

«Être comme tout le monde». Per un'archeologia classicista del mimetismo sociale

Giancarlo Alfano

1. *L'uomo levigato*

La scena si potrebbe aprire su un qualunque momento del cosiddetto *Ancien Régime*, tra la codificazione cinquecentesca dell'etichetta sociale (dopo le prime avvisaglie alla corte britannica dei Plantageneti nel secolo XII) e il suo pieno compimento nelle sale della reggia di Luigi XIV. Ma forse è più efficace iniziare coi tardi anni Sessanta del Settecento, quando il secolo è quasi sul finire, e con lui si avvia a spegnersi lentamente un intero modello sociale di lungo periodo. Prendiamo, dunque, il *Sentimental Journey* di Laurence Sterne e rileggiamo il capitolo in cui Yorick si reca a Versailles per ritirare il passaporto che gli consentirà di risiedere in Francia per qualche mese. Ottenuto il documento, il viaggiatore sentimentale si sofferma a dialogare col Conte cui si è rivolto per sbrigare le necessarie pratiche amministrative. Durante la conversazione, come spesso accade tra persone di nazionalità differente, i due si soffermano a confrontare il carattere dei popoli. Richiesto di spiegar meglio il suo giudizio sull'eccesso di *politesse* che sarebbe a suo avviso caratteristico dei Francesi, Yorick adopera una similitudine musicale:

I believe, Monsieur le Comte, said I, that man has a certain compass, as well as an instrument; and that the social and other calls have occasion by turns for every key in him; so that if you begin a note too high or too low, there must be a want either in the upper or under part, to fill up the system of harmony (Sterne [1768]: I, 114)¹.

Ma il Conte ha scarse nozioni musicali, sicché Yorick deve ricorrere a un'altra immagine,

¹ «L'uomo, come uno strumento [ha] una certa gamma di tonalità; e che la vita sociale, nonché altre esigenze, offr[o]no a tutto occasioni per ognuna delle chiavi che sono in lui; cosicché, se prende una nota o troppo alta o troppo bassa, per forza deve crearsi un vuoto, o sotto o sopra il pentagramma, che lascia incompleto il sistema armonico» (Sterne [1991]: I, 114).

questa volta tratta dal sistema monetario:

I had a few of King William's shillings as smooth as glass in my pocket; and foreseeing they would be of use in the illustration of my hypothesis, I had got them into my hand, when I had proceeded so far. –

See, Monsieur le Comte, said I, rising up, and laying them before him upon the table – by jingling and rubbing one against another for seventy years together in one body's pocket or another's, they are become so much alike, you can scarce distinguish one shilling from another.

The English, like ancient medals, kept more apart, and passing but few people's hands, preserve the first sharpnesses which the fine hand of nature has given them – they are not so pleasant to feel – but, in return, the legend is so visible, that at the first look you see whose image and superscription they bear (Sterne [1768]: I, 115)².

A differenza degli Inglesi, i Francesi sono troppo «*seri*», o meglio son tutti troppo uguali. Essere «*polis*», cioè alla lettera «*politi*», significa, infatti, essere al tempo stesso eleganti e levigati, ossia addestrati all'uso sociale, resi *conformi* da una dottrina comportamentale. Dopo il lungo addestramento alla civiltà delle buone maniere, la società francese doveva però apparire sospetta allo Yorick sterniano, che qui avanza, contro il formalismo della buona educazione, la protesta dell'uomo “naturale”: colui che contrappone alla mistificazione delle pulsioni i diritti del carattere; colui che, innanzi alla menzogna dell'etichetta che uniforma, erge la verità dell'individuo, con le sue irregolarità, le sue bizze, le sue passioni.

Individualità contro uniformità: non sorprende allora che un traduttore finissimo come Ugo Foscolo annotasse questo punto del *Sentimental Journey* osservando che in Francia ogni madre, insieme al latte, dispensa ai suoi figli i seguenti tre avvisi: «Parler bas – paroître doux – et d'être comme tout le monde». La mansuetudine, nella voce e nell'aspetto, si deve accompagnare a quella particolare umiltà che consiste nel cancellare ogni segno distintivo così da non farsi notare, secondo un precetto che, certo, pare ispirato a un principio di mortificazione “morbida” della superbia, ma che al tempo

² Avevo in tasca alcuni scellini del re Guglielmo, levigati come fossero di vetro; e prevedendo che mi sarebbero stati utili per illustrare la mia ipotesi [...] me li ero raccolti in una mano... Vede, Signor Conte, dissi alzandomi e andandoli a deporre di fronte a lui, sulla sua scrivania... a forza di tintinnare e strofinarsi uno contro l'altro per settant'anni, nelle tasche di questo o di quello, oramai sono diventati così simili, che si fatica a distinguere uno scellino dall'altro. Gli Inglesi, come antiche medaglie, tenute un po' in disparte, e maneggiate da pochi, preservano quel primitivo conio, affilato ai bordi e ben rilevato, che la bella mano della natura ha conferito loro... a tastarli, non sono tanto piacevoli... ma in cambio, il marchio del punzone è ben visibile» (Sterne [1991]: I, 115).

stesso non smette di apparire come una cautela contro le insidie del mondo.

