

**LA CREATIVITÀ
DEGLI EVENTI
RENÉ GIRARD
E JACQUES DERRIDA**

EMANUELE ANTONELLI

Prefazione di PAUL DUMOUCHEL

Postfazione di MORENO VALISONE

L'HARMATTAN *Italia*



La presente opera ricostruisce alcune delle fasi e delle tematiche del dibattito – mai compiutamente celebrato – tra René Girard e Jacques Derrida.

Rifiutandosi di ridurre un autore all'altro, il volume ricapitola gli aspetti essenziali della teoria mimetica e ripercorre lo sviluppo degli strumenti teoretici alla base del pensiero della decostruzione per allestire il confronto e l'incontro tra due grandi pensatori francesi del XX secolo.

Messa in luce l'intima coerenza tra il contenuto e la forma, nonché tra la condizione di possibilità dell'indagine e l'indagine stessa, il saggio dimostra come una certa sensibilità decostruttiva possa chiarire e confermare gli aspetti creativi della “scena originaria” immaginata da Girard, aprendo prospettive inattese per gli sviluppi della teoria mimetica.

EMANUELE ANTONELLI (1983), laureato in filosofia all'Università degli Studi di Torino, sta ultimando il dottorato in “Scienze filosofiche e sociali” presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Nel 2011 è stato Teaching Assistant alla Stanford University. I suoi interessi si concentrano sull'eredità della decostruzione, sulla teoria mimetica e sulle correnti, scuole e autori che vi s'ispirano.

EURO 28,00

ISBN : 978-88-7892-198-6

H **E. Antonelli** **LA CREATIVITÀ DEGLI EVENTI. RENÉ GIRARD E JACQUES DERRIDA**

LA CREATIVITÀ DEGLI EVENTI
RENÉ GIRARD E JACQUES DERRIDA

“*Synesis*”
collana di studi filosofici
diretta da Glauco Tiengo e Moreno Valisone

(POST-)FENOMENOLOGIA IN LIMINE
(POST-)PHÉNOMÉNOLOGIE IN LIMINE
Francesca Dell’Orto, Glauco Tiengo, Moreno Valisone, 2010

ESSERE DEL TEMPO E METAFORA DELL’UMANO
Radici post-fenomenologiche
Pier Davide Accendere, Francesca Dell’Orto,
Glauco Tiengo, Moreno Valisone, 2010

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN
ET LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE DU MONDE
La place centrale de l’homme pour une philosophie du développement
Antoine Manzanza Lieko Ko Momay, 2011

LA CREATIVITÀ DEGLI EVENTI
RENÉ GIRARD E JACQUES DERRIDA
Emanuele Antonelli, 2011

LA CREATIVITÀ DEGLI EVENTI
RENÉ GIRARD E JACQUES DERRIDA

Emanuele Antonelli

Prefazione di Paul Dumouchel

Postfazione di Moreno Valisone

L'Harmattan Italia
via Degli Artisti 15 - 10124 Torino

Publicazione realizzata con il contributo di
FONDAZIONE ROSSELLI - sede di Torino
(www.fondazionerosSELLI.it)

www.editions-harmattan.fr
harmattan.italia@agora.it

© L'Harmattan Italia srl, 2011

INDICE

PREFAZIONE, <i>Paul Dumouchel</i>	11
INTRODUZIONE	17
Note	21
I. L'IPOTESI MIMETICA	25
Note	43
II. IL LINCIAGGIO FONDATORE	51
Note	70
III. LA PRIORITÀ DELLA SCRITTURA	77
Note	101
IV. IL PHARMAKOS	110
Note	120
V. LA SCRITTURA COME VITTIMA, LA VITTIMA COME SCRITTURA	123
Note	155
CONCLUSIONI	175
Note	180
APPENDICE	182
Note	187
BIBLIOGRAFIA	191
POSTFAZIONE, <i>Moreno Valisone</i>	202

RINGRAZIAMENTI

Gianluca Cuzzo, Roberto Salizzoni e Gaetano Chiurazzi hanno letto e commentato il manoscritto, in parte o nella sua totalità, e mi hanno reso note opinioni, critiche e domande senza le quali questo lavoro sarebbe molto più imperfetto di quanto non sia oggi.

Jean-Pierre Dupuy mi ha generosamente invitato, con il sostegno della fondazione Imitatio, a trascorrere il trimestre di primavera 2011 presso la Stanford University in qualità di Teaching Assistant, dedicandomi il tempo necessario a discutere le tesi di questo lavoro e di infiniti altri che spero di riuscire prima o poi a scrivere.

Paul Dumouchel mi ha fatto la cortesia di leggere a più riprese e commentare con attenzione, pazienza e generosità questo testo e mi ha fatto l'onore di scriverne la *prefazione*.

Infine Francesca Dell'Orto, la più importante esperienza intellettuale della mia vita nonché la principale fonte di ispirazione di ciascuna delle idee che compongono questo testo: al suo impareggiabile talento teoretico, alla sua straordinaria competenza, alla sua dedizione e disponibilità va la mia inesauribile gratitudine.

*Ai miei genitori,
Anna e Cristiano*

PREFAZIONE

Paul Dumouchel

(Ritsumeikan University)

La genèse de l'origine ou l'origine de la genèse

Au commencement était le verbe, dit Derrida, le signe, la trace, la voix, l'écriture. Au début il n'y avait pas de début, mais un signe qui renvoyait, qui renvoie, à un autre signe. Tout commence avec la trace d'un passé qui n'a jamais été présent. Au commencement était le verbe, c'est-à-dire une parole qui renvoie à autre chose qu'elle-même, à un autre signe, et ainsi de suite indéfiniment. Renvois qui redoublent et suppléent à une présence dont ils tiennent la place absente. C'est dire qu'il n'y a pas d'origine, qu'il n'y a pas de moment premier, d'événement fondateur auquel il serait possible de remonter et de réactualiser dans sa présence pleine et entière.

Pour Derrida toute quête de l'origine est vouée à l'échec car ce qui est second, le signe, l'écriture vient avant ce qui en principe le précède et dont il est la trace, et il lui donne sens et existence en en étant la trace.

Ce premier problème est inséparable d'un autre que certains diront plus sérieux et moins alambiqué, moins poétique et plus philosophique: comment la vérité vient-elle au monde? Comment le sens, la signification, par définition générale et universelle s'inscrit-elle dans le contingent et le particulier? Comment s'incarne l'a priori? Comment passe-t-on du monde naturel à celui de la signification?

Car en fait le problème de l'origine est celui de la genèse du sens. D'où provient ce regard que nous projetons sur le

monde et qui nous amène à nous demander justement «d'où provient le regard que nous projetons sur le monde»?

Les deux grandes traditions philosophiques de la seconde moitié du 20^{ème} siècle, dont Quine d'une part et Derrida de l'autre furent des représentants éminents, ont plus ou moins renoncé à l'apriori et abandonné la question de l'universel.

Soit au profit d'une naturalisation qui dénonce l'illusion philosophique et propose une réponse scientifique à la question de l'origine de la signification. Soit en faveur d'une déconstruction du savoir qui déclare la question insoluble et dénonce la naïveté scientiste. Mais dans un cas comme dans l'autre soit on renonce à, soit on dénonce ce qui était pour Husserl l'exigence fondamentale de comprendre comment surgit du monde naturel une signification qui le transcende.

Il y avait bien, auparavant, une autre tradition. Elle inscrvait la vérité dans l'histoire où elle croyait reconnaître l'avènement de la raison. Mais l'histoire précisément, en a eu raison. Sa déraison au 20^{ème} siècle a interdit de lire dans les événements historiques autre chose que ce qu'y voyait déjà Shakespeare, un conte plein de bruit et de fureur et ne signifiant rien! La question de l'origine est la question du sens, et elle est aussi la question de l'histoire, celle du bruit et de la fureur qui font rage à notre porte.

René Girard prétend apporter une réponse à ces questions, il prétend éclairer d'une même réponse les trois versants de cette fondamentale interrogation. Une réponse à la fois unique et complexe, et dont les différents aspects sont cependant, inégalement développés. Il s'agit d'une réponse à la question de l'origine, qui se veut scientifique, mais sans être naturaliste. C'est-à-dire une réponse qui prétend fonder notre capacité de sens, et montrer comment elle s'arrache, s'extrait et se distingue des significations naturelles, tout en conservant un rapport avec elles. Une réponse qui veut dire comment le sens est apparu, comment se sont constituées les significations culturelles et pourquoi.

Une réponse enfin qui vise à suggérer quel est le sens de ce sens, ce que signifie «toute cette histoire». Une telle naïveté est-elle donc encore possible après le travail de la déconstruction?

Emanuele Antonelli n'est pas le premier à comparer et à confronter les travaux de René Girard et ceux de Jacques Derrida. Outre le fait que la mise en rapport qu'il propose porte particulièrement sur la question de l'origine: les thèses girardiennes sur l'origine de la culture d'une part et la réflexion de Jacques Derrida sur l'origine et la genèse du sens d'autre part, l'originalité de son travail tient premièrement à son absence de prévention. E. Antonelli refuse d'interpréter Derrida du point de vue de Girard. Il s'abstient d'en faire un penseur qui ayant perçu plusieurs aspects importants du mimétisme et du mécanisme victimaire aurait néanmoins échoué à pousser sa réflexion aussi loin que l'auteur de La Violence et le sacré. Il a tout autant soin de ne pas lire Girard à la lumière de Derrida. Il évite ainsi d'en faire un philosophe qui s'ignore et n'aurait pas compris la portée de ses propres découvertes. Au contraire, E. Antonelli considère tant Girard que Derrida comme des penseurs à part entière, chacun ayant sa problématique et ses préoccupations propres, plutôt qu'il ne voit l'un comme la pale copie, comme l'ébauche plus ou moins réussie de l'autre. Ce parti pris d'impartialité lui permet alors de demander ce que chacun peut apporter à l'autre, ou plus précisément de demander comment, ensemble ils peuvent faire progresser notre connaissance de l'origine.

N'y a-t-il pas là dira-t-on un préjugé, une prévention justement, car supposer que nos auteurs peuvent ensemble faire progresser notre savoir de l'origine n'est-ce pas déjà prendre parti contre Derrida et en faveur de Girard?

Pas nécessairement, car le résultat étonnant auquel parvient E. Antonelli c'est que l'hypothèse proposée par Girard satisfait l'exigence à première vue impossible posée par Derrida. L'hypothèse du mécanisme victimaire explique l'émergence du premier signe comme la trace d'un passé qui n'a jamais été présent et l'impossibilité pour ce passé d'avoir été présent, est précisément ce qui fait de sa trace un signe. Je n'en dirai pas plus, à vous cher lecteur de voir si la démonstration vous convainc. Antonelli justifie en conséquence les deux auteurs, non pas l'un par l'autre, mais en montrant qu'ils ont chacun à leur manière saisi la même réalité, que ce qui se cache sous le mot «origine» est bien ce que l'un et l'autre pense.

Une suite de patientes et fines analyses de nos deux auteurs conduit à cette thèse fondamentale. La créativité des événements, c'est premièrement celle de l'événement fondateur qui ne devient qu'après coup ce qu'il a été.

Le livre d'Emanuele Antonelli nous montre que le dialogue entre un savoir qui se veut scientifique et la réflexion philosophique peut échapper au dilemme où on l'enferme trop souvent: soit la réduction de l'un à l'autre, soit l'exclusion réciproque. Il montre, au sujet d'un problème particulièrement important, qu'est possible un dialogue plus profitable qui réduit la distance entre les partis en montrant qu'ils poursuivent un même objectif. Ce livre constitue une contribution réelle car il prétend que le rapprochement de Girard et de Derrida permet de résoudre un problème philosophique fondamental. Certains se récrieront avec horreur «Résoudre un problème philosophique! Comme si la chose était possible!» Je pense au contraire que la volonté d'arriver à un résultat réel et le courage de l'affirmer sont des qualités centrales de ce travail important que je vous laisse découvrir.

«Al contrario di quanto si potrebbe pensare *a priori*, e di quanto molti autori hanno effettivamente pensato, l'imitazione generalizzata produce qualcosa piuttosto che niente.»

JEAN-PIERRE DUPUY, *Intersubjectivity and Embodiment* (1)

INTRODUZIONE

Questo lavoro si propone di affrontare un tema filosofico *inaugurale*. Si tratta innanzitutto di interrogare e verificare l'applicazione della teoria mimetico-vittimaria di René Girard riguardo al problema dell'origine della cultura (2). La questione così presentata si presta immediatamente ad una prima analisi: l'origine della cultura è, a ben vedere, un doppio problema. Girard affronta in primo luogo la definizione del tema in termini contenutistici. I primi contenuti delle culture sono i miti e questi possono essere coerentemente ricondotti ad eventi vittimari. In secondo luogo viene presa in considerazione la possibilità che le istituzioni religiose, politiche e sociali abbiano origine da eventi vittimari; segnatamente, questa ipotesi trova fertile applicazione nel caso della ritualità, degli agoni sportivi e di istituzioni politiche quali la monarchia sacra. Girard fornisce, a conferma delle sua ipotesi, esempi tratti dalle culture più disparate, dalle più lontane alle più vicine, pavesando i testi con una suggestiva profusione di dettagli. Dopo aver ripercorso le fila del ragionamento di Girard, seguendo il processo di elaborazione della sua ipotesi, dalla fase mimetica a quella vittimaria, dopo aver preso in considerazione le argomentazioni con cui viene sostenuta l'ipotesi di partenza, passeremo in rassegna le diverse tipologie di effetti ricondotti all'evento vittimario. In conclusione della sezione dedicata a René Girard, affronteremo, anche se solo in forma interrogativa, il problema che più ci sta a cuore.

Come detto, il problema dell'origine della cultura è in realtà duplice. Accettati e condivisi i rapporti di derivazione rivelati da Girard nella spiegazione dei fenomeni culturali prima elencati, resta da giustificare l'emergenza delle condizioni di possibilità di questi stessi contenuti culturali.

Girard accenna al problema presentando una soluzione che noi ci proponiamo di mettere sotto inchiesta. In un confronto serrato con lo strutturalismo, distaccandosene, Girard affronta il problema dell'emergenza della possibilità della significazione, applicando, anche in questo caso, la teoria mimetico-vittimaria. Girard ritiene che il gioco delle coppie oppositive dello strutturalismo *perda* l'origine nella tela dei rimandi differenziali e che ci si debba – e ci si possa – dedicare alla ricerca del processo generativo della struttura, appoggiandosi all'ipotesi dell'emergenza dell'eccezione. L'evento vittimario fa emergere l'eccezione, la prima unità significativa. In questi termini la vittima assume il ruolo del significante trascendentale a cui viene attribuito tutto il significato attuale e potenziale: la vittima oltre ad essere il primo significante, apre la regione della possibilità della significazione. Questa ipotesi, che viene accennata nel saggio *Delle cose nascoste sin dall'origine del mondo* (3), non viene mai ulteriormente argomentata; il nostro obiettivo è di procedere sulla via indicata da Girard cercando di sostenere questa ipotesi. Gli strumenti teorici con cui pensiamo di poter soddisfare questa consegna sono quelli messi a punto da Jacques Derrida. La scelta di questo autore è dettata dallo stesso Girard che, in diverse sedi, prende in considerazione la riflessione di Derrida, a partire dalle nozioni di *différance* (4) e dal saggio *La farmacia di Platone* (5).

L'impressione che muove questo nostro progetto di ricerca, frutto di un «miscuglio di responsabilità e mancanza di rispetto» (6), è che Girard tratti superficialmente la posizione di Derrida, riconducendola – pur riconoscendola – ad un tentativo abortito di percorrere la sua stessa via (7).

Come sempre, nella storia della filosofia, ridurre la riflessione di un autore a quella di un altro, diversa per obiettivi e contesti, è molto pericoloso; si rischia di pervertirne il senso più proprio e, soprattutto, di non trarne quanto possibile. Pur nell'evidenza della convergenza delle posizioni e

delle categorie analitiche dei due autori, specialmente qualora il confronto sia istituito a partire dai saggi che i due autori hanno pubblicato nel 1972, cercheremo di tendere il tessuto delle nostre argomentazioni tenendo salde le rispettive posizioni. In questa operazione, verranno indagate le prime fasi dell'elaborazione delle categorie analitiche di Derrida, specialmente per quanto riguarda la definizione del problema del fonocentrismo, ovvero del problema della storia della metafisica come *storia delle rimozioni*. La modalità operativa secondo cui avizzeremo nel nostro lavoro sarà, nella prima parte, esclusivamente *introduttiva*. Al fine di verificare la correttezza delle nostre ipotesi, procederemo ad una presentazione il più possibile neutrale – operando, non di meno, una selezione delle tematiche più significative e importanti per la nostra ipotesi di ricerca. Ci concentreremo, per entrambi, sui testi pubblicati fino alla fine degli anni Settanta, periodo in cui viene compiutamente elaborata e presentata la teoria mimetico-vittimaria di Girard, che, occorre chiarirlo, costituisce il tema principale di questo lavoro.

Una volta estratti dai testi di Girard i nodi del problema che abbiamo brevemente delineato nelle pagine precedenti, cercheremo di trovare nei testi di Derrida gli appigli e gli strumenti per verificare l'ipotesi presa in esame. Ci confronteremo quindi con le tesi sostenute da quegli autori che prima di noi hanno percorso la strada di quest'analisi, valutando le ragioni per cui ci sentiamo di scartare l'uno e continuare lungo la via indicata dagli altri. Nella fattispecie, rifiuteremo un'interpretazione che si proponga di ridurre l'uno all'altro gli autori principali del nostro studio e privilegeremo invece un atteggiamento ermeneutico improntato ad un maggior rispetto dell'autonomia e integrità delle due riflessioni in esame, mostrando come sia possibile ravvisare, grazie a questa modalità di interrogazione dei testi, una complementarità sfuggita ad altri.

Infine, una volta messi in luce i tratti comuni ai due autori, nell'ultimo capitolo, procederemo a sostenere la nostra ipotesi. Nel capitolo *La scrittura come vittima, la vittima come scrittura*, esplicitando le convergenze lasciate emergere attraverso le precedenti presentazioni, proveremo a sostenere che la *storia trascendentale* (8) di Girard offre una fondazione concreta al meccanismo costruttivo e genetico di Derrida, il quale a sua volta, giustifica e spiega la *creatività* (9) *degli eventi*, o meglio, dell'evento (10), di cui parla Girard.

A termine di questo lavoro proponiamo, in appendice, una suggestione. La scelta di presentarla in appendice risponde a due esigenze; in primo luogo, si tratta di una forma di tributo all'attenzione dedicata da Derrida agli elementi peritextuali. In secondo luogo, cerca di evidenziare un'intima coerenza tra i contenuti della lavoro e la sua struttura formale. L'appendice, infatti, in quanto testo espulso dal corpo principale del testo, si propone di fornire un *supplemento* alla complementarità ravvisata tra i due autori.

Note

¹ J.-P. Dupuy, *Intersubjectivity and Embodiment*, paper presented at the Third Annual Symposium on the Foundations of the Behavioral Sciences – entitled “Dewey, Hayek and Embodied Cognition: Experience, Beliefs and Rules” – sponsored by the Behavioral Research Council of the American Institute of Economic Research, Great Barrington (Mass.), July 18–20, 2003, p. 17: «Contrary to what one might have thought a priori, and to what many authors have indeed thought, generalized imitation produces something rather than nothing».

² È importante liberare subito il campo da qualsiasi possibile malinteso. Se è ben noto che Derrida, in Id., *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, Paris 1967, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dal masso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969, ha elevato a *sine qua non* di qualsiasi indagine filosofica lo scetticismo diffusosi a partire dalla seconda metà del XIX secolo (nel 1866 la neonata Società Linguistica di Parigi dichiarò che non avrebbe più preso in considerazione ricerche in tal senso) in merito alla ricerca delle origini del linguaggio, è altrettanto vero che Girard non è così *naïf* da ignorare il problema. Nella stessa teoria mimetica l'origine *in quanto tale* non è direttamente attingibile: la teoria mimetica in questa misura è assimilabile ad una spirale cartesiana (logaritmica) piuttosto che ad una archimedea. Per altro, pur a rischio di svelare sin da subito l'argomentazione, si noti che in natura – dove non esistono spirali archimedee – le spirali logaritmiche per lo più non sono infinite per evidenti ragioni materiali. La conchiglia del *Nautilus* per esempio, scarta dalla progressione matematica e mostra la sua *origine* o punto fisso. Infine, la versione che Eric Gans in Id., *The origin of language. A formal theory of representation*, University of California Press, Berkley 1981, p. ix, fornisce della tesi derridiana: «the “origin” is “always already” inhabited by the search for itself», rappresenta una perfetta descrizione delle argomentazioni che svilupperemo in questo lavoro.

³ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*,

Grasset & Fasquelle, Paris 1978, trad. it. a cura di R. Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

⁴ Cfr. R. Girard, *Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi*, Desclée de Brouwer, Paris 2001, trad. it., *La pietra dello scandalo*, a cura di Giuseppe Fornari, Adelphi, Milano 2004, p. 34.

⁵ J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, compresa in Id., *La dissémination*, Ed. de Seuil, Paris 1972, trad. it. a cura di R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985.

⁶ P. Sloterdijk, *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive*, Maren Sell Éditeurs, Paris 2006, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *Derrida egizio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. 52.

