

Università degli Studi di Pisa
Facoltà di Lettere e filosofia
Corso di laurea in Filosofia

Tesi di Laurea

***Dal desiderio al capro espiatorio.
Una lettura della teoria mimetica di
René Girard.***

Il Relatore
Prof. Alfonso M. Iacono

Il Candidato
Dario Danti

Anno Accademico 2000/2001

*dedico il lavoro di questi anni
ad Alfredo Bandelli
(in memoria di tutto)*

Indice

Introduzione	5
<i>Desiderare, imitare</i>	
<i>Violare, uccidere</i>	
<i>Sacrificare, espiare</i>	
Parte Prima	
La violenza dei desideri	
Capitolo I	
Il desiderio <i>del</i> desiderio dell'altro.....	17
1. <i>Una premessa dovuta</i>	
2. <i>Desiderio animale e Desiderio umano</i>	
3. <i>La Lotta per il riconoscimento: signoria e servitù</i>	
4. <i>L'unilateralità del riconoscimento</i>	
5. <i>Angoscia, lavoro, liberazione</i>	
Capitolo II	
Il desiderio di essere <i>secondo</i> l'altro.....	41
1. <i>Don Chisciotte, Emma Bovary, Pavel Pavlovi?...</i>	
2. <i>Il desiderio è mimetico</i>	
3. <i>Il risentimento</i>	
Capitolo III	
Riconoscimento e risentimento.....	62
1. <i>A partire da una "mancanza ontologica"</i>	
2. <i>Anatomia del desiderio</i>	
3. <i>Desiderio e sessualità</i>	
4. <i>Dove il risentimento incrocia la Lotta per il riconoscimento</i>	

Parte Seconda

Il capro espiatorio

Capitolo IV	
Violenza e sacro.....	86
1. <i>All'origine della società</i>	
2. <i>Il processo vittimario tramite per il riconoscimento</i>	
3. <i>L'ambivalenza del sacro</i>	
4. <i>Il riconoscimento dell'ordine</i>	
5. <i>Il rischio della vita</i>	
 Capitolo V	
Il martire contro il capro.....	116
1. <i>Verso il disvelamento della menzogna persecutoria</i>	
2. <i>Giobbe: l'innocenza della vittima</i>	
3. <i>Ancora sul riconoscimento: la morte di Gesù Cristo</i>	
4. <i>Il capro espiatorio che viene</i>	
 Capitolo VI	
Benjamin Malaussène.....	141
1. <i>Di professione capro espiatorio: atto I</i>	
2. <i>Di professione capro espiatorio: atto II</i>	
3. <i>Di professione capro espiatorio: atto III</i>	
4. <i>Di professione capro espiatorio: atto IV</i>	
5. <i>Di professione capro espiatorio: atto V</i>	
6. <i>Fra Edipo e Giobbe: nella galleria girardiana</i>	
 Bibliografia	163
<i>Testi di e su René Girard</i>	
<i>Altri testi consultati e di riferimento</i>	

Girard è uno degli ultimi «porcospini» oggi sopravvivenuti, secondo la tipologia che Isaiah Berlin ha sottilmente derivato dal verso di Archiloco: «La volpe sa molte cose, ma il porcospino sa una sola cosa grande». La «sola grande cosa» che Girard sa ha un nome: capro espiatorio.

Roberto Calasso, *La rovina di Kasch*

Introduzione

I giudizi riportati da Eric Hobsbawm¹ sul secolo che ormai abbiamo alle spalle sono univoci: «Il secolo più terribile della storia occidentale», come l'ha definito Isaiah Berlin; «un secolo di massacri e di guerre», per dirla con René Dumont; «il secolo più violento della storia dell'umanità» secondo William Golding. La *violenza* sembra essere il carattere distintivo anche del XX secolo: la violenza non intesa semplicemente come un'episodica connotazione degli individui o di alcuni particolari

¹ Eric Hobsbawm, *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, Rizzoli, Milano 1995, p. 13.

eventi, ma, come sostiene nel suo ultimo libro Wolfgang Sofsky, la violenza *assoluta*, elemento definente e connaturato agli individui².

La violenza ci interroga sulla sua origine e, insieme a questo, sulla natura delle relazioni umane, sul rapporto fra l'*io* e l'*altro*, sulla nostra origine.

Ma come possiamo descrivere e capire la nostra origine, l'origine delle relazioni? In questo senso potremmo prendere ad esempio il naufragio di Robinson Crusoe: il suo approdo all'isola rappresenta una ripartenza, un nuovo inizio della vita e una nuova storia dell'origine. Robinson «organizza la sua vita solitaria nell'isola e, successivamente, dopo avere salvato Venerdì da sicura morte, lo rende schiavo. La schiavitù è il giusto prezzo che egli paga al salvatore per la sua vita. Robinson è il campione dell'autoconservazione che si realizza, almeno apparentemente e illusoriamente, al di fuori di ogni legame sociale che non sia egli stesso a costituire e a costruire soltanto dopo avere costituito e costruito il suo rapporto con le cose»³. Attraverso il romanzo di Daniel Defoe Alfonso M. Iacono mette in luce l'origine della relazione.

² Wolfgang Sofsky, *Il paradiso della crudeltà. Dodici saggi sul lato oscuro dell'uomo*, Einaudi, Torino 2001; sempre di Sofsky si veda anche il *Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino 1998.

³ Alfonso M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 15.

Naturalmente il primo rapporto di Robinson con le cose, con la natura dell'isola che lo circonda è determinato dall'autoconservazione, dalla sua personale sopravvivenza. È una relazione con se stesso, dettata dalla solitudine e impossibilitata di avere qualsiasi interrelazione umana. Quello di Robinson è un *desiderio* animale. Ma negli individui la soddisfazione del rapporto con le cose non basta e si rende necessaria un'altra polarizzazione: il desiderio diventa umano. Si tratta, dunque, di cogliere lo sviluppo della natura del desiderio e della natura dell'uomo nel suo cammino verso *l'ominizzazione*. Il valore di sé si può soltanto esplicitare nel riconoscimento della relazione: da qui il riconoscimento del valore, da qui il riconosciuto da un lato e colui il quale riconosce dall'altro. Non è un processo lineare, tutt'altro. Proprio per questo *l'io* e *l'altro* ingaggiano una lotta: sono l'uno rispetto all'altro non in un'attesa estatica, ma in una lotta di conquista. La posta in gioco è quella dell'essere riconosciuti, del venir messi nella condizione di far valere il proprio *io*. Tale movimento porta *l'altro* alla sottomissione. L'immagine di Robinson e Venerdì rappresenta proprio questa sottomissione che è il frutto del valore di Robinson, del rischio della vita provato da Venerdì e del riconoscimento di quest'ultimo nei confronti del suo padrone, del suo signore. Non a caso «la storia di Robinson e Venerdì», come fa notare Sergio Landucci, è proprio il riferimento letterario adoperato da Hegel

nei *Propedeutica filosofica* per spiegare il rapporto signoria-servitù ai suoi scolari del ginnasio⁴.

È proprio il desiderio, nell'accezione usata da Alexandre Kojève⁵ nella sua lettura della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel⁶, a rappresentare il movente della relazione fra l'*io* e l'*altro*: il desiderio *antropogeno*, per dirla ancora con Kojève. Chiaramente le osservazioni fin qui fatte non considerano molti passaggi, particolarmente delicati e necessari alla miglior comprensione di un testo come la *Fenomenologia* hegeliana, filtrata dall'interpretazione di Kojève, che si snoderanno nelle prossime pagine. Il *desiderio*, il *riconoscimento*, il *risentimento* e la *violenza* sono le quattro categorie chiave della prima parte del presente lavoro. Tali categorie ci saranno utili al fine di dare risposta alla domanda iniziale circa la natura e, soprattutto, l'origine della violenza.

⁴ Sergio Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello Spirito"*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 74.

⁵ Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996.

⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1996.

Desiderare, imitare

Il punto da acquisire è l'indispensabilità di rintracciare nella teoria del desiderio operata da Kojève i prodromi teorici che René Girard farà propri e che saranno alla base della sua teoria mimetica.

Partendo dall'illuminazione che gli scritti antropologici di René Girard portano con sé a proposito delle usanze e delle istituzioni culturali delle prime società, cercheremo di non compiere lo stesso errore che il filosofo francese rimprovera a Claude Lévi-Strauss e allo strutturalismo: il rifiuto «di considerare il problema dell'origine se non in modo puramente formale»⁷. Questo auspicio necessita l'individuazione dapprima di una sorta di 'fenomenologia' del desiderio e, nella seconda parte della tesi, di ricercare la connessione con il tema del capro espiatorio.

Il *desiderare* è ciò che è alla base della relazione, che scatena la lotta per il riconoscimento e, conseguentemente, l'ostilità fra l'*io* e l'*altro*. Vedremo, nello specifico, la tipologia del desiderio che porta al riconoscimento e, quindi, alla figura hegeliana del padrone e dello schiavo, così come vedremo l'innovazione e lo sviluppo teorico operato da Girard a proposito dell'interpretazione kojéviana di uno dei passi più importanti della *Fenomenologia*. L'innovazione sta nel considerare il desiderio non più come la relazione fra l'*io* e l'*altro*, ma nella

⁷ René Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, p. 322.

triangolazione del desiderio: soggetto, oggetto, modello. Da qui la distinzione fra Girard e Kojève: per il secondo si tratta della dinamica del «desiderio *del* desiderio dell'altro», per il filosofo francese è il «desiderio di essere *secondo* l'altro».

Proprio in *Menzogna romantica e verità romanzesca*⁸ Girard rintraccia la triangolazione del desiderio a partire dai personaggi dei romanzi: da *Don Chisciotte e Sancio Panza* di Cervantes a *Madame Bovary* di Flaubert, da *A la recherche du temps perdu* di Proust a *Le rouge et le noire* di Stendhal, a quasi tutta l'opera di Dostoevskij. Ma dai romanzi è possibile una generalizzazione? Le opere successive di Girard, *La violenza e il sacro* e *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*⁹, compiono la generalizzazione necessaria e ricercano, attraverso studi antropologici, una sistematizzazione proprio sull'origine delle relazioni e della società.

Anche il filosofo francese concorda con Kojève circa la "mancanza ontologica" che ogni individuo ha in sé: quel vuoto secondo cui l'io si apre verso l'altro, ricerca nell'altro la propria finitezza. A partire dalla propria insufficienza vi è una ricerca di completezza, di finitezza, appunto, attraverso la necessità di farsi come l'altro, di essere come

⁸ René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1965.

⁹ René Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, Adelphi, Milano 1983.

l'altro. La reciprocità della ricerca e della relazione non possono portare però ad un riconoscimento lineare, nel quale il primato dell'*io* prevede necessariamente la capitolazione dell'*altro*. Vedremo che è proprio il desiderio mimetico, attraverso il *risentimento*, a costituire una relazione fatta di un ostacolarsi reciproco, di una rivalità sempre crescente, che alla fine impedisce il riconoscimento. Cercheremo di individuare nel risentimento il ponte fra l'ostilità, la rivalità del desiderio mimetico e il successivo stadio della relazione: la violenza, il *bellum omnium contra omnes* di hobbesiana memoria.

Violare, uccidere

Come sostiene Girard la violenza è un rapporto mimetico perfetto: ognuno imita la violenza dell'altro e gliela restituisce 'ad usura'. Violare porta con sé l'assenza delle differenze o la perdita delle medesime: infatti è proprio l'indifferenziato che garantisce questa simmetria violenta, questa liceità dell'uccidere. Violenza collettiva: tutti contro tutti. Uccidere diventa l'unico movente e fine della relazione. Questo *status* caratterizza, per il filosofo francese, uno stadio dell'umanità pre-culturale fondato sulla simmetria mimetica che è assoluta e generatrice di

disordine e violenza. Paradossalmente è dal disordine che, in seguito, scaturirà l'ordine.

Girard rintraccia, attraverso i suoi studi dei rituali e dei divieti delle prime società, attraverso le rappresentazioni mitiche un avvenimento centrale da cui traggono origine queste significazioni: l'uccisione della vittima espiatoria, il riconoscimento del *capro espiatorio*. La violenza di tutti contro tutti, a questo punto, si polarizza e viene direzionata verso uno soltanto che deve pagare con il prezzo della vita al fine di permettere che l'ordine torni nella comunità. La violenza porta con sé questo carattere malefico e benefico al tempo stesso.

Se assumiamo come vera l'affermazione di Girard secondo cui la comunità emerge dal sacro, dovremmo anche riuscire ad individuare non soltanto il passaggio fra la violenza collettiva di tutti contro tutti a quella unanime di tutti contro uno, ma anche il rapporto fra la violazione e la sacralità: l'ambivalenza del sacro, da un lato, e il riconoscimento dell'ordine, dall'altro. Ci addenteremo, infatti, in una descrizione sommaria del religioso primitivo e cercheremo di comprendere i passaggi che hanno condotto dal religioso pagano alla tradizione giudaico-cristiana: cercheremo di far tesoro, in questo senso, anche della demistificazione operata dalla tragedia.

Sicuramente aver filtrato la teoria mimetica di Girard attraverso la categoria hegeliana del riconoscimento ci porta a tracciare una netta demarcazione fra il riconoscimento kojéviano e quello girardiano che, peraltro, avevamo già individuato all'origine: quando abbiamo trattato le differenti teorie del desiderio. Nel caso di Girard non soltanto la violenza ha un connotato materiale e reale, ma per ristabilire l'ordine e porre fine ai conflitti è necessario un riconoscimento che non sia né il frutto di una sottomissione, né della reciprocità di una riconciliazione. Il capro espiatorio, infatti, rompe l'hegeliana relazione signoria-servitù e impone il cominciamento della relazione umana attraverso il religioso.

Sacrificare, espiare

Se la vittima espiatoria è l'origine reale della comunità, il *sacrificio* è una delle istituzioni necessarie per il mantenimento dell'ordine attraverso la ripetizione del linciaggio fondatore originario. Ogni sacrificio, per Girard, ripete più in piccolo l'immenso acquietarsi che si è verificato al momento dell'unanimità fondatrice: la funzione del sacrificio è complessa e serve a placare le violenze intestine e a impedire lo scoppio dei conflitti. Per le prime società umane la repressione della mimesi è la preoccupazione maggiore: proibire il dilagare della rivalità mimetica

significa impedire l'avvento della violenza. Ma si può sempre ricadere in quella che Girard chiama *crisi sacrificale*. L'unanimità violenta può cancellare ancora le differenze: tutti possono tornare ad essere gemelli della violenza e tutti doppi gli uni degli altri. Attraverso i sacrifici le prime società cercano di mettere al bando la violenza, attribuendo così al sacrificio una funzione sociale.

Proprio rispetto alla religione pagana Girard cercherà di compiere un'opera di disvelamento di quella che definisce *menzogna persecutoria*. Tale disvelamento avrà delle tappe che culmineranno nella lettura che il filosofo francese farà della Bibbia, intesa come unione di Antico e Nuovo Testamento, e attraverso la lettura non sacrificale dei Vangeli. L'approdo è il messaggio della *non violenza* che ha portato con sé Gesù Cristo: l'uguaglianza di tutti gli uomini, la fratellanza e, soprattutto, la totale eliminazione di qualsiasi forma di rappresaglia e vendetta nei rapporti umani. Le nostre domande a questo punto sarebbero molteplici, ma una su tutte assilla anche Girard: qual è il livello di comprensione che gli uomini hanno dimostrato nei confronti del messaggio *non violento* di Cristo?

Nel sacrificio si rinnova l'ordine servendosi del capro espiatorio. Anche per Cristo possiamo parlare di un capro espiatorio intorno al quale si polarizza la violenza al fine di placare rivalità e conflitti? Cristo è

percepito e vissuto ancora oggi in un'ottica sacrificale? Le parole di Girard hanno il merito di aver decostruito la Bibbia e di aver contrapposto il *sacrificio* pagano all'*espiazione* cristiana, ma senza aver risolto il nodo di fondo: il capro espiatorio quale necessità ineludibile che va oltre la relazione fatta di riconciliazione reciproca e la relazione frutto di dominio.

Il messaggio di Cristo è certamente la ricerca, da parte di Dio, di un riconoscimento unilaterale, che, a differenza del processo vittimario, viene calato dall'alto, inviando sulla terra il Figlio del Padre, e non costruito dal basso. I moderni hanno travolto il messaggio della non-violenza cristiana considerando la morte di Cristo, di fatto, come una tappa delle innumerevoli immagini del capro espiatorio nella storia. Ecco perché, secondo Girard, non avendo compreso la portata di quel messaggio ancora oggi il capro espiatorio rimane una necessità.

Oggi ci guardiamo intorno, guardiamo il secolo che è alle nostre spalle e riflettiamo ancora su come nominare le cose, gli avvenimenti, le relazioni. Parlare ancora del capro espiatorio significa rinnovare uno dei più antichi se non il più antico, per dirla con Girard, *principio esplicativo* dell'umanità.

Parte prima

La violenza dei desideri

Capitolo I

Il desiderio *del* desiderio dell'altro

1. Una premessa dovuta

Per affrontare l'importanza del tema del *desiderio* nella costruzione delle relazioni fra gli individui ci pare necessario rintracciare in Hegel alcuni concetti che René Girard riscopre e ripropone come centrali nella sua teoria. L'attenzione di Girard si concentra sulla *Fenomenologia dello Spirito*¹⁰ di Hegel e, in particolar modo, sulla lettura che ne fa Alexandre Kojève¹¹. L'interesse del filosofo francese non s'incentra soltanto sulla concezione del «desiderio» kojéviano, che sarebbe per il filosofo russo alla base dell'autocoscienza in Hegel, ma anche sulla «coscienza infelice»

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit..

¹¹ Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit..

e sul «riconoscimento» nella dialettica «servo-padrone». Concetti chiave per Hegel che, attraverso l'interpretazione di Kojève, fanno da ponte verso la teoria girardiana.

Sicuramente potevamo prendere altre letture e spiegazioni della *Fenomenologia*¹²: preferiamo, al contrario, partire da Kojève; preferiamo, insomma, dotarci della parzialità di una interpretazione per riscoprire e dare nuova luce a quei concetti che prima ricordavamo. Ed è proprio Remo Bodei¹³ nell'introdurre i tre capitoli più significativi dell'*Introduction à la lecture de Hegel* ad individuare da subito alcuni limiti strutturali dell'opera del filosofo russo legati, in particolare, alla teoria del «Desiderio» e alla «Lotta per il riconoscimento». Fra questi, in primo luogo, quello che attiene all'isolamento che Kojève farebbe proprio riguardo al Desiderio e alla Lotta per il riconoscimento - insieme ai

¹² In questo senso di seguito alcune delle interpretazioni e letture più rilevanti del pensiero hegeliano: E. Bloch, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975; M. D'Abbiere, *Le ombre della comunità. Il soggetto e la realtà del mondo nella "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, Marietti, Genova 1991; E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1943; W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel*, Guida, Napoli 1986; H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Torino 1973; M. Heidegger, *La fenomenologia dello Spirito*, Guida, Napoli 1988; V. Höslle, *Hegel System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner Amburgo 1987; J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972; J.-P. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Parigi 1968; Id., *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture*, Aubier, Parigi 1979; S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia*, cit.; H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969; O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, Guida, Napoli 1986; K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Vallecchi, Firenze 1966; V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1988.

¹³ Remo Bodei, *Il desiderio e la lotta*, introduzione ad Alexandre Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1948 e 1991, pp. VII-XXIX.

problemi del sorgere dell'autocoscienza e del lavoro - dal contesto strutturale e sintetico del dispositivo teorico della *Fenomenologia dello Spirito*. Scrive Bodei: «Hegelianamente, infatti, solo il 'valore di posizione' all'interno dello sviluppo complessivo delle forme attribuisce ai temi di volta in volta trattati il loro specifico significato ed orizzonte di intellegibilità»¹⁴.

Questa critica di Bodei, che fa da sfondo ad altre¹⁵, si accompagna a quelle già sviluppate dai contemporanei di Kojève, circa il suo aver fatto dire ad Hegel cose che non avrebbe mai scritto, in particolare riguardo al tema del «desiderio di desiderio». Da questo punto di vista è lo stesso Kojève a discolarsi in una lettera del 7 ottobre 1948 a Tran-Duc-Thao:

¹⁴ Remo Bodei, *Op. cit.*, pp. XXIV-XXV. Kojève non si accorge, ad esempio, come la questione del sorgere dell'autocoscienza sia priva di qualsiasi caratterizzazione storica e antropologica, apparendo in tal senso più simile ad una parabola che non ad una storia effettiva: non si parla, per dirla ancora con Bodei, di «un passaggio antropogenetico dall'animalità all'umanità». Rispetto alle successive figure dello «spirito», l'argomentazione è 'astratta'. Si tratta, quindi, di sbloccare l'*impasse* a cui è precedentemente giunta la «coscienza». La «coscienza» presuppone l'«autocoscienza», che a sua volta presupporrà la «ragione», la quale rinvierà allo «spirito» fino allo «spirito assoluto», che rappresenta la vera premessa della «certezza sensibile» con cui si apre la *Fenomenologia*. Si tratta di operare, al livello dell'«autocoscienza», il primo smascheramento attraverso un cambiamento di approccio al problema e un reinquadramento della questione: il rapporto soggetto-oggetto non più filtrato dalla certezza sensibile, dalla percezione e dall'intelletto - le tre figure della coscienza -, ma attraverso lo «scindersi riflessivo della coscienza secondo il processo innescato dal "desiderio" e dalla "lotta per il riconoscimento" che conduce da un rispecchiarsi diseguale nell'altro ad un riflettersi in se stesso, alla coscienza di se stesso come insieme scisso ed unificato».

¹⁵ Non soltanto, dice Bodei, Hegel non inventa nulla rispetto al nesso signoria e servitù, limitandosi a rielaborare e trascrivere tesi che vanno da Grozio a Hobbes, da Pufendorff a Locke, fino a Rousseau, ma anche rispetto alla "dialettica servo-padrone" è lo stesso Hegel a non farne mai menzione. Così come è sbagliata l'assimilazione che viene fatta fra l'hegeliana «lotta per il riconoscimento» alla marxiana «lotta di classe». Questioni queste trattate sempre da Bodei, *Op. cit.*, pp. XXV-XXVIII.

«Infine, per quanto concerne la mia teoria del "desiderio di desiderio", neppure essa esiste in Hegel, e non sono sicuro che egli abbia ben visto la cosa. Ho introdotto questa nozione perché avevo l'intenzione di fare, non già un commento alla fenomenologia, ma un'interpretazione; altrimenti detto, ho cercato di ritrovare le premesse profonde della dottrina hegeliana di costruirla deducendola logicamente da queste premesse. Il "desiderio di desiderio" mi sembra essere una delle premesse fondamentali in questione, e se Hegel stesso non l'ha colta con chiarezza, considero che, formulandola espressamente, ho realizzato un certo progresso filosofico. Questo è forse il solo progresso filosofico che io abbia realizzato, mentre il resto non è, più o meno, che filologia...».¹⁶

Ma cosa ci vuole comunicare Kojève attraverso il tema del «desiderio di desiderio», ossia attraverso quella che lui stesso indica come «non già un commento alla fenomenologia, ma un'interpretazione»?

Per rispondere a questa domanda ci riferiremo, in particolare, alla riflessione di Kojève sul capitolo IV (*Selbstbewusstsein*) e, nello specifico, alla sezione A del capitolo IV (*Herrschaft und Knechtschaft*)

¹⁶ Lettera di Alexandre Kojève a Tran-Duc-Thao, Parigi, 7 ottobre 1948. Il testo della lettera è integralmente riportato in G. Jarczyk-J.-P. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Ed. Albin Michel, Paris 1996, pp. 64-66.

della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel¹⁷. *Selbstbewusstsein* è tradotto con «presa di coscienza di sé attraverso il Desiderio e l'Azione», mentre *Herrschaft und Knechtschaft* viene reso con «dialettica del Signore e del Servo (nascita dell'Uomo a partire dall'Animale)»¹⁸. In questi due passaggi potremmo sintetizzare il senso dell'interpretazione kojèviana: un percorso che porta dal sentire animale alla coscienza umana attraverso una specifica forma del Desiderio (*Begierde*), quella «antropogenica» del riconoscimento (*Anerkennen*).

2. Desiderio animale e Desiderio umano

Nelle tre figure della «Coscienza» - certezza sensibile, percezione, intelletto - Hegel ha come obiettivo quello di trovare la verità nell'oggetto. Questa certezza della Coscienza viene superata dialetticamente: la Coscienza, che nella sua figura più alta, l'intelletto, immagina dietro il fenomeno un mondo soprasensibile, scopre che dietro il velo del fenomeno non c'è nulla da vedere. Riassorbiti nell'immanenza

¹⁷ Alexandre Kojève, *A guisa di introduzione*, in *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 15-44.

¹⁸ Sulla traduzione che Kojève ha fatto delle categorie chiave dell'opera hegeliana si sono susseguite critiche e interpretazioni discordanti. Da questo punto di vista si vedano Remo Bodei, *Op. cit.*, p.XXVI; Jean Hyppolite, *Op. cit.*, pp. 195-6; Matteo Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaka Book, Milano 1998, in particolare le pp. 74-75 dedicate al desiderio.

della Coscienza, tanto il fenomeno che il mondo soprasensibile, Hegel passa ad analizzare l'«Autocoscienza»¹⁹.

L'Autocoscienza permette all'uomo di prendere coscienza di sé, di differire in questo senso dall'animale. Il comportamento cognitivo, contemplativo dell'uomo - il «pensiero», la «ragione», l'«intelletto», ecc. - porta ad una assimilazione del soggetto nell'oggetto: è la contemplazione a rilevare l'oggetto e non il soggetto. La relazione con l'oggettività non è, dunque, sufficiente a far sorgere l'Autocoscienza: l'uomo, infatti, «si "perde" nell'oggetto conosciuto», viene assorbito da esso. È il Desiderio (cosciente) di un essere, sostiene Kojève, a costituire quest'essere come «Io», è il Desiderio a trasformare l'Essere. «Solo nel e mediante, o meglio ancora, come "suo" Desiderio, l'uomo si costituisce e si rivela - a sé e agli altri - come un Io, come l'Io essenzialmente diverso dal non-Io, e radicalmente opposto al non-Io. L'Io (umano) è l'Io di un - o del - Desiderio»²⁰. L'essere cosciente a sé, autocosciente, implica e presuppone il Desiderio. Ed è proprio il Desiderio a permettere il passaggio dall'essere animale all'essere umano.

Il «Desiderio animale» è la condizione necessaria, ma non sufficiente dell'Autocoscienza. Il Desiderio animale è quello che ha alla base l'istinto di autoconservazione, che si dirige verso gli oggetti naturali. Ogni

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, pp. 59-106.

²⁰ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 18.

Desiderio rende inquieto l'uomo e lo spinge all'azione. «Essendo nata dal Desiderio, l'azione tende a soddisfarlo, e può farlo solo mediante la "negazione", la distruzione o, per lo meno, la trasformazione dell'oggetto desiderato: per soddisfare la fame, ad esempio, occorre distruggere o, in ogni caso, trasformare il nutrimento. Pertanto, ogni azione è "negatrice"»²¹.

Presupposto dell'Autocoscienza è che il Desiderio si diriga verso un oggetto non-naturale, verso qualcosa che sia oltre la datità del reale. La sola cosa che oltrepassa questo reale dato è lo stesso Desiderio. Il «Desiderio umano», dunque, deve dirigersi verso un altro Desiderio. Piuttosto che una brama volta alla soddisfazione per mezzo di oggetti sensibili, «l'accezione etimologica illumina il luogo di una mancanza ontologica»²². Il Desiderio prima della sua soddisfazione è solo un «niente rivelato», un «vuoto irreal», la «presenza dell'assenza di una realtà». Per dirla ancora - e più esplicitamente - con Kojève:

«Io sarò del tutto soddisfatto quando l'essere di cui desidero il desiderio non avrà alcun desiderio che il desiderio di me».²³

²¹ Ibid.

²² Vegetti, in questo senso, analizza anche l'aspetto etimologico ed ermeneutico concordando su un necessario slittamento semantico al fine dell'esigenza speculativa: la traduzione di *Begierde* con *désir*. Matteo Vegetti, *Op. cit.*, p. 74.

²³ Alexandre Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaka Book, Milano 1989, p. 227.

Si tratta, come sostiene Matteo Vegetti, della definizione dello spazio della "coscienza" intesa come «il luogo aperto dall'altro in me, un luogo di scambio in cui il desiderio è rapito come la presenza di un'assenza»²⁴. Questa, come vedremo più avanti, è la strada maestra verso l'Autocoscienza

Ma torniamo ad analizzare la fenomenologia del Desiderio. Adesso il Desiderio è «essenzialmente altro dalla cosa desiderata, altro da una cosa, da un essere reale statico e dato, eternamente mantenentesi nell'identità con se stesso»²⁵. È un Io che si fa Desiderio e che si nutre del Desiderio di un altro. Ed è proprio il rapporto con l'Altro che sostanzia l'Io; un Io non più statico, fondato sull'identità, uguale a se stesso, ma che si fa divenire, che è «azione» (*Tun*) - negatrice e trasformatrice - e che mette in gioco proprio la sua identità. In questo senso «ciascuno deve affermare se stesso, negando ogni immediatezza naturale, mettendo in gioco la propria vita e quella degli altri, sollevandosi al di sopra dell'autoconservazione animale per costringere l'Altro a riconoscerlo»²⁶.

Kojève sostiene in maniera chiara la natura sociale dell'uomo attraverso la metafora del gregge: l'uomo non può apparire sulla terra se

²⁴ Matteo Vegetti, *Op. cit.*, p. 75.

²⁵ Alexandre Kojève, *A guisa di introduzione*, in *Introduzione*, cit., p. 19.

²⁶ Remo Bodei, *Op. cit.*, p. XI.

non collocato proprio all'interno di un gregge. Ma perché il gregge diventi una società è necessario che il Desiderio si affermi sia attraverso una determinata 'modalità' che in termini di 'qualità'. In merito al primo aspetto Kojève sostiene che non basta la «molteplicità» dei Desideri (animali), ma occorre che essi si dirigano, o possano dirigersi, sui Desideri degli altri. Per quanto attiene la 'qualità' del Desiderio, questo deve essere «umano» o, meglio ancora, «antropogeno» ossia «costituente un individuo libero e storico, cosciente della sua individualità, della sua libertà, della sua storia e, insomma, della sua storicità»²⁷. L'uomo può desiderare degli oggetti, ma in quanto sono oggetto di desiderio da parte dell'altro, in quanto il Desiderio è «mediato» dal Desiderio di un altro uomo. Una esemplificazione: nel rapporto fra uomo e donna il Desiderio antropogeno è tale non perché si desidera il corpo dell'altro, ma perché si desidera «assimilare», «possedere» il Desiderio assunto come tale: essere «desiderato», «amato», «riconosciuto» nella sua realtà di individuo umano.

²⁷ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 20.

3. La Lotta per il riconoscimento: signoria e servitù

Ed è proprio il riconoscimento - o meglio la Lotta per il riconoscimento - a dare valore alla relazione fra i Desideri, alla relazione fra gli uomini. Scrive Kojève:

«Desiderare il desiderio di un altro è dunque, in ultima analisi, desiderare che il valore che io sono o che io "rappresento" sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli "riconosca" il mio valore come suo valore, voglio che egli mi "riconosca" come valore autonomo. Detto altrimenti, ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore dell'Autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di "riconoscimento".»²⁸

La storia umana, per Kojève, è la storia dei Desideri desideranti, una storia nella quale l'uomo si «nutre» di Desideri. Tale nutrimento incessante e continuo ha come fine il perseguimento della soddisfazione: la soddisfazione è il riconoscimento e l'uomo è disposto, per perseguire tale obiettivo, ad ingaggiare una «lotta a morte in vista del "riconoscimento"»²⁹.

²⁸ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 21.

²⁹ Ibid.

