

Onore, sacro, intensità. Per una sociologia del timotico

Andrea Mubi Brighenti

Onore e modernità

A un primo sguardo, onore e dignità sembrano opporsi come l'arcaico e il moderno. In questo senso, la missione che il pensiero moderno, 'democratico', si auto-attribuisce è di sconfiggere e superare una regolazione sociale di tipo aristocratico. L'onore viene così considerato da un'ampia gamma di pensatori moderni come *retaggio* di forme tribali, particolariste ed elitarie di interazione sociale, a cui viene contrapposta una nuova forma morale universalista e democratica, quella della dignità. Tale, in breve, è il sogno kantiano che John Rawls ha denominato «aristocrazia di tutti»¹. Ma, come la stessa espressione paradossale lascia intravedere, il rapporto tra onore e dignità è estremamente più complesso di una semplice antitesi. Occorre infatti guardarsi dall'assumere il discorso moderno senza sottoporlo a un vaglio accurato e ravvicinato (ciò che potrebbe equivalere a sviluppare su di esso uno sguardo non-moderno, come ad esempio troviamo in Canetti), poiché l'auto-rappresentazione che il pensiero moderno ha offerto di sé e della propria missione fa parte di un discorso evidentemente portatore di interessi specifici ('di natura squisitamente privatistica' direbbero i giuristi).

Se ad esempio, in una storia sociale dei modelli relazionali, la dignità si è potuta presentare come modello eminentemente borghese, in opposizione all'onore aristocratico dell'*ancien régime*, in realtà la borghesia ha elaborato nel corso del diciannovesimo secolo una precisa concezione dell'onore, come mostrano le ricerche, ormai classiche, di Robert Nye². Il concetto apparentemente impossibile di 'onore borghese' (di fatto non meno ossimorico che 'aristocrazia di tutti') è dunque venuto ad esistere. Evidentemente

¹ J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000, p. 328.

² R.A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, University of California Press, Berkeley 1993.

però entrambe queste espressioni indicano delle ‘convivenze difficili’ – e sono per questo tanto più interessanti da esaminare.

Se la modernità convive da sempre con l’onore, dobbiamo riconoscere che esso costituisce più che una mera sopravvivenza o una rimanenza arcaica; al contrario, abbiamo a che vedere con un fenomeno che tocca alcuni gangli della vita sociale stessa. L’ipotesi di questo breve saggio è che ragionare sull’onore oggi ci permetta non solo di scoprire qualcosa di trascurato eppure centrale nell’esistenza sociale, ma anche di rinnovare la teoria sociale e farla proseguire oltre il ventesimo secolo. In generale, l’idea di base da cui ci si muove qui è che la teoria sociale non possa ridursi a una teoria *formale* (come ad esempio sono stati lo strutturalismo e la teoria dei sistemi). Al contrario, una teoria relazionale – che include le nozioni di struttura, campo, sistema ecc. – e persino un realismo delle relazioni – come quello invocato, in contesti culturali differenti, da Bateson e da Foucault – devono completarsi con un’analisi dei momenti *intensivi* della vita sociale, anche posto che tali momenti intensivi non siano propriamente formalizzabili.

La teoria sociale potrebbe allora essere pensata come una ‘territoriologia’ e una ‘intensiologia’ (aggiungete, se volete, questi termini all’elenco di quelli riconosciuti dal vostro correttore automatico) nel senso che ogni territorio, oltre che da un’estensione propria, è definito da punti intensivi che lo qualificano. Si tratta di punti di ‘surriscaldamento’, punti focali – il termine latino *foci* cattura magnificamente il senso di questa dimensione. Un importante contributo moderno a un pensiero delle intensità è offerto da Leibniz. In chiave anti-cartesiana (e in modo che irriterà non poco Kant), la riflessione di Leibniz pone alla base del principio di individuazione delle ‘magnitudini intensive’: per Leibniz, infatti, perché le entità estese, di per se stesse infinitamente decomponibili, possano trovare una loro unità è necessario che esse dipendano da grandezze intensive, ‘attive’, di natura *non spaziotemporale*³.