⁷ Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 86: «La scoperta della vittima espiatoria come meccanismo della simbolicità giustifica il discorso della decostruzione e al tempo stesso lo completa. E spiega pure i tratti caratteristici di questo discorso contemporaneo. Non riuscendo ancora a radicarsi in un'antropologia della vittima espiatoria, rimane destinato ad acrobazie verbali alla fine sterili; non sono le principali parole a mancargli; è anche troppo dotato dal punto di vista delle parole, sono i meccanismi dietro le parole che gli sfuggono. Se si esaminano i termini che servono da cardine alle migliori analisi di Derrida, apparirà evidente che si tratta sempre, al di là dei concetti filosofici decostruiti, di paradossi del sacro che non si pensa affatto di decostruire e perciò brillano meglio agli occhi del lettore». D'altro canto, in un passo de *La violenza e il sacro*, Girard, oltre a riconoscere a Derrida il merito di aver intuito l'operazione di rimozione del problema dell'indecidibilità nelle traduzioni moderne di Platone, considera l'opera di Derrida «un momento essenziale» del movimento di riesumazione e rivelazione della violenza e del suo gioco in atto, cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 412.

⁸ Cfr. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kulturverlag, Thaur-Wien-München 1978, trad. cons. di E. Haeussler et J.-L. Schlegel, *Avions-nous besoin d'un bouc émissaire?*, Flammarion, Paris

2011, p. 74: «Dans sa recherche des fondements des sociétés humaines et de la culture, Girard ne bute pas seulement sur un principe universel et abstrait ou une structure archétypale, mais sur un évènement concret [...] la mise à mort effective d'un homme déterminé. Que ce soit celui-là et non un autre qui a été abattu est certes dû au hasard [...] mais la conjuration de tous contre un était un évènement nécessaire».

⁹ Nel lungo percorso di approfondimento e ricerca di cui questo libro è il risultato, l'impressione che Girard fosse al tempo stesso molto più consapevole e molto più distratto a proposito del problema in analisi di quanto non si fosse messo inizialmente in conto si è progressivamente imposta alla nostra opinione. In un bel saggio pubblicato nel 1992, ma discusso nel settembre del 1987 a Stanford, Girard si confronta apertamente con la logica del supplemento traendone l'impressione che essa sia perfettamente coerente con le proprie analisi e che anzi si possa rintracciare nei miti stessi: «myths look like the exaggeration and caricature of the logical distortions described by Derrida». R. Girard, *Origins: a view from the literature*, in J.-P. Dupuy and F. Varela (edt.) *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1992, p. 28; riconosce che in essa, logica del supplemento, si celi la spiegazione dell'«imitazione creativa» (p. 36) e in generale del processo di «creazione della cultura [...] e sviluppo del pensiero umano» (p. 40) ma, nascondendosi dietro una per altro legittima *divisione sociale del lavoro* («Philosophy is just too complicated for me. I badly need such people as Andrew McKenna», p. 30) schiva ogni ulteriore indagine.

¹⁰ A proposito di questa nozione, oggetto per analogia, di un'operazione di decostruzione da parte di Derrida, per esempio nel saggio *Psyché. Invention de l'autre*, (in J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987), vorremmo evitare per quanto è possibile eventuali equivoci e ricordare che «from a structural point of view, which is that of the community, the community originates in a sacred both exterior and prior to it. According to this hypothesis, the sacred is not the origin itself but the origin that the community postulates for itself» (A.J. McKenna, *Violence and Difference. Girard, Derrida, and*

Deconstruction, University of Illinois Press (UIP), Urbana and Chicago, 1992, p. 16). Ciò non significa affatto rifiutare l'istanza decostruttiva a proposito dell'origine in quanto tale ma analizzare le modalità strutturali con cui nonostante tutto, la comunità si appoggia ad un'origine da cui crede di provenire e da cui si lascia determinare: «the community has produced itself not by parthenogenesis but by retrogenesis, by attributing an origin it has produced» (*Ibidem*).

I. L'IPOTESI MIMETICA

René Girard, specialmente negli scritti più recenti, ammette a più riprese di non essere né uno storico né un filosofo né propriamente un antropologo (1). Proprio la difficoltà di collocare la sua riflessione all'interno di un preciso settore disciplinare ha costituito uno dei principali ostacoli alla sua ricezione; la biografia intellettuale dell'Autore (2), d'altra parte, conferma la natura costitutivamente interdisciplinare del suo procedere investigativo (3).

In questo nostro lavoro vorremmo, per quanto sarà possibile, sfrangere l'opera di Girard di tutte le componenti letterarie, antropologiche e religiose per concentrarci su quegli aspetti che maggiormente si prestano ad un'indagine filosofica; nella fattispecie, intendiamo dedicare la nostra attenzione al problema dell'origine della cultura. D'altro canto, per seguire le orme di uno degli ultimi «porcospini» viventi (4), non potremmo esimerci dal riprendere le tesi fondamentali attorno alle quali si sviluppa il *long argument* girardiano.

In *Menzogna romantica e verità romanzesca* (5) Girard formula la prima delle intuizioni della teoria mimetica la quale, per quanto elaborata nell'ambito di un saggio di letteratura comparata, ambisce ad avere una portata antropologica. Sulla base di un vasto corpo di esempi tratti da grandi classici della letteratura europea (6), il nostro Autore propone una nuova determinazione della natura del desiderio umano; la legge universale del comportamento umano, già individuata dai grandi romanzieri, consiste nel carattere mimetico del desiderio (7). Il desiderio nasce da un comportamento che, già importante negli animali superiori, diventa particolarmente intenso nell'uomo: l'*imitazione* o

mimesi – da intendersi non come una ripetizione passiva, bensì come un processo dinamico e interattivo (8). I nostri desideri sono frutto dell'imitazione degli altri: imitiamo le persone che ammiriamo e rispettiamo, siamo *contagiati* dai desideri delle persone che stimiamo.

Girard invita, in questa come nelle opere seguenti, a non confondere la teoria mimetica con una sorta di rinuncia al libero arbitrio. L'imitazione è la base della nostra capacità di apprendimento, senza di essa non sarebbe possibile la trasmissione della cultura, né l'apprendimento del linguaggio e via dicendo. Per tanto si può legittimamente dire che l'uomo è ciò che è perché imita intensamente. Dal desiderio mimetico viene tutto ciò che appartiene all'essere umano (9).

1. La relazione triangolare

Questa teoria sostiene, dunque, che il rapporto tra soggetto e oggetto non sia diretto e lineare, ma sempre *triangolare*: soggetto, modello, oggetto desiderato. In effetti, il desiderio, in Girard, non ha un oggetto privilegiato: in senso stretto, non ha oggetto, perché il desiderio non è oggettuale ma mimetico. «Si tratta sempre di imitazione di un altro desiderio, desiderio dello stesso oggetto. È sempre desiderio di ciò che desidera un altro» (10). Questa ipotesi rompe con tutte le teorie precedenti: come dice spesso lo stesso Girard, né Marx, né Nietzsche, né Freud hanno mai messo seriamente in dubbio la linearità della relazione soggetto-oggetto; tutta la filosofia occidentale è incastrata nelle diramazioni floride e ingannevoli di questo errore originario (11). Girard cerca di ribaltare completamente le prospettive. L'errore risiede nell'assumere la dialettica soggetto-oggetto come *prius* ontologico. Di là dall'oggetto, è il modello – che nei termini girardiani è detto *mediatore* – che attira; in particolare, a certi stadi d'intensità, il soggetto ambisce direttamente all'*essere* del modello.

Per tale ragione René Girard parla di desiderio ontologico o metafisico: non si tratta di un semplice bisogno o appetito, perché «ogni desiderio è desiderio d'essere» (12), è aspirazione, brama di una pienezza attribuita al mediatore. La configurazione triangolare che così otteniamo è una formula generativa capace di orientare e organizzare tutti i nostri bisogni, da quelli di origine biologica a quelli più complessi, culturali. Attraverso una serie di desideri triangolari riferiti a modelli che appartengono alla famiglia e alla società, un po' alla volta si forma ciò che chiamiamo individuo. Come ricorda Giuseppe Fornari nell'*Introduzione* alla collige di testi girardiani *La vittima e la folla*: «Non è il desiderio a dipendere dalle libere scelte dell'individuo, quanto piuttosto l'individuo a dipendere dal desiderio» (13). Lo stesso si può dire per l'oggetto. Pur con il rischio di cadere in qualche forma di riduzionismo estremo, Girard sostiene che l'oggetto stesso sia prodotto dalla convergenza degli interessi del soggetto e del modello. «Il desiderio non è orientato da un attrattore che gli preesiste, è lui che fa emergere l'attrattore. L'oggetto è un'autentica creazione del desiderio mimetico, è la *composizione* delle codeterminazioni mimetiche che lo fa scaturire dal nulla: né creazione di pura libertà, né punto focale di un cieco determinismo» (14).

Una delle implicazioni più interessanti di questo modello logico è una nuova potenza esplicativa di certi affascinanti fenomeni come il caso citato in *Delle cose nascoste sin dall'origine del mondo* a proposito della litigiosità infantile: «mettete un certo numero di giocattoli, tutti identici, in una stanza vuota, insieme ad un uguale numero di bambini: ci sono molte probabilità che la distribuzione non avvenga senza litigi» (15). Il fenomeno mostra con patente evidenza che le caratteristiche ontologiche dell'oggetto non hanno alcuna rilevanza. Ciò che attira è la *mediatizzazione* e non le qualità intrinseche; ma ciò che risulta ancora più interessante, ce lo fa notare Dupuy, è che i desideri che si imitano l'un

l'altro sanno «riconoscere, distinguere e delimitare nell'indifferenziazione più radicale l'unico oggetto della loro passione e, presto, del loro risentimento» (16).

La mediazione è la relazione mimetica che si stabilisce tra il soggetto e il mediatore: Girard fonda, in proposito, una distinzione, che sarà determinante negli sviluppi ulteriori della sua ricerca – specialmente a partire da *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* – tra mediazione interna e mediazione esterna.

Si definisce *mediazione esterna* (17) il rapporto che si istituisce tra il soggetto e il mediatore del desiderio quando questi è fuori della portata del soggetto, per esempio se si tratta di una finzione letteraria, come Amadigi di Gaula per don Chisciotte, o perché non è in alcun modo raggiungibile, nel caso in cui, per esempio, si tratti di un personaggio famoso. Quando, invece, il «soggetto si trova nello stesso mondo» (18) e a contatto con il proprio mediatore, l'oggetto del comune desiderio gli è accessibile e può scatenare una rivalità tra i due. Questo tipo di rivalità è definita *mediazione interna*. In proposito è prezioso il contributo di Jean-Pierre Dupuy che punta l'attenzione sullo scarto tra Girard e il padre della psicanalisi:

Freud aveva visto che, nella relazione con l'Altro, la venerazione per il *modello* si confonde con il risentimento per il *rivale*, ma, parlando di *ambivalenza*, non stabilisce alcun altro legame tra i termini opposti se non una giustapposizione incomprensibile. La rottura radicale introdotta da Girard è di aver definito una doppia implicazione circolare: l'Altro è rivale *perché* modello, e modello *perché* rivale. Più il Soggetto venera l'Altro, più lo odia, e più lo odia, più lo venera (19).

Girard si richiama (20), per sostenere questa osservazione, alla logica del *double bind* introdotta da Gregory Bateson in un celebre saggio degli anni '50, *Toward a theory of schizophrenia* (21). In particolare è proprio nel confronto con

l'Edipo di Freud che emerge l'importanza di questo meccanismo logico. Non è il caso di approfondire ulteriormente il problema salvo per quanto basta a chiarire il rapporto di stretta dipendenza che lega le figure del mediatore/modello e del rivale. Secondo il nostro Autore, la *mimesi* è ciò da cui tutto ciò che riguarda l'uomo si origina, *double bind* compreso. Un solo elemento esogeno è ammesso nel meccanismo girardiano, ed è «la contingenza di cui ogni necessità si nutre» (22). Girard chiede a più riprese ai suoi critici che la propria teoria venga valutata scientificamente, ovvero per i risultati che produce e non per il linguaggio in cui è formulata o per le fonti a cui si rifà. Altro elemento che concorre a definirne la connotazione scientifica è la riduzione del ruolo di qualsiasi elemento esterno alla sua teoria: molto critico nei confronti delle grandi macchine teoriche, grandi ma costantemente inceppate, mantenute in vita da una pleora di accorgimenti *ad hoc*, Girard riconduce ogni elemento esterno al prodotto della dinamica principale del suo meccanismo teorico. Tutto si può spiegare attraverso la teoria mimetica (23).

2. Il meccanismo del capro espiatorio

La teoria mimetica guiderà René Girard, nel corso degli anni '60, verso la scoperta del *meccanismo del capro espiatorio*, esposto per la prima volta ne *La violenza e il sacro*. Qualora si istituisca una rivalità mimetica, all'interno dello *stesso mondo*, essendo soggetto e mediatore vicini sia fisicamente che psicologicamente, la mediazione tende a diventare sempre più simmetrica. La crescente simmetria tra soggetto e mediatore li conduce verso un conflitto progressivamente più intenso; i due rivali, sempre più preoccupati di sconfiggersi l'un l'altro, non badano più a ottenere l'oggetto della contesa, che, a quel punto, diventa irrilevante; si fanno, in questo modo, sempre meno differenziati e sempre

più identici: diventano *doppi*. La *crisi mimetica* è una crisi di indifferenziazione che si crea quando i ruoli del soggetto e del mediatore si riducono a quelli di rivali. Una volta che l'interesse per l'oggetto sia scomparso definitivamente, la proliferazione dei doppi prende il sopravvento; la violenza antagonista che spesso ne deriva si diffonde, anch'essa mimeticamente, attraverso la reciprocità della vendetta (24). Il gruppo sociale in cui si è diffusa questa rivalità, cade in una crisi radicale, tutti contro tutti, in un *bellum omnium contra omnes*.

Salvando la comunità dall'autodistruzione, la furia collettiva converge su di una sola vittima scelta a caso (25): il *capro espiatorio*. Accade improvvisamente che, nella frenesia della violenza, la folla si raccolga unanime attorno alla vittima e la distrugga. L'eliminazione della vittima opera da valvola di sfogo, la violenza da cui ognuno era posseduto si libera e l'ordine nella comunità si riafferma. La vittima diviene *sacra* agli occhi dei membri della comunità, appare contemporaneamente e prodigiosamente capace di scatenare la crisi come di ripristinare la pace, ha potere di vita e di morte sul gruppo: è il *dio*. Questa è secondo Girard la genesi del religioso e in particolare del sacrificio rituale come ripetizione dell'evento vittimario originario e del mito come racconto di quell'evento. «Con l'espressione meccanismo mimetico viene inteso l'intero processo che parte dal desiderio mimetico, si trasforma successivamente nella crisi mimetica e si risolve infine attraverso il capro espiatorio» (26). Le orme del porcospino ci guidano lungo questo processo ed è questa la sola «grande cosa» (27) che Girard sa. Per adesso vorremo concentrarci sul ruolo fondativo dell'evento vittimario originario. Per farlo dovremmo ripercorrere le intuizioni sviluppate, in prima istanza, nelle pagine de *La violenza e il sacro* e nella prima parte de *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*.

3. La svolta antropologica

René Girard scrive *La violenza e il sacro* dopo una lunga fase di sostanziale assenza dalle scene editoriali. Tra il 1963 e il 1964, abbandonato l'oggetto precipuo delle sue precedenti ricerche, si dedica allo studio della tragedia greca. La sensazione che la teoria mimetica, elaborata nel testo del '61 possa trovare un fertile contesto di applicazione nella tragedia greca si tradurrà nei primi capitoli dell'opera del '72; ma la vera svolta teorica, «una delle esperienze intellettuali più forti» (28) che gli fossero mai capitate, è la lettura di Frazer e poi, a ruota, delle più importanti monografie inglesi di grandi antropologi come Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Prichard e molti altri. Il secondo termine del meccanismo mimetico, il concetto di omicidio fondatore, viene sviluppato tra il '65 e il '68. Il testo del '72 si articola su di un impianto che non si presta ad una facile presentazione. A nostro avviso, però, l'opera di Girard non può e non deve prescindere dal suo vasto apparato di esempi; è d'obbligo, dunque, cercare di seguire l'Autore nella sua peregrinazione bulimica tra la tragedia greca, l'etologia, l'etnologia, la psicanalisi e l'ermeneutica biblica. Le ricerche in merito al tema del sacrificio lo conducono presto, attraverso una fitta rete di riferimenti, esempi e molte suggestioni, ad impostare la definizione del meccanismo vittimario. In ogni mito ed in ogni rito si nasconde una grande ed inquietante verità, l'uccisione violenta di un capro espiatorio da parte di una folla inferocita ed indifferenziata (29).

Come detto in precedenza, ad una formazione accademica piuttosto confusa si va ad aggiungere, nel corso degli anni '60, un approfondito studio autodidatta delle grandi tematiche dell'antropologia otto e novecentesca. Il tema del religioso primitivo guadagna, in questo decennio, una centralità determinante nelle riflessioni del nostro Autore. Le posizioni classiche a proposito di questo tema sono due e, manco

a dirlo, opposte. «La più antica riconduce il rituale al mito, nel mito essa cerca sia l'evento reale, sia la credenza che dà origine alle pratiche rituali. La seconda si muove in senso inverso: riconduce al rituale non solo i miti e gli dei ma, in Grecia, anche la tragedia e le altre forme culturali» (30).

Girard è insoddisfatto, la spiegazione di Hubert e Mauss gli appare del tutto insufficiente: la stessa opposizione tra rito e mito, a suo avviso, è sterile ed ingenua. In *Essais sur la nature et la fonction du sacrifice* (31) i due antropologi francesi, nel momento in cui individuano nel sacrificio l'origine di tutto il religioso, si dichiarano appagati, come se non restasse alcunché di interessante nell'indagare l'origine del sacrificio stesso. Non solo Hubert e Mauss non dicono niente a proposito dell'origine del sacrificio, ma non hanno nulla da dire né sulla sua natura né sulla sua funzione; a prescindere da quanto il titolo possa far sperare intuiscono l'importanza della ripetizione ma senza offrirne una spiegazione che possa ritenersi soddisfacente. Si può dire che questo sia il punto di fuga verso il quale convergono le tesi che andranno a comporre il grande affresco della teoria mimetica. L'avviso di Girard è che né mito né rito possano essere considerati originari. In un tentativo – che sembra tanto cadere vittima della malattia dell'origine da cui molti prima di lui erano stati contagiati – di andare ancora oltre, l'Autore avignonese proporrà una versione quanto meno suggestiva, se non completamente convincente, della relazione di priorità e della gerarchia di originarietà.

La tematica del meccanismo vittimario si afferma preponderante nei testi *La violenza e il sacro*, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, *Il capro espiatorio* (32) e *L'antica via degli empi* (33). Le fasi principali in cui si articola sono il linciaggio fondatore e il rituale.

Per linciaggio fondatore s'intende l'uccisione di una vittima, ritenuta responsabile del disordine mimetico che porta alla rivalità. Questo fenomeno permette la riconciliazione

della comunità attraverso la mediazione della violenza unanime. La violenza collettiva, che sfocia nel linciaggio fondatore della comunità, si fonda sulla menzogna dei persecutori che attribuiscono alla vittima predestinata la responsabilità della loro stessa violenza. Il meccanismo vittimario si mette in funzione non appena le rivalità mimetiche raggiungono il picco più alto di intensità; mentre il desiderio di uno stesso oggetto divide, l'odio per un nemico comune riconcilia gli individui appartenenti alla comunità. Tale distinzione analitica viene elaborata nel torno di anni che va dalla pubblicazione del '72, in cui la *mimesi di appropriazione* (34) è già chiaramente esposta, all'opera del '78, in cui viene definita la *mimesi dell'antagonista* (35). Tutte le rivalità particolari, attraverso l'inesorabile progressione mimetica, confluiscono nell'unico conflitto del «tutti contro uno». L'indifferenziazione mimetica polarizza l'intera comunità contro una sola vittima, ritenuta l'unica responsabile della catastrofe che la violenza diffusa ha nel frattempo provocato e di cui, in realtà, tutta la comunità è responsabile. Questo fenomeno non solo permette ai membri della comunità di *scaricare* la violenza in una pratica idraulica *catartica*, ma soprattutto riconfigura un sistema binario di coordinate, «tutti» contro «uno».

4. La (doppia) imitazione

Il fenomeno prodotto dalla mimesi dell'antagonista è trattato in un breve saggio di Jean-Pierre Dupuy, *Sulla (auto)decostruzione delle convenzioni* (36). Il contesto teorico in cui si muove l'autore, grande interprete dell'opera di Girard, è quello della complessità e la costellazione semantica dei fenomeni autopoietici ne costituisce lo sfondo. Per quanto sia interessante rilevare le connessioni tra la teoria mimetica ed il paradigma della complessità, in questa sede dedicheremo la nostra attenzione esclusivamente all'analisi

che Dupuy propone del fenomeno della polarizzazione nel «tutti contro uno» mimetico. L'autore cerca di trovare una spiegazione al problema di come possa prodursi una decisione in un contesto di crisi, ovvero, nella condizione in cui il tessuto del senso comune, fatto di valutazioni convenzionali, arbitrarie ma stabili, venga meno (37). Dupuy prende in considerazione in processo della *doppia imitazione* (38), «in un contesto di radicale indeterminatezza, per coloro che vi agiscono è razionale imitare quello che fanno gli altri. Ma se ciascuno imita chiunque altro, può accadere qualche cosa anziché niente?» Dupuy non sta analizzando il fenomeno girardiano nei suoi termini precisi quanto il processo decisionale guidato dalla doppia imitazione, processo che risulta essere, nella formulazione che ne dà Dupuy, adeguato a spiegare il fenomeno della mimesi dell'antagonista in maniera più approfondita e precisa di quanto non faccia Girard stesso. Ora torniamo al testo di Dupuy.

Ci si convincerà di sì [che possa accadere qualcosa anziché niente] riflettendo sull'apologo seguente. Due professori con la testa fra le nuvole vanno insieme nello stesso posto. Ciascuno segue l'altro, persuaso che l'altro sappia dove va. Il che non è vero. In questo modo si genera un percorso, dotato di una certa stabilità (indubbiamente debole), apparentemente diretto ad una meta che gli *preesiste*, mentre è il percorso che fa emergere la meta nel corso del suo sviluppo. È questo processo imitativo che permette alla crisi di partorire un ordine normale – il quale è votato prima o poi alla decomposizione, perché minato dalla stessa realtà che l'ha generato e che rimane sempre interna ad esso (39).