Kojève, a questo punto, al fine di una schematizzazione utile alla maggior comprensione si avvale della relazione di coppia: la lotta per il riconoscimento, nella quale si accetta il «rischio della vita» (*Wagen des Lebens*), non si conclude con la morte di uno degli avversari, o con la morte di entrambi. Se, ad esempio, uno dei due fosse ucciso il sopravvissuto, non potendo essere riconosciuto dal morto, non potrebbe rivelarsi e realizzarsi nella sua umanità. Si tratta, allora, non di una morte reale, ma, piuttosto, di una «soppressione dialettica». Non si tratta di una soppressione fisica poiché, al fine di permettere che la realtà umana possa costituirsi come realtà «riconosciuta», i due avversari devono restare in vita dopo la lotta. L'uno deve cedere all'altro, sottomettersi, aver paura, rifiutare il rischio della vita. «Deve abbandonare il suo desiderio e soddisfare il desiderio dell'altro: lo deve "riconoscere" senza esserne "riconosciuto". Ora, "riconoscerlo" in questo modo è "riconoscerlo" come suo signore e riconoscersi e farsi riconoscere come servo del Signore»³⁰.

Non occorre soltanto che la nascente realtà umana, che la società, sia molteplice; non occorre soltanto che i due avversari, dopo aver ingaggiato la lotta, restino in vita dopo la lotta; occorre, inoltre, che vi siano due comportamenti umani, antropogeni, «essenzialmente»

³⁰ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 22.

differenti e riconosciuti. Per Kojève la relazione fra Servo e Signore è, appunto, quella fra due comportamenti umani essenzialmente differenti, è la relazione sociale fondamentale. La storia universale dipende dalla storia dell'interazione fra Servitù e Signoria: la «dialettica» storica è la «dialettica» tra Signoria e Servitù³¹.

Cerchiamo adesso di seguire più da vicino, nel suo sviluppo fenomenologico, il rapporto fra Autocoscienza e riconoscimento. All'inizio l'Autocoscienza è «Essere-per-sé», «identità», «certezza soggettiva», «certezza dell'Io». Questa certezza soggettiva «non rivela ancora una realtà; o, in altri termini, un'entità oggettivamente, intersoggettivamente, anzi universalmente riconosciuta, dunque esistente e valida»³². Questa certezza, questo valore che l'uomo attribuisce a sé potrebbe essere illusorio: ecco perché l'idea che l'uomo si fa di se

³¹ Il dibattito che si è sviluppato sulla dialettica fra signoria e servitù è stato caratterizzato da molti scritti e interventi. Bodei nel suo saggio *Il desiderio e la lotta*, cit., ne ricorda alcuni, che riportiamo di seguito: G. Jarczyk - P.-J. Labarrière, *Les premières combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1987; J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, cit.; G.A. Kelly, *Notes on Hegel's «Lordship and Bondage»*, in «The Review of Metaphysics», XIX (1966), pp. 780-802; Id., *Idealism, Politics, and History*, Cambridge 1969, pp.313-52; H.H. Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft*, Neuwied und Berlin 1968; W. Becker, *Idealistische und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von «Herrschaft und Knechtschaft» bei Hegel Marx*, Stuttgart 1970; H. Mayer, *Hegel 'Herr und Knecht' und die moderne Literatur*, in Aa. Vv. *Enciclopedia*, 72, Roma 1971, pp. 286sgg., trad. it. *Hegel «signore e servo» e la letteratura moderna*, ivi, pp. 302 sgg.; I. Fetscher, *Randglossen zu «Herrschaft und Knechtschaft» in Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, in *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen 1973, pp. 137-44; H.P. Kainz, *A Non-Marxian Application of the Hegelian Master-Slave Dialectics to Some Politico-Social Developments*, in «Idealistic Studies», III (1973) pp. 285-302; S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia.*, cit., pp. 73-105; J.N. Shklar, *Freedom and independence. A study of Hegel's Concept of Mind*, Cambridge 1976, pp. 37-76; O. Pöggeler, *Hegel.*, cit., pp. 189 sgg..

³² Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 25.

stesso non deve esistere solo come sua «certezza». Questa idea, perché sia una verità, deve rivelarsi come una «realtà oggettiva, cioè un'entità che vale ed esiste non soltanto per se stessa, ma anche per realtà altre da essa»³³. Ecco che si fa avanti il tema del riconoscimento fra gli uomini: l'uomo deve imporre l'idea che si è fatto di se stesso ad altri da sé, oppure trasformare il mondo in cui non è riconosciuto in un mondo in cui tale riconoscimento si realizza. Si tratta del terreno concreto dell'azione, dell'«attività», della lotta. Agire, dare prova di sé, significa trasformare in verità oggettiva, riconosciuta la certezza soggettiva che ognuno ha di sé, del proprio valore. Significa lottare per il riconoscimento e accettare il rischio della vita, la possibilità della morte. Per l'uomo la «realtà essenziale» della sua Autocoscienza - ossia la sua realtà e la sua dignità umane riconosciute - si manifesta attraverso un altro uomo che è al di fuori di sé e che, inizialmente, non lo riconosce. Il portare il proprio valore e le proprie dignità al di fuori di sé è la condizione attraverso cui, successivamente, avviene la soppressione dell'altro - del suo «essere-altro» -, attraverso il riconoscimento (da parte dell'altro). Kojève definisce questa come una «lotta di puro prestigio»³⁴. La lotta termina attraverso l'avvenuto riconoscimento dell'uno rispetto all'altro, tramite la rinuncia al rischio

³³ Ibid.

³⁴ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 27.

della vita, attraverso la soppressione dialettica di uno dei due. La soppressione dialettica non allude ad una uccisione fisica, ad una morte reale: lo sconfitto rimane in vita, viene annientata e distrutta la sua autonomia, non la sua coscienza.

Quindi troviamo di fronte a noi una «Coscienza esistente per sé», autonoma: un'Autocoscienza - quella del Signore - che è mediata da un'altra Coscienza, quella del Servo. Attraverso il riconoscimento del Signore da parte del Servo la «certezza» del primo non è più puramente soggettiva e «immediata», ma oggettivata e «mediata» dal riconoscimento del secondo. Il comportamento stesso del Signore, adesso soddisfatto, risulta mediato sia nei confronti delle cose che nei confronti degli altri uomini³⁵.

È il riconoscimento del Servo che permette di soddisfare il Desiderio del Signore ed è la mediazione che il Servo opera nei confronti delle cose a permettere al Signore di essere appagato, di godere delle cose.

Il Servo mediante il proprio lavoro trasforma la cosa naturale, che

³⁵ La vicenda del Signore, come abbiamo visto, si sostanzia da un lato nel rapporto con la cosa e dall'altro di quello con il Servo. Si tratta di ragionare attorno al mutamento di rapporti che interviene dopo la vittoria sul Servo. Il Signore si rapporta, da subito, a due elementi costitutivi: da una parte ad una cosa intesa come «oggetto-cosale» del Desiderio, dall'altra alla Coscienza per la quale la cosalità è il Servo, ossia l'«entità-essenziale». Il Signore si rapporta in maniera immediata sia alla cosa, sia al Servo e in maniera mediata a ciascuno attraverso l'altro. Al Servo il compito di trasformare la Natura: il massimo di azione negatrice che può esercitare sulla Natura. Il Servo, dunque, rappresenta per il Signore un'«entità-negativa»: rappresenta l'Autocoscienza del Signore - il suo Essere-per-sé - che media il rapporto con le cose, con la Natura. Si veda Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 31.

successivamente sarà consumata dal Signore che, proprio attraverso la consumazione, realizzerà il proprio «Godimento».

*«Ciò che non riusciva al Desiderio [vale a dire all'uomo isolato di "prima" della Lotta, il quale si trovava da solo a solo con la Natura e i suoi desideri si dirigevano direttamente su questa Natura] riesce al Signore [i cui desideri si dirigono sulle cose trasformate dal Servo]. Il Signore riesce a vincere la resistenza della cosa e a soddisfarsi nel Godimento. [Dunque unicamente grazie al lavoro di un altro (del suo Servo) il Signore è libero di fronte alla Natura e, di conseguenza, soddisfatto di sé. Ma è il Signore del Servo solo perché si è preventivamente liberato della (e della sua) natura rischiando la propria vita in una lotta di puro prestigio, che - in quanto tale - non ha niente di "naturale"]».*³⁶

Abbiamo visto, quindi, come il Signore, introducendo il Servo tra sé e la cosa, riesce a godere in maniera «pura» della cosa. L'autonomia della cosa - che aveva impedito il Godimento al Desiderio - viene, dunque, lasciata al Servo.

³⁶ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 32. Qui le parole di Kojève, in corsivo, si inseriscono nel testo hegeliano della *Fenomenologia* per operare un commento puntuale e maggiormente chiarificatore.

4. L'unilateralità del riconoscimento

Kojève, a questo punto, introduce un ragionamento circa l'unilateralità del riconoscimento e, di conseguenza, la non completezza di questo stadio del riconoscimento.

Partendo dal punto di vista del Signore egli sostiene che non soltanto quest'ultimo si considera tale, ma anche il Servo lo considera tale. Il Signore, quindi, è riconosciuto nella sua dignità e realtà umane, cosa che non avviene da parte del Signore stesso, che non riconosce il Servo nella sua realtà e dignità umane. Il Signore è, quindi, in un «*impasse* esistenziale»; vediamo perché:

«Da una parte, il Signore è tale soltanto perché il suo Desiderio si è rivolto non a una cosa, bensì a un altro desiderio, e si è trasformato così in desiderio di riconoscimento. Dall'altra, essendo di conseguenza diventato Signore, è come Signore che egli deve desiderare di essere riconosciuto; e non può essere riconosciuto come tale se non facendo

dell'Altro il suo servo. Ma, per lui, il Servo è un animale o una cosa. Egli è dunque "riconosciuto" da una cosa».³⁷

È proprio questa situazione, questa conseguenza della lotta per il riconoscimento, a far usare a Kojève gli aggettivi di «insufficiente» e «tragico» per delineare lo stallo in cui si trova il Signore. È il Signore la vittima vera della soppressione dialettica operata. Se originariamente, infatti, aveva creduto che il suo Desiderio fosse umano, antropogeno e non più diretto verso una cosa, adesso deve fare marcia indietro. Dopo la lotta che ha fatto per diventare Signore, adesso egli non è più un uomo riconosciuto da un altro uomo, ossia quello che voleva essere ingaggiando la Lotta per il riconoscimento. Qual è allora la conclusione a cui arriva Kojève? Partendo dall'assunto che l'uomo soddisfatto è soltanto l'uomo riconosciuto, in questo senso sarà il Servo l'uomo soddisfatto, o meglio «colui che è stato Servo, che è passato attraverso la Servitù, che ha soppresso dialetticamente la sua servitù»³⁸. L'autonomia della cosa, mediata dal Servo, in un certo senso si ritorce contro il Signore, contro la «Coscienza autonoma», esistente per sé, del Signore. La Coscienza del Signore è una Coscienza dipendente. È il Servo, infatti, attraverso il proprio «Lavoro» a trasformare la cosa, la Natura. In questo senso il

³⁷ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 33.

³⁸ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 34.

riconoscimento del Signore avviene soltanto grazie al Servo e la vita del Signore consiste nel consumare i prodotti frutto del Lavoro servile. La conclusione: la *verità* della Coscienza autonoma è la Coscienza servile, la prima dipende dalla seconda. La contrapposizione di Kojève vede da un lato la Signoria oziosa, che aspetta di consumare i frutti del Lavoro, dall'altra la Servitù laboriosa che rappresenta «la sorgente di ogni progresso umano, sociale, storico»³⁹. La Storia che non è altro che la storia del Servo lavoratore che porterà all'uomo libero, integrale, per dirla sempre con Kojève, allorquando il Servo avrà «soppresso» - dialetticamente - la sua servitù.

Dal punto di vista del Servo quest'ultimo, proprio perché non accetta il rischio della vita e, dunque, abbandona la lotta, si subordina al Signore. Non si tratta di un 'non riconoscimento' o della negazione dell'«autonomia», della libertà umana: è il Servo che non la trova realizzata in se stesso, che la trova solo nell'altro. Mentre il Signore è in quella situazione che abbiamo definito di *impasse*, il Servo no e ha tutto da guadagnare. Se da un lato il Signore, come abbiamo visto, non riconosce il Servo, quest'ultimo lo riconosce *ab initio*. «Gli basterà dunque imporsi a lui, farsi riconoscere da lui, perché si stabilisca il mutuo e reciproco riconoscimento che solo può realizzare e soddisfare

³⁹ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 35.

pienamente e definitivamente l'uomo». Perché ciò avvenga il Servo deve autosopprimersi, deve cessare di essere Servo⁴⁰.

Il Signore è rigido: oltre il valore supremo della sua signoria, raggiunta mettendo a repentaglio la propria vita, non può andare. La fissità della condizione del Signore non è tale per il Servo che, al contrario, ha compreso come una condizione data non può esaurire l'esistenza umana. Da un lato troviamo la fissità, la staticità del Signore, dall'altra, con tutte le contraddizioni, l'anelito al «divenire», all'azione del Servo. Il Servo, infatti

«Da una parte, non solidarizza con ciò che è; vuole trascendersi mediante la negazione del suo essere-dato. Dall'altra, ha un ideale positivo da raggiungere: quello dell'autonomia, dell'Essere-per-sé, che egli trova, all'origine stessa della sua servitù, incarnato nel Signore.»⁴¹

⁴⁰ Se originariamente, al termine della Lotta per il riconoscimento, l'Io servile non ha in sé «negatività-negatrice», ma la vede solo nel Signore, in realtà la Servitù ha in se stessa questa negatività-negatrice poiché ha fatto in sé l'esperienza di questa realtà essenziale. La Coscienza servile ha provato paura non per qualcosa di determinato, ma per la propria «realtà essenziale tutt'intera», ha provato, infatti, l'angoscia per la morte. Si veda Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 35.

⁴¹ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 36.

5. Angoscia, lavoro, liberazione

Adesso spetta al Servo ingaggiare una Lotta per il riconoscimento, affermare la sua signoria. Se è il Signore a costringere il Servo a trasformare la natura, il Servo, lavorando, diventa Signore della Natura, si libera dal rapporto di subordinazione. Tale rapporto lo assimilava - subordinandolo - alla Natura, accettando, in questo modo, l'istinto di conservazione. Mediante il Lavoro, incalza Kojève, il Servo rovescia il suo ruolo, divenendo Signore della Natura, libero dal «proprio istinto che lo legava alla natura e lo rendeva Servo del Signore. Liberando il Servo dalla Natura, il lavoro lo libera dunque anche da se stesso, dalla sua natura di Servo: lo libera dal Signore»⁴². Attraverso il Lavoro, la Coscienza servile sopprime dialetticamente il suo attaccamento all'esistenza naturale in tutti gli elementi nella quale quest'ultima è caratterizzata. In questo modo si realizza la Coscienza autonoma, l'Autocoscienza e l'essere-per-sé si troverà nella Coscienza servile.

A questo punto al filosofo russo interessa introdurre un discrimine. Ci parla, infatti, di un «Mondo naturale» e di un «mondo tecnico». Il primo è «dato, bruto», caratterizzato dalla schiavitù esercitata dal Signore nei confronti del Servo: una vera e propria sottomissione. Il secondo mondo è quello trasformato dal lavoro del Servo. In questo senso le due tipologie

⁴² Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 37.

di signoria si misurano. La prima è identica a se stessa, data, statica, nella quale il «Signore guerriero o muore o si mantiene indefinitamente nell'identità con se stesso». La seconda, che, comunque, ha alla base «l'angoscia della morte incarnata per il Servo nella persona del Signore guerriero», realizza il progresso storico, è il divenire, trasforma il Mondo naturale: la si deve al Servo lavoratore. I sentimenti di «angoscia» e «terrore», che attraversano, sullo sfondo, lo scritto di Kojève, sono quasi usati come sinonimo l'uno dell'altro e assimilati nella categoria di «potenza». Rappresentano ciò che promana, ispira il Signore e sono la *conditio sine qua non* dello stato di Servo, che prelude al raggiungimento della perfezione finale. Una condizione iniziale, appunto, che non basterebbe mai da sola: da questo punto di vista, infatti, la perfezione è raggiungibile esclusivamente mediante il Lavoro.

La chiave di volta è, dunque, il Lavoro: l'azione trasformatrice della natura è la sola che fa prendere coscienza al Servo circa «la necessità della lotta tra Signore e Servo e il valore del rischio e dell'angoscia ch'essa implica»⁴³. In un primo momento poteva sembrare che il Servo, poiché sconfitto nella lotta per il riconoscimento fosse sia asservito al Signore e, tramite il lavoro, asservito anche alla Natura, alla cosa, mentre il Signore, limitandosi alla consumazione dei frutti del lavoro del Servo -

⁴³ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 38.

ossia negandoli - appagasse non soltanto i suoi desideri, ma realizzasse anche la condizione di una perfetta libertà.

Non si tratta di tutto questo. Possiamo concludere che il Desiderio del Signore è esclusivamente un atto di negazione, ossia la consumazione-soppressione del lavoro prodotto dal Servo. Non lavorando il Signore non produce nulla di stabile fuori da sé: la sua soddisfazione immediata - e non duratura - e il suo godimento restano limitati alla sua sfera soggettiva. In relazione alla subordinazione nei confronti del Signore, sostiene Kojève, il lavoro del Servo è un desiderio «inibito»:

«Il lavoro tras-forma il Mondo e rende civile, educa l'Uomo. L'uomo che vuole - o deve - lavorare, deve inibire il suo istinto che lo spinge a "consumare" "immediatamente" l'oggetto "bruto". E il Servo non può lavorare per il Signore, cioè per un altro da lui, se non inibendo i propri desideri. Egli dunque si trascende lavorando; o, se si preferisce, "coltiva", "sublima" i suoi istinti inibendoli.»⁴⁴

È un lavoro reciproco: la trasformazione della cosa, il prepararla per la consumazione le dà la «forma»; contemporaneamente, sempre attraverso il lavoro, il Servo trasforma se stesso, si educa, si forma

⁴⁴ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 39.

trasformando le cose e il Mondo naturale. L'attività formatrice del lavoro è il puro Essere-per-sé della Coscienza⁴⁵.

Solamente mediante il lavoro l'uomo si «realizza oggettivamente» come uomo. Nato dal suo «progetto» e dalla sua «idea», attraverso questo prodotto determinato, l'uomo si realizza: questo oggetto artificiale, questo prodotto reale permette la presa di coscienza della realtà umana e soggettiva dell'uomo.

Come già avevamo accennato possiamo adesso, con più forza, affermare che il lavoro fonda lo sviluppo storico. All'origine troviamo una *conditio sine qua non*: il lavoro deve essere al servizio di un altro, il Signore, deve, cioè, essere stimolato dall'angoscia della morte. Ma è proprio questa condizione che è alla base della liberazione, dell'umanizzazione del Servo. Da una parte il lavoro crea un Mondo culturale, storico, umano, insomma un Mondo non-naturale; dall'altra il lavoro, effettuato nell'angoscia, libera il Servo dall'asservimento nei confronti del Signore. Soltanto attraverso questo *iter* vi è il superamento dell'angoscia della morte. Infatti l'uomo «che non ha provato l'angoscia

⁴⁵ Più avanti le parole di Kojève si fondono ancora una volta con quelle di Hegel. Ne riportiamo il passo che ci aiuta a chiarire meglio, alla luce del lessico della *Fenomenologia*, i concetti espressi in precedenza: «Cosi, il rapporto negativo-o-negatore con l'oggetto-cosale diventa una *forma* di questo oggetto e un'*entità-permanente*, precisamente perché, per il lavoratore, l'oggetto-cosale ha autonomia. Nel contempo, questo termine medio *negativo-o-negatore*, cioè l'*attività formatrice [del lavoro]*, è la *particolarità-isolata* o il puro Essere-per-sé della Coscienza. Quest'Essere-per-sé penetra ora, mediante il lavoro, in ciò che è al di fuori della Coscienza, nell'elemento della permanenza. Dunque, la Coscienza che lavora perviene in tal modo a una contemplazione dell'essere-dato tale da contemplare in esso *se stessa*.» Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 39.

della morte non sa che il Mondo naturale dato gli è ostile, che tende ad ucciderlo, ad annientarlo, che è essenzialmente inadatto a soddisfarlo realmente»⁴⁶.

⁴⁶ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 43.

Capitolo II

Il desiderio di essere *secondo* l'altro

1. Don Chisciotte, Emma Bovary, Pavel Pavlovic...

Nel suo primo libro⁴⁷ René Girard passa in rassegna tutti i più importanti romanzi: da *Don Chisciotte e Sancio Panza* di Cervantes a *Madame Bovary* di Flaubert, da *A la recherche du temps perdu* di Proust a *Le rouge et le noire* di Stendhal, a quasi tutta l'opera di Dostoevskij. Il suo scopo è, come sottende il titolo stesso del libro, quello di svelare la menzogna dei romantici e di affermare la superiorità del «genio romanzesco»⁴⁸.

⁴⁷ René Girard, *Menzogna romantica*, cit..

⁴⁸ René Girard, *Op. cit.*, p. 28.

Proviamo ad analizzare un passo del *Don Chisciotte*, riportato all'inizio dell'opera girardiana:

«Devi sapere, Sancio, che il famoso Amadigi di Galua fu uno dei più perfetti cavalieri erranti. Ma che dico, uno dei più perfetti? Bisogna dire il solo, il primo, l'unico, il maestro e il signore di tutti quelli che vi furono su questa terra... Dico... che, quando un pittore vuol diventare famoso in sua arte, cerca di imitare gli originali dei più eccellenti maestri che conosce; e la stessa regola vale per la maggior parte dei mestieri o funzioni importanti che servono al decoro delle repubbliche; e così deve fare e fa colui che vuole acquistare fama di uomo prudente e paziente, imitando Ulisse, nella cui persona e nelle cui peripezie Omero ci offre un ritratto vivente di prudenza e di pazienza, così come Virgilio nella persona di Enea ci ha mostrato il valore di un figlio pio e la sagacia di un capo prode e avveduto, ritraendoli e rivelandoli non quali essi erano, ma quali dovevano essere per servire da esemplari di virtù ai secoli a venire. Allo stesso modo, Amadigi fu il nord, la stella, il sole dei prodi e amorosi cavalieri, e noi dobbiamo imitarlo, noi altri che combattiamo all'insegna dell'amore e della cavalleria. Così dunque penso, Sancio,

amico mio, che il cavaliere errante che lo avrà saputo meglio imitare si avvicinerà maggiormente alla perfezione della cavalleria.»⁴⁹

Questo passo di *Menzogna romantica e verità romanzesca* esemplifica la teoria del desiderio triangolare, che si trova alla base dei romanzi.

Don Chisciotte ha rinunciato alla prerogativa fondamentale di ogni individuo: egli non sceglie più gli oggetti del suo desiderio, è Amadigi di Gaula a scegliere per lui. Non si tratta di un desiderio chiuso nella morsa soggetto-oggetto: il desiderio è triangolare. Il discepolo Don Chisciotte si precipita sugli oggetti che il modello della cavalleria (Amadigi) gli indica. Ecco, dunque, la triangolazione del desiderio: soggetto, oggetto e modello.

Emma Bovary, dal canto suo, desidera per il tramite delle romantiche eroine che le riempiono la fantasia: le mediocri letture fatte durante l'adolescenza hanno distrutto in lei ogni spontaneità. Ne *Le rouge et le noir* è Mathilde de la Mole a scegliere i suoi modelli nella storia della sua famiglia, mentre Julien Sorel imita Napoleone. «Il mimetismo del desiderio è tale, ne *La recherche du temps perdu*, che i personaggi saranno detti gelosi o snob a seconda che il loro mediatore sia innamorato o mondano. La concezione triangolare del desiderio ci

⁴⁹ René Girard, *Op. cit.*, p. 7.

introduce nel luogo proustiano per eccellenza, ossia il punto di intersezione tra l'amore-gelosia e lo snobismo»⁵⁰. Così i genitori di Marcel, Bergotte, la Berma, i Guermantes sono tutti modelli da adorare, odiare, imitare.

E veniamo a Dostoevskij: ripercorriamo l'esemplare riassunto e la spiegazione che Girard dà de *L'eterno marito*, al fine di comprendere come anche alla base dell'universo dostoevskijano vi sia il desiderio triangolare.

«Velcaninov, ricco scapolo, è un maturo Don Giovanni di cui stanchezza e noia cominciano ad aver ragione. Da alcuni giorni è ossessionato dalle fugaci apparizioni di un uomo misterioso e familiare alla volta, inquietante e ridicolo; l'identità del personaggio è presto svelata: si tratta di un certo Pavel Pavlovic Trussotski, la cui moglie, ex-amante di Velcaninov, è morta da poco tempo; Pavel Pavlovic ha abbandonato la sua provincia per raggiungere, a Pietroburgo, gli amanti della defunta. Uno di costoro muore a sua volta, e Pavel Pavlovic con grande cordoglio segue il corteo funebre. Rimane Velcaninov ch'egli colma delle attenzioni più grottesche e fa segno a eccessive premure: il marito tradito fa sul passato le più strane

⁵⁰ René Girard, *Op. cit.*, p. 25.

affermazioni; va a trovare nel cuore della notte il rivale; beve alla sua salute, lo bacia sulla bocca, lo tormenta sapientemente con l'aiuto di una infelice ragazzina il cui padre non saprà mai chi è...

La moglie è morta e l'amante rimane. L'oggetto non esiste più, ma il mediatore, Velcaninov, non esercita per questo una attrattiva meno invincibile. [...]

Pavel Pavlovic medita un secondo matrimonio. Una volta ancora, questo essere stregato si reca dall'amante della prima moglie, gli chiede di aiutarlo a scegliere un regalo per la nuova eletta, lo prega di accompagnarlo a casa di lei. Velcaninov si oppone, ma Pavel Pavlovic insiste, supplica e finisce per avere partita vinta.

I due "amici" sono accolti molto bene nella casa della giovane donna. Velcaninov parla bene, suona il piano, la sua disinvoltura mondana fa miracoli: tutta la famiglia si stringe attorno a lui, compresa la donna che Pavel Pavlovic considera già sua fidanzata. Il pretendente beffato tenta invano di rendersi seducente, ma nessuno lo prende sul serio; contempla il nuovo disastro tremando d'angoscia e di desiderio... Alcuni anni dopo, Velcaninov incontra di nuovo Pavel Pavlovic in una stazione ferroviaria. L'eterno marito non è solo, lo accompagna una donna affascinante, sua moglie, assieme a un giovane e focoso militare...

[...] L'eroe cerca di convincerci a tutti i costi che la sua relazione con l'oggetto desiderato è indipendente dal rivale. È chiaro, nel caso specifico, che l'eroe c'inganna. Il mediatore è immobile e l'eroe ruota attorno a lui come un pianeta attorno al sole. Il comportamento di Pavel Pavlovic ci appare strano, ma è del tutto conforme alla logica del desiderio triangolare. Pavel Pavlovic può desiderare soltanto per tramite di Velcaninov, come direbbero i mistici. Si porta quindi appresso Velcaninov nella casa della donna che ha scelto, affinché Velcaninov la desideri e si renda garante del suo valore erotico.»⁵¹

L'eterno marito è una delle prime opere di Dostoevskij, che lo stesso Girard ritiene appartenere ancora a un universo romantico: il viaggio è appena iniziato; l'approdo dei grandi romanzi - attraverso la cesura operata dalle *Memorie dal sottosuolo* - rappresenterà soprattutto il tentativo dell'io di liberarsi dalle rivalità triangolari, dagli sdoppiamenti, ossia dai legami perversi del mimetismo e dalla dipendenza dall'altro⁵². Al di là della via d'uscita dostoevskijana, cerchiamo adesso di analizzare - prima attraverso i romanzi e successivamente operando una

⁵¹ René Girard, *Op. cit.*, pp. 41-3.

⁵² Giorgio Rognini, *Il modello e la vittima. Mimetismo e sacrificio in René Girard*, in «Fenomenologia e società», 2/2000, XXIII, p. 167. Nell'analisi di Rognini c'è anche tutta l'interpretazione del Girard autore *Menzogna romantica e verità romanzesca*, che, attraverso il genio romanzesco, intende il fine dell'*imitazione* positiva di Dio come la risoluzione delle rivalità triangolari degli uomini.

generalizzazione possibile - in cosa consiste la dipendenza dell'io dall'altro, la triangolazione del desiderio e il suo mimetismo.

2. Il desiderio è mimetico

Le relazioni fra i personaggi dei romanzi che abbiamo analizzato mettono in contraddizione quello che potremmo definire desiderio "puro", diretto dal soggetto all'oggetto, che caratterizzava gli eroi romantici, eroi contraddistinti da una indiscussa spontaneità di passioni e azioni. Tutto questo, per Girard, è una sonora «menzogna»: il romanticismo, infatti, occulta l'altro, il persuasore o mediatore. La «verità romanzesca» è contraddistinta dalla triangolazione del desiderio. Ed è proprio il rapporto soggetto-oggetto-modello a caratterizzare lo schema costante e centrale della struttura del romanzo.

Sono forse, per tornare ai nostri romanzieri, il «bovarismo» flaubertiano, la «vanità» stendhaliana, lo «snobismo» proustiano - tutti accuratamente analizzati da Girard - le varie cause, oppure i sentimenti conseguenti, dello scatenarsi del desiderio triangolare?

Questa triangolazione del desiderio non è soltanto la caratterizzazione della struttura romanzesca, dei sentimenti frutto delle relazioni fra i

personaggi di un romanzo: riguarda, soprattutto, l'origine delle relazioni fra gli individui, è la caratteristica precipua dell'uomo girardiano.

L'uomo girardiano, infatti, è incapace di desiderare prescindendo dall'Altro. È come se fosse alla ricerca di qualcosa che gli manca, come se fosse caratterizzato da un vuoto. Tutti gli uomini hanno in comune questa assenza, questa mancanza: un vuoto, appunto. Ecco perché sono costantemente alla ricerca.

Il desiderio è un desiderio metafisico. Girard individua in ognuno un bisogno di trascendenza che si soddisfa nella mediazione. Il soggetto attribuisce al modello il ruolo di mediatore dei propri desideri al punto che desidera assorbirne l'essere, senza per questo cessare di essere se stesso. Il discepolo imita il modello-maestro, che rappresenta per lui un semi-dio. Questo desiderio per Girard ha una radice religiosa. Il bovarismo, la vanità, lo snobismo, infatti, sono tutti surrogati di Dio. «La negazione di Dio non sopprime la trascendenza ma la fa deviare dall'aldilà all'aldiquà. L'imitazione di Gesù Cristo diviene imitazione del prossimo»⁵³. Il mimetismo può valere nella sua forma positiva, trascendente, oppure, come vedremo più dettagliatamente, in quella negativa, antropocentrica⁵⁴. Ecco la congiunzione fra slancio verso la

⁵³ René Girard, *Op. cit.*, p. 54.

⁵⁴ Nella recente intervista a Pierpaolo Antonello e Joao Cezar de Castro Rocha (*L'ultimo dei porcospini. Intervista biografico-teorica a René Girard*, in «Iride», 19, 1996, p. 588) Girard

trascendenza e «calata in se stessi» con la ricerca di un di più, con un bisogno di conferma nell'altro, odio per la propria insufficienza e quindi desiderio di essere *secondo l'altro*. In Girard il desiderio è sempre il desiderio di *essere* secondo l'altro. Nulla di ciò che l'uomo desidera è spontaneo, ma tutto è mediato dal modello. «Il desiderio secondo l'altro è sempre desiderio di essere un *altro*»⁵⁵.

