to indicate how to run away from *this* cultural life so to live our human life so as it comes. When a manual try to answer to the question: how I have to live my life?, this manual can only repeat something as “first of all, forget me”.

Keywords: life-manuals, anthropology, human culture, animal culture, rite of passage

Non è facile la vita, lassù nell'egosfera.
Philip Roth, *Lo scrittore fantasma*

1. La seconda natura, ovvero l'incompletezza raddoppiata

Una delle ipotesi di fondo che muove questo articolo può essere ben sintetizzata da un'affermazione di G. H. Mead contenuta nel testo *Mente, sé e società*:

It would be a mistake to assume that a man is a biological individual plus a reason, if we mean by this definition that he leads two separable lives, one of impulses or instinct, and another of reason (MEAD 1934: 347).

Queste parole possono essere lette come una critica all'idea antropologica per cui nell'essere umano verrebbero a sovrapporsi due nature, una di carattere biologico e una di carattere culturale. Il modello della sovrapposizione o della composizione suggerisce anche un modello sommativo per il quale a delle caratteristiche presenti in una se ne aggiungono altre di diversa natura. Ma come intendere questa *diversità*?

¹ Dire da dove alcuni pensieri hanno avuto origine è sempre una scelta forzata. In questo caso mi piace pensare che molti di questi pensieri si siano articolati anche grazie alle discussioni con Elena Giorgiana Mirabelli, Giuseppe Bornino, Santino Cundari, Rossana de Angelis.

Da un lato in questo modo si sottolinea il fatto che l'essere umano, senza la compresenza delle due nature, non sarebbe quello che è e dunque si pone fortemente l'accento sulla necessaria presenza della vita culturale per far sì che gli esseri umani sopravvivano e possano popolare il mondo. Dall'altro tale idea si ferma sulla soglia di un ben più cruciale interrogativo: posto che abbia senso fare tale distinzione, che cosa accade al piano biologico nel momento in cui incontra il piano culturale? E viceversa, che cosa accade alla struttura della cultura umana nel momento in cui incontra il piano biologico umano? In altre parole: quali sono i tratti specifici del piano culturale?

Più che valorizzare il fattore di completamento crediamo che sia necessario, con le parole di Remotti,

[...] rifiutare l'idea del completamento culturale e [...] prolungare al contrario l'idea stessa di incompletezza. Essa appare almeno su tre piani distinti: 1) l'incompletezza biologica degli organi (soprattutto il cervello) che per poter funzionare e anzi potersi strutturare in modo adeguato, richiedono un intervento dall'esterno; 2) l'incompletezza biologica come effetto di ritorno dell'intervento culturale (lo sfaldamento delle connessioni neuronali); 3) l'incompletezza come caratteristica strutturale di sistemi e di prodotti culturali (fondati anch'essi su inevitabili processi selettivi). (REMOTTI 2002: 29).

Un aspetto centrale di queste parole risiede a nostro avviso nel fatto che la selezione e l'intervento di cui stiamo parlando non possono evitare di essere di tipo normativo, essi non avvengono secondo schemi biologici ma secondo pratiche di *umanizzazione* attraverso le quali le più o meno dettagliate e statiche figure di umanità proprie di una certa comunità vengono interiorizzate e padroneggiate. Questa interiorizzazione ha come effetto quello di dar forma, secondo piani che vanno dalla repressione alla coercizione all'esaltazione e al raffinamento, a gruppi di prestazioni emotive, percettive e interattive. Le emozioni, le percezioni e le azioni rafforzate e raffinate sono incarnazione di quella che di volta in volta viene identificata come la corretta forma di umanità, mentre le altre articolazioni della percezione, dell'azione e dell'emozione vengono ostacolate, vietate, represses, camuffate e quando escono allo scoperto, identificate come forme di disumanizzazione o di eresia². Sempre Remotti in proposito si esprime in modo molto chiaro:

[...] prima le società pongono mano alla fabbricazione o alla manipolazione dei loro membri, imprimendo loro una data forma di umanità e poi scelgono di parlarne o di tacerne, di farne un argomento di discussione, di dibattito, di riflessione oppure di accantonarne il problema, come se non esistesse. (REMOTTI 2002: 3).

Nostro intento è quello di focalizzare l'attenzione su una particolare struttura di questo *imprimere* e sugli effetti che tale *impressione* ha nella vita umana. La nostra

² Accenniamo solamente al fatto che dal nostro punto di vista vi sono due fenomeni di fondamentale importanza all'interno della cultura umana i quali potrebbero indicare aspetti differenziali rispetto a ogni forma animale di cultura. In entrambi i casi ad essere problematica è la nozione stessa di *trasmissione*. Ci riferiamo al fenomeno dell'eresia e al fenomeno dell'esoterismo. Umana è quella cultura in cui non è possibile evitare se non attraverso specifiche pratiche coercitive la formazione di un'ortodossia e di una o più eresie. Ciò che stiamo suggerendo è che esiste cultura umana solo nel caso in cui le pratiche di trasmissione da un lato *offrono spazio* all'eresia e dall'altro si misurano con il problema di ciò che non *può* o non *deve* essere trasmesso.

domanda è: come muta la vita dell'essere umano nel momento in cui questa incontra (e nella nostra prospettiva non può esimersi di incontrarla) il *proposito di fare qualcosa di sé*?

Per rispondere a questa domanda dovremo prima di tutto rispondere alle domande: che cosa è un proposito? E quali condizioni ne permettono l'apparire?

Contemporaneamente si tratterà di osservare in che modo *si appare a sé stessi* nel momento in cui si incontra qualcosa come un proposito. Soffermandoci su una particolare forma di artificio culturale, *il manuale*, cercheremo di mostrare in che termini tale incontro abbia una struttura paradossale, in quanto esistono tanto dei manuali attraverso cui veniamo invitati a e guidati nell'incarnare determinati propositi, quanto altri in cui veniamo invitati a e guidati nell'oltrepassamento di ogni proposito e della dinamica interiore di *inseguimento di sé* che esso mette in moto. Prendere le mosse dalla nozione di *proposito* ha una funzione strategica in quanto esplicitandone la struttura intendiamo sostenere contemporaneamente l'ipotesi per cui quella che chiamiamo trasmissione *culturale* non è altro che *consegna e accumulo di fasci di propositi*³.