Ovviamente la meta è la vittima del linciaggio (40). L'elezione è del tutto arbitraria, anche se guidata da quel complesso di segni vittimari selezionati da Girard nelle varie opere analizzate, ma è il processo della (doppia) imitazione a dare la certezza a tutti i *persecutori* che la vittima preesista alla loro selezione, ovvero che sia colpevole e

meritevole della punizione che, spesso letteralmente, le sta per cadere addosso. Paradossalmente, per rifarci al saggio di Girard *Lapidazioni* contenuto nella raccolta curata da Fornari, il processo viene portato a termine dall'ambiguo ruolo della responsabilità. Nessuno avrebbe la forza o il coraggio di assumersi la responsabilità di prendere questa decisione ma grazie al gioco mimetico, a tutti sembra che la responsabilità sia stata presa da qualcun altro, a tutti sembra di poter leggere una conferma della propria risoluzione, una conferma che rafforza l'opinione sulla colpevolezza della vittima.

Come dice lo stesso Girard nel suo intervento al convegno *La narrazione delle origini*, intitolato *La violenza fondatrice*, le ragioni per cui la vittima si rivela adeguata «hanno più a che fare con il processo in sé che con i tratti distintivi della vittima in questione» (41). La vittima, che prima del linciaggio viene bollata come l'unica responsabile della crisi della comunità, diventa subito dopo una potenza divina e salvifica, fautrice della riconciliazione; poiché riesce ad espellere la violenza dalla società, assume un'autorità indiscutibile. Per quanto questa sia la formulazione che compare più spesso nelle opere di Girard, è bene far notare che il processo funziona in modo leggermente ma significativamente diverso. La vittima è selezionata mediante il processo illustrato da Dupuy, ma solo dopo il linciaggio e, soprattutto, dopo il ritorno dell'armonia e della pace in seno alla comunità, le vengono attribuite le colpe e le responsabilità della crisi. La convergenza del ritorno dell'ordine e della morte della vittima induce la comunità ad attribuire alla vittima la responsabilità dell'infuriare della crisi indifferenziata. Affinché sia efficace, questo meccanismo deve rimanere misconosciuto: i persecutori non conoscono e non devono conoscere il ruolo che la violenza svolge nelle vittimizzazioni; il meccanismo della vittima espiatoria, infatti, dissimula agli uomini la verità della loro violenza. Il rito sacrificale

rievoca il linciaggio fondatore, mediante la sostituzione di una vittima rituale con quella espiatoria, *allo scopo* di rinsaldare il legame collettivo e instaurare l'armonia che l'uccisione della vittima ha reso miracolosamente possibile, proteggendo tutti i membri della comunità dalle rispettive violenze.

È molto interessante notare che, se per un verso Girard ritiene che gli individui coinvolti nelle crisi mimetiche e nel meccanismo vittimario non abbiano alcuna cognizione del contesto in cui si muovono, d'altro canto è riconosciuta alla cosiddetta «mentalità primitiva» una grande lucidità nel discernere e valutare il problema della *mimesi*, sensibilità che, al contrario della prima, non sembra più essere nelle corde dei *moderni*. La mentalità primitiva è completamente succube del meccanismo vittimario, ma è molto attenta al problema dell'indifferenziazione. I primitivi hanno paura dell'imitazione perché ne colgono l'indissolubile legame con la violenza. Dietro all'oscillazione della sorte che favorisce talora un rivale, talora l'altro, essi discernono la reciprocità e l'identità. Ciascuno degli antagonisti ha tutte le ragioni del mondo di pensarsi radicalmente differente dall'altro, ma dall'esterno essi si somigliano come fratelli nemici. Per interdire la violenza, i primitivi interdicono tutto ciò che evoca il mimetismo (42): la vendetta, che non è altro che la ripetizione dell'atto che la suscita, ma anche gli specchi, i gemelli. «Noi non vi vediamo che magia o superstizione, senza supporre che possa trattarsi della manifestazione di un sapere che ci sfugge» (43). La grande schiavitù dell'umanità consiste proprio nel prevenire i conflitti che la convergenza, verso un solo e medesimo oggetto, di due o più mani ugualmente avidi non potrebbe non provocare. L'ordine sociale tradizionale è ossessionato da questa finalità e se è vero che, come aveva ben visto già Lévi-Strauss, non conosce che differenze, è anche vero che il volto nascosto del divieto differenziale è il desiderio – mimetico – dell'oggetto posseduto dall'Altro.

5. La persecuzione collettiva

Girard individua quattro fasi tipiche della persecuzione collettiva; in primo luogo si assiste ad una crisi d'indifferenziazione che indebolisce l'ordine culturale vigente, a causa del susseguirsi di "crimini indifferenziatori". Ne consegue un'*escalation* della violenza. La crisi viene risolta con l'individuazione di una vittima espiatoria caratterizzata da aspetti universali di selezione vittimaria, quali, ad esempio, la marginalità rispetto alla comunità d'appartenenza e la presenza di segni che possono essere religiosi, culturali e fisici (44), ed, infine, l'eliminazione della stessa.

Il meccanismo vittimario è fondato su una duplice sostituzione: la sostituzione di tutti i membri della comunità ad uno solo e la sostituzione della vittima originaria con una vittima appartenente ad una categoria sacrificale (45). La vittima sacrificale assume le caratteristiche del capro espiatorio; l'ordine assente o compromesso si ristabilisce o si stabilisce grazie a colui che si ritiene lo abbia inizialmente turbato; il trasgressore dell'ordine si trasforma, agli occhi della comunità, in un suo restauratore. Il capro espiatorio agisce realmente sui rapporti umani sconvolti dalla crisi, dando l'impressione di operare anche sulle cause esterne (46). Questo meccanismo pone termine alla crisi che si è abbattuta in una determinata società poiché, facendo diventare reale il suo intervento correttivo, stabilisce un'unanimità riconciliatrice; è questa inversione, creatasi nella relazione tra i persecutori e la vittima, che produce il sacro.

Il capro espiatorio non è l'unica incarnazione della violenza; è la comunità che spartisce tra se stessa e il proprio dio la responsabilità di questo male. In una società in crisi, infatti, tutti i componenti sono responsabili, ma nessuno è disposto a riconoscerlo; basta quindi un accenno di convergenza del tutto accidentale su un bersaglio che sembri un po' più attraente degli altri e che abbia qualche segno vittimario, per-

ché tutti si dirigano insieme verso di lui identificandolo come l'origine reale e punibile della crisi. Afferma, infatti, Girard:

Poiché per la violenza non c'è mai altra causa se non la credenza universale in una causa altra, basta che questa universalità si incarni in un altro reale, il capro espiatorio, diventato così l'altro di tutti, perché l'intervento correttivo cessi di apparire efficace e lo diventi realmente, nella pura e semplice estinzione di ogni volontà di rappresaglia in tutti i sopravvissuti. Soltanto il capro espiatorio potrebbe volersi vendicare, ma, secondo ogni evidenza, non è in grado di farlo (47).

Secondo Jean-Pierre Dupuy, il meccanismo del capro espiatorio riproduce la logica della profezia autorealizzatrice (*self-fulfilling prophecy*); la logica circolare del mimetismo possiede lo strano potere di trasformare il caso in significato. Il cerchio della violenza si richiude sullo sfortunato designato da un caso, mentre ognuno legge la prova della propria colpevolezza nello sguardo d'odio degli altri. L'ordine culturale e la differenziazione sociale che scaturiscono dalla risoluzione sacrificale della crisi, possono essere considerati come un «punto fisso» del cerchio sacro: prodotto del caso, esso è vissuto come un ordine necessario (48). «L'autoreferenza trasforma il caso in destino. Il caso e il destino hanno in comune il fatto che entrambi sfuggono, per definizione, al dominio degli uomini. Ma se gli uomini vedono nel primo soltanto qualcosa di non organizzato, invocano il secondo per spiegare ciò che percepiscono come un'organizzazione» (49).

Una componente essenziale del meccanismo vittimario, declinato nella fase rituale, è la differenza tra linciaggio fondatore, spontaneo, e sacrificio della vittima, determinato da ripetizione e metodicità; il meccanismo vittimario tende a plasmarsi su fenomeni precedenti e, ripetendosi, perde di spontaneità, espungendo progressivamente gli aspetti più brutali e incontrollabili del primo linciaggio.

Nel tentativo di riprodurre con maggior precisione possibile l'evento originario, si impone alla futura vittima di compiere tutti i gesti e di assumere la medesima impurità che gravò sul capo del primo capro espiatorio. Il rito, nel suo compimento, tende a selezionare certi aspetti rispetto ad altri: per esempio, laddove prevale l'aspetto malefico della vittima, la sua immolazione viene riservata ai sacerdoti che ne mediano il rito; quando invece prepondera l'aspetto benefico, il rituale viene compiuto dall'intera comunità. Attraverso il processo del *doppio transfert* si riesce dunque a spiegare la natura dei rituali, nei quali appunto, se si enfatizza il pericolo dell'evento occorre la figura del mediatore, se invece prepondera l'aspetto salvifico dell'evento si cerca l'unanimità della comunità. La riconduzione della genesi del sacro al *doppio transfert* risulta utile per comprendere la sacralizzazione della vittima espiatoria: *a posteriori*, quest'ultima incarna da viva, per le sue caratteristiche particolari, tutto il male e l'impurità che affliggono la società, mentre da morta riesce a mettere fine alla crisi, risultando così straordinaria e superiore a qualsiasi uomo.

La natura stessa dell'argomento che sta trattando, induce l'Autore ad introdurci al problema del capro espiatorio *in medias res*. A questo proposito vogliamo accennare brevemente ad una questione su cui torneremo in seguito, una volta messe in gioco tutte le principali categorie analitiche della nostra indagine.

«Contrariamente alla creazione, che ha un inizio e una fine [oltre che un fine], ovvero l'oggetto creato, l'azione è inizio, nella trama dei rapporti umani, di processi che non hanno fine». Jean-Pierre Dupuy si limita ad applicare questa distinzione all'interno del meccanismo girardiano:

Chi ha agito, non può padroneggiare la sequenza di azioni e reazioni cui il suo atto iniziale ha dato avvio; chi ha agito non può dirsi l'autore della storia che ne è risultata. Anche la violenza fa propa-

gare dei cicli infiniti in cui vendette e risentimenti chiedono sempre nuove risposte perché nessuno può lasciare all'Altro l'ultima parola. Ora, ciò che distingue radicalmente la violenza dall'azione è la questione dell'*inizio*. L'azione, l'etimologia ne è testimone (50), è inizio, sorgere del nuovo. Essa spezza il corso monotono dei cicli naturali e vendicatori. Il mimetismo e la violenza, al contrario, sono processi senza inizio (51).

Da queste osservazioni Dupuy trae spunto per dipanare la sua lunga riflessione sui paradossi dell'autoreferenzialità (52), pur rimanendo sempre all'interno del mondo definito dalla teoria mimetica. Ciò che sembra non notare l'illustre critico parigino è che il modello dell'azione che propone in quelle pagine potrebbe risultare utile per indagare la natura della teoria mimetica stessa. Il problema dei paradossi dell'autoreferenzialità in Girard è più complesso di quanto non sembri notare Dupuy. Se la sua analisi è molto approfondita e dettagliata per quanto riguarda la struttura del meccanismo mimetico, non prende in minima considerazione la struttura della teoria. Dupuy prende avvio dai fenomeni circolari della violenza e del mimetismo per svolgere le sue argomentazioni ma non nota che l'intero *long argument* girardiano è costruito su di una circolarità che lo connota come *logos* ermeneutico. Girard sta cercando di costruire un modello della realtà che possa descrivere il mondo degli uomini in tutte le fasi di una *storia trascendentale* (53), dalle origini fino ad oggi, fino allo stesso Girard.

A nostro avviso, dunque, il modello dell'azione di cui parla Dupuy non può non essere riferito anche e soprattutto al particolarissimo tipo di azione da cui, nella teoria mimetica, tutta la storia trascendentale degli uomini si origina. Quanto citato in precedenza si presta alla seguente tripartizione, a) imitazione, b) azione, c) creazione. La caratteristica che ci induce a proporre questa analisi è la possibilità di segmentare i fenomeni che le tre tipologie di attività definiscono. L'imitazione non ha né inizio né fine, è totalmente

immersa in una trama di eventi senza alcuna soluzione di continuità. L'azione ha un inizio, determinato da essa stessa, ma non ha fine, genera nuovi orditi destinati a svolgersi senza alcuna possibilità di controllo da parte dell'attore. La creazione, ci dice Dupuy, presenta un inizio ed una fine, l'oggetto creato.

Girard sviluppa la sua teoria a partire da un'azione molto particolare. Questa proposizione, anche se a prima vista non sembra, ha qualcosa dei paradossi dell'autoreferenzialità. È senza dubbio corretto dire che Girard costruisce la sua teoria mimetica prima di dedicare l'attenzione alle questioni antropologiche ed evenemenziali, ma la teoria del meccanismo vittimario prende avvio dall'intuizione della realtà della violenza originaria descritta e nascosta nei miti e nelle tragedie. D'altro canto è senza dubbio corretto desumere dagli sviluppi delle riflessioni di Girard che le stesse teorie, mimetica e vittimaria, non possono che derivare da quella medesima violenza originaria che cercano, a loro volta, di rintracciare e descrivere: *il linciaggio fondatore*.

Prima di dedicarci al problema delle fondatività, vorremmo ancora riportare un dubbio posto da Dupuy nel saggio dell'82. L'autore si chiede se l'antropologia costruita da Girard non sia in realtà una logica: «si tratta veramente di leggi del mondo umano o non si tratta piuttosto di principi della nostra conoscenza?» (54). In primo luogo andrebbe chiarito se si tratti di una disgiunzione oppositiva o se distingue termini che non si escludono. A nostro avviso la questione non andrebbe formulata nei termini di una contrapposizione: i principi della conoscenza non devono necessariamente essere opposti alle leggi del mondo umano, anzi, ci sembra verosimile supporre il contrario.

Per seguire questi temi lungo la ricerca girardiana è inevitabile aggrovigliarsi in un sistema di riferimenti e citazioni che non lascia spazio alla linearità e, ogni qual volta si dovranno richiamare nuovi dettagli, riprendere in mano il

filo rosso e svolgere nuovamente la spirale in cui questa teoria dinamica e morfogenetica si avvolge. In questa necessaria seppure breve introduzione al meccanismo vittimario abbiamo cercato di accennare ai temi a cui intendiamo dedicare il nostro lavoro di ricerca ed agli elementi imprescindibili per qualsiasi chiara indagine. Fatalmente ci troveremo a tornare ancora sulle argomentazioni, sulle esemplificazioni e sulle suggestioni contenute nei ricchissimi saggi del '72 e del '78, vero fulcro espositivo dei problemi che vogliamo sviluppare in questa sede.

Note

¹ Cfr. R. Girard, *One long argument from beginning to the end*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2000; trad. it. di E. Crestani, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, pp. 114, 139, 149 *et passim*.

² René Noël Theophile Girard nasce ad Avignone, in Francia, il 25 dicembre del 1923; consegue il baccalauréat nella città natale, nel 1940. Dal 1943 frequenta l'École nationale des Chartes di Parigi dove si laurea nel 1947 divenendo archivista paleografo, nello stesso anno vince una borsa universitaria per studiare negli Stati Uniti. Si trasferisce a Bloomington, Indiana, presso la Indiana University dove ottiene un dottorato in Storia. Nel 1950 inizia la carriera accademica come docente incaricato in quella stessa università, per un corso di Letteratura Francese, e presso la Duke University, poi assistente al Bryn College, professore alla State University di New York e al dipartimento delle lingue romanze della Johns Hopkins University, nel Maryland. Dal 1981 al 1995, anno del suo ritiro, è professore di lingua, letteratura e civiltà francese alla Stanford University.

³ Cfr. R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., pp. 150-51.

⁴ Cfr. R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1983, p. 205.

⁵ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961, trad. it. a cura di L. Verdi-Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1965.

⁶ A *Menzogna romantica e verità romanzesca* si aggiungeranno nel corso degli anni altre grandi monografie o raccolte di saggi di critica letteraria, quasi a dar voce ad un certo senso di appartenenza al proprio settore di insegnamento (cfr. nota 2). Si vedano, a questo proposito *Dostoïevski du double à l'unité*, Librairie Plon, Paris 1963, trad. it. a cura di R. Rossi, *Dostoevskij: dal doppio all'unità*, SE, Milano 1996; *Shakespeare: les feux de l'envie*, Grasset & Fasquelle, Paris

1990, trad. it. a cura di G. Luciani, *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, Adelphi, Milano 1998.

⁷ Dietro questa ipotesi si cela una radicale critica al soggetto della tradizione metafisica occidentale, una critica alla presunta posizione di autonomia dell'individuo rispetto al proprio contesto socio-culturale, una critica rivolta ad un presupposto che, nonostante sia stato ampiamente decostruito da un secolo di discussioni critiche e filosofiche, rimane ancora una fondamentale premessa ontologica di molte scienze sociali, specialmente quelle più esplicitamente connotate dall'individualismo metodologico. La teoria mimetica elaborata nel testo del 1961, nel corso della seconda metà del XX secolo, assumerà un rilievo ed una portata molto ampi, candidandosi ad essere la prima giornata di una nuova stagione d'indagine nelle scienze sociali.

⁸ Cfr. G. Fornari, *Apologia della Bibbia come apologia della vittima*, Introduzione a R. Girard, *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, Santi Quaranta, Treviso 1998, p. 13.

⁹ Cfr. R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset & Fasquelle, Paris 1999, trad. it. a cura di G. Fornari, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001, p. 34; già a questo livello emerge la scarsa considerazione di Girard per i processi di individuazione e per il ruolo della materialità, ovvero della traccia, ovvero della ritenzione terziaria; in buona sostanza Girard, per quanto poi non faccia che tornare su questi argomenti, non affronta il problema della memoria, all'ombra del quale questo lavoro prende le mosse. Si noti infatti che senza memoria, anche la versione semplicistica di Girard in merito all'origine dei miti e dei riti, non sarebbe possibile.

¹⁰ P. Dumouchel, *L'ambivalence de la rareté*, in P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses, René Girard et la logique de l'économie*, Editions du Seuil, Paris 1979, p. 168, (traduzione nostra).

¹¹ Le conseguenze del quale sono molto interessanti, almeno per due motivi. Da un lato se ne deduce che secondo Girard, la filosofia occidentale e tante altre discipline che ne hanno desunto le premesse teoriche e metafisiche, si sono ingarbugliate in teorie incapaci di far fronte ai compiti interpretativi che si erano premesse. D'altro canto risulta interessante per una certa forma di

autoreferenzialità. La piramide teorica poggia sul vertice mimetico, ma la prima pietra di cui si giova per acquisire equilibrio, è la questione della *méconnaissance*. L'autore avignonese crede di potersi muovere dietro il piano sul quale si dibattono le questioni teoriche cui si dedica la filosofia che, in quanto disciplina sacrificale è frutto del pensiero di uomini coinvolti nel meccanismo mimetico ed incapaci di ravvisarlo. L'uomo che dà l'avvio alla riflessione filosofica, si crede un soggetto autonomo e fonda la propria indagine su questa premessa. L'uomo descritto da Girard è quello stesso uomo trascinato, suo malgrado, dal vortice del mimetismo. Di conseguenza Girard non sta solamente proponendo un'antropologia fondamentale radicalmente diversa da quella classica, ma vuole anche rendere manifesta la profonda crepa che destabilizza le scienze sociali che su quell'antropologia tradizionale poggiano.

¹² R. Girard, *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*, Arlea, Paris 1994, trad. it. a cura di Alberto Beretta Anguissola, *Quando queste cose cominceranno. Conversazioni con Michel Treguer*, Bulzoni Editore, Roma 2005.

¹³ Id., *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, cit., p. 11.

¹⁴ J.-P. Dupuy, *Ordres et désordres*, Editions du Seuil, Paris 1982, trad. it. di A. Ciapetti, *Ordini e disordini*, Hopeful Monster Editore, Firenze 1986, p. 115.

¹⁵ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 24.

¹⁶ J.-P. Dupuy, *Le signe et l'envie* in P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, cit., p. 112

¹⁷ «La mediazione esterna è organizzata per impedire la rivalità e tutte le forme di mediazione interna, come avviene nelle società arcaiche», R. Girard, *La pietra dello scandalo*, cit., p. 168. Da un punto di vista morfogenetico naturalmente non ha senso dire che la mediazione esterna sia organizzata, essendo invece piuttosto qualcosa dentro la quale, per così dire, ci si viene a trovare.

¹⁸ R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 32.

¹⁹ P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, cit., p. 54, (traduzione nostra).

²⁰ Girard tratta diffusamente il tema, specialmente in rapporto

alle posizioni freudiane nel capitolo Freud ed il complesso di Edipo, contenuto in R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, trad. it. a cura di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, pp. 235-266.

²¹ G. Bateson *et al.*, «Toward a theory of schizophrenia», in *Behavioural Science*, vol. I, n° 4, 1956.

²² P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, cit., p. 56, cfr., inoltre, il capitolo *Il linciaggio fondatore* nel presente saggio.

²³ L'unico elemento irriducibilmente esogeno cui Girard garantirà cittadinanza nel proprio sistema è la Rivelazione Evangelica. Questo tema, evidentemente, ci porterebbe troppo lontano dal nostro obiettivo, non è possibile dunque approfondirlo in modo adeguato in questa sede.