Il mediatore, abbiamo visto, assume un ruolo centrale. A questo punto Girard distingue fra due tipi di mediazione. «Parleremo di *mediazione esterna* laddove la distanza tra due sfere di *possibili*, che s'accentrano rispettivamente sul mediatore e sul soggetto, sia tale da non permettere il contatto. Parleremo di *mediazione interna* laddove questa distanza sia abbastanza ridotta perché le due sfere si compenetrino più o meno profondamente»⁵⁶. La «mediazione esterna» vede una distanza tra il soggetto e il modello quasi «stellare», incommensurabile, nella quale, in definitiva, il soggetto imita il desiderio di un modello ideale (come Don Chisciotte con Amadigi, piuttosto che Julien Sorel con Napoleone); nella «mediazione interna» il mediatore è vicinissimo al soggetto e il contagio

si sofferma in maniera ancora più chiara su questo aspetto: «Nel passato ho sottolineato forse un po' troppo la dimensione acquisitiva e conflittuale della mimesi. L'ho fatto perché è stato attraverso l'analisi dei romanzi - dove c'è rappresentazione di relazioni conflittuali - che ho cominciato a comprendere il meccanismo mimetico. Ecco perché nei miei lavori la mimesi "negativa" è sempre dominante, senza nulla togliere a quella positiva che è anche più importante. Non ci sarebbe l'uomo, non ci sarebbero né educazione, né trasmissione culturale senza di essa. La mimesi negativa, tuttavia, ha bisogno di essere posta in evidenza perché molto spesso la sua realtà rimane non pienamente percepita».

⁵⁵ René Girard, *Menzogna romantica*, cit., p. 73.

⁵⁶ René Girard, *Op. cit.*, p. 13.

del desiderio raggiunge l'apice della sua potenza, poiché ad essere imitato è il desiderio del proprio vicino, del proprio compagno.

Il desiderio si fa sempre più intenso a mano a mano che il mediatore si avvicina al soggetto che desidera. Più il mediatore si avvicina e più la passione si intensifica e l'oggetto si svuota di valore concreto. In questo senso la funzione del *metafisico* si ingrandisce e quella del *fisico* diminuisce. In questo quadro la forza relazionale della *mimesi* irrompe. Il discepolo tende a coincidere con il mediatore e viceversa: anche il modello individua nel discepolo un maestro e si trasforma a sua volta in un discepolo. Ma seguiamo la descrizione che fa Girard di questa simmetria relazionale:

«Il contagio è così generale, nell'universo della mediazione interna, che ogni individuo può diventare il mediatore del suo prossimo senza essere consapevole della funzione che va svolgendo. Mediatore senza saperlo, tale individuo è forse a sua volta incapace di desiderare spontaneamente. Sarà dunque tentato di copiare la copia del proprio desiderio. Ciò che in origine era in lui semplice capriccio finisce per trasformarsi in violenta passione. Ognuno sa che qualunque desiderio raddoppia l'intensità vedendosi condiviso. Due triangoli identici e di senso inverso si sovrapporranno l'uno all'altro. Il desiderio circolerà

sempre più rapidamente fra i due rivali, aumentando d'intensità a ogni va e vieni, come la corrente elettrica in una batteria nell'atto di essere caricata.

Abbiamo così un soggetto-mediatore e un mediatore-soggetto, un modello-discepolo e un discepolo-modello. Ciascuno imita l'altro pur continuando ad affermare la priorità e la precedenza del proprio desiderio. Ciascuno scorge nell'altro un persecutore atrocemente crudele. Tutti i rapporti sono simmetrici; i due compagni si credono separati da un abisso insondabile, ma non si può dire, dell'uno, qualcosa che non valga anche per l'altro. Si tratta di una sterile opposizione di contrari sempre più atroce e vana a mano a mano che i due soggetti si avvicinano l'uno all'altro e che il loro desiderio s'intensifica.»⁵⁷

Questo passo girardiano è molto denso. La reciprocità del desiderio consente alla relazione fra modello e discepolo di diventare bidirezionale, consente la doppia mediazione: da modello e discepolo a *modello-discepolo* e *discepolo-modello*. L'oggetto è soltanto un feticcio: il desiderio polarizzato sullo stesso oggetto da parte di entrambi allude a qualcosa di più che ad una semplice dinamica acquisitiva. L'appagamento

⁵⁷ René Girard, *Op. cit.*, pp. 87-8.

del desiderio non sarà mai possibile: ogni conquista di un oggetto sarà il trampolino di lancio per nuove ricerche e nuove conquiste, mai sarà possibile un appagamento fisico e completo. Come scrive lo stesso Girard: «il soggetto che desidera, quando si impossessa dell'oggetto, si ritrova con un pugno di mosche. [...] Possiede l'oggetto, ma tale oggetto perde qualsiasi valore per il fatto stesso di lasciarsi possedere»⁵⁸. Proprio perché l'oggetto supremamente desiderabile è il desiderio di essere *secondo* l'altro, è desiderio metafisico, reciproco e, dunque, mimetico. Ma, come spiegheremo più avanti, nel passo girardiano troviamo anche il passaggio del mediatore da *modello-discepolo* e *discepolo-modello* a *modello-ostacolo*, a *rivale*.

Il desiderio s'intensifica, i due soggetti si avvicinano e si ostacolano: tendono a inviarsi di continuo segnali reciprocamente contraddittori. Il desiderio, infatti, ci tiene in *scacco*: il paradosso della relazione mimetica è proprio dovuto a due imperativi contraddittori a cui l'uomo deve ubbidire: «imitami», «non imitarmi». Si tratta del *double bind* (doppio vincolo), espressione che Girard trae dalla teoria della comunicazione sviluppata da Gregory Bateson⁵⁹. Più che un doppio imperativo

⁵⁸ René Girard, *Op. cit.*, p. 144.

⁵⁹ Gregory Bateson, *Verso una teoria della schizofrenia*, in *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976, pp. 244-270. Bateson, nel definire la sua teoria della schizofrenia, individua degli ingredienti necessari per definire il doppio vincolo: 1) due o più persone, una delle quali indicata come "vittima"; 2) la ripetizione dell'esperienza quale tema ricorrente nell'esperienza della vittima; 3) un'ingiunzione primaria negativa: "non fare così e così,

contraddittorio, con Girard, possiamo parlare di un reticolo di imperativi contraddittori.

Perché vi sia doppio vincolo è necessario un soggetto che ne rimane vittima poiché risulta incapace di interpretare il duplice imperativo contraddittorio proveniente dall'altro: in quanto modello, imitami, e in quanto ostacolo, non imitarmi. A questo punto seguiamo la spiegazione che fa Stefano Tomelleri⁶⁰ del mimetismo del doppio vincolo. L'esempio è, ancora una volta, quello girardiano del maestro e del discepolo.

Il maestro incoraggia l'imitazione dei discepoli che crescono intorno a lui: è orgoglioso di vedersi come modello. Tuttavia si trova in una contraddizione: l'imitatore minaccia di superare il modello; ecco che il maestro muta atteggiamento, adesso si mostra ostile. Lo scarto che porta ad un atteggiamento di rivalità da parte del discepolo è dato dall'interfaccia fra l'immagine del maestro e il maestro stesso. Lo scarto sta nella distanza, nella diminuzione della distanza fra i due, nell'annullamento delle differenze.

altrimenti ti punirò", oppure "se non farai così e così, ti punirò"; 4) una ingiunzione secondaria in conflitto con la prima a un livello più astratto, e, come la prima, sostenuta da punizioni o da segnali che minacciano la sopravvivenza; 5) una ingiunzione negativa terziaria che impedisce alla vittima di sfuggire al conflitto delle ingiunzioni. Tale ipotesi, sostiene Bateson, non definisce esclusivamente il genere di situazione esistente nella schizofrenia, ma anche i rapporti normali: quando una persona resta intrappolata in una situazione di doppio vincolo, avrà reazioni di tipo difensivo, simili a quelle dello schizofrenico.

⁶⁰ Stefano Tomelleri, *René Girard. La matrice sociale della violenza*, FrancoAngeli, Milano 1996, pp.49-53.

Un esempio storico-sociologico, che è lo stesso Girard a tirare in ballo, può essere ancora più esplicativo:

«Nella società occidentale, anche nell'epoca patriarcale, il padre è già un modello. Perché vi sia il *double bind* occorre ancora che il padre divenga ostacolo. E il padre non può divenire ostacolo se non con la diminuzione della patria potestà, che lo riavvicina al figlio sotto tutti gli aspetti e lo fa vivere nel suo stesso universo. Allora il padre è il primo modello e il primo ostacolo in un mondo in cui il dissolvimento delle differenze comincia a moltiplicare i casi del doppio vincolo.»⁶¹

Il dissolvimento progressivo delle differenze, dovuto al superamento della distanza, completa la figura mimetica del *modello-discepolo* e *discepolo-modello* con la figura doppia del *modello-ostacolo*. Ogni singolo contendente costruisce nell'altro il proprio modello-ostacolo, il proprio *rivale*, il proprio *double bind*. Ed è proprio questa rivalità mimetica a far scaturire il conflitto dei desideri.

⁶¹ René Girard, *Op. cit.*, p. 260.

3. *Il risentimento*

«Il conflitto dei desideri scaturisce automaticamente dal loro carattere mimetico. È necessariamente questo meccanismo a determinare i caratteri di quello che Nietzsche chiama *risentimento*. Il *ri* del risentimento è la risacca del desiderio che si scontra con l'ostacolo del desiderio modello: inevitabilmente contrastato dal modello, il desiderio discepolo rifluisce verso la sua fonte per avvelenarla. Il risentimento non è comprensibile se non a partire dalla *mimesi* desiderante.»⁶²

Il risentimento, come sottolinea Girard, è ciò che «l'imitatore prova nei confronti del suo modello allorché questi ostacola i suoi sforzi per impossessarsi dell'oggetto sul quale entrambi convergono»⁶³. Ossia quello che abbiamo descritto indicando nel desiderio mimetico ciò che permette al soggetto e al modello di diventare due rivali che reciprocamente si contendono l'oggetto, ma che in realtà ambiscono ad essere *secondo* l'altro.

Per quanto attiene una ricostruzione storica, Girard si confronta sul tema del *risentimento* con Nietzsche, che per la prima volta ha descritto

⁶² René Girard, *Sistema del delirio*, in *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 97.

⁶³ René Girard, *Prefazione*, in *Il risentimento*. cit., p. X.

questo sentimento⁶⁴. Secondo Nietzsche il coronamento del risentimento del popolo di Israele sarebbe l'origine dell'amore cristiano. La figura di Cristo incarnerebbe e prefigurerebbe la rivincita dei deboli, degli uomini fragili⁶⁵. Questa la constatazione di Girard:

«Nietzsche sostiene che lo spirito cristiano cerca di soffocare la "vita" col reprimere gli individui più dinamici presenti all'interno di un gruppo. È questa la famosa "morale degli schiavi" contrapposta alla "morale aristocratica", l'unica cosa che tutti conoscono intorno alla distinzione nietzscheana fra paganesimo da una parte e tradizione giudaico-cristiana dall'altra.»⁶⁶

Per Nietzsche, quindi, risentimento e amore cristiano fanno tutt'uno: spirito cristiano e morale degli schiavi fanno tutt'uno. Inoltre se da un lato giunge alla conclusione che anche i deboli odiano, dall'altro afferma che chi si schiera dalla parte dei deboli è automaticamente partecipe della cultura del risentimento. Provare risentimento, per Nietzsche, dipende

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *La genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984. Si vedano, in proposito, le critiche contenute in due scritti di René Girard: *Sistema del delirio*, in *Il risentimento*, cit., pp. 83-150; *Dioniso contro il Crocifisso*, «MicroMega», 3, 2000, pp.177-197.

⁶⁵ Si veda in questo senso Stefano Tomelleri, *Risentimento e pensiero debole*, «La Società degli Individui», n. 9, anno III, 2000/3, pp. 75-87.

⁶⁶ René Girard, *Dioniso contro il Crocifisso*, cit., p. 180.

dalla nostra mediocrità di individui, dal nostro essere più o meno schiavi dell'altro, dalla nostra debolezza. Per dirla ancora con Nietzsche:

«Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante sì pronunciato a se stessi, la morale degli schiavi dice fin da principio no a un 'fuori', a un 'non io': e *questo* no è la sua azione creatrice. Questo rovesciamento del giudizio che stabilisce valori [...] si conviene appunto al *ressentiment* [...] - la sua azione è fondamentalmente una reazione».⁶⁷

Ecco la definizione più nitida che Nietzsche ci poteva dare: il risentimento va inteso come «'forza reattiva', che appartiene solo a una certa categoria di persone definite come deboli (gli schiavi)»⁶⁸. Contrariamente a Girard il risentimento in Nietzsche è radicato esclusivamente nello *stato di minorità* dell'uomo, nello schiavo, appunto, e non risiede, quindi, in una dinamica relazionale. Si caratterizza per la mancata emancipazione dell'individuo: questo stato viene considerato come un dato invalicabile e, pertanto, accettato come tale. Ed è proprio sulla questione della dinamica relazionale che Girard segna la distanza maggiore da Nietzsche.

⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Op. cit.*, p. 26.

⁶⁸ Stefano Tomelleri, *Op. cit.*, p. 80.

Il risentimento, per Girard, è legato alle relazioni dell'Io con l'Altro: è una forma particolare delle dinamiche mimetiche e della logica della violenza. Il risentimento non è né buono, né cattivo, non è la caratteristica precipua né degli uomini cattivi, né di quelli buoni. Il risentimento, soprattutto, non è peculiare della società moderna, anche se acquisisce nella nostra società una «tremenda intensità».

Relativamente alle dinamiche relazionali, Girard in tre saggi, raccolti recentemente nel libro *Il risentimento*, mette in luce tre distinti comportamenti che hanno alla base il mimetismo e che indicano quella «tremenda intensità» riguardante tre forme concrete di risentimento che possiamo riscontrare proprio nella nostra società.

Il primo scritto⁶⁹ ha al centro Meursault, il protagonista de *Lo Straniero* di Albert Camus, che rappresenta lo straniero nel mondo, l'estraneo a se stesso e al tutto in quanto completamente immerso nell'indifferenza. Meursault simboleggia la raggiunta consapevolezza dell'assurdo: la coscienza che tutte le vite sono uguali e che una cosa vale l'altra. Ecco il solipsismo, l'indifferenza verso gli eventi e la società. Tutto questo genera non soltanto stupore negli altri, ma anche indignazione e porterà alla condanna di Meursault quando quest'ultimo, in seguito a circostanze fortuite e non imputabili alla sua volontà,

⁶⁹ René Girard, *Per un nuovo processo dello Straniero*, in *Il risentimento*, cit., pp. 29-79.

giungerà, quasi senza averne coscienza, a commettere un omicidio. Camus difende il protagonista: Meursault riesce a guardare oltre il senso comune, si pone contro la società borghese e per questo viene condannato, piuttosto che per il delitto in sé. La riflessione di Girard attiene alla critica della società che è pronta a condannare un innocente soltanto perché non si adegua alle norme imposte e ai modelli di comportamento. Ma la riflessione ha anche come oggetto la dinamica del risentimento, che abbiamo già descritto. Qui viene individuato il modello del solipsista, di colui che rifiuta qualsiasi legame con la società solo perché è risentito nei suoi confronti. Meursault è intrappolato in una contraddizione: «l'individualista estremo non vuole essere solo, vuole *essere visto* nella società mentre sceglie la solitudine. Ma è costretto a tradire il proprio solipsismo proprio quando cade nel risentimento. In ogni risentito rifiuto di comunicare da parte dell'individuo si nasconde, secondo Girard, una volontà negata di comunicare il proprio desiderio di essere desiderati dall'altro»⁷⁰. E che cosa rappresenta l'omicidio se non un tentativo segreto di ristabilire un contatto con gli altri?

Il secondo saggio⁷¹ è una recensione all'opera di Gilles Deleuze e Felix Guattari *L'anti-Edipo*: la critica di Girard si concentra sulla teoria del delirio - «la buona novella del delirio» - esposta dai due pensatori e

⁷⁰ Stefano Tomelleri, *Introduzione a René Girard, Il risentimento*, cit., p. 15.

⁷¹ René Girard, *Sistema del delirio*, in *Il risentimento*, cit., pp. 83-150.

contrappone ad essa la sua teoria della *mimesi* desiderante. Con l'anticonformista deleuziano, argomenta Girard, rifiutiamo all'altro (a Edipo) quel ruolo di modello che il nostro desiderio segretamente gli assegna e lo releghiamo al solo ruolo di ostacolo. Ma l'ostacolo, proprio alla luce della *mimesi* desiderante e della teoria dei *doppi* non può non rivelarsi anche come rivale: il processo è reciproco. Questa autosufficienza dell'anticonformista fa scattare negli altri rivalità, un atteggiamento che ci umilia e si contrappone al nostro, inducendo in noi risentimento.

L'ultimo scritto⁷² rappresenta il mimetismo allo stadio estremo: nel tentativo di negare definitivamente l'altro si può anche giungere all'autodistruzione. I disturbi della cosiddetta *bulimia nervosa* - caratterizzata da abbuffate seguite da "purghe", a volte mediante lassativi o diuretici, più spesso mediante vomito autoprovocato - hanno una natura mimetica e possono rintracciarsi in una sorta di «digiuno competitivo». Girard, da questo punto di vista, è lapidario:

«La nostra moderna bulimica mangia per se stessa, questo è certo, ma vomita per gli altri: per tutte quelle donne che si osservano

⁷² René Girard, *Disturbi alimentari e desiderio mimetico*, in *Il risentimento*, cit., pp. 153-188.

reciprocamente il punto-vita. La sua libertà radicale è sinonimo di schiavitù nei confronti dell'opinione altrui.

Il desiderio mimetico punta alla magrezza assoluta dell'essere splendente di qualcun altro ch'è sempre nei nostri occhi, mentre noi stessi non lo siamo mai, per lo meno ai nostri occhi.»⁷³

È il caso dell'anoressia: essa è intesa da Girard, nelle pagine seguenti, come forma di rinuncia massima, come autosacrificio. È paragonabile, sul versante antropologico, al rituale del *potlac*, il rito del dono, della rinuncia, con la differenza del contesto: mentre il rito è iscritto in un contesto tribale, l'anoressia è invece situata in un quadro di relazioni caratterizzato dall'individualismo e dalla competizione. L'anoressia, è questa la conclusione amara di Girard, non rappresenta soltanto uno stato di disagio di determinati individui, ma è anche una tendenza culturale ed estetica della nostra modernità.

⁷³ René Girard, *Op. cit.*, p. 166.

Capitolo III

Riconoscimento e risentimento

1. A partire da una "mancanza ontologica"

Nel primo capitolo abbiamo cercato di confidare nell'interpretazione che ha fatto Alexandre Kojève circa la *Fenomenologia* per rintracciare categorie hegeliane che racchiudessero in sé degli embrioni teorici rispetto alla teoria di René Girard. Li abbiamo trovati: la teoria del desiderio mimetico di Girard, infatti, non soltanto relativamente al tema del *desiderio*, ma anche per quanto riguarda la «lotta per il riconoscimento» e le categorie hegeliane di «coscienza infelice» e «signoria e servitù», porta con sé tratti e implicazioni concrete delle dinamiche di relazione fra gli individui che hanno il retroterra teorico e analitico della *Fenomenologia*. Cercheremo, adesso, di definirne i tratti

comuni e le differenze nelle rispettive teorie del desiderio e, soprattutto, di rintracciare un nesso possibile fra il *riconoscimento* kojèviano e il *risentimento* girardiano.

Nel commentare la traduzione, fatta da Kojève, di *Begierde con désir* abbiamo già notato come Matteo Vegetti insista sul fatto che «piuttosto che una brama volta alla soddisfazione tramite oggetti sensibili, l'accezione etimologica illumina il luogo di una mancanza ontologica»⁷⁴. Ma è lo stesso Kojève a chiarirci, nel *Corso dell'anno 1937-1938*, che cosa è «l'Io del Desiderio»:

«Ora, che cos'è l'Io del Desiderio - l'Io dell'uomo affermato, per esempio - se non un *vuoto* avido di contenuto, un vuoto che vuole riempirsi mediante ciò che è pieno, riempirsi *vuotando* questo pieno, mettersi, una volta riempito, al posto di questo pieno, occupare con *il suo* pieno il vuoto formato dalla soppressione del pieno che *non era suo?*»⁷⁵

⁷⁴ Matteo Vegetti, *La fine della storia*, cit., p. 74. Sulle orme di Kojève troviamo anche Sartre: «Perché il desiderio sia desiderio a se stesso bisogna che sia la trascendenza stessa, cioè che sia per natura fuga da sé, verso l'oggetto desiderato. In altre parole, bisogna che sia mancanza, ma non una mancanza-oggetto, una mancanza subita, creata dal superamento del diverso da sé, bisogna che sia la sua propria mancanza di... Il desiderio è mancanza d'essere, è sollecitato nel suo primo intimo essere dall'essere di cui è desiderio. Così testimonia l'esistenza di una mancanza nell'essere della realtà umana». Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Mondadori, Milano 1991, p. 133.

⁷⁵ Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 208.

Rintracciamo questa dinamica del desiderio all'origine della fenomenologia del Desiderio: quando ancora il Desiderio deve rivolgersi verso un altro Desiderio e ingaggiare la lotta per il riconoscimento; quando definiamo il luogo della "coscienza" - intesa come luogo aperto dall'altro in me -, ma quando ancora dobbiamo affermare l'Autocoscienza.

Secondo Stefano Tomelleri anche per Girard l'origine delle relazioni avrebbe quest'*assenza* alla base:

«L'attore mimetico agisce all'interno di relazioni sociali che in ogni caso lo trascendono. L'idea di *essere secondo l'altro* mette in luce la finitezza dell'essere umano, la *mancanza* ineluttabile dell'essere umano che si apre verso l'altro, per un'intima costituzione antropologica, ancor prima che per una consapevolezza morale.

Come è stato fatto notare, l'antropologia girardiana, anche se solo in parte, si avvicina in questo a quella di Gehlen, all'*essere non finito* gehleniano. Quest'uomo è mancante e *perciò* mimetico: "desiderante e *perciò* mimetico, condannato al desiderio non-terminabile di

(cor)rispondere a un bisogno-di-fare-qualcosa che è vuoto d'oggetto".»⁷⁶

In entrambi i pensatori all'origine della relazione fra l'*io* e l'*altro* vi è un'assenza, un vuoto, una "mancanza ontologica" che contraddistingue il bisogno di affermazione di ogni individuo.

Se le premesse sono le medesime, attraverso un'altra espressione kojèviana, tratta dalle *Linee di una fenomenologia del diritto*, potremmo addirittura vedere prefigurata l'intera teoria del desiderio di Girard: «Io sarò del tutto soddisfatto quando l'essere di cui desidero il desiderio non avrà alcun desiderio che il desiderio di me»⁷⁷. Proviamo a forzare la frase di Kojève: la soddisfazione dell'Io si compirà soltanto quando l'essere di cui desidero il desiderio non avrà alcun desiderio che il desiderio di me, ossia di essere *secondo* me stesso. L'Altro che desidera di essere *secondo* l'Io? Oppure, diversamente, l'Io che desidera il desiderio sarà soddisfatto soltanto quando l'Altro non avrà alcun desiderio che il desiderio proprio dell'Io.

⁷⁶ Stefano Tomelleri, *Introduzione a Il risentimento*, cit., p.24. Il passo tra virgolette è tratto dal libro di Roberto Escobar, *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 177. Per Gehlen, non il desiderio ha natura mimetica, ma la mimesi ha natura desiderante: è il desiderio vuoto d'oggetto che induce alla mimesi.

⁷⁷ Alexandre Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., p. 227.

Anche se la frase si presta a delle ambiguità non possiamo far discendere da Kojève una così stringente filiazione della teoria del desiderio mimetico, propria di Girard. Se abbiamo rintracciato nella sorgente delle rispettive teorie del desiderio - la "mancanza ontologica" - un tratto di forte analogia, parimenti non possiamo dire dello sbocco, ossia di un comune denominatore che le unifichi. È Jean-Michel Oughourlian, nel dialogo che intraprende con Girard circa i nessi fra l'ipnosi e la mimesi, infatti, a sgombrare il campo da ogni equivoco:

«Quello che ho ora detto dell'ipnosi permette, mi sembra, prima di andare avanti con l'argomento, di chiarire la differenza essenziale tra il suo punto di vista e quello di Hegel: per Hegel, infatti, si tratta del desiderio *del* desiderio dell'Altro. Si tratta di un desiderio di riconoscimento. È facile capire a questo punto come il desiderio hegeliano sia soltanto un caso particolare, direi una "complicazione", nel senso medico del termine, del desiderio mimetico interdividuale che lei definisce come desiderio *secondo* il desiderio dell'Altro.»⁷⁸

È naturale che la critica fatta da Girard a Hegel è influenzata dalla lettura kojèviana di quest'ultimo: assumere il «desiderio *del* desiderio

⁷⁸ René Girard, *Delle cose nascoste*, cit., p. 393.

dell'Altro» come asse portante della riflessione hegeliana - e non come interpretazione operata da Kojève - ne è l'esemplificazione più dirompente. Dunque, per riassumere il ragionamento girardiano, il desiderio *del* desiderio dell'Altro non è altro che una complicazione del più generale desiderio *secondo* il desiderio dell'Altro.

Possiamo accontentarci della "liquidazione" che Girard compie nei confronti di Kojève circa il desiderio? In realtà non si tratta di questo. In realtà tutto il castello teorico girardiano è un continuo riferirsi - esplicito ed implicito - al pensiero hegeliano filtrato dal filosofo russo. Abbiamo iniziato con un'analisi comparativa del «desiderio» in Girard e in Kojève: adesso proveremo a tracciarne un'ipotetica "anatomia". Continueremo con la «coscienza infelice», la «lotta per il riconoscimento» e «la dialettica del padrone e dello schiavo»: temi hegeliani, che ci permetteranno di avvicinarci al compito che ci siamo dati in questo capitolo: trovare un nesso possibile fra riconoscimento e risentimento.

2. Anatomia del desiderio

Kojève è costretto ad individuare due tipologie di *mananza* e, dunque, due tipologie di *desiderio*. La prima è quella legata ad bisogno dell'autoconservazione, propria del desiderio animale, che si dirige

esclusivamente verso oggetti naturali: una mancanza oggettiva, della
datità reale. Il desiderio, per essere antropogeno, per consentire il
passaggio dall'animalità all'umanità, ha, al contrario, bisogno di dirigersi
su un altro desiderio: affermare la propria identità, se stesso, andando
oltre sé e, quindi, costituirsi nel rapporto con l'altro. Mettersi in gioco,
andare al di là dell'autoconservazione animale per affermare se stesso.
Per Girard, al contrario, il superamento della soglia di omizzazione non
coincide «con l'apparizione di un desiderio paragonabile a quello che
osserviamo attorno a noi e in noi stessi, come in Hegel»⁷⁹. Il desiderio fa
sicuramente parte di quei fenomeni propriamente umani che possono
apparire soltanto al di là di una certa soglia mimetica, ma «già negli
animali le interferenze mimetiche si innestano sugli appetiti e sui
bisogni»⁸⁰, certamente non come negli uomini. Attraverso le stesse parole
di Girard apprendiamo che è la mimesi il substrato che riguarda non
soltanto gli individui: sulla presunta distinzione fra desiderio animale e

⁷⁹ René Girard, *Op. cit.*, p. 352.

⁸⁰ René Girard, *Op. cit.*, p. 351. Secondo Girard il passaggio dall'animale all'uomo è segnato sia da una crescita su basi biologiche (aumento della massa cerebrale) della propensione mimetica già presente nell'animale, sia dall'attenuarsi dei meccanismi d'inibizione istintiva della violenza scatenata da quella che chiama «mimesi di appropriazione». Il venire meno degli istinti che individuano un animale-capo dominante, avrebbe prodotto così un indirizzarsi della mimesi stessa direttamente sull'animale-capo, non più per derivarne criteri di subordinazione, ma per *essere* lui, ossia per sostituirsi a lui. Di questo processo parleremo più diffusamente nel prossimo capitolo. Intanto si veda Girard, *Delle cose nascoste*, cit., pp. 110 sgg..

desiderio umano il filosofo francese segna una ulteriore distanza da quello russo.

Entrambi i pensatori prevedono una mediazione. È naturale che avendo come carattere costitutivo la mimesi, e quindi basandosi sulla triangolazione del desiderio, per Girard l'essere *secondo* l'altro prevede il mediatore nel modello. In Kojève non vi è triangolazione e, quindi, «il Desiderio che si dirige verso un oggetto naturale è umano soltanto nella misura in cui è "mediato" dal desiderio di un altro che si dirige sullo stesso oggetto»⁸¹.

Entrambi i desideri scaturiscono da quella che abbiamo definito una "mancanza ontologica", così potremmo dire che entrambi anelano ad un "bisogno di trascendenza": trascendere l'oggetto, l'essere-dato. Addirittura Girard arriva a dire che «gli uomini saranno dèi gli uni per gli altri»⁸², salvo poi perdere questa reciprocità quando il modello si farà ostacolo e, dunque, rivale conducendo alla violenza reciproca⁸³. Ma se per Girard il rimando al mediatore è esplicito, se addirittura la *metafisica* del desiderio è teorizzata più volte, nella lettura kojèviana di Hegel, dopo

⁸¹ Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 20.

⁸² René Girard, *Gli uomini saranno dèi gli uni per gli altri*, in *Menzogna romantica*, cit., pp. 49-72.

⁸³ «Sotto l'effetto della reciprocità violenta, in altri termini, ogni modello si trasforma in antimodello; invece di assomigliare, si tratta ormai di differire, ma la reciprocità si perpetua dal momento che tutti tentano di rompere con lei allo stesso modo. È infatti lo stesso desiderio, ma che non 'crede più' alla trascendenza del modello». In René Girard, *Delle cose nascoste*, cit., pp. 370-71.

la lotta per il riconoscimento e la soppressione dialettica operata dal Signore nei confronti del Servo, l'autosoppressione della servitù del Servo tramite il lavoro ci riporterà al rapporto diretto con l'essere-dato, con la Natura. La mancanza ontologica si ricongiunge all'immanenza della Natura: negata, trasformata dal lavoro del Servo e, dunque, intesa e vissuta, adesso, attraverso l'attività formatrice che realizza l'uomo.

Un ulteriore aspetto è relativo alla realtà sociale. Sia Kojève che Girard usano la metafora del gregge per definire la natura sociale degli uomini. Il gregge kojèviano per diventare società deve non soltanto avere una molteplicità di desideri, ma saperli anche indirizzare verso i desideri degli altri membri del gregge⁸⁴. Girard, dal canto suo, gli fa eco: «In una società in cui il posto degli individui non è determinato anticipatamente e dove le gerarchie sono annullate, gli uomini sono sempre occupati a fabbricarsi un destino, a "imporsi" agli altri, a "distinguersi" dal gregge, ossia "a far carriera"»⁸⁵. L'abbiamo già visto nel primo capitolo: per Kojève la società non ha soltanto bisogno del desiderio di desiderio, della lotta per il riconoscimento, necessita soprattutto che da quest'ultima scaturiscano due comportamenti umani, antropogeni essenzialmente differenti: Signoria e Servitù. Insomma che vi sia una gerarchizzazione nelle relazioni. Così in Girard è necessaria la gerarchia: la crisi delle

⁸⁴ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, pp. 19-20.

⁸⁵ René Girard, *Op. cit.*, p. 378.

differenze, l'indifferenziato, che ha contraddistinto un tempo preculturale e che è sempre in agguato nelle società, è fondato sulla simmetria mimetica, che è assenza di gerarchia, e che genera disordine e violenza. Soltanto il *processo vittimario* porterà - o riporterà - le differenze, gerarchizzando e indirizzando la violenza, reciproca e simmetrica, verso uno soltanto: il capro espiatorio. Ma su questo tema torneremo nel prossimo capitolo.

