

La funzione dell'immaginario.

Garroni, Mannoni e l'illusione volontaria

Francesco Restuccia*

ABSTRACT

In his 1969 “Je sais bien, mais quand-même” Octave Mannoni rethinks the concept of *Verleugnung*, analyzing how a belief can subsist despite denial by reality, yet becoming elusive and insubstantial. Mannoni’s text was published in Italy by Emilio Garroni, who wrote an introductory essay, in addition to mentioning him a couple of times in his works. Garroni observes that this way of thinking illusion – as an intermediate stage between deception and disillusionment – may prove useful in understanding the function of the imaginary in culture. Mannoni’s theory might have helped Garroni realizing, as early as 1972, that all human cultural activity, even philosophy and science, necessarily relates with lower levels of consciousness, which are both denied and confirmed. The paper traces the development of Garroni’s reflections on the relationship between belief, illusion and awareness, from the introduction to Mannoni’s essay until his writings on magical thinking in the late 1990s and early 2000s. This implicit, reconstructed dialogue between Mannoni and Garroni may prove useful not only in understanding ancient and contemporary magical thinking, but also in rethinking the concept of fiction in light of the new immersive and hyperrealist image-making techniques.

KEYWORDS

Illusion, Belief, Denial, Magic, Culture

Introduzione

Nel 1969 esce in Francia *Clefs pour l’Imaginaire ou l’Autre Scène*, di Octave Mannoni, psicanalista lacaniano laureato in filosofia. Tre anni dopo viene pubblicata a cura di Emilio Garroni la traduzione italiana: *La funzione dell’immaginario. Letteratura e psicanalisi*. Sempre nel 1972, in un intervento radiofonico sulla filosofia in Francia “dal 1945 ad oggi”, poi riportato sulla rivista del “terzoprogramma”, Garroni afferma che tra tutti i tentativi di incontro tra strutturalismo, filosofia e psicanalisi, l’unico ad aver prodotto risultati degni di nota è stato quello di Mannoni (Garroni 1972b, p. 140). Quest’ultimo non si limita a decifrare la

* *Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Filosofia, francesco.restuccia@uniroma1.it*

letteratura secondo una prospettiva psicanalitica, ma fa incontrare psicanalisi e letteratura in un quadro più ampio, facendo emergere questioni che hanno importanti ricadute anche in altri ambiti. Ad aver interessato Garroni è soprattutto il saggio introduttivo, il più filosofico: *Sì, lo so, ma comunque...*, in francese, *Je sais bien, mais quand-même...*, scritto nel 1963 per un intervento alla *Société Française de Psychanalyse*.

Si tratta di uno studio sull'ambivalenza propria della "credenza" e che fornisce risultati di notevole interesse sia dal punto di vista etnologico, sia da quello politico-pedagogico, sia infine per quanto riguarda il fenomeno sempre sconcertante della "finzione" e della "illusione" artistica e teatrale in particolare (*Ibid.*).

Il volume è accompagnato da un'introduzione di Garroni che, oltre a inquadrare con grande perspicuità le questioni sollevate da Mannoni, le approfondisce anticipando temi fondamentali della sua ricerca successiva.

Il problema della credenza e dell'illusione non è trattato da Mannoni in senso corrivo – come psicologia dei fenomeni illusori coinvolti nell'esperienza delle opere d'arte –, ma nel tentativo di comprendere la funzione dell'immaginario, o meglio: "chiarire le condizioni più generali in funzione delle quali è possibile precisare [...] il senso e la funzione [...] di certe salienti esperienze culturali [...] in quanto si collocano nel quadro [...] dell'immaginario" (Garroni 1972a, p. V-VI). Johan Huizinga scriveva, in *Homo ludens*, di essere interessato a comprendere il carattere ludico della cultura e non la funzione del gioco nella cultura (Huizinga 2002, p. XXXI). Allo stesso modo, ciò che Garroni intende recuperare del saggio di Mannoni è il suo tentativo di cogliere il carattere immaginario della cultura in generale e non semplicemente l'ambito dell'immaginario nella cultura. Sin da subito Garroni ci avverte che quella tracciata in questo breve saggio non è una psicologia dell'arte, ma "una teoria antropologica generale sulla base di un approccio psicanalitico" che si allarga "dalla sfera individuale alla sfera interpersonale e collettiva" (Garroni 1972a, p. VI).