Si potrebbe diversamente dire: le qualità appropriate sono possedute e manifestate come *unità di attività*. Tali unità, le monadi, permettono di intendere la sostanza come un’unità di forza, non di collocazione o di estensione. È l’inizio di un pensiero delle *forze intensive* che nella teoria sociale troverà diverse vie. Così è ad esempio possibile comprendere meglio il concetto di *sacro* in Durkheim.

³ G.W.F. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. 4, Weidmann, Berlin 1880.

Sacralità e valore

L'immagine del sacro come manifestazione violenta, totale, del collettivo, come insieme di «forze imperiose» che 'aprono' l'individuo, sarà il tema dominante di *Le forme elementari della vita religiosa*⁴. Ma già nel saggio di Durkheim e Mauss sulle forme primitive di classificazione, un passaggio curioso, solo apparentemente tangenziale, distingue due regimi che gli autori definiscono, rispettivamente, «concettuale» ed «emozionale»:

Ora, un concetto è una nozione di un gruppo di esseri nettamente determinati, i cui limiti possono essere tracciati con precisione. Al contrario l'emozione è qualcosa di essenzialmente fluido e inconsistente. La sua influenza contagiosa irraggia perciò molto al di là del suo punto d'origine, si estende a tutto ciò che la circonda, senza che si possa dire dove termina questa sua potenza di propagazione⁵.

Mentre il regime concettuale è formale e formalizzante, quello 'emozionale' è di tipo intrinsecamente *deformante*, caratterizzato da una sorta di sovrabbondanza e tendenza allo straripamento. Il lessico del 'contagio', che gli autori riprendono tanto dalla letteratura antropologica sulla magia (Fraser) quanto dal dibattito sociologico sulla suggestionabilità delle folle (Tarde, Le Bon), viene specificato nella forma dinamica dell' 'irraggiamento' – alludendo a un funzionamento per emanazione-impregnazione su cui torneremo. Tale contagiosità dell'emozione sociale ha esattamente la medesima natura di ciò che, altrove, Durkheim e i durkheimiani (fino a quegli eterodossi durkheimiani che furono gli autori del *Collège de sociologie*) analizzano in termini di sacralità: il sacro è infatti altrettanto emanante, impregnante, perturbante, contagioso, 'imitogeno'. È importante rimarcare qui che prendere in considerazione le intensità non significa negare l'esistenza di dimensioni *estensive* e *posizionali* della vita sociale. Infatti – e per riavvicinare l'oggetto del discorso – l'onore si presenta in primo luogo come una modalità di distribuzione tra gli umani di posizioni disuguali e differenziali. Si tratta, a tutti gli effetti, di un problema di 'grandezze', persino di distribuzione di risorse scarse: come ottenere la ripartizione di grandezze posizionali *giustamente commisurate* tra un numero di candidati? Tali grandezze, come ha visto Gabriel Tarde, sono valoriali. La questione del *valore*, ovvero la questione di come proteggere un 'bene eminente', sta dunque al centro della questione dell'onore:

⁴ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1912.

⁵ E. Durkheim e M. Mauss, *De quelques formes de classification – contribution à l'étude des représentations collectives*, "L'Année sociologique", VI, 1901-1902. Traduzioni dal francese e dall'inglese, qui e in seguito, a cura dello scrivente.

questo bene eminente che chiamiamo onore consiste, per ciascuno di noi, nella persuasione più o meno forte e condivisa da noi e da un numero più o meno grande e più o meno prossimo di persone che ci circondano, che noi valiamo molto, non solo per i servizi che possiamo rendere come mezzo di lavoro o di piacere, ad esempio come funzionario o come artista, come industriale o come uomo di mondo, bensì in virtù della nostra stessa esistenza, giudicata degna di essere e di durare⁶.

