

# Gli uomini saranno dèi gli uni per gli altri

Sui fondamenti agostiniani dell'antropologia di Girard

BARBARA CARNEVALI  
EHESS, Paris

**ABSTRACT:** In this paper, I reinterpret Rene Girard's anthropology, specifically the questions of desire and need for recognition, in the context of Augustinian philosophy. Focusing on Girard first book, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, I place the mimetic theory within the tradition of moralists like Pascal, who wielded great influence in French literature and moral culture. In this context, Girard's conception of desire is shown as a continuation of Jansenist anthropology of *amour-propre*. In particular, Girard inherits from this tradition the idea that the man is marked by ontological lack, which is a consequence of the original sin. This ontological lack is expressed as a constant and insatiable desire of recognition: the man is a finite and inadequate being, and as such cannot find confirmation in himself, therefore he has to invest in a social sphere to justify his own existence. In man's heart, the place that was once occupied by the divine, is filled by the Others. The Others act as mundane gods who are capable, by their power to grant and to deny recognition, to justify (or not) the value of an individual life. By putting the question of recognition in erotic context, the Augustinian tradition allows us to explain a connection that exists between narcissism and object relations: the recognition that is expected from the others is in fact a transposition of the love of oneself. This interpretation emphasises that originality of Girard's mimetic theory is relative, considering it also in a dialogue with the anthropology of his contemporaries, such as developed in Pierre Bourdieu's *Pascalian Meditations*. The paper also sheds a new light on the theological aspects of Girard's thought, showing that his definition of a man is deeply Christian in its cultural origin.

**KEYWORDS:** Mimetic Theory, Recognition, Agustinianism, Self-love, Justification.

## 1. Riduzione antropologica e realismo

Gli uomini sono essenzialmente esseri desideranti, sostiene Girard. Nel suo primo libro, *Mensonge romantique et vérité romanesque*<sup>1</sup>, che può essere consi-

1. Quello proposto in questo articolo è il primo abbozzo di uno studio più ampio, e si fonda essenzialmente su *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961 (d'ora in poi abbreviato MR e seguito dal numero di pagina).

derato il pilastro originario della sua antropologia, il desiderio è il fenomeno fondamentale che struttura l'esistenza nella sua tensione teleologica — spingendo il soggetto a uscire da sé e a volgersi verso l'alterità, oggetto dello slancio desiderante — e che lo intesse in un tessuto di relazioni sociali. Con il concetto di «*désir métaphysique*» Girard indica una specie di desiderio trascendentale che rappresenta la condizione di possibilità di tutti i desideri empirici particolari e infinitamente variabili: esso consiste nel desiderio, provato consciamente o inconsciamente da ogni uomo, di assimilarsi tramite l'imitazione a un modello divinizzato che appare infinitamente prestigioso.

La struttura che permette di accumunare tutte le forme specifiche di desiderio e di riconoscerle come espressioni dello stesso desiderio metafisico è il meccanismo mimetico. Come Gabriel Tarde prima di lui, Girard propone una teoria metafisica dell'imitazione; la sua analisi tuttavia si discosta dalla linea tardiana di decostruzione della soggettività, perché non dissolve il soggetto in flussi impersonali di correnti imitative che attraversano l'io minandolo come centro di autonomia e di sovranità<sup>2</sup>. Benché inflagga, con la sua crudezza, una notevole ferita narcisistica alla rappresentazione idealistica dell'uomo, la psicologia di *Mensonge romantique* si situa legittimamente all'interno della tradizione moderna della filosofia del soggetto<sup>3</sup>, di cui, ad esempio, recupera una delle problematiche morali più tradizionali, quella delle passioni: nel percorso delineato dal libro, e che unisce Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostoevskij e Proust, il desiderio metafisico che anima la psiche umana si esprime articolandosi in una serie di affetti, come la vanità, la gelosia, l'invidia, l'amore, lo snobismo, che rappresentano le pietre miliari non solo della psicologia romanzesca ma anche della letteratura moralistica da Montaigne a Rousseau.

L'invidia, in particolare, assurge al ruolo di affetto archetipico del pensiero girardiano: è sulla sua fenomenologia che si modella infatti il meccanismo del processo mimetico<sup>4</sup>. Per identificare desiderio metafisico e desiderio invidioso Girard deve tuttavia ridefinire preliminarmente l'invidia, neutralizzandone la componente oggettuale: si può concepire l'invidia, infatti, come un desiderio perverso per qualcosa che è altamente desiderabile in se stesso, ma che non si può avere perché appartiene a qualcun altro. Nell'interpretazione mimetica, invece, ciò che l'invidioso desidera è in realtà l'essere dell'altro, non l'oggetto in suo possesso, che diviene desiderabile non per presunte qualità

2. G. Tarde, *Le leggi dell'imitazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012. Cfr. l'introduzione di B. Karsenti all'edizione francese delle *Lois* pubblicata da Paris, Kimé, 1993.