Soffermiamoci ancora una volta sulla violenza. Proviamo adesso a leggere il passaggio fra Coscienza e Autocoscienza, tra naturalità e storicità proprio attraverso la violenza. Si tratta di rintracciarla nella lotta per il riconoscimento, nella gerarchizzazione del rapporto fra gli uomini: l'uno Servo, l'altro Signore. Nella lotta per il riconoscimento l'uomo prova angoscia, rischia la vita, è posto a diretto contatto con la morte. In Hegel il rischio della vita non è legato ad una morte reale, bensì ad una soppressione dialettica. Se, infatti, uno dei due fosse ucciso il sopravvissuto, non potendo essere riconosciuto dal morto, non potrebbe rivelarsi e realizzarsi nella sua umanità. La soppressione, dunque, non è mai fisica, altrimenti la realtà umana non potrebbe costituirsi come realtà riconosciuta. In questo senso la riflessione di Vittorio Morfino ci aiuta in una definitiva comprensione:

«Qui, sulla soglia della società e della storicità, la violenza nella forma del "Kampf" per la vita e per la morte gioca un ruolo decisivo: essa non è violenza insensata, negazione semplice della vita dell'altro, ma è puro atto simbolico. Si tratta di una violenza illusoria e trattenuta dalla teleologia del processo; essa deve evocare la morte per incastonarla nella naturalità della vita, deve provocare la paura assoluta ("die absolute Furcht") [...]».⁸⁶

Tutt'altro tipo di violenza contraddistingue Girard. La violenza originaria, reciproca, è reale, è quella della crisi delle differenze, quella provocata dalla mimesi, del modello trasformato in rivale. L'invidia, l'odio, la rivalità, la violenza sono reciproche e dunque istituiscono relazioni di simmetria di tutti contro tutti. Non sono solo di un tempo pre-culturale, ma rappresentano il pericolo costante di tutte le società, da quelle arcaiche alle nostre.

Anche il tema del prestigio contraddistingue i due pensatori. Kojève, a più riprese, lo indica nel contesto della lotta per il riconoscimento, definendo proprio quest'ultima come una lotta di *puro prestigio* «in vista di un fine essenzialmente non-vitale»⁸⁷. L'obiettivo di Kojève è molto ambizioso: confutare, indirettamente, le tesi positivistiche ed

⁸⁶ Vittorio Morfino, *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, Ibis, Como-Pavia 2000, p. 78.

⁸⁷ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 21.

economicistiche circa le origini e gli sviluppi della storia. Non più i beni attraverso cui soddisfare l'istinto di conservazione, dinamica propria del livello animale della sopravvivenza, ma la stima da attribuire al proprio valore, alla coscienza di sé stabilito dalla relazione, dal riconoscimento dell'altro. Forse, come sostiene Bodei⁸⁸, Kojève ha tenuto presente il *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, nel quale si dimostra come il meccanismo del *potlac* potesse nascere da una lotta per il riconoscimento con un vincitore che si impone al vinto mediante la superiorità dei suoi doni e delle sue prestazioni, sin quasi a schiacciarlo⁸⁹.

Anche Girard individua il prestigio come un elemento della sua teoria. Eccone tre esempi: il prestigio rintracciato nei romanzi di Proust, il prestigio nel passaggio dalla rivalità d'oggetto al desiderio metafisico, il prestigio nel nesso fra anoressia e *potlac*.

Nel primo caso Girard scrive che:

«In Proust questo desiderio di assorbire l'essere del mediatore si presenta frequentemente in forma di desiderio di *iniziazione* a una nuova vita: vita sportiva, vita rustica, vita "sregolata". L'improvviso

⁸⁸ Remo Bodei, *Il desiderio e la lotta*, cit., p. XIII.

⁸⁹ Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pp. 155-292.

prestigio di un modo di esistere sconosciuto al narratore è sempre connesso con l'incontro di un essere che risvegli il desiderio.»⁹⁰

Nella sua *Psicologia interdividuale*, nella fase di passaggio del modello da ostacolo a rivale, Girard afferma:

«Qualsiasi valore dell'oggetto cresce in proporzione della resistenza che incontra la sua acquisizione. E aumenta pure il valore del modello. Da una cosa consegue l'altra. Anche se il modello non gode in partenza di un prestigio particolare, anche se il soggetto è inizialmente estraneo a quanto presto ricoprirà il termine prestigio - *praestigia*: fantasmagorie, sortilegi -, tutto questo scaturirà dalla rivalità stessa.»⁹¹

Infine, nella descrizione dei nessi fra desiderio mimetico e bulimia nervosa, anche Girard opera un parallelo antropologico con il *potlac*, il rito del dono, della rinuncia, sostenendo che:

«Ingenti quantità di ricchezza venivano dunque sperperate nelle ostentazioni competitive d'indifferenza alla ricchezza stessa, il cui

⁹⁰ René Girard, *Menzogna romantica*, cit., p. 49.

⁹¹ René Girard, *Psicologia interdividuale*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 364.

vero scopo era il prestigio. Possono infatti esistere delle rivalità che si esprimono nella rinuncia anziché nell'acquisizione, nella privazione anziché nel godimento dei beni.»⁹²

Ci sono almeno due tratti che accomunano questi tre passi girardiani. Innanzitutto la rivalità: nel primo caso la rivalità sta nel «desiderio di assorbire l'essere del mediatore»; anche nel secondo il prestigio scaturirà dalla rivalità del soggetto nei confronti del modello; nel terzo la rivalità sta fra coloro che competeranno per la maggiore dilapidazione delle ricchezze. In secondo luogo il desiderio di cambiare *status*: in Proust l'«*iniziazione* a una nuova vita», che significa, come negli altri due passi citati, l'essere *secondo* l'altro, che nel caso dell'anoressia porterà anche a un cambiamento di tipo fisico. Ancora una volta è la fitta trama del desiderio mimetico, che racconta anche del prestigio che possiamo provare per il modello fattosi rivale.

In Kojève il «puro prestigio» è inteso come la dinamica che caratterizza la lotta per il riconoscimento, consente il salto nella posta in gioco fra gli uomini: dai *beni* necessari per l'autoconservazione al *valore di sé* nelle dinamiche relazionali. Anche in Girard decliniamo il prestigio come un godimento possibile connesso al prestigio che riconosciamo al

⁹² René Girard, *Disturbi alimentari e desiderio mimetico*, in *Il risentimento*, cit., p. 172.

nostro modello e al prestigio verso un possibile cambiamento legato all'essere *secondo* l'altro, all'avvenuta imitazione, all'avvenuto riconoscimento.

3. Desiderio e sessualità

Soffermiamoci ancora sul confronto dei due desideri: sul rapporto del desiderio con la sessualità. In Kojève troviamo un passaggio molto significativo: «nel rapporto tra l'uomo e la donna, il Desiderio è umano unicamente se l'uno non desidera il corpo bensì il desiderio dell'altro, se vuole "possedere" o "assimilare" il Desiderio assunto come tale, se cioè vuole essere "desiderato", "amato" [...]»⁹³. Per Girard: «Il soggetto desidera tale donna piuttosto che un'altra, a causa delle attenzioni adulatorie di cui essa è oggetto. E queste attenzioni saranno tanto più adulatorie, porranno in maggior risalto l'oggetto sessuale agli occhi del soggetto, se saranno rivolte da un migliore esperto in materia, da un individuo ritenuto invincibile sul piano erotico [...]»⁹⁴.

⁹³ Alexandre Kojève, *Op. cit.*, p. 20.

⁹⁴ René Girard, *Psicologia interindividuale*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 413.

Ancora una volta ci troviamo davanti a due esemplificazioni delle rispettive teorie. Questa volta di scena è il campo della sessualità: terreno decisivo per Girard, in particolare per le critiche che muove a Freud e alla psicanalisi. L'oggetto - «corpo» in Kojève, «donna» in Girard - non rappresenta il fine del desiderio: per il filosofo russo il «desiderio assunto come tale» è il fine, così come in Girard l'imitazione del soggetto è sviluppata nei confronti di colui che è «causa delle attenzioni adulatorie». Girard insiste proprio sostenendo che la seduzione delle donne va giudicata in funzione del loro successo presso gli uomini di successo: il caso, già analizzato, dell'eterno marito Pavel Pavlovi?, anche in questa chiave di lettura, è esplicativa.

Inoltre, proprio alla luce del desiderio di essere *secondo* l'altro, Girard compie il passaggio analitico più interessante nel definire il rapporto fra mimesi e sessualità:

«La sessualità, infatti, è subordinata alla rivalità. E più il soggetto crede di battersi per sé, nella rivalità mimetica, più in realtà si sottomette all'altro. Solo il rivale ha autorità in materia di desiderio: lui solo può conferire all'oggetto il marchio dell'infinitamente desiderabile, desiderando egli stesso quell'oggetto. Il soggetto fa dunque sempre interpretare a questo rivale un ruolo attivo di

intermediario, letteralmente di "mediatore" tra lui e l'oggetto. Il soggetto umano non sa, al limite, che cosa desiderare. È incapace di fissare da solo il proprio desiderio e di sostenerne il peso. Perciò è votato ai paradossi del desiderio mimetico.»⁹⁵

In questo contesto si situa la critica alla cosiddetta «mitologia psicanalitica»⁹⁶. Il riferimento, in primo luogo, è a Freud e alla sua teoria del complesso di Edipo, intesa per spiegare le rivalità triangolari: donna, amante, rivale. Secondo Girard, Freud misconosce il triangolo mimetico e vi sovrappone quello familiare. Partendo dall'assunto che l'uomo dispone originariamente di due oggetti sessuali - se stesso e la donna che si prende cura di lui -, Freud sostiene che il desiderio materno non può essere fondato da un altro desiderio, poiché intrinseco nel desiderio umano, così come il narcisismo. Inoltre, anche se il padre rappresenta per il figlio un modello, questo modello d'identificazione non è mai un modello di desiderio. Il desiderio per la madre è indipendente dall'identificazione del figlio con il padre, e il padre appare innanzitutto come rivale e come incarnazione della legge⁹⁷. Girard rimprovera a Freud

⁹⁵ René Girard, *Op. cit.*, p. 417.

⁹⁶ René Girard, *Mitologia psicanalitica*, in *Delle cose nascoste*, cit., pp. 426-72.

⁹⁷ Si vedano a tal proposito le seguenti opere di Freud: *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, *L'Io e l'Es*, *Introduzione al narcisismo*, tutte contenute in Sigmund Freud, *Opere*, Bollati-Boringhieri Torino 1966-1980. Si veda anche la più approfondita critica di Girard contenuta ne *La violenza e il sacro*, cit., pp. 222-250.

di costruirsi un'idea di triangolo archetipico collocata fuori dal mondo: il suo vizio è il platonismo. Il complesso di Edipo, nella prospettiva di Girard, invece, «è ciò che Freud ha inventato per spiegare le rivalità triangolari, non avendo scoperto le straordinarie possibilità dell'imitazione in materia di desiderio e di rivalità»⁹⁸.

4. Dove il risentimento incrocia la Lotta per il riconoscimento

Se da un lato Girard ha criticato e sembra aver ridotto tutto il castello teorico kojèviano del «desiderio *del* desiderio» a una "complicazione" della sua più generale teoria del «desiderio *secondo* il desiderio dell'Altro», dall'altro recupera due figure hegeliane - «coscienza infelice» e «dialettica del padrone e dello schiavo» - che sostiene debbano essere connesse, al fine di rendere ancora più chiara la sua teoria del desiderio mimetico.

Già in *Menzogna romantica e verità romanzesca* il filosofo francese aveva criticato Hegel suggerendo di abbandonare il modello del «coraggio fisico» del padrone nei confronti della «paura dello schiavo» e,

⁹⁸ René Girard, *Mitologia psicoanalitica*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 428.

appunto, di fondere insieme le due figure hegeliane della «coscienza infelice» e della «dialettica del padrone e dello schiavo»:

«I due temi de *La fenomenologia dello spirito* che interessano particolarmente i lettori contemporanei sono la "coscienza infelice" e la "dialettica del padrone e dello schiavo". Noi tutti intuiamo confusamente che solo una sintesi di questi due temi affascinanti potrebbe chiarire i nostri problemi; è appunto tale sintesi originale, impossibile in Hegel, che la dialettica romanzesca ci permette di intravedere. L'eroe della mediazione interna è una coscienza infelice che rivive la lotta primordiale fuori da ogni minaccia fisica e che si gioca la libertà nel più piccolo dei desideri». ⁹⁹

L'ultima frase è quella più significativa, da analizzare parola dopo parola. Ci troviamo, ancora una volta, nel teatro romanzesco, possibile metafora della realtà.

La triangolazione del desiderio - soggetto, oggetto e modello-rivale - rende il soggetto una «coscienza infelice». L'atteggiamento del soggetto non è cognitivo, ma, innanzitutto, emozionale: si tratta di una coscienza lacerata, scissa e contraddittoria, che pratica la rinuncia totale di sé e si

⁹⁹ René Girard, *Menzogna romantica*, cit., p. 98.

aliena verso Dio. Si tratta della coscienza religiosa giudeo-cristiana¹⁰⁰. Nel contesto della teoria del desiderio mimetico il valore posizionale della coscienza infelice rimanda a quello che abbiamo definito come "bisogno di trascendenza" - «gli uomini saranno dèi gli uni per gli altri» - , rimanda, cioè, all'essere *secondo* l'altro, secondo il modello-rivale.

La triangolazione del desiderio porta con sé quello che Girard definisce «dialogo ostile tra l'*io* e l'*altro* che è la parodia della lotta hegeliana per il riconoscimento». Proprio portando come esempio il tormentato rapporto fra Julien Sorel e Mathilde de la Mole, ne *Le rouge et le noir* di Stendhal, Girard chiarisce a cosa allude con il concetto di «dialogo ostile». Innanzitutto, per vincere nella lotta dei desideri concorrenti alla ricerca del riconoscimento, occorre dissimulare:

«Come due ballerini che obbediscono alla bacchetta di un invisibile direttore d'orchestra, i due compagni si muovono in perfetta sincronia: il meccanismo del loro desiderio è identico. Fingendo indifferenza, Julien ricerca in Mathilde una molla simile alla propria, quella di cui la ragazza ha la chiave. La doppia mediazione trasforma i rapporti amorosi in una lotta che si svolge secondo regole immutabili. La vittoria arride a quello dei due amanti che meglio recita la propria

¹⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 132-143. Si veda il commento di Kojève nel *Corso dell'anno 1934-1935*, in *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 84-92.

menzogna. Rivelare il proprio desiderio è uno sbaglio tanto meno scusabile in quanto non si sarà più tentati di ripeterlo non appena la controparte l'abbia a sua volta commesso.

Julien ha commesso questo sbaglio all'inizio dei suoi rapporti con Mathilde. La sua vigilanza si è per un istante affievolita. Mathilde era sua, e lui non ha saputo nasconderle una felicità a dire il vero abbastanza tiepida, ma sufficiente ad allontanare da lui la vanitosa. Julien riesce a ristabilire la situazione solo mediante una ipocrisia davvero eroica. Deve espiare un istante di franchezza con un cumulo di menzogne. [...] Il peso complessivo delle menzogne fa finalmente pendere la bilancia in suo favore; la corrente dell'imitazione si inverte e Mathilde si getta nelle sue braccia.»¹⁰¹

Dunque Mathilde è *schiaiva*, «si riconosce» come tale. Nella doppia mediazione si realizza la lotta che mette in gioco la reciproca libertà. La lotta ha termine non appena uno dei combattenti confessa il proprio desiderio¹⁰².

¹⁰¹ René Girard, *Op. cit.*, p. 96.

¹⁰² Girard prosegue sostenendo: «Ogni inversione dell'imitazione è ormai impossibile poiché il desiderio dichiarato dello *schiaivo* distrugge quello del *padrone* e garantisce la sua indifferenza reale. Tale indifferenza, per contro, esaspera lo schiavo e ne raddoppia il desiderio. I due sentimenti sono identici perché sono copiati l'uno sull'altro; non possono perciò che rafforzarsi alla vista dell'altro». R. Girard, *Menzogna romantica*, cit., p. 96.

Nel contesto della dialettica romanzesca la violenza, per tornare a questo tema così centrale nella teoria di Girard, non è fisica: si tratta, piuttosto, di intravedere nei sentimenti di vanità, odio, snobismo le nuove forme che assume la «lotta delle coscienze». Non si tratta di una "minaccia fisica". Per Stendhal, come per Hegel, il regno della violenza individuale è terminato, esaurisce i suoi ultimi effetti con l'avvento di Napoleone¹⁰³.

Il processo finora descritto ha un carattere dinamico. Il «dialogo ostile tra l'io e l'altro» ha una sua origine nella triangolazione del desiderio, nella doppia mediazione, nella mimesi. Questo dialogo si rappresenta attraverso l'ostilità della «lotta delle coscienze» in vista del «riconoscimento». Il «risentimento» si può collocare a questo livello: al livello del conflitto dei desideri, quando la «risacca del desiderio» si scontra con l'ostacolo rappresentato dal desiderio modello: inevitabilmente contrastato dal modello-rivale il desiderio discepolo rifluisce verso la sua fonte, verso il soggetto e l'avvelena. Non si tratta, quindi, di un semplice contraccolpo dato dalla nostra impotenza: «L'ammirazione appassionata e la volontà di emulazione urtano

¹⁰³ René Girard, *Op. cit.*, p. 97.

nell'ostacolo apparentemente ingiusto che il modello oppone al discepolo e ricadono su questi in forma di odio impotente [...]»¹⁰⁴.

Proprio perché il desiderio rifluisce verso la fonte, l'avvelenamento avviene a livello di un conflitto *nel* soggetto, nella coscienza infelice. Ecco, nello specifico, le patologie del solipsismo, dell'anticonformismo, del minimalismo, descritte nel precedente capitolo, che hanno in sé dinamiche complesse e alterne e che possiamo rappresentare al tempo stesso come forme di fuga dalla lotta, forme di una lotta contro se stessi - pensiamo in particolare al caso dell'anoressia -, ma, soprattutto, come esasperazione massima dell'essere *secondo* l'altro.

Nell'universo del risentimento il desiderio si fa odio senza quartiere nei confronti dell'*altro*, sempre più ingombrante, invadente, sosia dell'*io* e, per questo, nemico.

Non si tratta, allora, soltanto di una lotta di sentimenti e desideri che porta al riconoscimento e che avviene senza una violenza fisica. Il risentimento *incrocia* la lotta per il riconoscimento prima che il riconoscimento possa disvelarsi, possa affermarsi e ne ostacola l'affermarsi. La dinamica relazionale del riconoscimento avvenuto la lasciamo alla «verità romantica», che, comunque, mantiene il merito di disvelare la reciprocità mimetica. La spirale del risentimento può essere

¹⁰⁴ René Girard, *Op. cit.*, p. 15. Questa è una parte significativa del commento che il filosofo francese fa del libro di Max Scheler *Il risentimento nella costruzione della morale*.

infinita e non garantire la signoria e la servitù dei desideri, il riconoscimento del desiderio dell'*io* di essere *secondo l'altro* operato dall'altro e, conseguentemente, la capitolazione del desiderio dell'*altro* di essere *secondo l'io*.

Questa spirale vede nel *risentimento* la congiunzione fra la *rivalità* e la *violenza*. Questa spirale può portare alla vendetta, dunque alla violenza. La mancanza di riconoscimento porta con sé la crisi delle differenze, la violenza di tutti contro tutti: questa è la violenza all'origine della società e sempre in agguato in una società formata.

Parte seconda

Il capro espiatorio

Capitolo IV

Violenza e sacro

1. All'origine della società

Se in *Menzogna romantica e verità romanzesca* Girard aveva posto maggiormente l'attenzione su una vera e propria teoria del desiderio mimetico, nell'opera successiva, *La violenza e il sacro*, opererà un importante passaggio verso una compiuta teorizzazione del meccanismo mimetico attraverso lo studio antropologico delle società primitive. In particolare sarà il nesso fra la mimesi e la violenza a caratterizzare l'*antropologia sacrificale* di Girard che, connessa con la *psicologia interdividuale* che abbiamo abbozzato nei precedenti capitoli, costituiscono il sistema girardiano, successivamente composto organicamente in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*.

Sicuramente non c'è una netta cesura fra il primo Girard critico letterario e il secondo, studioso di antropologia: al contrario lo sviluppo della sua teoria, fatta delle tappe qui ricordate, è ricondotta sempre ad una sistematicità.

Sviluppare, adesso, la nostra analisi a partire dalle società primitive significa innanzitutto rintracciare il nesso fra desiderio e processo di omizzazione¹⁰⁵ in parte già affrontato nel confronto fra Girard e Kojève nella disamina delle rispettive teorie del desiderio. Una volta soddisfatti i bisogni primari, infatti, il desiderio rappresenta proprio quella "mancanza ontologica", quella ricerca di pienezza dell'essere che sembra essere custodita dall'altro. Ecco il desiderio mimetico all'origine dell'uomo e delle società. Il nodo da sciogliere, nel quale già ci siamo imbattuti, è quello dell'innatezza o meno della *mimesis*, che anche Girard non esplicita mai fino in fondo. Come sostiene Girolamo De Michele «il carattere (costitutivo, non meramente attributivo) desiderante del soggetto deriva dalla definizione dell'uomo come *homo mimeticus*, costituzionalmente portato ad assoggettarsi ad una pulsione imitativa che

¹⁰⁵ Abbiamo già accennato questo tema nel Capitolo 3 *Riconoscimento e risentimento*, e in particolare nel paragrafo *Anatomia del desiderio*, alla luce di alcuni passi di René Girard (*Delle cose nascoste*, cit., pp. 110 sgg. e pp. 351 sgg.) che individuano nell'opera di Edgar Morin (*Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Bompiani, Milano 1974) una delle migliori trattazioni al riguardo.

preesiste alla stessa soggettività»¹⁰⁶. Il processo di ominizzazione, pur innescandosi su un terreno animale già mimetico, avviene, nell'uomo, oltre una certa soglia: la tipologia imitativa che lo consente è la «mimesi di appropriazione»¹⁰⁷.

«Non c'è nulla o quasi, nei comportamenti umani, che non sia appreso e ogni apprendimento si riduce all'imitazione. Se gli uomini ad un tratto cessassero di imitare, tutte le forme culturali svanirebbero [...]. Se un individuo vede uno dei suoi congeneri tendere la mano verso un oggetto, è subito tentato di imitare il gesto».¹⁰⁸

Il processo di ominizzazione si fa più compiuto con l'intensificarsi della mimesi di appropriazione. La mimesi di appropriazione porta all'imitazione reciproca, dunque alla rivalità: questo fa cadere gli uomini nell'indifferenziato, ossia nell'assenza di distinzioni fra l'io e l'altro: si

¹⁰⁶ Girolamo De Michele, *Dal disordine all'ordine. Girard, un pensatore forte*, in «il Mulino», 5, 1986, p. 717; un altro importante saggio che non vede una distinzione fra il primo Girard critico letterario e il secondo Girard studioso di antropologia, considerandolo in questo senso un pensatore sistematico è quello di Piero Burzio, *Mito, tragedia, romanzo in René Girard*, in «Rivista di Estetica», 43, 1993, pp. 41-68.

¹⁰⁷ Le tesi di Girard, che esporremo con maggior completezza nelle successive pagine, hanno come retroterra culturale una singolare commistione derivante dall'etnologia e dalla scienza del comportamento filtrate dalla mimesi appropriativa. In questo, per ricostruire la storia della comparsa del concetto di mimesi si vedano i testi di Gabriel Tarde, *Le leggi dell'imitazione*, in *Scritti sociologici*, Utet, Torino 1976; Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.

¹⁰⁸ René Girard, *Il meccanismo vittimario: fondamento del religioso*, in *Delle cose nascoste*, cit., pp. 22-3.

tratta di uno stato di simmetria mostruosa. Nel caos tutti i membri della comunità confliggono gli uni contro gli altri, assetati di violenza. Girard, in questo senso, individua una forte diversità conflittuale con le nostre società:

«Mentre noi, nel conflitto, guardiamo soprattutto al risultato, e cioè alla vittoria dell'uno e alla sconfitta dell'altro, vale a dire alla differenza che emerge dalla lotta, le società tradizionali e primitive pongono l'accento sulla reciprocità del processo, vale a dire sull'imitazione vicendevole degli antagonisti. Vengono messe in risalto le somiglianze fra i concorrenti, l'identità degli scopi e delle manovre, la simmetria dei gesti, ecc.»¹⁰⁹

Si potrebbe dire in una frase: la violenza indifferenziata e reciproca è l'escalation della rivalità mimetica¹¹⁰. Non riconoscere questo significa, come fa per esempio Platone, limitare la dirompenza della mimesi esclusivamente alla critica dell'attività artistica¹¹¹. Anche se è lo stesso Platone a condividere con i popoli primitivi un terrore della mimesi, non riconduce la paura ad una vera spiegazione: «non riconduce mai gli

¹⁰⁹ René Girard, *Op. cit.*, p. 27.

¹¹⁰ René Girard, *Op. cit.*, p. 28.

¹¹¹ Platone, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1994, Libro X, pp. 315-30.

effetti conflittuali alla mimesi d'appropriazione, vale a dire all'oggetto che i due rivali mimetici cercano di strapparsi l'un l'altro designandolo reciprocamente come desiderabile»¹¹².

Secondo Girard i moderni pensano che la maggioranza delle loro inquietudini e delle loro delusioni derivino dagli intralci opposti *al* desiderio: dai tabù religiosi, dai divieti culturali e, ai nostri giorni, anche dalle protezioni legali dei sistemi giudiziari. Qui sta l'errore: non si tratta, infatti, dell'ostacolo inerte, benevolo e identico per tutti che una volta superato permette l'avvento del desiderio; al contrario affiora quello che potremmo chiamare l'ostacolo strutturale suscitato dalle interferenze mimetiche che è ostacolo attivo, mobile e feroce del modello trasformato in rivale, che cova nel risentimento. Gli uomini «confondono sistematicamente l'ostacolo esterno del divieto con l'ostacolo interno del partner mimetico»¹¹³.

Proprio descrivendo il *double bind* abbiamo visto che questa mimesi di rivalità è tale grazie al progressivo e incalzante dissolvimento delle differenze. La violenza si sviluppa a partire dal vortice che scuote i due rivali desideranti a tal punto che l'uno diventa il *doppio* dell'altro, gemelli di una comune sete di sopraffazione. Assistiamo all'annullamento delle differenze e alla caduta nell'*indifferenziato*. La violenza preso il

¹¹² René Girard, *Op. cit.*, p. 31.

¹¹³ René Girard, *Psicologia interdividuale*, in *Delle cose nascoste*, p. 354.

sopravvento diviene lo strumento, l'oggetto e il soggetto universale di tutti i desideri. Secondo Girard la violenza può essere considerata come desiderabile assoluto.

«La violenza è un rapporto mimetico perfetto, dunque perfettamente reciproco. Ognuno imita la violenza dell'altro e gliela restituisce, 'ad usura'. [...] Sotto l'effetto della reciprocità violenta, in altri termini, ogni modello si trasforma in antimodello; invece di assomigliare, si tratta ormai di differire, ma la reciprocità si perpetua dal momento che tutti tentano di rompere con lei allo stesso modo.»¹¹⁴

La violenza reciproca scaturisce alla *crisi delle differenze* che ha contraddistinto anche un tempo pre-culturale e che è sempre in agguato nelle società. È forse questo lo stato di natura? Si tratta dello stato in cui vige il *bellum omnium contra omnes* di hobbesiana memoria?

Non si tratta dello stato di natura; si tratta, piuttosto, di un tempo pre-culturale che lo stesso Girard descrive. Quel tempo possiede una struttura propria ed è fondato sulla *simmetria* mimetica, che è assoluta e generatrice di disordine e violenza. «La cultura che nasce da questo meccanismo di differenziazione avrà una struttura fondata

¹¹⁴ René Girard, *Op. cit.*, pp. 370-371.

sull'asimmetria e sulle differenze. Paradossalmente poi, questa asimmetria e queste differenze costituiscono quello che noi chiamiamo l'ordine culturale. In questo modo l'ordine scaturisce dal disordine»¹¹⁵.

2. Il processo vittimario tramite per il riconoscimento

A questo punto diventa necessario un *pharmakos* per porre fine alla possibile autodistruzione. Rispetto alla simmetria di rapporto fra gli uomini - data dalla mimesi che scatena la violenza - il fondamento unico e universale della comunità per Girard è da rintracciare in un assassinio collettivo, nel linciaggio fondatore di una vittima innocente, il capro espiatorio, che, con la sua morte, impedisce l'inevitabile dilagare della violenza.

«All'opposizione di ciascuno contro ciascuno subentra bruscamente l'opposizione di tutti contro uno. Alla molteplicità caotica dei conflitti

¹¹⁵ René Girard, *Op. Cit.*, p. 383. Sulla definizione di questo tempo pre-culturale illuminante è la definizione che ne dà Sergio Givone (*Eros/etos*, Einaudi, Torino 2000, pp. 5-6). Secondo Givone, infatti, Girard terrebbe ferma «l'idea biblica di uno stato antecedente lo stato di natura, rispetto al quale esso si configura in termini di deiezione, di caduta, appunto. Ritiene però che non siano le categorie di colpa e di innocenza, e tantomeno di espiazione, a spiegare l'accaduto (l'accaduto che sempre accade, cioè il mito). Bensì quella di sacrificio rituale».

particolari subentra d'un tratto la semplicità di un antagonismo unico: tutta la comunità da una parte e la vittima dall'altra.»¹¹⁶

In questo modo Girard distingue fra mimesi di appropriazione e mimesi dell'antagonista: «se la *mimesi d'appropriazione* divide facendo convergere due o più individui su un solo e identico oggetto di cui tutti vogliono appropriarsi, la *mimesi dell'antagonista*, necessariamente, riunisce facendo convergere due o più individui su un identico avversario che tutti vogliono abbattere»¹¹⁷.

Tale assassinio di tutti contro uno sposta la violenza dalla simmetria reciproca verso la gerarchizzazione nei confronti di uno soltanto: basta l'indizio più irrisorio e sotto l'effetto della mimesi tutta la violenza convergerà contro la vittima espiatoria con la catarsi benefica conseguente. Il *capro espiatorio* è il solo che viene riconosciuto, che pone fine al rischio della vita, che costruisce o ristabilisce l'ordine. Il capro espiatorio rappresenta una *necessità*: in questo senso non si realizza una signoria e una servitù dei desideri nei confronti del capro espiatorio; neanche il desiderio di tutti di essere secondo il capro

¹¹⁶ René Girard, *Il meccanismo vittimario: fondamento del religioso*, in *Delle cose nascoste*, cit., pp. 41-2.

¹¹⁷ René Girard, *Op. cit.*, p. 44.

espiatorio. Il capro espiatorio è esclusivamente un *pharmakos* necessario per porre fine al *bellum omnium contra omnes*.

Girard, in questo senso, ritiene di aver individuato, nel cuore di ogni religione, un solo e medesimo avvenimento centrale da cui originano tutte le significazioni mitiche e tutte le azioni rituali: l'uccisione della vittima espiatoria, il riconoscimento del capro espiatorio¹¹⁸. Detto questo, occorre essere più espliciti: Girard afferma che il capro espiatorio non è da considerarsi soltanto nel significato rituale del *Levitico* (16, 5-10) e dei riti analoghi, ma anche nel senso di meccanismo psicologico spontaneo. Per il filosofo francese, inoltre, quella della vittima espiatoria è un'ipotesi scientifica non dimostrabile fino in fondo, perché non è deducibile da un solo testo, né è direttamente leggibile, individuabile: essa descrive infatti un processo di strutturazione. Sono i miti, l'uniformità dei sacrifici, i testi di persecuzione che testimoniano l'attività strutturante e, pertanto, spesso mascherata e misconosciuta del processo vittimario¹¹⁹. A questo punto non si può prescindere dall'accennare al

¹¹⁸ René Girard, *L'unità di tutti i riti*, in *La violenza e il sacro*, cit., pp. 379-429.

