
Nell'occhio del ciclone: Girard contro Hegel tra pre- e post-politica

Giuseppe Fornari

Abstract

The position held by René Girard on politics remains ambivalent since the foundational phenomena he studied (desire, violence, sacrifice) are both pre- and post-political. The polemical view of philosophy plays an essential role in this ambiguity starting from Girard's first important work, where he presents his theory of mimetic or triangular desire or mediation through a sharp commentary of some of the main European novelists. The article studies how Girard plays a strange game of hide-and-seek with Hegel's *Phenomenology of Spirit*, a work then closely related to the prestigious philosophers raging in Paris with whom he was in competition without being a philosopher. This attitude seriously influences Girard's view of politics, about which his theory does not manage to consider conceptual tools different from his mimetic theory. To avoid such a result and look for a new form of political science, we must take advantage of Girard's insightful ideas but fully recover a rational mediation aiming at a human and historical object.

Keywords

Girard - Hegel - Desire - Philosophy - Political science - Object

È una catastrofe noiosa.

Constant, *Diari*, 8 luglio 1815

Ogni scritto avente quale tema il rapporto tra René Girard e la politica si espone al duplice rischio di negare che il suo pensiero abbia reali implicazioni politiche, o di affermare all'opposto che esso ne abbia e profonde, imperniate sull'imitazione, la vittima, il sacrificio. Entrambe le tesi sono vere ed entrambe sono false, il che implica l'esigenza di ricomporle in un insieme che ne spieghi la compresenza oltre che la reciproca negazione, e pone il compito di andare oltre i termini girardiani precisamente sottoponendoli a una decisa discussione, escussione. In ciò risiede la peculiare utilità di questo pensatore, fecondo solo se ne oltrepassiamo l'estremismo

antagonistico e non privo di oscillazioni – legate anche a un contrastato rapporto con la filosofia, rappresentata nei testi che esamineremo da Hegel –, e se lo facciamo in vista di un ripensamento complessivo delle questioni che le sue stesse inadempienze mettono in luce. Seguendo questo procedimento, come in certe operazioni di algebra, la politica si lascerà intravedere in una modalità che definirei per sottrazione, a scomparsa, e compito di questo articolo non sarà ricomporne un'immagine, né tanto meno descriverla, quanto piuttosto farla risultare dal contorno di quel che la esclude. Se non riusciamo a elaborarne un ritratto, possiamo almeno ritagliarne una *silhouette* resa ravvisabile dalla sua oscurità, lasciando al futuro di determinare quale ne sia l'espressione.

Il luogo in cui cercare questo profilo reso riconoscibile per sottrazione è senza dubbio la prima opera teorica importante di Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* del 1961, che nella sua impostazione in termini di critica letteraria non sembra avere alcunché di politico. Essa inizia difatti con una ricostruzione teorica e letteraria del desiderio triangolare, o desiderio secondo l'altro, cioè secondo la mediazione desiderativa nella quale il mediatore o modello indica al soggetto imitante che cosa desiderare, quale sia l'oggetto desiderabile. Ci muoviamo nel dominio delle analisi psicologiche e relazionali sviluppate in alcuni dei più importanti romanzi europei moderni, portatori agli occhi di Girard di una conoscenza antropologica reale, disimpegnata dagli ingannevoli schemi delle scienze umane e della filosofia, al contrario prigioniera di teorizzazioni coprenti che invece lo sguardo penetrante del grande romanziere dissolve alla luce della propria esperienza, delle proprie sofferenze reali, avendo lui per primo desiderato e assistito al fallimento dei suoi desideri. Ciò non toglie però che i romanzi a cui il critico francese si appoggia vengano a formare una sequenza cronologica e storica, a delineare uno sviluppo diacronico evocatore di scenari collettivi e sociali, che sarebbero per ricaduta anche politici, benché quest'ultimo aspetto rimanga in sordina. Vediamo come si snoda un percorso che si preannuncia contrastato e ricco di sorprese sin dall'esordio.

Le prime illustrazioni storiche del desiderio triangolare vengono date da Don Chisciotte, e in subordine dalla signora Bovary: come il primo impara a desiderare i suoi oggetti falotici riempiendosi il cervello dei fantasmi irreali dei romanzi cavallereschi, così la seconda elabora i suoi oggetti desiderativi maschili, gli amanti alternativi al mediocre e noioso marito, riempiendosi la fantasia dei romanzi sentimentali di second'ordine del suo tempo. Stendhal, Proust, Dostoevskij illustrano con radicalità crescente la stessa legge triangolare, in loro destinata a sfociare nel desiderio irrealizzabile e nella rivalità col modello. Assistiamo a un aggravamento graduale quanto inesorabile della medesima malattia: dalla mediazione esterna in cui si muove il cavaliere errante di Cervantes, ancora partecipe di un mondo cetuale in cui le differenze sociali neutralizzano le conseguenze più virulente del desiderio e il

mediatore resta avvolto nella caligine di una letteratura fantastica, si passa, man mano che cadono le barriere sociali e simboliche dell'*ancien régime*, a un graduale avvicinarsi del modello e al prevalere della fascinazione e dell'inimicizia verso di lui nella mediazione interna, la rivalità incontrollabile e da ultimo interiorizzata che si risolve nell'inferno desiderativo dell'uomo del sottosuolo dostoevskiano, ossessionato dal pensiero di vendicarsi dei suoi rivali e internamente divorato dal disprezzo di sé.