In questa visione ‘profana’ (per contrapposizione a quella ‘sacrale’ di Durkheim) della vita sociale, l’onore riguarda una distribuzione sociale. I beni da distribuire, però, nota Tarde (seguendo una traccia che potremmo dire hobbesiana), sono delle *credenze*, il che rende il processo di tipo particolare. A livello individuale, ogni possibile distribuzione di valore rispecchia una ‘reputazione’ e si materializza in essa. Laddove la concezione aristocratica europea per ‘onore’ intendeva soprattutto il lignaggio (la stirpe) e il patrimonio (eredità), la concezione borghese configura l’onore come onorevolezza individuale, *sive* reputazione. Si tratta di uno strano bene-credenza, al limite inconsistente, che necessita continuamente di essere rimarcato, protetto e capitalizzato. Proprio perché la borghesia è una classe ‘senza nome’, si potrebbe dire, per essa la salvaguardia del nome, della faccia pubblica, diviene questione tanto più sensibile – nevrotica ossessiva infine. Basti ricordare che verso la fine dell’Ottocento in Italia e in Francia il cosiddetto ‘duello giornalistico’ ammontava a, rispettivamente, la metà e i due terzi del numero totale di duelli svolti. Ciò significa che quella che oggi viene rubricata come ‘diffamazione a mezzo stampa’ veniva allora per lo più risolta *à la pointe d’épée* (tra le indimenticabili illustrazioni letterarie, *Bel Ami* di Maupassant). Anche all’interno di una visione distribuzionalista, perciò, Tarde ha ben chiaro che l’onore è il correlativo di un *potere* dell’*opinion environnante*. In questo senso, si tratta di un prodotto ambientale, atmosferico, che *arriva* all’individuo per impregnamento dell’aria che esso respira. Il riferimento di Tarde a un’opinione ambientale – o anche a un *ambiente opinionale* – è estremamente interessante: mostra infatti quanto una nozione di *ambiente* adatta alla teoria sociale – e, forse, una qualsiasi nozione di ambiente – non si limiti a un campo di posizioni e relazioni ma includa necessariamente un elemento intensivo: l’opinione è la manifestazione di forze impersonali precisamente in quanto ambientali (incidentalmente, a questo punto la famosa opposizione tra Tarde e Durkheim diventa del tutto relativa).

⁶ G. Tarde, *Le Duel* in ID., *Études pénales et sociales*, Storck, Lyon 1892.

Dobbiamo pensare l'onore come forza sociale in sé, o come *risultante* di una forza sociale non ancora descritta? Uno studio dell'onore che tenti di affrontare tale domanda deve addentrarsi a fondo nei territori del *timotico*, o *timoico* che dir si voglia (scegliete voi quale dei due termini aggiungere all'elenco di quelli riconosciuti dal vostro correttore automatico). Se Peter Sloterdijk ha sostenuto vigorosamente la necessità di superare il soggetto 'erotico' teorizzato dalla psicoanalisi, tutto centrato sulle questioni del godimento e della relazione all'oggetto, e di considerare invece anche il soggetto 'iroso', che rivendica riconoscimento e stima da parte di un altro soggetto⁷, una fenomenologia adeguata delle relazioni timotiche resta ancora da fare. Rabbia, odio, onore, rispetto, fama, timore, onta, umiliazione, vergogna, vendetta e invidia sono tutte formazioni timotiche, le cui differenze vanno però attentamente comprese e articolate nelle complesse relazioni reciproche che intrattengono e nel modo in cui tutte queste figure si trasfondono l'una nell'altra. Per questo motivo l'invito di Sloterdijk risulta utile e benvenuto, ma – nonostante l'ingegnosità del filosofo tedesco e il suo inimitabile repertorio anedddotico – il suo svolgimento del tema resta decisamente monocorde, in ultimo limitante per la comprensione. In effetti, non è possibile, come fa l'autore, sussumere in un'unica forma – presunta essere l'ira, o collera [*Zorn*] – l'ampia gamma delle esperienze timotiche. L'ira, sentimento della frustrazione del riconoscimento, è certamente qualcosa, ma non tutte le espressioni timotiche vi sono riconducibili. Né l'onore è necessariamente iroso, e comunque appiattirlo sulla dimensione collerica limita e falsifica la problematica. Incidentalmente, non ci si può sorprendere che i pensatori tedeschi, al momento della teoresi, non riescano mai del tutto a sfuggire a un campo di forze 'hegeliano' – ancora e per sempre, la disperata ricerca dell'*Anerkennung*!