¹¹⁹ René Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987, pp. 187 sgg.. Girard sostiene che prima di invocare il capro espiatorio, a proposito di un testo, bisogna chiedersi se si tratta del capro espiatorio *del* testo (il principio strutturante nascosto) oppure del capro espiatorio *nel* testo (il tema chiaramente visibile): distingue il *tema* dal *principio* strutturante. È fondamentale soffermarci ancora su questa precisazione metodologica, che ci permette di eliminare l'equivoco che vede in Girard un pensatore «totalitario». Seguendo, ad esempio, il discorso di Girard sui miti e sull'irrapresentabilità del capro espiatorio si arriverebbe a sostenere che Girard avrà sempre ragione, per quanti esempi si portino in senso contrario, proprio perché il meccanismo sacrificale non può essere oggetto di rappresentazione e quindi di confutazione. In realtà è il medesimo argomento sull'irrapresentabilità del capro

linguaggio, al segno, alla testualità. Girard afferma, infatti, che «non si può risolvere il problema della violenza per mezzo della vittima espiatoria senza elaborare al contempo una teoria del segno e della significazione»¹²⁰.

Ecco perché è utile la spiegazione del formarsi e dell'isciversi del meccanismo vittimario nella tradizione e nella testualità. Girard, dunque, individua le fasi di tale *processo vittimario*: cercheremo adesso di entrare più nello specifico. Il contesto di indifferenziazione, dovuto alla crisi delle differenze, è alla base del processo di *polarizzazione* unanime contro la vittima: la violenza persegue ora uno soltanto, si indirizza *versus* uno soltanto. Girard individua dei veri e propri *stereotipi* universali del processo di polarizzazione: la crisi indifferenziatrice, la selezione vittimaria, l'accusa¹²¹. Nello specifico la crisi delle differenze è legata a qualcosa di reale: flagelli naturali come peste o cattivi raccolti, trasformazioni politico-sociali. L'angoscia, il malessere, l'odio, la violenza della folla, che scaturiscono da queste crisi, si riversano su delle vittime che di per sé attirano l'ira: minoranze etniche o religiose; il diverso, lo straniero; il deforme, il malato, il folle, insomma chi può

espiatorio che toglie l'obiezione: «Il capro espiatorio nel senso che mi interessa *non ha alcun posto nei miti*. Se ne avesse, avrei torto per forza, la 'mia teoria' crollerebbe. Non potrebbe essere ciò che ne faccio io, ossia il principio strutturante che governa tutti i temi».

¹²⁰ René Girard, *Il meccanismo vittimario: fondamento del religioso*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 128.

¹²¹ René Girard, *Il processo di ominizzazione*, in *Il capro espiatorio*, cit., pp. 29-44.

rappresentare una minaccia esterna. Anche l'accusa sarà tale da ricadere nei confronti di uno soltanto e avrà quelle caratteristiche di universalità e indifferenziazione che abbiamo rintracciato anche nella crisi e nella selezione. Già, perché Girard ci parla proprio di crisi "indifferenziatrici", persecutori "indifferenziatori" e perseguitati "indifferenziati".

Joseph de Maistre¹²² vede nella vittima del rituale un innocente che paga per un colpevole, vede, insomma, una questione di ordine morale. Al contrario secondo Girard

«Il rapporto fra vittima potenziale e vittima attuale non è da definirsi in termini di colpevolezza e di innocenza. Non c'è nulla da 'espiare'. La società cerca di sviare in direzione di una vittima relativamente indifferente, una vittima 'sacrificabile', una violenza che rischia di colpire i suoi stessi membri, coloro che intende proteggere a tutti i costi.»¹²³

Come bene chiarisce Stefano Tomelleri «lo stereotipo della "vittima" rimanda alla crisi, che rimanda agli stereotipi dei capi d'accusa e viceversa, secondo uno schema autoreferenziale e circolare, che poggia

¹²² Joseph de Maistre, *Le serate di Pietroburgo*, Rusconi, Milano 1971.

¹²³ René Girard, *Il sacrificio*, in *La violenza e il sacro*, cit., p. 17.

su una credenza unanime della comunità»¹²⁴. Riportare l'ordine e la pace nella comunità significa sacrificare la vittima designata: l'espiazione avviene proprio in virtù della polarizzazione nei confronti di una vittima che attira attorno a sé i sospetti e i malori, le violenze.

Al processo di polarizzazione segue il processo di *differenziazione*. In questo senso la differenziazione è la fonte del riconoscimento. Riconoscimento della vittima sacrificata, grazie alla quale si è ristabilito l'ordine sociale e le gerarchie. Si tratta di un doppio *transfert*¹²⁵: prima di aggressività e, adesso, di riconciliazione. Se nella polarizzazione la vittima era malefica e contro di essa si scatenava tutta la violenza della comunità, adesso, proprio in virtù di quella violenza e della morte avvenuta, la vittima assume un carattere benefico e sacro: rappresenta, appunto, un *pharmakos*, un male, prima e un rimedio, adesso.

Nel capro espiatorio sta tutta l'ambiguità, l'ambivalenza del processo vittimario: la vittima porta su di sé la violenza unanime ed è considerata *maledetta*; la morte della vittima consente alla vittima stessa di diventare capro espiatorio, di portare nella comunità la *riconciliazione*. Maledetta e riconciliatrice, maledetta e consacrata.

¹²⁴ Stefano Tomelleri, *René Girard. La matrice sociale della violenza*, cit., p. 63.

¹²⁵ René Girard, *Il meccanismo vittimario: fondamento del religioso*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 56.

3. *L'ambivalenza del sacro*

Girard, a questo punto, s'interroga sul carattere sacro¹²⁶ della vittima e sull'*ambivalenza* che la circonda. Critica Hubert e Mauss¹²⁷, secondo i quali sarebbe criminale uccidere la vittima poiché sarebbe sacra, ma, al tempo stesso, sottolinea Girard, «la vittima non sarebbe sacra se non la si uccidesse»¹²⁸. Ed è proprio il nodo del rapporto fra sacro e violenza a catalizzare l'attenzione del filosofo francese. Il doppio *transfert* istituisce una identità proprio fra la violenza e il sacro: è l'unanimità della comunità che, polarizzando la violenza, polarizza anche il sacro. Si tratta del processo vittimario: dalla polarizzazione alla differenziazione e, in ultima fase, la *sacralizzazione* della vittima, che si è fatta capro espiatorio.

Per Girard l'effetto riconciliatore della vittima espiatoria può solo essere temporaneo. La cultura non scaturisce direttamente dalla riconciliazione vittimaria, ma dal doppio imperativo del divieto e del

¹²⁶ Girard si pone anche il problema di rintracciare etimologicamente il significato di sacro. In latino *sacer* può essere tradotto sia con 'sacro' che con 'maledetto', poiché include tanto il benefico quanto il malefico. Inoltre Girard sottolinea come termini analoghi sono reperibili nella maggior parte delle lingue: *mana* nei Melanesiani, *wakan* nei Sioux, *orenda* negli Irochesi etc. Da questo punto di vista Girard fa riferimento in particolare all'opera di É. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, 2 voll..

¹²⁷ Henri Hubert e Marcel Mauss, *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia 1981.

¹²⁸ René Girard, *Op. cit.*, p. 13.

rituale, ossia dall'intera comunità unita allo scopo di non ricadere nella crisi. Secondo Girard

«Per capire la cultura umana bisogna ammettere che l'arginamento delle forze mimetiche da parte dei divieti, il loro incanalamento nelle direzioni rituali, può solo estendere e perpetuare l'effetto riconciliatore della vittima espiatoria. Il religioso non è altro che questo immenso sforzo per mantenere la pace. *Il sacro è la violenza*, ma se il religioso adora la violenza è sempre in quanto essa passa per apportatrice di pace; il religioso è tutto orientato verso la pace ma i mezzi di questa pace non sono mai privi di questa violenza sacrificale.»¹²⁹

Girard, dunque, si difende da coloro che considerano la sua prospettiva come un mero «culto della violenza» ribadendo, inoltre, che «il giuoco del sacro e quello della violenza sono una cosa sola»¹³⁰. E, in un altro denso passaggio della sua teoria, Girard chiarisce che:

«Individuare la violenza fondatrice è capire che il sacro unisce in sé tutti i contrari, non perché differisca dalla violenza ma perché la

¹²⁹ René Girard, *Op. cit.*, p. 50.

¹³⁰ René Girard, *Gli dèi, i morti, il sacro, la sostituzione sacrificale*, in *La violenza e il sacro*, cit., p. 358.

violenza pare differire da se stessa; talvolta riforma l'unanimità intorno a sé per salvare gli uomini ed edificare la cultura, talora invece si accanisce e distrugge ciò che aveva edificato. Gli uomini non adorano la violenza in quanto tale: non praticano il 'culto della violenza' nel senso della cultura contemporanea, adorano la violenza in quanto conferisce loro la sola pace di cui riescano a godere. Attraverso la violenza che li atterrisce è quindi alla non-violenza che mira sempre l'adorazione dei fedeli. La non-violenza appare come un dono gratuito della violenza, e non senza ragione, dato che gli uomini non sono mai capaci di riconciliarsi se non a spese di terzi. Il meglio che gli uomini possono fare nell'ordine della non-violenza è l'unanimità meno *uno*, meno la vittima espiatoria.»¹³¹

L'ambivalenza del sacro risiede nella eterogeneità delle cose che esso comprende: la violenza e il suo contrario, la pace come la guerra, la creazione come la distruzione, l'ordine e il disordine. La violenza fondatrice, per Girard, è da considerarsi come unificante e intellegibile nella spiegazione della complessità del sacro.

Come abbiamo visto la capacità del meccanismo vittimario di produrre il sacro è interamente fondata sul meccanismo stesso: in un

¹³¹ René Girard, *Op. cit.*, p. 359.

certo senso il sacro è la violenza della comunità che diventa trascendente.

Questa forza pare essere superiore ed esterna all'uomo, pare trascenderlo:

«Se la comunità ha tutto da temere dal sacro, è anche vero che a esso deve tutto. [...] Come si è visto, la violenza fondatrice appare come cosa non degli uomini ma del sacro stesso che procede alla propria espulsione, che accetta di ritirarsi per lasciar esistere la comunità fuori da sé.»¹³²

Ci troviamo a fare i conti con la capacità da parte del meccanismo vittimario di produrre del sacro, che è, al tempo stesso, interamente fondato sul misconoscimento del meccanismo vittimario di cui lo stesso meccanismo vittimario diviene oggetto. Il sacro opera la dissimulazione del meccanismo vittimario e crea ordine e legame sociale: senza la credenza del sacro non ci sarebbe la comunità. L'emersione della comunità dal sacro allora non vede soltanto nel sacro un elemento costituente, in virtù del misconoscimento del meccanismo vittimario, ma rende il sacro trascendente e, al tempo stesso, permeante la comunità. Infatti, come sostiene Girard:

¹³² René Girard, *Op. cit.*, p. 370.

«Tra la comunità e il sacro una separazione completa, ammesso che sia veramente pensabile, è altrettanto temibile che una fusione completa. Una separazione troppo grande è pericolosa poiché può concludersi solo con un ritorno in forza del sacro, con un irrompere fatale. Se il sacro si allontana troppo, si rischia di trascurare o anche di dimenticare le regole che, nella sua benevolenza, ha insegnato agli uomini per permettere loro di proteggersi contro di esso. L'esistenza umana resta dunque governata in ogni momento dal sacro, regolata, sorvegliata e fecondata da questo.»¹³³

A questo punto l'identificazione fra violenza e sacro, operata in funzione del meccanismo della vittima espiatoria, ci permette di esporre la teoria girardiana del *sacrificio* e di rintracciare il legame fra quest'ultimo e l'ordine sociale. Innanzitutto bisogna rifiutare la lettura tradizionale che fa del sacrificio un'offerta alla divinità, un dono. Ogni sacrificio, per Girard, ripete più in piccolo l'immenso acquietarsi che si è verificato al momento dell'unanimità fondatrice. Secondo Girard il pensiero religioso primitivo considera il *sacrificio* non soltanto come qualcosa riguardante la comunità, ma gli attribuisce una funzione sociale. La funzione del sacrificio è complessa e serve a placare le violenze

¹³³ René Girard, *Op. cit.*, p. 371.

intestine e a impedire lo scoppio dei conflitti. Per le prime società umane la repressione della mimesi è la preoccupazione maggiore: proibire il dilagare della rivalità mimetica significa impedire l'avvento della violenza. Ma si può sempre ricadere nella *crisi sacrificale*. L'unanimità violenta può cancellare ancora le differenze: tutti possono tornare ad essere gemelli della violenza e tutti doppi gli uni degli altri. Così come all'origine della comunità il disordine della crisi dell'indifferenziato è fonte di violenza reciproca, così la crisi sacrificale interviene quando nella comunità si perdono le differenze e si afferma la violenza. Il sacrificio ha la funzione della *katharsis*¹³⁴: attraverso il meccanismo della vittima espiatoria espelle la violenza fuori dalla comunità e opera costantemente per mantenerla fuori. Generalmente il rito sacrificale poggia su due sostituzioni: la prima è data dalla violenza fondatrice che sostituisce una vittima unica a tutti i membri della comunità; la seconda, la sola propriamente rituale, sostituisce alla vittima espiatoria una vittima sacrificale. Quello che essenzialmente caratterizza le categorie sacrificabili è il fatto che queste siano fuori dalla comunità a differenza della vittima espiatoria che faceva parte della comunità: questo al fine di incatenare la violenza anziché dare l'avvio a una nuova crisi sacrificale.

¹³⁴ René Girard, *L'unità di tutti i riti*, in *La violenza e il sacro*, cit., p. 398-402.

4. Il riconoscimento dell'ordine

La circolarità e la ripetizione del sacrificio sono due caratteristiche del riconoscimento attraverso il sacro, del riconoscimento alla luce del *processo vittimario*. Si tratta di una sorta di eterno ritorno¹³⁵ che serve a mantenere l'ordine, a preservare la comunità dell'avvento di una nuova crisi sacrificale, dovuta, in primo luogo, alla perdita delle differenze, alla caduta nell'indifferenziato. Nelle prime società, infatti, non c'è rimedio contro la violenza, né guarigione infallibile qualora l'equilibrio sia turbato: si suppone, quindi, che le misure preventive, in contrapposizione a quelle curative, abbiano un ruolo di primo piano. In questo senso il mantenimento della coesione e del legame sociale fra gli individui della comunità è dato sia dal sacrificio rituale, che dai divieti, che dal mito. Girard sostiene, infatti, che «la rivalità mimetica fa la sua ricomparsa entro la comunità. Nelle società che non hanno un sistema penale per soffocare sul nascere il circolo vizioso della violenza mimetica, il sistema religioso è veramente funzionale»¹³⁶. Proprio per l'assenza di un sistema giudiziario la sfera della prevenzione assume un ruolo centrale poiché,

¹³⁵ René Girard, *Lettura sacrificale e cristianesimo storico*, in *Delle cose nascoste*, cit., pp. 287. Per Girard l'intuizione dell'eterno ritorno, comune ai Presocratici e a Nietzsche, è l'intuizione sacrificale per eccellenza.

¹³⁶ René Girard, *Il meccanismo vittimario: fondamento del religioso*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 61.

fra l'altro, polarizza l'aggressività su vittime mai vendicabili¹³⁷. Il sacrificio ripropone il riconoscimento di un tempo, quello della vittima espiatoria: l'origine reale che è alla base della fondazione della comunità. L'obiettivo, quindi, è quello di mantenere l'ordine: da qui i divieti, il sacrificio rituale, i miti, che instaurano e preservano l'ordine culturale.

Il religioso primitivo davvero dice agli uomini «*quel che bisogna e quel che non bisogna fare*»¹³⁸ per evitare il ritorno alla violenza distruttrice. I *divieti* mirano ad escludere tutto ciò che minaccia la comunità: sono la risposta negativa alla mimesi. Le minacce più esterne, «quelle più accidentali, come siccità, inondazioni, epidemie, sono confuse, spesso attraverso l'espedito delle somiglianze tra i modi di propagazione, con la degradazione interna dei rapporti umani in seno alla comunità, lo slittamento verso la violenza reciproca»¹³⁹. Secondo Girard l'errore degli studiosi moderni è quello di aver sempre localizzato il centro di gravità dei sistemi religiosi nelle minacce esterne, anziché nella violenza mimetica. Il diluvio, la peste, ad esempio, rappresentano,

¹³⁷ Su questo tema si veda l'interessante saggio di Luigi Alfieri, *Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria. Il problema giuridico e politico in René Girard*, in *L'immaginario e il potere*, a cura di G. Chiodi, Giappichelli, Torino 1992, pp. 21 sgg..

¹³⁸ René Girard, *Gli dèi, i morti, il sacro, la sostituzione sacrificale*, in *La violenza e il sacro*, cit., p. 360.

¹³⁹ René Girard, *Il meccanismo vittimario: fondamento del religioso*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 29.

innanzitutto, la crisi delle differenze: «esse sono in primo luogo percepite come trasgressione dei divieti che vertono sul mimetico»¹⁴⁰.

I *rituali* sono, a differenza dei divieti, una risposta positiva al mimetismo, acconsentono al ritorno della violenza mimetica, ma a dosi piccole e controllate, tali da ritualizzare, ripetere il linciaggio fondatore in modo da svuotare l'azione da ogni violenza reale riproducendo, così, il modello mimetico in uno spirito di armonia sociale. Proprio attraverso il rito sacrificale, abbiamo visto, si evita la crisi sacrificale: il rito non è altro che «la ripetizione di un primo linciaggio spontaneo che ha riportato l'ordine nella comunità perché ha ricreato contro la vittima espiatoria, e attorno a essa, l'unità perduta nella violenza reciproca»¹⁴¹. L'origine che fonda la cultura porta su di sé, come detto in precedenza, la necessità della sua trasfigurazione, ossia il misconoscimento dell'origine.

Il *mito* è, sul piano delle rappresentazioni collettive, ciò che il rito esprime sul piano delle pratiche sociali. Gli stereotipi del processo vittimario sono tutti presenti. Le crisi indifferenziatrici sono rappresentate dalla confusione fra il giorno e la notte, fra il cielo e la terra; la siccità, la carestia, la peste simboleggiano il carattere collettivo del disastro e il dilagare universale della violenza. Per quanto attiene l'accusa essa sarà rivolta contro i comportamenti sessuali eccessivi,

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ René Girard, *La genesi dei miti e dei rituali*, in *La violenza e il sacro*, cit., pp. 137-138.

contro le violenze nei confronti di bambini e famiglia: basti pensare agli stupri di Teseo nei confronti di Elena e Arianna, al parricidio di Laio operato da Edipo, agli infanticidi con Crono che ingoia i suoi figli. La vittima sacrificabile, nel contesto mitico, è colui che si è fatto assassino della differenza, per esempio fra uomo e animale, dando vita a figure mostruose, come nel caso del Minotauro.

Le società a sistema sacrificale decadono là dove si impianta un sistema giudiziario. Il periodo storico che segna in occidente tale passaggio è ben descritto nell'analisi della società greca operata dallo storico francese Jean-Pierre Vernant¹⁴². Proprio la comparsa della tragedia alla fine del VI secolo a.c. corrisponde al bisogno nella società ateniese di problematizzare il tragico passaggio da un ordine sacrificale ad un ordine giuridico che era in via di formazione. Se da un lato i riti ripetono a loro maniera il linciaggio fondatore per ottenerne gli effetti benefici e i miti lo trasfigurano e lo caricano di significati religiosi, dall'altro è proprio un'attenta lettura delle tragedie greche «la via d'accesso privilegiata ai grandi problemi dell'etnologia religiosa»¹⁴³. Esemplare, da questo punto di vista, è l'*Edipo re* di Sofocle¹⁴⁴ che

¹⁴² J.-P., Vernant, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1977.

¹⁴³ René Girard, *Il sacrificio*, in *La violenza e il sacro*, cit., p. 15.

¹⁴⁴ A proposito di Edipo si vedano le parti de *La violenza e il sacro*, cit., pp. 97-123 e i tre articoli degli anni '60: *De l'expérience romanesque un mithe oedipien*, in «Critique», novembre 1965, pp. 899-924; *Symétrie et dissymétrie dans le mithe eodipien*, in «Critique», gennaio 1968, pp. 99-135; *Une analyse d'?dipe roi*, in Aa.Vv., *Critique sociologique et*

rivelerebbe la crisi dell'ordine culturale arcaico e mitico e l'apparire dell'originaria violenza indifferenziata, risolvendo, però, ancora in senso mitico la crisi attraverso l'unanimità violenta che si polarizza contro Edipo, ossia contro il capro espiatorio, che in tal senso ristabilirebbe l'ordine sociale e culturale. La vittima sorge dalla crisi delle differenze, dal caos e crea l'ordine e il senso religioso concentrando su di sé la violenza. La tragedia se da un lato demitizza le differenze mitiche, generalizzando le colpe, dall'altro, alla fine, si ritrae: l'insensatezza della violenza umana, emersa momentaneamente nella sua più nuda realtà, ritorna ad essere misconosciuta e solo Edipo è il colpevole. È lo stesso Girard a sostenere che nessuna lettura dell'*Edipo re* «ha mai raggiunto l'essenziale; nemmeno quella di Freud, la più geniale e la più ingannevole, è giunta al vero 'rimosso' del mito, che non è desiderio del parricidio e dell'incesto, ma violenza che si dissimula dietro quei temi fin troppo visibili, minaccia di distruzione totale allontanata e dissimulata dal meccanismo della vittima espiatoria»¹⁴⁵. E se nell'*Edipo re* la violenza si maschera dietro gli oggetti del desiderio (potere regale, madre), nelle *Baccanti* di Euripide si rivela come la meta stessa del desiderio, come l'essenza del sacro.

critique psychanalytique, Ed. de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles 1970, pp. 127-163.

¹⁴⁵ René Girard, *Edipo e la vittima espiatoria*, in *La violenza e il sacro*, cit., p. 123.

Girard, così come rintraccia il tormentato passaggio fra sistema sacrificale e sistema giudiziario, altrettanto cerca di fare adottando una linea di ricerca sulla sovranità e sul potere politico, connessa, anche in questo caso, all'evoluzione dal rituale alle istituzioni profane¹⁴⁶. Se da un lato re, sovrano, divinità, capro espiatorio, ecc., potrebbero non essere altro che «metafore più o meno sfasate le une rispetto alle altre per e soprattutto rispetto al meccanismo unico che si sforzano tutte di cogliere, il meccanismo dell'unanimità fondatrice»¹⁴⁷, dall'altro basta che la vittima approfitti di un eventuale rinvio dell'immolazione per trasformare in potere effettivo la venerazione atterrita dei propri fedeli. Per respingere il sacrificio sempre più ai margini dell'istituzione basta aspettare che l'intervallo fra la scelta della vittima e il sacrificio si prolunghi: in questo modo l'influenza del re, futura vittima, si fa così forte da rendere impossibile il sacrificio. Mettere ai margini dell'istituzione la violenza porta, necessariamente ad una diversa concezione, ad un differente stereotipo della violenza: la razionalizzazione distorce la concezione dei primitivi che faceva della violenza un tutt'uno con il contesto comunitario, a differenza del nostro farne un atto individuale¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Sul tema della regalità sacra e della sovranità si veda *La violenza e il sacro*, cit., pp. 142-156, 394-399 e *Delle cose nascoste*, cit., pp. 71-9.

¹⁴⁷ René Girard, *L'unità di tutti i riti*, in *La violenza e il sacro*, cit., p. 421.

¹⁴⁸ René Girard, *Il meccanismo vittimario: fondamento del religioso*, in *Delle cose nascoste*, cit., pp. 27 sgg..

5. *Il rischio della vita*

Il riconoscimento del capro espiatorio, allora, è il frutto di una relazione aspra, di rivalità e ostilità che ha alla base il conflitto dei desideri quale prodotto della *mimesis* intesa come condizione generativa e costitutiva degli individui e della società. Il legame fra il conflitto dei desideri, la simmetria mimetica e la violenza è tutt'uno. Per Girard «la violenza è un rapporto mimetico perfetto, dunque perfettamente reciproco. Ognuno imita la violenza dell'altro e gliela restituisce, 'ad usura'»¹⁴⁹. La violenza è letta e spiegata come una parte fondamentale della teoria mimetica. Non soltanto la violenza è all'origine delle relazioni, ma è sempre in agguato anche nelle società formate. Nel precedente capitolo abbiamo individuato che nella triangolazione del desiderio - soggetto, oggetto e modello - il riconoscimento del desiderio dell'*io* di essere *secondo l'altro* operato dall'altro deve portare, conseguentemente, alla capitolazione del desiderio dell'*altro* di essere *secondo l'io*. Questo processo non è lineare perché sia l'*io* che l'*altro* sono entrambi modelli ed entrambi rivali: attuano una relazione di totale reciprocità. Il risentimento nasce da questo reciproco ostacolarsi e non

¹⁴⁹ René Girard, *Psicologia interindividuale*, in *Delle cose nascoste*, cit., pp. 370-371.

soltanto fa rifluire il desiderio verso la fonte, ossia il soggetto, ma esaspera le rivalità impedendo la signoria e la servitù dei desideri, impedendo il riconoscimento. Il risentimento «è realmente un desiderio ostacolato e traumatizzato»¹⁵⁰. Questa spirale vede nel *risentimento* la congiunzione fra la *rivalità* (esasperata) e la *violenza*. Questa spirale può portare alla vendetta, dunque alla violenza. La mancanza di riconoscimento porta alla crisi delle differenze, alla violenza di tutti contro tutti: questa violenza espone tutti gli uomini al *rischio della vita*.

Per tornare, in conclusione, al confronto con Kojève, anche il filosofo russo ci parla del rischio della vita legato, nella sua analisi della *Fenomenologia*, all'angoscia della morte che prova l'uomo. Infatti l'uomo «che non ha provato l'angoscia della morte non sa che il Mondo naturale dato gli è ostile, che tende ad ucciderlo, ad annientarlo, che è essenzialmente inadatto a soddisfarlo realmente»¹⁵¹. È proprio l'angoscia della morte, in questo caso, la parabola della condizione dell'io nella lotta per il riconoscimento, nel momento in cui, cioè, si è consapevoli e si accetta il rischio della vita. L'angoscia della morte come condizione necessaria per la gerarchia delle relazioni: l'uno Signore, l'altro Servo. Ed

¹⁵⁰ René Girard, *To Double Business Bound. Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*, The John Hopkins University Press, Baltimora 1978, p. 73.

¹⁵¹ Alexandre Kojève, *A guisa di introduzione*, in *Introduzione*, cit., p. 43.

è proprio l'aver vissuto il sentimento dell'angoscia che, successivamente, darà coscienza al Servo per la sua liberazione attraverso il lavoro.

Accettato in virtù dell'angoscia, per Kojève, o subito attraverso la violenza, in Girard, il rischio della vita, prelude al riconoscimento. Nella lettura kojèviana di Hegel il riconoscimento si dà come tramite¹⁵² e, successivamente, come termine *bidirezionale* nella costruzione delle relazioni fra l'io e l'altro: prima nell'avvento della Signoria e della Servitù, successivamente nella liberazione dalla condizione servile del Servo attraverso il lavoro. La teoria del «desiderio *del* desiderio» che fa Kojève è esclusivamente una complicazione del più generale «desiderio di essere *secondo* l'altro» girardiano: infatti se dal canto suo Kojève propone il rapporto fra l'io e l'altro per l'affermazione del desiderio, il modello relazionale girardiano prevede la triangolazione soggetto-oggetto-modello e, in questo contesto, il riconoscimento non è mai assunto come certo, come fine ultimo e sicuro, poiché il risentimento lo ostacola scatenando la violenza reciproca. Per porre fine al dilagare della

¹⁵² Come abbiamo descritto nel primo capitolo, in una prima fase anche Kojève individua il riconoscimento come unilaterale: il Signore, una volta affermato il suo primato nei confronti del Servo, si trova in una sorta di «*impasse* esistenziale» poiché non riconosce il Servo e lo considera un animale, una cosa. Se da un lato il Signore non riconosce il Servo, quest'ultimo lo riconosce *ab initio*. Come sostiene Kojève al Servo basterà imporsi nei confronti del Signore, «farsi riconoscere da lui, perché si stabilisca il mutuo e reciproco riconoscimento che solo può realizzare e soddisfare pienamente e definitivamente l'uomo». Perché ciò avvenga il Servo deve autosopprimersi, deve cessare di essere Servo. Si veda in proposito Alexandre Kojève, *Op. cit.*, pp. 32-6.

violenza, allora, Girard individua come necessaria una polarizzazione *unidirezionale e unanime*: il capro espiatorio.

Facendo ancora una volta del confronto fra Girard e la lettura kojèviana di Hegel un elemento centrale della nostra analisi possiamo intravedere, in un passo eloquente de *La violenza e il sacro*, come il riconoscimento del «capro espiatorio» nella fondazione della comunità sia tutt'uno con il religioso:

«La società umana non comincia con la paura dello 'schiavo' davanti al 'padrone' ma con il religioso, come ha visto Durkheim. Per completare l'intuizione di Durkheim bisogna capire che il religioso fa tutt'uno con la vittima espiatoria, quella che fonda l'unità del gruppo contro e, al tempo stesso, intorno a essa. Solo la vittima espiatoria può procurare agli uomini tale unità differenziata, là dove essa è a un tempo indispensabile e unanimemente impossibile, in seno a una violenza reciproca che nessun rapporto di dominio stabile né alcuna riconciliazione vera può concludere».¹⁵³

Questo passo ci porta alla *necessità* che il capro espiatorio racchiude in sé sia per la fragilità del riconoscimento attraverso una relazione di

¹⁵³ René Girard, *Psicologia interdividuale*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 427.

signoria e servitù rappresentata dal «dominio», sia per l'impossibilità di un riconoscimento dovuto ad una «riconciliazione» reciproca. La sfera del religioso, allora, irrompe nella fondazione e nel mantenimento dell'unità del gruppo, della comunità. Il riconoscimento del capro espiatorio e il riconoscimento del religioso, nella teoria girardiana, fanno tutt'uno: è la risposta alla "mancanza ontologica" di cui tutti sentiamo la necessità. Il religioso primitivo è una risposta trascendente all'immanenza della mimesi e della violenza. Ma per Girard permangono due diverse logiche della trascendenza. Da un lato quella sacra, orizzontale, della violenza mimetica, che ha accompagnato l'uomo sin dall'origine e ha legato la vita alla morte attraverso il rischio della vita medesima: è la trascendenza del sacrificio e dell'eterno ritorno. Dall'altra la logica cristiana, verticale, dell'amore che non deve nulla alla morte: si tratta della rivelazione evangelica del capro espiatorio e della resurrezione di Gesù. Quello di cui ci dovremo occupare adesso.

Capitolo V

La *Croce* contro il *capro*

1. Verso il disvelamento della menzogna persecutoria

Fino a questo momento abbiamo visto come la comunità emerge dal sacro poiché, prima attraverso il riconoscimento del capro espiatorio, poi tramite il misconoscimento, la mimesi e la violenza reciproca - all'origine della società e delle relazioni - sono rimosse per permettere il reale funzionamento della pratica sacrificale, per il mantenimento dell'ordine sociale. Proprio a questo livello, per Piero Burzio, si innesta il carattere *estetico* del sacrificale. Secondo Burzio, infatti, non è una scena del linciaggio fondatore a creare l'unanimità sociale contro e attorno al cadavere della vittima, che, sacralizzata, si trasforma in divinità; si tratta, al contrario, del ricordo di questa scena, all'indomani di una pace

ritrovata: è la rappresentazione di questo ricordo¹⁵⁴. Burzio ripercorre tutta la fenomenologia della cultura sacrificale, da noi già, sommariamente, individuata: dai miti al Vecchio e Nuovo Testamento, dai testi di persecuzione alla tragedia.