Questo nel primo capitolo. Nel secondo si analizzano gli scenari da incubo delle degenerazioni mimetiche di cui ci parlano Proust e Dostoevskij, dove le configurazioni euclidee delle prime manifestazioni del desiderio si convertono nelle ellissi spaventosamente einsteiniane del desiderio che arriva a distruggere l'oggetto, il modello, infine se stesso. Ci muoviamo in un universo instabile ed estremo che conduce a derisorie forme di sacralizzazione sconfinanti nel feticismo, nella proiezione farneticante, nella rotazione sadomasochistica. L'unica liberazione consiste nel prenderne coscienza grazie a quel rivolgimento che Girard chiama conversione romanzesca, il rendersi conto delle proprie devastanti dinamiche desiderative che permette di distaccarsene e di superarle. Il terzo capitolo approfondisce il progredire del desiderio secondo l'altro come desiderio che vuole impadronirsi dell'altro, sino a fare del suo modello l'oggetto corporeo del desiderio, un passaggio che per l'autore ha sempre alcunché di infernale. Ogni oggetto reale è scomparso, poiché ne ha preso il posto la sfuggente superiorità del mediatore, indefinibile e perciò impossibile da raggiungere, da possedere. Si entra nel regno della metafisica, dell'ontologia, termini che in Girard designano il prevalere dell'irrealtà, del più morboso delirio. Il rapporto tra i soggetti mimetici si configura come una topologia instabile e anomala, che nel quarto capitolo – intitolato hegelianamente *Le maître et l'esclave* – viene studiata nelle modalità contagiosamente simmetriche della mediazione doppia o reciproca, in cui entrambi i soggetti della relazione si imitano l'un l'altro perché divengono il mediatore l'uno dell'altro. Dall'intitolazione capiamo che sarà questo capitolo a introdurre Hegel, anche se curiosamente il filosofo è affrontato solo nelle sue ultime pagine, quando le figure della coscienza infelice e del signore e del servo nella *Fenomenologia dello Spirito* sono sbrigativamente criticate per il loro non riuscire a formare una successione esplicativa unitaria, per cui il rimprovero mosso al pensatore tedesco è di restare all'interno del suo logicismo ottimistico, di postulare una riconciliazione (*Befriedigung*) dipendente da un'oscura necessità della storia (Girard 2001, 142-45). E se pensiamo alla figura storica più celebre e celebrata del signore e del servo, in effetti il rapporto tra i due contendenti in Girard si contrae e si concentra, raggiungendo immediatamente quell'alternanza che in Hegel ha bisogno per manifestarsi di intere epoche storiche, mentre qui i due imitatori/rivali fanno subito tutto, si ipnotizzano a vicenda, si amano e odiano iniziando a ruotare l'uno sull'altro

con ritmo accelerato, fino all'esplosione fatale, analogamente a due stelle in collasso, che dopo essersi avvicinate a un ritmo vertiginoso giungono a fondersi e a deflagrare in un'immane catastrofe cosmica.

Sin qui, tuttavia, le implicazioni politiche di questi processi non emergono, per la ragione che ci troviamo *al di qua* della politica, nel dominio originario delle relazioni sociali e dei desideri, e *al di là* della politica, nelle rappresentazioni allucinatorie del desiderio ontologico o metafisico. Un inferno, quello della fase ontologica del desiderio, che raggiunge il suo apice allorché la mediazione doppia, alla stregua di un parassita che inoculi le sue uova destinate a invadere l'organismo ospite, prende il posto delle normali situazioni d'amore (che non si capisce bene quali siano, ma che, come tali, si intravedono semplici, autentiche). Il passaggio decisivo della doppia mediazione ci lascia anzi capire che la politica nemmeno dovrebbe intrudersi nel discorso girardiano per come è impostato all'inizio, dato che solo le geometrie diaboliche del desiderio ne rappresentano la logica prosecuzione, destinata a sfrecciare fino alle conseguenze più disastrose. Nello stesso tempo, la breve incursione hegeliana ha impercettibilmente cambiato qualcosa, ed ecco che la successione desiderativa già in qualche misura precostituita si interrompe e si estroflette a livello politico nel quinto capitolo, dove peraltro Hegel è fatto tacere e viene a dominare la scena Stendhal, vale a dire il romanziere che, dopo essere stato sfiorato dai rivolgimenti della Rivoluzione francese e aver assistito a quelli dell'epoca napoleonica, si occupa nei suoi romanzi dell'illusorio ritorno all'ordine della Restaurazione, che consacra il predominio della borghesia e il definitivo imborghesimento della monarchia e della nobiltà, in attesa degli assalti e delle barricate delle rivoluzioni popolari.

Sotto il segno dell'autore de *Le rouge et le noir*, il romanzo a cui è dedicato il capitolo, il tono delle pagine girardiane dunque cambia, e inanella una serie di successioni di sapore squisitamente politico, e nel modo più brillante, più paradossale. Al posto dei precedenti teoremi mimetici, interessanti ma facilmente insidiati dall'ombra della ripetizione, abbiamo delle paradossali successioni epocali *more geometrico demonstratae*, in cui le finte tenzoni della politica sono demistificate in nome di una consapevolezza più alta, capace di toccare e svelare gli *arcana imperii*, le tecniche più sopraffine del controllo istituzionale e sociale. Con sollievo scopriamo di poter affrontare i disastri collettivi della storia con il *divertissement* della penetrazione intellettuale, e questo trionfo dell'intelligenza si direbbe essere anche il trionfo della scienza politica. Non è in fondo così che le menti più acute si prendevano la rivincita, nella Firenze di Machiavelli e Guicciardini, sullo strapotere di Francia e di Spagna? Non molto diversa era la vertigine che si provava nei salotti frequentati sotto Napoleone da Madame de Staël e Benjamin Constant, di cui sono documento i *Diari* di quest'ultimo. Nei *Diari* di Constant il cerchio delle spiritose esecrazioni antinapoleoniche, coltivate

dai due amanti sempre sull'orlo di separarsi, si allarga gradatamente, e si rende a tal punto influente da includere come interlocutore lo stesso Napoleone, reso improvvisamente mansueto e costituzionale dall'effimera reviviscenza dei Cento giorni (Constant 1969, 718-27). Stendhal eredita queste gloriose tradizioni italiane e francesi, e ne concentra il succo in riflessioni folgoranti che ammaliano Girard, rendendolo partecipe per qualche pagina del piacere impagabile delle pirotecniche conversazioni dei *salons* parigini, dei *bon mots* malevoli e illuminanti. È la parte più divertente del libro, in cui le geometrie del desiderio si rivelano le geometrie instabili e perennemente cangianti del Potere, ma dove si effettua anche lo scarto più insidioso rispetto al precedente hegeliano, frettolosamente liquidato alla fine del quarto capitolo, e adesso oscurato da considerazioni che pure dovrebbero chiamarlo in causa, per il ruolo che nella *Fenomenologia* è svolto dalla Rivoluzione francese e dal susseguente Impero napoleonico nella storia d'Europa e del mondo.