L'idea esposta da Mannoni di una credenza che sopravvive, trasformata, alla propria smentita è fondamentale non solo per pensare "il problema dell'arte in generale" (Garroni 1972a, p. VIII), ma anche tutte quelle istituzioni in cui l'immaginario svolge un ruolo decisivo: "i processi religiosi, rituali, educativi e così via" (Garroni 1972a, p. VI). Ma, come anticipato, Garroni intravede in questo saggio una posizione più radicale: "in un certo senso e forzando la giusta cautela dell'autore, si dovrebbe dire che in gioco sono tutte le istituzioni culturali, se la cultura stessa, perfino nei suoi aspetti

più nettamente pratici e conoscitivi, è per definizione la creazione di una sfera non semplicemente reale e non riduttivamente fabulatoria” (*Ibid.*). La cultura ha sempre in qualche modo a che vedere con l’immaginario.

Il presente contributo non intende ricostruire l’eventuale influenza di Mannoni su Garroni, ma riprendere un dialogo lasciato in sospenso, nella convinzione che già in queste pagine del 1972 siano presenti alcune questioni fondamentali sviluppate in seguito e attuali ancora oggi: che la riflessione sull’arte non si limiti a essere una “filosofia speciale”, ma si situi nel quadro di una riflessione più generale sulla cultura, e che quest’ultima implichi sempre la tensione tra forme di coscienza “alte” e “inferiori” – perché anche le forme più evolute di cultura devono sempre accompagnarsi a forme di regressione.

Innanzitutto si presenterà la nozione definita da Mannoni con l’espressione *Je sais bien, mais quand-même*; poi, attraverso Garroni, si tenterà di mostrare come l’aspetto di maggiore interesse della teoria di Mannoni consista nell’individuazione di un terzo termine che medi tra attore e vittima dell’illusione facendo da supporto della credenza altrui; infine si passerà dal problema individuale della credenza alla dimensione collettiva dell’immaginario e quindi si tenterà di mostrare – tenendo conto anche dei testi maturi di Garroni – in che senso la cultura, in quanto sintesi di realtà e finzione, comporti sempre anche un carattere più o meno consapevolmente illusorio.

1. *Je sais bien, mais quand-même*

Nel saggio *Sì, lo so, ma comunque...*, Mannoni affronta il problema della credenza a partire dal concetto di *Verleugnung*, impiegato significativamente da Freud nel suo scritto sul feticismo (Freud 2001). Questo termine, che non va confuso con la rimozione (*Verdrängung*)², si può tradurre “diniego”, “disconoscimento” o “sconfessione”. Che cosa viene negato e disconosciuto? Ciò che smentisce una nostra credenza. Quando rifiutiamo di accettare ciò che contraddice una nostra credenza profonda, allora possiamo parlare di *Verleugnung*.

Mannoni, nella sua esperienza di analista, è convinto che il *diniego* possa essere riconosciuto facilmente in un’espressione tipica,

² Al contrario della rimozione, la *Verleugnung* non ha a che vedere con l’inconscio, perché è sempre legata a una qualche credenza. Uno dei due assiomi riportati da Mannoni è che “non esiste una credenza inconscia” (Mannoni 1972, p. 28). Inoltre la rimozione è riservata all’affetto, mentre il disconoscimento riguarda la rappresentazione (Freud 2001, p. 24).

sentita dire tante volte ai suoi pazienti, letta nei resoconti delle sedute dei pazienti di Freud, ma ritrovata anche in diari e in opere letterarie: “je sais bien que [...], mais quand-même [...]”, “sì, lo so che [...], ma comunque [...]”. Garroni aggiunge che l’espressione potrebbe essere resa in modo impreciso ma efficace con il titolo della commedia di Eduardo De Filippo: “Non è vero, ma ci credo” (Garroni 1972a, p. XI).

Il primo esempio è quello di uno spettatore,³ moderno, occidentale, laico e quindi disincantato, davanti al numero di un illusionista: il suo atteggiamento è incredulo, sa che niente di ciò che vedrà è effettivamente soprannaturale, e tuttavia desidera essere illuso (Mannoni 1972, p. 5).⁴ Allo stesso modo, un paziente di Freud a cui un’indovina ha predetto la morte di un parente, con cui probabilmente non va molto d’accordo, pochi mesi dopo dichiara: “Lo so che mio cognato non è morto, ma comunque quella predizione era formidabile” (Mannoni 1972, p. 8). Lo stesso Mannoni si è rallegrato quando ha letto in un oroscopo – a cui *non crede* – che l’indomani sarebbe stato un giorno propizio per i traslochi, avendo previsto un trasloco proprio per quel giorno. L’esempio principale, ancora autobiografico e su cui dovremo tornare, riguarda un fraintendimento: Mannoni, senza volerlo, ha invitato un paziente a prendere un aperitivo, confondendolo con un amico di cui aspettava una chiamata. Quando quest’ultimo arriva in studio e Mannoni si rende conto dell’equivoco finge di nulla e comincia la seduta, al che il paziente si affretta a dire: “Certo, lo sapevo che era una balla, il fatto dell’aperitivo. Ma comunque sono molto contento” (Mannoni 1972, p. 17). Anche se l’aperitivo non c’è stato e l’aspettativa (messa sin da subito in discussione) è stata smentita dalla realtà, l’idea di un rapporto più intimo e amichevole con il proprio analista sopravvive in qualche modo per il paziente e continua ad agire, tanto da renderlo felice.