3. Anche il concetto di «interindividuale», al centro del libro III di *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, non va inteso in senso tardiano. Esso mette l'accento sulla relazione tra individui, sulla natura quindi intrinsecamente intersoggettiva della psiche, ma non comporta la scomparsa del soggetto come centro morale.

4. Sulla storia e la fenomenologia dell'invidia si vedano soprattutto H. Schoeck, *L'invidia e la società*, Macerata, Liberilibri, 2006 (ed. tedesca originale 1966); E. Pulcini, *Invidia: la passione triste*, Bologna, Il Mulino, 2011.

oggettive ma per il prestigio illusorio conferitogli dal suo proprietario. La dissoluzione dell'oggetto nella relazione intersoggettiva viene suggerita in *Mensonge romantique* come corollario inevitabile della scoperta del fenomeno del desiderio mimetico triangolare: «L'objet n'est qu'un moyen d'atteindre le médiateur. C'est l'être de ce médiateur que vise le désir» (MR, 69).

L'identificazione tra desiderio e invidia<sup>5</sup>, che diventerà sempre più esplicita nelle opere successive di Girard a cominciare dallo studio su Shakespeare dal titolo emblematico, «A Theater of Envy», priva il desiderio di ogni possibile connotazione alternativa. Ogni desiderio umano è desiderio invidioso, e questa verità sgradevole e difficile da accettare sarebbe confermata proprio dalla resistenza che il fenomeno oppone ai tentativi di analisi e di rivelazione. In più occasioni, Girard sosterrà che l'importanza dei fenomeni psichici è sempre proporzionale al loro diniego. Sotto questo profilo l'invidia è paragonabile a ciò che la psicanalisi definisce «rimosso», al punto che sarebbe difficile dire quale sia il segreto più nascosto dell'animo umano<sup>6</sup>.

Il paragone con la psicanalisi può essere istruttivo. Non diversamente da quella di Freud, infatti, la teoria antropologica di Girard si fonda su un presupposto di metodo fortemente riduzionistico: per far emergere il rimosso e rivelare «le cose nascoste sin dalla fondazione del mondo» bisogna preliminarmente ridurre la realtà, ossia semplificare il volto complesso delle sue manifestazioni fenomeniche, distinguendo ciò che è primario da ciò che è secondario, conservando l'essenziale ed eliminando il superfluo. La riduzione antropologica girardiana si articola in tre diversi momenti: nel primo, la natura umana viene ridotta a una sola delle sue componenti: il desiderio; nel secondo, il desiderio viene a sua volta ridotto a una sola delle sue manifestazioni — il desiderio metafisico o mimetico, rivolto all'essere altrui, non oggettuale; nel terzo infine, che analizzeremo tra poco, sulla base della distinzione concettuale tra mediazione esterna (l'imitazione asimmetrica per chi è superiore), e mediazione interna (l'imitazione simmetrica e reciproca tra pari), che Girard declina in forma storica, il desiderio mimetico viene ridotto alla sua manifestazione più specificamente moderna: l'invidia tra uguali. È questa successione di operazioni sineddotiche a rendere possibile l'equivalenza tra *désir* e *envie*. La complessità dell'esperienza viene dissipata, e la totalità della natura umana finisce per coincidere con una sola delle sue componenti<sup>7</sup>.

5. La lingua francese, definendo *envie* tanto il desiderio in quanto tale quanto quello specificamente rivalitativo, asseconda l'identificazione, a differenza ad esempio di quella italiana, in cui *desiderio* e *invidia* indicano due fenomeni ben distinti.

6. Cfr. ad esempio R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec J.-M. Oughourlian et G. Lefort, Paris, Grasset, 1978, cap. III.

7. Va detto che Girard ha sempre rifiutato l'etichetta di riduzionista, rivoltagli spesso dai suoi critici (così nell'introduzione di *A Theater of Envy*). Difficilmente però si può qualificare altrimenti un'antropologia che, per sua esplicita ammissione, riconduce tutti i comportamenti umani a queste

Questo modo di concepire la realtà per riduzione e concentrazione su un solo fenomeno considerato dominante, che a sua volta comporta la necessità di interpretare i fenomeni attraverso una sistematica demistificazione cinica, che procede dall'alto verso il basso, dalla passione più nobile all'interesse più volgare<sup>8</sup>, iscrive Girard in una tradizione specifica, quella del *realismo antropologico moderno*. Prima di trionfare con la cosiddetta «scuola del sospetto» e la sua triade Marx, Nietzsche, Freud, questa linea di pensiero si è affermata nella prima modernità con Machiavelli, Hobbes e i moralisti francesi più influenzati dall'agostinismo, soprattutto La Rochefoucauld e Pascal. Girard, come vedremo, si confronta soprattutto con la versione agostiniano-giansenistica di questa tradizione, la sola fondata su presupposti apertamente teologici. Ma prima di considerare questo aspetto della sua antropologia dobbiamo soffermarci sulla sua concezione della modernità.