Possiamo osservare l'insinuarsi di questa curiosa strategia infratestuale se seguiamo l'analisi stendhaliana della società francese della Restaurazione, certamente allora all'avanguardia nel delineare le tendenze di fondo in azione nel continente europeo. Questa società agli occhi dello scrittore è un circuito permanente di sovvertimenti e rovesciamenti: ciò che viene ammirato da tutti di colpo decade e si inverte, trasformando le ragioni del suo fascino universale in un'amara disillusione da lasciare ai sognatori e ai mediocri. La domanda pressante che Stendhal si pone è: perché gli uomini nel mondo moderno non sono felici? E la sua perentoria risposta è che noi non siamo felici perché siamo vanitosi. Ma donde viene questa vanità? Dal voler essere come i nobili, vale a dire degli esseri dominati dalla passione. L'abile esposizione girardiana è stata finora efficace anche nei suoi passaggi sottobanco, e tuttavia non sarebbe questo il momento di risarcire in qualche misura la precedente e troppo rapida parentesi hegeliana? Non è parlando dei rapporti desiderativi tra intere classi sociali che i riferimenti alla *Fenomenologia dello Spirito* dovrebbero farsi più penetranti, visto che le figure individuali e collettive del signore e del servo arrivano a implicarsi e negarsi nelle reciproche autocoscenze in lotta attorno a un oggetto del desiderio (*Begierde* – Hegel 1807, 109-17), e che da tale lotta dipendono gli esiti degli sviluppi storici della comunità? Non sarebbe questo il momento di discutere più a fondo le tesi hegeliane, beninteso per superarle nella concretezza della verità romanzesca ma nel contempo per utilizzarne l'energia concettuale? Invece Girard ribadisce la censura apposta alla *Fenomenologia dello Spirito*, sprecando un'occasione argomentativa non trascurabile, considerato che l'allargamento storico-politico lascia intravedere critiche teoriche più promettenti di quelle troppo velocemente sciorinate poche pagine prima. Il filosofo tedesco riduce il desiderio a strumento della realizzazione storica dell'essere dei due contendenti, mentre per il teorizzatore mimetico vale l'inverso, è il desiderio dei due rivali a dominare la scena e a ridicolizzare

l'essere quale sua semplice proiezione. Un collasso anti-ontologico che involontariamente avvicina Girard ai suoi contendenti francesi, e che egli cercherà di compensare nelle opere successive con il supposto realismo dell'osservazione scientifica, realismo "positivo" di scarso aiuto, dato che a venir rifiutata è ogni riflessione autonoma sull'essere in quanto tale, e perciò sull'oggetto. Eppure, a parte queste complicazioni relative agli sviluppi della teoria girardiana, l'obiezione desiderativo-ontologica non era un *atout* da giocare nel 1961, sia pure con tutte le distinzioni "romanzesche" del caso?

La critica filosoficamente più pertinente invece non è esplicitata, almeno nella misura che sarebbe stata gradita agli intellettuali francesi del tempo, e il testo girardiano non si avvantaggia di una mossa argomentativa efficace contro il capolavoro iniziatore della filosofia contemporanea, la *Phänomenologie des Geistes* universalmente nota in Francia dopo le leggendarie lezioni di Kojève a Parigi, che avevano dimostrato la centralità della figura di Napoleone per l'elaborazione di questo grandioso affresco relativo alla storia dello Spirito dell'Occidente. Perché tanto riserbo? Se guardiamo con attenzione non tanto a ciò che il testo girardiano dice quanto a ciò che *non* dice in rapporto al contesto di allora, riusciamo a trovare una spiegazione, del tutto conforme d'altronde alla teoria mimetica della rivalità argomentata nel libro. Di fronte allo sguardo malevolo dei pensatori parigini, pronti a colpire chiunque ne attraversasse il terreno, Girard preferisce non impelagarsi in disamine filosofiche da cui, parlando di uno dei mostri sacri della filosofia moderna e per giunta attaccandolo, rischiava di uscire malconcio. Egli procede quindi con la sua grande risorsa dell'istinto testuale, scavalcando opere che non esplora e vendicandosi degli astrusi filosofi con l'arma del silenzio o degli attacchi di retroguardia, più praticabili una volta che la sua argomentazione si sia consolidata e abbia convinto i lettori. Girard cerca di dimostrare nei fatti, con la forza corporosa dell'evidenza, che nella società ipermimetica di cui ci parla Stendhal non è questione di Spirito del Mondo, di magniloquenti fenomenologie dello Spirito, ma di arrivismo vorace, di divoranti ambizioni che percorrono l'intera collettività al pari di una febbre, senza riconciliazioni dialettiche né celebrazioni speculative.

Motivazioni di contenuto vengono in breve a sommarsi a un inconfessato complesso di inferiorità filosofica nella preferenza accordata nel quinto capitolo al virtuosistico realismo di Stendhal, a cui è lasciata l'iniziativa onde far dimenticare le complicate geometrie dialettiche della *Fenomenologia*, ben diverse nella loro teutonica pedanteria dalle descrizioni incalzanti de *Le rouge et le noir*, dove tutto spumeggia e si fa inebriante, lasciandosi cogliere con un singolo sguardo, una sola parola. Tornando ai paradossi della vanità della Parigi della Restaurazione, lo scrittore francese si chiede che cosa accada allorché la figura appassionata e orgogliosa del nobile diviene un modello per gli altri, per gli ignobili che cominciano a vivere nella sua ombra, a venir contagiati dallo snobismo appannaggio dei *sine nobilitate*. E la sua