Se l'ipotesi di lavoro presentata da Remotti è esatta, inoltre, dobbiamo ipotizzare che esistono delle specifiche esperienze che permettono all'essere umano di accedere alla materia pre-formata di cui è fatto e non solo a quello che potremmo chiamare *prodotto finito*. Crediamo dunque che propriamente umana è quella cultura che contiene al suo interno degli spazi di *familiarizzazione* con la vita umana che all'interno della cultura fa a meno della cultura. L'analisi della struttura del *proposito* a nostro avviso può chiarire anche questo punto. Da un lato abbiamo dunque l'insieme delle pratiche di stabilizzazione, in grado di coprire tale incompletezza, di organizzare l'insieme di istinti, desideri e percezioni intorno a delle figure più o meno chiare e dettagliate di *normalità*; dall'altro abbiamo l'insieme di pratiche di *familiarizzazione* e di ricordo della plasticità, della porosità, della modificabilità arbitraria, gioiosa e folle dei propri desideri, dei propri propositi e dei propri corpi⁴.

Per quanto riguarda le forme di stabilizzazione possiamo seguire le riflessioni di Tomasello e parlare di una spinta al *conformismo* che caratterizza le interazioni sociali interne alla cultura umana:

[...] gli esseri umani hanno anche per la tendenza a imitare gli altri membri del gruppo al solo scopo di essere come loro, cioè di conformarsi (forse come un marcatore di identità di gruppo). Inoltre a volte, arrivano addirittura a voler imporre ad altri membri del gruppo norme sociali di conformità [...]. A quanto ne sappiamo, nessuno fra gli altri primati crea collettivamente e impone norme di conformità al gruppo (TOMASELLO 2009: trad. it. 15)

³ È interessante il fatto che il campo semantico del termine ἀπορροή ha al suo interno tanto la presa (nel senso di *conquista di una città*) che la decisione e il proposito. Un esempio di *consegna* di propositi è dato, a nostro avviso dai *riti di passaggio*. In questa prospettiva il *passaggio* non ha solo a che fare con un movimento da una condizione a un'altra, ma anche all'effettivo passaggio, consegna di mano di un orizzonte di nuovi propositi che devono esser fatti propri. Nella cerimonia del matrimonio, ad esempio, il passaggio da una condizione a un'altra è letteralmente scandito dalla consegna delle *intenzioni*, cioè dei propositi di cui questi deve farsi carico da quel momento in poi.

⁴ In questa direzione si muove la raccolta di saggi a cura di F. Remotti, *Forme di umanità*, Milano, Mondadori, 2002. Sempre in questa direzione va la lettura che Tugendhat propone dell'opposizione tra la vita umana all'interno del *Si* e vita umana all'interno dell'orizzonte della *decisione*, nell'articolo *Wir sind nicht fest verdrängt. Heideggers Man und die Tiefdimensionen des Gründens*, in *Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt an Main, Suhrkamp Verlag, 2000.

Eppure è altrettanto plausibile attestare nella cultura umana la presenza di una forza di *distanziamento* dalla conformità così come il proliferare di consigli, pratiche, tecniche che mirano a indicare vie di fuga, o *ciò che persiste al di là*, dalle pratiche della collettività e che muovono più che altro verso un'esigenza di estraniamento.

Attraverso un confronto con le riflessioni elaborate all'interno dell'etologia cercheremo di enucleare dei tratti differenziali della cultura umana e nel farlo ci faremo guidare da una costellazione eterogenea di autori, il già citato Mead, Platone, Tugendhat⁵. Nell'ultima parte del nostro articolo prenderemo in considerazione alcuni testi di Epitteto e Epicuro le cui opere verranno lette come esempi di quella che consideriamo essere una *prassi antropologica fondamentale*, cioè la costruzione di manuali atti a disciplinare la struttura della coscienza, a conformare l'insieme eterogeneo dei fini biologici e culturali all'interno di uno specifico orizzonte (umano) di propositi. E questo perché, proprio laddove la condivisione non si muove interamente su schemi ereditati e trasmessi sul piano biologico, essa

[...] può non essere totale e comunque non è mai perenne: insorgono eccezioni, fraintendimenti, versioni alternative, opposizioni, tentativi più o meno riusciti di opposizione. [...] E gli individui che trasmettono e prendono in consegna la cultura non dispongono di mezzi - oltre a quelli esterni e infidi del loro comportamento - che assicurino l'integrità di ciò che dovrebbe essere ereditato (REMOTTI 2009: 160).

Posto che tale distinzione tra due nature abbia un senso cercheremo di mostrare alcuni degli effetti di retroazione della seconda natura sulla prima; tali effetti a nostro avviso non possono essere letti solo nella direzione di un *completamento* di uno sfondo biologico e istintuale carente. Più che completare o "mettere a posto" uno sfondo non culturale debole, poroso, plastico, l'incidenza della cultura non fa altro che portare sul centro della scena quella debolezza, quella porosità e quella plasticità e nel metterla al centro della scena chiama tanto il singolo individuo, quanto la struttura collettiva a prendere posizione rispetto a ciò. Ogni cultura dà forma all'umano a partire da uno strumento votato essenzialmente al senso del possibile, cioè il linguaggio proposizionale e dunque ogni cultura, nel dar forma all'umano contemporaneamente offre vie di fuga da sé stessa, cioè alla sua configurazione storica e contingente⁶.

Utilizzando un linguaggio differente e facendo riferimento al pensiero di Ernst Tugendhat, del resto profondo conoscitore del pensiero di Mead, potremmo dire che la struttura proposizionale del linguaggio (la quale crea la condizione perché ci sia qualcosa come una cultura), non si sovrappone affatto ma trasforma e, proprio per questo, diventa quasi improprio parlare di una prima e di una seconda natura, in quanto con questa metafora si suggerisce solo il carattere di sovrapposizione e non lo stesso plasmarsi del piano biologico in sinergia con il piano culturale e linguistico. Il fatto di poter parlare non rende affatto più funzionali e più flessibili una serie di meccanismi già presenti in natura, ma al contrario espone l'essere umano e l'insieme dei suoi istinti a una serie illimitata di disfunzioni. In un primo momento, seguendo

⁵ Rimandiamo, tra gli altri, al testo di Tomasello, *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, Harvard University Press, Cambridge, 1999 (*Le origini culturali della cognizione umana*, trad. it. M. Riccucci, Bologna, Il Mulino, 2005), in particolare il cap. II.