## 2. La moderna divinizzazione del sociale

Secondo Girard, il desiderio mimetico è il comune denominatore che accomuna gli esseri umani di ogni tempo e luogo. Le pulsioni invidiose, però, sono diventate pressanti nella psicologia degli individui contemporanei, in virtù della più intensa esperienza sociale che caratterizza la modernità. Il crollo delle strutture metafisiche classiche e medievali, e la secolarizzazione dell'esperienza che ne è conseguita, hanno abbassato il baricentro della condizione umana dal cielo alla terra: un tempo focalizzato sul mondo divino e sul perseguimento di valori trascendenti, l'interesse degli esseri umani si è ormai fissato sul mondo sociale<sup>9</sup>. L'investimento morale ed emotivo nella dimensione intersoggettiva è direttamente proporzionale al grado di secolarizzazione dell'esperienza storica: «Dieu est mort, c'est à l'homme de prendre sa place. [...] La négation de Dieu ne supprime pas la transcendance mais elle fait dévier celle-ci de au-delà vers l'en deçà» (*MR*, 73 e 75). Dal momento che non ci sono più dèi, ogni ricerca di assoluto, di trascendenza, anche semplicemente

uniche caratteristiche: la mediazione sociale e la violenza. Al realismo riduzionistico si può opporre il realismo pluralistico di tradizione aristotelica, che insiste al contrario sulla necessità di rispettare la complessità dell'esperienza umana. In questa prospettiva, il compito del realismo non consiste tanto nel cogliere un solo fenomeno fondamentale originario (*l'amour-propre*, l'interesse economico, la volontà di potenza, il desiderio invidioso...) ma di rendere conto di tutti i fenomeni umani fondamentali, rispettando la loro pluralità e irriducibilità. Anche il realismo aristotelico ha trovato applicazioni nella teoria letteraria (ad esempio in Martha Nussbaum), e può essere considerato un modello alternativo a quello di Girard.

8. Mi riferisco alle riflessioni di Peter Sloterdijk a proposito del disincanto moderno e del destino della critica illuministica: *Critica della ragion cinica*, edizione italiana parziale, Milano, Garzanti, 1992.

9. Il termine interesse non va inteso ovviamente nel senso dell'interesse economico ma come un coinvolgimento intimo e profondo, che dà senso all'esistenza individuale e che la giustifica.

di *senso*, deve necessariamente fissarsi sugli altri esseri umani. Sono loro a conferire valore all'esistenza di chi non può più trovare giustificazione altrove: *gli uomini sono diventati dèi gli uni per gli altri*, la formula folgorante che dà titolo al secondo capitolo del suo libro<sup>10</sup>, può essere considerata un'originale reinterpretazione della tesi di Durkheim che paragona la società a Dio, e che identifica i termini del *sacro* e del *sociale* («A mesure que le ciel se dépeuple le sacré reflue sur la terre», *MR*, 78). A sua volta, questa tesi può essere considerata un portato della nuova problematizzazione della questione del male che Ernst Cassirer ha attribuito alla secolarizzazione illuministica della teodicea<sup>11</sup>.

Ma oltre a sostituire il divino con il sociale, l'avvento della modernità ha allentato le strutture gerarchiche che contenevano le pulsioni invidiose. In un mondo sociale rigidamente suddiviso in «états», era impossibile che individui di status e ambienti diversi potessero sentirsi in competizione reciproca – come invece, secondo Girard, è diventato abituale con il trionfo della società democratica, nel senso di Tocqueville. Con la crisi dell'Ancien Régime, per effetto di una crescente mobilità sociale, l'invidia si è scatenata senza freni in ogni direzione, diventando l'affetto dominante della psiche, il più profondo, potente e violento. L'uomo moderno è un uomo invidioso proprio in quanto è un *homo aequalis*.

In *Mensonge romantique*, Girard non deduce tutti i corollari che derivano dalla teoria della divinizzazione del sociale conseguente alla secolarizzazione moderna. Uno dei più importanti è l'emergere della questione del riconoscimento, che pure sembrerebbe suggerita nei numerosi riferimenti impliciti a Kojève che costellano il volume<sup>12</sup>. Il desiderio mimetico presenta infatti una profonda affinità con il desiderio di riconoscimento per il suo investimento totalizzante nel sociale, per la sua tensione metafisica verso l'alterità. Il desiderio di riconoscimento è lo slancio di una coscienza che si volge verso l'Altro non solo per trascendersi e rinnegarsi, ma anche per giustificarsi, per avere un sostegno e una conferma del proprio incerto valore. Come il desiderio mimetico, il desiderio di riconoscimento è la reazione del soggetto alla sensazione della propria manchevolezza ontologica. La differenza, è che dove il desiderio mimetico cerca originariamente la fusione e l'identificazione con il modello (è desiderio dell'Altro), e diventa riflessivo e violento a causa della convergenza dei desideri sugli stessi oggetti, il desiderio di riconoscimento è già intenzionalmente riflessivo e conflittuale, in quanto “desiderio del desiderio altrui”<sup>13</sup>. Questa ricerca di attestazione e di conferma, come ha mostrato

10. Formula che, secondo Girard, sarebbe fraintesa dai falsi profeti umanistici, che non ne colgono l'ironia: «Ils croient annoncer le paradis mais c'est de l'enfer qu'ils parlent» (*MR*, 78).