risposta è che, lungi dal nobilitarsi, sono gli ignobili a portare allo scoperto il gioco di specchi che il regime prerivoluzionario faceva brillare nella luce di inarrivabili lontananze. La spietata osservazione stendhaliana, assecondata e chiosata da Girard, è che l'aristocrazia dell'antico regime, dopo essersi fatta ereditaria, ha imparato a specchiarsi nell'ammirazione degli altri e ha decretato così il suo destino, poiché si è incamminata prima di ogni altra classe sociale verso il desiderio metafisico. Essa era dunque destinata a decadere per prima, con un processo a suo tempo avviato dall'astuta politica del Re Sole, che ha fatto della sua corte la vetrina in cui esporre i grandi di Francia all'ammirazione universale, come altrettanti trofei di caccia dell'unico Cacciatore regale, postosi a sua volta a distanza per venir ammirato dalla Capitale. Il tiranno prestigioso e prestidigitatore assicura ancora una mediazione esterna che con il suo fulgore appaga i vari gradi della vanità collettiva sempre più in movimento, e a questo punto tutto condurrebbe ad analizzare il rovesciamento più clamoroso di questa logica in Francia e fuori di Francia, l'imponente *Révolution* che fa a pezzi il teatrino da ultimo delegittimato e svuotato dell'*ancien régime*. Ma nulla viene a illuminarci al riguardo. Alla contorta omissione hegeliana segue un'omissione storica ancor più clamorosa, e le due cesure si spiegano se le disponiamo in un ordine di causa ed effetto: un'analisi del periodo rivoluzionario non avrebbe riproposto lo spettro del filosofo che proprio dalla Rivoluzione e da Napoleone aveva tratto il nerbo della sua ispirazione? Ci dobbiamo perciò accontentare della fascinazione per il mito napoleonico da cui fuoriesce Stendhal, che ironicamente se ne distanzia e quindi aiuta poco a entrare nel merito, quando invece un'analisi del rivolgimento inaugurale della storia contemporanea fatta applicando i criteri stendhaliani, e copertamente hegeliani, del capitolo avrebbe potuto produrre risultati intriganti anche solo per accenni. Proviamo a darne un'illustrazione puramente indicativa, giusto per capire le potenzialità di un metodo che Girard si limita a evocare senza soddisfare le nostre legittime aspettative.

La teatralità così abilmente orchestrata alla corte del Re Sole tocca i suoi fasti quando decenni dopo l'iniziativa viene strappata dalle mani di un regista regale ormai penosamente inadeguato e comincia rapidamente a oscillare tra i ceti dell'*ancien régime* lasciati a se stessi come pianeti le cui orbite vacillino paurosamente per la perdita del loro astro centrale. Ed è proprio il sontuoso palcoscenico allestito a Versailles a rovesciarsi nei modi più didascalici alla vigilia della Rivoluzione francese, allorché la nobiltà si fa così frivola da voler superare il re ormai decaduto a comparsa, e così presuntuosa da decidere di farlo sul suo stesso terreno. Un maldestro tentativo di dar corpo alla vanità aristocratica, che il vuoto di potere regale aveva enormemente accresciuto e fatto degenerare in lascivia, e di trasformarla in una sovranità che da un pezzo aveva cessato di esistere. La riprova sperimentale del fallimento della cosiddetta rivoluzione aristocratica, che con legalistico puntiglio trae dalla tomba la dimenticata

Assemblea degli Stati Generali, viene dall'immediata capacità della borghesia di trasformare, nella sede ormai esautorata della corte di Versailles, un frivolo simbolo ludico nobiliare – la Pallacorda antenata del tennis – nel nuovo proscenio neoclassico della vera Rivoluzione. Una scelta del tutto casuale – il re frastornato che decide di chiudere la sala dell'Assemblea divenuta troppo pericolosa – fa emergere il nuovo Potere, in grado di tramutare in leggi universali i passatempi di una casta parassitaria, di rovesciare in autentica sovranità i capricci inconsulti del dispotismo.

Ma anche a lasciar stare l'omissione rivoluzionaria, di cui si potrebbe invocare la scarsa attinenza a un testo di critica letteraria, non si poteva almeno dire, volendo specificare meglio la cronotipizzazione girardiana, che è nella fase prerivoluzionaria che si inizia a sprofondare tra le braccia medusee della mediazione interna? Non è di questo che ci parla un capolavoro come *Les liaisons dangereuses* di Choderlos de Laclos (1782), che ci mostra a quali limiti di demoniaco svuotamento fosse giunta la *débauche* aristocratica? Quale miglior premessa per evidenziare come l'ipocrisia rivoluzionaria abbia risposto a simili estremi semplicemente rovesciandoli e moltiplicandoli? Rimostranze queste più pertinenti, ma non meno inutili: anche sotto il profilo letterario l'affaccio impressionante e convulso della *Révolution*, con le sue inverosimili iperboli e le sue virtù sanguinarie, ci viene negato. Ed è *a fortiori* per le stesse ragioni se l'analista mimetico – apparentemente preoccupato di salvaguardare un fondo giansenistico di virtù – si rifiuta di vedere il ruolo letteralmente luci-ferino svolto dal marchese De Sade, membro stretto della famiglia reale di null'altro curante che di trasformare i piaceri via via più perversi dei suoi *boudoirs* nei bagni di sangue del Grande Terrore. Significativo che lo scrittore/editore più attento a Girard, Roberto Calasso, abbia sentito il bisogno di colmare la lacuna con gli inserti storici di *La rovina di Kasch*, restando peraltro prigioniero di un analogo teorema desiderativo, consegnato ai parametri universalmente sacrificali dell'intera natura (Calasso 1983; cfr. Fornari 2014, 401-39).

Credo ci siano ormai elementi sufficienti per sostenere che la singolare omissione, nella costruzione di *Mensonge romantique*, dell'evento sociopolitico determinante nel passaggio dall'*ancien régime* alla nostra modernità sia dovuta al rifiuto di ogni eccessiva intrusione della filosofia hegeliana, recante con sé il rifiuto strettamente congiunto della politica intesa nella sua autonomia, che sola avrebbe dato adeguato respiro all'ingegnosa ricostruzione della storia europea condotta sulla falsariga del desiderio. Ciò non impedisce alla fascinazione politica di prendere momentaneamente il sopravvento dinanzi alle vertiginose provocazioni stendhaliane, a cui il teorizzatore mimetico non riesce a resistere perché vuole condividere con l'autore de *Le rouge et le noir* il monopolio dell'intelligenza, che mai mostra il suo potere come quando riesce a prevedere i movimenti di intere classi sociali, il destino di intere nazioni, e che pure doveva venir sottratto a coloro che negli anni Sessanta questo monopolio lo detenevano