²⁴ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 31. Cogliamo qui l'occasione per far notare, insieme ad Alfred Simon, che la violenza essenziale di cui parla Girard «ne doit rien à Hegel ou à Marx. Ni dialectique du maître et de l'esclave, ni exploitation de l'homme par l'homme. La violence se déchaîne entre des égaux ou plutôt entre des doubles. C'est une violence réciproque», cfr. A. Simon, «Les masques de la violence», in *Esprit*, nov. 1973, p. 519. Altrettanto significativa, specialmente alla luce dell'approfondito confronto condotto da Girard con i testi di Nietzsche, l'osservazione di Eric Gans, per cui «de la violence comme plénitude astructurée, comme excès de forces agressives, nous passons à une conception de la violence comme manque d'être. Le désir (à l'encontre du simple besoin qu'on peut situer à l'origine du comportement agressif aussi bien chez l'homme que chez les bêtes) est une quête de l'être», cfr. E. Gans, «Une esthétique triangulaire», in *Esprit*, nov. 1973, p. 570. Per una discussione di questo principio girardiano ed una traduzione fenomenologica della mancanza d'essere in una *mancanza di tempo* si veda F. Dell'Orto, *Quando comincia l'uomo. La genesi del tempo come genesi del desiderio*, in F. Dell'Orto, G. Tiengo, M. Valisone, *Essere del tempo e metafora dell'umano. Radici postfenomenologiche*, L'Harmattan, Torino 2010.

²⁵ È importante non confondere la convergenza casuale con un qualche meccanismo teleologico o funzionalista; in questa sede non è il caso di addentrarci nei meccanismi di selezione vittima-

ria e rituale, ma si noti che Girard dedica al tema numerose pagine in molti dei suoi saggi.

²⁶ R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 31.

²⁷ R. Calasso riprende la sua definizione dalla tipologia di Isaiah Berlin elaborata sulla falsariga del verso di Archiloco: «la volpe sa molte cose, ma il porcospino sa una sola, grande cosa».

²⁸ R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 17.

²⁹ Questa tesi è stata ed è tutt'ora osteggiata dalla maggior parte della comunità scientifica, ma non è l'oggetto del nostro studio valutare la diatriba in questione sulla quale quindi invitiamo a fare *epoché*.

³⁰ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 130.

³¹ H. Hubert e M. Mauss, *Essais sur la nature et la fonction du sacrifice*, in M. Mauss, *Œuvres*, I, *Les fonctions sociales di sacré*, Ed. Minuit, Paris 1968, trad. it. *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia 1981, cit., in R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 29 *et passim*.

³² R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset & Fasquelle, Paris 1982, trad. it. a cura di Ch. Leverd e F. Bovoli, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.

³³ Id., *La route antique des hommes pervers*, Grasset & Fasquelle, Paris 1985, trad. it. a cura di C. Giardino, *L'antica via degli empi*, Adelphi, Milano 1994.

³⁴ La mimesi di appropriazione si riferisce ad una rivalità che viene ad instaurarsi tra due persone, causata dal desiderio della prima di possedere lo stesso oggetto a cui tende la seconda, per un meccanismo che si può definire di imitazione (casi esemplari si possono verificare tra i bambini e tra le scimmie). Questo tipo di mimesi divide le comunità e porta ad una diffusione della rivalità tra tutti gli individui. Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pp. 116 e seguenti.

³⁵ La mimesi dell'antagonista ha come esito l'unione interna della comunità poiché concentra la rivalità su un solo individuo, ponendo termine alla crisi sacrificale. Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 44.

³⁶ Il saggio *Sulla (auto)decostruzione delle convenzioni* (trad. it. di A. Thornton) è contenuto negli atti del convegno *La narrazione delle origini*, organizzato da «Spoletoscienza 1990» e si trova

nel volume a cura di L. Preta, *La narrazione delle origini*, Ed. Laterza, Roma-Bari 1991.

³⁷ L'esempio si adegua alla nostra indagine radicale, la perdita del senso comune è la condizione più simile alla situazione originaria caratterizzata da una totale assenza di queste coordinate di senso.

³⁸ Per Dupuy la doppia imitazione assume il valore di astrazione logica elementare del processo imitativo multiplo. Una situazione di crisi sacrificale qual è quella descritta dalle opere di Girard coinvolge un numero indefinito di individui, ma è proprio il carattere di indefinitezza a ridurre la significatività del numero di individui. Tutti gli individui sono doppi, di conseguenza non ha rilevanza quante persone siano presenti.

³⁹ L. Preta, *La narrazione delle origini*, cit., p. 91.

⁴⁰ D'altro canto, come si lasciava intuire nelle prime pagine di questo nostro lavoro, la meta a cui tendono i due professori è certamente la vittima espiatoria, ma, in generale, è qualunque oggetto su cui possano concentrarsi gli investimenti pulsionali dei soggetti agenti.

⁴¹ Ivi, p. 101.

⁴² È questa la tesi di Girard a proposito dell'espulsione dell'arte imitativa dalla *polis* platonica. Si veda il capitolo *L'unità di tutti i riti*, in R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., e il paragrafo 2 del capitolo V di questo lavoro.

⁴³ P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, cit., p. 58, (traduzione nostra).

⁴⁴ Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 153 e seguenti.

⁴⁵ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, p. 147.

⁴⁶ «Quando gli uomini non vanno più d'accordo tra di loro, è pur vero che il sole brilla e che la pioggia cade di consueto, ma i campi sono meno ben coltivati, e ne risentono i raccolti». R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pp. 22-23.

⁴⁷ Id., *Il capro espiatorio*, cit., p. 121.

⁴⁸ Cfr. J.-P. Dupuy, *La marque du sacré*, Carnet Nord, Paris 2008.

⁴⁹ J.-P. Dupuy, *Ordini e disordini*, cit., p. 127.

⁵⁰ Cfr. H. Arendt ricorda che *archein* e *agere*, prima di assume-

re il significato di “comandare”, “condurre”, significavano originariamente “iniziare”, “mettere in movimento” e designavano l’agire; cfr. J.-P. Dupuy, *Ordini e disordini*, cit., p. 126.

⁵¹ Ivi, p. 117.

⁵² Il paradosso autoreferenziale ha una lunga storia: secondo alcuni nasce con la nota affermazione di Epimede di Creta: «[tutti] i Cretesi sono bugiardi». L’origine più accreditata del paradosso è dovuta ad Ebulide di Mileto, IV secolo a.C., il quale riformulò l’affermazione di Epimenide dicendo «*pseudòmenos*», «io sto mentendo». Per una critica girardiana è molto interessante rilevare che anche Miguel de Cervantes ne elaborò una versione nel *Don Chisciotte* (1615). [Quando Sancio Panza era governatore di Barataria,] il primo affare che gli capitò fu una domanda che gli fece un forestiero alla presenza del maggiordomo e di tutti gli altri ministri. E la domanda fu questa. «Signore, un largo fiume divideva due province di un medesimo stato. Stia bene attenta la Signoria Vostra, perché il caso è di grande importanza e un po’ difficile. Dico dunque che sopra a questo fiume c’era un ponte, e in cima a questo ponte una forca e un tribunale, dove di solito stavano quattro giudici, che giudicavano secondo la legge fatta dal padrone del fiume, del ponte e dello stato. La qual legge era così formulata: «Se uno passa su questo ponte da una riva all’altra, deve prima dichiarare con giuramento dove va e quel che va a fare. Se giura il vero, sia lasciato passare. Ma se mente, sia impiccato sulla forca qui innalzata, senza alcuna remissione». Conosciuta questa legge e la rigorosa condizione, molti passavano lo stesso, perché dopo che s’era riscontrato che quanto dichiaravano sotto giuramento era perfettamente vero, i giudici li lasciavano passare liberamente. Ora, accadde una volta che un tale, invitato a giurare, giurò e disse: «Giuro che passo di qui per andare a morire su quella forca laggiù, e non per altra ragione». I giudici rifletterono sul giuramento, e dissero: «Se quest’uomo lo lasciamo passare liberamente, ha giurato il falso, e secondo la legge deve morire. Ma se l’impicchiamo, siccome egli ha giurato che passava per andare a morire su quella forca, allora ha detto la verità, e secondo la stessa legge, avendo giurato la verità, deve essere lasciato libero». Cfr. M. de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Juan de la Cuesta, Madrid 1605,

trad. it. a cura di F. Carlesi, *Don Chisciotte*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2007 (prima edizione 1974), II, LI, p. 1023, sia detto di passaggio, non è affatto peregrino che Cervantes pieghi il paradosso dell'autoreferenzialità ad un *divertissement* sulle sorti e l'essenza della giustizia.

⁵³ Una volta gettate le fondamenta del nostro discorso torneremo su questo punto determinante nell'interpretazione della teoria di Girard che vogliamo sviluppare, cfr. il capitolo *La scrittura come vittima, la vittima come scrittura* e le *Conclusioni* del presente lavoro.

⁵⁴ J.-P. Dupuy, *Ordini e disordini*, cit., p. 161.

II. IL LINCIAGGIO FONDATORE

Da qualsiasi punto si voglia iniziare a dipanare le fila del ragionamento non si può evitare di lasciarsi catturare dalle spire di un argomento che a mano a mano che si svolge sembra inesorabilmente avvolgere il lettore. Come altre grandi teorie specificamente sociologiche, piuttosto che antropologiche (1), Girard ci getta nel bel mezzo della mischia, ci mostra il movimento nel suo dinamismo, ma a differenza di altri non ci lascia in balia dei flutti, ci riprende con sé, ci offre un appiglio sicuro dal quale ci mostra come questi flutti si formino e dove conducano, dando a tutto l'affresco tinte fosche ma ben definite. Girard ha l'ambizione e la sfrontatezza di offrire ai lettori una teoria che si vuole onnicomprensiva ed esaustiva oltre che scientifica, ancorché empiricamente indimostrabile. Proprio per questo motivo, nel primo libro di *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, l'Autore propone di definire la propria argomentazione un'ipotesi piuttosto che una teoria; ripetiamolo, non perché «non ci creda neanche lui», ma perché vuole rispettare tutti i crismi di una procedura che possa essere e dirsi massimamente scientifica. Come dice Dupuy in *Ordini e disordini*, Girard è un artigiano del concetto e dopo aver costruito un modello ridotto della realtà lo fa *lavorare* (2).

A differenza di altri etnologi ed antropologi, pur scrivendo in un'epoca fortemente influenzata dallo strutturalismo, Girard non si fa ingannare dalla comune tendenza a dedicare la propria attenzione esclusivamente al sistema delle differenze, ma si lascia invece guidare da un interesse ed una passione rari per le analogie, né rinnega l'analisi comparata. «Non è l'originalità che mi interessa, ciò che distingue le opere le une dalle altre, ma, al contrario, ciò che fa sì che si

assomigliano» (3). Da questi due assunti metodologici trarrà le prime straordinarie intuizioni. Tutti i miti e tutti i riti hanno pochissimi elementi narrativi o attivi in comune; in alcuni di essi è appena accennata o addirittura assente (4), in altri camuffata, in altri invece patente e centrale: l'unica cosa che sia veramente universale è il riferimento ad una violenza collettiva esercitata ai danni di una singola vittima (5).

Come detto nel capitolo precedente, il linciaggio pone fine alla crisi mimetica, il doppio transfert genera la trascendenza, la vittima è sacralizzata, l'ordine ricostituito.

1. L'origine dei riti

Nel primo libro del saggio del '78 si cerca di fare un passo avanti, o piuttosto, un passo indietro; Girard non si accontenta di riconoscere l'elemento comune (6), intuizione che, per altro, riconduce a *Totem und Tabu* (7), ma cerca di definire una relazione di dipendenza dei miti e dei riti e di tutte le forme culturali e istituzionali che distinguono gli uomini dagli animali, dal linciaggio originario e, per l'appunto, fondatore (8).

In questa parte della nostra ricerca ripercorreremo le argomentazioni con cui l'Autore sostiene questa dipendenza, oltre a cercare di definirne, con maggior dettaglio analitico possibile, la natura della stessa.

In primo luogo dovremo capire come Girard fondi la relazione di dipendenza dei miti e dei riti dal linciaggio fondatore. Questa prima forma di dipendenza è della stessa natura di quella che lega un resoconto o una ripetizione ad un evento.

Com'è ormai noto, per quanto già detto in queste pagine, Girard attribuisce al sacrificio rituale la funzione di ripercorrere le tappe dell'evento originario, nel tentativo di riprodurre le conseguenze positive generatesi nella *prima* occasione. Riconducendo tutte le forme rituali a questo schema teorico elementare, l'Autore riesce a dare ragione di una

moltitudine di differenti soluzioni sacrificali, registrate dagli etnologi ai quattro angoli del globo. Su questo aspetto Girard non si risparmia incensi e plausi, la sua teoria è l'unica, almeno tra quelle proposte fino al '78, a poter fornire una configurazione unitaria, coerente e sistematica ad una congerie di dati fino ad allora incoerenti e contraddittori. Tenendo ferma la natura mimetica del comportamento umano, si ritiene che la comunità sia sempre esposta alla possibilità di cadere nel turbine della violenza. Le dinamiche descritte della mimesi di appropriazione conducono facilmente a risoluzioni aggressive. Il contagio mimetico della violenza, perpetrato dalla *vendetta*, espone le comunità al rischio dell'autodistruzione. Pertanto, ciclicamente, le società umane cercano di riprodurre gli eventi che generano pace e armonia. Il rito deve ripercorrere tutte le fasi della crisi sacrificale e concludersi nella medesima maniera. Le differenze, spesso anche rilevanti, tra i diversi riti, vanno ricondotte alla diversa pertinentizzazione delle fasi più rilevanti dell'evento.

2. Μυθοποίησης

La stessa relazione di dipendenza è ravvisata nell'analisi dei miti. Questi non sono altro che racconti, prodotti dai persecutori e sacrificatori secondo il loro particolare punto di vista, degli eventi che fondarono o ricostituirono la loro comunità. Per quanto riguarda i divieti, infine, è evidente che essi stessi sono regole finalizzate ad evitare che la comunità cada nuovamente nel turbine della violenza scatenata dai conflitti provocati dalla mimesi di appropriazione (9). I riti e i divieti mirano allo stesso fine, il consolidamento dell'ordine e della pace; i divieti mirano direttamente allo scopo, impedendo tutto ciò che sembra attenerne alla crisi, i riti mirano a questo identico fine cercando di far scattare nuovamente il meccanismo collettivo.

Nel linciaggio fondatore, come abbiamo visto, la vittima passa per responsabile della crisi; essa polarizza i mimetismi incrociati che dilanano la comunità; spezza il circolo vizioso della violenza; diventa il polo unico di un mimetismo rituale e unificatore. Su questa vittima la comunità si libera di una esperienza troppo intollerabile nel disordine e troppo incomprensibile nel ritorno all'ordine per divenire oggetto di un timore razionale. Tutte le lezioni che la comunità trae da questa esperienza passeranno necessariamente per insegnamenti della vittima stessa. Poiché questa vittima pare dapprima capace di causare i peggiori disordini e poi di ristabilire l'ordine o di instaurare un ordine nuovo, si crede di doversi ormai affidare a tale vittima per decidere di quello che bisogna fare e non fare, il rito e il divieto, la risoluzione e la crisi (10).

Niente di meglio che rifarsi alle parole dell'Autore per riassumere la questione; ciò che ci interessa maggiormente emerge con chiarezza nel seguito di questo medesimo intervento.

È questo *sapere* che si trova ormai in primo piano; è logico pensare che la vittima si sia manifestata proprio per dispensarlo alla comunità; è logico pensare che l'aspetto terrificante dell'epifania è destinato a imprimere nei cuori e nelle menti le regole che la divinità desidera promulgare. Questa divinità appare come fondatrice sia di un culto particolare, che le è consacrato, sia della società stessa. Comprendiamo meglio ormai perché, in tanti miti, tutte le regole culturali scaturiscono dal cadavere stesso della vittima (11).

La citazione tradisce con evidenza che ciò che viene offerto dalla vittima alla comunità è un *sapere*. Girard fa risalire al linciaggio fondatore i contenuti peculiari di una cultura e le forme istituzionali particolari di una società. Si riconosce non solo nell'*evento*, ma nel «cadavere stesso della vittima» la sorgente da cui scaturiscono le diverse culture, i valori, le regole, i divieti e tutto ciò che per varietà e ricchezza affascina e confonde l'analisi etno-antropologica comparata.

Fornari ci invita a rilevare con maggior decisione una conseguenza molto importante, a livello teorico, di tale impo-

stazione. I divieti e i rituali non sono il frutto di un accordo razionale stipulato fra gli uomini per evitare i pericoli della violenza, come invece ritiene Freud in *Totem und Tabu*, riferendosi all'accordo che avrebbero fatto gli uomini per spartirsi le femmine, dopo l'uccisione primordiale del padre che gliene sottraeva. L'intuizione geniale di Freud di un'unica origine della cultura da un atto di violenza collettiva viene fuorviata dalla sua convinzione che il desiderio umano sia radicato in un qualcosa desiderabile in sé, vale a dire la madre e nella fattispecie le sorelle. Freud si lascia sfuggire il potere radicalmente generatore della molla mimetica del desiderio umano e ricade, per spiegare l'inizio della cultura, nell'inconsequenza di ogni schema contrattualistico, che presuppone già astrattamente quella capacità razionale che può essere solo il risultato del «contratto» stesso (12). «Il contratto» secondo le parole di Fornari «non può essere cosciente ed esplicito, ma dev'essere un *avvenimento* reale che porta gli uomini ad unirsi, o meglio ancora una *serie* efficace di avvenimenti che vanno in questa direzione» (13).

La proposta è innovativa e fertile, molte sono le differenze che vengono ricondotte ad una comune sistematizzazione. In questo modo Girard riesce a dare ragione di fenomeni fino ad allora inspiegati, come la contraddittorietà tra certi riti e certi divieti, o miti, in seno alla medesima comunità oltre che giustificare, all'interno di un contesto universalista, le opposizioni tra usanze, regole e divieti tra culture diverse. La relazione che lega riti e divieti è dunque oppositiva ma non contraddittoria. Per quanto riguarda la relazione tra miti e riti emerge, dall'ipotesi girardiana, una soluzione all'*impasse* cui abbiamo già accennato, in riferimento alla posizione di Hubert e Mauss (14); i riti ed i miti, come si evince da quanto detto, non sono in opposizione, né possono essere ricondotti l'uno all'altro. Nei miti come nei riti la vittima, o l'eroe, viene uccisa in quanto responsabile di crimini che fanno tutt'uno con la disintegrazione della

comunità. «Come l'azione centrale dei rituali è l'assassinio, spesso collettivo, della vittima, così la scena centrale dei miti è l'assassinio, spesso collettivo, dell'eroe divinizzato» (15).

Ne *La violenza e il sacro* e nel primo capitolo del primo libro di *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* l'Autore si ferma a questo livello dell'indagine, accontentandosi di fornire una cornice ed un meccanismo efficaci nel contenere e spiegare tutte le mitologie e cosmologie, tutti i divieti, tutte le regole e tutti i riti. Secondo quanto si dice nel saggio del '78, le forme religiose che non contemplano più risoluzioni violente, sarebbero il risultato di un processo di distorsione mirante a razionalizzare la pratica, ammorbidendo i divieti e rendendo ragionevoli i riti.

3. La *méconnaissance*

Una delle caratteristiche determinanti del ragionamento girardiano è il problema della *méconnaissance*, sia per quanto riguarda la tecnica rituale, sia per quanto riguarda il linciaggio originario. È di fondamentale importanza che i membri della comunità, sia nella prima occasione, sia in ogni ripetizione sacrificale, non si rendano conto di come funziona il meccanismo perché questo possa continuare a funzionare. I membri del *primo* gruppo non devono accorgersi che la vittima del loro linciaggio, il fulcro su cui si concentra la loro aggressività, è perfettamente innocente, né, ad ogni ripetizione, devono rendersi conto del fenomeno della sostituzione. A questo proposito si ricordi l'apologo dei due professori, citato da Dupuy (16), se uno dei due professori si rendesse conto che neanche l'altro sa dove sta andando la meta verso cui entrambi pensano di essere diretti, scomparirebbe.

Al proposito, Dupuy, in *Ordini e disordini*, propone un'analogia molto chiara con il denaro. «È soltanto nella misura in cui tutti gli altri credono che questo biglietto *fiduciario*,

questo riconoscimento di debito segnato dieci franchi “vale” effettivamente dieci franchi, che ognuno può servirsene come mezzo di pagamento. La concertazione di queste credenze non è necessaria, sarebbe anzi controindicata: la contestazione sarebbe troppo facile e, per contagio, provocherebbe la catastrofe. È meglio che ognuno, isolatamente, attribuisca all’“ordine delle cose” [...] questa miracolosa trasmutazione di un biglietto di carta in “valore”» (17). Sembra, dunque, che ci sia un rapporto molto stretto fra il ruolo dell’arbitrario nella morfogenesi culturale e il paradosso autoreferenziale. Per rimanere stabile, la struttura mimetica deve nascondere e nascondersi il suo fondamento arbitrario. La forma mimetica non può riflettere su di sé senza annientarsi. È il segreto potere del fenomeno del capro espiatorio. Sono moltissimi i passi in cui Girard ci dice che i migliori capri espiatori – se non tutti – sono quelli che non riconosciamo come tali.