⁶ È in questa direzione che si muove l'intuizione di 1984 George Orwell secondo la quale l'operazione che contrasta e reprime tali forme di fuga dalla propria cultura è proprio una operazione che modifica la struttura del linguaggio.

alcune argomentazioni sviluppate da Tugendhat ci soffermeremo sulla trasformazione del piano istintuale e desiderativo umano a opera dell'irruzione, nel campo vitale umano, del *proposito*. Successivamente utilizzeremo la struttura emersa per leggere il modo in cui l'essere umano viva la condizione dell'assuefazione.

2. *Wir sind nicht fest Verdrahet*, ovvero la pensione mancata delle api e il grattacapo dell'autorità

Il titolo scelto da Ernst Tugendhat per un articolo apparso nel 2000 presenta molti dei termini del nostro discorso. La nostra lettura non seguirà l'andamento dell'articolo, ma affronterà separatamente lo sviluppo delle tre tematiche presentate. La prima parte del titolo è la traduzione di un'espressione inglese: *we are not hardwired*, che il filosofo tedesco spiega in questi termini

É una espressione usata per spiegare il modo specifico in cui è costituito il comportamento degli esseri umani, a differenza del comportamento degli altri animali. Con questa espressione viene inteso il fatto che il comportamento umano non è spiegabile a partire da una serie di leggi che rimandino ad uno schema della forma stimolo-risposta, indipendentemente dal fatto che questo schema sia appreso o innato (TUGENDHAT 2000: 141).

La traduzione letterale dal tedesco all'italiano di questa espressione, suonerebbe: *non siamo programmati e non modificabili*. Il che significa, da un punto di vista esperienziale, che nell'insieme di esperienza vissute in cui la nostra natura si presenta a noi stessi essa appare *modificabile* e non *statica*.

Prendendo le mosse dalla nozione di *hard wired*, Tugendhat inizia il proprio discorso in maniera alquanto schematica e, a partire da un esempio, presenta alcune differenze sostanziali tra la *natura del comportamento umano* e la *natura del comportamento animale*. Nelle parole di Tugendhat, ciò che giustifica l'assunzione che l'essere umano sia un animale *not hard wired* consiste

In una serie di nozioni che fanno riferimento da diverse prospettive ad un unico fenomeno: in primo luogo gli esemplari della nostra specie possono *riflettere* (a partire da una certa età in poi); che possono porre domande; che ciò che chiedono sono delle *ragioni*. In secondo luogo, gli animali umani si trovano dinanzi ad un contesto composto da azioni possibili: sono, in questo senso, *liberi*. Il presupposto che permette agli esseri umani di riflettere e di porre domande è il fatto che all'interno del loro comportamento si sviluppano l'una accanto all'altra una componente teoretica e una componente volitiva [...] e ciò è possibile, o almeno per noi esseri umani è stato possibile, solo grazie al linguaggio (TUGENDHAT 2000: 142).

A essere prese in esame, in primo luogo, sono alcune specie animali la cui forma di vita si articola in forme di socialità in cui ogni componente svolge un ruolo e una serie di funzioni ben specifiche per il mantenimento della stessa. Sappiamo, ad esempio, che all'interno dell'alveare le api giovani si occupano delle larve e le api anziane hanno il compito di andare alla ricerca del cibo, ma sappiamo anche che

Se si allontanano tutte le altre api dall'alveare saranno quelle giovani ad andare alla ricerca di cibo e, all'inverso, quando vengono a mancare le api giovani, quelle anziane tornano ad occuparsi delle larve, non solo, addirittura riattivano,

per procurare loro il necessario nutrimento, le loro ghiandole ormai atrofizzate (LORENZ 1973b: trad. it. 368).

Il rapporto che c'è tra i diversi ruoli, la loro organizzazione e la loro potenziale variazione, però non è sorretto da una serie di regole, nelle parole di Tugendhat: ciò che per loro vale come una regola, non ha il carattere di una norma (non vi è, in questo caso nessuna forma interiorizzata di *dovere*) ma è caratterizzato da una *rigida programmazione* sia sul versante dell'esecuzione che sul versante dell'apprendimento, esse infatti non soltanto non permettono delle *variazioni sul tema* e non sono, almeno in questo caso, il frutto di un apprendimento ma espressione di informazioni trasmesse per via ereditaria, già pronte, e in attesa solo della condizione ambientale appropriata per metterle in funzione. Inoltre, cosa molto importante nell'orizzonte della nostra riflessione tale organizzazione non può essere vissuta nella forma dell'*occasione*. Non è data infatti la possibilità per cui singoli, piccole cellule sovversive o l'intero gruppo in blocco si sottragga a questo esito e porti avanti delle pratiche attive o passive di resistenza. Le api anziane, in altre parole, non possono reclamare il loro diritto alla pensione e non possono permettersi il lusso di mettere a repentaglio il funzionamento di tutta la baracca per difendere questo loro sacrosanto diritto. Non sono, inoltre, esposte al problema della *debolezza della volontà*. Non svolgere il compito, risvegliato dalla percezione della condizione ambientale di riferimento, non può in linea di principio essere vissuto come un *aver voluto ma non esservi riuscito* a causa di una propria mancanza di risolutezza rispetto al proposito che ci era stato assegnato⁷. E questo, come vedremo, dipende dal fatto che l'interiorizzazione di tale compito (pur ammettendo che sia lecito in questo caso parlare di una forma di interiorizzazione) non ha come effetto *l'incisione della coscienza*, è al massimo un'aggiunta che con genera fratture interiori. Nel caso dell'essere umano la coscienza viene *incisa* in quanto il susseguirsi dei vissuti viene come *inframmezzato* dai vissuti virtuali che compongono il *compito da seguire* e dal momento in cui il compito è stato interiorizzato una molteplicità di vissuti di coscienza devono imparare a misurarsi (secondo modalità che vanno dall'assimilazione, allo scontro, alla dissimulazione) con esso. Interiorizzare un certo compito nella formula di un comando o di un consiglio, significa disporsi verso un ordine dei vissuti che si organizza in relazione ad esso.