negli ambiti e temuti circoli intellettuali della capitale, gli acclamati e micidiali *philosophes* alla moda a cominciare da Sartre, con il loro corifeo storico Hegel. L'improvvisa partecipazione plenaria di Stendhal si attua come una vera *conventio ad excludendum* che metta fuori dal quadro l'inviso maestro di Marx e permetta alle taglienti analisi girardiane di rientrare nel solco desiderativo e letterario precedentemente tracciato. Per questo nel quinto capitolo Girard si limita a seguire lo Stendhal che si fa narratore insuperabile dell'età della Restaurazione senza toccare i pericolosi marasmi rivoluzionari e rinchiudendo anche lo scrittore francese nella gabbia di ferro della propria psicologia desiderativa. Eppure, se torniamo alle disamine del romanziere e le sviluppiamo, constatiamo che bastano minime sollecitazioni a farne affiorare la ricchezza contenutistica, la capacità di lettura sociologica e politologica, che finisce a sua volta per riconvocare la filosofia momentaneamente esorcizzata.

Il genio stendhaliano consiste nel mostrare che proprio la rassicurante società post-rivoluzionaria e post-napoleonica, consegnata alla sua serietà operosa e borghese, al suo sano realismo affaristico, compie passi da gigante sulla strada dell'infelicità e dello smarrimento nell'immaginario. Il segnale più allarmante sta infatti nella rapidità con cui la domanda sull'infelicità – dianzi patrimonio di nobili e intellettuali – si estende all'elemento più affidabile e stabile della popolazione, quello degli sciocchi. Le questioni esistenziali ora divengono patrimonio comune dei piccolo-borghesi e degli impiegati, e non c'è speranza in una società in cui anche gli sciocchi cessano di essere prevedibili. Su che cosa si potranno d'ora in poi fondare i pronostici? Ogni gioco in borsa si presenta denso di incognite perché i mercati si rendono indocili, e ciò col tempo non potrà che mettere in forse il predominio della borghesia. Dal canto suo, l'uomo di mondo vede le basi del suo sapere ormai malcerte e non può più vivere di rendita come un tempo. La marea proveniente dal basso gli sottrae i suoi testi segreti e soprattutto gli toglie la sua principale risorsa, l'imitazione nascosta di un'aristocrazia non più decaduta bensì deceduta. Tutti sono potenzialmente aristocratici poiché l'aristocrazia ha fornito il primo modello, ma tutti sono ignobili perché sanno di voler imitare la nobiltà; tutti sono borghesi perché vogliono arricchirsi, ma tutti sono popolani perché temono di perdere le loro ricchezze. Si spalanca un mondo perennemente consegnato alle convulsioni accelerate di paradossi insolubili, col risultato che la guerra intestina e priva di motivazioni reali sarà d'ora in poi la legge dei rapporti pubblici e della storia.

Davanti al dilagare di questi fenomeni, che tocca più che esplorare, Girard per pochi istanti si lascia andare, allettato dalle apparenti conferme ai suoi teoremi mimetici, e alla fine del capitolo "stendhaliano" osserva che così si spalanca la strada al totalitarismo, ossia alla proliferazione dei desideri confliggenti che proclamano *la mobilisation générale et permanente de l'être au service du néant* (Girard 2001, 174), una definizione che vorrebbe essere suggestiva, ma che ci lascia digiuni di una riflessione più

soddisfacente in proposito. La diagnosi è non meno coerente che magra, e infligge all'autore la parte, d'anzi deprecata, del filosofo astratto pago delle sue formule, il cui contenuto mimetico non vale a rendere meno generiche. Una specie di contrappasso per aver escluso l'apparato filosofico che solo avrebbe potuto fornire strumenti in tal senso. Non per niente per saperne di più dobbiamo guardare agli spettacolari capovolgimenti di *The Origins of Totalitarianism* di Hannah Arendt, sorretti da un retroterra filosofico nutrito di analisi storiche e documentali, e ispirati a un'ontologia che cessa di essere quella semplicemente proiettiva del desiderio mimetico.

Una volta effettuata la manovra di aggiramento dell'ingombrante ostacolo hegeliano, e una volta incamerata la prospettiva storica stendhaliana, che fornisce uno sfondo provvisoriamente politico all'andamento brillantemente a sobbalzi di *Mensonge romantique*, Girard passa ad amputare le estremità, da un lato, del sostrato storico-sociale che alimenta codesto sfondo e, dall'altro, della rappresentanza istituzionale che dovrebbe darvi espressione. Restiamo all'interno della teorizzazione desiderativa e mimetica che l'autore avrebbe trasformato nel suo *scholarly brand*, di un teorema che una volta enunciato cessa di essere così imprevedibile, e che soprattutto si conferma politicamente elusivo perché prepolitico, in quanto fenomeno antropologico originario, e post-politico in quanto forza che parassita e distrugge dall'interno ogni spazio politico autonomo. Dopo l'intrusione innescata dall'acume stendhaliano, l'oscillazione girardiana tra pre- e post-politico ritorna senza trovare il suo baricentro, a cui nessuna filosofia può provvedere. Nei capitoli seguenti si attua una vera e propria *apokalypsis* (nel senso etimologico di rivelazione) del desiderio, da cui non c'è scampo salvo far propria l'esperienza della conversione romanzesca, rappresentata in maniera elettiva dal risveglio finale di Julien Sorel alla vigilia della sua condanna a morte, dalla conclusione de *Le temps retrouvé*, e dall'epilogo de *I fratelli Karamazov*, mentre la povera Emma Bovary, condannata dalla somiglianza con il suo antenato spagnolo ad attardarsi nel regime di una mediazione esterna di provincia, con il suo suicidio al veleno per topi non riceve alcuna attenzione. D'altronde, a che serve la politica nel mondo quasi atemporale della Conversione? Una volta entrati nella verità romanzesca, nella rivelazione che prima che nei luoghi di culto si attua nel corpo della narrazione, che importa di ciò che precede? Tutto viene conclusivamente trasceso, e l'eventualità del martirio non fa che accrescere la forza della nuova Verità Rivelata. In queste condizioni il peggio politico diventa anzi il meglio, una sorta di evidenziatore della Verità definitivamente raggiunta. Il condannato Sorel cessa di preoccuparsi degli intrighi pseudo-aristocratici della Parigi della Restaurazione, al narratore proustiano non potrebbe importare di meno delle convulsioni della Terza Repubblica, all'ispirato Alëša l'oppressione zarista è indifferente, o meglio non fa che aggiungere un benvenuto alone di sacralità greco-ortodossa.