Il punto in cui l’equilibrio girardiano è messo a rischio è quello in cui emerge che i contenuti del pensiero umano nascono dall’espulsione del capro espiatorio. «Ogni conoscenza è mutilazione, esclusione, negazione. Ora, questa mutilazione, esclusione, negazione, non può conoscersi da sola perché quella conoscenza di secondo grado altro non sarebbe se non la negazione della prima, [...] la differenziazione si trasforma in indifferenziazione, quando essa si pensa. Ora, è proprio questo il paradosso autoreferenziale» (18). Ci si chiede allora come sia possibile che Girard possa sviluppare questa conoscenza. Girard è un osservatore *esterno* e solo in quanto tale (19) è capace di porsi a livello logico superiore, quello dell’aspetto storico-sociale, e di vedere la trasmutazione del rumore in organizzazione, del caso in significato, dell’indifferenziazione in differenziazione (20); lo svelamento decostruttivo operato dalla storia degli effetti delle sacre scritture erode la solidità delle cristallizzazioni del meccanismo vittimario ma questo non toglie che esse si

siano date, sia siano concretizzate e restino disponibili alla lettura. La centralità della *méconnaissance* è rilevante anche per giustificare la diversità delle forme culturali che, da quanto ci dice Girard, deriverebbero da eventi tutti sostanzialmente identici (21). L'ipotesi girardiana poggia infatti sul carattere interpretativo dei fenomeni religiosi rispetto all'evento fondatore. L'aspetto del misconoscimento, e la sua centralità per il funzionamento del meccanismo, compromette, a nostro avviso, l'autonomia teorica di Girard, rispetto a correnti di pensiero che spesso e volentieri cadono sotto la sua scure argomentativa, segnatamente il funzionalismo e la psicanalisi.

A partire dal secondo capitolo del primo libro, l'Autore amplia il raggio di applicazione della sua ipotesi. Oltre ad un'attenzione più concreta per le istituzioni sociali, Girard propone una discussa e rivoluzionaria ricostruzione del *processo di ominizzazione*. Si può intuire che la natura delle conseguenze che scaturiscono dal «cadavere della vittima» inizia a variegarsi.

4. Le istituzioni e l'ominizzazione

Il capitolo dedicato alla genesi delle istituzioni si sviluppa come una lunga e accanita critica alle ingenuità del funzionalismo *à la* Malinowski. Girard cerca di farci capire che l'efficacia di un'istituzione, come la monarchia, non basta a giustificarne l'esistenza, né a spiegarne l'origine. Proprio in questo assunto risiede uno dei sintomi di quella malattia dell'origine di cui si diceva in precedenza. L'Autore vuole liberarsi dell'influenza nefasta di ciò che definisce «*platonismo culturale*», ovvero, una certa sconsiderata convinzione secondo cui le istituzioni umane – e molto altro – sono quello che sono dall'eternità (22). Bisogna, invece, ritrovare il ceppo comune e le successive biforcazioni che, dall'origine, ci fanno passare alla diversità apparentemente irriducibile

delle forme culturali. Ogni istituzione umana va ricondotta alla volontà di riprodurre il meccanismo riconciliatore (23).

Non è tanto interessante, per quanto affascinante e suggestivo, per le nostre indagini la dinamica secondo cui, nell'ipotesi di Girard, si sarebbe sviluppata l'istituzione monarchica, a partire dalla dimensione rituale per giungere, attraverso la fase della monarchia sacra, alle forme più *secolarizzate* presenti nella modernità, quanto la determinazione anti-funzionalista di quest'ipotesi.

Il re non è un capobanda glorificato, circondato da uno scenario sfarzoso e che dissimula la sua origine dietro un'abile propaganda sul «diritto divino». Anche se gli uomini [...] potessero inventarla di sana pianta, non si capirebbe sempre come avrebbero potuto insediare in mezzo a loro, imporla a tutta una società, trasformare la cosa in un'istituzione concreta e in un meccanismo di governo (24).

La regalità ha, in realtà, la stessa identica origine del divino; la differenza tra le due istituzioni risiede nel fatto che nella monarchia, l'interpretazione accentua l'intervallo tra l'elezione della vittima e la sua immolazione: il re è una vittima non ancora sacrificata. Nella divinità, invece, l'interpretazione pone l'accento sulla vittima già sacrificata. Come la regalità, anche la domesticazione animale, la caccia e l'agricoltura sono ricondotte all'attività sacrificale (25). Tutte queste istituzioni sembrano dunque essere delle conseguenze inattese e secondarie di procedimenti volti a soddisfare la medesima esigenza, la ripetizione rituale del sacrificio, attraverso l'*elezione* (26) di vittime umane, la sostituzione con vittime animali, o, addirittura, con semi. Il punto centrale di quest'ipotesi è proprio la sua costitutiva rinuncia a qualsiasi soluzione di ispirazione funzionalista (27). Secondo l'Autore la ragion d'essere di queste istituzioni non può essere la volontà di sfruttamento economico; la domesticazione animale richiede troppo tempo perché abbia potuto giocare il motivo utilitaristico in coloro che iniziarono il

processo; in nessun momento gli uomini hanno potuto dirsi: «Trattiamo i progenitori della vacca e del cavallo come se fossero già addomesticati e i nostri discendenti, in un futuro indeterminato, godranno dei vantaggi di questa domesticazione» (28).

Ci deve essere un motivo «imperioso e permanente» (29) per trattare gli animali in modo tale da produrre la loro futura domesticazione. Questo motivo era il sacrificio e, in particolare, l'esigenza di rendere parte integrante della comunità la vittima sostitutiva. Trascurando i dettagli attraverso cui Girard ricostruisce questo processo, ciò che è fondamentale notare, per i nostri fini, è che un'istituzione fondamentale nel progresso dell'umanità è in realtà da considerarsi secondaria e *indesiderata* (30), solo in un secondo tempo l'accessorio prende il sopravvento sul reale.

I risultati della pratica sacrificale si rivelano tanto preziosi da trasformare quelli che li ottengono senza averli previsti. Della creatura sacrificale, che l'uomo era già, fanno una creatura economica. La domesticazione non è concepibile partendo dall'economico, ma l'economico nasce come risultato del sacrificio e a poco a poco respinge ai margini la sua origine, come nella regalità, ma senza eliminare questa volta l'immolazione (31).

Lo stesso vale per la caccia, *in primis* rituale, e l'agricoltura. Come rileva anche Giuseppe Fornari (32), questi esempi mostrano come la sostituzione sacrificale possa avere ricadute materiali e tecniche estremamente utili. Girard descrive, infine, i processi attraverso i quali avrebbero preso piede i grandi divieti alimentari e sessuali, specialmente il *tabù* dell'incesto.

Per affrontare questo problema, l'Autore si rifà a psicoanalisi e strutturalismo. Da Lévi-Strauss impara a non concentrare la propria attenzione sugli oggetti, sui contenuti delle regole, ma non cade nell'errore di limitarsi ad indagare le omologie strutturali. Come si è detto, la concreta real-

tà dell'oggetto non può avere grande importanza nel sistema girardiano, l'analisi mimetica ha liberato il campo da ogni compromissione con interpretazioni che vogliono definire «l'umano a partire dall'oggetto». L'oggetto non conta di per sé, ovvero, non sono rilevanti le valenze sessuali piuttosto che economiche di un oggetto. D'altro canto non si spiegherebbe, restando in una dimensione analitica di stampo funzionalista, cosa avrebbe potuto spingere i membri della comunità a differire la soddisfazione dei propri bisogni, rivolgendola dagli oggetti più vicini (33) a quelli più lontani. «Gli animali non rinunciano mai a soddisfare i loro bisogni sessuali o alimentari *all'interno* del loro gruppo; [...] gli animali non rinunciano mai a soddisfare i loro appetiti e i loro bisogni *il più vicino possibile*» (34).

Quanto citato ci permette di passare a ciò che di più originale è contenuto nel primo libro *Antropologia fondamentale* di *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Nel terzo capitolo di questo libro Girard amplia le prospettive. Non pago di ricondurre ad origini sacrificali istituzioni sociali e contenuti culturali, cerca, secondo quell'istanza anti-dualista che abbiamo già visto all'opera, di ridefinire il rapporto cultura-natura. In queste pagine assistiamo alla *mise en œuvre* del meccanismo mimetico-vittimario, i cui frutti sembrano andare oltre le aspettative degli autori. Significativo è l'*incipit* del capitolo in questione: Jean-Michel Oughourlian si chiede fino a dove sia legittimo far risalire, nel passato umano e pre-umano, il meccanismo della vittima espiatoria. L'ipotesi, in netto contrasto con quanto sosteneva Lévi-Strauss tra gli altri, è quella di seguire l'evoluzione, l'ominizzazione, attraverso tappe segnate dall'opera del meccanismo vittimario, risposta culturale all'operato della *mimesi di appropriazione*, l'unica vera caratteristica ontologica dell'essere umano. Ancora una volta il funzionalismo è messo alla berlina; gli viene attri-

buito l'errore di pensare che «i risultati raggiunti siano le cause dinamiche» (35) di un evento. Con la sua ipotesi Girard ritiene di aver provveduto a fornire alla ricerca scientifica il «motore capace di avviare questa strana macchina [l'interazione del biologico e del culturale] e farla girare» (36).

Possiamo concepire l'ominizzazione come una serie di stadi che permettono di assoggettare intensità mimetiche sempre crescenti, separano le une dalle altre da crisi catastrofiche ma feconde, perché fanno scattare di nuovo il meccanismo fondatore e assicurano ad ogni tappa dei divieti sempre più rigorosi all'interno e dei canali rituali più efficaci verso l'esterno (37).

Girard immagina un movimento a spirale che progressivamente umanizza (38) l'antropoide. Elemento costitutivo di questo movimento è l'aspetto formativo del sacrificio, «strumento di esplorazione del mondo» (39) e scuola (40). Su questo tema è utile richiamarci ancora alle parole di Giuseppe Fornari: «Si può parlare di cultura vera e propria quando il sistema è riuscito a ripetere sotto controllo la crisi nel rito sacrificale, istituendo in tal modo i divieti, ossia quando questo sistema di sopravvivenza si codifica come *religioso*» (41).

Queste tesi, ricorda Carlo Formenti nel suo *Prometo ed Hermes* (42) devono non poco alle acquisizioni della ricerca etologica. Seguendo le linee evolutive della progressiva differenziazione fra comportamenti aggressivi animali e umani, l'etologia tende a rifiutare una schematica contrapposizione fra animalità, dotata di freni inibitori innati all'aggressività intraspecifica, e umanità, priva di inibizioni biologiche a uccidere il proprio simile. Gli animali si sono rivelati meno «buoni» e più «politici» di quanto non si pensasse; nel difendere i propri territori i gruppi animali non fanno molti complimenti nei confronti degli intrusi, anche quando si tratti di individui appartenenti alla stessa specie, né le uccisioni sono rare. All'interno dei gruppi poi le determi-

nanti genetiche che regolano i rapporti interni non impediscono complicati giochi di alleanze e finanche congiure.

Inoltre come ha ormai definitivamente chiarito Irenäus Eibl-Eibesfeldt, non è corretto affermare che meccanismi di inibizione biologica ad uccidere i conspecifici siano totalmente assenti nell'*Homo Sapiens*. «Il salto culturale sembra piuttosto da mettere in relazione alla capacità di usare armi, all'uso di prolungamenti artificiali della potenza muscolare nella lotta» (43). Le armi trasformano radicalmente le modalità degli scontri interni e esterni al gruppo. All'esterno la contesa per il territorio si fa più feroce, la competizione fra gruppi finisce per dare vita al fenomeno della «pseudospeciazione»: gli appartenenti a gruppi sociali rivali non sono più considerati come membri della stessa specie bensì come prede animali. L'aggressività tra i gruppi – vale a dire la guerra – è fondamentalmente distruttiva, ed è la pseudospeciazione culturale ad assumere in essa, la funzione decisiva. Il fatto che alla controparte spesso non sia riconosciuta la natura di uomo, sposta il conflitto al livello di una contesa fra specie diverse (44). All'interno dei gruppi l'introduzione delle armi ha provocato conseguenze ancora più interessanti per la nostra indagine. Secondo Formenti, laddove qualsiasi disputa possa concludersi con un'uccisione prima che la vittima abbia avuto il tempo di fuggire o di sottomettersi, la gerarchia sociale è continuamente esposta al rischio di essere sovvertita. Si delinea la necessità di una rifondazione puramente culturale del legame sociale (45).

A nostro avviso, in questo particolare frangente Formenti rischia di cadere nella trappola di un funzionalismo ingenuo. La ricostruzione a posteriori è sempre minacciata da questo problema ma Girard, ed in questo Fornari ci sembra un critico più fedele e preciso, è ben attento a sfuggire a qualsiasi implicazione di carattere funzionalista. Nel contesto teorico girardiano non è corretto postulare all'avvio del sistema culturale un'esigenza dei membri di un determinato gruppo di

ominidi. Resta vero che l'accesso all'oggetto del desiderio dev'essere regolato da rituali e procedure che Formenti definisce incomparabilmente più sofisticati e complessi di quelli che vigono nel gruppo animale, ma la svolta non è prodotta da un'esigenza o da una risoluzione. È proprio ciò di cui stiamo parlando ed è ciò su cui Girard punta maggiormente l'attenzione nei capitoli del primo libro di *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Il meccanismo vittimario, origine di quelle procedure culturali che regolano l'accesso all'oggetto, non è un processo ideato e messo a punto dal gruppo di ominidi in preda alla crisi sacrificale prodotta dall'improvvisa insufficienza delle inibizioni biologiche all'uccisione dei conspecifici. Il meccanismo vittimario è una ripetizione meccanica di una soluzione verificata una *prima* volta per cause totalmente esterne alla volontà dei membri del gruppo. La mimesi dell'antagonista (46) è un fenomeno del tutto involontario ed inconscio e si nutre proprio di quella *méconnaissance* di cui si è già detto, non è quindi corretto descriverlo come una sorta di procedimento tecnico messo a punto dall'uomo per regolare la propria aggressività (47). La relazione di dipendenza va invertita. Non è l'umanità nelle sue varie declinazioni evolutive ad aver inventato il meccanismo vittimario per difendersi dalla propria aggressività, ma il meccanismo vittimario ad aver inventato l'umanità nelle sue varie declinazioni evolutive, storiche e culturali. Girard fa spesso riferimento alle comunità scomparse sotto i fendenti distruttivi della violenza mimetica: quella è l'umanità che non si è trovata ad abitare dentro al meccanismo.

Fino a questo momento abbiamo riportato tesi, più o meno ortodosse, che possono essere ricondotte ad un *ritorno* a Durkheim. Il nostro Autore riprende la tesi per cui il religioso va riconsiderato e trattato con il rispetto che solo recentemente ha iniziato ad essere tributato al *pensiero selvaggio*; «il religioso è all'origine di tutto», «la religione è la

madre di tutta la cultura» sostiene in molte pagine, rifacendosi sempre, esplicitamente o no, all'autore de *Le forme elementari della vita religiosa*. La cultura, le istituzioni sociali, persino la filosofia, vengono ridotte a filiazioni più o meno dirette della religione, ma in questa sezione dell'opera si afferma qualcosa di più radicale, qualcosa di ulteriore, «la violenza unificatrice non è solo l'origine del religioso, ma l'origine dell'umanità stessa» (48).

Dopo aver visto come Girard riconduca contenuti culturali, istituzioni – sociali e politiche – e processi evolutivi al meccanismo vittimario nella sua complessità, vogliamo, ora, spostare l'attenzione su un vero e proprio salto logico, non ravvisato come tale dagli autori (49).

5. Il significante trascendentale

La vittima del linciaggio fondatore assume a questo punto il nuovo ruolo di significante trascendentale. Per superare la netta distinzione tra gli oggetti di studio di etologia ed etnologia, Girard ritiene di dover formulare un'ipotesi per affrontare «la questione dei segni e della comunicazione» (50); il punto di riferimento è ancora una volta lo strutturalismo. Secondo gli autori non è necessario né corretto rifarsi alle opposizioni binarie della linguistica strutturale, né bisogna assumere l'esistenza di un sistema all'interno del quale, due segni, per cominciare, possano significarsi l'un l'altro.

Non è necessario generare questa opposizione binaria. Essa ha un carattere puramente sincronico e statico. Non si può partire da un sistema strutturalista con due elementi differenziati l'uno attraverso l'altro e aventi lo stesso grado di significazione. Ma esiste un modello più semplice, che è il solo dinamico, il solo veramente genetico cui nessuno mai pensa. È il modello dell'eccezione in via di emergere, dell'unità, in verità qualsiasi, unica a risaltare in una massa confusa, in una molteplicità non ancora enumerata. È il

modello del sorteggio, [...] della fava nel *gâteau des rois*. Solo la porzione che contiene la fava è veramente distinta, [...] veramente significativa. Il resto rimane indeterminato (51).

È questo il modello della simbolicità più rudimentale; se si elimina tutto il contesto di significazioni già costituite, si capisce che, già a livelli primitivi, il meccanismo della vittima espiatoria opera e genera gli strati significativi più elementari. Solo in riferimento alla vittima può esistere qualcosa che sia un esterno e un interno, un prima e un dopo, una comunità e un sacro. Con la vittima che, come detto, è al contempo malvagia e buona, pacifica e violenta, «vita che fa morire e morte che assicura la vita» si delineano tutte le significazioni possibili. Il corpo della vittima è il significante, il significato è tutto il senso attuale e potenziale (52). Il cadavere è la traccia di un evento che ha già dato avvio ad un movimento che conduce dall'indifferenziazione alla differenziazione, un evento che produce il passaggio da una quantità continua ad una quantità discreta. Girard trae gli spunti riguardanti la *discretizzazione* da *Il crudo e il cotto* di Lévi-Strauss (53), salvo applicarli alla lettera, radicalizzando osservazioni che Lévi-Strauss contiene all'interno di prospettive puramente linguistiche e logiche (54). In questo contesto l'Autore riconosce al linguaggio strutturalista il merito di aver individuato armature logiche determinanti per la propria ipotesi. L'evento fondatore o rituale si deve considerare al tempo stesso come origine assoluta (anche se *disseminata*), passaggio dal non umano all'umano, e origine relativa, origine delle società particolari.

In seno alla crisi mimetica, la vittima è solo un antagonista tra gli altri, un doppio, il gemello nemico, si confonde nel continuo, ma la polarizzazione mimetica fa convergere su di essa tutte le significazioni di crisi e riconciliazione; diviene dunque significante e specifica. In essa si effettua il passaggio dall'aleatorio allo specifico, la fine dei doppi e la

comparsa del differenziato. La soluzione di Girard attribuisce grande importanza alla dimensione emotiva.

L'esperienza letteralmente *impressionante* del linciaggio è sufficiente, a suo avviso, a generare lo scarto radicale tra «l'animalità propriamente detta e l'umanità in divenire» (55). L'evento fondatore è responsabile di una frattura tra essere e linguaggio, il meccanismo del capro espiatorio è l'unica fonte che possa aver «costretto i primati a sviluppare una forma simbolica sofisticata», che possa «aver forzato il linguaggio ad emergere» (56).

Il pensiero simbolico ha origine nel meccanismo dal capro espiatorio. Gli uomini si rivolgono verso una sorta di *miracolo* al fine di perpetuarlo e rinnovarlo, devono quindi, in certo modo, pensarlo. I miti, i riti e i divieti costituiscono i primi risultati di tale pensiero. È interessante notare che se è a partire da un arbitrato fondamentale che va concepita la comparsa dei sistemi simbolici, i significati culturali non possono non comportare l'arbitrario: «stabiliscono sfasamenti laddove regnava la perfetta simmetria, istituiscono differenze in seno all'identico, sostituiscono alla vertigine della reciprocità violenta la stabilità dei significati» (57).

In certi passi Girard dà l'impressione di muoversi con scarsa precisione su piani che andrebbero invece distinti con maggior cura. Ne *La violenza e il sacro* sostiene infatti che: «I meccanismi di discriminazione, di esclusione e di congiunzione che si radicano nel processo fondatore si esercitano dapprima su di esso, e producono il pensiero religioso; ma non sono riservati al religioso; sono i meccanismi di qualsiasi pensiero» (58).

In *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* dedica un paragrafo al tema del significante trascendentale. L'Autore, una volta elaborata la teoria mimetica ed intuita l'importanza del meccanismo vittimario e del capro espiatorio, cerca di ricondurvi una serie di conseguenze che, almeno sul piano analitico, andrebbero tenute scrupolosamente

distinte. Fino ad ora abbiamo ripercorso fedelmente le orme del porcospino, cercando di far confluire in quest'esposizione le tesi principali sostenute nei saggi che si dedicano a questi temi. Adesso cercheremo di fornire una categorizzazione più rigorosa.

I miti vengono considerati come resoconti istruttivi degli eventi che generarono pace e armonia, nella *prima* occasione; i riti ripercorrono la sequenza di questi eventi, i divieti forniscono istruzione per evitare la ricaduta nelle fasi di indifferenziazione. A questa prima categoria si può legittimamente aggiungere la tragedia greca, forma rituale derivata in cui Girard ravvisa le prime timide istanze di denuncia del meccanismo vittimario (59). La seconda categoria di oggetti latamente culturali è quella delle istituzioni. Confluiscono in questa sezione istituzioni quali la monarchia, il *pharmakos* ateniese e, in termini meno espliciti, il sistema giudiziario (60). La terza categoria concerne usi e pratiche o ancora tecniche più o meno direttamente riconducibili al sacrificio, ma con rilevanti conseguenze sul processo evolutivo dell'essere umano, quali la caccia, la domesticazione animale e l'agricoltura.

Come detto, in certi passi, Girard sembra indirizzare la propria indagine verso una problematica di ordine radicalmente diverso, l'analisi trascendentale.

Nel passo già riportato (61), l'Autore intuisce la possibilità di attribuire all'evento fondatore un ruolo decisamente più rilevante di quanto le tre categorie di conseguenze precedentemente accennate potrebbero far pensare. Non si tratta più di un *sapere*, né di contenuti culturali, né di idee ma dell'emergenza delle condizioni di possibilità dello sviluppo del pensiero umano. La vittima assume il ruolo di significante trascendentale, i meccanismi di discriminazione, di discretizzazione, di esclusione del capro espiatorio assurgono a vere e proprie forme *a priori*. A nostro avviso la complessità teoretica di questa analisi deborda dall'alveo della

riflessione girardiana; non di meno vorremmo cercare di ricostruire le argomentazioni del nostro Autore e verificarne la legittimità, in un contesto analitico più specificamente filosofico.