11. Ho sviluppato questo punto in B. Carnevali, *Società e riconoscimento*, in *Illuminismo. Un vademecum*, a cura di G. Paganini ed E. Tortarolo, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 279–293.

12. In particolare il capitolo IV intitolato *Le maître et l'esclave*.

13. *Giustificazione*, concetto dall'origine teologica, è diventato non a caso sinonimo di *riconoscimento*

esemplarmente Charles Taylor, non può che crescere in modo esponenziale nella società moderna, che ha fatto crollare il sistema degli ordini e stravolto le condizioni tradizionali di formazione dell'identità individuale: la dipendenza dagli altri è certo sempre esistita, ma solo con la modernità è diventata un problema così drammatico per l'individuo, che si sente gravato della responsabilità di dimostrare il proprio valore personale, e dunque trascinato nella lotta per il riconoscimento<sup>14</sup>. Di conseguenza, colui che Girard chiama il mediatore si trova a disporre nella modernità di un potere immenso sui suoi simili, e che coincide con il suo "prestigio": il potere sacro di riconoscerli o meno, di giustificarli emendandoli dalla loro mancanza dando loro un senso. L'altro cui l'uomo si volge in cerca di riconoscimento è dunque un «*dieu à face humaine*» (MR, 78). Pierre Bourdieu riecheggerà alla lettera questa riflessione in una pagina delle sue *Méditations pascaliennes*, riflettendo sul riconoscimento come potere di categorizzazione e classificazione:

question de la *légitimité* d'une existence, du droit d'un individu à *se sentir justifié d'exister comme il existe*. Question inséparablement eschatologique et sociologique. Nul ne peut proclamer vraiment, ni devant les autres, ni surtout devant lui-même, qu'«il se passe de toute justification». Or, si Dieu est mort, cette justification, à qui la demander? A qui sinon au jugement des autres, principe majeur d'incertitude et d'insécurité, mais aussi, et sans contradiction, de certitude, d'assurance, de consécration<sup>15</sup>.

Un'altra conseguenza della divinizzazione del sociale è quella di fare del desiderio, e in particolare del desiderio nella sua forma moderna, un «fenomeno puramente sociale». Un fenomeno puramente sociale è quello la cui ragione ultima risiede nel rapporto sociale stesso, nella relazione tra il soggetto e gli altri soggetti, e non tra il soggetto e le cose<sup>16</sup>. Non c'è desiderio, in altre parole, che non risponda cioè a suggestioni imitativo-distintive e in cui il rapporto con l'oggetto non passi da una mediazione sociale costitutiva. Assorbito dalla relazione sociale, il desiderio perde ogni legame con l'immediatezza, la spontaneità, la naturalità<sup>17</sup>: è sempre necessariamente *mediato*, cioè sociale e «sugerito». Ora, quando i rapporti sociali prevalgono su quelli oggettivi,

all'interno dell'attuale dibattito di scienza sociale. Cfr. L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991; P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, pp. 340–344 («La question de la justification»).

14. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Roma–Bari, Laterza, 1999.

15. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, cit., pp. 340–341.

16. Al modello triangolare si potrebbe opporre infatti quello a linea retta, di cui è illustrazione esemplare il concetto di *amour de soi* di Rousseau, che concepisce il desiderio come un affetto in cui la voce della natura si esprime senza alcuna preoccupazione per la società, congiungendo *immediatamente* il soggetto all'oggetto. Un altro modello alternativo è quello di Deleuze che pensa il desiderio come una potenza che esprime una forma di positiva spontaneità ontologica.