L’idea di una scissione dell’io tale per cui uno stato d’animo può convivere con una convinzione che dovrebbe smentirlo è molto antica e, secondo Mannoni, si trova già in san Paolo (Mannoni 1972, p. 8). In 1 Cor 8, 4-13 Paolo risponde alla comunità di Corinto rispetto al problema degli idolotiti: si può mangiare carne di animali sacrificati agli dèi pagani? La risposta di Paolo è molto sottile: noi sappiamo che gli dèi pagani, gli idoli, non esistono. Quindi quella

³ Non è un caso che il termine sia al maschile. Tradizionalmente gli spettacoli d’illusionismo, più ancora che in altre arti sceniche, sono pensati per uno sguardo maschile. Si veda a proposito Tomatis (2022).

⁴ Per un’analisi dell’esperienza dell’illusione propria degli spettacoli di magia – un caso particolarmente interessante di illusione consapevole – si veda Leddington (2016) e Kuhn (2019).

carne, di per sé, è normale, non ha subito modifiche. E tuttavia alcuni, per consuetudine, continuano a vedere quelle carni “come se fossero davvero immolate agli idoli”: quella consapevolezza tutta intellettuale non è sufficiente a eliminare lo stato d’animo che accompagnava l’antica credenza, “e così la loro coscienza, debole com’è, resta contaminata”.⁵ Non ci sorprenderebbe sentir dire a uno di questi fedeli di Corinto “sì, lo so che gli idoli non esistono, ma comunque quelle carni sono immolate a Zeus!”.

In tutti questi casi si può vedere come una credenza possa sopravvivere alla sua smentita da parte della realtà, ma non nella stessa forma e con la stessa intensità: dopo la smentita, la credenza subisce una trasformazione. È a questo punto che Mannoni attinge all’etnologia, facendo riferimento all’autobiografia di Talayesva, nativo americano della tribù Hopi. Tradizionalmente, in un dato momento dell’anno, gli uomini Hopi indossano delle maschere impersonando i Kacina, degli esseri terrificanti che si presentano danzando per divorare i bambini. Seguendo un determinato rituale, le madri riscattano i figli offrendo ai Kacina della carne; in cambio questi offrono ai bambini il *piki*, una pasta di granturco colorata di rosso. Dopo un’infanzia passata nel terrore di queste figure, i ragazzi Hopi partecipano a una cerimonia d’iniziazione in cui gli uomini si tolgono le maschere, rivelando di essere stati loro a interpretare i Kacina. A questa smentita, tuttavia, non segue un completo disincanto. La credenza sopravvive trasformata: i Kacina, pur non fisicamente presenti, vengono in spirito e abitano le maschere.

Secondo Mannoni la credenza ingenua dei bambini Hopi non è ancora pensiero magico. Credono nei Kacina come credono in qualsiasi altro aspetto della realtà. È solo dopo la smentita che la credenza acquisisce una dimensione magica. Perciò non si dovrebbe parlare di “credenza nella magia”, ma di “magia della credenza” (Mannoni 1972, p. 25). Certamente, parlare di credenza ingenua in senso assoluto è problematico. Già da molto prima della cerimonia d’iniziazione sorgono i primi dubbi, accompagnati da prime forme di diniego (*Verleugnung*) della realtà. Talayesva racconta di come da piccolo scopri con terrore la madre che cucinava il *piki* rosso (la smentita della credenza) e di come tirò un sospiro di sollievo quando il Kacina gli offrì un *piki* giallo (l’occasione per poter rifiu-

⁵ Si veda a proposito il commentario di Barbaglio (1995, p. 385), che distingue tra un “sapere oggettivo” posseduto da tutti e una “consapevolezza soggettiva” raggiunta dai pochi che hanno avuto modo di interiorizzarla.

In generale il pensiero cristiano delle origini ha elaborato in modo estremamente approfondito le questioni legate alla credenza e all’inganno, in particolar modo Agostino (*Soliloquia; De mendacio*). A partire da qui si potrebbe forse tracciare la genealogia di una concezione dell’illusione distinta dall’inganno. Si veda Guastini (2019, 2021).

tare la smentita). Allo stesso modo, anche nel mondo occidentale, i bambini che credono a Babbo Natale sono costretti a non tenere conto di alcuni principi logici che sono già in grado di utilizzare in altri ambiti della vita.