C'è un ambito, in particolare, che mostra con chiarezza come l'essere notati possa implicare una condanna. Un ambito su cui tra Seicento e Settecento si è concentrata una significativa bibliografia teorica e precettistica, di cui ci basterà sfogliare due sole voci.

La prima risale al 1696, quando appare la prima edizione delle *Reflexions sur le ridicule et sur les moyen de l'éviter* dell'abate di Bellegarde, il cui principio cardinale è proprio la "conformità", come mostra l'incipit, dove si legge che «les hommes ont nez pour la société; ainsi la plus utile de toutes le sciences est celle qui apprendre à vivre. Il faut être perpetuellement en garde contre le ridicule» (Bellegarde [1696]: 2). Chi non sa vivere è esposto al ridicolo: sanzione gravissima contro la quale occorre attrezzarsi di strumenti efficaci, che consistono innanzitutto in una specie di invisibilità. Come infatti apprendiamo alcune centinaia di pagine più avanti (io leggo la seconda edizione, del 1699):

La science des égards est pur ainsi dire l'ame de la société: c'est ce qui fait qu'on rend à chascun ce qui lui appartient, et ce qui compasse tellement les actions, qu'on ne fait jamais rien qui puisse déplaire à personne (Bellegarde [1696]: 443).

La stessa immagine del *compass* viene utilizzata in maniera opposta da Sterne e da Bellegarde. Per lo scrittore britannico, essa allude all'apertura delle asticelle del "compasso", ed è dunque intesa come l'ampia gamma delle tonalità individuali, così da valorizzare il principio della variabilità, delle modulazioni differenziali. Per l'abate tardoseicentesco, *compasser* è invece il principio della misurazione comune, della omogeneità metrica, che consente la valutazione comparativa (e pertanto conforme) delle qualità e dei caratteri soggettivi. È significativo, in tal senso, che l'osservazione precedente sia seguita dall'introduzione di un principio davvero cardinale nella cultura dell'*âge classique* come la *bienséance*, il cui rispetto permette di tenersi al riparo dal ridicolo. Che però è sempre in agguato, giacché il complesso insieme dei precetti impone un'osservanza attenta e rigorosa. Infatti:

les bienséances sont d'une étendue infinie: le sexe, l'âge, la profession, le caractere, le tems, le lieu imposent des devoirs differens: il faut connoistre ces differences, et s'y assujeter, si l'on veut se faire au goût du monde (Bellegarde [1696]: 466).

Sesso, età, professione, carattere, tempo e luogo: l'elenco offerto dall'abate di Bellegarde ha una genealogia precisa, risalente ai trattati di retorica dedicati alla *inventio*, da lì discesa prima ai manuali medioevali per confessori (che seguendo quelle categorie potevano meglio distribuire le parole del penitente) e poi alla trattatistica che

ambiva a regolamentare la vita associata, a partire da quel testo assolutamente cardinale che è il *Cortegiano* (1528) di Baldassar Castiglione. Le *circumstantiae*, questa la denominazione tecnica, erano la base della retorica comportamentale di Antico Regime, che qui emerge nel discorso sulla società francese di fine Seicento per esprimere la difficoltà della conoscenza mondana, improntata al principio della variabilità e delle piccole differenze.

Non ho voluto riportare questo brano per ribadire la continuità tipologica-culturale che conduce dal cortigiano all'uomo di mondo³. Quel che m'interessa è la progressione del ragionamento: per l'abate di Belleguarde, stare in guardia contro il ridicolo significa apprendere le regole della *bienséance*, in quanto il sistema del discorso mondano prevede che quel che si fa e si dice sia sottoposto alla sanzione del mondo esterno. Il sistema retorico-disciplinare della vita associata nella forma della *politesse* richiede dunque l'adesione a principi rigorosi, il cui rispetto è sottoposto al rigido controllo dello sguardo collettivo.

Passiamo al secondo riferimento testuale, del 1765, quando la medesima logica che abbiamo appena individuato riappare nella voce *Ridicule* preparata dal Chevalier de Jaucourt per l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*⁴. L'estensore ammette che il concetto non è ancora ben definito, che si tratta di un «terme abstrait dont le sens n'est point fixe; il varie perpétuellement, et relève comme les modes du caprice et de l'arbitraire», e tuttavia egli spiega che esso costituisce la regola basilare della condotta sociale, la cui espressione più evidente è nell'opera drammatica di carattere comico, dove

La difformité qui constitue le *ridicule*, sera donc une contradiction des pensées de quelque homme, de ses sentimens, de ses mœurs, de son air, de sa façon de faire, avec la nature, avec les lois reçues, avec les usages, avec ce que semble exiger la situation présente de celui en qui est la difformité (Jaucourt [1765]: 243b).

La *contraddizione* con l'ambiente circostante (ossia il mancato adeguamento alle regole sociali, il mancato rispetto del sistema del riuso) implica la sanzione del ridicolo. Ma in questo passaggio il Cavaliere di Jaucourt accenna anche alla mutevolezza dell'ambiente,

³ Gli spunti presenti in Ossola 1987 sono poi stati ricondotti al loro corretto sistema da Amedeo Quondam, dei cui numerosi e fondamentali studi mi limito a ricordare Quondam (2010).