Faccia e dissacrazione (defacement)

Una volta che ci spingiamo al di là della dialettica del riconoscimento, che volto assume l'onore? Di certo è che la sociologia non comincia con il *sé* in relazione all'*altro*, come vorrebbe Mead⁸, ma con la *faccia*: la faccia che si perde o si salva, la faccia che qualcuno ha come il c... La faccia – e il nome: nome che viene sepolto sotto una montagna di vituperi, o che invece viene circondato di un protettivo alone di adorazione e premure. Faccia – o, si dovrebbe meglio dire 'macchina facciale'. Da parte loro, Deleuze e Guattari hanno proposto una nozione di *visagéité* – che potrebbe signifi-

⁷ P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, Meltemi, Roma 2007.

⁸ G.H. Mead, *Mind, self and society*, University of Chicago Press, Chicago 1934.

care appunto «macchina per la produzione di facce» – in cui il viso costituisce essenzialmente il luogo della *inter-soggettivazione politica*: il viso, scrivono i due autori, è un «porta-voce» [*porte-parole*]⁹ – e dovremmo intendere proprio come un negoziatore a un tavolo di discussione. La soggettività è dunque successiva alla faccia. Non solo: non tutte le società e non tutti i tempi umani hanno conosciuto questa formazione. Non sempre, in altre parole, si è sentita l'esigenza di avere una faccia, e probabilmente non è mai sparita del tutto l'esigenza, una volta che la si sia instaurata, di disfarsene ogni tanto. Il viso, risultato e correlato della macchina facciale, è infatti attraversato come un paesaggio da affezioni, eccitazioni e turbamenti intensivi che derivano dalle significazioni ingranate nel diagramma facciale, e da cui l'intersoggettività in ultimo deriva.

A queste condizioni, la *faccia* può essere considerata come terreno proprio dell'onore, e in primo luogo dell'onore in quanto fenomeno semiotico, fenomeno di produzione di senso. Tutti grandi teorici delle superfici – Simmel, Portmann, Goffman, Deleuze... – collocano il *sensò*, non in una qualche profondità psichica invisibile, o in qualche recesso metafisico, bensì nella non-profondità apparente della superficie. Il senso, da questo punto di vista, è qualcosa che non esiste né sussiste, ma si accende e risplende subitaneamente come un *effetto di superficie*. Le superfici sono terreno su cui si gioca, ma con cui non si scherza. Disonorare è una forma di *defacement* – dissacrazione, e letteralmente spossessione della faccia (o come anche si dice volgarmente, 'sputtanamento'). In molti casi, peraltro, per dissacrare basta semplicemente di 'essere letterali', togliere di mezzo metafore catacresizzate, mostrare il linguaggio intimo della macchina facciale stessa al lavoro – in altre parole, *scherzare*:

La dissacrazione lavora sull'oggetto allo stesso modo in cui la battuta lavora sul linguaggio, ovvero portandone allo scoperto la struttura intrinseca, in modo tanto più evidente quanto più questi oggetti erano diventati comuni e sociali, come il denaro, o la bandiera nazionale nelle società secolarizzate in cui essa è diventata un succedaneo di Dio¹⁰.

La dissacrazione è il 'lavoro del negativo'. Qui Taussig si riferisce in particolar modo al *defacement* di oggetti; ma anche nel caso dei *soggetti*, dovremmo riconoscere, le cose non vanno in modo molto diverso. Ogni atto di *defacement* rilascia un'energia particolare, evoca attraverso la ferita

⁹ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980.

¹⁰ M. Taussig, *Defacement: public secrecy and the labor of the negative*, Stanford University Press, Stanford 1999, p. 5.