17. Ne sono due esempi paradigmatici la moda o lo snobismo, fenomeni al centro dell'attenzione girardiana. Girard in particolare considera lo snobismo come l'unica passione moderna che non

scatta un meccanismo di de-oggettivazione o de-sostanzializzazione della realtà, che agisce in proporzione allo sviluppo ipertrofico dell'elemento soggettivo, umano e sociale. Il senso comune percepisce questa ipertrofia come una perversione, uno spostamento dell'ordine naturale e della finalità del desiderio che non si volge più al valore reale, oggettivo delle cose, ma al loro «effetto» sociale. La sensazione che i fenomeni puramente sociali instaurino un rapporto distorto con la realtà è molto diffusa e contribuisce a spiegare in parte il biasimo che li circonda. Questa diffidenza morale potrebbe essere considerata anche come la reazione a un effetto reale di «acosmismo» che si accompagna al trionfo della mediazione: se la realtà viene ridotta a una rete di rapporti sociali in cui gli oggetti sono solo mezzi per raggiungere un mediatore, viene meno quel carattere propriamente oggettuale della realtà che definiamo «mondo»<sup>18</sup>. Nel quadro descritto da Girard, completamente de-oggettivato, esistono solo soggetti in tensione reciproca, e le cose sono solo pretesti per raggiungere o comunicare con altri soggetti — segnali di status, simboli della propria posizione sociale. Un mondo siffatto non è più propriamente un mondo.

### 3. Le affinità con l'antropologia agostiniana

Torniamo alle basi dell'antropologia girardiana, che, ricondotta e ridotta al suo unico movente mimetico, assume una tonalità fosca, pessimistica. L'identificazione tra desiderio e invidia marchia infatti il desiderio di una negatività che è testimoniata, tra l'altro, dalla caratteristica natura vergognosa, disonorevole del sentimento invidioso: l'invidia testimonia una carenza di essere che umilia l'invidioso, ed è per questo che si distingue come il «peccato più difficile da confessare»<sup>19</sup>. Nata da un senso di mancanza e dunque marchiata dal suo rapporto con il nulla, l'invidia è negativa anche per i suoi distruttivi effetti sociali, essendo indissociabile dalla rivalità e dalla violenza suggerite dalle varie etimologie della parola: *invidere* significava in origine guardare l'altro obliquamente, gettare il malocchio, mentre un'altra derivazione, da *invitare*, sembra alludere all'esito di questa tensione: lanciare la sfida, invitare alla contesa. Va ricordato inoltre che, secondo la teoria girardiana, mediazione

dissimuli il meccanismo mimetico, e interpreta l'opera di Proust alla luce di uno snobismo universale e di natura ossessiva. Sul concetto di fenomeno puramente sociale, si vedano G. Simmel, *La moda, in Ventura e sventura della modernità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 486 ss.; E. Van Den Haag, *Snobbery*, in «The British Journal of Sociology», Vol. 7, No. 3, 1956, pp. 214-215.

18. Sotto questo aspetto, la tesi della divinizzazione del sociale difesa da Girard ha con la visione della modernità criticata da Hannah Arendt in *Vita Activa* un insospettabile e interessante punto di contatto: l'idea che il mondo moderno sia stato fagocitato dal sociale.

19. R. Girard, *A Theater of Envy*, cit., p. 11.

e violenza non si limitano a inquinare le relazioni esterne tra gli uomini, ma si insinuano all'interno delle loro coscienze condizionando le forme della soggettivazione. Urtando contro l'ostacolo esterno rappresentato dal rivale, il desiderio mimetico si riflette reattivamente all'interno dell'io. Diventa *ri-sentimento*, che a poco a poco matura nell'odio di sé: «Le mot ressentiment souligne le caractère de réaction, de choc en retour qui caractérise l'expérience du sujet dans ce type de médiation. L'admiration passionnée et la volonté d'émulation butent sur l'obstacle injuste, en apparence, que le modèle oppose à son disciple et retombent sur ce dernier sous forme de haine impuissante, provoquant ainsi l'espèce d'auto-empoisonnement psychologique qu'a si bien décrit Max Scheler» (MR, 125). Anche per questo effetto di autointossicazione, potentemente autodistruttivo, la filosofia morale ha sempre riconosciuto nell'invidia la «passione triste» per antonomasia.

Già la centralità del tema dell'invidia, non a caso definita spesso da Girard come un «peccato», basta a conferire all'antropologia di *Mensonge romantique* un riconoscibile alone cristiano. Prima ancora che entri in causa la conversione religiosa vera e propria, la teoria mimetica percorre tutta una serie di *topoi* teologici: il tema dell'insufficienza dell'uomo a se stesso, quello della sua tensione verso un'alterità sola capace di conferire un senso alla sua esistenza, quello, infine, della sua *alienazione*. Non è solo la teoria della secolarizzazione moderna ma è una filosofia morale della storia fondata sul mito della «caduta» e dell'allontanamento da Dio a giustificare infatti l'altrimenti incomprensibile tendenza degli uomini a divinizzare i loro simili per appagare il desiderio metafisico di assoluto. Il desiderio mimetico è il prodotto di una perversa deviazione della coscienza da quello che dovrebbe essere il suo unico e autentico fine, *Dio*, come Girard afferma esplicitamente in un brano di *Mensonge romantique*: «De cette vérité suprême qu'illustrent, implicitement ou explicitement, toutes les œuvres romanesques géniales, nous emprunterons la formule abstraite de Louis Ferrero: "La passion est le *changement d'adresse* d'une force que le christianisme a réveillée et orientée vers Dieu"» (MR, 75).