⁴ Il 1765 è l'anno in cui Diderot termina la redazione e supervisione degli articoli dell'*Encyclopédie*. Leggo il testo nel magnifico *in folio* su due colonne dell'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, tome xiv. Seconde édition enrichie de notes, et donnée au public par m. Octavien Diodati noble lucquois. A Lucques chez Vincent Giuntini Imprimeur, MDCCLXX.

all'instabilità delle norme, che dipendono dall'estro dell'«homme de qualité» e della «femme titrée», unici titolari di quello sguardo che determina la legittimità dei comportamenti. Sottoposto all'occhio "del mondo", l'uomo "di mondo" corre il rischio di farsi notare appena esce dal campo strettamente regolato dal codice della convivenza civile. Fatto inquietante, tanto da indurre l'estensore della voce a concludere il suo discorso avvertendo che «Le *ridicule* se trouve partout».

2. *Second skin*

Un codice mondano rigoroso è dunque ciò che caratterizza la società di *Ancien Régime* al suo apice. Un codice incentrato sulla *bienséance* (cioè, insomma, su quel che è decoroso, ossia confacente fare quando si appartiene alla *élite* della società) e sulla sua declinazione comportamentale: la *politesse*⁵. Un codice che conforma così radicalmente il modo di porsi e di agire dell'aristocrazia che non poté esser vanificato nemmeno dalla Rivoluzione, nonostante la sua «ostentata rivincita della virtù virile e dell'eloquenza maschile sulle grazie flessuose dei soprani e sul rumoroso chiacchiericcio dei contratti che caratterizzavano i salotti dell'*Ancien Régime*» (Fumaroli [1994]: 175). Lo mostra la celebre scena delle carceri rivoluzionarie descritta da Hyppolite Taine (1875: 315-316):

In prigione, uomini e donne si abbiglieranno con cura, si faranno visita, terranno salotto [...] avranno ancora il puntiglio di essere non meno eleganti, gai e aggraziati di prima [...] Davanti ai giudici, sulla carretta, conserveranno la loro dignità e il loro sorriso; le donne, soprattutto, andranno al supplizio con l'eleganza e la serenità che avrebbero avuto a una serata di gala. Tocco supremo del saper vivere che, eretto a dovere unico e diventato per questa aristocrazia una seconda natura, si ritrova nelle sue virtù come nei suoi vizi [...] e l'adorna fino alla morte dove l'ha condotta.

Prerogativa della nobiltà, le pratiche della conversazione vennero via via allargandosi anche ad altri ceti, in corrispondenza con le diverse sorti della mobilità sociale nelle diverse regioni d'Europa. Ma al di là delle differenze regionali, si trattò di un fenomeno omogeneo, come mostra il fatto che già alla metà del Cinquecento le edizioni del *Libro del cortegiano*, opera che in origine si rivolgeva al pubblico ristretto delle corti italiane più raffinate, si arricchirono di indici, note e commenti che trasformavano la rappresentazione di un ambiente aristocratico estremamente selezionato in un manuale contenente le istruzioni fondamentali che qualunque segretario o funzionario provinciale doveva conoscere a memoria. Nel giro di poco più di un secolo una simile

⁵ Per la ricostruzione di questo lessico concettuale e per una sua valutazione all'interno della tipologia culturale di Antico Regime rimando a Alfano (2016), in part. cap. 7.

tendenza sarebbe diventata generale, come conferma *Il cavaliere e la Dama* (1675), trattato allestito da un personaggio di quart'ordine come Giovanni Battista De Luca (rimesso in luce da Quondam [2010]), che vi descriveva la complessa stratigrafia dell'aristocrazia romana, dalla più alta nobiltà fino al livello da lui identificato come «nobiltà impropria», dove si raccoglievano i rappresentanti delle professioni e della finanza.

Se la «grande mobilità sociale del terzo stato in età moderna» è riconoscibile anche in un'area non particolarmente avanzata qual era lo Stato della Chiesa di fine secolo XVII, nel caso della Francia, il dialogo culturale tra le classi era invece addirittura programmatico. Si veda il caso di Nicolas Faret che, pubblicando *L'honneste homme ou l'art de plaire à la cour* (1630), si rivolgeva «a un gruppo sociale tutt'altro che omogeneo, costituito da nobili, nonnobili, borghesi e gente venuta dal nulla» (Craveri [2001]: 319). Vi era dunque Oltralpe, almeno a partire dal Seicento, una significativa convergenza di modalità comportamentali: come ha spiegato Michel Fumaroli, «i rapporti fra le diverse classi concorrevano a favorire, in Francia, la sagacia, la misura e il decoro della socievolezza», giacché «i ranghi [nobiliari] non erano nettamente definiti e le ambizioni si agitavano incessantemente nello spazio incerto che ciascuno poteva di volta in volta conquistare o perdere» (Fumaroli [1994]: 149). Tant'è vero che cento anni dopo, alla metà del secolo XVIII, i salotti dell'alta borghesia e della finanza si sarebbero imposti all'attenzione del gran mondo, consentendo anche l'ascesa di uomini (e donne) dai natali certo non blasonati, come ben mostrano gli esempi di Diderot e di Voltaire.