Se nel mito l'operazione rappresentativa è la menzogna dell'assassinio fondatore, l'incarnazione della violenza sacrificale che assume il punto di vista dei persecutori, nei testi di persecuzione¹⁵⁵ viene esibita in forma più leggibile l'unanimità violenta dei sacrificatori contro il capro espiatorio. Ma nel mito la dissimulazione di cui l'essere originario è fatto oggetto non è annullamento: c'è un luogo - la memoria - che conserva la dissimulazione e attende il riconoscimento. Una memoria contenuta dal mito che è essenzialmente tragica. Qui ritroviamo ciò che avevamo lasciato nel precedente capitolo: il rapporto fra il mito e la tragedia. Proprio perché rappresenta il lato oscuro del mito, proprio perché imprigionata fra svelamento della trasfigurazione dell'origine e, al tempo

¹⁵⁴ Piero Burzio, *Mito, tragedia, romanzo in René Girard*, cit., pp. 43 sgg.. Burzio riprende un concetto già esposto da Eric Gans in *Le logos de René Girard*, in Aa. Vv., *René Girard et le problème du mal*, cit.: «L'evento fondatore non fonderebbe nulla senza rappresentazione, perché la sua presenza altro non è che distruzione».

¹⁵⁵ Per spiegare criteri e natura di un testo di persecuzione, Girard analizza diffusamente, il racconto di Guillaume de Machaut, *Le jugement dou Roy de Navarre* all'inizio de *Il capro espiatorio*, cit., pp. 11-27; inoltre altri passi delle opere di Girard dedicati ai testi di persecuzione sono ne *Il capro espiatorio*, cit., pp. 27-78 e in *Delle cose nascoste*, cit., pp. 158-188.

stesso, impossibilità di risacralizzazione, la tragedia , alla fine, rifluisce nel mito¹⁵⁶.

Tragico e mitico sono due poli e soltanto una rottura può permettere la cesura fra antico e moderno. Girard sostiene che la *menzogna persecutoria*, che ha all'origine le pratiche rituali e le rappresentazioni mitiche, può essere disvelata solo attraverso la Bibbia, intesa come unità di Antico e Nuovo Testamento. L'unione di Antico e Nuovo Testamento opera una vera e propria demistificazione soprattutto sul piano di quella credenza - unanimemente condivisa nell'ordine religioso primitivo basato sul sacro - che vuole riconoscere nel capro espiatorio prima un colpevole e poi un santo, ma mai una vittima innocente.

Attraverso la lettura e la decostruzione della Bibbia può cadere questo velo, possiamo superare la mistificazione di miti e riti. Si tratta di un processo lento e graduale, che è composto da tappe precise, che ripercorrono proprio gli stereotipi del processo vittimario: la crisi, il tutti contro uno della violenza collettiva, l'elaborazione dei divieti e dei rituali. La crisi la ritroviamo nella confusione di Babele, nella corruzione di Sodoma e Gomorra, nel Diluvio universale. Il tutti contro uno della violenza originaria si compone in tutte le scene dell'Esodo e della Genesi e la risoluzione della crisi avviene attraverso il tema dell'espulsione: da

¹⁵⁶ Piero Burzio, *Op. cit.*, p. 50.

questo punto di vista basta ricordare il caso della cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso terrestre. Il terzo momento, quello del divieto e del rito, lo ritroviamo, per esempio, nel sacrificio di Isacco: il montone, ossia la vittima sostitutiva, prende il posto della vittima umana.

Lo spirito della Bibbia è quello di «invertire i rapporti fra la vittima e la comunità persecutrice»¹⁵⁷. Vediamo di fare chiarezza prendendo la scena della lotta fra i fratelli nemici, Caino e Abele, dell'Antico Testamento e il mito di Romolo e Remo. Pur essendo presenti nel passo della Bibbia alcune caratteristiche tipiche del mito, come la crisi e la morte violenta di una vittima innocente, tuttavia la differenza strutturale sta nel rapporto fra la vittima e il carnefice. Mentre nel mito della fondazione della città di Roma l'uccisione di Remo da parte di Romolo è giustificata e legittimata dalla nascita della città e Romolo rappresenta l'eroe poiché si è fatto garante della regola del confine, superato da Remo, nel caso di Abele e Caino, quest'ultimo è descritto come un assassino, poiché uccide una vittima innocente, Abele.

Nell'Antico Testamento, comunque, i miti e i sacrifici, seppur criticati, sussistono ugualmente. I miti vengono elaborati con uno spirito differente, ma permangono, così come i riferimenti sacrificali, che vengono criticati e che sono presenti anche nel Nuovo Testamento, come

¹⁵⁷ René Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 202.

per esempio nella *Lettera agli Ebrei*. Ecco perché, a detta di Girard, vi è un'incompletezza nell'Antico Testamento: esso rappresenta, come abbiamo detto, una serie di tappe che, però, troveranno pieno compimento soltanto nei testi evangelici. «I Vangeli rivelano tutta la complessità e la particolarità del processo vittimario e rompono definitivamente e senza ambiguità con le logiche perverse della mimesi»¹⁵⁸.

Con i Vangeli si compie in modo proprio lo spirito della Bibbia che consiste nell'invertire i rapporti tra la vittima e la comunità persecutrice. Ancor prima della passione di Cristo, già il caso di Giobbe ci porta su questa strada: è l'*innocenza della vittima* che avvia il processo di rottura con la falsa credenza nel capro espiatorio.

2. Giobbe: l'innocenza della vittima

L'interpretazione che dà Girard del Libro di Giobbe¹⁵⁹ vede «da una parte la visione persecutoria della società, che genera mitologia e rituale, dall'altra la visione di Giobbe che sovverte la prima rivelando di essere il capro espiatorio ingiustamente perseguitato»¹⁶⁰. L'innocenza della vittima

¹⁵⁸ Stefano Tomelleri, *René Girard. La matrice sociale della violenza*, cit., p. 81.

¹⁵⁹ René Girard, *L'antica via degli empi*, Adelphi, Milano 1994.

¹⁶⁰ René Girard, *Giobbe ha dei cedimenti*, in *L'antica via*, cit., pp. 157-58.

è il tema centrale della tradizione giudaico-cristiana che si contrappone alla credenza della colpevolezza del capro espiatorio.

Il libro si apre con un prologo che ci dice chi è Giobbe: un ricco, potente e sapiente sceicco arabo la cui fama risale alla letteratura fenicia dei secoli XV-XIV a.c., che viene colto da una improvvisa sfortuna cadendo in miseria e perdendo tutti i suoi figli e le sue figlie. Successivamente la scena è occupata da tre cicli di dialoghi con tre dotti "amici" di Giobbe che cercano in ogni modo di fargli confessare la propria colpevolezza. I dialoghi dei tre "amici"¹⁶¹ - Elifaz, Bildad e Zofar - hanno un carattere persecutorio, mitico-rituale, e si contrappongono a quelli di Giobbe che, al contrario, sono preludio della demistificazione mitica. Giobbe racconta la propria situazione - prima santo e idolo, adesso improvvisamente capro espiatorio - e la contrappone chiaramente alle minacce degli "amici"-persecutori, che cercano di dissimulare il loro ruolo. Giobbe «si difende strenuamente e alla fine non resta in piedi nessuna accusa. Ogni requisitoria si perde nel nulla»¹⁶². I discorsi degli "amici"-persecutori alludono al processo vittimario, generano gli stereotipi mitici e le pratiche rituali. Non viene mai fatto esplicito riferimento al capro espiatorio, ma proprio perché il capro rappresenta il

¹⁶¹ In realtà Girard ci parla anche di un quarto "fustigatore" di Giobbe, Eliu, che non compare nei Dialoghi originari. R. Girard, *L'antica via*, cit., pp. 30-31.

¹⁶² René Girard, *Giobbe idolo del suo popolo*, in *L'antica via*, cit., p. 23.

principio strutturante viene misconosciuto il processo vittimario e viene messa in atto un'opera di mitizzazione¹⁶³. Il dialogo ha toni suadenti e seducenti, proprio perché mantiene un livello tra "amici", che in realtà cercano di schiacciarlo, di polverizzarlo¹⁶⁴. Giobbe è puntuale nelle sue risposte e nelle sue difese.

Gli "amici"-persecutori in un primo momento accusatori, poi si fanno piccola folla in seno a quella più grande¹⁶⁵ e infine fomentano tutta la comunità contro Giobbe. Girard, a questo punto, è perentorio: «Dai discorsi degli "amici" si sprigiona un profumo di liturgia punitiva che ci spinge a riconoscere in tutto il processo una specie di rituale»¹⁶⁶. La strada a cui cercano di spingerlo gli "amici" è quella della confessione, come nel caso di Edipo, ma ciò non avviene: «I Dialoghi di Giobbe sono un Edipo in cui la vittima rifiuta fino in fondo di unire la propria voce a quella dei persecutori»¹⁶⁷. Edipo è un capro espiatorio riuscito perché misconosciuto in quanto tale, Giobbe è un capro espiatorio mancato: perché l'unanimità sia perfetta occorre, infatti, che nel processo vittimario la vittima vi partecipi.

¹⁶³ René Girard, *Realismo e trasfigurazione*, in *L'antica via*, cit., pp. 44-8.

¹⁶⁴ René Girard, *Op. cit.*, p. 41.

¹⁶⁵ René Girard, *Le schiere celesti*, in *L'antica via*, cit., p. 40.

¹⁶⁶ René Girard, *L'orfano estratto a sorte*, in *L'antica via*, cit., p. 100.

¹⁶⁷ René Girard, *Edipo e Giobbe*, in *L'antica via*, cit., p. 52.

Ecco allora la parabola dell'«antica via degli empi»: inizia con la grandezza, la potenza e si conclude con un disastro. Se gli "amici" rievocano la gloria di un tempo lo fanno per *invidia*: qui il passaggio di Girard è molto delicato e riporta alla luce la teoria del desiderio mimetico:

«L'invidia non avrebbe quella potenza veramente inaudita che le è propria, nelle società umane, se gli uomini non avessero la tendenza a imitarsi i desideri a vicenda. L'invidia non è altro che questo reciproco prendere a prestito gli uni i desideri degli altri, in condizioni di uguaglianza sufficienti ad assicurare lo sviluppo delle rivalità mimetiche».¹⁶⁸

Ecco il rapporto di invidia e rivalità degli "amici" per quello che Giobbe era un tempo, che gli "amici" stessi cercano di trasmettere al popolo, alla folla. Dunque lo schema dell'«antica via» ha un carattere ambiguo. «Sta nel mezzo: ancora troppo simile a una sommossa perché lo si possa definire in termini di rito e insieme troppo ritualizzato perché vi si possa riconoscere il meccanismo espiatorio allo stato puro»¹⁶⁹. Sta nel mezzo fra l'assassinio fondatore da un lato e le ripetizioni rituali

¹⁶⁸ René Girard, «*Tutta una terra invasa dal male che la infetta*», in *L'antica via*, cit., p. 71.

¹⁶⁹ René Girard, *Origine e ripetizione*, in *L'antica via*, cit., p. 108.

dall'altro: ruota, da un lato, attorno alla spontaneità della folla che la fa avvicinare al processo vittimario puro, dall'altro la figura degli "amici" l'avvicina al rito. Potremmo dire, al fine, che spetta alla folla la decisione sulle sorti di Giobbe, come il destino di tutti i capri espiatori nei confronti dell'unanimità della comunità: i tre "amici" si fanno, in questo senso, portatori della volontà della folla.

Ma il ruolo destabilizzante dell'«insubordinazione di Giobbe, manda all'aria il copione»¹⁷⁰: bisognava garantire la coincidenza perfetta fra la prospettiva dei carnefici e quella della vittima, così non avviene poiché la vittima non si sottomette alla logica dei persecutori. E i persecutori sono ben rappresentati, nei Dialoghi, dall'immagine del torrente montano in piena (6, 15-20), quale metafora del mimetismo. Mimetismo che ritorna e che è alla base della degenerazione del mondo. A un certo punto i cedimenti di Giobbe sono evidenti¹⁷¹, tanto da scivolare nell'identificazione dei propri discorsi con quelli dei persecutori e da considerare il Dio «mimetico e vittimario»¹⁷², seppur ingiusto, comunque il suo Dio. Ma quando, nella disperazione massima, Giobbe invoca il

¹⁷⁰ René Girard, *Un processo totalitario*, in *L'antica via*, cit., p. 143.

¹⁷¹ René Girard, *Giobbe ha dei cedimenti*, in *L'antica via*, cit., pp. 156-70.

¹⁷² René Girard, *Op cit.*, p. 168.

«Dio delle vittime»¹⁷³ compie la cesura più importante. Il Dio delle vittime che, per Girard, sarà il Dio dei Vangeli.

Ecco una sorta di anticipazione della rivelazione completa del meccanismo vittimario che vedremo nei Vangeli. Giobbe e Gesù differiscono in molti aspetti, ma sono simili quando dicono la verità su ciò che accade loro: Cristo porterà a compimento ciò che Giobbe compie a metà.

3. Ancora sul riconoscimento: la morte di Gesù Cristo

Ed è proprio attraverso la lettura non sacrificale dei Vangeli, attraverso la rivelazione di Cristo che sveliamo in maniera definitiva il processo vittimario. Portare a compimento quello che Giobbe compie a metà: per la prima volta la vittima, Cristo, non soltanto dice la verità sulla sua condizione, ma si ribella non condividendo la prospettiva dei persecutori. Infondatezza e inconsapevolezza della persecuzione fanno tutt'uno: «Padre mio, perdonali perché non sanno quello che fanno» (Lc., 23, 34). Il processo che investe Gesù potrebbe avere le solite caratteristiche del processo vittimario, ma in realtà, sostiene Girard, il

¹⁷³ René Girard, «*Il mio difensore è vivo*», in *L'antica via*, cit., p. 172.

messaggio evangelico rifiuta ogni violenza e ogni reciprocità negativa della mimesi.

Innanzitutto Girard muove dal fatto che i Vangeli parlano dei sacrifici, ma soltanto per escluderli, per negare ogni loro validità. Come abbiamo già visto in nuce nel Libro di Giobbe, il Dio delle vittime è portato con più forza alla luce dai Vangeli: un Dio non indifferente, ma che vuole farsi conoscere e può farsi conoscere dagli uomini soltanto ottenendo da essi quello che Gesù a loro propone: «una riconciliazione senza riserve mentali e senza intermediario sacrificale»¹⁷⁴. Nel testo evangelico la rivelazione esplicita del fondamento vittimario, comune a tutte le religioni, si effettua grazie alla divinità non violenta e senza di lei non può realizzarsi. In tale rivelazione la divinità non violenta, il Padre di Gesù, svolge un ruolo di primo piano: si tratta della stretta associazione, della natura comune fra il Padre e il Figlio a tal punto che Gesù rappresenta la Via per raggiungere il Padre, la Verità e la Vita. Tutto questo pone in seria crisi la lettura sacrificale dei Vangeli.

Ecco allora Gesù che ha come scopo quello della riconciliazione dei fratelli nemici, di porre termine alla crisi mimetica mediante la rinuncia di tutti alla violenza.

¹⁷⁴ René Girard, *Lettura non sacrificale del testo evangelico*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 239.

«Al di fuori dell'espulsione collettiva, riconciliatrice in quanto unanime, soltanto la rinuncia incondizionata e, se necessario, unilaterale, alla violenza, può mettere fine al rapporto di doppi. Il Regno di Dio è l'eliminazione totale e definitiva di qualsiasi vendetta e di ogni rappresaglia nei rapporti fra gli uomini».¹⁷⁵

Lo scopo di Cristo rimanda al legame sociale, alle relazioni, ma soprattutto alla trascendenza. La chiave di volta sta nell'accoglimento o meno, nel riconoscimento o meno del Regno di Dio, attraverso cui vi sarà l'eliminazione totale e definitiva di qualsiasi vendetta e di ogni rappresaglia nei rapporti umani. L'obiettivo è rompere la circolarità delle società chiuse, tribali o nazionali, filosofiche o religiose. L'annuncio del Regno, però, diventa apocalittico:

«se gli uomini rifiutano la pace che Gesù offre loro, quella che non proviene dalla violenza, e che perciò sorpassa l'intendimento umano, l'efficacia della rivelazione evangelica si manifesterà innanzitutto con la violenza, con una crisi sacrificale e culturale di un radicalismo

¹⁷⁵ René Girard, *Op. cit.*, p. 254.

inaudito perché non ci sarà più una vittima sacralizzata per interromperne gli effetti».¹⁷⁶

Affidarsi al sapere di Gesù e amare il nostro prossimo come noi stessi: così si rinunciarebbe alla mimesi violenta che porta al Regno della violenza, che porta al rischio della vita. La violenza scatenata dal desiderio mimetico porta con sé violenza: questo è il circolo vizioso che va stroncato. La violenza, secondo Girard, viene percepita come legittima rappresaglia. Si tratta di ricercare una rinuncia incondizionata, senza un'attesa di ricompensa: solo in questo modo ci si libera dalla reciprocità mimetica e dunque dalla mimesi. La morte di Gesù non è il sacrificio perfetto, ma la fine di tutti i sacrifici rituali, perché il Dio delle vittime, il Dio di Gesù non è il Dio mimetico e vittimario, il Dio sacro. Il Nuovo Testamento, per Girard, rivela un Dio della non-violenza, che rappresenta l'origine puramente umana del sacrificio: «Gesù è dunque il solo uomo a raggiungere il fine assegnato da Dio all'umanità intera, il solo uomo su questa terra che non debba nulla alla violenza e alle sue opere»¹⁷⁷. Gesù, in altre parole, è la vittima espiatoria per eccellenza, quella più arbitraria perché meno violenta, ma anche la meno arbitraria e più significativa, sempre perché la meno violenta; in altre parole ancora, è sempre per la

¹⁷⁶ René Girard, *Op. cit.*, p. 261.

¹⁷⁷ René Girard, *Op. cit.*, p. 272.

stessa ragione che Gesù è la vittima per eccellenza, quella in cui la storia anteriore dell'umanità si trova riassunta, consumata e trascesa.

Il messaggio evangelico del trionfo della Croce¹⁷⁸ - e non di Gesù inteso come capro espiatorio¹⁷⁹ - disvelatore della violenza mimetica, vuole proprio porre fine alla circolarità del mantenimento dell'ordine attraverso i riti e i miti - attraverso l'eterno ritorno dei divieti e delle protezioni - ossia scongiurare quelle misure preventive volute contro l'eterno ritorno della violenza scatenata dalla mimesi.

«Rivelando la natura ingannevole del suo gioco, la Croce espone gli uomini a un sovrappiù temporaneo di violenza ma - e questo è ciò che conta di più - libera l'umanità da una schiavitù antica quanto la storia»¹⁸⁰.

Proprio sull'aspetto del trionfo della Croce Girard insiste nell'ultima opera, *Vedo Satana cadere come la folgore*, soprattutto attraverso la tesi secondo cui Satana sarebbe beffato dalla Croce stessa. Il parallelo stabilito da Girard fra la condizione umana fatta ostaggio del regno di

¹⁷⁸ René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001.

¹⁷⁹ Anche se il linguaggio dei Vangeli conferma l'interpretazione della morte di Cristo come capro espiatorio: uno dei suoi appellativi, infatti, è *agnello di Dio*, che è sinonimo di "capro espiatorio". Si veda René Girard, *Non solo interpretazioni: ci sono anche i fatti*, in «PluriVerso», n. 4/2000, anno V, p. 20.

¹⁸⁰ René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., p. 182.

Satana e del mimetismo conflittuale e la risoluzione vittimaria del capro espiatorio sono tutt'uno. Per giustificare Satana Girard chiama in campo Lacan e le strutture nelle quali esiste un soggetto, ma questo soggetto non è nessuno: Satana è proprio il soggetto della struttura mimetica¹⁸¹, da cui scaturisce la rivalità conflittuale, la violenza e il processo vittimario. Proprio per questo

«Prima di Cristo le accuse sataniche erano sempre vittoriose in virtù del contagio violento che imprigionava gli uomini all'interno dei sistemi mitico-rituali. La Crocifissione riduce la mitologia dell'impotenza rivelando il contagio che nei miti è troppo efficace per consentire alle comunità di trovare la verità, ossia l'innocenza delle vittime da loro perseguitate»¹⁸².

A partire da questa interpretazione, da questa *rappresentazione* del messaggio di Cristo è lo stesso Girard a parlarci delle divergenze fra i testimoni che, invece di unire gli uomini, hanno seminato disordine e discordia¹⁸³.

¹⁸¹ *Quando Satana mise in moto la storia*. Intervista a René Girard, in «La Repubblica», 8 novembre 2000.

¹⁸² René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., p. 182.

¹⁸³ René Girard, *Op. Cit.*, p. 199.

Più che le divergenze dei testimoni e, conseguentemente, le interpretazioni che si sono tramandate nei secoli il più grande limite del messaggio non-violento di Cristo è il fatto di non essere stato compreso dagli uomini. Cerchiamo di ricapitolare: l'alternativa della *non violenza* girardiana sta nel *riconoscimento* del Regno di Dio, sta nel riconoscimento di Cristo come Dio¹⁸⁴: tale riconoscimento comunque unilaterale, come per il capro espiatorio del processo vittimario, è calato dall'alto anziché venire dal basso, al contrario del capro espiatorio del processo vittimario¹⁸⁵. Anche se Gesù non soltanto non accetta di essere capro espiatorio, ma disvela la mimesi violenta offrendo, donando sé nella prospettiva di una alternativa non-violenta¹⁸⁶, in realtà, per chi lo sacrifica, per la folla¹⁸⁷, rappresenta, ancora una volta, una vittima espiatoria. Il non riconoscimento del messaggio di Gesù, del Regno di Dio, dell'amore verso il prossimo è, di contro, il riconoscimento di Gesù

¹⁸⁴ René Girard, *Lettura non sacrificale del testo evangelico*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 279.

¹⁸⁵ Giuseppe Bonazzi, *Colpa e potere. Sull'uso politico del Capro Espiatorio*, Il Mulino, Bologna 1983.

¹⁸⁶ Si veda in tal senso lo scritto *Quand ces choses commenceront? Entretiens avec Michel Treguer*, Arléa, Paris 1994, dove Girard parlerà di Cristo che dona sé fino alla morte.

¹⁸⁷ Proprio alla luce di questo Girard sottolinea la bipartizione dei Vangeli e la violenza umana, e non divina, propria dell'apocalisse: «Se i Vangeli, e più in particolare quello di Matteo, si dividono nettamente in due parti, la prima consacrata alla predicazione del Regno, e la seconda agli annunci apocalittici e alla Passione, è dovuto al fatto che tra queste due parti c'è realmente quell'evento negativo, ma gravido di conseguenze, rappresentato dal soffocamento immediato della predicazione evangelica sotto l'indifferenza e il disprezzo di coloro che vi sono immediatamente esposti. È questo evento a determinare i due versanti del testo, certo del tutto opposti per contenuto e tono, ma nient'affatto incompatibili e sempre logicamente articolati l'uno sull'altro [...]». R. Girard, *Lettura non sacrificale del testo evangelico*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 262.

come capro espiatorio che pone fine al disordine. Il disordine causato dal messaggio di uguaglianza di Gesù, che, proprio per il suo carattere egualitario, aveva provocato la crisi delle differenze.

4. Il capro espiatorio che viene

Girard propone, nella sua opera di storicizzazione, una riscoperta della tradizione giudaico-cristiana quale disvelamento della menzogna persecutoria pagana operata dai miti e dai rituali relativamente alla violenza mimetica che caratterizza l'origine delle società. Girard individua l'origine delle società nella vittima espiatoria che placa la violenza, che, comunque, resta in agguato e alla quale soltanto il riconoscimento della non-violenza del Cristo potrebbe porre fine. La violenza è data dalla crisi delle differenze fra gli uomini: uomini che ingaggiano una lotta reciproca di tutti contro tutti poiché in preda dei loro desideri di essere gli uni secondo gli altri. Desiderio mimetico e reciproco che ritroviamo anche nelle società moderne, così come ritroviamo oggi anche la conflittualità e la violenza reciproca. Proprio il misconoscimento di questa 'fenomenologia' dell'uomo, che vede nel meccanismo mimetico e nella violenza i mali, e nella rivelazione cristiana del capro espiatorio il rimedio, non consente ai moderni di

comprendere l'emergere dal sacro, dal religioso della comunità. Il non aver accettato il Regno di Dio e il non aver voluto comprendere la rivelazione cristiana fanno sì che ancora oggi il conflitto dei desideri mimetici e la violenza siano all'ordine del giorno. Per usare una splendida metafora di Girard: «La nave rappresenta la comunità e la tempesta la crisi. [...] Il carico gettato a mare è l'ordine che si svuota delle sue differenze. Ciascuno grida verso il suo dio particolare»¹⁸⁸.

Se la non-violenza rappresenta soltanto una chimera del passato, o meglio un anelito infranto e un'aspirazione di quei pochi che accettando, come Girard, il trionfo della Croce, allora ci troviamo a fare i conti con una filosofia del nichilismo e dello scetticismo in un mondo che si autodefinisce «post-cristiano»¹⁸⁹.

È sempre la dialettica fra violenza e fine-della-violenza a condurre il ragionamento di Girard. Riferendosi alla nostra società, infatti, il filosofo francese sostiene che in un «mondo sempre più desacralizzato, solo la minaccia permanente di una distruzione totale e immediata impedisce agli uomini di distruggersi tra loro. È sempre la violenza, insomma, che

¹⁸⁸ René Girard, *Conclusioni*, in *La violenza e il sacro*, cit., p. 436.

¹⁸⁹ René Girard, *Lettura sacrificale e cristianesimo storico*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 323. Da questo punto di vista un interessante saggio di Paolo Diego Bubbio (*Il sacrificio intellettuale. René Girard filosofo della religione*, in «Filosofia e Teologia», 3, 1999, pp. 545-561) usa la teoria mimetica girardiana per dimostrare come la filosofia ha fatto della religione il suo capro espiatorio e contrappone a questo processo una filosofia della religione non sacrificale che si proponga come sapere che ricerca la verità.

impedisce alla violenza di scatenarsi»¹⁹⁰. Ecco che ritorna attuale il duplice carattere della violenza: veleno e rimedio. L'esempio specifico a cui allude Girard nel passo citato è il pericolo nucleare post-seconda guerra mondiale che tiene in scacco il pianeta: si tratta proprio di una «minaccia permanente di una distruzione totale». La minaccia più grande impedirebbe alle altre violenze di dispiegarsi. Secondo Girard ciò che «rende i nostri comportamenti attuali analoghi ai comportamenti religiosi non è un terrore veramente sacro, ma un timore perfettamente lucido dei pericoli che un duello nucleare farebbe correre all'umanità»¹⁹¹. Il contesto storico-politico descritto da Girard è quello della contrapposizione fra Usa e Urss, ma ancora oggi il segno *apocalittico* degli eventi che caratterizzano il nostro mondo globalizzato dà ragione al filosofo francese.

«Il pianeta intero si ritrova, di fronte alla violenza, in una situazione paragonabile a quella dei gruppi umani più primitivi, con l'unica differenza, questa volta, che ciò avviene *con cognizione di causa*; non abbiamo più risorse sacrificali e malintesi sacri per stornare da noi questa violenza. Accediamo a un grado di coscienza e di

¹⁹⁰ René Girard, *Op. cit.*, p. 319.

¹⁹¹ René Girard, *Op. cit.*, p. 321.

responsabilità mai ancora raggiunto dagli uomini che ci hanno preceduto».¹⁹²

L'ostilità, la rivalità, l'odio, la violenza sono dati dai comportamenti costanti degli uomini, anche nella nostra modernità. Al fondo della violenza, oggi come nelle prime società, sta il desiderio mimetico, sta la mimesi. E il desiderio essendo la crisi mimetica stessa, la rivalità mimetica acuta con l'altro, si manifesta «nei rapporti umani quando non c'è più risoluzione vittimaria, e dunque polarizzazioni unanimi, suscettibili di far scattare questa risoluzione»¹⁹³. Se da un lato la violenza è presente forse anche in forme più atroci di quelle primitive, dall'altro i rimedi non sono più quelli possibili attraverso «risorse sacrificali e malintesi sacri».

Secondo Girard ciò che è veramente espunto dai moderni è l'interpretazione intellettuale operata del giudaico-cristiano e non la violenza, che assume le forme di un «nuovo totalitarismo» che, «anziché opporsi apertamente alle aspirazioni giudaico-cristiane, le rivendica come proprie e contesta l'autenticità della preoccupazione cristiana per le vittime»¹⁹⁴. È nuovamente l'ultimo libro di Girard a fare esplicito

¹⁹² René Girard, *Op. cit.*, p. 326.

¹⁹³ René Girard, *Il desiderio mimetico*, in *Delle cose nascoste*, cit., p. 356.

¹⁹⁴ René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., p. 235.

riferimento alla strumentalità attraverso cui *il nuovo totalitarismo*, l'*Anticristo* moderno, si fa avanti prendendo in prestito il linguaggio delle vittime e imitando il Cristo usurpandone così il messaggio.

Sicuramente la «cognizione di causa» con la quale i moderni affrontano e cercano di porre fine alla violenza, anche nella forma ultima qui descritta, situa in un contesto diverso la dialettica fra la violenza stessa e il capro espiatorio. Da questo punto di vista la ricapitolazione del tema del capro espiatorio fatta da Roberto Esposito ci aiuta a tentare un ponte fra le prime società e la nostra: il capro espiatorio dà origine a una comunità, ne è il fondamento; il fondamento è esteriore, rappresenta una sottrazione essendo *comune* agli individui soltanto perché minaccia, perché rappresenterebbe il nemico, ossia quel potere che è l'unico elemento esterno di unità contro cui si scagliano tutti gli individui¹⁹⁵. La *cognizione di causa* dei moderni, in chiave desacralizzata, polarizza l'unanimità violenta non verso vittime non vendicabili o verso vittime sostitutive, ma verso individui, elementi, parti della società stessa. La minaccia e il nemico è interno alla società e la società stessa ricerca e polarizza l'unanimità al fine dell'espulsione. Anche Girard, a modo suo, conferma questa tesi:

¹⁹⁵ Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, p. 21.

«Noi gridiamo al "capro espiatorio" per stigmatizzare tutti quei fenomeni di "discriminazione" politica, etnica, religiosa, sociale, razziale, ecc., che osserviamo intorno a noi.

E abbiamo ragione. Non facciamo ormai molta fatica a vedere che i capri espiatori pullulano ovunque i gruppi umani cerchino di chiudersi intorno a una loro identità comune, locale, nazionale, ideologica, razziale, religiosa e via dicendo.»¹⁹⁶

Il capro espiatorio resta la costante: possiamo altresì affermare che la vittima porta con sé un mutamento di paradigma circa il suo *status*?

In questo quadro Adolfo Ceretti¹⁹⁷ in parte ci aiuta a rispondere a questo delicato interrogativo. Ceretti, nel tracciare un ponte fra la teoria girardiana del capro espiatorio e gli studi di criminologia di Dennis Chapman¹⁹⁸, arriva all'assunto secondo il quale «i veri capri espiatori sono quelli che non siamo capaci di riconoscere come tali». Proprio ricordando la mistificazione operata attraverso i miti e il sacro dagli uomini primitivi, l'autore sostiene che la riconciliazione vittimaria è sempre invisibile e si tiene dietro l'uomo. Proprio la demitizzazione e la

¹⁹⁶ René Girard, *Op. cit.*, p. 209.

¹⁹⁷ Adolfo Ceretti, *Dal sacrificio al giudizio: da Girard a Chapman*, in *Il capro espiatorio. Discipline a confronto*, a cura di Adolfo Francia, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 56-78.