Possiamo dunque rileggere l'antropologia mimetica come una versione secolarizzata dell'analisi della condizione umana che, in termini teologici, si definisce «postlapsaria», posteriore cioè al peccato originale. Al pari dei teologi cristiani, Girard concepisce la natura umana secondo un modello teleologico, orientato sulla trascendenza, che si presenta in due modalità essenziali:

De même que la perspective à trois dimensions oriente toutes les lignes d'un tableau vers un point déterminé, situé soit «en arrière», soit «en avant» de la toile, le christianisme oriente l'existence vers un point de fuite, soit vers Dieu, soit vers l'*Autre*. Choisir, c'est toujours se choisir un modèle et la liberté véritable se situe dans l'alternative fondamentale entre modèle humain et modèle divin (MR, 75).

Quando la coscienza fa la scelta sbagliata, e rinuncia alla meta divina, suben-

tra l'alienazione, la caduta verso il mondo terreno degli uomini. Il desiderio metafisico per l'altro uomo nasce come sostituzione peccaminosa del modello umano a quello divino.

In realtà, più che una generica visione religiosa, la teoria mimetica richiama una precisa versione teologica del cristianesimo, quella agostiniana. Girard ha riconosciuto apertamente questa affinità giungendo addirittura a dichiarare nel dialogo con Michel Treguer «Tout ce que j'ai dit est dans Saint Augustin»<sup>20</sup>. Ma oltre che frutto di letture dirette il suo debito è più largamente culturale: l'agostinismo, che si è propagato nella cultura francese moderna attraverso la mediazione di Pascal e dei moralisti prossimi all'ambiente giansenista, come La Rochefoucauld, ha esercitato un'impressionante influenza a lunga durata sulla filosofia, la letteratura, la psicologia, e persino la sociologia francesi<sup>21</sup>. Nella cultura degli anni Quaranta in cui Girard si è formato molti di questi motivi erano stati rilanciati dall'esistenzialismo. In *Mensonge romantique* sono frequenti i riferimenti a Sartre, e compaiono brani che reinterpretono suggestioni agostiniane nel suo caratteristico linguaggio<sup>22</sup>.

Del modello antropologico agostiniano, la teoria mimetica conserva i tratti essenziali, a cominciare dalla fenomenologia dell'invidia, incarnata nella celebre scena delle *Confessiones*, molto amata da Girard, del poppante che guarda lividamente il compagno di latte<sup>23</sup>. Ad Agostino e all'agostinismo possono essere ricondotti anche i temi della mancanza ontologica, della violenza intrinseca al mondo umano, del peccato originale, dell'odio che l'uomo proverebbe per se stesso (trasmesso alla modernità tramite il «moi haïssable» di Pascal), e, non da ultimo, il metodo stesso dell'analisi antropologica: lo sguardo spietatamente realistico e demistificante con cui Girard studia la psicologia si riallaccia al dualismo che separa natura e grazia dopo la caduta. La ragione per cui l'immagine della natura umana descritta dagli agostiniani è così cupa è che si tratta di una natura decaduta, diminuita, abbandonata dalla grazia divina che sola può conferire pienezza ai rapporti umani.

L'assimilazione del paradigma agostiniano comporta ovviamente alcune

20. Girard lo afferma in *Quand ces choses commenceront*, entretiens avec Michel Treguer, Paris, Arléa, 1994. In interventi successivi Girard definirà la frase una *boutade*, senza però smentire l'idea che l'antropologia agostiniana sia in sintonia profonda con l'antropologia mimetica.

21. Per un'idea complessiva dell'antropologia agostiniana e della sua persistenza nell'antropologia moderna, si veda J. Lafond, *Augustinisme et épicurisme au XVIIe siècle* in *L'homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Honoré Champion, Paris 1996. Un confronto tra Girard e Agostino sul tema della violenza, attraverso la mediazione di Raymund Schwager, in W. Palaver, *La celata distanza di Girard dalla moderna ontologizzazione della violenza*, *Studi perugini*, (2000) V, numero 10, pp. 191-203.

22. «Les hommes qui ne peuvent regarder la liberté en face sont exposés à l'angoisse. Ils cherchent un point d'appui où fixer leurs regards. Il n'y a plus ni Dieu, ni roi, ni seigneur pour les relier à l'universel. C'est pour échapper au sentiment du particulier que les hommes désirent selon l'Autre; ils choisissent des dieux de rechange car ils ne peuvent pas renoncer à l'infini» (MR, 82).