Certo, se si segue la classica descrizione di Maurice Magendie, si ricava l'impressione che all'inizio non dovesse essere proprio così. E tuttavia col passare del tempo ci fu una progressiva circolazione di idee comuni tra mondo borghese e mondo aristocratico, cui contribuì il convergere negli stessi salotti di membri dell'aristocrazia e di letterati provenienti dai ceti più umili: fenomeno che favorì il costituirsi di un'autonoma concezione borghese della *honnéteté*, con cui s'intendeva un insieme «uniforme» di virtù, con prevalenza delle «qualità mediocri» (*qualités moyennes*), e presenza, ma solo «al più alto grado», di alcune delle attitudini «più elevate» (*des plus distinguées*). Al pari del termine astratto, *honnéteté*, ai diversi livelli sociali si diffuse anche l'espressione *honnête homme*, applicata alle persone intellettualmente addestrate (le «personnes dont la raison est éclairée»), che sapevano osservare la misura. Anche in questo caso, «gli scrittori che appartenevano alla borghesia o alla piccola nobiltà di toga» mostrarono di riferirsi soprattutto a virtù più tradizionali; e tuttavia si presenta qui nuovamente un

modello che, da un lato, mirava al giusto mezzo, in ossequio a un principio basilare dell'etica classica, e dall'altro proponeva un insieme concreto di capacità e competenze precise (Magendie [1925]: 893-896). È quel che troviamo in uno dei testi più letti dell'epoca, il romanzo *Clélie* di Madeleine de Scudéry (1654-1660: 1074), dove si legge che non può darsi *honneste homme* che non sappia «cantare o dipingere o far versi»: prescrizione rigorosa che recupera la descrizione del perfetto cortigiano fornita centocinquant'anni prima da Baldassarre Castiglione.

Dietro il palazzo di Rambouillet e la sua lunga influenza sui rituali francesi c'era dunque il modello italiano, perché in Italia era stato definito il grande sistema concettuale della modernità, che aveva sancito il definitivo abbandono delle abitudini municipali, sostituendo alle pratiche legate in maniera diretta ed esclusiva ai rapporti locali, un codice valido universalmente: un "modello", appunto, cui riferirsi al di là di ogni precisa collocazione temporale o spaziale. Dentro questa lunga tradizione si spiega inoltre l'apparizione del nuovo concetto di *gusto*, che era a sua volta «strettamente connesso a quello di *honnêteté*» (Craveri [2001]: 285), e che forniva il criterio di base per la selezione sociale a partire dai comportamenti pubblici, soprattutto quelli linguistici, come mostra il fatto che nel *salon* della marchesa, e poi in seguito nei salotti delle gran dame parigine, il *pédantisme* e la cultura accademica sarebbero stati rigidamente banditi (Magendie [1925]: 131).

Il principio restava in ogni caso quello di sempre: la seconda natura, e diremmo quasi la seconda pelle dell'*honnête homme* doveva conformarsi al buon gusto mondano, che consisteva nel mantenersi in costante equilibrio «tra la naturalezza e la norma, tra la fedeltà a se stessi e l'obbedienza alle esigenze della "buona compagnia"» (Craveri [2001]: 117). Il buon gusto, dunque: nozione complessa, «al tempo stesso soggettiva e oggettiva, affettiva e razionale, individuale e sociale, aleatoria e normativa» (Sermaine [1999]: 881). Si precisa in questo modo un «*corps de préceptes et d'exemples, qui enseignent comment mieux tenir un rôle dans la société polie*», cui provvedono tanto gli umili trattati dedicati alle buone maniere, quanto le considerazioni sulla *politesse*, tutte convergenti sulla necessità di codificare quella dimensione, libera ma al tempo stesso rigorosamente definita, che è l'esperienza del bel mondo (France [1999]: 970). Ed è evidente che una tale condizione rafforzava il «piacere della diversità», spingendo al contempo gli attori sociali a identificare e normare i loro gusti condivisi: operazione realizzata attraverso la trattatistica sul comportamento. Lo ha ben detto Chantal Morlet-Chantalat ([1994]: 83), spiegando che la gran parte dei ritratti modellizzanti del tempo si situano tra i due poli del

«respect de la diversité des natures et des conditions» e dell'«harmonieuse communauté acquise dans le commerce du monde»: una comunanza armoniosa che è innanzitutto conformazione delle singole attitudini a un metro comune.

3. *Il galante smascherato*

Nella stessa rete concettuale e terminologica si colloca un'altra parola decisiva di questa stagione culturale: *galant*. Seguendo le orme di Alain Viala, mettiamo innanzitutto a confronto i primi due vocabolari della lingua francese, sorti in concorrenza, e anzi in contrapposizione tra di loro, il *Dictionnaire universel* di Furetière (1690) e il *Dictionnaire de l'Académie française* (1694):

- 1) «galant: Homme honnête, civil [...], qui a l'air de la cour, les manières agréables; [...] un esprit galant qui donne un tour galant à tout ce qu'il dit, qui fait des billets doux et des vers galants» (*Dictionnaire universel*).
- 2) «galant/ante: adj. Honneste, qui a de la probité, civil, sociable, de bonne compagnie, de conversation agréable» (*Dictionnaire de l'Académie*).