Secondo Mannoni, “la *Verleugnung* (grazie alla quale la credenza sopravvive dopo essere stata ripudiata) si spiega con il persistere del desiderio” (Mannoni 1972, p. 18). In questo senso si può parlare di una “volontà di credere”, che possiamo riconoscere tanto nei bambini, quando nello sciamano che, pur sapendo di ricorrere a trucchi, crede comunque nel potere di altri sciamani (Mannoni 1972, p. 19). Lo stesso è stato affermato da Marcel Mauss a proposito di due stregoni australiani, i cui atti dimostrano “una effettiva volontà di credere” (Mauss 2000, p. 95). Il fatto che la credenza sia in qualche modo volontaria non significa che non sia altrettanto sincera: la simulazione del mago è “inizialmente volontaria, diventa a poco a poco incosciente e finisce col produrre stati di perfetta allucinazione; il mago inganna se stesso, come l’attore che dimentica di recitare una parte” (Mauss 2000, p. 96).⁶

Anche Karl Groos, psicologo tedesco di fine Ottocento, descrive una simile trasformazione della credenza che segue la smentita. Si immagina uno scherzo di cattivo gusto fatto da compagni di scuola in collegio: un ragazzo torna in camera e trova un pupazzo impiccato. In un primo momento lo scambia effettivamente per un cadavere; poi riconosce il manichino, comprende lo scherzo e si tranquillizza – e tuttavia il terrore lascia il posto a un senso di inquietudine che non scompare e, anzi, si accresce alla presenza di quell’immagine (Groos 1904).⁷ Nel primo momento si deve parlare di inganno, nel secondo si tratta di qualcos’altro, che Groos chiama illusione. Recentemente la filosofa e scienziata cognitiva Tamar Gendler ha proposto di distinguere la credenza in senso proprio (*belief*) dallo stato d’animo che l’accompagna, associato a contenuti rappresentativi, emotivi e comportamentali, per cui ha coniato il termine *alief* (Gendler 2008). Questo stato d’animo, essendo attivato dall’ambiente, non necessariamente corrisponde alla credenza:

⁶ Un’idea simile si ritrova poi in Huizinga, che parla di una “mezza fede”, di una “retro-coscienza del ‘non essere vero’” e di una compresenza della coscienza dell’inganno e della volontà di esserne vittima (Huizinga 2002, p. 30), ma anche in Caillois, che riprende esplicitamente Huizinga (Caillois 2000, p. 105), e in Flusser, che parla di una credenza “in malafede” (*bösen Glaubens*) (Flusser 2006, p. 84).

Ben prima di Mauss quest’idea era stata anticipata da Hume, che parla di “counterfeit belief” (Hume 1978, pp. 630-632), da Kant, che distingue tra inganno e illusione sulla base del fatto che solo la seconda sopravvive alla propria smentita (Kant 1998, p. 44), e da Paul Souriau, che parla esplicitamente di “illusion volontaire” (Souriau 1901).

⁷ È in preparazione una raccolta di testi di Konrad Lange e Karl Groos sul concetto di “illusione consapevole”, per la prima volta tradotti in italiano, a cura di Pietro Conte.

il suo esempio di *belief-discordant alief* è una passeggiata sulla passerella di vetro sopra il Grand Canyon, che crediamo e sappiamo essere sicura, ma che non riusciamo ad attraversare senza paura.

Nella sua introduzione Garroni valorizza il concetto di illusione che emerge dalle tesi di Mannoni, facendo riferimento al suo portato *culturale* e distinguendolo chiaramente dall'inganno e dall'errore: "Illusione non è allucinazione. Essa ha ad evidenza uno statuto culturale irriducibile in termini di allucinazione o di semplice 'menzogna'" (Garroni 1972a, p. VII). Citando il famoso passo di Gorgia secondo cui nella tragedia chi è ingannato è più saggio di chi non è ingannato, Garroni aggiunge che chi fa esperienza di un'opera d'arte non è semplicemente ingannato, "ma *si lascia* ingannare: accoglie l'inganno *sapendo in qualche modo* che si tratta appunto di un inganno" (*Ibid.*). Sarebbe quindi possibile "nello stesso tempo un inganno e la consapevolezza, da parte dell'ingannato, che si tratta di un inganno" (*Ibid.*).