23. Cfr. ad esempio *Quand ces choses commenceront*, cit., p. 224.

trasformazioni. Ciò che Girard chiama desiderio mimetico, Agostino lo definiva amore, distinguendone due forme fondamentali: l'*amor Dei*, slancio della coscienza verso la trascendenza autentica, verticale, di Dio; e l'*amor sui* (*amour-propre* nella versione agostiniana francese), che devia invece il desiderio di trascendenza in direzione orizzontale, verso il mondo umano. La distinzione girardiana tra mediazione esterna e mediazione interna riproduce chiaramente questo modello, come attestato da una significativa dichiarazione di *Mensonge romantique*:

L'élan de l'âme vers Dieu est inséparable d'une descente en soi-même. Inversement, le repli de l'orgueil est inséparable d'un mouvement panique vers l'Autre. On pourrait dire, en retournant la formule de saint Augustin, que l'orgueil nous est plus extérieur que le monde extérieur (MR, 75).

Qui Girard introduce uno sviluppo originale, quella dell'autenticità del rapporto con se stessi che deriva dall'autenticità del rapporto con Dio, e dell'inevitabile corruzione che invece interviene nei rapporti sociali quando questi sono alienati dal fondamento divino. Anche questo è un tema interpretabile alla luce della tradizione agostiniano-giansenistica, secondo la quale solo la carità legittima le forme umane dell'amore: solo amando Dio l'uomo può amare appropriatamente, secondo giustizia, se stesso e i suoi simili. Ma a rendere questo brano ancora più significativo è il fatto che Girard associ esplicitamente l'antropologia romanzesca — nello specifico quella della *Recherche* proustiana — alla psicologia dell'*amour-propre*, passione che è al centro dell'antropologia agostiniana, e che rappresenta la causa ultima del «cambiamento di indirizzo» che coincide con l'alienazione:

C'est cette extériorité de l'orgueil qu'illustrent, magnifiquement, tous les romanciers, chrétiens et non chrétiens. Proust affirme, dans *Le Temps retrouvé*, que l'*amour-propre* nous fait vivre «détournés de nous-même», et il associe à plusieurs reprises ce même *amour-propre* à l'*esprit d'imitation* (MR, 75).

#### 4. La colpa dell'*amour-propre*

Il concetto di *amour-propre*, cuore della pessimistica visione agostiniana dell'uomo, e del suo rapporto con la storia della salvezza e con il concetto di male, presenta profonde affinità con l'antropologia mimetica. Prendiamo Pascal come testimone esemplare della tradizione agostiniana moderna che si è interrogata lungamente sulle origini di questa passione<sup>24</sup>. I fenomeni psicologici e sociali che sono al centro della satira pascaliana sono gli stessi contro i

24. Sull'intera tradizione, si veda in particolare Ch.-O. Stiker-Métral, *Narcisse contrarié: l'amour propre dans le discours moral en France, 1650-1715*, Paris, Champion, 2007.

quali insorgerà Girard, e sono considerati con lo stesso tipo di sguardo, come «sintomi» di una patologia morale radicata nel profondo dell'animo umano, dell'alienazione della coscienza da Dio e da stessa. Nel sistema pascaliano, l'analisi delle passioni si colloca idealmente nel cuore della requisitoria sulla *misère de l'homme sans Dieu*, e della sua destinazione apologetica. Il concetto di *amour-propre* acquista una piena pregnanza filosofica alla luce della spiegazione teologica del peccato originale e della dottrina agostiniana dei due amori:

La vérité qui ouvre ce mystère est que Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même; mais avec cette loi, que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans autre fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu. L'homme en cet état [avant la chute] non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché. Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment. Voilà l'origine de l'amour-propre<sup>25</sup>.

L'*amour-propre* si è insinuato nel cratere lasciato vuoto da Dio, diventando dunque la passione dominante, il cancro che corrode la coscienza spingendola a un autocompiacimento smodato, a un amore di sé senza limiti: «La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi»<sup>26</sup>. Da qui la duplice condanna della passione, tanto da un punto di vista metafisico-morale che sociale: «En un mot, le moi a deux qualités: il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout; il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres»<sup>27</sup>. L'*amour-propre* è responsabile dell'autoinganno in cui versa l'io, perennemente accecato su se stesso e incapace di conoscersi. E corrompe i rapporti sociali fatalmente inquinati dall'ipocrisia e della menzogna: «Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie [...]»<sup>28</sup>.

25. B. Pascal, lettera a Florin e Gilberte Périer, 17 octobre 1651, in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2000, p. 20.

26. B. Pascal, *Pensées*, fr. 758, dans *Œuvres complètes*, vol. II, cit. p. 892 (corsivi dell'autore). Sulla dottrina dell'amor-proprio in Pascal, si vedano in particolare D. Kambouchner, *Amour-propre et passions du moi. De Pascal à Nicole*, et M. Pécharman, *Le soi selon Pascal*, entrambi in *Il moderno fra Prometeo e Narciso*, Catania, CUECM, 2007, pp. 65-89 e 91-117.