Dalla sua indagine, Viala ha concluso che le definizioni, riferendosi al concetto cardinale di *honnête homme*, forniscono una conferma del modello sociale condiviso: un galantuomo è «un honnête homme qui a du brio et de l'enjouement, de la "gaieté", mais une gaieté bienséante» (Viala [2008]: 35). Ma non solo, il galantuomo è un gentiluomo perfettamente distinto (*un honnête homme d'une parfait distinction*): «tutto gli si accomoda [*tout lui sied*]», scrive il cavalier de Méré. Poiché negli stessi anni la *galanterie* sarà definita come «tutto ciò che è compreso sotto il nome d'Urbanità», è evidente che siamo nello stesso ambito riattivato dalla cultura rinascimentale italiana, tra Pontano, Castiglione e Guazzo e rilanciato nella cultura europea almeno fino alla Germania settecentesca di Wieland.

Che *galant* fosse sentito come un termine tecnico è confermato anche da uno spirito lucido come La Rochefoucauld, il quale distingueva tra la conversazione alta, tipica dei dotti, e quella *enjouée* o *galante*, praticata nei salotti: inutile dire che solo quest'ultima era degna di questo nome (cfr. Denis [1997]). A ribadire la coerenza di un simile sistema semantico e concettuale contribuiva la coincidenza tra *galanterie* e "gusto moderno", tanto che un teorico della poesia come padre Rapin ne avrebbe riconosciuto il primato anche nelle pratiche letterarie dell'epoca, in quanto, analogamente a quanto accadeva nelle relazioni sociali, il poeta doveva conformarsi ai sentimenti dello spettatore (Viala [2008]: 49). Perché una tale conformazione potesse avvenire, i frequentatori dei salotti dovevano sviluppare in maniera adeguata la facoltà del discernimento, come mostra la

grande passione di questi ambienti per la ricerca e il riconoscimento delle distinzioni, delle piccole differenze. Ne nacque una volontà di «comprendere e classificare», senza però «sacrificare alcunché alla diversità delle circostanze» (Morlet-Chantalat [1994]: 414), che offrì un nuovo spazio all'analisi dei piccoli fatti, all'indagine più minuta dei sentimenti e dei comportamenti sociali, sino a diventare uno dei principali supporti di quella che con Michel Foucault si può chiamare una microfisica del potere, applicata al modo di vestire, di gestire e di parlare. Tra i tanti esempi possibili ce n'è uno a mio avviso addirittura clamoroso che riguarda la ripetuta pubblicazione, nel corso del Seicento, di numerosi trattati che miravano a «delimitare una fisica della voce umana che dà accesso alle passioni», così da offrire uno strumento utile per «decifrare, negli accenti e nei toni della voce, le vere intenzioni, i pensieri segreti di ognuno» (Salaazar [1999]: 791).

Questa capacità di decifrazione era l'inverso di quella retorica della maschera che aveva innervato la cultura di Antico Regime a partire dal *Libro del Cortegiano* (ma già il *De sermone* di Pontano dedicava l'ultimo libro all'ironia socratica), passando per il piccolo ma fulgido trattato *Della dissimulazione onesta* di Torquato Accetto. Essa era inoltre sottilmente congiunta al primato della *flatterie*, come già si leggeva in una delle massime di La Rochefoucauld ([1678]: 100): «La galanterie de l'esprit est de dire des choses flatteuses d'une manière agréable». Diversa era invece l'area semantica ricoperta dal termine *politesse*, che col tempo sarebbe stato sempre più strettamente apparentato al gusto (il "buon gusto"), sino a diventarne un sinonimo, con specifica applicazione all'«art de parler et d'écrire» (France [1999]: 973).

È evidente che questo atteggiamento implicava la superiorità dell'età contemporanea su quella passata: una «apologia del presente» che Giancarlo Mazzacurati (1967) ha individuato a suo tempo come specifica già del dialogo di Castiglione, e che, proprio come nell'archetipo italiano, trasferiva a sé l'autorità degli Antichi, di cui si dichiarava diretto erede. Si stabiliva così una sorta di corto-circuito tra tradizione antica, codificazione teorica ed esemplificazione "incarnata", un cui ottimo esempio troviamo in *De la politesse*, una delle *Conversations* di Mlle de Scudéry (1684): «Je suis persuadé que la vraie politesse est cette urbanité des anciens Romains, dont Balzac a si noblement parlé en écrivant à la femme du monde qui savait le plus parfaitement la politesse».

Se dunque è vero che la «participation à la vie sociale appelle la politesse», sicché in quell'epoca «un galant homme et une galante femme sont d'abord des gens qui savent les bonnes manières» (Viala [2008]: 116); e se è vero che la «politesse de l'esprit», come

disse La Rochefoucauld ([1678]: 99), consiste nel pensare cose «honnêtes et délicates», essa presuppone però sempre il controllo di quegli aspetti che riguardano più direttamente la conversazione come arte del parlare in compagnia, e soprattutto come arte della comunicazione spiritosa.