2. Il carattere ternario dei fenomeni culturali

Garroni, riprendendo l'idea di *Verleugnung*, afferma che "tutta l'attività culturale umana ha a che fare con una qualche duplicità o ambiguità di questo tipo, tale che qualcosa viene accolto e rifiutato nello stesso tempo" (Garroni 1972a, p. VIII). Possiamo vedere già qui l'interesse di Garroni per il paradosso, la convinzione che ciò che appare come contraddizione spesso possa occultare una tensione significativa (Garroni 1986, p. 57). Ma, aggiunge, perché entrambe le componenti possano coesistere è necessario "un 'terzo termine' ('on', 'qualcuno' – dice Mannoni) che organicamente e dinamicamente le connette, le integra, le unifica" (Garroni 1972a, p. VIII).

Nell'esempio del fraintendimento di Mannoni c'è un dettaglio fondamentale, che finora abbiamo appositamente tralasciato. Appena dopo aver affermato "Certo, lo sapevo che era una balla, il fatto dell'aperitivo. Ma comunque sono molto contento" il paziente aggiunge "soprattutto per mia moglie; lei ci crede" (Mannoni 1972, p. 17). È possibile che la credenza della moglie abbia un ruolo nella sopravvivenza trasformata della credenza del marito dopo la smentita? Di questo è convinto Mannoni, secondo cui, nel momento in cui dobbiamo rinunciare a una credenza, trasferiamo su qualcun altro, un terzo, il ruolo di credulo – ed è ora la loro credenza a permettere di continuare a pensare e riferirci a ciò che credevamo, garantendone un'esistenza trasformata. Le credenze sussistono perché "sono poste a carico di altri" (Mannoni 1972, p. 15).

Chiaramente i bambini hanno una funzione fondamentale: sono “il supporto della credenza degli adulti” (Mannoni 1972, p. 13). Nel caso dei rituali Hopi, ad esempio, dopo l’iniziazione, i ragazzi che fino a poco prima credevano nei Katcina ora li interpretano per i bambini della nuova generazione – è la loro credenza ingenua nella presenza reale dei Katcina a garantire la credenza trasformata degli adulti nella presenza spirituale dei Katcina nelle maschere. In una versione più debole, si può dire che anche nelle famiglie occidentali gli adulti che interpretano il ruolo di Babbo Natale, o di altre tradizioni locali, *per i bambini*, lo fanno almeno in parte anche per se stessi.

Quella che sembrava semplicemente una teoria della credenza individuale comincia a guadagnare così uno spessore sociale e antropologico. Secondo Mannoni siamo fin troppo abituati a pensare in termini evolucionistici e quindi studiamo l’infanzia quasi sempre in modo diacronico e ontogenetico, mentre uno studio sincronico dei rapporti tra adulti e bambini può risultare estremamente proficuo.

Ma a fare da supporto di credenza, nota Mannoni, può essere anche qualcuno nel passato. A volte, riferendoci a determinate tradizioni della nostra cultura, le giustifichiamo dicendo che “un tempo si credeva...”, spesso attribuendo ai nostri antenati una credenza ingenua che non hanno mai avuto, ma che è necessario per noi presupporre per poter tenere viva la credenza trasformata che supporta la nostra tradizione culturale. Gli stessi Hopi durante la cerimonia d’iniziazione dichiarano che “un tempo” i Katcina venivano in carne e ossa (e qui tempo mitico e tempo dell’infanzia corrispondono), mentre ora vengono in spirito.

Garroni coglie con molta chiarezza la rilevanza del supporto della credenza nella teoria di Mannoni e recupera a sua volta quest’intuizione ripensandola in una dimensione più ampia. Come il credulo è il supporto della credenza trasformata dell’adulto, così il pensiero ingenuo è il supporto necessario di una dimensione culturale, e cioè di “un tipo di organizzazione mentale che si costituisce al di là della credulità data” (Garroni 1972a, p. XIV). L’idea di un supporto della credenza sembra per Garroni essere “l’unica ipotesi che, a meno di sviluppi e specificazioni opportune, possa consentire di spiegare adeguatamente un’infinità di fenomeni culturali, che altrimenti resterebbero per noi ancora, nella sostanza, misteriosi” (*Ibid.*).