dissacrante una nemesi, un *angry god* che arriva, o ritorna tra noi. Sappiamo bene ad esempio quanto lo *scherzo* sia sempre pericolosamente vicino al diventare una offesa, una sfida d'onore – lo scherzo può protrarsi per ore e offrire un temporaneo incanalamento di un'intensità poco controllabile, ma basta un istante perché la misura sia colma, perché il *defacement* divenga irrimediabile e il soggetto preso di mira 'reagisca'. Nel campo delle intensità, e più specificamente in quello dell'onore, l'oggetto agisce non meno del soggetto. L'oggetto non è mai inerte, ma sempre attivo – oggetto impregnato di soggettività (*hau*, lo spirito del datore) ed oggetto emanante, irradiante (superfluo e superfluente *ornamento*, nel senso di Simmel). Se oggetto sacro e soggetto sacro non si trovano in posizione molto diversa l'uno rispetto all'altro, e si trovano anzi in una posizione che si potrebbe dire 'reversibile', il motivo sta nel fatto che la stessa opposizione soggetto *versus* oggetto risulta essere, per così dire, una *dicotomia tardiva* nella vita sociale – gioco di posizionamenti all'interno di un campo sociale precostituito. Questo campo è, *brevi dictu*, il *valore* – ed è questo territorio intensivo che le dialettiche del riconoscimento, prese nel gioco della mera specularità posizionale, non hanno saputo né rivelare né sondare. Elemento polimorfo e metamorfico per eccellenza, il valore è come un *mana* sacrale che *arriva* al soggetto e all'oggetto, che investe la persona, invece di emanare da essa. «La posizione sociale degli individui» – sostengono Hubert & Mauss – «discende direttamente dall'importanza del loro *mana*»: gli individui sono dunque impregnati di un *mana* che sopraggiunge su di essi, li sostiene ma anche li porta con sé. Il *mana* individuale è l'onore personale in quanto sacro, è l'elemento intensivo della produzione sociale:

un'efficacia pura, che è però anche sostanza materiale localizzabile allo stesso tempo che spirituale, che agisce a distanza e tuttavia per connessione diretta, se non per contatto, mobile e movente senza muoversi, impersonale e però personalizzata, divisibile e insieme continua¹¹.

Ciò cui questo polimorfico passaggio allude è l'esistenza di tutta una *tragetologia* del *mana*, una sua mobilità specifica – in apparenza persino contraddittoria, di fatto topologica: una mobilità di emanazioni, impregnamenti, azioni a distanza, connessioni dirette. Inannevolmente localizzabile, il *mana* è in realtà un *effetto globale di superficie*, una manifestazione di interfaccia. Possiamo allora vedere che l'onore sta al punto di confluenza di alcune tra le *salienze* (forme) e le *pregnanze* (forze) più proprie della vita

¹¹ H. Hubert e M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, "L'Année Sociologique", VII, 1902-1903.

sociale. Con Leibniz, potremmo collocare l'onore in una dimensione di *limite* o *singularità*. Ogni funzione (macchina sociale) conosce un limite in ogni suo punto, di modo che il limite di una serie (intercorso sociale) risulta essere punto singolare della serie stessa. Nel saggio sul 'lavoro di faccia', Goffman ha colto bene la relazione intima tra *attaccamento* personale alla propria faccia e *impegno* profuso nella interazione sociale. Per Goffman, la faccia non appartiene al corpo della persona bensì all'interazione sociale stessa:

la faccia di una persona è evidentemente qualcosa che non appartiene al suo corpo; piuttosto, essa si trova collocata diffusamente nel flusso degli eventi di un incontro e diviene manifesta solo quando questi eventi vengono letti e interpretati per gli apprezzamenti che vi vengono espressi¹².

La faccia, dunque: *mana* che plana sul corpo – non semplicemente valore positivo da affermare (*to be claimed*) e da farsi riconoscere, ma riserva di sacralità singolare che si impregna – in modo sempre contingente – nel soggetto. La clausola *diffusely located* introdotta da Goffman evidenzia poi come tutta la storia dell'onore sia la storia della collocazione di un elemento incollocabile (l'onore *manque à sa place*, si potrebbe dire con Lacan). Poiché, d'altra parte, vale la legge: *nessun impregnamento senza emanazione*. Se ciò che è in gioco nel lavoro di faccia è la messa a repentaglio di una sacralità, tutto il problema sta nel fatto che non si sa esattamente *dove* sia possibile *preservare* tale sacro. Sacralità elusiva, che in ultimo finisce per dipendere dalla tecnica: per esistere, l'onore deve infatti essere iscritto nell'*elemento del visibile*, l'elemento proprio della vita sociale. Ma ogni visibile è correlativo a delle procedure di visibilizzazione che sono procedure tecniche di localizzazione e individuazione. Si tratta, per cominciare, di tecniche piuttosto artigianali, sempre contingenti, mai assicurate a priori, sempre aperte a contestazione. Forse anche per questo, l'onore è stato spesso descritto come strettamente legato alla violenza. Di certo, questa associazione riflette il fatto che sia onore sia violenza sono entrambi manifestazioni dell'intensità sociale. Tuttavia, per quanto l'associazione sia in molti casi empiricamente riscontrabile, dal punto di vista concettuale sarebbe errato stabilire una corrispondenza biunivoca o persino un'identità tra onore e violenza. D'altra parte, occorre anche dire che, se all'opposto e in modo più verosimile guardiamo all'onore come a una procedura di *stabilizzazione* della gerarchia e di *riduzione* della violenza, esso *non* risulta molto effica-