In effetti, «un trait majeur» della letteratura galante è «il ridere, il rider gaio, il sorriso senza amarezza», e anzi nella società polita ed elegante vi è un vero e proprio «privilegio accordato al sorriso» (Viala [2008]: 65). Del resto, l'arte del *badinage*, la garbata presa in giro che presuppone un notevole «acume psicologico», non poteva non essere apprezzata in un ambiente che esaltava l'introspezione come principale strumento del *savoir-vivre*. La *belle raillerie*, come la si chiamava, rendeva necessaria una complessa alchimia, che si riteneva fosse appannaggio esclusivo delle «honnêtes gens», solo capaci di esercitare un gusto comune anche nelle insidiose pratiche del riso. Come mostrava già la voce *ridicule* del Cavaliere di Jaucourt, il discorso spiritoso non era, infatti, privo di insidie: da un lato, possedere il talento della *raillerie* «era uno dei segni distintivi del vero uomo di mondo»; dall'altro, esso esponeva a grandi rischi, giacché «ogni passo falso poteva mettere a repentaglio quell'armonia di gruppo che si voleva cementare con il riso» (Craveri [2001]: 468).

Lo spirito umoristico imponeva di saper cogliere gli aspetti divertenti se non buffi degli interlocutori e di saperli esprimere in maniera garbata. Al lato opposto della comunicazione, occorre che l'interlocutore, fatto oggetto del ridicolo, sapesse cogliere (e accogliere) le battute a suo carico. Capire lo scherzo diventava la qualità complementare dell'*esprit de société*, sino ai più alti ranghi della famiglia reale, con la regina che «non esitava a dare il buon esempio» e con Luigi XIV che «sapeva scherzare piacevolmente». Arte fondamentale della conversazione mondana per tutti i teorici francesi del s. XVII, nelle opere di Madeleine de Scudéry essa diventava il tratto caratterizzante di quella seconda pelle che le *honnêtes gens* dovevano saper indossare, diventando indistinguibili... Mentre, dunque, col passare dei decenni la *raillerie* si trasformerà in *persiflage*, cioè «in caccia sistematica al ridicolo altrui», tale da diventare una «presa in giro continua» ai danni di chi «non si rende conto di venire sbeffeggiato» (Mercier [1994]: 338), il buon gusto dei ceti più elevati, l'umorismo mondana più raffinato si confermò un'arte duplice: camuffamento (per essere come tutti) e acuta analisi introspettiva (per cogliere le differenze)⁶.

⁶ Cfr. al riguardo Strosetzki (1977), Chantalat (1992) (in part. cap. IV), Bertrand (1995).

Lo spiega con perfidia un dialogo tra due personaggi di Claude Crébillon, dove il primo, invitato a imitare il comportamento altrui, esclama: «si je deviens imitateur, je cesse d'être singulier», e il secondo, diabolico, ribatte:

Non, reprit-il, cette souplesse d'esprit que je vous conseille n'exclut pas la singularité que je vous ai recommandée [...]: sans la première, vous ne frapperiez personne, sans la seconde, vous déplairiez à tout le monde [...] D'ailleurs, [...] un génie supérieur sait embellir ce que les autres lui fournissent, et le rendre neuf à leurs yeux mêmes (Crébillon [2000]: II, 212).

Come abbiamo già detto nelle considerazioni di apertura, è qui l'altra faccia della *politesse*: diventare "politi", cioè al tempo stesso eleganti e levigati, significava abradere le caratteristiche distintive singolari, senza però perdere di singolarità: è questa la seconda pelle: ricavata dalla stoffa della conversazione mondana e foggiate sulle proprie membra così bene da apparire l'incarnato originale. In questa medesima ottica, Crébillon poteva far dire al suo personaggio di non essere «il solo ad aver capito che, per non passare per ridicolo, bisogna diventarlo, o almeno sembrarlo». La riflessione cinquecentesca di Castiglione, che tanto spesso è apparsa come «una strategia della dissimulazione, una pedagogia della maschera e delle sue applicazioni», può anche essere intesa come «una ricostruzione che il soggetto fa di sé, dopo che la sua figura circoscritta è stata sradicata dal proprio spazio naturale [il suo luogo di provenienza] e proiettata tra le incognite, le estraneità del gran cerchio [della corte]» (Mazzacurati [1985]: 195).

Dal 1528 del *Libro del Cortegiano* al 1735 del libro di Crébillon poche cose sembrano essere cambiate. E così ancora dopo la Rivoluzione del 1789, se è vero che ai primi dell'Ottocento Madame Necker osservava che «questo è un secolo in cui tutti cercano di rassomigliarsi, sicché per cogliere il lato ridicolo della gente bisogna individuarne le differenze sotto maschere tutte uguali» (Craveri [2001]: 478).

4. *Parlare come tutti gli altri (un codicillo conclusivo)*

Tra i testi fondativi della cultura internazionale di Antico Regime c'è, senza dubbio, il dialogo della *Civil conversazione* di Stefano Guazzo (1573). Come ha mostrato il suo editore moderno, si tratta di «una formidabile macchina che rumina e ricicla quanto è già stato detto», in obbedienza, peraltro, all'assioma costitutivo del Classicismo (Quondam [1993]: 361). Se la retorica è nel suo complesso una grande fondazione teorico-pratica del ri-uso (cfr. Lausberg [1949]), le opere dedicate alla conversazione e alla convivenza civile, meditando su di una retorica della vita quotidiana, finiscono col

prospettare le strategie più efficaci per convertire le pratiche di antica tradizione a uso dei moderni⁷.