Secondo Garroni si deve parlare in generale di un “carattere ternario dei fenomeni culturali”, soprattutto per quanto riguarda l’arte e la poesia (Garroni 1972a, p. VIII) – anche se non è sempre

chiaro quali siano i due elementi mediati dal terzo. L'esempio discusso più a lungo è quello freudiano del *Witz*, il motto di spirito: in questo caso l'ascoltatore svolgerebbe la funzione del credulo, senza il quale non avrebbe senso per chi lo racconta prendersi gioco della vittima dello scherzo. L'ascoltatore sarebbe, quindi, il terzo che media tra l'attore e la vittima. Nel caso del rituale dei *Katcina* la dinamica è più complessa, perché lo spettatore (il credulo) e la vittima coincidono: la rappresentazione è *per* i bambini, ma anche *con* loro. In questo caso il bambino è un "terzo" in quanto media tra la consapevolezza che nell'adulto sopravviene dopo la smentita e la credenza che ancora sopravvive seppur modificata, dove – se volessimo impiegare forzatamente i termini personali freudiani – la consapevolezza svolge il ruolo dell'attore e la credenza quello della vittima. È fondamentale notare che se anche i due elementi in tensione possono essere termini astratti e in qualche modo ancora legati alla dimensione interiore del giudizio (illusione/consapevolezza, realtà/irrealtà, oggettività/soggettività), il "terzo" deve necessariamente avere una dimensione interpersonale: solo il riferimento a uno sguardo altro, esterno, a "qualcuno", anche solo a un "si" impersonale, può svolgere la funzione di supporto della credenza.

3. *La cultura come illusione volontaria*

Perché ci sia *cultura*, sembra dirci Garroni, deve esserci un supporto di credulità – anche solo presupposto. Perché un pensiero critico, *disincantato*, si possa sviluppare pienamente deve poter fare riferimento a un pensiero ingenuo, *incantato*, attribuito a una qualche alterità presente (i bambini credono..., la gente crede...) o passata (un tempo si credeva...). E quel pensiero ingenuo a cui si rivolge la coscienza "incredula" fa da supporto alla sopravvivenza di una credenza trasformata – di un incanto sublimato – che permane all'orizzonte della nostra cultura.

A noi pare che perfino le forme più raffinate di conoscenza intellettuale (la cosiddetta filosofia, e anche, perché no? la scienza in senso stretto) non siano del tutto intelligibili nella loro genesi e nella loro stessa consistenza e coerenza interna, se non siano considerate anche nel loro riferirsi a, e nel loro essere in tensione con, livelli di coscienza inferiori, di cui costituiscono nello stesso tempo il superamento e la conservazione, la negazione e la conferma (Garroni 1972a, XIV).

Con questa formulazione Garroni sembra anticipare già nel 1972 l'idea di un'estetica come filosofia non speciale, che non si limita a studiare isolatamente uno degli ambiti della cultura umana – quel-

lo dell'arte e dei sentimenti –, ma *guardando attraverso* i livelli di coscienza inferiori tenta di comprendere le condizioni stesse del comprendere (Velotti 2020).

In particolare, quando afferma – hegelianamente – che le forme più ingenuie di pensiero sono insieme superate e conservate da quelle più raffinate, Garroni è in linea con l'idea, sviluppata in seguito, che una qualche forma di regressione abbia un ruolo nell'economia cognitiva. In *Senso e paradosso*, ad esempio, riflette sulla tendenza dei bambini di comportarsi in modo più infantile di quanto ci si potrebbe aspettare dallo sviluppo delle loro capacità, e la interpreta come forma di illusione volontaria, o meglio come “tendenza alla regressione” per la quale hanno bisogno di un garante (un *terzo*) con cui intrattengono un rapporto magico (Garroni 1986, pp. 90-91).⁸

Già nel 1972 Garroni scriveva che “Impostura, credenza, schemi e norme culturali, e perfino verità scientifica, sono tutti equivalenti – a meno di certe condizioni specificanti – di uno stesso processo in cui l'‘immaginario’ gioca un ruolo essenziale” (Garroni 1972a, p. XII). Sulla stessa linea, in un saggio del 1999, *Magia ed eros: due esempi pretelematici di unità realtà-finzione*, tenta di mettere in luce la fondamentale funzione svolta dall'immaginario in tutti i processi culturali, mostrando come la finzione, la simulazione e quindi anche le forme apparentemente più primitive e ingenuie di pensiero magico siano necessarie per preparare il campo allo sviluppo del pensiero filosofico e scientifico. Anche quando Galilei affermava che il libro della natura è scritto in chiave matematica “stava proiettando sul reale alluso una costruzione anch'essa simbolica” (Garroni 2003, p. 218). Questo non vuole affatto dire che scienza e magia possano essere equiparati per quanto riguarda i risultati, ma solo che anche la scienza è simulazione, perché “ogni cultura è per definizione una sintesi o, se si vuole, un miscuglio di realtà e finzione. ‘Finzione’, naturalmente, non solo nel senso più banale di ‘menzogna’, di ‘inganno’ o di ‘abbaglio’, sempre in parte evitabili, ma anche e soprattutto in quello di ‘simulazione’” (Garroni 2003, p. 212).