A differenza degli animali non umani, i quali non hanno la possibilità di tentare di dare un'articolazione linguistica ai consigli e ai comandi che guidano le loro azioni, l'essere umano dinanzi a un comando espresso verbalmente ha due specifiche possibilità formali e due specifiche *disfunzioni*. Da un lato la disfunzione di *prendere alla lettera il comando*: l'essere umano, dinanzi alla constatazione di determinate proprietà presenti nell'ambiente, come un certo movimento, un certo odore, un certo atteggiamento, una certa parola udita adotta pratiche di restrizione sempre più rigorose del ventagli di atteggiamenti possibili. Dall'altro, parafrasando la nota espressione di Wittgenstein, ogni parlante dinanzi al comando può sempre chiedere: "e se non lo faccio che cosa succede?". Un discorso analogo può essere fatto anche nei casi estremi della fame e del corrispondente impulso a mangiare, del sonno. Pensiamo in questo caso non tanto alle determinazioni culturali del gusto, ma più che altro al fatto che sia possibile *lasciarsi morire di fame e digiunare sistematicamente*. Ciò può essere esteso anche a quelle esperienze del tutto naturali che non hanno nulla

⁷ Per una introduzione al problema della *debolezza della volontà* rimandiamo al testo di Guido Tonietto, *La libertà in questione: uno studio su e oltre Aristotele*, Milano, Mimesis, 2008.

a che vedere con gli istinti, ad esempio alla respirazione, al movimento semi-volontario dei muscoli che la controllano e all'insieme di tecniche di valutazione, controllo, modificazione che diventano possibili per l'essere umano, nella misura in cui questi può di volta in volta descrivere e scomporre per mezzo di proposizioni (a prescindere se queste facciano parte di un trattato di anatomia o siano i *sutra* che compongono i trattati di *Yoga*) ciò che prova, ciò che sente e ciò che fa, così come la condizione in cui il corpo si trova.

Per continuare sulla scia di questo esempio, potremmo dire che non vi è spazio per quella che Heidegger identifica come la pratica centrale della vita in comune umana: la negoziazione pratica e teoretica⁸. Quello spazio in cui, cioè, si esplicitano (o si dissimulano ad arte) le diverse priorità e le trame di relazioni che le sorreggono e si va alla ricerca di punti di convergenza. Trovarsi nello spazio della negoziazione e farsene carico non è qualcosa di scontato e privo di conseguenze ed è lo stesso Heidegger a suggerirci uno dei concetti chiave per comprendere tanto la radicale modificazione del contesto dell'interazione quanto le potenziali derive a cui tale contesto, proprio perché *troppo umano*, è esposto. Il campo della negoziazione è, infatti, identificato con il campo in cui ne va dell'esercizio dell'autorità, è il luogo in cui diventa possibile non soltanto ribadirla ed esercitarla, ma contestarla, modificarla, porla in sospensione e il luogo in cui le relazioni di autorità che caratterizzano una certa convivenza vengono investite dalla *modificabilità* che è propria di caratteristiche alle quali accennavamo prima: *riflessione, percezione di campi d'azione alternativi, divisione tra versante teorico-descrittivo e versante pratico-affettivo*. E intervenire sull'autorità ha come parallela conseguenza intervenire sulla stessa struttura gerarchica che caratterizza l'interazione. Soprattutto in merito a quest'ultimo fattore, il fatto di poter descrivere quali siano le componenti argomentative e le componenti emotive che la giustificano, risulta essere un'occasione del tutto umana di gestirne la validità. Nel momento in cui essa diventa esplicitabile e articolabile in un discorso non può più solo essere posta e imposta ma si inserisce automaticamente nell'orizzonte della giustificazione: di essa si può chiedere conto e opponendosi alla sua dichiarazione esplicita ci si può anche opporre a essa. Si presenta in altre parole l'occasione per cui a essa non ci si oppone solo per sostituirla con il rappresentante (nella maggior parte dei casi per sostituirlo con noi stessi), ma per disarticolargli la struttura. Mentre nel caso degli animali non umani in cui le gerarchie di gruppo possono essere decise per mezzo della *lotta*, la posta in gioco è solo la posizione da occupare, nel caso delle *lotte umane contro l'autorità* ad essere in gioco è anche la *concezione stessa del potere*, il modo in cui deve essere e non essere esercitato. In altre parole all'interno della cultura umana non si danno solo lotte di *posizione* ma *lotte tra mondi sociali possibili* e tra queste possibilità vi è, permanentemente, quella dell'uguaglianza. Il che significa che *ogni cultura umana è tale se mantiene al suo interno la possibilità di incontrare qualcosa come la democrazia*, intesa come quella forma in cui l'autorità diventa un che di *occasionale, mobile e diffuso*.

Il punto in cui, però, la cesura tra cultura umana e cultura animale diventa evidente riguarda quelli che sono i due concetti chiave su cui si sorregge la nozione stessa di cultura: il concetto di trasmissione e quello di apprendimento. Le ricerche in questo campo sembrano poter sostenere con relativa certezza che

⁸ Rimandiamo al § 16 del corso *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2002.

Sebbene qualche specie non umana dia prova di qualcosa di simile all'insegnamento (per lo più si tratta di comportamenti specifici i cui beneficiari sono i figli), non disponiamo di una documentazione sistematica e comprovata circa l'istruzione attiva in primati non umani (TOMASELLO 2009: trad. it. 15).

Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto è nuovamente Tugendhat, richiamandosi al pensiero della filosofa e scrittrice inglese Iris Murdoch, a porre l'accento su uno dei tratti differenziali dell'apprendimento e dell'insegnamento *attivo* rispetto alle forme di apprendimento specifiche nelle altre specie animali:

L'apprendimento umano è diverso all'apprendimento degli altri animali. Un essere umano apprende a far bene qualcosa e si trova, nelle parole di Iris Murdoch, «in una scala del bene» - *una scala di eccellenza* – sulla quale egli può trovarsi più o meno lontano; si pensi, ad esempio, all'apprendimento del balletto, di uno sport o di una ricerca (TUGENDHAT 2010: 30, trad. it. mia).