Il sorprendente inserto storico-politico che taglia a metà *Mensonge romantique*, tuttavia, non si limita ad aprirsi e a chiudersi come un interludio ingegnosamente seduttivo e strumentale destinato a sfociare nell'escatologia chiaroscurale e forzosa degli ultimi capitoli, poiché nell'argomentazione dell'opera introduce una figura irriducibile all'annientamento mimetico che per gli altri costituisce una legge: all'inizio dell'interlocutorio cap. VI, che ha il compito di riportare l'esposizione sui suoi binari puramente desiderativi, fa il suo ingresso in scena, dopo una fugace menzione nel capitolo quarto, *l'être de passion* (Girard 2001, 178), ossia il personaggio che prova sentimenti sinceri e non ha bisogno di mediarli giacché vive per essi. Il teorizzatore mimetico, dopo essersi affacciato sugli abissi delle ricadute collettive del desiderio e aver astutamente evitato gli abissi della più grandiosa filosofia della storia, avverte il bisogno di ritagliarsi uno spazio sognato e sognante di autonomia, di concedersi una luminosa eccezione che confermi la regola. L'essere di passione si sottrae infatti alle mediazioni degli altri, e senza averne contezza diviene l'abitatore di un altro mondo, che non obbedisce minimamente alle geometrie infernali che lo circondano. Ci troviamo dinanzi a un personaggio che concentra in sé la prepoliticità di una dimensione edenica e la post-politicità di un'escatologia realizzata, di una fine dei tempi venuta miracolosamente a manifestarsi nella sua persona. Tale essere prodigioso fa in modo autentico tutto ciò che gli altri fingono di fare e di essere, travalica senza rendersene conto le loro traiettorie contorte, scompagina e sovverte i calcoli che costoro fanno diuturnamente. L'essere pre-mimetico e post-mimetico attraversa i muri, entra a porte chiuse come il Cristo risorto, e come il Cristo risorto si fa adorare, ignorando che una simile adorazione tra gli uomini è sempre mimeticamente condizionata, col risultato di apparire loro ancor più adorabile, e in quanto tale detestabile perché estraneo ai ricatti da cui costoro dipendono. L'essere di passione si incarna soprattutto nella prima amante di Julien Sorel, Madame de Rênal, ed è per la sua natura imprevedibile che egli, succube della follia instillatagli dalla sadiana Mathilde de la Môle, cerca di ucciderla, assassinio mancato che sigla il destino ma anche la salvezza del protagonista, facendogli riscoprire il suo unico vero amore.

Codesto *être de passion* rimane un'apparizione suggestiva quanto enigmatica: da un lato la sua indipendenza dall'inferno desiderativo è presentata come reale, dall'altro la sua indipendenza sbiadisce e scompare dinanzi al progredire inesorabile del desiderio metafisico, avviato alle orribili sorti e regressive dell'autoannichilimento proustiano e dostoevskiano. Tant'è vero che questa inesplicabile eccezione si rovescia in due esemplificazioni simmetriche e inverse in Dostoevskij, dove ritroviamo il motivo del personaggio che scatena il mimetismo degli altri restandone indenne in due contrapposte versioni: una edenica e prelapsaria, dominata dal motivo di un'innocenza disarmante e impotente, ed è la figura del principe Myškin ne *L'idiota*; l'altra invece apocalittica e demoniaca, ed è la figura di Stavrogin ne *I demoni*. Nel suo saggio del

1963 dedicato al solo Dostoevskij, Girard sottolinea la simmetria inversa tra i due personaggi, ma la riconduce a due esiti esistenziali opposti che si agitano nello scrittore (Girard 1976, 83-7), senza notare la connessione con *l'être de passion*, che le creature dello scrittore russo in realtà sviluppano fino alle sue estreme e duplici conseguenze. Sia in Myškin che in Stavrogin l'essere "di" passione cessa di essere passionale, ma accende e subisce le passioni degli altri, non è più l'unico essere libero in un mondo di schiavi, ma è l'unico personaggio privo di libertà in un mondo dove tutti sognano per il suo tramite di conquistarla. In ogni caso il risultato è il disastro, un'implosione che non cambia di esito per venir attuata con le migliori o con le peggiori intenzioni. L'essere di passione affacciandosi in *Mensonge romantique* si rivela una meteora temporanea, l'unica eccezione al mimetismo che la teoria girardiana riconosca, ma di una tale eccezionalità da restare irrelata, accostabile solo alla figura di Cristo, il redentore antimimetico che libera dal desiderio ma che si conferma per questo estraneo al mondo, rigorosamente impossibilitato a visitare la storia, se non sotto i panni non dichiarati del teorizzatore del desiderio, che a questo punto si rende definitivamente riconoscibile sotto il suo travestimento dostoevskiano. La sovrapposizione allo stesso Girard ci fornisce un ultimo segnale rivelatore, e induce a una breve riflessione che tracci un provvisorio bilancio capace di recuperare la filosofia brutalmente estromessa, e di trarre qualche indicazione potenzialmente politica da analisi che si organizzano attorno alla sua quasi sistematica negazione.