Quando, soprattutto negli ultimi anni, Garroni riflette sull'arte preistorica e sul suo carattere magico, sottolinea come l'apparente confusione tra rappresentazione e realtà – la caccia dipinta, ritua-

⁸ In questo passo fa riferimento, oltre che a Piaget, all'interpretazione di De Martino del mondo magico. L'idea di una parziale regressione come momento necessario a riorganizzare le forme del proprio pensiero – e quindi come condizione per lo sviluppo di un pensiero più complesso ed elevato – si trova già accennata in Vygotskij (1992), un importante punto di riferimento per il pensiero di Garroni, e sarà ripresa in parte da Antinucci (2011) e poi in modo più approfondito da Montani (2022).

le, e quella reale – dovesse già essere una forma di cultura, un *fare come se*. Quella paleolitica non poteva essere una mentalità prelogica come la definisce Lévy-Bruhl, altrimenti quei primi esseri umani non sarebbero sopravvissuti, ma implicava una credenza trasformata, che aveva i tratti di un'illusione volontaria. “Erano, per così dire, già abbastanza ‘filosofi’, sia pure in forma implicita e solo operativa, per capire che una reale esperienza determinata (la caccia effettiva) è qualcosa di afferrabile solo nell’ambito dell’idea generale di un’esperienza” (Garroni 2003, p. 213).⁹

L’idea di un’illusione volontaria torna utile per spiegare non solo le forme ingenuie del pensiero magico, ma anche i presupposti metafisici del pensiero occidentale. In un’appendice al primo capitolo di *Senso e paradosso* Garroni cita esplicitamente il *je sais bien mais quand-même* di Mannoni riferendolo a questi ultimi. Se la metafisica corrispondeva al primo stadio della credenza, dopo Kant e la smentita del reale, la metafisica è riconosciuta come illusione, ma sopravvive trasformata come principio regolativo.¹⁰ In particolare, il pensiero debole descritto da Vattimo – preso da Garroni a indice della cultura post-moderna a lui contemporanea – si porrebbe nei confronti del pensiero “forte” della metafisica, come l’adulto nei confronti della credenza ingenua del bambino: il riferimento alla metafisica diventa così il supporto per una credenza *debole* in qualcosa che da sistema sfuma in orizzonte di senso: “una sorta di presenza-assenza simbolica di un vero-falso, di qualcosa di falso o di illusorio che tuttavia è in qualche modo necessario o imprescindibile e a cui non possiamo in qualche modo non credere, simile al ‘*je sais bien, mais quand même*’ analizzato da Mannoni (1969)” (Garroni 1986, p. 79).

4. La credulità oggi

L’idea di una credenza che sopravvive, pur trasformata, alla propria smentita è di particolare interesse per comprendere il fenomeno – particolarmente diffuso oggi, ma già individuato da Mannoni (1972, p. 19) – dell’“utilizzo di false notizie a scopo propagandistico”, che anche dopo essere state riconosciute come false

⁹ Queste riflessioni sull’arte preistorica sono riprese anche in *Immagine, linguaggio, figura*, dove quella forma di pensiero è compresa a partire dal concetto di “aggregato” (Garroni 2005, pp. 11-13, 80) e nel suo ultimo breve articolo, pubblicato postumo (Garroni 2008).

¹⁰ Già in *Ricognizione della semiotica* Garroni scrive che “la metafisica – come diceva Kant – è sì un’illusione, ma anche per altro verso un’illusione necessaria” (Garroni 1977, p. 14).

continuano a esercitare un effetto. Se oggi si discute molto di *fake news*, non si è ancora dato il giusto peso a una riflessione critica sui concetti di smentita e *debunking*, estremamente problematici dal punto di vista politico, psicologico e filosofico – il concetto d’illusione volontaria potrebbe essere un buon punto di partenza.

Ma è probabilmente il dibattito sul disincanto e sul reincanto (Gaucher 1992, Stiegler 2012, Federici 2018, Consigliere 2020) che si gioverebbe maggiormente di una riscoperta del *je sais bien, mais quand-même*. Le riflessioni di Mannoni e Garroni sul supporto della credulità permettono, infatti, di evitare la scelta binaria tra un ritorno primitivista all’incanto e un razionalismo ottusamente positivista.¹¹ Se certamente Garroni condanna come anacronistici e pericolosi i tentativi di recupero acritico del pensiero magico, allo stesso tempo riconosce come una delle principali componenti della crisi contemporanea della cultura la perdita di “quel supporto di credulità e ingenuità che è condizione paradossale della stessa raffinata ‘civiltà estetica’ moderna” (Garroni 1972a, p. XVI).