La costellazione semantica del cadavere, della tomba, della piramide (62), dell'*omphalos*, dell'*Hestia* (63), a cui Girard si rifà in una moltitudine di pagine (63), per lanciare le suggestioni d'ordine trascendentale, ci induce a rivolgerci alla relazione tra l'ipotesi mimetico-vittimaria e la riflessione di Jacques Derrida.

Note

¹ Ci riferiamo, per esempio, ad autori come Talcott Parsons o Bronislaw Malinowski.

² Cfr. J.-P. Dupuy, *Ordini e disordini*, cit., p. 110.

³ R. Girard, *Postface*, in P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, cit., p. 256, (traduzione nostra).

⁴ In tal caso vale la distinzione tra la vittima come elemento strutturale o come elemento tematico, cfr. S. Vinolo, *René Girard: épistémologie du sacré. En vérité, je vous le dis*, L'Harmattan, Paris 2007.

⁵ Fondamentale a questo proposito la distinzione tra tema e struttura. La logica morfogenetica della *méconnaissance* spiega come la violenza collettiva possa essere struttura solo fintanto che non diventa tema e come il disvelamento del meccanismo vittimario che rende la violenza tema inceppi la struttura mitopoeitica.

⁶ Cfr. R. Girard, *Il pensiero rivale. Dialoghi su letteratura, filosofia e antropologia*, (a cura di P. Antonello), Transeuropa, Massa 2007, p.109.

⁷ In molti luoghi diversi Girard riconosce la paternità dell'intuizione dell'omicidio fondatore a Freud. Tra gli altri, viste le pagine che stiamo commentando, segnaliamo R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 42.

⁸ Cfr. R. Girard, *Order and disorder in mythology*, in P. Livingston (ed.), *Disorder and Order. Proceedings of the Stanford International Symposium* (sept. 14-16, 1981). Anma Libri, Saratoga, CA 1984, trad. it. di S. Piazzini, M. Tragni, M. Vanin, *Disordine e Ordine*, a cura di P. Livingstone, Documentazione Scientifica Editrice 1987, p. 72: «sia il mito che il rituale hanno origine da un'effettiva azione di massa»; p. 74: «La stessa forza, dunque, aizzerebbe gli uomini l'uno contro l'altro secondo modelli simmetrici che ho chiamato "disordine" (anche se dal punto di vista formale sono un tipo di ordine) e contemporaneamente li riunirebbe all'interno di quei sistemi, di quella proibizione, di quei rituali e di quella mitologia che noi definiamo "cultu-

ra umana”, tramite un meccanismo spontaneo di unanimità contro una vittima casuale innescato dalla stessa intensità del disordine».

⁹ Ivi, pp. 25, 33 *et passim*: «Les membres de la communauté vont renoncer pour toujours à tout contact avec ce qui a servi de prétexte plutôt que de raison à la violence de la crise: les femmes qu'ils se sont arrachées, certaines nourritures, peut-être, ou certains lieux d'occupation, etc. Tout ce qui paraît infecté par la violence relève automatiquement de la victime sacrée et fait l'objet d'un *interdit* en qualité d'impureté contagieuse. [...] un premier impératif surgit et c'est l'impératif du tabou [...] aussi peu "fantasmatique" que l'impératif, chez le brûlé, de ne plus toucher à ce qui brûle.» Cfr. «Discussion avec René Girard», in *Esprit* nov. 1973, p. 530. Come emergerà progressivamente e come già notavamo, Girard, all'interno di una teoria morfogenetica non dovrebbe mancare di considerare, come invece fa, il problema della memoria.

¹⁰ Ivi, p. 60.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Si veda a tal proposito il capitolo dedicato a *Totem e tabù* ne *La violenza e il sacro*, cit., pp. 266 e sgg.

¹³ R. Girard, *La vittima e la folla*, cit., p. 14, (corsivi nel testo).

¹⁴ Cfr. § 3 di questo lavoro.

¹⁵ R. Girard, *La vittima e la folla*, cit., pp. 57-58.

¹⁶ Cfr. § 4 del presente lavoro.

¹⁷ J.-P. Dupuy, *Ordini e disordini*, cit., p. 128.

¹⁸ Ivi, p. 141.

¹⁹ In realtà Girard poggia le sue tesi non tanto sulla distanza storica dagli eventi che prende in analisi, quanto sul fatto di vivere e scrivere nell'era cristiana, già illuminata dalla Rivelazione evangelica, demistificazione del meccanismo del capro espiatorio.

²⁰ Cfr. ivi, p. 161.

²¹ Identico, ma non unico. La critica di Girard al *Totem und Tabu* di Freud si fonda su questa distinzione.

²² La relazione di Girard con i testi di Platone è quanto mai complicata e nell'ultimo capitolo di questo lavoro si cercherà di ricomporre una rottura prematura. È importante notare sin d'ora che proprio a causa di questa avversione quasi epidermica, Girard trasferisce alla teoria mimetica la debolezza che stiamo qui cer-

cando di emendare e che Lucien Scubla, pur fornendo analisi e prospettive diverse – in un saggio dedicato alla composizione del lavoro di Girard con le tesi di René Thom – sintetizza così: «Dans l'univers girardien comme dans le monde épicurien, l'existence de formes *stables* est un pur mystère qui n'a pas le moindre commencement d'explication, pour ne pas dire un miracle dépourvu de toute plausibilité. Et la genèse des formes (qu'elles que soient stables ou instables) y est non moins problématique», cfr. L. Scubla, «Vers une anthropologie morphogénétique. Violence fondatrice et théorie des singularités», in *Le Débat*, n° 77, 1993, p. 118.

²³ In questa forma di severo e radicale riduzionismo Girard ravvisa una delle principali sanzioni di scientificità per la propria ipotesi.

²⁴ Ivi, p. 76.

²⁵ A questo proposito si vedano i capitoli *Domesticazione animale e caccia rituale* contenuto in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., e *Domesticazione animale e nascita dell'agricoltura* contenuto in *Origine della cultura e fine della storia*, cit.

²⁶ Non si dimentichi che la stessa monarchia romana nasce su base elettiva, in proposito si veda, per esempio, S. Roda, *Profilo di storia romana*, Carocci, Roma 2001, pp. 25-26. Stranamente Girard, che per altro sembra abbastanza sensibile alla storia romana, non fa alcun riferimento a istituti fondamentali come l'*interregnum* o, per l'appunto, l'elettività della carica monarchica. Per quanto riguarda poi la fondazione sacrificale di Roma, si veda M. Serres, *Rome. Le livre des fondations*, Grasset, Paris 1986, tr. it a cura di R. Berardi, *Roma. Il libro delle fondazioni*, Hopeful Monster, Firenze 1991, pp. 23 e sgg. e 114 e sgg. *et passim* e poi anche le pagine in cui viene riportata la versione del leggendario linciaggio di Romolo, in occasione dell'uragano che sorprese l'assemblea del Capro, cfr. pp. 94 e sgg.

²⁷ In questo rifiuto emerge, per certi versi, la caratteristica biografia intellettuale di Girard; difficilmente un antropologo di formazione classica avrebbe attaccato con altrettanta aggressività la prima grande teoria antropologica; Girard non si ferma davanti ad un vero e proprio parricidio.

²⁸ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 92.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ad ulteriore sostegno di questa tesi Girard fornisce una prova secondaria, riportando il curioso dato statistico secondo il quale in aree del mondo in cui non si avevano animali domestici, come nel Messico precolombiano, avvenivano sacrifici umani in numero spropositato. Cfr. D. Carrasco, *City of sacrifice: the Aztec empire and the role of violence in civilization*, Beacon Press, Boston 1999, cit., in R. Girard, *Origini della cultura e fine della storia*, cit., p. 88.

³¹ Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 93.

³² Cfr. R. Girard, *La vittima e la folla*, cit., p. 17.

³³ Le donne del gruppo o della famiglia o gli animali totemici.

³⁴ Ivi, pp. 100-101.

³⁵ Ivi, p. 116.

³⁶ Ivi, p. 124.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ovvero lo trasforma in ciò che solo con il senno di poi si può definire umano.

³⁹ Ivi, p. 95.

⁴⁰ Cfr. R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 43.

⁴¹ R. Girard, *La vittima e la folla*, cit., p. 16.

⁴² Cfr. C. Formenti, *Prometeo ed Hermes. Colpa e origine nell'immaginario tardo-moderno*, Liguori Editori, Napoli 1986.

⁴³ C. Formenti, *Prometeo ed Hermes*, cit., p. 108.

⁴⁴ Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*. Piper, München 1975, trad. it. di Giuseppe Longo, *Etologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1983, p. 129.

⁴⁵ Cfr. C. Formenti, *Prometeo ed Hermes*, cit., pp. 108 e 109.

⁴⁶ Cfr. § 4 del presente lavoro.

⁴⁷ A conferma di quanto sosteniamo valga il riferimento alle riflessioni di Girard sui problemi dell'ecumene cristiana costretta ad affrontare l'aggressività mimetica senza il meccanismo mimetico, sbugiardato e rotto. Entrare più dettagliatamente in questo tema

ci porterebbe troppo lontano.

⁴⁸ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 124.

⁴⁹ Ricordiamo ora che *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* è presentato sotto forma di intervista a René Girard, condotta da Jean-Michel Oughourlian, neuropsichiatra e psicologo e da Guy Lefort, psichiatra.

⁵⁰ Ivi, p. 129.

⁵¹ Ivi, pp. 129-130.

⁵² Cfr. ivi, p. 132. Cfr. anche R. Schwager, *Avions-nous besoin d'un bouc émissaire?*, cit., pp. 66-67: «Pour les hommes des sociétés “primitives”, l'espace et le temps n'étaient en aucune façon, contrairement à ce que pensait Emmanuel Kant, des “formes pures de l'intuition sensible”: celles-ci ne contiennent que la pure juxtaposition et la pure succession. Pour la pensée mythique, l'espace et le temps étaient qualitativement structurés, et leur centre était, selon toute vraisemblance, le lieu où le bouc émissaire originel était tué par tous: le lieu des crânes. Dans sa remarquable étude sur le monde mythique des Mélanésiens, Maurice Leenhardt [cfr. M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde Mélanésien*, Gallimard, Paris 1947, p. 100] écrit ceci: “Moins est différenciée la notion de cadavre et de dieu, moins est différenciée la notion de l'espace où se tiennent les vivants et les défunts».

⁵³ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1962, trad. it. *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 80-81, cit., in R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 140.

⁵⁴ Lo stesso cerca di fare, o almeno accenna, con Lacan nei confronti del quale pone la propria tesi come «un effort, assurément téméraire, pour résoudre le problème de la genèse, des pouvoirs spécificateurs et de la désagrégation historique du “symbolique”», cfr. «Discussion avec René Girard», in *Esprit*, cit., p. 541.

⁵⁵ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 125.

⁵⁶ Id., *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 74.

⁵⁷ Id., *La violenza e il sacro*, cit., p. 324.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 138. La tragedia è ciò che prende il posto del rito in un universo in cui il rito stesso è in declino, cfr. A. Simon, *op. cit.*, p. 522.

⁶⁰ Il quale gestisce il sistema della vendetta somministrando dosi di violenza che si presumono definitive, bene o male secondo la medesima logica immunitaria del meccanismo vittimario.

⁶¹ «Non è necessario generare questa opposizione binaria. Essa ha un carattere puramente sincronico e statico. Non si può partire da un sistema strutturalista con due elementi differenziati l'uno attraverso l'altro e aventi lo stesso grado di significazione. Ma esiste un modello più semplice, che è il solo dinamico, il solo veramente genetico cui nessuno mai pensa. È il modello dell'eccezione in via di emergere, dell'unità, in verità qualsiasi, unica a risaltare in una massa confusa, in una molteplicità non ancora enumerata. È il modello del sorteggio, [...] della fava nel gâteau des rois. Solo la porzione che contiene la fava è veramente distinta, [...] veramente significativa. Il resto rimane indeterminato», R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, pp. 129-130.

⁶² Come testimonia Giuseppe Fornari, Girard attribuisce grande importanza all'invenzione della tomba. La tomba, che consente un ulteriore controllo simbolico della vittima e della sua forza pacificatrice, appare come lo sviluppo di forme di uccisione collettiva in cui viene ormai evitato il contatto diretto coi poteri sacri della vittima. Sotto questo profilo la piramide non è nient'altro che la trasformazione architettonica del cumulo di pietre che copre la vittima lapidata. Cfr. G. Fornari, *Introduzione* a R. Girard, *La vittima e la folla*, cit., p. 17. Walter Burkert sostiene la medesima tesi in W. Burkert, *Homo Necans: Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Belles Lettres, Paris 2005, p. 59.

⁶³ Ancora più impressionanti e convincenti, in questo paradigma interpretativo le tesi sostenute dal gruppo di archeologi coinvolti nelle ricerche attorno al sito di Göbekli Tepe, in Turchia, per cui rimandiamo ai primi lavori pubblicati da Klaus Schmidt, del German Archaeological Institute: K., Schmidt, *Zuerst kam der Tempel, dann die Stadt. Bericht zu den Grabungen am Gürcütepe und am Göbekli Tepe 1996-1999*, *Istanbul Mitteilungen* 50, 2000, 5-40; ders., *Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations*, Paléorient

26.1, 2001, 45-54; K., Schmidt, *Sie bauten den ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe*, C.H. Beck, München 2006; Badisches Landesmuseum Karlsruhe (Hrsg.), *Vor 12.000 Jahren in Anatolien. Die ältesten Monumente der Menschheit*. Theiss Verlag, Stuttgart, 2007. La tesi è riassunta con chiarezza ed evidenza dal titolo del primo studio citato, *Prima il tempio, poi la città*.

⁶⁴ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 427, dove, rifacendosi ai lavori di Louis Gernet sulla Grecia antica, si nota come i punti centrali o luoghi simbolici dell'unità collettiva «designano il luogo esatto in cui la vittima emissaria è morta o si ritiene sia morta». In *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, pp. 108-109, ancora più significativo: «è sempre come *tomba* che si elabora la cultura. La tomba non è altro che il primo monumento umano eretto intorno alla vittima espiatoria, la culla primigenia delle significazioni, quella più elementare e fondamentale. Non c'è cultura senza tomba, non c'è tomba senza cultura; la tomba è al limite il primo e l'unico simbolo culturale».

III. LA PRIORITÀ DELLA SCRITTURA

In questa sezione della ricerca rivolgeremo la nostra attenzione all'opera di Jacques Derrida, per una presentazione di un tema centrale nella sua riflessione e rilevante per le nostre argomentazioni. Il pensiero di Jacques Derrida è un «corpo frammentato, atopico, decentrato, che mette sotto sopra il logos tradizionale», o almeno questa è la definizione che ne fornisce Sarah Kofman (1), in un saggio del 1973, molto citato nella critica italiana. Avvicinarsi a tale riflessione, oggi, pochi anni dopo la morte dell'autore, sembra non meno audace di quanto potesse apparire all'allieva-colaboratrice allorché scrisse *Un philosophe 'unheimlich'*. La nostra intenzione è quella di affrontare un tema sviluppato nei primi grandi scritti e poi rivelatosi fondamentale, per non dire fondativo, per l'intero *corpus* derridiano.

Il problema di cui vogliamo occuparci inizia a *presentarsi* alla mente di Derrida in giovanissima età. Nel *Mémoire d'études supérieures*, scritto negli anni 1953-1954 ma pubblicato solo nel 1990, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* (2), Derrida affronta il rapporto tra genesi materiale e struttura ideale nella fenomenologia di Husserl. La figura di Husserl costituirà un punto di riferimento e di continuo confronto nell'intera opera di Derrida, ma specialmente agli esordi della carriera dell'autore, tanto da apparire esplicitamente nei titoli (o nei sottotitoli) delle prime opere.

Il contesto culturale e finanche biografico in cui il giovane Derrida affronta la stesura di questa prima opera, per lungo tempo inedita, è molto significativo. Sul finire degli anni '40 e durante tutti gli anni '50 la Francia si trova a dover affrontare e gestire il processo della Decolonizzazione in Indocina e Algeria (3).

Lo storicismo tedesco, introdotto in Francia prima della guerra da Raymond Aron, con il saggio *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, del 1938, si trova invischiato nelle accuse di relativismo e di etnocentrismo, che proprio in riferimento al processo di decolonizzazione iniziava ad assumere grande rilievo sulla scena culturale francese e occidentale. Nel corso degli anni '40 Lévi-Strauss propone di rifondare l'etnologia e tutte le scienze umane su una base strutturale, in netta antitesi ad ogni progetto storicista. Lo strutturalismo sembra garantire un riparo sicuro alla ventata dell'anti-relativismo ed anti-etnocentrismo, ma ricade in una forma di trascendentalismo astratto. Il dibattito in corso ricalcava la contesa con cui si era misurato Husserl, tra psicologismo e logicismo, tra storicismo e neo-kantismo. D'altro canto, la terza istanza filosofica che concorreva a determinare il contesto culturale da cui muove la riflessione di Derrida era proprio la discussione dei problemi posti dalla fenomenologia di Husserl e dalla sua ricezione in Francia, mediata dalle prime traduzioni e dai primi commenti di autori come Sartre, Merleau-Ponty o Lévinas.

1. Il problema della genesi

Derrida si propone di integrare la struttura con una considerazione genetica, senza dover rinunciare alla dimensione ideale della struttura (4). Nella Memoria scrive a proposito della genesi:

Mentre in Kant essa non poteva, in quanto tale, che essere ora perfettamente intelligibile e necessaria a priori ma 'irreale' e atemporale, nel mondo della razionalità matematica, ora effettiva e temporale ma a posteriori, contingente e dubbia, nel divenire empirico, l'esperienza indubitabilmente originaria e fondamentale dell'*intenzionalità*, capovolgendo l'atteggiamento 'critico', iscrive la sintesi a priori nel cuore stesso del divenire storico (5).

Derrida cerca di sfuggire sia all'idealismo sia al relativismo, «nello stesso tempo con Husserl e contro Husserl» (6). In quest'opera Derrida segue Husserl nelle diverse fasi della sua riflessione, dagli esordi compromessi con una forma di psicologismo ai tentativi di formulare una logica pura, fino alle *ricerche sulla genealogia della logica*. Derrida ripercorre la frustrante indagine di Husserl, consapevole che «ogni filosofia che non raggiung[er] l'effettività della genesi è condannata a restare immobilizzata sul piano di un idealismo formale» (7). Si tratta per Husserl, e per Derrida, di radicare le strutture formali nel mondo, senza tuttavia ridurle alla loro origine empirica. L'indagine di Derrida punta a ridefinire la natura dell'analisi trascendentale. Rifacendoci alle parole di Ferraris, il quale a sua volta ricorda i riferimenti derridiani a Cavailles (8): «un trascendentale che fosse puramente a priori e analitico non sarebbe puro, apparirebbe soltanto più vuoto, [...] il vero trascendentale non è un a priori situato in un mondo iperuranio, né un a posteriori determinato da come pensano le singole persone; è una struttura *deposta* nel mondo» (9).

Derrida rompe con l'eredità kantiana secondo cui l'a priori possiede un carattere esclusivamente formale e assume l'impostazione husserliana dell'a priori materiale (10), un a priori che si trova nel mondo, non solo nell'Iperuranio o nella mente dell'uomo, o in quella di Dio. Derrida inizia a formulare le linee guida del decostruzionismo, dedicandosi allo sfaldamento delle opposizioni tradizionali, a partire da quella trascendentale-empirico (11). Ferraris mette in luce come l'incedere di Derrida ripercorra la critica di Hegel al trascendentalismo kantiano. Husserl non si sarebbe reso conto che le sue posizioni rispecchiano le tesi esposte in *Fede e sapere*: «se non fosse stato accecato da un pregiudizio antispeculativo, Husserl avrebbe compreso che la fenomenologia attuava proprio l'esigenza rivendicata da Hegel nei confronti di Kant. Si tratta di partire dal dato e risalire

alle sue condizioni di possibilità, di modo che quello che Husserl tratta come problema della ‘genesi’ è in realtà il problema della *sintesi*: la regressione verso le premesse originarie non porta solo a una origine materiale (come pensavano i positivisti e gli psicologisti), ma anche a una origine ideale, non solo all’a posteriori ma anche all’a priori presente (a livello ideale) nell’a posteriori» (12). In una parola, secondo Derrida, il trascendentalismo husserliano tenta di risalire dal dato, da ciò che avviene nel mondo – e non da dodici categorie indipendenti dall’esperienza – alle sue condizioni di possibilità. Il punto in questione è determinante e segnerà gli sviluppi successivi della riflessione del nostro autore. In questi termini l’empirico non solo non relativizza il trascendentale, ma lo stabilizza, fornendogli un ancoraggio nel mondo e garantendo una copertura ed una chiusura dello iato tra la dimensione trascendentale ed il piano dell’esperienza. La chiave di lettura di questo processo non è di stampo kierkegaardiano; Derrida non punta a ribaltare l’opposizione (13) classica tra universale e individuale, non si limita a coronare l’uno a discapito dell’altro, rimanendo incastrato in un gioco di specchi, ma mira piuttosto a disarticolare questa rigida struttura oppositiva per stabilire una forma di complementarità, tra individuale ed universale, tra empirico e trascendentale, tra concreto ed astratto, e così via.

Il secondo saggio di Derrida, il primo dato alle stampe, nel 1962, proseguirà nel lavoro di confronto con Husserl, nuovamente presente nel titolo. *L’Introduction à ‘L’origine de la géometrie’ de Husserl* (14) si presenta come una lunga introduzione all’appendice III al § 9a de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (15).