La figura dell'essere di passione – che si direbbe ridursi alla sola Madame de Rênal non fosse che dietro di lei si profila *La principessa di Clèves* di Madame de la Fayette, la cui protagonista si libera sovranamente dei giochi desiderativi della corte francese (Girard 2001, 216-18) – assolve alla funzione di mantenere un'alternativa all'inferno desiderativo, una supposta "normalità" referenziale rispetto a un universo dominato dalla più bieca irrealtà, dove la "normalità" peraltro coincide adesso con la Redenzione. È l'epicentro dell'uragano, l'occhio del ciclone circondato da un vortice mostruoso e in movimento perenne che inghiotte tutto quello che sfiora, per cui rimanere nel suo fragile centro di quiete non può essere altro che il frutto di una grazia divina o di una suprema capacità di manovra. La sovrapposizione in termini conoscitivi è calzante, poiché solo uno sganciamento dalle dinamiche desiderative ne rende possibile la conoscenza, ed è appunto quanto avviene all'eroe romanzesco al momento della sua conversione. L'illuminazione romanzesca di cui ci parla Girard tuttavia è verticale, trascendente, assoluta, ed esclude ogni mediazione razionale, terrena: l'eroe illuminato dalla Verità si libra in volo, contempla dall'alto, con inopinato distacco, tutto ciò che fino a un attimo prima ne costituiva l'esistenza. L'immagine dell'occhio del ciclone suggerisce, tutto all'opposto, una situazione terrestre e ben più orizzontale. Mentre la conversione è puntuale e travalica lo spazio e il tempo, qui interviene un punto visuale ed esistenziale che è essenzialmente situazionale e prospettico, e che mostra di

corrispondere al lavoro prolungato e arrischiato del teorizzatore mimetico. E, considerato che sulla superficie terrestre le tempeste mimetiche soffiano incessantemente, non interviene nessuna prospettiva di trascendenza miracolosamente incarnata, nessuna risoluzione escatologica realmente esperibile. La teologia, orfana di ogni interlocuzione concettuale, rimane una prospettiva remota, e al suo posto troviamo il gioco francese della “teoria definitiva”, l’eterna tenzone su chi sia il portatore del ragionamento più affilato, più micidiale. È rivelatore come la conclusione di *Mensonge romantique*, ormai provvisoriamente libera del suo doppio hegeliano, si accanisca a demolire la mediocrità filosofica e letteraria di quegli anni, immancabilmente transalpina, più che descriverci i *mirabilia* della redenzione proustiana e dostoevskiana dal desiderio, col risultato di un certo convenzionalismo in quella che dovrebbe essere la nostra edificazione finale. Al suo posto, troviamo una redenzione già pronta e confezionata, a uso e consumo di polemiche che non ci riguardano.

Provvede lo stesso Girard a fornire, a fine carriera, rilevanti conferme al quadro ricostruttivo qui proposto. Egli infatti ripete a suo modo l’itinerario avventuroso quanto spezzato del suo primo libro nell’ultimo e diseguale sforzo del libro-intervista *Achever Clausewitz*, dove il convitato di pietra hegeliano ritorna un’ultima volta nel riutilizzo di un vecchio e incompiuto manoscritto su Hegel (come a me comunicato dall’autore poco dopo l’uscita del volume), che è evidentemente un pollone collaterale di *Ménsonge romantique* a suo tempo prudenzialmente amputato, e confluito nel secondo capitolo, significativamente intitolato *Clausewitz et Hegel* (Girard 2007, 67-106). Nel capitolo Girard evoca con evidente fastidio l’associazione fatta nel 1961 tra il suo libro e l’interpretazione hegeliana di Kojève, da lui definita con immotivata durezza *une nouvelle mouture de la pensée hégélienne*, «una rifrittura del pensiero hegeliano» (Girard 2007, 71; 2008, 65), e descrive la sua reazione rabbiosa (*je protestais comme un diable*) ai critici che riconducevano a Hegel la sua teoria del desiderio, ciò nondimeno ammettendo che l’affinità del suo testo con la filosofia hegeliana è *indéniable* (Girard 2007, 72). Il contraddittorio rapporto di *Ménsonge romantique* con Hegel è perciò confermato dall’autore in persona, il quale suggerisce una spiegazione più autoriale del suo strano silenzio sul filosofo proprio laddove il confronto con lui sarebbe stato più opportuno, e cioè il timore che la sua teoria del desiderio venisse confusa con la dialettica della *Begierde* (brama, desiderio già polarizzato) della *Fenomenologia*. Timore per niente infondato, ma che non fa che sottolineare la difficoltà a rimarcare la propria originalità con un *vis-à-vis* di quelli che il pubblico parigino adorava, esponendone poi il titolare al *tour de force* dei dibattiti pubblici e delle rappresaglie su giornali e prestigiose riviste. Molto più di quanto il teorizzatore mimetico, nella sua posizione eccentrica di provinciale e per giunta emigrato oltreoceano, fosse disposto a sopportare.

Il sottoprodotto di queste alchimie e di queste censure è però che a farne le spese sono stati gli spazi di intelligibilità razionale della politica, in un'operazione inseparabile dalla genesi stessa della teoria mimetica, che il libro del 2007 non fa che riproporre, con una chiusura del cerchio che può apparire sorprendente solamente a un lettore distratto. Il secondo capitolo di *Achever Clausewitz* contrappone al razionalismo rivisto e corretto di Hegel, che riconduce la violenza tra rivali agli sviluppi razionali della dialettica e alla riconciliazione finale dettata dall'astuzia della ragione, il realismo di Clausewitz, che vede la guerra moderna condannata alla *montée aux extrêmes* (Girard 2007, 88), alla corsa agli estremi del confronto mimetico planetario, verosimilmente destinato a risolversi nella distruzione più apocalittica. Una critica questa che non fa che portare allo scoperto l'opzione anti-ontologica di *Mensonge romantique*, in una *montée aux extrêmes* teorica che ne rivela la totale mancanza di oggetto, ormai proiettata al di là di qualsiasi impegno filosofico o politologico.

Non c'è da stupirsi se in questo panorama angosciante Girard si ritaglia, nel quinto capitolo di *Achever Clausewitz*, il ruolo rinunciatario di Hölderlin, il poeta amico di Hegel che per ritirarsi dal mondo si sarebbe finto pazzo, secondo una tesi presentata a suo tempo da un giornalista francese e documentalmente falsa, ma emblematica di come si vedesse l'intervistato, a coronamento del crescendo identificativo che dall'*être de passion* conduce al Dostoevskij sdoppiato nel binomio anti-desiderativo di Myškin e Stavrogin, controfigura dello stesso Girard lacerato dai suoi teoremi e proiettato verso una salvezza ostinatamente sfuggente. Una vecchia partita politico-filosofica ritorna e si chiude sull'autore ormai stanco, non senza un tocco di manipolazione giornalistica da leggere come geroglifico della sua inclassificabile carriera. Il poco rassicurante commento grafico dell'esplosione atomica che fa bella mostra di sé sulla copertina della prima edizione, a evocare il dilemma tra la conversione romanzesca teorizzata nel 1961 e l'olocausto della clausewitziana corsa agli estremi, va associato anche all'implosione teorica a cui Girard si riduce pur di far quadrare i conti rispetto a censure applicate *ab origine*. Il libro che si può considerare il suo testamento si limita così a riprodurre un *penchant* sin dall'inizio presente nelle corde del pensatore francese, con la specificazione ulteriore che la guerra di Clausewitz vi diviene non tanto la prosecuzione della politica con altri mezzi, quanto il fattore di accelerazione che la sopprime. Un rassegnato Girard si fa cantore della fine del mondo, oltre che della sua carriera, e al pari di Hölderlin si ritira simbolicamente nella torre di Tubinga, in cui ignorare il precipitare dell'umanità verso la sua rovina immanicabile.