L'apprendimento umano, in altre parole, si trova all'interno di una struttura della correzione, revisione e perfettibilità e questo ancora una volta dipende dal fatto che le azioni apprese, ma anche le loro parti componenti, possono essere esplicitate, descritte, confrontate a partire da modelli di correttezza che possono (non devono) essere misurati nella loro appropriatezza in base alla loro esecuzione individuale. Per quanto riguarda il problema della trasmissione, invece, la frattura tra piano degli enunciati descrittivi e piano degli enunciati pratici, permette l'apparire di forme di *sapere* diversificate (e anche illusorie). Mentre nel caso degli animali non umani ogni forma di apprendimento e di trasmissione non può che essere contemporaneamente cognitiva e pratica e dunque ogni sapere e anche un saper fare. Nel caso dell'essere umano e della cultura umana emergono sfaccettature inaspettate della trasmissione⁹ tutte riconducibili alla possibilità di avere a che fare con porzioni più o meno estese di conoscenze composte solo da *opinioni* alle quali non corrisponde assolutamente alcuna contrazione di *abitudini* nella prassi. Diventa in altre parole possibile acquisire delle informazioni sul nuoto, la bicicletta, la meditazione, la meccanica, l'agricoltura, il clima, senza assimilare contemporaneamente le abitudini pratiche corrispondenti a queste attività. Nel trasmettere una certa conoscenza o competenza a partire dagli strumenti culturali non si può evitare di trasmettere contemporaneamente *di più e di meno* di quello che serve.

3. Manuali da ricordare, manuali da bruciare

Anche mettendo provvisoriamente tra parentesi le differenze sussistenti tra una relazione istintuale e una relazione proposizionale con il proprio contesto vitale, potremmo dire che la possibilità, comune ad altre specie animali, di rapportarci al contesto in modo funzionale e di selezionarne le porzioni rilevanti a partire da interessi e da propositi, ha nel nostro caso degli effetti differenti. Il fatto di poter esplicitare un certo proposito e di poterlo selezionare nell'orizzonte dei propositi possibili, non disinnesca completamente l'attrattiva degli altri propositi di cui dobbiamo imparare a gestire la presenza ingombrante ma questo significa anche che l'ambiente umano è sempre percepito nella forma dell'*interferenza* e dell'*eccedenza*.

⁹ Accenniamo che in questo caso un prodotto peculiare della cultura umana è la figura del *sofista* e della *sofistica*. Crediamo che sia possibile affermare che esiste cultura umana solo laddove si dà la possibilità al *sofista*, al falso profeta, al falso maestro di apparire e proliferare.

Questa eccedenza deve/può essere vissuta nella forma di un *intralcio*, può essere ignorata ma non cancellata e del resto la stessa pratica di cancellazione si iscrive già all'interno dell'orizzonte di vita umana, in quanto nel caso degli animali non umani, l'esigenza di cancellare l'insorgere del mondo nel cuore stesso del loro ambiente non viene proprio percepita. Tale insorgere, però, può anche essere esperito nella sua pura e semplice presenza, come una grandezza, una moltitudine e una popolosità che c'è, indipendentemente dai nostri propositi. Si tratta, nelle parole di Tugendhat, di una forma di *meraviglia per il mondo nella sua totalità*, o forse dovremmo dire *meraviglia per il mondo nella sua incalcolabile eccedenza*¹⁰.

Parlare solo di capacità di acconsentire o rifiutare, di possibilità di scomporre e ricomporre e possibilità di mettere a confronto il versante teoretico-descrittivo con quello desiderativo e emozionale che si presentano in un dato contesto raccontano però solo una parte della storia, in quanto questi aspetti, tanto nella loro genesi che nel loro esercizio sono all'origine anche di *spiacevoli effetti*. Come abbiamo già detto, quello a cui siamo interessati sono i fenomeni di trasformazione. Nel momento in cui la vita di coscienza accede al discorso non soltanto il piano desiderativo si stacca dal piano teoretico, ma esso diventa il campo necessario di una *determinazione intersoggettiva* e il campo possibile di un'autodeterminazione, cioè di molteplici risposte date da altri e date a sé stessi che hanno la forma: tu sei/io sono questo e non sei/non sono quest'altro:

[...] è [...] la volontà a determinare le pulsioni, in quanto essa *riorganizza, per così dire, l'intero sistema pulsionale attorno alla personalità (al Sé come scopo di sé) scaturita dall'atto di volontà*. Dunque, nell'autodeterminazione, in quanto relazione temporale che implica scarto tra sé e sé, la vita dei desideri assume un significato nuovo, poiché adesso *alcuni desideri si potranno manifestare come ostacoli alla volontà*. (COSTA 2011: 71)

È un'ipotesi antropologica che si trova in linea con il modo in cui Tugendhat imposta il medesimo problema. Nel momento in cui l'articolazione dei vissuti di coscienza non si struttura più a partire da un lavoro sinergico, tra moventi istintuali e strutture percettive, ma questi due fattori possono articolarsi indipendentemente l'uno dall'altro in strutture argomentative di tipo descrittivo-assertorio e forme discorsive di tipo pratico, negli esseri umani si dà anche un secondo genere di motivazioni

[...] in base al quale uno agisce in un certo modo pur non essendo condizionato in tal senso da un qualche sentimento, ma prefiggendosi l'azione mediante un *proposito*. [...]. Un volere [...] si lascia determinare non dalle sensazioni - dal piacere/dolore (piacevole/spiacevole) -, bensì da una rappresentazione: la rappresentazione secondo la quale qualcosa è buono o migliore (TUGENDHAT 2003: trad. it. 34-35)¹¹.

A dare il senso dell'orientamento nelle diverse circostanze in cui ci si trova, non è più (solo) una determinata sensazione o un determinato istinto, ma un'insieme più o meno compatto e coerente di rappresentazioni consegnateci riguardanti che cosa è

¹⁰ E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München, C. H. Beck Verlag, 2003 (*Egocentricità e mistica. Studio antropologico*, trad. it. Di P. Cresto-Dina, Torino, Bollati Boringhieri, 2010), in particolare i capitoli VI e VII.

¹¹ E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München, C. H. Beck, 2003 (*Egocentricità e mistica. Studio antropologico*, trad. it. P. Cresto-Dina, Torino, Boringhieri, 2010).

bene che si faccia. Far proprio un certo proposito, del resto, significa trovarsi all'interno di un contesto in cui le diverse azioni vengono differenziate in base a un'idea di che cosa è bene per me. Un altro effetto di ritorno della cultura sul piano biologico riguarda dunque la radicale trasformazione subita dalle sensazioni e dalle emozioni. Nella vita culturale si impara a *diffidare di esse*. Il passaggio dalla diffidenza alla mortificazione è aperto. Si tratta a nostro avviso di un'ulteriore traccia (degenerativa e disfunzionale) dell'incidenza della cultura sul piano biologico, nonché di un ulteriore aspetto differenziale della cultura umana. Da questo punto di vista risulta l'intuizione feconda di un gesto antropologico, ma del tutto contro intuitivo se applicato all'orizzonte di esperienza degli animali non umani, la *massima capitale XXIII* di Epicuro (sul quale ritorneremo a breve): «Se ti opporrai a tutte le sensazioni, non saprai neppure a che cosa riferirti nel giudicare quelle tra esse che dirai false»¹².