Anche questo è allora un frammento importante per un'operazione archeologica che voglia provare a riconoscere nei secoli tra il XVI e il XVIII le principali forme del mimetismo sociale quale si è venuto organizzando nel mondo d'Occidente. Riutilizzando le parole altrui, il gentiluomo dell'*Age classique* diventa "come tutti" e al tempo stesso realizza un percorso di *distinzione*, che gli permette di intonare il proprio stile dentro una *langue* comune, condivisa, e conforme. E per potergli consentire di parlare come tutti, il mercato sociale, e tipografico, si organizza per tempo, come mostrano quelle ben poco eccellenti raccolte di massime, pensieri, riflessioni e aneddoti che sono gli *Ana* secenteschi o quelle bizzarre pratiche archivistiche della mondanità dell'epoca testimoniate per esempio dai *Manuscrits* lasciati in eredità da mademoiselle de Lespinasse, nei quali si riflette una «cultura del frammento», che, collocata «al confine tra oralità e scrittura», intendeva salvaguardare il pulviscolare chiacchiericcio aristocratico, affidandolo alla solidità del testo scritto, così da poterlo riproporre alla società dei *salons* «come nuovo oggetto di commento e di conversazione» (Craveri [2001]: 426). Aveva davvero ragione Montaigne quando scriveva che *nous ne faisons que nous entregloser* («gli uomini non fanno altro che commentarsi tra di loro»), secondo le tipiche strategie efficacemente descritte da Marc Fumaroli:

I *mots*, le battute che riassumono in modo pertinente un pensiero estemporaneo, che s'improvvisano nel benessere stimolante di un ambiente ricco di talenti, che s'imprimono nella memoria e divertono l'immaginazione, contribuiscono a produrre quell'ebbrezza leggera senza la quale non esiste conversazione. Queste arguzie settecentesche, anch'esse raccolte sotto forma di *ana*, diffuse in tutta Europa, riempiono volumi e volumi (Fumaroli [1994]: 187).

Volumi e volumi... Proprio come nel Cinquecento italiano, quando si diffuse la moda di raccogliere facezie e battute divertenti, anche in Francia i libri che pubblicavano facezie e arguzie continuavano a rivelarsi strumenti utili per il riciclaggio di materiali utili all'interno della conversazione mondana.

C'è, a questo proposito, una divertente testimonianza contenuta nelle *Lettres persanes* (1721), in cui il barone di Montesquieu finge di raccogliere lo scambio epistolare tra due viaggiatori persiani, Usbek e Rica. Adottando il punto di vista esotico di un uomo proveniente da un mondo a quel tempo lontanissimo com'era il Medio Oriente, Montesquieu poteva ironizzare sulle caratteristiche principali della società del

⁷ Si tenga conto che "moderno" viene dal latino da *MODU(M)*, che significa "adesso".

suo tempo, mostrandone gli automatismi linguistici e i più tipici pregiudizi culturali. Tra le lettere nelle quali sono descritte e commentate le abitudini parigine, ce n'è una in cui Rica racconta a Usbek l'animata discussione che quella stessa mattina ha per caso ascoltato tra due francesi alloggiati nella camera adiacente alla sua. Uno di loro si lamentava di non riuscire a riscuotere l'agognato successo in società perché accolto con freddezza dalle dame dei salotti da lui frequentati: a nulla gli erano servite le storielle, gli aneddoti, i *bon mots* che aveva attentamente preparato; le tre o quattro «*vieilles dames*» che sono le arbitre indiscusse di quell'ambiente non lo avevano nemmeno ascoltato. L'altro si offre allora di fargli da spalla: entrerà ridendo nei salotti dicendo a tutti di avere appena ascoltato da lui una splendida storiellina, chiedendogli infine, col massimo candore del mondo, di ripeterla a giovamento dei presenti. «*Travaillons de concert à nous donner de l'esprit*», propone in conclusione: «ci accorderemo con dei segnali convenzionali della testa. Oggi sarai tu a brillare; domani tu sarai il mio secondo». Essi potranno così furoreggiare nei salotti, a volte limitandosi ad approvare quel che dice l'altro, altre volte mostrando un bel sorriso compiaciuto sulle labbra, altre ancora scoppiando a ridere di gusto per simulare un gran divertimento («*rire tout-à-fait et à gorge déployée*»): così finiranno col trionfare addirittura in Accademia, applauditi da tutti.

Ma per risultare vincitori in una *bataille* così impegnativa è necessario studiare, perché tutto dipende dai modelli che si scelgono («*tout depend d'avoir des modèles*»). E allora «sarà opportuno comprare quei libri, in cui si raccolgono motti di spirito, composti a uso di quelli che non ne hanno, di spirito, e che devono fingere di averne» («*Il faudra acheter de certains livres qui sont des recueils de bons mots composés à l'usage de ceux qui n'ont pas d'esprit, et qui en veulent contrefaire*»: Montesquieu [1721]: 209-211). Eccolo dunque, nelle parole di un autore d'inizio Settecento, il circolo semiotico così tipico di quella cultura: dall'oralità primaria delle serate galanti alla trascrizione scritta delle migliori conversazioni, e dalla scrittura delle raccolte di motti e storielle all'oralità secondaria di chi ricicla battute imparacchiate a memoria. Su quei libri si costruiva il tessuto dell'opinione comune, dell'*endoxa* condivisa nella società del tempo: a uso di quanti, ed erano numerosissimi, avevano l'ambizione di riuscire in società, mostrandosi abili e brillanti conversatori, uomini di spirito pieni di *humour*, camaleonti salottieri, rivestiti di una seconda pelle ricavata da quello stesso tessuto comune.