¹⁹⁸ Dennis Chapman, *Lo stereotipo del criminale. Componenti ideologiche e di classe nella definizione del crimine*, Einaudi, Torino 1971.

desacralizzazione opererà una cesura e una scoperta dei veri capri espiatori¹⁹⁹. C'è, dunque, un parallelo fra le prime società e quelle moderne: il *rito* attraverso il quale si crea il capro espiatorio oggi è quello *giudiziario*. Seguendo lo schema di ragionamento girardiano e approfondendo la tesi di Chapman, Ceretti arriva a dire che persecuzione e vittimizzazione si consumano attraverso un *giudizio*: il *sistema giudiziario*. La questione attiene all'appropriazione della *vendetta* - intesa come la ripresentazione della violenza rimossa dal sacrificio - da parte del sistema giudiziario: per espellere la vendetta dalla società essa viene regolata proprio attraverso la sua assunzione nella sfera giudiziaria. Nel testo di Chapman, ed è questo l'aspetto di maggiore interesse, il potere è gestito da una élite piuttosto omogenea, che per occultare le proprie condotte devianti polarizza contro un soggetto soltanto tutta l'aggressività della comunità. Chiarisce Ceretti: costruire uno *stereotipo di delinquente* intorno ai crimini convenzionali «è utile soltanto al fine di creare ulteriori vantaggi alla classe dominante. Viene alla luce, allora, una elevatissima razionalità della rappresentazione persecutrice»²⁰⁰. Questo concetto, peraltro, abbiamo visto essere già stato sintetizzato da Girard attraverso la felice espressione della *cognizione di causa* dei moderni circa la violenza e, aggiungiamo noi, i rimedi alla violenza. La società, dunque,

¹⁹⁹ Adolfo Ceretti, *Op. cit.*, pp. 74-5.

²⁰⁰ *Ibid.*

usa e consuma il capro per sanare le proprie contraddizioni, ma, secondo Chapman, non si tratta più di ritrovare la coesione perduta attraverso l'espulsione del male: i gruppi di potere intendono soltanto rinsaldare ancor più i propri valori e, per meglio delineare i confini della propria *conformità*, creano quote (accettabili) di capri espiatori. Paradossalmente possiamo parlare di un cambio paradigmatico del capro: capro espiatorio non si nasce, si diventa.

Sulla scia di queste riflessioni mutuata dalla criminologia possiamo completare il nostro ragionamento parlando del capro espiatorio di oggi come colui che ha minacciato, o continua a farlo, l'ordine e la coesione sociale: chi è folle e chi non si uniforma sfuggendo al controllo, chi è in un costante esodo e viene inseguito per essere normalizzato. La violenza della società fa tutt'uno con la violenza delle relazioni di dominio²⁰¹: per questo il capro espiatorio rimane *necessario*. Necessaria è la sua presenza, necessaria è la sua persecuzione, necessario è, anche, il suo essere tollerato. Su di lui si basa l'ordine proprio perché lui rappresenta l'anomalia. Tale minaccia e tale rimedio sono entrambi interni alla comunità.

²⁰¹ In questo senso di utile interesse sono le riflessioni sulla distinzione fra relazioni di potere e relazioni di dominio, nonché il rapporto fra potere e giustizia, contenute nell'ultimo libro di Alfonso M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, cit., pp. 29-85.

Il capro espiatorio della post-modernità può anche essere una vocazione all'auto-sacrificio, una scelta consapevole, una sorta di "professione" .

Capitolo VI

Benjamin Malaussène

1. Di professione capro espiatorio: atto I

« - Un'ultima domanda, signor Malaussène. In cosa consiste esattamente la sua mansione, al Grande Magazzino? Non emerge molto chiaramente dalla sua deposizione.

E non a caso...

[...]

- Faccio il Capro Espiatorio, signor commissario.

Il commissario Rabdomant mi rimanda uno sguardo assolutamente vuoto.

Allora gli spiego che la funzione detta di Controllo Tecnico è assolutamente fittizia. Io non controllo proprio niente, poiché niente è

controllabile nella profusione dei mercanti del tempio. A meno di non moltiplicare per dieci gli effettivi controlli. Dunque, quando arriva un cliente con una lamentela, vengo chiamato all'Ufficio Reclami nel quale ricevo una strapazzata assolutamente terrificante. Il mio lavoro consiste nel subire l'uragano di umiliazioni con un'aria così contrita, così miserabile, così profondamente disperata, che di solito il cliente ritira il reclamo per non avere il mio suicidio sulla coscienza e tutto si conclude in via amichevole, con il minimo dei danni per il Grande Magazzino. Ecco, sono pagato per questo. Profumatamente peraltro.

- Capro Espiatorio...

Il commissario Rabdomant mi guarda, con l'aria sempre assente.

Allora chiedo: - Non ce l'avete nella Polizia?

Mi esamina ancora un istante, e conclude: - La ringrazio, Signor Malaussène. È tutto per ora.»²⁰²

Una dopo l'altra scoppiano delle bombe al Grande Magazzino. Anche Benjamin Malaussène, che lì lavora all'Ufficio Reclami in qualità di capro espiatorio, viene interrogato dal commissario di polizia. Gli avvenimenti che lo coinvolgeranno in qualità di capro espiatorio non saranno scanditi soltanto dal timbro del cartellino, ma anche

²⁰² Daniel Pennac, *Il paradiso degli orchi*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 57-8.

dall'accumulo di indizi che, per un momento, porteranno Rabdomant a sospettare della sua colpevolezza nella vicenda. Uno su tutti: Malaussène è presente in ogni esplosione, tant'è che, da buon capro espiatorio, gli nasce un sospetto nei confronti dell'assassino: «È con me che ce l'ha, soltanto con me. Vuole incastrarmi fino al midollo. Perciò passa il tempo a seguirmi, e ogni volta che se ne presenta l'occasione, bum! fa saltare in aria qualcuno che mi sta vicino. Ma se me ne vuole al punto di tirarmi dentro un affare così enorme, perché non dinamitarmi personalmente?»²⁰³.

E alcune delle accuse ricadono anche sui membri della famiglia Malaussène. Già, perché il nostro protagonista ha una famiglia molto numerosa che vive a Belleville, quartiere della periferia parigina. Ecco alcuni capi d'imputazione contro alcuni componenti della famiglia: la sorella Thérèse, visto che è appassionata di astrologia, sembra aver previsto luogo e momento di una delle esplosioni; il fratello Jérémy ha incendiato la propria scuola con una bomba artigianale di cui almeno uno dei componenti chimici è stato utilizzato nelle bombe al Grande Magazzino; l'altra sorella, Clara Malaussène, appassionata di fotografia, ha fatto un reportage dettagliatissimo del Grande Magazzino. In realtà

²⁰³ Daniel Pennac, *Op. cit.*, p. 128.

Benjamin non è il colpevole e non si tratta neanche di un assassino che ha collezionato una serie di delitti premeditati, ma di sei suicidi.

La professione di Benjamin Malaussène è molto strana a prima vista, tant'è che una giornalista di *Actuel* Julie Corrençon, di cui s'innamorerà, sarà mossa dall'interesse di scrivere un articolo su Malaussène, piuttosto che sulle bombe del Grande Magazzino. Proprio per la sua condizione di capro espiatorio Benjamin sarà accusato, in tutte le storie di cui sarà protagonista, di essere autore o causa di delitti fino a quando, nel finale, non verranno trovati i veri colpevoli. Così in tutti i romanzi della saga: *Il paradiso degli orchii*, *La fata carabina*, *La prosivendola*, *Signor Malaussène* e *La passione secondo Thérèse*. Ma ogni libro non traccia semplicemente una storia: ogni narrazione è complessa e articolata e racchiude dentro di sé tante altre storie. Sono quelle di tutti i personaggi che pagina dopo pagina vanno ad aggiungersi alla tribù Malaussène: «una famiglia disneyana», come l'ha definita Stefano Benni, senza mamme né babbi, fatta di sorelle e fratelli con i caratteri più disparati. Una narrazione dal ritmo coinvolgente, molto spesso frammentata, a tratti surreale, piena di occasioni magiche, sorprese e colpi di scena.

2. Di professione capro espiatorio: atto II

La storia di Benjamin non finisce, nonostante si licenzi dal Grande Magazzino. Il nostro protagonista continuerà la sua avventura con un "nuovo" lavoro in una casa editrice: professione capro espiatorio, naturalmente. È proprio la regina Zabo, proprietaria delle Edizioni del Taglione, a offrirgli questo lavoro dopo aver letto l'articolo di Julie. Benjamin ha un nuovo lavoro, ma continuerà, per stare vicino alla sua famiglia e al suo amore Julie, a prendersi lunghi periodi di ferie come faceva al Grande Magazzino. La sua padrona, la regina Zabo, comunque, gli ricorderà che le vacanze non lo esimeranno da quella che è la sua vocazione: «Ma mi stia bene a sentire, Malaussène: *non creda di smettere di essere capro espiatorio solo perché si prende una vacanza.* Capro espiatorio lei lo è fino al midollo. Guardi, se in questo istante stessero cercando in città il responsabile di una qualche stronzata, lei avrebbe tutte le possibilità di essere scelto»²⁰⁴. E infatti sarà il primo indiziato di un nuovo caso: la morte di un giovane commissario di polizia, Vanini, da parte di una vecchietta armata di P38. Il caso è ovviamente molto più intricato e ha in questo fatto soltanto l'inizio: in mezzo ci sono i tanti vecchietti che abitano Parigi e il loro rapporto con il mercato della droga da una parte, architetti spietati che vogliono mettere

²⁰⁴ Daniel Pennac, *La fata carabina*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 21.

le mani sulla città assecondati da settori delle forze dell'ordine e dello stato dall'altra.

Per accusare Benjamin arrivano addirittura a rintracciare il proprietario del Grande Magazzino al quale fanno dire che «Malaussène era un uomo capace di vendicarsi - una sorta di maniaco della persecuzione che amava recitare la parte di capro espiatorio»²⁰⁵. Una ricostruzione molto distorta del nostro protagonista messa in campo da uno dei commissari di polizia, Cercaire, che ha tutto l'interesse di trovare un capro espiatorio perché è anche lui coinvolto nella vicenda. Un altro commissario, Pastor, incalza: «Ma soprattutto vi porto Malaussène, che possiamo implicare fino al collo in qualsiasi vicenda, come vi ho dimostrato poco fa, assassino di Vanini, uccisore di vecchiette, fornitore di droga ai vecchietti: il capro espiatorio ideale. Oltre tutto lo faremo felice: pare che questo ruolo risponda alla sua natura più profonda»²⁰⁶. In realtà Pastor non vorrà essere della partita e terrà il gioco a Cercaire soltanto per smascherare i veri colpevoli e risolvere il caso: una grossa speculazione edilizia ai danni della città e dei vecchietti che, immessi nel mercato del consumo di droga, con la loro morte preventiva lasceranno più rapidamente le loro case; il tutto coperto e avvallato dal commissario

²⁰⁵ Daniel Pennac, *Op. cit.*, p. 140.

²⁰⁶ Daniel Pennac, *Op. cit.*, p. 181.

Cercaire, incaricato della repressione del traffico di droga dalla Segreteria di stato per le persone anziane.

3. Di professione capro espiatorio: atto III

Dopo tutta questa vicenda si torna al lavoro, proprio alle Edizioni del Taglione, ma Benjamin è sempre più deluso e deciso a non voler più fare il capro espiatorio di professione. Pensa e ripensa alla sua condizione, l'accetta a malincuore, ma presenta ogni volta che può le dimissioni. Matura, comunque, la consapevolezza che non si tratta semplicemente di *un* posto di lavoro: la sua è una condizione esistenziale, anche se si dimetterà resterà un capro espiatorio.

Ancora una morte, quella di Sant'Inverno, direttore di una prigione modello, che viene massacrato dai detenuti. Sant'Inverno doveva sposare una delle sorelle della famiglia Malaussène, Clara: Benjamin e la sua famiglia sono nuovamente al centro di un omicidio. In un ennesimo colloquio con Rabdomant, il commissario non si trattiene e si sfoga davanti all'innocente capro espiatorio: «Ovunque lei sia, qualunque cosa faccia, avviene sempre una carneficina, una pioggia di cadaveri, ridotti perlopiù in condizioni atroci, dilaniati dalle bombe, la testa ridotta in

polvere da proiettili esplosivi, torturati fino all'indicibile, tutto è contro di lei: movente, frequentazioni, tragitti, orari, famiglia...»²⁰⁷.

La regina Zabo, intanto, offre a Benjamin un nuovo lavoro: prendere i panni di J.LB., la macchina da best-seller delle Edizioni del Taglione, l'autore che ha quattordici milioni di lettori per titolo: adesso l'anonimato dell'autore sarà rotto. Malaussène, questa volta, farà "il sostituto", un modo come un altro per rinnovare la sua funzione di capro espiatorio. Naturalmente tutto va storto. L'operazione commerciale riesce solo a metà: alla presentazione del nuovo libro al Palasport, infatti, J.L.B. viene colpito in fronte da un attentatore con un colpo di pistola. Subito Malaussène viene ricoverato all'ospedale con un proiettile in testa: Benjamin rischia la vita e solo un miracolo potrà salvarlo. Intanto oltre alla polizia anche Julie, assetata di vendetta, si mette alla ricerca del colpevole. Nella vicenda viene coinvolto anche il ministro Teston, tirato in causa dalla regina Zabo che lo indica come il vero J.L.B.. Teston non avrà neanche il tempo di rendersi conto di essere coinvolto nella storia che sarà ucciso e con lui alcuni suoi collaboratori.

La vicenda si fa sempre più intricata, mentre Benjamin è in coma irreversibile. La prima pista che la polizia segue, naturalmente, è sbagliata: si tratta di Julie Corrençon, ma è il solito commissario

²⁰⁷ Daniel Pennac, *La prosivendola*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 68.

Robdomant a far prendere alle indagini un'altra piega. La famiglia Malaussène è comunque al centro di un'altra vicenda di sangue, anche se stavolta il loro capofamiglia l'ha soltanto scatenata e adesso si trova in un letto di ospedale.

A salvarlo sarà proprio colui che ha guidato la rivolta in carcere, colui che ha ucciso il ministro, colui che ha scritto tutti i romanzi di J.L.B.: Alexandre Krämer, un carcerato di Sant'Inverno al quale quest'ultimo sottraeva i manoscritti, che il ministro visionava e proponeva alla regina Zabo come suoi. Alexandre muore e Benjamin resuscita...

4. Di professione capro espiatorio: atto IV

«Vedo profilarsi all'orizzonte una vicenda atroce che occuperà le prime pagine dei giornali e di cui lei sarà l'epicentro. Come sempre lei ci si immischierà, in tutta innocenza. Ma questa volta non ci sarò io a dimostrarla, la sua innocenza. Non protesti, la conosco, è praticamente inevitabile»²⁰⁸. Con queste parole il commissario Rabdomant, in procinto di andare in pensione, si rivolge a Benjamin, dopo averlo convocato nel suo ufficio. Come dirà più avanti il commissario Legendre, incaricato di seguire il nuovo caso: «Il mio predecessore si sarebbe servito di questo

²⁰⁸ Daniel Pennac, *Signor Malaussène*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 181.

fascio di prove per dimostrare la sua innocenza. Sosteneva che lei fosse un caso da manuale, la negazione evidente delle apparenze. Capro espiatorio. Vittima predestinata. Era stato lei a ficcargli in testa questa idea. Grazie a lei, il mio predecessore ha formato - o deformato - intere generazioni di agenti di polizia»²⁰⁹. E, infatti, anche nella nuova vicenda, tutti i fatti e gli indizi portano alla famiglia Malaussène.

Almeno tre avvenimenti sono al centro della nuova avventura: Belleville assediata dagli ufficiali giudiziari e l'imminente demolizione del cinema Zèbre; la scomparsa di alcune prostitute stupendamente tatuate; la controversa proiezione di un Film Unico di un celebre regista cinematografico, Job Bernardin. A fare da teatro all'intreccio delle diverse storie l'attesa per l'arrivo di un nuovo membro della famiglia Malaussène: il figlio di Benjamin e Julie. Per questo vero e proprio evento il nostro protagonista ottiene dalla Regina Zabo nove mesi per la maternità, ma la nuova vacanza non lo esimerà dall'essere capro espiatorio anche in questa occasione. Per questo evento Julie e Benjamin si avvarranno dell'ostetrico Matthias, figlio di Job.

Ma veniamo ai fatti. Il regista, essendo vicino alla morte, nominerà Julie - a cui è molto affezionato poiché è stato tutore ai tempi della scuola - erede di tutta la sua proprietà cinematografica: in questo modo potrà

²⁰⁹ Daniel Pennac, *Op. cit.*, pp. 282-3.

essere fatto grande il cinema Zèbre. Sulla scena fanno ingresso altri due personaggi: il nipote di Job e figlio di Matthias, Bernabé, contrario alla proiezione del film e Il Re dei Morti Viventi, che, impaziente di vedere il film, è disposto a pagare tutte le spese di proiezione, nonostante la proprietaria dello Zèbre, Suzanne, sia perplessa riguardo a tutta questa generosità.

Julie e Benjamin si recheranno nel Vercors a prelevare tutto il materiale. Le cose, naturalmente, si mettono male: l'esplosione dello studio di Job e la sua morte insieme al figlio, proprio mentre Julie e Benjamin sono arrivati, concentreranno nuovamente le accuse sul capro espiatorio di professione. Sarà Bernabé a dare una svolta alla vicenda, facendo trovare a Julie un nastro con un dialogo avvenuto poco prima dell'esplosione, che non solo scagionerà lei e Benjamin agli occhi del commissario Legendre, ma getterà nuova luce sugli avvenimenti. Mentre vanno avanti le indagini, Benjamin viene anche coinvolto nel caso della scomparsa delle prostitute per colpa della testimonianza di una di loro, secondo la quale proprio a lui venivano venduti i loro splendidi tatuaggi.

Lo studio attento del nastro, ascoltato e riascoltato, porta ai veri colpevoli del furto del Film Unico: si tratta di una vera e propria banda, assoldata da Il Re dei Morti Viventi e composta da Sainclair, Lehmann, Dutilleul, Cazeneuve, quattro ex-dipendenti del Grande Magazzino

all'epoca in cui Benjamin Malaussène vi svolgeva la controversa mansione di capro espiatorio. Tutto è cominciato quando la padrona dello Zèbre ha deciso di escludere il Re dalla proiezione del Film Unico. Da questo fatto è nato il piano del furto e, una volta visto il film, il Re ha pensato addirittura di comprarlo. Per avere la copertura del loro furto i ladri hanno aspettato l'arrivo di Benjamin e Julie nella casa di Job e messo in piedi l'esplosione. Come se non bastasse si verrà addirittura a sapere che Sainclair è anche al centro della vicenda delle prostitute.

A chiudere la tortuosa storia, la tortuosa nascita di Signor Malaussène, ultimo arrivo nella tribù Malaussène.

5. Di professione capro espiatorio: atto V

L'ultimo atto (per ora) della saga vede al centro Thérèse, la sorella di Benjamin un po' maga e un po' astrologa. Thérèse si è innamorata di Marie-Colbert de Roberval (detto MC2), consigliere alla Corte dei conti, consigliere referendario di primo livello, ed è intenzionata a sposarlo. Al primo incontro fra Roberval e Benjamin, la prima impressione è tutt'altro che positiva: i due, fra l'altro, parlano del recente suicidio del fratello di

Marie-Colbert, Charles-Henri, e della professione di capro espiatorio. Il dialogo è molto interessante:

« - Quel mestiere di capro espiatorio, Benjamin...

Non c'era alcun dubbio, una copronube si stava formando sopra la mia testa.

- Se solo avesse insegnato i rudimenti della filosofia del capro espiatorio a mio fratello, oggi lui non sarebbe morto.

Che ore sono? Me ne devo andare. MC2 continuava, dritto nei miei occhi, come se si confidasse per la prima volta nella sua vita:

- Charles-Henri era un puro prodotto della Scuola, come me, cioè un capro espiatorio, come lei. Con l'unica differenza che noi lo ignoriamo. La Scuola ci prepara alle massime cariche, entriamo ottimi studenti e usciamo aspiranti ministri, ma che cos'è un ministro, Benjamin? E un presidente direttore generale? E un amministratore delegato? E il capo di un gruppo industriale? Dei fusibili, caro mio! Capri sgozzati a ogni cambiamento politico. Noi crediamo di essere formati per diventare una classe dirigente e invece siamo destinati al sacrificio! Un professore che insegna a diventare capri espiatori, ecco cosa manca alla Scuola! Qualcuno della sua tempra, che sappia

preparare all'immolazione l'élite che si crede destinata al potere.

Glielo dico io, la Scuola ha bisogno del suo insegnamento!

Avrei dovuto sentirmi onorato. Un'offerta di lavoro, proprio quando la regina Zabo mi aveva sbattuto fuori. E alla Scuola delle scuole, figuratevi un po'! Io, a insegnare ai cervelloni dei cervelloni! Ma chissà perché, invece di una corona d'alloro sentivo formarsi sopra la mia testa niente meno che quella merdosissima nuvola di grane.»²¹⁰

E, infatti, Benjamin Malaussène sarà proprio al centro di una nuova storia: dapprima cercherà in tutti modi di dissuadere la sorella affinché non sposi MC2, poi la predizione: Thérèse rivelerà al capro espiatorio di professione la futura condanna per l'omicidio del cognato. Benjamin vive nell'attesa che la predizione s'avveri e intanto fervono i preparativi per il matrimonio che, una volta officiato, vede il precoce rientro a casa di Thérèse e, successivamente, la morte di Marie-Colbert de Roberval. In realtà non si trattava di vero amore: Thérèse era la copertura di MC2, trafficante d'armi, che riciclava i soldi attraverso un conto svizzero intestato alla sorella di Benjamin; Charles-Henri, una volta scoperti questi brutti traffici, voleva opporsi al fratello, che lo ha ucciso. La storia

²¹⁰ Daniel Pennac, *La passione secondo Thérèse*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 30-1.

non può concludersi senza un nuovo arrivo nella famiglia Malaussène:
Maracuja, figlia di Thérèse Malaussène.

6. Fra Edipo e Giobbe: nella galleria girardiana

Il primo libro di Daniel Pennac, *Il paradiso degli orchii*, inizia con due frasi de *Il capro espiatorio* di René Girard: «Per attirare il piccolo Dioniso nel loro cerchio, i Titani agitano certi ninnoli. Sedotto da questi oggetti scintillanti, il bambino si fa avanti e il cerchio mostruoso si chiude su di lui. Tutti insieme, i Titani assassinano Dioniso; dopodiché lo fanno cuocere e lo divorano». E ancora, più efficacemente: «...I fedeli sperano che basti che il santo sia lì [...] perché venga colpito al posto loro». Benjamin Malaussène è una figura santa, indubbiamente. Pennac lo descrive quasi come fosse Cristo: «Credevo che fossi masochista, Malaussène, per poter accettare quell'assurdo lavoro di Capro Espiatorio, ma no, in realtà sei una specie di santo.»²¹¹; «Facendosi carico delle colpe di tutti, prendendo su di sé tutti i peccati del Commercio, lei si comporta da santo, se non da Cristo!...»²¹². I «peccati del Commercio» sono quelli della nostra società, assetata di profitto: sia esso dovuto a una attività commerciale come quella di un Grande Magazzino, piuttosto che quella

²¹¹ Daniel Pennac, *Il paradiso degli orchii*, cit., p. 90.

²¹² Daniel Pennac, *Op. cit.*, p. 177.

sedicente culturale delle Edizioni del Taglione; Benjamin, «una specie di santo», non sarà chiamato a redimere soltanto questi peccati, tutt'altro.

Benjamin non soltanto esercita una strana professione, intesa come posto di lavoro, strana è quella che potremo definire l'occupazione della sua vita, la sua condizione esistenziale: fare il capro espiatorio in *ogni* circostanza. Molti riferimenti alla sua "occupazione", che lasciano spesso interdetto il protagonista, hanno come retroterra alcuni capisaldi della teoria di René Girard. Vediamo in concreto alcune affermazioni disperse nel libro: «Ma non è un lavoro, Malo! è un vero squarcio di mito! Il mito fondatore di ogni civiltà! Te ne rendi conto?»²¹³; «Vede, il Capro Espiatorio non è solo quello che, all'occorrenza paga per gli altri. È soprattutto, e anzitutto, un *principio esplicativo*, signor Malaussène»²¹⁴. *Mito fondatore e principio esplicativo*: tutto questo racchiuso nella forza e nella debolezza di un personaggio come Benjamin Malaussène. Questi due concetti, più volte richiamati da Girard nelle sue opere, bastano a Pennac per farci capire quale sia il suo riferimento e da chi mutua l'idea originale alla base dell'intera saga dei personaggi di Belleville.

Forse la saga è qualcosa di più: è una attualizzazione, in una improbabile periferia di una Parigi post-moderna, della tipologia del capro espiatorio, figura al tempo stesso necessaria e controversa. Anche

²¹³ Daniel Pennac, *Op. cit.*, p. 84.

²¹⁴ Daniel Pennac, *Op. cit.*, p. 105.

al giorno d'oggi, come rimprovera uno dei personaggi del romanzo a Benjamin, non importa essere o non essere colpevole, importa che ci sia un colpevole: «Vuol dire che lei attira su di sé tutte le grane del mondo, come una calamita, vuol dire che in questa città, un sacco di persone che neanche conosce in questo momento la devono considerare responsabile di un sacco di cose che lei non ha fatto, e in qualche modo lei ne è davvero responsabile, per il semplice motivo che quelle persone *hanno bisogno di un responsabile!*»²¹⁵.

Benjamin prende consapevolezza della sua condizione passo dopo passo e non vive tranquillamente la sua condizione di quasi-santo, tant'è che la regina Zabo più volte gli rifiuta le dimissioni: «È la terza volta in un mese che dà le dimissioni Malaussène, posso dedicarle al massimo cinque minuti per convincerla a ravvedersi, non uno di più»²¹⁶. È proprio questa incertezza e difficoltà di condizione, a metà fra una casualità della quale si è vittima e una vocazione esplicitata, che rende Benjamin prigioniero. Ecco dunque una figura a metà fra Edipo, poiché vittima sottomessa alle accuse dei persecutori che mistificano l'origine della violenza, incarnata dai veri colpevoli degli omicidi, e Giobbe, che cerca la strada verso la ribellione, che finisce per non condividere la prospettiva dei suoi persecutori, in particolare quando si tratta dei vari

²¹⁵ Daniel Pennac, *La fata carabina*, cit., p. 168.

²¹⁶ Daniel Pennac, *La prosivendola*, cit., p. 18.

omicidi e dei casi di cui Malaussène è l'epicentro, più che delle sue prestazioni come responsabile dell'Ufficio Reclami al Grande Magazzino o di "direttore letterario" alle Edizioni del Taglione. Né la figura di Edipo, né quella di Giobbe, però, sono portate a termine, sono concluse: restano entrambe sospese. Essere scambiati per capro espiatorio in ogni occasione, in ogni delitto se da un lato porta sempre con sé una lieta fine, attraverso la salvezza di Benjamin, dall'altra ci conferma che Malaussène resterà capro espiatorio nel lavoro, pur contro voglia, e, soprattutto, in ogni vicenda della sua vita.

Potremmo definirlo un'*icona* all'interno della galleria girardiana che sviluppa ulteriormente le figure più volte usate da Girard per tracciare il concetto, il principio esplicativo di capro espiatorio. Sicuramente molti stereotipi persecutori girardiani sono presenti anche nei romanzi di Pennac e, in particolare, la differenza fra le prime società e la nostra modernità è proprio la *cognizione di causa* attraverso la quale abbiamo consapevolezza della necessità del capro espiatorio e sappiamo anche individuarlo per servircene. Non si tratta più della mistificazione di un tempo, del nascondimento: l'ignoranza è battuta. Di questo troviamo traccia in tutti i dialoghi fra i personaggi della famiglia Malaussène, in quelli fra i commissari e i poliziotti che indagano nei vari casi, nello stesso dialogo riportato sopra e tratto da *La passione secondo Thérèse*.

Probabilmente quello che rovina Benjamin è il «senso del sacro», come fa notare il commissario Legendre, ossia la limpidezza dei suoi comportamenti, l'ingenuità, la linearità²¹⁷. Di contro l'accanimento puntuale contro di lui, ma anche la casualità del combaciare degli indizi dei diversi casi. Possiamo allora parlare di surrealtà - quasi ai confini con la sacralità - che avvolge tutta la saga e che porta il nostro protagonista a rischiare la vita spessissimo e a salvarsi dalla morte: così per le esplosioni al Grande Magazzino, così quando entra in coma dopo lo sparo al Palasport, e potremmo continuare. Tant'è che i membri della famiglia decidono un giorno di festeggiarlo: «Oggi non festeggiamo la tua nascita, Benjamin Malaussène, ma le tue *innumerevoli resurrezioni!*»²¹⁸. Si ostina a non morire questo nostro capro espiatorio di professione, quasi a simboleggiare non tanto la propria immortalità, quanto l'immortalità della figura del capro, che si perpetua, che si rinnova nel corso della storia. Prova ne è l'immaginaria conversazione fra Benjamin e il suo futuro figlio:

«"Dovrebbero tagliargli le palle, ai capri espiatori."»

Tra le altre idee, si era messo in testa questa:

²¹⁷ Daniel Pennac, *Signor Malaussène*, cit., p. 335.

²¹⁸ Daniel Pennac, *Op. cit.*, p. 100.

"Una sfiga del genere è sicuramente ereditaria... Chissà di cosa non lo accuseranno, il mio pupo, appena metterà il naso fuori".»²¹⁹

Anche questa immagine richiama alla mente il *sopravvissuto* di Elias Canetti²²⁰, descritto come un privilegiato, un favorito dalla sorte: si tratta forse di un paradosso? In questo caso occorrerebbe indagare su un nuovo crinale di ricerca e sulla possibilità della coesistenza di bene e male, di debolezza e forza, della positività e della negatività dell'esistenza, come abbiamo visto sussistere nella stessa sfera del *sacro*. Capro espiatorio e sopravvissuto che coesistono in una sola persona: Benjamin Malaussène.

Pennac non si limita semplicemente a rappresentare in una paradossale periferia parigina post-moderna quello che abbiamo più volte definito come principio esplicativo dell'umanità. Pennac indica la coesistenza e la contraddizione fra la debolezza della figura del capro e la forza della figura del capro, ossia il sopravvissuto. E anche la nascita del figlio di Benjamin ci parla di questo rinnovarsi della figura del capro. Tornano alla mente alcuni dei versi più belli di Rainer Maria Rilke:

«...Le parole grandi

²¹⁹ Daniel Pennac, *Op. cit.*, pp. 36-7.

²²⁰ Elias Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, pp. 271-336.

dei tempi in cui gli eventi erano ancora

visibili, non sono più per noi.

Chi parla di vittorie? Resistere oggi è tutto.»²²¹

Proprio ciò che sembra più debole, ossia il resistere, il sopravvivere, assume per Pennac un valore di forza. Capro espiatorio non soltanto come condizione negativa, subita e accettata a malincuore, ma anche come accumulo di forza, aumento di quel *valore di sè* di cui abbiamo parlato all'inizio del presente lavoro.

Il mutamento di atteggiamento nei confronti di Edipo, prima trattato come un dio e, alla fine dell'opera, come l'impurità che pesa sulla città di Tebe, può essere messo in relazione con l'alternativo atteggiamento nei confronti di Giobbe e di quest'ultimo nei confronti di Dio. Anche nel caso di Giobbe si tratta di un mutamento di atteggiamento nei suoi confronti, ma la forza di Giobbe sta soprattutto nel rivolgersi a Dio con asprezza e chiedere giustizia di questa nuova condizione. La sua debolezza si fa forza. L'interrogarsi di Malaussène sulla sua perenne condizione e il darsi risposte rassegnate sulla sua debolezza non testimoniano la necessità di cambiare *status*, ma, al contrario, rafforzano, più o meno consapevolmente, la condizione di presunta debolezza del protagonista.

²²¹ Rainer Maria Rilke, *Per il conte Wolf von Kalckreuth*, in *Poesie*, Einaudi, Torino 1995, vol. II, pp. 16-25.

Pennac nell'unire, di fatto, la figura del sopravvissuto con quella del capro espiatorio ci parla non soltanto della resistenza, ma restituisce forza alla debolezza che incarnerebbe colui che è esposto ad essere la calamita di tutte le negatività. In questo senso Pennac va oltre Girard dando una nuova luce alla figura del capro espiatorio facendo leva proprio sulla peculiarità di Benjamin - resistenza e sopravvivenza - e giocando sul piano inclinato della *debolezza*.