Il senso delle sensazioni, ciò che esse indicano rispetto alle condizioni in cui ci troviamo viene ri-articolato in virtù dell'insieme di propositi che ci è stato consegnato all'interno della comunità alla quale apparteniamo. Il che significa che il *rapporto che noi abbiamo con noi stessi* a partire da esse è a sua volta qualcosa di culturalmente articolato sulla base di specifiche risposte alla domanda: chi è bene che tu diventi?

Una tale ipotesi della struttura del sé umano, la quale non si presenta più come quel luogo in cui si fanno delle cose sul proprio conto, ma come quello spazio aperto dalla coppia di domande: chi sono? e chi voglio essere?, ha come prima conseguenza l'insorgere della frammentazione interiore e del conflitto interiore, conflitto tra propositi. Il soggetto si costituisce nel cuore di questo conflitto. Ancora una volta, ciò che differenzia l'autocoscienza umana da quella animale è il fatto che nel caso dell'essere umano il sapere su di sé presenta dei margini di autodeterminazione. L'effetto del piano culturale sul piano biologico può dunque essere descritto come un effetto di *apertura di margini di autodeterminazione*. La frammentazione che schematicamente era stata presentata come una bipartizione tra volontà e desideri contrastanti, diventa ancora più sfaccettata se si compie un passo descrittivo ulteriore e si afferma che ciò che suscita il volere e che chiama il fascio disarticolato di desideri a prendere una posizione articolata rispetto al contesto d'azione, è a sua volta un che di multiforme. Nel momento in cui sono interpellato in un certo contesto di azione, io non sono mai al suo interno come un che di neutro, ma sono già determinato da una serie di caratterizzazioni, di ruoli, ai quali in modo più o meno implicito ho acconsentito. Ho acconsentito a essi per il semplice fatto che li ho interiorizzati. Il discorso di Tugendhat può essere approfondito sul versante del *proposito* nel momento in cui mettiamo in luce il fatto che, costitutivamente non si dà mai un orizzonte composto da un unico proposito ma tale orizzonte è popolato da propositi. Uno spunto in questa direzione ci viene offerta, ad esempio da Mead il quale ci suggerisce di leggere questi inviti a prendere posizioni come inviti che gli altri ci porgono (in modo più o meno esplicito e coercitivo) a prendere posizione rispetto ai loro propri atteggiamenti. In altre parole Mead ci permette di comprendere da dove tali propositi sorgano. Il loro punto sorgivo è l'interazione con gli altri. Afferma Mead:

¹² In *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree*, a cura di Hermann Usener, Lipsia 1887; trad. it. a cura di I. Ramelli, Bompiani, Torino 2002, p. 203.

Possediamo un Sé proprio in quanto siamo in grado di assumere gli atteggiamenti degli altri nei nostri confronti e di rispondervi e di fatto li assumiamo e vi rispondiamo. Ci auto-approviamo o ci autocondanniamo, ci compiacciamo di noi stessi o ci attacchiamo violentemente. (MEAD 1924 in MEAD 1996: trad. it. 125).

E se le cose stanno così allora dobbiamo anche affermare che all'origine del Sé inteso come scopo della propria vita e risposta alla domanda "chi voglio essere?" vi è l'ingombrante insorgere nella vita di coscienza umana di una moltitudine di [...] Sé parziali e incompleti [...] (MEAD 1924 in MEAD 1996: trad. it. 81). E non è per nulla scontato il passaggio da questa moltitudine a un che di unitario. Un'idea che del resto troviamo già espressa con efficace e spiazzante forza da Platone all'interno del *Sofista*, e crediamo che possiamo evidentemente sorvolare sul fatto che le parole di Platone vengano riferite alla condizione dei *malvagi* e sostenere che la condizione umana in generale è segnata da ciò:

[...] non ci rendiamo conto che nell'anima dei malvagi vi sono contrasti fra opinioni e desideri, passioni e piaceri, ragionamenti e dolori e fra tutte queste cose le une rispetto alle altre? (PLATONE, *Il Sofista*, 228b).

La vita umana, a differenza della vita animale, è segnata da questo *rendersi conto* che semplicemente non esiste come problema nell'orizzonte della vita animale e questo non tanto perché non si danno situazioni conflittuali e di indecisione, ma perché tale conflittualità e tale indecisione non avviene nell'orizzonte dell'interrogativo relativo al "chi" della vita, cioè nell'orizzonte della vita futura ma solo nell'orizzonte della vita presente. Nella nostra argomentazione la prova definitiva della presenza di forme di cultura analoghe a quella umana in altre specie animali potrebbe essere proprio il ritrovamento di un *manuale*. Un animale non umano non saprebbe che farsene di un oggetto del genere, in quanto non si trova nella condizione di dover *imparare delle azioni* per contrastare la sfera di sé che non si conforma ai propositi che gli sono stati consegnati e a cui ha acconsentito; così come non sente il bisogno di apprendere delle azioni che possano disarticolare e spezzare tale acconsentire. La vita di coscienza umana, dunque, si trova dinanzi al problema della *gestione* di questa moltitudine contraddittoria di propositi e tale gestione mette dinanzi l'essere umano una peculiare categoria, cioè quella dello *sforzo*.

Poiché la componente attiva e volitiva è in lotta con quella passiva e inerte, vi è un margine d'azione non solo nel fare questo o quello [...] ma anche per volere in misura maggiore o minore ciò che si fa. Ogni volere orientato a uno scopo, in quanto nel suo orientamento al buono si confronta sempre con la propria passività, può essere più forte o più debole (TUGENDHAT 2003: trad. it. 51-52).