¹² E. Goffman, *Interaction Ritual. Essays on face-to-face behavior*, Pantheon Books, New York 1967, p. 6.

ce. L'onore riesce a limitare la violenza solo se la gerarchia sociale è già di per sé stabile e leggibile, mentre fallisce miseramente in caso di ordini sociali sottoposti a forte mutamento.

Distanza reattiva

Si inserisce qui il problema spinoso della *gestione delle distanze*. Una intenziologia sociale è sempre correlativa a un'analisi prossemica, non solo di livello corporeo, come quella improntata da Edward T. Hall¹³, bensì più generalmente riferita a tutte le dimensioni della consociazione. Ogni ordine sociale – la sua gerarchia, le sue significazioni etc. – si iscrive nello spazio attraverso la strutturazione delle distanze dal *socius*; di converso, il mutamento si espleta come dinamica topologica delle deformazioni di tale spazio. L'onore, da questo punto di vista, è interamente questione di distanza: giocare con i nomi altrui significa prendersi troppa confidenza, diventare troppo intimi (in Sicilia, del resto, i soprannomi vengono detti 'ingiuria'), sfiorare la punta del naso significa toccare il 'punto d'onore' (in arabo, *nif*), 'farsi troppo sotto' (*zu nahe Treten*¹⁴) equivale a mancare di rispetto a qualcuno. Le distanze sociali non sono inerti, estensive, ma attive, intensive. Georg Simmel è il primo teorico a definire chiaramente l'onore come *sfera spaziale ideale* che non può venir penetrata senza distruggere o compromettere il senso di valore personale dell'individuo ad essa associato [*Persönlichkeitswert des Individuums*]. La riflessione di Simmel sul segreto e la discrezione mostra bene come il problema principale dell'onore risieda esattamente nella difficoltà di determinare l'estensione propria di tale sfera ideale invisibile ma frangibile. Ciò che socialmente conta nella persona non è la sua pelle, ma la sua 'bolla'. In tal senso, non va dimenticato neppure che la prospettiva dell'onore è in origine antitetica a un'etica individualista: l'onore è del gruppo molto prima e molto più che dell'individuo, cosicché l'infamia di uno macchia indistintamente tutti i membri del gruppo di appartenenza – la 'disgrazia di famiglia'. Le colpe dei padri *ricadono* sui figli, sulle mogli, e persino sugli schiavi. La vera bolla non è la persona, ma l'*ingroup* – principio di ogni individuazione sociale (al proposito, ci si collega alle riflessioni di Simondon sull'individuazione psico-sociale¹⁵). La nozione dell'onore rappresenta un momento aurorale dell'individuo: mai traducibile nell'individuo moderno isolato e padrone di sé, l'onore però prelude

¹³ E.T. Hall, *The hidden dimension*, Doubleday, Garden City (NY) 1966.

¹⁴ G. Simmel, *Soziologie* (1908), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, p. 396.

¹⁵ G. Simondon, *L'individuazione à la lumière des notions de formes et d'information* (1964-1989), Jérôme Millon, Paris 2005.

ad essa, ne rappresenta una ‘configurazione preliminare’. Durkheim avrebbe buon gioco nel vedere in questa dinamica una squisita illustrazione della *fattualità* del sociale. Il fatto sociale durkheimiano infatti si impone senza transigenza all’individuo singolo, lo mette sotto una pressione specifica e inderogabile, non gli fa sconti. Come era chiaro anche a Simmel, il portato dell’onore è una precisa *pressione al conformismo* e allo ‘spirito di gruppo’ nei confronti dell’individuo rispetto a una cerchia sociale di appartenenza¹⁶. La bolla, si potrebbe dire, lavora al proprio mantenimento e lo pone al di là di qualsiasi considerazione.