Bibliografia

- Alfano, G., 2016: *L'umorismo letterario. Una lunga storia europea (secoli XIV-XX)*, Carocci, Roma.
- Bellegarde (Abbé de), 1696: *Reflexions sur le ridicule et sur les moyen de l'éviter*, Jean Guignard, Paris 1699.
- Bertrand, D., 1995: *Raillerie*, in *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen âge à nos jours*, sous la direction de A. Montandon, Seuil, Paris, pp. 731-750.
- Chantalat, C., 1992: *À la recherche du goût classique*, Klincksieck, Paris.
- Craveri, B., 2001: *La civiltà della conversazione*, Adelphi, Milano.
- Crébillon, C., 2000: *Les égarements du cœur et de l'esprit*, in *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean Sgard, Garnier, Paris, vol. II, pp. 3-247.
- Denis, D., 1997: *La muse galante. Poétique de la conversation dans l'œuvre de Madeleine de Scudéry*, Champion, Paris.
- France, P., 1999: *Lumières, politesse et énergie (1750-1775)*, in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, publiée sous la direction de M. Fumaroli de l'Académie française, Puf, Paris, pp. 945-999.
- Fumaroli, M., 1994: *Il salotto, l'Accademia, la lingua. Tre istituzioni letterarie*, Adelphi, Milano, 2001.
- Guazzo, S., 1573: *La civil conversazione*, a cura di A. Quondam, 2 voll., Panini, Modena, 1993.
- Jaucourt (Chevalier de), 1765: *Ridicule*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* tome XIV. Seconde édition enrichie de notes, et donnée au public par M. Octavien Diodati noble lucquois. A Lucques chez Vincent Giuntini Imprimeur, MDCCCLXX, *sub vocem*.
- Lausberg, H., 1949: *Elementi di retorica*, trad. it. di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna, 1969.
- Magendie, M., 1925: *La politesse mondane et les théories de l'honnêteté, en France au XVII^e siècle, de 1600 à 1660*, Slatkine Reprints, Genève, 1970.
- Mazzacurati, G., 1967: Giancarlo Mazzacurati, *Misure del classicismo rinascimentale*, Liguori, Napoli, 1990.
- Mazzacurati, G., 1985: *Il Rinascimento dei moderni. La crisi culturale del XVI secolo e la negazione delle origini*, il Mulino, Bologna, 2016.
- Montesquieu, Ch.-L., 1721: *Lettres persanes*, in Id., *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par R. Caillois, Gallimard, Paris, 1949.
- Morlet-Chantalat, Ch., 1994: *La «Clélie» de Mademoiselle de Scudéry. De l'épopée à la gazette: un discours féminin de la gloire*, Champion, Paris.

- Ossola, C., 1987: *Dal Cortegiano all'uomo di mondo: storia di un libro e di un modello sociale*, Einaudi, Torino.
- Quondam, A., 1993: *Tipologie del lavoro intertestuale*, in Guazzo 1573, pp. 361-477.
- Quondam, A., 2010: *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, il Mulino, Bologna.
- Rochefoucauld, F. de La, 1678: *Maximes ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, éd. établie et présentée par L. Plazenet, Champion, Paris, 2005.
- Salaazar, Ph.-J., 1999: *Le culte de la voix au XVIIe siècle. Formes esthétiques de la parole à l'âge de l'imprimé*, Honoré Champion, Paris.
- Scudéry, M. de, 1654-1660: *Clélie, Histoire romaine*, Slatkine Reprints, Genève, 1973.
- Scudéry, M. de, 1684: *De la politesse*, in Ead., «*De l'air galant*» et autres *Conversations (1653-1684)*. Pour une étude de l'archive galant. Edition établie et commentée par D. Denis, Champion, Paris, 1998.
- Sermaine, J.-P., 1999: *Le code du bon goût*, in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, publiée sous la direction de M. Fumaroli de l'Académie française, Puf, Paris, pp. 879-943.
- Sterne, L., 1768: *Un viaggio sentimentale*, trad. it. e cura di G. Mazzacurati, Cronopio, Napoli, 1991.
- Strosetzki, Chr., 1977: *Rhétorique de la conversation. Sa dimension littéraire et linguistique dans la société française du XVIIe siècle*, Papers on French Seventeenth Century Literary, Paris-Seattle-Tübingen, 1984.
- Taine, H., 1875: *Le origini della Francia contemporanea: l'antico regime*, a cura di P. Bertolucci, Adelphi, Milano, 2008.
- Viala, A., 2008: *La France galante. Essai historique sur une catégorie culturelle, de ses origines jusqu'à la Révolution*, Puf, Paris.