Più che soffermarci sul senso di questa *forza* intendiamo muovere il nostro discorso verso l'individuazione di una serie di *pratiche di mantenimento*, cioè di pratiche che danno corpo e sostegno a questa forza. Ma in primo luogo dobbiamo far emergere che questa spaccatura tra versante attivo e passivo non è per nulla qualcosa che noi originiamo ma è qualcosa in cui noi ci troviamo immersi, in un terminologia heideggeriana potremmo dire *in cui siamo gettati*. Abbiamo già acconsentito a una serie di propositi che hanno consolidato una certa forza in noi e che perseguiamo a

volte del tutto in maniera irriflessa, semplicemente reiterando comportamenti e giudizi la cui assimilazione non ha per nulla la struttura di una presa di posizione ma una struttura molto più simile all'imitazione e della meccanica acquisizione di abitudini. Con Mead abbiamo visto che all'origine del sentirsi interpellati da un proposito vi è il gioco interattivo in cui il nostro agire viene valutato, punito, premiato, incoraggiato, ostacolato dall'agire altrui e in questo gioco sono tutta una serie di percorsi di accettazione e di rifiuto del nostro modo di essere a essere percorsi. Accettazioni e rifiuti che vengono interiorizzati prima ancora che valutati e che disegnano un orizzonte di atteggiamenti accettati e disapprovati e quindi di pratiche e di propositi. E queste pratiche e propositi non sono altro che l'orizzonte dato di umanità in cui ci si trova a vivere. Abbiamo quindi a che fare con una doppia passività, da un lato una passività contingente che emerge nel momento in cui ci si prende posizione esplicitamente per un proposito e dall'altro la passività strutturale che ha a che fare con il fatto che l'orizzonte dei propositi nel quale ci si muove non è per nulla neutro ma si trova a sua volta già articolato secondo uno schema di propositi accettabili e inaccettabili e ogni presa di posizione contingente è anche una presa di posizione rispetto all'intero orizzonte. Dunque ogni essere interpellato da un certo proposito non può che essere sempre anche un essere interpellato a un lavoro di esplicitazione e di decostruzione dell'orizzonte al quale apparteniamo. Se l'essere umano è l'effetto generato da una consegna di propositi che si *imprimono su di sé* e non dalla trasmissione di informazioni, allora questi è l'unico animale che è chiamato anche a un lavoro di esplicitazione e di sospensione di questi stessi propositi che si trova a indossare in funzione di una continua riattualizzazione del versante potenziale, plastico e adattivo della propria natura. Se la cultura umana si sorregge su pratiche di *consegna* di propositi, allora a essere trasmesso è un *sensu del futuro* e ad essere iterata in questa trasmissione è la frattura tra come *siamo* e come *possiamo/dobbiamo essere*. Infine, come vedremo, se è possibile prendere atto di questa spaccatura interiore e se tale spaccatura è generata dall'irruzione del *proposito* allora l'essere umano è anche quell'animale che può escogitare delle strategie di fuga dal proposito.

La spaccatura tra versante attivo e passivo deve essere gestita attraverso quelle che intendiamo chiamare *pratiche manualistiche e di memoria* che investono tanto aspetti specifici e circoscritti della vita, quanto il *vivere nella sua totalità*. L'essere umano non può sottrarsi da questa condizione paradossale per cui da un lato non può far a meno di uno o più manuali di gestione dei propositi e dall'altro non può fare a meno di escogitare delle pratiche in cui ogni manuale viene sospeso, gettato in aria, bruciato in vista di un ampliamento del proprio orizzonte di umanità. È quest'ultima infatti la formula, la struttura, di tutti quei manuali che incessantemente cercano di indicare una via, una risposta alla domanda: come è bene che un essere umano viva? Enunciamo in questo caso una tesi, una direzione di ricerca, secondo la quale la formula a cui rispondono i manuali che l'essere umano, all'interno delle diverse culture, ha cercato di produrre per indicare la risposta a tale quesito, sia: *prima di tutto dimenticati di avermi letto*.

Si danno dunque tanto manuali che fanno da supporto alla reiterazione dei fasci di comportamenti propri di una certa cultura così come manuali il cui contenuto cerca di spingere l'individuo a incarnare e a farsi carico della messa a repentaglio della cultura in cui vive. Con il termine *manuale* facciamo in primo luogo riferimento al suo significato etimologico, cioè *qualcosa che è a portata di mano* e non solo al testo scritto. E naturalmente il richiamo alla *mano* è solo metaforico in quanto in questo caso non si tratta tanto di oggetti ma di propositi, quindi potremmo dire *tenere a*

portata di attenzione ed è per questo che abbiamo inserito il concetto di memoria. In questo modo trattiamo alla stregua di *manuali* gli abiti che identificano una certa posizione e un certo ruolo (il prete, il monaco buddhista) ma anche le modificazioni corporee che, a esempio, corrispondono a una certa posizione sociale e con essa un numero di propositi che con quell'atto vengono consegnati al singolo e che questi si impegna a incarnare. In quest'ultimo caso possiamo pensare tanto alla pratica rituale del tatuaggio per segnare il passaggio dall'adolescenza alla vita adulta, così come al disco labiale applicato al labro inferiore nella popolazione Mursi dell'Etiopia per simboleggiare la maturità sessuale. Il fatto che il passaggio all'età adulta o la maturità sessuale debbano essere *simboleggiati* riguarda anche il rapporto che l'individuo in questione ha con sé stesso; tali segni sono a portata di mano, a *portata di attenzione* per ricordagli che posizione sociale occupa, quali sono i suoi obblighi, i suoi comportamenti. Essi stanno lì, seguono il nostro operato, sorvegliano la nostra parte passiva e all'occorrenza ci ricordano quali sono i propositi che ci sono stati assegnati e che abbiamo assegnato a noi stessi. Ci muoviamo in una direzione tracciata dall'ormai classico testo di Van Gennepe (1909) il quale assimila una serie di pratiche che

[...] mediante ablazione, resezione e mutilazione di qualsiasi parte del corpo, modificano in modo evidente a tutti la personalità di un individuo. [...] ne viene fuori un individuo mutilato dell'umanità comune attraverso un rito di separazione (di qui l'idea del tagliare, del perforare, etc.) che, automaticamente, lo aggrega a un gruppo determinato poiché l'operazione lascia segni indelebili [...] (VAN GENNEPE 1909: trad. it. 62-63)

Tale evidenza per tutti, è di fatto *un'evidenza che accompagna me* e alla quale io stesso posso far sempre riferimento. Dall'altro lato questi manuali sono sempre esposti al rischio di trasformarsi in *ricette* la qual cosa si manifesta ogni qual volta finiscono per occultare il fatto che qualsivoglia risposta io possa far mia alla domanda "chi sono" essa non potrà essere definitiva e non cancellerà l'esperienza dell'incompletezza, né tanto meno disinnescare le esperienze di *intromissione dell'eccedenza del mondo*. Da questo punto di vista il proliferare della *manualistica* all'interno della nostra cultura contemporanea (manualistica che va dal benessere fisico a quello spirituale, dall'accrescimento dell'autostima all'analisi delle emozioni, fino ad arrivare al vastissimo campo dell'auto-aiuto) porta a manifestazione un che di strutturale. Dovremmo in altre parole chiederci quale sintomo dell'*ethos* e del rapporto con sé stessi propri della contemporaneità viene a manifestazione nel fatto che ogni aspetto del rapporto con l'altro e con sé stessi, oggi, ha i propri manuali di riferimento.