In parallelo a ciò, e correlativamente, abbiamo evidenziato lo stato specifico di *reattività* che contraddistingue l’uomo d’onore. Tale essere si presenta anzitutto come uomo *superficiale*: sempre pronto a scattare, iperreattivo, emotivo, frivolo persino. Troviamo qui tutta una geometria delle passioni – meglio, di nuovo, una topologia, studio delle proprietà invarianti all’interno di uno spazio variabile di deformazioni. Nei suoi studi di etnologia kabila, ad esempio, Pierre Bourdieu sottolinea la centralità del momento della *risposta* in quella «dialettica della sfida» che è l’interfaccia tra due uomini onorevoli¹⁷. «Da chi accetterò di essere sfidato?» – tale è la questione essenziale che la macchina facciale si trova a dover determinare. Dire che l’onore è manifestazione di una forza sociale *intensiva* non è affatto contraddittorio rispetto al riconoscerne la estrema *fragilità*: speciale delicatezza dell’onore.

Le faccende d’onore invero richiedono sempre molto ‘tatto’, e il soggetto che si muove nel campo dell’onore ha costitutivamente margini di manovra ridotti. In tal senso, non si può escludere che, dal punto di vista antropologico, l’onore sia una macchina facciale progettata per scambi limitati, nata per gestire interazioni di una determinata magnitudine, non superiori – pena il generare esiti squilibrati e sfavorevoli a tutti. Di qui la costante *crisi* dell’onore, tanto più modernisticamente visibile nel momento in cui non si riesce a lasciarselo del tutto alle spalle come la teoria moderna vorrebbe – scomodo supplemento *de facto* in un sistema che gli ha negato un posto *de jure*: ritorno del gesto di spossessione, del dio arrabbiato.

Nella sua radicalità polimorfica e intensiva, il *valore* – questo elemento soggiacente a qualsiasi dinamica dell’onore – non può che essere intriso di ambivalenza. Così, lo scambio di scherzi-insulti e lo scambio dei doni non funzionano troppo diversamente. Fare un dono è un onore e una provocazione al tempo stesso. L’obbligo di accettare e l’obbligo di reciprocare il

¹⁶ G. Simmel, *Soziologie*, cit., pp. 485-486.

¹⁷ P. Bourdieu, *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédé de Trois études d’ethnologie kabyle*, Droz, Genève 1972.

dono – tanto centrali nell’analisi di Mauss¹⁸ – implicano una speciale sensibilità al *tempo* e al *cosa*: il contro-dono infatti non deve giungere né troppo presto né troppo tardi, esso non può essere né inferiore, né esattamente uguale al dono ricevuto (soprattutto, evidentemente, non identico), anzi auspicabilmente *leggermente aumentato*. Ogni determinazione sbagliata di queste dimensioni si traduce in un’esazione d’onore. Il problema però è che le determinazioni quantitative sono soggette a grave incertezza (troppo presto, troppo tardi *quando?* Leggermente *quanto?*), a un lavoro di soglie e misure tutto da compiere. Incidentalmente, non si può non notare come il ‘leggero aumento’ del contro-dono corrisponda esattamente a ciò che la moderna economia chiama ‘interesse’, legato a un ‘tasso’ di restituzione. È l’antico «mito dell’accrescimento» descritto da Canetti¹⁹: da quando gli esseri umani esistono hanno voluto essere *di più* – cosicché, come dice Tarde, la curva statistica *naturale* è la linea crescente, e quando la linea diventa piatta, l’economia va male e non siamo contenti.

Va aggiunto però che l’*assenza di quantificazione* matematica precisa, assiomatica, non è soltanto un problema, bensì al contrario una vera *pre-condizione* dell’onore, il quale si presenta dunque in pratica, per le parti coinvolte, come l’esercizio ricostruttivo di una mappa sociale non scalabile e non proporzionale di intensità sociali. Iniziare una relazione di questo tipo richiede di avere una mappa della gerarchia sociale in cui si è inseriti: le classi inferiori non possono attentare all’onore delle classi superiori, perché rischiano di venire umiliate dal loro stesso gesto di sfida; le classi superiori però non devono mai umiliare quelle inferiori facendo doni che le seconde non sarebbero in grado di reciprocare, eccetera. Perché tanto un dono eccessivo quanto un dono insufficiente creano problemi all’onore.