Benjamin Malaussène non prova *risentimento* verso gli altri per la propria condizione; semmai, come hanno fatto notare Freud e Canetti nei loro scritti, sono i morti a provare risentimento nei confronti dei vivi e, in particolare, nei confronti del sopravvissuto²²². La sopravvivenza porta con sé un potere che i morti non hanno.

La morte non riguarda certo il «capro espiatorio di professione», che, invece, rinnova la sua figura debole e al tempo stesso forte nelle sue «innumerevoli resurrezioni»: in questo sta il suo potere.

²²² Su questo argomento i testi di riferimento sono: Sigmund Freud, *Totem e tabù*, Bollati Boringhieri, Torino 1969, pp. 89-103; Elias Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 316-29.

Bibliografia

Testi di e su René Girard²²³

Testi di critica letteraria

Mensonge romantique et vérité romanesque, Grasset, Paris 1961; trad. it. con il titolo *Struttura e personaggi del romanzo moderno*, Bompiani, Milano, 1965, seconda edizione con il titolo *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1981.

Proust: A Collection of Critical Essays, Prentice Hall, 1962.

²²³ Per una bibliografia completa di e su René Girard si vedano J.-P. Dupuy, J. Deguy, *René Girard et le problème du mal*, Grasset, Paris 1982; Girard-Documentation, Facoltà di Teologia dell'Università di Innsbruck.
Sito internet: <http://theol.uibk.ac.at/mimdok/info/index-en.html>.

Dostoïevski du double à l'unité, Plon, Paris 1963; trad. it. *Dostoevskij dal doppio all'unità*, SE Studio Editoriale, Milano 1987.

J.M.R. Lenz 1751-1792. Genèse d'une dramaturgie tragicomique, Grasset, Paris 1968.

Critique dans un souterrain, L'Age d'homme, Lausanne 1976.

Shakespeare: le feu de l'envie, Grasset, Paris 1990; trad. it. *Shakespeare: il teatro dell'invidia*, Adelphi, Milano 1998.

Testi di antropologia

La violence et le sacré, Grasset Paris 1972; trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

Des choses cachées depuis la fondation du monde, Grasset, Paris 1978; trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

To Double Business Bound. Essays on Literature, Mimesis and Anthropology, The John Hopkins University Press, Baltimora 1978.

Le bouc émissaire, Grasset, Paris 1982; trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.

Le route antique des hommes pervers, Grasset, Paris 1985; trad. it. *L'antica via degli empi*, Adelphi, Milano 1994.

Pour un nouveau procès de étranger, Grasset, Paris, 1976, *Système du délire*, Grasset, Paris 1976, *Eating disorders and Mimetic Desire*, 1996; saggi contenuti nel testo *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

Je vois Satan tomber comme l'éclair, Grasset, Paris 1999; trad. it. *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001.

Articoli, recensioni, interviste

De l'expérience romanesque un mithe oedipien, in «Critique», novembre 1965, pp. 899-924.

Réflexions critiques sur les recherches littéraires, in «MLN», 1966, pp. 307-324.

Symétrie et dissymétrie dans le mithe eodipien, in «Critique», gennaio 1968, pp. 99-135.

Une analyse d'Oedipe roi, in Aa.V., *Critique sociologique et critique psychanalytique*, Ed. de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles 1970, pp. 127-163.

Dionysos et la genèse violente du sacré, in «Poétique», III, 1970, pp. 266-181.

Ricciardelli, M., (a cura di), *René Girard : un critico dell'indeterminatezza, dell'intuizione e dell'imitazione*, in «Uomini e libri», 11/53, 1975, pp. 32-33.

Rite, travail, science, in « Critique », 380, 1979, pp. 20-34.

Mimesis and Violence : Perspectives in Cultural Criticism, «Berks-hire Review», 14, 1979, pp. 9-19.

D'où vient la violence?, tavola rotonda tra R. Girard, C. Mellon, J.-M. Muller, H. Ott e J. Sémelin, in «Alternatives non violentes», 36, 1980, pp. 49-50.

Job et le bouc émissaire, in «Bulletin du centre protestant d'études», Genève 1983, pp. 9-33.

Benzoni, G., *Il pacifismo tragico*, intervista con René Girard in «Mosaico di pace», marzo 1991.

Quand ces choses commenceront? Entretiens avec Michel Treguer, Arléa, Paris 1994.

Müller, M., (a cura di), *Interview with René Girard*, in «Anthropoetics - The Electronic Journal of Generative Anthropology» II, 1, giugno 1996, pp.1-11.

Sito internet:
<http://www.homnet.ucla.edu/humnet/anthropoetics.html>

Antonello, P., e de Castro Rocha, J.C., (a cura di), *L'ultimo dei porcospini. Intervista biografico-teorica a René Girard*, in «Iride», 19, 1996.

The Girard reader. Edited by James G. Williams, Crossroad, Herder, New York 1996.

Tomelleri, S., (a cura di), *Mimesi e interazioni sociali. Conversazioni con René Girard*, in «PluriVerso», 1, 1998, pp. 86-93.

La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo, a cura di G. Fornari, Santi Quaranta, Treviso 1998.

Viva l'apologia. Intervista a René Girard, in «Avvenire», 7 novembre 1999.

Dionysus versus the Crucified, in «Modern Language Notes», 99, 1979, pp. 816-835; trad. it. *Dioniso contro il Crocifisso*, in «MicroMega», 3, 2000.

Quando Satana mise in moto la storia. Intervista a René Girard, in «La Repubblica», 8 novembre 2000.

Non solo interpretazioni: ci sono anche i fatti, in «PluriVerso», n. 4/2000, anno V, pp. 16-27.

Don Chisciotte, libri & pazzi. La lectio magistralis di René Girard a Padova, in «La Repubblica», 22 maggio 2001.

Numerose recensioni in «French Review», «Modern Philology», «Renascence», «Romantic Review», «Symposium», «Les Lettres nouvelles», «MLN», «The Washington Post».

Partecipazione ad opere collettive

Duc de Saint Simon e General Studies on the Novel, in D.C. Cabeen e J. Brody, *A Critical Bibliography of French Literature*, Syracuse University Press, Syracuse 1961, vol. III, pp. 125-129.

A propos de Jean-Paul Sartre: la notion de rupture en critique littéraire, in G. Puolet, *Chemins actuel de la critique*, Plon, Paris 1967, pp. 393-423.

Explication de texte de Jean-Paul Sartre, in Jean Sareil, *Explications de textes II*, Prentice Hall, 1970, pp. 175-191.

Narcissism: The Freudian Myth Demythified by Proust, in Alan Roland, *Psychoanalysis, Creativity and Literature*, Columbia University Press, New York 1978, pp. 293-311.

Articoli, libri, recensioni sull'opera di René Girard

AA.VV., *To Honour to René Girard*, Auma Libri, Saratoga 1986.

Acklin, T., *Religions Symbolic Transformations of Desire. A Psychoanalytic and Theological Perspective on Desire in Religion*, Diss., Louvian 1982.

Angissola, A. B., *La svolta di René Girard*, in «Avvenire», 27 dicembre 1998.

Bertonneau, T. F., *Two Footnotes : On the Double Necessity of Girard and Gans*, «Anthropoetics» II, 1, giugno 1996; sito internet: <http://www.homnet.ucla.edu/humnet/anthropoetics.html>

Blanquart, P., *Le retour de buc émissaire*, in «Gueule ourte», 237, 22 novembre 1978.

Bodei, R., *Il desiderio e la lotta*, introduzione ad Alexandre Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1948 e 1991, pp. VII-XXIX.

Bonazzi, G., *Colpa e potere. Sull'uso politico del Capro Espiatorio*, Il Mulino, Bologna 1983.

Bonora, A., *Giobbe, capro espiatorio secondo René Girard*, «Etudes Théologiques et Religieuses», 54, 1979, pp. 593-607.

Bottani, L., *La mimesi, la violenza, il sacro. Note sul pensiero di René Girard*, in «Filosofia», 38/1, 1987, pp. 53-66.

Bubbio, P. D., *Il sacrificio intellettuale. René Girard filosofo della religione*, in «Filosofia e Teologia», 3, 1999, pp. 545-561.

Burzio, P., *Mito, tragedia, romanzo in René Girard*, in «Rivista di Estetica», 43, 1993, pp. 41-68.

Cain, W. E., *"To Double Business Bound": Essay on Literature, Mimesis and Anthropology*, in «The Minnesota Review», marzo 1979.

Cassano, F., *Del fascino della coerenza*, in «Mosaico di Pace», marzo 1991.

Carrara, A., *Violenza, sacro e rivelazione biblica. Il pensiero di René Girard*, in «Vita e Pensiero», Milano 1985.

-, *René Girard: la violenza demistificata*, in «Lecture», 8/9, 1993, pp. 595-620.

Cazes, B., *Violence et désir, même combat*, in «Futuribles», 19, 1979.

Chevalier, Y., *L'antisemitismo. L'ebreo come capro espiatorio*, IPL (Istituto di Propaganda Libera), 1991.

Clément, C., *Vers la fin de la violence*, in «Matin», 8 gennaio 1979.

-, *Le triangole infernal*, in «Matin», 9 giugno 1982.

Colombo, A., *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono*, Morcelliana, Brescia 1999.

Combaz, C., *René Girard: un nouveau pari sur l'homme*, in «Le Monde», 8 gennaio 1979.

Crouzet, M., *Aspects nouveaux de l'analyse du romantisme*, in «Annales», XX, maggio-giugno 1965, pp. 490-502.

De Benedetti, R., *Gli stereotipi della persecuzione. Nota su René Girard e Le bouc émissaire*, in «Aut Aut», 202-203, luglio-ottobre 1984.

-, *La violenza svelata*, in «il manifesto», 27 settembre 1985.

-, *Girard, violenza e verità*, in «Alfabeta», 81, 1986, p. 29.

De Michele, G., *Dal disordine all'ordine. Girard, un pensatore forte*, in «il Mulino», 5, 1986, pp. 716-734.

-, *Le aporie della teologia vittimaria in René Girard*, in «Intersezioni», 1, 1990, pp. 155-169.

Dick, B. F., *"To Double Business Bound": Essay on Literature, Mimesis and Anthropology*, in «World Literature Today», gennaio 1980.

Domenach, J.-M., *Oedipe à l'usine*, in «Esprit», 418, novembre 1972, pp. 856-865.

-, *René Girard, le Hegel du christianisme*, in «Expansion», aprile 1981.

Dumouchel, P., *Violence et non-violence*, in «Esprit», dicembre 1981.

-, *Violence et vérité 'Autour de René Girard', Actes du colloque de Cerisy 1981*, Grasset, Paris 1985.

-, *Ijime. Un fenomeno di violenza*, in «PluriVerso», n. 4/2000, anno V, pp. 50-4.

- Dupuy, J.-P., *Le refus du monde*, in «Esprit», 28, aprile 1979.
- , avec Dumouchel P., *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Le Seuil, Paris 1979.
- , *Ordres et Désordres*, Le Seuil, Paris 1982.
- , avec Deguy J., *René Girard et le problème du mal*, Grasset, Paris 1982.
- , avec Dumouchel P., (a cura di), *L'Auto-organisation*, simposio di Cerisy La Salle, giugno 1981, Seuil, Paris 1983.
- Dussault, J.-C., *La vérité sur le désir et la violence*, in «La Presse», Montréal, 2 settembre 1978.
- , *René Girard les mythes et la violence originelle*, in «La Presse», Montréal, 22 marzo 1980.
- Escobar, R., *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna 1997.
- Fabrègues, J. de, *L'ethnologie et la foi*, in «France catholique», 5 maggio 1978.
- Faessler, M., *Agressivité, violence et communication*, in «Cahiers protestants», febbraio 1977.
- Fineman, J., *Double Bind*, in «University Publishing», novembre 1979.
- Formenti, C., *Le briglie invisibili*, in «Alfabeta», 37, 1982, p. 5.
- , *La guerra e il sacro*, in «Alfabeta», 60, 1984, pp. 23-24.

Fornari, G., *La verità della violenza. Il pensiero di René Girard e il suo rapporto con la filosofia*, in «Ars interpretandi», 4, 1999, pp. 91-121.

- , *Sacrificio, natura e differenza evangelica*, in «PluriVerso», n. 4/2000, anno V, pp. 28-44.

Francia, A., (a cura di), *Il capro espiatorio. Discipline a confronto*, Franco Angeli, Milano 1996.

Gans, H., *Pour une esthétique triangulaire*, in «Esprit», novembre 1973.

- , *Essais d'esthétique paradoxale*, Gallimard, Paris 1978.

Gardeil, P., *Le christianisme est-il une religion du sacrifice?*, in «Nuovelle revue théologique», settembre-ottobre 1978.

- , *La cène et la croix*, in «Nuovelle revue théologique», settembre-ottobre 1979.

Germain, M.-F., *Les mécanismes intérieurs de la violence*, in «Nouvel Espoir», 19, ottobre 1978.

Giroud, F., *Il capro espiatorio alle radici della società*, in «Corriere della Sera », 12 maggio 1982.

Godbout, J.T., *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

Goldmann, L., *Marx, Lukacs, Girard et la sociologie du roman*, in «Médiations», II, 1961 ; ripreso in *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris 1961.

- Golino, E., *Lo scrittore triangolare*, in «L'Espresso», 2 gennaio 1966.
- Grassi, P.G., *René Girard : la violenza, il sacro e il kerygma*, «Hermeneutica», 5, 1985, pp. 65-78.
- Guillebaud, J.-C., *Le "scandale" René Girard*, in «Le Monde», 27-28 maggio 1979.
- Guillet, J., *René Girard et le sacrifice*, in «Etudes», luglio 1979.
- Guissard, L., *Du neuf dans la pensée*, in «Panorama d'aujourd'hui», 1980.
- Guttières, L.-H., *Le bouc émissaire*, in « Psychothérapies », 1, 1982.
- Haring, B., *La forza terapeutica della non-violenza. Per una teologia pratica della pace*, Edizioni Paoline, Milano 1988.
- Kofman, S., *L'enigme de la femme*, Galilée, Paris, 1980.
- , *The Narcissistic Woman : Freud and Girard*, in «Diacritics», 10, novembre 1980.
- La Fortezza, A., *'Risentimento' e 'rivolta' nell'opera di Camus*, in Paradigmi, n. 53, anno XVIII, pp. 339-354.
- Lacoute-Labarthe, P., *Mimesis and Truth*, in «Diacritics», 8, 1978.
- Lambert, B., *Hypocrisie du sacrifice*, in «Foit et vie», 84, 1985, pp. 17-28.
- Lauret, B., *L'inflation morbide du sacrifice*, in «Témoignage chrétien», 12 marzo 1979.

- , *Les thèses de René Girard : l'imitation violente et le sacrifice*, in «Lumière et Vie», 29, 1980, n.146, pp. 43-53.

Le Gall, R., *Le conception négative de l'imitation et du sacrifice chez René Girard*, in «Nova et vetera», 56, 1981, pp. 40-49.

Lohfink, Norbert, *Il Dio violento dell'Antico Testamento e la ricerca di una società non-violenta*, in «La Civiltà Cattolica», 135, 1984, vol. 2, pp. 30-48.

Lepape, P., *Vers la fin de la violence?*, in «Télérama», 3 gennaio 1979.

Linderberg, D., *Les éternelles révélations de René Girard*, intervista in «Matin», 9 giugno 1982.

Malarewicz, J.-A., *René Girard ou le désir revisité*, in « Psychiatries », 40, 1980.

Makarius, L., *L'homme et la société*, in «Revue internationale de recherches et synthèses sociologique», ottobre-dicembre 1972.

Manet, P., *La violence légitime*, in «Esprit», 28, aprile 1979.

Manghi, S., *La dissacrazione infinita*, in «PluriVerso», n. 4/2000, anno V, pp. 55-61.

Martelet, G., *Libera risposta ad uno scandalo: la colpa originaria, la sofferenza, la morte*, Editrice Querinania, Brescia 1989.

McKenna, A. G., *Violence and Difference; Girard, Derida and Deconstruction*, Urban University, Illinois 1992.

Meschonnic, H., *René Girard : à propos de son ouvrage Des choses cachées depuis la fondation du monde*, in «Encyclopoedia Universalis», 1979.

Muray, P., *La ressurection Girard*, in «Art Press International», 21, ottobre 1978.

- , *Interview de René Girard*, in «Art Press», 60, giugno 1982.

Oughourlian, J.-M., *La personne du toxicomane*, Privat, Toulouse 1974.

-, *Un mine nommé desir*, Grasset, Paris 1982.

-, et G. Lefort, *Psychotic Structure and Girard's Doubles*, in «Diacritics», 8, primavera 1978.

Pachet, P., *Pourquoi la violence*, in «Quinzaine littéraire», 16 luglio 1972.

-, *Violence dans la bibliothèque*, in «Critique», 28, agosto-settembre 1972, pp. 716-728.

-, *La pensée à contre-courant de René Girard*, in «Quinzaine littéraire», maggio 1978.

-, *Criminels sans crime : une lecture girardienne de la "Femme gauchère"*, in «Littérature», 32, dicembre 1978.

- , *René Girard*, in «Quinzaine littéraire», maggio 1979.
- , *René Girard precise ses conceptions*, in «Quinzaine littéraire», 372, giugno 1982.
- Panella, G., *René Girard, professore di desiderio*, in «Riscontri», 3, 1981, pp. 185-7.
- Resta, E., *Del potere sovrano*, in «Mosaico di Pace», marzo 1991.
- Rognini, G., *Al di là del sacrificio*, in «Hermeneutica», 5, 1985, pp. 79-114.
- , *Il modello e la vittima. Mimetismo e sacrificio in René Girard*, in «Fenomenologia e società», 2/2000, XXIII, pp. 162-183.
- Rosa, J.-P., *A colloquio con René Girard*, in «Nuova Umanità», marzo-aprile 1981.
- Samonà, L., *Cristianesimo e violenza. Dialogando con René Girard*, in «Filosofia e Teologia», 2, 1999, pp. 249-259.
- Sémelin, J., *Qui est René Girard?*, in «Alternatives non violentes», 36, gennaio 1980.
- , *Per uscire dalla violenza*, Gruppo Abele, Torino 1985.
- Sequeri, P., *'Dare la vita' ed 'essere sacrificato'*, in «Teologia», 14, 1989, pp. 143-153.
- Schneider, M., *Mimetic Polemicism: René Girard and Harold Bloom contra the "School of Resentment". A Review Essay*, «Anthropoetics» II,

1, giugno 1996; sito internet:

<http://www.homnet.ucla.edu/humnet/anthropoetics.html>

Surmon, G., *I veri pensatori del nostro tempo*, Longanesi, Milano 1990.

The God of Victims; René Girard and the Future of Religion, in «Religious Education», 86, 1991, pp. 399 sgg.

Tanzarella, S., *René Girard e il dibattito sulla teoria mimetica*, in «Rassegna di Teologia», 41, 2000, pp. 87-99.

Tomelleri, S., *René Girard. La matrice sociale della violenza*, FrancoAngeli, Milano 1996.

-, *Verso un modello relazionale della violenza*, in «Animazione Sociale», 118, 1997, pp. 10-20.

-, *Introduzione a Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

-, *Risentimento e pensiero debole*, in «La Società degli Individui», n. 9, anno III, 2000/3, pp. 75-87.

-, *Emozioni e teoria mimetica: il caso dell'invidia*, in «PluriVerso», n. 4/2000, anno V, pp. 45-49.

Valadier, P., *Violenza del sacro e non violenza del cristianesimo nel pensiero di René Girard*, in «La Civiltà Cattolica», 134, 1983, pp. 361-374.

Vattimo, G., *Se Dio fosse il capro espiatorio?*, in «L'Espresso», 2 ottobre 1999, p. 88.

- , *Violenza, metafisica, cristianesimo*, in «Filosofia e Teologia», 3, 1999, pp. 521-27

Williams, J. G., *René Girard without the Cross? Religion and Mimetic Theory*, «Anthropoetics» II, 1, giugno 1996; sito internet: <http://www.homnet.ucla.edu/humnet/anthropoetics.html>

Altri testi consultati e di riferimento

Arendt, H., *On Violence*, Harcourt, New York, 1970; trad. it. *Sulla violenza*, Mondadori, Milano 1971.

Aristotele, *Poetica*, Laterza, Bari 1926.

Bataille, G., *L'Erotisme*, Ed. de Minuit, Paris 1957; trad. it. *L'erotismo*, Sugar, Milano 1962.

- , *La Part maudite* précédé de *La Notion de dépense*, Editions de Minuit, Paris 1967; trad. it. *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Bateson, G., Jackson, Don D., Haley, J. e Weakland, J., *Toward a Theory of Schizophrenia*, in *Interpersonal Dynamics*, a cura di Warren G. Bennis et al., Doresey Press, Homewood, Ill., 1964, pp. 141-161; trad. it. *Verso una teoria della schizofrenia*, in G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1977, pp. 244-274.

Benveniste, É., *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Ed. de Minuit, Paris 1969, 2 voll.; trad. it. *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, 2 voll..

Brun, J., *Le retour de Dionysos*, Desclée, Paris 1969.

Bultmann, R., *Primitive Christianity*, Meridian Books, New York, 1956; trad. it. *Il cristianesimo primitivo*, Garzanti, Milano 1964.

Caillois, R., *L'Homme et le Sacré*, Gallimard, Paris 1950.

-, *Les jeux et les hommes*, Gallimard, Paris 1958; trad. it. *I giochi e gli uomini*, Bompiani, Milano 1981.

- , *La dissymétrie*, Gallimard, Paris 1973.

Camus, A., *La chute*, Gallimard, Paris, 1956; trad. it. *La caduta*, Bompiani, Milano 1980.

Canetti, E., *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg 1960; trad. it. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981.

Chapman, D., *Lo stereotipo del criminale. Componenti ideologiche e di classe nella definizione del crimine*, Einaudi, Torino 1971

Chiodi, G., (a cura di), *L'immaginario e il potere*, Giappichelli, Torino 1992.

de Maistre, J., *Eclaircissement sur les sacrifices*, in *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, II, pp. 321-405, Vitte et Perrussel, Lyon 1890; trad. it. *Le serate di Pietroburgo*, Rusconi, Milano 1971.

Delcourt, M., *Légendes et cultes des héros en Grèce*, Paris 1942.

- , *Oedipe et la légendes du conquérant*, Paris 1944.

Deleuze, G., e Guattari, F., *L'Anti-?dipe*, Ed. De Minuit, Paris 1972; trad. it. *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975.

Derrida, J., *La pharmacie de Platon*, coll. «Tel Quel», Seuil, Paris 1968; trad. it. *La farmacia di Platone*, Jaka Book, Milano 1985.

Dostoevskij, F., *The Double*, in *Three Short Novels of Dostoevsky*, trad. di Constance Garnett, a cura di Avrahm Yarmolinsky, Anchor Books, Garden City, New York 1960; trad. it. *Il sosia*, Garzanti, Milano 1974.

- , *L'eternel mari*, in *L'adolescent*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1956, pp. 949-1097; trad. it. *L'eterno marito*, in *Racconti e Romanzi brevi*, Sansoni, Firenze 1951, vol. III, pp. 409-569.

Douglas, M., *Purity and Danger*, Penguin Books, London 1966; trad. it. *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1976.

Dumézil, G., *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris 1966; trad. it. *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977.

-, *Lecture de Tite-Live*, in *Horace et les Curiaces*, 1942 e *Les transformations du troisième triple*, in «Cahiers pour l'Analyse», 7, 1967.

-, *Mythe et Épopée*, Gallimard, Paris 1968; trad. it. *Mito e epopea*, Einaudi, Torino 1982.

Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Press University, Paris 1968; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.

Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1953; trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976.

- , *The Sacred and the Profane*, Now York 1961; trad. it. *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967.

-, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963.

- , *Rites and Symbols of Initiation*, Harper, New York 1965; trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Morcelliana, Brescia 1980.
- , *Historie des idées et des croyances religieuses*, Paris 1978; trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1979.
- Esposito, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- Evans-Prichard, E.E., *The Nuer*, Oxford University Press, 1940; trad. it. *I Nuer*, FrancoAngeli, Milano 1975.
- , *Social Anthropology and Other Essays*, Free Press, New York 1962.
- , *Theories of Primitive Religion*, Oxford Pres, New York, 1965; trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Sansoni, Firenze 1971.
- Farber, B., (a cura di), *Kinship and Family Organization*, Wiley, New York 1966.
- Faure, H., *Cure de sommeil collective et psychothérapie de groupe*, Masson, Paris 1958.
- , *Les appartenances du délirant*, Presses Universitaires de France, Paris 1966.
- , *Hallucinations et réalité perceptive*, Presses Universitaires de France, Paris 1969.

- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.
- Frazer, J. G., *Totemism and Exogamy*, Macmillan and Co. Ltd., London 1910, 4 voll.; trad. it. *Totemismo*, Newton-Compton, Roma 1971.
- , *The Golden Bough*, Macmillan and Co. Ltd., London 1911-1915, 12 voll.; trad. it. *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino 1950.
- , *Folklore in the Old Testament*, Hart, New York 1975.
- Freud, S., *Gesammelte Werke*, Imago, London 1940-1952, 17 voll.; trad. it. *Opere*, Bollati-Boringhieri Torino 1966-1980.
- Galimberti, U., *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000.
- Gans, E., *Pour une esthétique paradoxale*, Gallimard, Paris 1976.
- Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce antique*, François Maspero, Paris 1968; trad. it. *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano 1983.
- Givone, S., *Eros/etos*, Einaudi, Torino 2000.
- Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt, 1950; trad. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- , *Essais et conférences*, Gallimard, Paris 1958; trad. it. *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

- , *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris 1958; trad. it.

Introduzione alla metafisica, Mursia, Milano 1968.

Hegel, G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1996.

Hubert, H., e Mauss, M., *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in Mauss, M., *Œuvres*, I, *Les fonctions sociales du sacré*, Ed. de Minuit, Paris 1968; trad. it. *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia 1981.

Huizinga, J., *Homo ludens*, Beacon Press, Boston 1955; trad. it. *Homo ludens*, Il Saggiatore, Milano 1964.

Iacono, A. M., *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000.

Jarczyk, G., e Labarrière, J.-P., *De Kojève à Hegel*, Ed. Albin Michel, Paris 1996.

Jeanmaire, H., *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris 1970; trad. it. *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino 1972.

- , *Le traitement de la mania dans les 'mystères' de Dionysos et des Corybantes*, in «Journal de psychologie», 1949, pp. 64-82.

Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris 1947; trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996.

- , *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), Gallimard, Paris 1982; trad. it. *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaka Book, Milano 1989.

Landucci, S., *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello Spirito"*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

Lévi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires, Paris 1949; trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1984.

-, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris 1955; trad. it. *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960.

-, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958; trad. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

-, *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires, Paris 1962; trad. it. *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964.

- , *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.
 - , *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964; trad. it. *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 1966.
 - , *La Geste d'Asdiwal*, in «Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes», VI section, 1958-1958; trad. it. in *Razza e storia*, Einaudi, Torino 1967, pp. 195-245.
 - , *L'homme nu*, Plon, Paris 1971; trad. it. *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano 1974.
- Malinowski, B., *Magic, Science and Religion*, Doubleday, New York, 1954; trad. it. *Magia, scienza e religione*, Newton Compton, Roma 1976.
- , *Sex and Repression in Savage Society*, Meridian, New York 1955; trad. it. *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Boringhieri, Torino 1966.
 - , *Argonauts of Western Pacific*, Dutton, New York 1961; trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma 1976.
 - , *The Family among the Australian Aborigines*, Shocken, New York 1963.

- , *The Father in Primitive Psychology*, Norton, New York 1966, trad. it. *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Newton Compton, Roma 1976.

- , *Crime and Custom in Savage Society*, Littlefield and Adams, Totowa, N.J., 1967; trad. it. *Delitto e costume della società primitiva*, Newton Compton, Roma 1976.

Mauss, M., *Sociologique et anthropologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1950; trad. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.

Morin, E., *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Ed du Seuil, Paris 1973; trad. it. *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Bompiani, Milano 1974.

- , e Piattelli-Palmarini, M., (a cura di), *L'unité de l'homme* (Centre Royaumont pour une science de l'homme), Ed. du Seuil, Paris 1974.

Morfino, V., *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, Ibis, Como-Pavia 2000.

Nietzsche, F., *Oeuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris 1974-1977, vol. I e vol. VIII; trad. it. in *Opere complete*, a cura di Colli, G., e Montinari, M., vol. III, tomo I e vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano 1970.

- , *L'antéchrist*, Union Générale d'Éditions, Paris 1974; trad. it. *L'anticristo*, in *Opere complete*, cit., vol. VI, tomo III.
- Otto, R., *Le sacré*, Payot, Paris, 1968; trad. it. *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Oughourlian, J.-M., *La personne du toxicomane*, Privat, Toulouse 1974.
- Pennac, D., *Au bonheur des orges*, Gallimard, Parigi 1985; trad. it. *Il paradiso degli orchi*, Feltrinelli, Milano 1991.
- , *La fée carabine*, Gallimard, Parigi 1987; trad. it. *La fata carabina*, Feltrinelli, Milano 1992.
- , *La petite marchande de prose*, Gallimard, Parigi 1990; trad. it. *La prosivendola*, Feltrinelli, Milano 1991
- , *Monsieur Malaussène*, Gallimard, Parigi 1995; trad. it. *Signor Malaussène*, Feltrinelli, Milano 1995.
- , *La passion selon Thérèse*, 1998; trad. it. *La passione secondo Thérèse*, Feltrinelli, Milano 1999.
- , *Monsieur Malaussène au théâtre, Des Chrétiens et des Maures*, 1996; trad. it. *Ultime notizie dalla famiglia*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Platone, *Opere*, Sansoni, Firenze 1974.

Proust, M., *Jean Santeuil*, Gallimard, Paris 1952, 3 voll.; trad. it. *Jean Santeuil*, Einaudi, Torino 1953.

5., *A la recherche du temps perdu*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, 3 voll.; trad. it. *Alla ricerca del tempo perduto*, Einaudi, Torino 1963, 7 voll..

Radcliffe-Brown, A.R., *The Andaman Islanders*, Free Press, New York 1964.

-, *Structure an Function in Primitive Society*, Free Press, New York 1965; trad. it. *Struttura e funzione nella società primitiva*, Jaka Book, Milano 1968.

-, e Daryll, F., (a cura di), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford Press 1950.

Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Ed. Du Seuil, Paris 1965; trad. it. *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1979.

Sartre, J.-P., *L'etre et le néat*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. *L'essere e il nulla*, Mondadori, Milano 1991.

Serres, M., *La traduction*, Ed de Minuit, Paris 1974.

Sofsky, W., *Traktat über die Gewalt*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1996; trad it. *Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino 1998.

- , *Il paradiso della crudeltà. Dodici saggi sul lato oscuro dell'uomo*, Einaudi, Torino 2001.

Hobsbawm, E., *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Random House, London 1994; trad. it. *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, Rizzoli, Milano 1995.

Tarde, G., *Les lois de l'imitation*, Alcan, Paris 1895; trad. it. *Le leggi dell'imitazione*, in *Scritti sociologici*, Utet, Torino 1976.

Tocqueville, A. de, *Sulla democrazia in America*, Einaudi, Torino 1968.

Vegetti, M., *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaka Book, Milano 1998.

Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, François Maspero, Paris 1966; trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978.

- , *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris 1972; trad. it. *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1977.

Watzlavick, P., Beavin, J., Jackson, D., *Pragmatics of Human Communication*, Norton, New York 1967; trad. it. *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971.

Weber, M., *Le judaïsme antique*, Plon, Paris 1970; trad. it. *L'antico giudaismo*, in *Sociologia delle religioni*, vol. II, Utet, Torino 1976.

Weil, S., *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953; trad. it. parziale
in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Rusconi, Milano 1974, pp. 9-
118.