Resta il fatto che se il punto di partenza della *mia natura* sono la *plasticità* e l'*incompletezza* allora ogni proposito che io decida di far mio non potrà mai completare lo sfondo incompleto e per questo plastico della mia natura; in altre parole finiscono per occultare, quelle che in precedenza abbiamo chiamato *esperienze dell'eccedenza del mondo intersoggettivo*.

Accennando ad alcuni passi contenuti nel *Manuale* di Epitteto e nelle *Lettere* di Epicuro ci soffermeremo sul monito del *ricordare*, laddove emerge con evidenza che il richiamo alla memoria non ha nulla a che fare con il ripresentare un certo fatto ma con l'esercitarsi per rafforzare un certo atteggiamento.

[...] ricorda che non bisogna applicarsi con un impegno mediocre, ma che bisogna abbandonare del tutto certe cose e differirne altre per il momento. [...] Perciò di fronte a una rappresentazione forte esercitati a dire: «sei solo una rappresentazione, non sei certo ciò che sembri di essere» (EPITTETO, *Manuale*, 1, 4-5).

Per quelli, Erodoto, che non possono seguire punto per punto ciascuno dei miei scritti [...] ho composto un'epitome dell'intera trattazione, affinché possano preparare la memoria per comprendere le dottrine più importanti, allo scopo di aiutare se stessi in ogni circostanza nei punti essenziali [...] (EPICURO, *Lettera a Erodoto*).

In entrambi i casi ci troviamo dinanzi a un particolare esercizio/sforzo di memoria che mira proprio a fissare l'attenzione su quella particolare partizione di coscienza tra sfera del proposito e sfera delle *forze interne a me* ma contrarie al proposito in modo tale da *aiutare sé stessi*. Ma che dobbiamo intendere con questo *aiutare*? Dobbiamo intenderlo come un *aiuto* della cultura a superare o completare la vita biologica, oppure come un *aiuto* volto a superare i limiti della cultura? È molto interessante in proposito il fatto che nello stesso *Manuale* di Epitteto ci troviamo dinanzi a un *consiglio* dalla struttura paradossale e che può essere letto proprio come il tentativo di indicare una via di fuga dalle *selezioni praticate per mezzo dei propositi*

Non adoperarti perché gli avvenimenti vadano come vuoi, ma desidera piuttosto che essi si svolgano come viene, e vivrai sereno (EPITTETO, *Manuale*, 8)

E in che direzione dovremmo leggere tale idea dell'*aiutare sé stessi a mantenersi umani*? Mantenersi umani significa mantenere la cesura tra fascio di propositi e fascio di tendenze che si oppongono a essi, oppure fa parte dell'umano e dunque della cultura umana anche la possibilità di elaborare strategie di oltrepassamento di tale cesura e di abbandono al *vivere*, discipline tali da istituire forme di vita in cui reiterare l'esperienza spiazzante di *accogliere l'intera vita così come essa viene*?

Bibliografia

AA. VV. (2006), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino, Il Segnalibro.

COSTA, Vincenzo (2011), *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Milano, Jaca Book.

EIBL-EIBESFELD, Irenäus (1979), *The Biology of Peace and War. Men, animals and aggression*, London, Thames & Hudson (*Etologia della guerra*, trad. it. di G. Longo, Torino, Bollati Boringhieri, 1998).

EPITTETO, *Manuale*, trad. it. M. Menghi, Milano, Rusconi 1996.

HEIDEGGER, Martin (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

LORENZ, Konrad (1973a), *Das sogenannte Böse: zur Naturgeschichte der Aggression; (L'aggressività, trad. it. di E. Bolla, Milano, Il Saggiatore, 2008).*

LORENZ, Konrad (1973b), *Die Rückseite des Spiegels - Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, Piper, München (*L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza, trad. it. C. B. Ceppi, Milano, Adelphi, 1981).*

MEAD, George. Herbert (1934), *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press (*Mente, sé e società, trad. it. di R. Tettucci, Firenze, Giunti Editore, 2010).*

MEAD, George. Herbert (1996), *La voce della coscienza*, raccolta di saggi a cura di C. Bombardi, Milano, Jaca Book.

ORWELL, Goerge (1949), *Nineteen Eighty-Four*, Secker & Warburg, Londra (*1984, trad. it. di S. Manferlotti, Mondadori, Milano 2000*)

PLATONE, *Sofista*, trad. it. a cura di F. Fronterotta, Rusconi, Milano 2007.

REMOTTI, Francesco (2002), (a cura di), *Forme di Umanità*, Milano, Mondadori.

REMOTTI, Francesco (2009), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Boringhieri.

TOMASELLO, Michael (1999), *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, Harvard University Press (*Le origini culturali della cognizione umana, trad. it. di M. Riccucci, Bologna, Il Mulino, 2005).*

TOMASELLO, Micheal (2009), *Why we cooperate*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology (*Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccolo, trad. it. di D. Restini, Torino, Boringhieri, 2010).*

TONIETTO, Guido (2008), *La libertà in questione: uno studio su e oltre Aristotele*, Milano, Mimesis.

TUGENDHAT, Ernst (2000), *Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt an Main, Suhrkamp Verlag.

TUGENDHAT, Ernst (2003), *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München, C. H. Bech (*Egocentricità e mistica. Studio antropologico, trad. it. P. Cresto-Dina, Torino, Boringhieri, 2010).*

TUGENDHAT, Ernst (2010), *Anthropologie statt Metaphysik*, München, C. H. Bech,

USENER, Hermann (1887), *Epicurea*, Lipsia (*Epicurea. Testi di epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, trad. it. di I. Ramelli, Torino, Bompiani, 2002).

VAN GENNEP, Arnold (1909), *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry (*I riti di passaggio*, trad. it. di M. L. Remotti, Torino, Boringhieri, 2009).