Il titolo di quest’opera dà adito ad una prima serie di riflessioni sullo stile argomentativo di Derrida. La formazione ricevuta nel corso degli studi all’*École Normale Supérieure* fornisce a Derrida l’abitudine all’esegesi dei testi. Nella

forma della *dissertation*, l'École – e, tutto sommato, la tradizione universitaria francese – guida lo studente al confronto diretto con il testo, alla minuziosa ed attenta analisi delle pagine dell'autore, oltre che ad un esercizio ermeneutico di commento e interrogazione del testo, anche al di là delle intenzioni manifeste dell'autore; in una parola, guida lo studente ad *introdursi* nei testi. Come suggerisce Di Martino nell'introduzione al volume, Derrida si *introduce* nel testo di Husserl, più che limitarsi ad introdurlo, lo mette in questione e lo «seduce» (16) più che farsi proteggere dalla sua egida.

Ferraris fornisce una preziosa contestualizzazione al tema trattato nell'*Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*. Merleau-Ponty aveva trattato, nei corsi al Collège de France tenuti alla fine degli anni '50, la questione del nesso tra iscrizione materiale e costituzione della scienza, affrontando tra l'altro anche la stessa *Origine della geometria*; nel 1961 sarebbe uscito *Il visibile e l'invisibile* – il cui titolo originario era *L'origine della verità* – in parte frutto di quei corsi. Nel 1959 Bally e Sechehaye avevano curato la pubblicazione del *Corso di linguistica generale* di Ferdinand de Saussure. Il tema semiologico era un argomento di grande attualità. La lente attraverso cui Derrida legge il testo di Husserl è, dunque, la seguente questione: «in che misura il segno non è semplicemente un veicolo strumentale del pensiero, ma costituisce la condizione di possibilità delle idee, ossia, per l'appunto, l'origine della verità?» (17).

2. Il recto e il verso

L'Introduzione a Husserl. L'origine della geometria è il primo atto di una riflessione sulla scrittura e sul segno. Il testo successivo, *La voce e il fenomeno* (18), ultimo dei tre libri esplicitamente dedicati ad Husserl, porta, significativamente, come sottotitolo «introduzione al problema del

segno in Husserl». Da queste *introduzioni* nei testi di Husserl, Derrida trarrà gli spunti necessari per sviluppare la sua personale formulazione della critica alla metafisica, istanza accolta dal confronto inesausto ed anch'esso determinante con Heidegger (19).

I testi del '62 e del '67, su indicazione dello stesso Derrida, vanno letti parallelamente, essendo «l'uno il *recto* o il *verso* dell'altro» (20), e pertanto ci appresteremo a tenerli in considerazione congiuntamente.

Come segnala Di Martino (21) in *Derrida all'origine* (22), il problema del segno e della scrittura è un tema significativo, «esile ma ostinato», che tende a comparire e a riemergere nella riflessione di Husserl, sin dagli esordi (Husserl aveva in animo di scrivere un secondo volume della *Filosofia dell'aritmetica*, progettato ma mai pubblicato, nel quale avrebbe dovuto comparire un saggio dal titolo *Semiotica. Sulla logica dei segni*). Le riflessioni di Husserl sul tema si presentarono sempre come problema non trascurabile nell'orizzonte di un'interrogazione sulle condizioni di possibilità dell'*episteme* e del *logos*, ma non affiorarono mai all'interno di un'indagine empirica, semiologia o linguistica. È all'interno dell'ambizioso progetto archeologico che Husserl, nel tentativo di ripetizione totale dell'*origine*, non può fare a meno di «accusare gli investimenti» (23) del linguaggio e della scrittura.

Collocata ai confini estremi di una plurimillennaria parabola, come sua forma più moderna, più critica e attenta, ultimo grande tentativo, cioè, di autocoscienza e autofondazione della metafisica, la fenomenologia trascendentale di Husserl sorprende, *suo malgrado*, alle radici di tale parabola una enigmatica e originaria "familiarità" della scrittura e del *logos*, del segno e dell'idealità, del fuori e del dentro, senza volerla né "poterla" condurre alle sue conseguenze ultime, ma offrendola "fatalmente" al pensiero come un 'nodo' ormai avvistato e da svolgere (24).

La lettura di Derrida, un'introduzione tutt'altro che reticente, si gioca esattamente sull'elaborazione dello scarto tra la dichiarazione e la descrizione, tra ciò che Husserl ammette e dichiara e ciò che emerge dalle sue pagine (25). Derrida scopre in Husserl colui che «ponendo in questione l'*episteme* nella sua falda sorgiva e nelle sue condizioni di possibilità sorprende la mediazione essenziale del segno, l'irruzione necessaria della scrittura» (26). Husserl d'altro canto, è anche colui che cerca, ultimo nella schiera dei metafisici, di neutralizzare questa mediazione e questa irruzione per ripristinare la metafisica della presenza e la purezza del logos (è questo il *verso* che Derrida mette in luce ne *La voce e il fenomeno*) (27).

L'origine della geometria muove dall'analisi dell'oggetto d'indagine 'geometria' salvo farle assumere il ruolo di scienza esemplare per lo sviluppo della questione della nascita e del divenire delle oggettualità ideali. Il carattere storico (28) dell'indagine husserliana viene subito messo sotto esame da Derrida per farne emergere la differenza rispetto ad ogni storia empirica della geometria, che attraverso un inventario di fatti ne ricostruisce le origini fattuali. Per certi versi, a prima vista sembrerebbe ripetersi la posizione kantiana, per il quale (29) «se vi è una nascita della geometria, essa non sembra essere [...] che la *circostanza* estrinseca dell'apparizione di una verità, sempre già costituita, a tale o a tal'altra coscienza fattuale» (30). Per Kant, l'origine della geometria non è in alcun modo storica, non c'è produzione o costituzione alcuna ma solo un'intuizione ricettiva degli oggetti geometrici – o una rivelazione della loro apriorica oggettività ideale – da parte del primo geometra, «non importa che si sia chiamato Talete o in qualsivoglia altro modo», non una costruzione, dunque, ma un'esplicitazione. Per Husserl invece, le cose stanno in maniera molto diversa. Gli oggetti geometrici non sono preesistenti ad ogni atto soggettivo. Essi sorgono a partire da atti asso-

lutamente costituenti ed instauratori; la loro origine è pertanto radicalmente e intrinsecamente storica. «Questa specificità della posizione husserliana – dice Di Martino – impedisce, di conseguenza, la ‘medesima’ indifferenza dichiarata da Kant verso il ‘fatto’ della geometria e il ‘già’ del suo essere storicamente ‘costituita’» (31).

Per Derrida, dunque, Kant avrebbe sbagliato a mostrare tanta sovrana indifferenza nei confronti del *protogeometra*, perché è senza dubbio vero che non importa che questi fosse Talete o chiunque altro ma dal testo di Husserl si evince che «qualcuno deve essere stato, altrimenti le idealità non sarebbero mai emerse» (32). Le parole di Derrida in merito sono inequivocabili: «Quale che sia stato il contenuto empirico dell’origine, è necessario, d’una necessità apodittica e apriorica, che la geometria abbia avuto origine e sia quindi apparsa una prima volta. [...] È a priori necessario che i gesti instauratori abbiano avuto un senso tale per cui la geometria ne sia nata *con il senso che noi le riconosciamo*» (33).

Si tratta dunque, sulla base della geometria già costituita così come è in uso ora, di interrogare attraverso essa il suo senso d’origine. Derrida, proseguendo nell’esegesi attenta e minuziosa del testo di Husserl, s’imbatte nella *Rückfrage* (34), la *question en retour*.

Come nel suo sinonimo tedesco, la *question en retour* è segnata dal riferimento o dalla risonanza postale ed epistolare di una comunicazione a distanza. Come la «*Rückfrage*», la *question en retour* si pone a partire da un primo invio. A partire dal *documento* ricevuto già leggibile, mi è data la possibilità di interrogare di nuovo e *en retour* l’intenzione originaria e finale di ciò che mi è stato lasciato dalla tradizione (35).

Nelle pagine che seguono, Derrida ravvisa in Husserl un’improvvisa deviazione dal percorso di indagine fin lì seguito. L’oggetto dell’interesse di Husserl sono ora le condizioni di possibilità dell’oggettività ideale (36) in generale.

La ragione di questo cambiamento d'orientamento è presto detta: per raggiungere il senso d'origine della geometria, le sue condizioni di possibilità, è necessario, secondo la logica della *question en retour*, prendere le mosse dagli oggetti geometrici costituiti; questo perché il senso dell'atto costituente, per una necessità essenziale dell'intenzionalità, non può che decifrarsi nella trama dell'oggetto costituito (37).

«La domanda sulla possibilità di costituzione dell'oggettività ideale *tout court* precede di diritto le altre relative al senso originale di oggettualità determinate» (38). L'oggettività ideale non è pienamente attinta fino a quando non è sciolto ogni legame con la fattualità, con ogni *hic et nunc* storico e psichico, con ogni soggettività, con ogni determinazione linguistica e culturale. Solo al termine di questo lavoro di *soluzione* si può parlare di oggettività ideale, un'idealità intelligibile e disponibile per chiunque (39). Assistiamo in queste pagine alla definizione di categorie analitiche che risulteranno determinanti per le future riflessioni di Derrida e che sono determinanti per lo sviluppo della nostra argomentazione. Il procedimento di soluzione di cui abbiamo detto è l'oggetto di applicazione, oltre che la prima occorrenza, di queste categorie analitiche.

Come giunge l'idealità geometrica – e di tutte le altre scienze – alla sua oggettività? Come si libera della determinazione soggettiva, come abbandona la coscienza del *proto-geometra*? «La risposta di Husserl è diretta e arriva molto presto. Essa ha un andamento di *gira-volta* che può sorprendere: “è per mezzo della mediazione del linguaggio che le procura, si potrebbe dire, la sua carne linguistica”» (40). La possibilità dell'incarnazione linguistica, anziché contaminare l'idealità, la fonda, liberandola dalla contingenza di una soggettività e del contesto. Questo ricorso al linguaggio non è però sufficiente a garantire l'oggettività ideale. «La parola non è più semplicemente l'espressione (*Ausserung*) di ciò che, senza di essa, sarebbe già un oggetto: riafferrata

nella sua purezza originaria, essa costituisce l'oggetto, è una condizione giuridica concreta della verità» (41).

Il linguaggio (42) libera l'idealità geometrica dalle catene della vita psicologica di un individuo fattuale, ma non da quelle della comunità fattuale, dell'intersoggettività nelle cui trame è coinvolto il protogeometra. La svolta nell'indagine di Husserl rispetto a quella di Kant va ravvisata nell'interesse del primo in merito agli strumenti necessari alla costruzione delle idealità geometriche. «Perché l'idea potesse salvarsi (43) [dall'eventualità dell'oblio] era necessario che il protogeometra (una individualità determinata) la fissasse in se stesso, la formulasse linguisticamente trasmettendola ad altri, e, da ultimo, la scrivesse. [...] Husserl vede con chiarezza che gli strumenti che permettono di passare dalla semplice intuizione alla idea sono, in varie maniere, della specie del segno» (44).

Con la sola mediazione linguistica, l'oggettività guadagnata rimane parziale. Agli oggetti ideali manca ancora un essere persistente (*Immerfort-Sein*) – Husserl parla anche di «esistenza permanente degli “oggetti ideali”» (45) – indipendente dalla loro effettiva realizzazione. Le varieguate forme di iscrizione appaiono ora come condizioni di possibilità (46). La possibilità di scrivere un sapere permette «il transito dal soggettivo e occasionale all'oggettivo necessario» (47). Nel virtualizzare il dialogo, la scrittura crea una sorta di campo trascendentale autonomo da cui ogni soggetto attuale può assentarsi (48). È la scrittura, insomma, che permette di liberare l'idealità dall'ambito dell'attualità, conferendole le determinazioni di oggettività e universalità. La denuncia ed il superamento di certo platonismo ostinatamente aggrappato alle precedenti forme di trascendentalismo stanno per essere completati. «Il mondo iperuranio delle idee esiste non *benché* ci siano forme materiali di trasmissione, ma proprio *perché* ci sono» (49). Considerando le forme d'iscrizione possibile, nella mente, nell'aria, nella

pietra – e affini –, è al crescere del gradiente di materialità che cresce il livello di oggettività dell'idealità e non viceversa (50). Derrida ribadisce nelle seguenti pagine che «la scrittura non è più solamente l'ausiliario mondano o mnemonico d'una verità il cui senso d'essere farebbe a meno in se stesso d'ogni registrazione. [...] Finché essa non è impressa nel mondo, o piuttosto finché essa non *può* esserlo, finché non è nella condizione di prestarsi ad una incarnazione che, nella purezza del suo senso, è più di una segnalazione o di un abito, l'oggettività ideale non è pienamente costituita» (51); «è la possibilità grafica che consente la liberazione ultima dell'idealità» (52). Quanto detto finora però si espone ancora ad un dubbio, o quanto meno ad un'incomprensione. Derrida si cura di affermare con chiarezza che parola e scrittura non sono semplice espressione o ausiliario mnemonico d'una idealità indipendente; la gerarchia e la successione cronologica e ontologica vanno sovvertite. «Non vi è prima un'evidenza geometrica soggettiva che diverrebbe in seguito oggettiva. Vi è evidenza geometrica solo “*a partire dal momento in cui*” essa è evidenza di una oggettualità ideale e quest'ultima è tale solo “dopo” essere stata messa in circolazione intersoggettiva» (53).

Carmine Di Martino si avvia alla chiusura del proprio saggio *Derrida all'origine*, richiamando un passo tratto da *La scrittura e la differenza* in cui Derrida dice: «*Scrivere* è sapere che ciò che non è ancora prodotto nella lettera non ha altra dimora, non ci attende come *prescrizione* in qualche *topos ouranios*, o in qualche intelletto divino. Il senso deve attendere di essere detto o scritto per abitare se stesso e diventare quello che è differendo da sé: il senso» (54).

La scrittura a cui Derrida fa riferimento in questo passo, non è tanto il prodotto di un'iscrizione o di un'incisione di un materiale concreto, quanto una scrittura costituente, «la più alta possibilità di ogni “*costituzione*”» (55). Ben consa-

pevoli che non è mai opportuno giocare con le etimologie, specie in merito a testi di Derrida, molto critico rispetto a certo cratilismo fine a se stesso, la *scrittura* che si definisce in queste righe sembra soddisfare a pieno titolo la propria costruzione morfologica. La costituzione della presenza, della pura idealità – che è ciò che la scrittura permette di fare, pur cadendone poi vittima – è prodotta, in piena ortodossia husserliana, dalla coesione di una ritenzione e di una protenzione (56). In questo senso possiamo distinguere tra la scrittura come prodotto, come creazione e la scrittura come gesto, come azione.

Il problema della rimozione, della repressione – del *sacrificio* – della scrittura inizia a prendere piede, assumendo un ruolo sempre più rilevante, sulla scena della decostruzione derridiana. Il confronto con i testi di Husserl, l'analisi dello scarto tra descrizione e dichiarazione, lascia emergere i primi tratti di ciò che assumerà poi i tratti della decostruzione. Husserl tradisce le sue intenzioni ancora metafisiche lasciando trapelare la rilevanza della materialità nella conquista della purezza della presenza ma rimuovendola, escludendola dal campo delle proprie analisi, riducendo il *segno* a *medium* inerte, semplice strumento tecnico.

L'accostamento tra scrittura e tecnica, in un'epoca dominata dal paradigma heideggeriano, e dalla stessa *Crisi delle scienze europee* husserliana, inizia a marcare l'allontanamento di Derrida dall'alveo dei numi tutelari tedeschi. Husserl e Heidegger cadranno sotto le accuse del nuovo processo alla metafisica intentato dall'autore francese. La determinazione derridiana della metafisica si stacca da quella heideggeriana; pur tenendo fermo il ruolo determinante della meditazione heideggeriana, le cui domande costituiscono l'apertura al di fuori della quale i tentativi di Derrida non sarebbero stati possibili (57), la problematica del privilegio della presenza, della *differenza ontologica*, del rapporto tra tempo ed essere (58), non rappresentano il fulcro del-

l'analisi. La *chiave di volta* dell'indagine di Derrida è invece il processo di rimozione di tutto ciò che minacciava il pieno soddisfacimento di quel desiderio di presenza, di purezza, di dominio, di possesso, di autoassicurazione che avrebbe poi condizionato la razionalità metafisica. Derrida si dedica a rinvenire le tracce di questa rimozione, *non riuscita* in quanto impossibile – impossibile perché se riuscisse scomparirebbe, rimossa con la rimozione. Il prodotto delle analisi di Derrida, a partire dalla fertile e solida base offerta dall'apertura heideggeriana, è proprio la dichiarazione perentoria dell'impossibilità di raggiungere la chimerica, l'utopia della pura e semplice presenza a sé, della pienezza della presenza del presente. Derrida ci mostra, attraverso la decostruzione della metafisica, che il privilegio della presenza è un obiettivo, il fine di una ricerca inesausta e ostinata ma costitutivamente condannata allo scacco. La pura presenza non ha mai avuto luogo, non è mai stata data, né potrebbe esserlo.

A partire dall'*Introduzione a Husserl. L'origine della geometria* prende corpo tanto la piena coscienza del ruolo costitutivo della materialità quanto l'istanza decostruttiva, che ne è la diretta conseguenza. La metafisica, fin dal testo platonico (59), ha sempre dovuto riammettere surrettiziamente, tutto quello che si proponeva di espellere, tutto ciò che *desiderava* poter ritenere inessenziale, non-costitutivo, tutto ciò che bollava come *pericoloso* e *immorale*, tutto ciò che è assenza, esteriorità, alterità, mediazione, materialità, corporeità, morte, segno, *scrittura*. La ricerca di Derrida, con un'attitudine sostanzialmente psicoanalitica (60), concentra la propria attenzione sui dettagli, sui *margini* (61), sulle note (62), sulle appendici (63), su quei testi perimetrali e peritestiuali, in cui, in pieno accordo con le istruzioni psicanalitiche, potrebbero emergere dettagli e prove indiziarie che possano provare il processo di rimozione di cui si sta dicendo. L'epoca della metafisica si arricchisce di una nuova deter-

minazione, quella del fono-logocentrismo; la rimozione della materialità, del segno, della scrittura, è il prodotto del desiderio, nonché la causa dell'illusione, di raggiungere la pura presenza, chimera in qualche modo resa ingannevolmente accessibile dalla voce. La consistenza materiale della voce si cancella immediatamente, nel momento stesso in cui viene emessa e, si intende, si cancella a favore della presenza pura e immediata del significato alla coscienza. La voce è una mediazione che permette al *logos* di non cadere fuori di sé. Il *logos* presente a se stesso, discorso originario, luogo della pensabilità dell'essere, è l'orizzonte della possibilità della filosofia come *episteme* e della verità. «Tutte le determinazioni metafisiche della verità, ed anche quella cui ci richiama Heidegger, al di là dell'onto-logia metafisica sono più o meno immediatamente inseparabili dall'istanza del *logos* e da una ragione pensata nella discendenza dal *logos*, in qualsiasi senso lo si intenda» (64).

3. *Phoné e grammé*

La voce è – o avrebbe dovuto essere –, dunque, ciò che chiude il circolo *logos*-presenza. La voce è ciò grazie a cui si è potuta concepire e fondare la presenza a sé del soggetto; l'affezione del 'sentirsi-parlare' è, forse, la possibilità stessa di ciò che si chiama soggettività, «la voce è la coscienza» (65). La solidarietà *logos-phoné*, che viene esaminata ne *La voce e il fenomeno*, ha, da sempre, dovuto preoccuparsi di rimuovere e reprimere il fondamento materiale, minaccia della purezza della presenza. La centralità del *logos* e della *phoné* pretendono la lateralità della scrittura, del testo scritto, del segno. La gerarchia di priorità, in primo luogo cronologico, viene ribaltata. La mediazione della voce, in quanto appena percettibile, e comunque a breve scadenza, viene tollerata, mentre la mediazione della scrittura assume un ruolo secondario e opaco, quasi ingom-

brante. La filosofia ammette che il pensiero possa essere determinato dal linguaggio in cui si esprime, ma rifiuta che la condizione di possibilità del linguaggio (66) si trovi nella scrittura. Ferraris osserva che il passo successivo è breve, la generalizzazione di quest'osservazione è presto fatta, il ruolo della tecnica nella costituzione della teoria va completamente rivalutato (67).

È ne *La voce e il fenomeno* che Derrida «presenta lo smascheramento radicale dell'intera strategia metafisica da Platone a Husserl di cui pone a nudo le radici. L'edificio della *ratio*, col suo plurimillenario dominio, viene scandagliato nelle sue reali fondamenta e nei suoi silenziosi sotterranei» (68). In questo saggio si svela il carattere illusorio di ogni intuizione piena e originaria (69), di ogni evidenza, di ogni pura idealità; ed è l'idealità che, ne *La voce e il fenomeno*, Derrida mette in stretta relazione di dipendenza rispetto all'iterabilità. Vale la pena riportare direttamente le parole dell'autore allorché dice che:

Si tratta sempre di una cecità davanti al modo autentico dell'idealità, quella che è, che può essere *ripetuta* indefinitamente nell'identità della sua *presenza* per il fatto stesso che *non* esiste, che non è *reale*, [...] questa idealità non è un esistente caduto dal cielo, la sua origine sarà sempre la possibilità della ripetizione di un atto produttore. Perché la possibilità di questa ripetizione possa aprirsi *idealiter* all'infinito, è necessario che una forma ideale assicuri questa unità dell'*indefinitamente* e dell'*idealiter*: è il presente o piuttosto la presenza del *presente vivente* (70).