Ma se il dono (o l’insulto) viene assiomatizzato in un tasso d’interesse, tutto il sistema diventa una brutta caricatura. Sì, lo scambio economico è una caricatura dell’onore. Oggi ancora tendiamo a percepire d’istinto il *debito come disonore* e i popoli indebitati come in qualche modo disonorati o moralmente diminuiti (per un popolo particolarmente sensibile all’onore, come i tedeschi – *Schulden als Schuld*); in realtà, un istante di riflessione dovrebbe essere sufficiente a risvegliarci da questa falsa analogia e permetterci riconoscere che essere disonorati nei confronti di un’assiomatica o di un tasso di interesse non ha alcun senso. Senza tatto, infatti, si è fuori dal campo dell’onore.

¹⁸ M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, “L’Année sociologique”, n.s. I, 1924-1925.

¹⁹ E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg 1960.

Interruzione/limite

L'uomo d'onore, abbiamo detto, è un individuo reattivo, e l'individuo reattivo un individuo superficiale, individuo di *interfaccia*. Qui, in ultimo, è da rinvenire la profonda dualità e il limite perenne dell'onore, che fa sì che, a ben vedere, da quando l'onore esiste, esso è anche in crisi. Al proposito, ci si potrà rapportare persino ai lavori di Pavlov sul riflesso condizionato, poiché in nessun altro autore più che nel fisiologo russo diviene chiaro quanto la base dello psichismo sia il riflesso²⁰. Curioso primato della *reazione* sull'*azione*.

Più specificamente, per Pavlov, ciò che apre la via allo psichismo non è il riflesso meramente biologico (contrazione della pupilla, sistole-diastole etc.) bensì il riflesso *condizionato*, vale a dire innescato da uno stimolo in grado di condensare e 'contrarre' una nebula di concatenamenti bio-ambientali. Non dunque uno stimolo qualsiasi: centralità del *releaser*, dello stimolo efficace di rilascio. In un lavoro che è forse uno dei grandi capolavori dimenticati della psicologia del ventesimo secolo, Pierre Janet mostra poi come sia possibile passare dal riflesso condizionato – doppio segmento di andata e ritorno da uno stimolo a un movimento (S-M) – a un vero e proprio atto percettivo correlativo a un soggetto – *arco* generato da un incassamento del primo circuito con sospensione *ad interim* della reazione (S-m1s1-m2s2-...-M)²¹.

Si potrebbe dire che, mentre il circuito psichico SR *stimolazione-reazione* è immediato, il circuito PA *percezione-azione* è mediato, essendo strutturalmente basato su una *interruzione*, sull'instaurazione di uno *iato* nella reazione. A queste condizioni, l'azione si differenzia dalla reazione in quanto reazione interrotta, differita; ed è tale differimento a rendere possibile l'accumulazione di un potenziale energetico complesso, che rende possibile lo sviluppo di una vera e propria *percezione* in un essere che, attraverso di essa, diviene soggetto percipiente. In riferimento a questa distinzione capitale, il gioco dell'onore si installa e riguarda precisamente il *limite* tra i due circuiti.

Una territoriologia dell'onore mostra che, al di là di una dialettica del riconoscimento, l'onore funziona come un dispositivo territorializzante il quale, instaurando l'interfaccia tra le parti sociali, determina un regime di esistenza che si colloca sul precario crinale tra un circuito reattivo (spirale che sprofonda) e un circuito attivo (superficie di potenziale a distribuzione

²⁰ I.P. Pavlov, *Psicologia sperimentale e psicopatologia degli animali* (1903), in ID., *I riflessi condizionati*, Newton Compton, Roma 1973.

²¹ P. Janet, *L'évolution psychologique de la personnalité* (1929), L'Harmattan, Paris 2005.

metastabile). Spirale di violenza da un lato, equilibrio immobile di distanze attive, intensive dall'altro: necessità di gestire un sacro incollocabile, impossibile da gestire, ma che continua a planare sulla faccia. Tra questi due estremi, queste due vie, questi due modi di esistenza, l'onore forma una macchina facciale costitutivamente non risolta, non finita – una riserva di assurdità e di senso.