Tornando all'operazione che inaugura il lungo tragitto della concezione mimetica, si impone il rilievo che il paradiso girardiano che sigla il libro del 1961, più che garantire una beatitudine su cui faticiamo ad avere ragguagli, si mostra funzionale a riversare fiumi di inchiostro al vetriolo che dimostrino quanto se la passino male i dannati, soprattutto se segnati dalla *hybris* razionalistica della filosofia. La redenzione teorica

esibisce un regime a scartamento ridotto, quel tanto che basta per averne un assaggio, dopodiché dobbiamo forzosamente sostare nelle pieghe delle malignità parigine, in via di degenerare in battibecchi di provincia convinti di essere ancora al centro del mondo. Per parte sua, la consapevolezza politica, dopo aver fatto la sua brillante comparsa, si nega subito al pubblico. I teoremi antropologici e psicologici bastano a gettarvi un significativo sprazzo di luce, ma sono costretti a procedere oltre poiché il compito loro assegnato è demonizzare e svuotare l'intero esistente, che la filosofia non può rischiarare e di cui la politica è manifestazione imponente non meno che transeunte, in attesa dell'invocata apocalisse del desiderio. La quale nel libro del 2007 sembra in effetti avverarsi, ma senza farci dimenticare il venir meno di fattori per le nostre vite essenziali: il disdegno girardiano della politica, figlio del ripudio della razionalità filosofica, non riesce a darci in cambio un'autentica redenzione, e ce ne propina piuttosto un *Ersatz* troppo ripiegato sui suoi nemici per aiutare gli amici. Si aprono alcune domande che, più che domande, sono suggerimenti affidati al lettore, recuperi di quell'arte filosofica della riflessione che sembrava bandita da una landa desolata ove perdizione e salvezza si contendono il campo senza darci facoltà di parola.

Viene da chiedersi se la *médiation*, di cui Girard parla in un'ottica puramente relazionale e immanente, non sia qualcosa di più e di diverso, non sia un fenomeno altrimenti sostanziale che spezza l'uniformità di un teorema mimetico al postutto ripetitivo. Non potrebbe andare in tal senso l'osservazione di Hegel che pone la mediazione (*Vermittlung* – Hegel 1807, 110) tra signore e servo come vero «termine medio» (*Mitte* – Hegel 2008, 129) da cui dipende il loro autentico essere? E se codesta mediazione non fosse semplicemente intermedia né desiderativa, bensì originaria? Se fosse l'esperienza trascendente da cui è sorto l'umano e che sotto forme infinite si rinnova in sembianze religiose e per ricaduta politiche? Non è forse in questa direzione che si muove la teologia politica di Carl Schmitt (Schmitt 1972), una volta che la liberiamo dai suoi eccessi di formalizzazione giuridica? Lo stesso Schmitt sconfitto e proscritto dopo la catastrofe tedesca del 1945, che medita amaramente sui destini della Germania e dell'Europa (Schmitt 1991), non ci testimonia l'esempio di un sottosuolo dedito non a un desiderio sterile e rancoroso, ma all'esercizio libero dell'intelligenza? Non ci mostra un esempio più fruttuoso dello Girard ripiegato su di sé del libro-intervista che ne sigla la lunga carriera? Finché abitiamo sulla superficie terrestre e ci dibattiamo tra le sue interminate tenzoni, la nostra razionalità ha il dovere e il diritto di capire le forze geologiche che le hanno dato la sua orografia accidentata, e che persistono a scuoterla e a modellarla (Fornari 2015; 2022). Un'escatologia letteraria privata da ultimo anche della letteratura, una teoria della redenzione senza autentica teologia, una riflessione sulla politica senza politologia e senza filosofia, non riescono a prendere il posto della vecchia *scientia* che abbiamo appreso da Machiavelli.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. 1976. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt.
- Calasso, Roberto. 1983. *La rovina di Kasch*. Milano: Adelphi.
- Clausewitz, Claus von. 1966. *Vom Kriege*, a cura di Werner Hahlweg. F. Dümmlers: Bonn.
- Constant, Benjamin. 1969. *Diari*, a cura di Paolo Serini. Torino: Einaudi.
- Fornari, Giuseppe. 2014. *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*. Massa: Transeuropa.
- Fornari, Giuseppe. 2015. *Catastrofi della politica. Dopo Carl Schmitt*. Roma: Gangemi.
- Fornari, Giuseppe. 2022. *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*. Milano-Udine: Mimesis.
- Girard, René. 1976. "Dostoïevski: du double a l'unité." In *Critique dans un souterrain*, Paris: Grasset.
- Girard, René. 2001. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset.
- Girard, René. 2007. *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*. Paris: Carnets Nord.
- Girard, René. 2008. *Portando Clausewitz all'estremo. Conversazione con Benoît Chantre*, a cura di Giuseppe Fornari. Milano: Adelphi.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1807. *Die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg-Würtzburg: J.A. Goebhardt.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2008. *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Gianluca Garelli. Torino: Einaudi.
- Schmitt, Carl. 1972. *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera. Bologna: Il Mulino.
- Schmitt, Carl. 1991. *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, a cura di Eberhard Freiherr von Medem. Berlin: Duncker & Humblot.

Giuseppe Fornari is Associate Professor of History of Philosophy at the University of Verona, Department of Humanities.

Email: giuseppe.fornari@univr.it