Bibliografia

- Agostino, *De mendacio*, trad. it. *Sulla bugia*, Bompiani, Milano 2001.
Agostino, *Soliloquia*, trad. it. *Soliloqui*, Bompiani, Milano 2002.
Antinucci F., *Parola e immagine. Storia di due tecnologie*, Laterza, Roma-Bari 2011.
Barbaglio G., *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1995.
Caillois R., *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige* (1967), trad. it. *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 2000.
Consigliere S., *Favole del reincanto*, DeriveApprodi, Roma 2020.
Federici S., *The re-enchantment of the world* (2014), trad. it. *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei “commons”*, Ombre Corte, Verona 2018.
Flusser V., *Für eine Philosophie der Fotografie* (1983), trad. it. *Per una filosofia della fotografia*, Bruno Mondadori, Milano 2006.
Freud S., *Fetischismus* (1927), trad. it. ‘Feticismo’, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 23-29.
Garroni E., ‘Introduzione’, in O. Mannoni, *La funzione dell’immaginario. Letteratura e psicanalisi*, Laterza, Bari 1972.
Garroni E., *La riflessione sulla letteratura e l’arte tra filosofia e scien-*

¹¹ Una simile prospettiva è seguita da Wu Ming 1 (2021), che analizza criticamente tanto le fantasie di complotto, quanto l’accusa di complottismo.

- za, in “terzoprogramma”, 2 (1972), pp. 131-142.
- Garroni E., *Ricognizione della semiotica*, Officina Edizioni, Roma 1977.
- Garroni E., *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Garroni E., ‘Magia ed eros: due esempi pretelematici di unità realtà-finzione’ (1999), in Id., *L'arte e l'altro dell'arte*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Garroni E., *Immagine, linguaggio, figura. Osservazioni e ipotesi*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Garroni E., ‘Breve nota non scientifica in margine all'arte rupestre del Sahara’, in S. Di Lernia, D. Zampetti (a cura di), *La memoria dell'arte: le pitture rupestri dell'Acacus tra passato e futuro*, All'insegna del Giglio, Firenze 2008, pp. 45-46.
- Gaucher M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (1985), trad. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.
- Gendler T., *Alief and Belief*, in “The Journal of Philosophy”, 105/10 (2008), pp. 634-663.
- Groos K., ‘Die Illusion’, in Id., *Das Seelenleben des Kindes*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin 1904, pp. 162-178.
- Guastini D., *Agostino e l'estetica*, in “Estetica studi e ricerche”, 1 (2019), pp. 249-273.
- Guastini D., *Immagini cristiane e cultura antica*, Morcelliana, Brescia 2021.
- Huizinga J., *Homo Ludens. Proeve Eener Bepaling Van Het Spel-element Der Cultuur* (1940), trad. it. *Homo ludens*, Einaudi, Torino 2002.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature* (1739), Clarendon Press, Oxford 1978.
- Kant I., *Entwurf zu einer Opponenten-Rede. Dorparter Handschrift* (1777), trad. it. *Inganno e illusione*, in I. Kant, J.G. Kreutzfeld, *Inganno e illusione. Un confronto accademico*, Guida, Napoli 1998.
- Kuhn G., *Experiencing the Impossible*, The MIT Press, Cambridge (MA)-London 2019.
- Leddington J., *The Experience of Magic*, in “Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 74/3 (2016), pp. 253-264.
- Mannoni O., *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène* (1969), trad. it. *La funzione dell'immaginario. Letteratura e psicanalisi*, Laterza, Bari 1972.
- Mauss M., Hubert H., *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902), trad. it. *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000.
- Montani P., *Destini tecnologici dell'immaginazione*, Mimesis, Milano

- 2022.
- Souriau P., *L'imagination de l'artiste*, Librairie Hachette et cie, Paris 1901.
- Stiegler B. [Ars Industrialis], *Réenchanter le monde: la valeur esprit contre le populisme industriel* (2006), trad. it. *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.
- Talayesva D.C., *Sun Chief* (1942), trad. it., *Capo sole. Autobiografia di un indiano Hopi*, Bompiani, Milano 1969.
- Tomatis M., *Incantagioni*, Nero Editions, Roma 2022.
- Velotti S., *Il senso dell'esperienza: Emilio Garroni e l'estetica come filosofia non speciale*, in "Syzethesis", 7 (2020), pp. 267-287.
- Vygotskij L., *Myšlenie i reč'* (1934), trad. it. *Pensiero e linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Wu Ming 1, *La Q di Qomplotto*, Alegre, Roma 2021.