27. B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 509, p. 763.

28. B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 758, p. 894.

Oltre a offrire una genealogia teologica del pessimismo antropologico di Girard, la riflessione di Pascal getta luce sul legame tra *amour-propre* e bisogno di riconoscimento, tra amore di sé e richiesta di amore da parte degli altri. Troviamo un'analisi di questo tema in un'altra pagina delle *Méditations pascaliennes*. A Bourdieu non sfugge come al centro dell'antropologia pascaliana vi sia un'economia libidinale che può essere riletta attraverso la terminologia psicanalitica, e in particolare attraverso i concetti di narcisismo e di relazione oggettuale. Movente primario del soggetto è l'amore narcisistico per se stessi, che sposta progressivamente l'oggetto d'amore dall'io agli altri attraverso soprattutto il lavoro di socializzazione della prima infanzia<sup>29</sup>. Questo processo cruciale si compie soprattutto grazie alla spinta della ricerca di riconoscimento:

On peut supposer que, pour obtenir le sacrifice de l'amour-propre, au profit d'un autre objet d'investissement et inculquer ainsi la disposition durable à investir dans le jeu social [...] le travail pédagogique dans sa forme élémentaire s'appuie sur un des moteurs qui seront au principe de tous les investissements ultérieurs: la recherche de la reconnaissance [...]. Perdu, si l'on peut dire, dans les autres, éperdu des autres, l'enfant ne pourrait découvrir les autres comme tels qu'à condition de se découvrir comme un «sujet» pour qui il y a des «objets» ayant la particularité de pouvoir le prendre lui-même comme «objet». En fait, il est continûment conduit à prendre sur lui-même le point de vue des autres, à adopter leur point de vue pour découvrir et évaluer par anticipation comment il sera vu et défini par eux: son être est un être perçu, condamné à être défini dans sa vérité par la perception des autres<sup>30</sup>.

Il narcisismo si compie così nella ricerca di attestazioni derivanti dal riconoscimento altrui (conferme affettive, segni di stima, lodi, titoli, trofei), ossia tutti quei simboli che Bourdieu riunisce nel concetto di capitale simbolico: «Telle pourrait être la racine anthropologique de l'ambiguïté du capital symbolique — gloire, honneur, crédit, réputation, notoriété — principe d'une recherche égoïste des satisfactions de l'amour-propre qui est, simultanément, poursuite fasciné de l'approbation d'autrui»<sup>31</sup>.

Non è possibile qui sviluppare tutte le implicazioni che comporterebbe un confronto tra l'antropologia di Girard e quella di Bourdieu. Tra i vari

29. «Comment s'opère le passage, que décrit Freud, d'une organisation narcissique de la libido, dans laquelle l'enfant se prend lui même (ou son propre corps) comme objet de désir, à un autre état dans lequel il s'oriente vers une autre personne, accédant ainsi au monde des "relations d'objet", sous la forme du microcosme social originaire, et des protagonistes du drame qui s'y joue?», P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, cit., p. 239.

30. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, cit., pp. 239–240. Su questo brano, in un saggio che ricostruisce esaustivamente la teoria del riconoscimento di Bourdieu ricollegandola, tra l'altro alle sue origini moralistiche, si veda Ch. Lazzeri, *Conflits de reconnaissance et sociologie critique*, in *Penser la reconnaissance, entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, a cura di M. Bankovsky e A. Le Goff, Paris, CNRS éditions, 2012, pp. 53–71.

31. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, cit., p. 240.

sviluppi di questo tema ci limiteremo ad anticipare quello che potrebbe aprirsi in una prospettiva estetica, che tenga cioè conto dell'elemento sensibile e immaginario necessariamente presente in ogni teoria della mimesi come del riconoscimento: entrambi hanno a che fare con «immagini» — quella di sé che si offre alla valutazione e al giudizio nel riconoscimento, e che poi costituirà l'identità sociale; e quella degli altri che si cerca di riprodurre attraverso l'imitazione. Girard stesso ha impostato le premesse di questo sviluppo, quando, parlando dell'uomo cosciente delle relazioni di dipendenza reciproca, scrive:

Comme il voit que tout, autour de lui, est image, imitation et admiration (*imago et imitare c'est la même racine*), il désire ardemment l'admiration des autres, c'est à dire la polarisation sur lui même de tous les désirs mimétiques, et il vit l'incertitude inévitable — le caractère mimétique du résultat — avec une intensité tragique<sup>32</sup>.

Il tema attraversa anche la teoria sociale di Bourdieu, che attribuisce alla percezione e all'immagine un ruolo determinante nello spiegare i conflitti della vita sociale. Ma ancora una volta, a conferma della continuità che permette di leggere questa tradizione di pensiero in modo unitario, l'ultima parola può essere lasciata a Pascal:

Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être. Nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire, et négligeons le véritable<sup>33</sup>.

*barbara.carnevali@gmail.com*

32. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, cit., p. 409.

33. Pascal, *Pensées*, fr. 662, in *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 815.