Derrida ci invita a riflettere sul ruolo dell'iterabilità per la costruzione dell'oggettività dell'idealità. «La possibilità di ripetere ha inizio proprio nel momento in cui si istituisca un codice, la cui forma archetipica (originaria e non derivata) è offerta proprio dal segno scritto, dalla traccia che può presentarsi anche (sebbene non necessariamente) in assenza dello scrittore» (71). Ferraris mette in luce come, istituita la

relazione idealità-iterabilità, il progetto della metafisica della presenza venga improvvisamente e finalmente messo in scacco come un sogno, come la ricerca ostinata di un'illusione, una vera e propria battaglia contro i mulini a vento. La presenza piena, non compromessa dalla trascendenza dell'oggetto rispetto alla coscienza, è interiore e ideale. L'idealità, però, è, secondo quanto detto sopra, per definizione, possibilità di ripetizione indefinita, dunque costitutivamente non presente, oltre a dipendere, per la ripetizione, da segni: «ogni presenza perfetta (ideale) è una presenza imperfetta» (72); ciò che, ai fini della nostra indagine, suona interessante è che questo è un classico caso di *double bind*. Ciò che emerge da questa argomentazione è che la metafisica è costitutivamente e originariamente votata all'insuccesso. La ricerca della presenza piena è condannata allo scacco, sia nella forma platonica che in quella husserliana (73), il sogno della presenza piena, della purezza ideale non si realizza mai come tale. Ammesso che l'insuccesso sia inevitabile, ne consegue qualcosa di molto interessante ai fini delle ricerche di Derrida, ed è proprio ciò che legittima certi critici a considerare la decostruzione alla stregua di un procedimento psicanalitico; un'analisi dei *lapsus verbi* in cui emergano le tracce delle rimozioni guidate dal desiderio della pura presenza. La storia della filosofia non sarebbe altro che il prostrato resoconto di un frustrante insuccesso continuo. Purtroppo però, essendo il desiderio di presenza irrealizzabile, la metafisica sembra essere un prodotto inevitabile. Uscire dalla metafisica è impossibile non solo perché il linguaggio con cui potremmo farlo è di per sé metafisico ma anche perché, a meno di non rinunciare alla ricerca dell'idealità, non sembra esserci via di fuga al labirinto della ripetizione. Ci si viene a trovare in una condizione *marginale*, costretti tra due limiti invalicabili; non si può oltrepassare la metafisica né realizzare i programmi che questa avanza.

Con *La voce e il fenomeno* Derrida sembra essersi liberato della presenza quasi ossessiva di Husserl, il cui nome non apparirà più in nessuno dei titoli delle opere successive. Per sua stessa ammissione, *La voce e il fenomeno* avrebbe potuto essere una lunga nota a *Della grammatologia*, o tutt'al più un testo da inserire tra la prima e la seconda parte di quell'opera, a cui ora ci rivolgiamo.

4. Il differimento

Della grammatologia viene pubblicato nel 1967, anno molto importante nella produzione letteraria di Derrida, il quale dà alle stampe oltre a questo volume, *La scrittura e la differenza* e *La voce e il fenomeno*, di cui s'è brevemente detto in precedenza. In questo testo, o almeno nella primissima parte del volume, Derrida accantona la prassi *introduttiva* e illustra compiutamente l'orizzonte teorico e storico in cui si colloca la propria autonoma riflessione. Come accennato in precedenza il contesto è quello della lenta fine della metafisica, una tradizione plurimillenaria che, a detta di molti e per opera di alcuni, si sta chiudendo. L'obiettivo di Derrida è quello di individuarne e dichiararne i limiti, e soprattutto le crepe strutturali, oltre che la struttura stessa (74), ed avviarne la decostruzione.

La prima parte dell'opera può essere divisa in tre componenti, l'interpretazione derridiana della storia della metafisica, il confronto con la linguistica contemporanea e l'elaborazione dei termini e dei concetti fondamentali del progetto decostruttivo.

Nella lettura della storia della metafisica emergono subito due concetti cui abbiamo già accennato, il logocentrismo ed il fonocentrismo, che poi si fonderanno nel capo d'accusa unico del fono-logocentrismo. Come detto, Derrida parla di logocentrismo in merito al privilegio attribuito al *logos* come sede della verità, all'intelligibile piuttosto che al sen-

sibile, all'interiorità dell'anima o della coscienza piuttosto che all'esteriorità. Per fonocentrismo si intende il fatto che il luogo proprio di questo *logos* viene individuato nella *phoné*, in contrapposizione al segno scritto. «La scrittura viene confinata in una funzione seconda e strumentale: traduttrice di una parola piena e pienamente presente (presente a sé, al suo significato, all'altro, condizione stessa del tema della presenza in generale), tecnica al servizio del linguaggio, *porta-voce*, interprete di una parola originale a sua volta sottratta all'interpretazione» (75).

Tutto ciò non sarebbe un travestimento contingente di «cui stupirsi o dolersi» (76), ma il risultato di un movimento teso a realizzare il privilegio della *phoné*. Derrida in questo testo vara il programma decostruttivo dedicandosi alla *soluzione* di certe opposizioni tradizionali, in primo luogo quella tra significato e significante.

La «scienza» semiologica o, più strettamente, linguistica, non può [...] conservare la differenza tra significante e significato – l'idea stessa di segno – senza la differenza tra sensibile e intelligibile, non solo, ma senza conservare anche, allo stesso tempo, più profondamente e più implicitamente, il riferimento a un significato che può «aver luogo», nella sua intelligibilità, prima della sua «caduta», prima di ogni espulsione nell'esteriorità del quaggiù sensibile. In quanto faccia di pura intelligibilità, esso rinvia ad un *logos* assoluto cui è unito in modo immediato (77).

Emerge, dunque, che lo stesso concetto di segno (in quanto unione di significante e significato) non solo non è neutro, ma è, anzi, solidale con la tradizione metafisica nella quale è nato. Questo concetto implica, infatti, la distinzione di una faccia sensibile e di una faccia intelligibile, nonché l'idea di un'interiorità pura, che si esprime nell'esteriorità di un significante materiale; ma intelligibile-sensibile, interiore-estriore, soggettivo-oggettivo sono le coppie concettuali oppostive fondanti della tradizione metafisica. Finché si

mantiene la distinzione tra le due facce del segno, resta aperta la possibilità di principio di pensare quello che viene definito *significato trascendentale*, vale a dire un significato pienamente presente, puro che esiste prima e fuori del tempo, dunque di una verità stabile, ricadendo nella metafisica occidentale. Derrida non ritiene possibile liberarsi di queste nozioni, l'obiettivo del suo operato è piuttosto quello di mettere in luce la solidarietà sistematica e storica di concetti e gesti di pensiero che la tradizione ha avuto la leggerezza o la pervicacia di presentare come separati. Il punto è delicato e inaugurale. Derrida non vuole sbarazzarsi di nozioni come quella di segno, ma, piuttosto, inaugurare un nuovo procedimento che non punti a «passare ad altro», a svolte radicali o cambi di paradigmi improvvisi, ma, piuttosto, a rivalutare le contrapposizioni della tradizione filosofica, mettendo in luce le rimozioni su cui si fondano, mostrando l'assiologia che le determina. La metafisica in questi termini assume caratteristiche che permettono di ricondurla ad una sorta di sindrome post-traumatica. Per Derrida, al contrario che per altri (78), non si tratta di impostare una netta soluzione di continuità, ma, piuttosto, di ripercorrere la tradizione e ridare voce e dignità a quanto rimosso o represso, in un interminabile lavoro di analisi, infinito ma non procrastinabile. Da questo saggio emerge che per Derrida la rimozione della scrittura a vantaggio della voce non è una semplice questione teorica o psicologica, ma costituisce l'emblema delle tante rimozioni collettive di cui si compone la nostra tradizione. «Il logocentrismo è meno un errore storico e teorico che non una malattia morale da cui dobbiamo cercare di guarire» (79).

Inizia a diventare chiaro che Derrida si è ormai allontanato dall'ombra di autori come Husserl, già ampiamente elaborato nei primi testi, e Heidegger, che in questo saggio cade, anch'esso, sotto la scure dell'anti-fonocentrismo (80). La storia della metafisica non è la storia dell'oblio dell'es-

sere, ma la storia (dell'oblio) della rimozione dei mezzi e degli strumenti di mediazione materiale che costituiscono le condizioni di possibilità della costituzione dell'essere come idealità e come presenza. La metafisica rimuove la mediazione perché insegue l'illusione della presenza piena. I *media* rimossi, come si è già detto, sono, in varie maniere, della specie del segno (81). Nel confronto con de Saussure, Derrida riesce a far emergere, tornando ad una pratica introduttiva anche se più esplicita e invadente, che la linguistica strutturale e contemporanea che sono seguite all'operato del ginevrino, per quanto siano compromesse con la metafisica logo-fonocentrica, permettono di aprirvi una fessura. La forma principale di compromissione risulta dalla sostanziale mancanza di consapevolezza dei legami della determinazione del segno, come unione di significante e significato, con la concettualità tradizionale. La linguistica, infatti, già per definizione, si dedica esclusivamente alla lingua parlata e svaluta la scrittura come immagine esteriore della parola, come artificio tecnico, come rappresentazione derivata.

La scienza linguistica determina il linguaggio – il suo campo di oggettività – in ultima istanza e nella semplicità irriducibile della sua essenza, come unità di *phoné*, *glossa* e *logos*. [...] Ed anche se si volesse confinare la sonorità dalla parte del significante sensibile e contingente, [...] bisognerebbe ammettere che l'unità immediata e privilegiata che fonda la significanza e l'atto di linguaggio è l'unità articolata del suono e del senso nella fonìa. Riguardo a questa unità, la scrittura sarebbe sempre derivata, sopravvenuta, particolare, esteriore, sdoppiamento del significante: fonetica. «Segno di segno», dicevano Aristotele, Rousseau ed Hegel (82).

La pratica introduttiva, la capacità di insinuarsi negli scarti tra descrizione e dichiarazione, permette a Derrida di far emergere alcuni elementi della linguistica rilevanti ai fini del suo programma. Il carattere arbitrario e differenziale che viene riconosciuto al segno permette a Derrida di *insinuare*

la sua concezione del rapporto tra parola e scrittura. Se ogni sistema di segni è caratterizzato dall'arbitrarietà (83) e dalla convenzionalità, non è possibile stabilire una gerarchia naturale tra parola e scrittura; l'istituzione non-naturale di un segno è comune alla parola e alla scrittura. In secondo luogo, se nella lingua (come in ogni sistema di segni) non ci sono termini pieni, perché questi si costituiscono solo a partire dai rapporti di *differenza* che intrattengono reciprocamente, l'attenzione dovrà concentrarsi proprio sul movimento della differenza che costituisce il sistema (lingua e scrittura nel loro senso comune). Inoltre, afferma Derrida, la definizione di "segno di segno", che la tradizione ha riservato alla scrittura, vale in realtà per ogni segno: ogni segno rimanda ad altri segni, senza che ci sia un termine finale, puro e pienamente presente, in cui questo rimando si possa arrestare. Ad un'analisi più profonda, risulta, dunque, che alcuni caratteri, che la metafisica aveva considerato propri della scrittura, sono comuni anche al linguaggio: entrambi mostrano un rapporto essenziale con l'assenza e con la differenza.

Ora prenderemo in considerazione alcuni dei concetti che Derrida introduce e su cui lavora, tenendo sempre ben presente che la terminologia di Derrida non cerca mai la definizione fissa e rigida, ma si muove nella tensione della soglia, del margine della filosofia (84).

In primo luogo l'*archiscrittura*; con questo neologismo Derrida indica la scrittura intesa nel suo senso più generale, «ossia non come scrittura fonetica (che trascrive la voce) o ideografica (che si presenta comunque come veicolo di idee), bensì come *ogni forma di iscrizione in genere*, dal graffito all'incisione, alla tacca» (85).

Il concetto di archiscrittura viene introdotto per descrivere il movimento della differenza che sta al fondo tanto della lingua quanto della scrittura nel loro senso tradizionale. In quanto tale l'archiscrittura non è un ente presente (86) che

possa essere oggetto dell'indagine teorica di una scienza, e questo è un po' il paradosso di questo volume. Derrida sta fondando una scienza che possa occuparsi dello studio della scrittura, intesa come condizione di possibilità della significazione e dell'idealità, salvo il fatto che non ci può essere una scienza che abbia come proprio oggetto la scrittura, perché i valori occidentali di scientificità e di oggettività sono stati resi possibili proprio dalla scrittura. Derrida, in questo testo (87) accosta alla proposta di una nuova disciplina la problematizzazione dei suoi limiti intrinseci, *de iure e de facto*.

In secondo luogo il concetto di *traccia*; questo rinvia, da un altro punto di vista, allo stesso ambito problematico dell'archiscrittura (oltre che della *différance*, 88) (89). «Derrida assottiglia all'estremo il corpo della *différance*, sino a farne un segno diafano, una traccia» (90), traccia che è «*un passato che non è mai stato presente*»; nella presenza c'è già sempre la traccia dell'assenza prodotta dalla rimozione, per cui nel linguaggio c'è la traccia della scrittura, in un significato la traccia del significante, nella struttura la traccia della genesi. Nei termini derridiani, infatti, le coppie oppositive assumono una nuova determinazione relativa, per cui il trascendentale è l'empirico *differito*, l'ideale è il materiale *differito*, e via dicendo. Attraverso il termine *traccia*, Derrida indica la contaminazione tra i due termini delle coppie oppositive classiche, l'impossibilità di definire distinzioni nette.

Si tratta di pensare l'ente e la presenza a partire dalla *traccia* e dalla *différance* e non viceversa, come ha sempre fatto la metafisica (91); la *traccia* e la *différance* non sono qualcosa di aggiunto rispetto alle coppie oppositive, in realtà non sono affatto *qualcosa* (92), ma indicano il movimento attivo di differenziazione che costituisce originariamente le coppie *differenti*. La problematica della priorità è spinosa in questo frangente, la *traccia* va pensata prima dell'ente, ma il suo rapporto con l'origine è molto delicato.

La traccia non è solo la sparizione dell'origine, qui essa vuol dire – nel discorso che teniamo e secondo il percorso che seguiamo – che l'origine non è affatto scomparsa, che essa non è mai stata costituita che, come effetto retroattivo, da una non-origine, la traccia, che diviene così l'origine dell'origine. Allora, per sottrarre il concetto di traccia allo schema classico che la farebbe derivare da una presenza o da una non-traccia originaria e che ne farebbe un marchio empirico, bisogna parlare precisamente di traccia originaria o di archi-traccia (93).

D'altro canto Derrida chiama *traccia* ciò che non si lascia riassumere nella semplicità di un presente. È l'impossibilità di rianimare l'evidenza di una presenza originaria che ci rimanda ad un passato assoluto, un passato che nessuna riattivazione d'origine potrebbe pienamente padroneggiare e risvegliare alla presenza. Il movimento della traccia, infatti, si produce come occultamento di sé; «se fosse possibile trovare una struttura o una realtà ultima, un fondamento assoluto della nostra esperienza, questo avrebbe la forma della traccia» (94).

La concettualità dispiegata in questo testo ha uno statuto molto particolare, si tratta, infatti, di concetti *ad hoc*, strategici e funzionali ma intimamente contraddittori e pertanto destinati ad essere abbandonati, come la scala di Wittgenstein, e ripresi continuamente nell'inesauribile opera della decostruzione.

Nella seconda parte dell'opera, dedicata a Rousseau e Lévi-Strauss, Derrida farà emergere le ragioni assiologiche dei processi di rimozione operati dalla metafisica.

Emergono, infatti, con chiarezza, le determinazioni valoriali associate ai due poli delle opposizioni tradizionali. Voce, presenza, coscienza e tutto quanto viene messo in rilievo e in primo piano dal progetto logocentrico della metafisica è chiaramente connotato come positivo, rappresenta il bene, il giusto. Tutto ciò che è stato oggetto di rimozione e che Derrida riscopre sotto le gerarchie della metafi-

sica è invece etichettato negativamente, come il male, l'ingiusto, lo scarto. Questo aspetto assiologico ha un ruolo rilevante nella riflessione di Derrida che cerca di smascherare certo moralismo ipocrita dell'epoca.

Note

¹ S. Kofman, *Un philosophe 'unheimlich'*, in AA. VV., *Ecarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, ed. Arthème Fayard, Paris 1973, p. 115, trad. it. di Silvano Petrosino, cit., in S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida Editori, Napoli 1983, p. 9.

² J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, trad. it. a cura di Vincenzo Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992.

³ Si ricordi che Jacques Derrida nacque, nel 1930, a El-Biar, nei pressi di Algeri. Per queste e altre informazioni per un'utile contestualizzazione si veda M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.

⁴ Lo stesso dichiara di voler fare Girard, il quale dice: «Je crois possible de retrouver la dimension génétique de la recherche, sans pour autant renoncer aux aspects positifs du structuralisme», cfr. R. Girard, *Sanglantes Origines*, cit., p. 60. Quanto Lucien Scubla ebbe a dire de *La violence et le sacré*, nell'accostarlo al saggio di R. Thom, *Stabilité structurelle et Morphogénèse*, vale a maggior ragione per la nostra associazione: «Deux ouvrages sensiblement différents par le contenu et par le style, mais animés par le même souci de donner au structuralisme le complément morphogénétique dont il avait besoin», L. Scubla, «Vers une anthropologie morphogénétique. Violence fondatrice et théorie des singularités», in *Le Débat*, n° 77, 1993, p. 102.

⁵ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 63.

⁶ V. Costa, *La fenomenologia della contaminazione*, in J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 18, (sottolineatura nostra). Le ultime pagine del saggio sono dedicate all'esplicitazione di quanto Derrida riassume sotto la definizione di «temporal-intenzionalità», uno strumento analitico con cui cerca di liberarsi dell'insoluta problematica dei rapporti tempo-coscienza ed attraverso cui afferma una determinazione

esistenziale dell'intenzionalità. Cfr. in proposito J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., pp. 225-228.

⁷ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 219.

⁸ In particolare a J. Cavailles, *Sur la Logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 1947, trad. it. a cura di V. Morfino e L. M. Scarantino, *Sulla logica e la teoria della scienza*, Mimesis, Milano 2007.

⁹ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 13, (sottolineatura nostra).

¹⁰ La nozione di a priori materiale determina l'idea che a fondamento di ogni datità possibile si possa ravvisare una legalità propria dei "contenuti d'esperienza"; la complessità dei dati percettivi appartiene loro specificamente, a prescindere da qualsivoglia processo logico, o intellettuale, che per esempio assegni il colore – rosso – alla sostanza estesa su cui appare. Cfr. in proposito R. Lanfredini (a cura di), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Guerini e Associati, 2006.

¹¹ Così B. Stiegler, che unendo in un solo paragrafo tutte i problemi della nostra indagine, in qualche misura attribuisce direttamente a Husserl molte delle riflessioni di Derrida: «La question du commencement [...] n'est donc pas tout à fait étrangère à la pensée husserlienne. Se tenant même à son origine, et se maintenant jusqu'à cette fin qu'est *L'Origine...*, elle finit par mettre en crise le partage de l'empirique et du transcendantal. Dès le départ, la phénoménologie de Husserl interroge la possibilité d'une genèse empirique de la science, mais dès le départ aussi, elle exclut tout psychologisme et tout historicisme, tout empirisme, pénétrée qu'elle est du caractère idéal du mathème et par là même de l'impératif transcendantal excluant une simple génétique, mais s'opposant dans le même temps au transcendantal formel de Kant. Elle sera du coup sans cesse prise dans un dilemme qui ne fera que se déplacer vers des couches toujours plus originaires sans pourtant jamais se réduire», B. Stiegler, *La technique et le temps. La désorientation*, Galilée, Paris 1996, p. 63.

¹² M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 16.

¹³ Cfr. anche M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg &

Sellier, Torino 1990, pp. 30 e 46.

¹⁴ J. Derrida, *Introduction à 'L'origine de la géométrie' de Husserl*, P.U.F., Paris 1962, trad. it. a cura di Carmine Di Martino, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, Jaca Book, Milano 1987.

¹⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1954, ("Husserliana", VI), trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

¹⁶ C. Di Martino, *Derrida all'origine*, in J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., p. 11.

¹⁷ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 21.

¹⁸ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., Paris 1967, trad. it. a cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968.

¹⁹ Visti i limiti della ricerca che stiamo sviluppando intendiamo ridurre al minimo i riferimenti ad Husserl ed Heidegger; riferimenti che ci porterebbero inesorabilmente troppo lontano dalla nostra linea argomentativa, che, non si dimentichi, muove da una critica dell'ipotesi mimetico-vittimaria di Girard.

²⁰ J. Derrida, *Positions*, Ed. de Minuit, Paris 1972, trad. it. a cura di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani Editore, Verona 1975, p. 45.

²¹ Carmine Di Martino ha curato per la Spirali edizioni di Milano l'edizione del volume E. Husserl, *Semiotica*, edito nel 1984.

²² C. Di Martino, *Derrida all'origine*, cit., p. 41.

²³ Ivi, p. 40.

²⁴ Ivi, pp. 41-42, (sottolineatura nostra).

²⁵ Se in queste pagine, almeno per la nostra sensibilità, il *deferimento* di Husserl non è così esplicito, in altre dedicate all'analisi di alcuni testi di Rousseau la pratica di Derrida si fa molto più aperta e responsabile, una pratica che, in ottemperanza alla formazione esegetica, darà poi luogo alla decostruzione, cfr. J. Derrida, *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, Paris 1967, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C.

Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969.

²⁶ C. Di Martino, *Derrida all'origine*, cit., p. 42.

²⁷ Il tema della presenza, come per altro quello della purezza, in Derrida assumono un ruolo determinante, fondativo e inaugurale. Ci rendiamo conto dell'azzardo filologico, ma trattare adeguatamente l'argomento richiederebbe una deviazione che rischierebbe di stravolgere l'economia del nostro testo, ci limiteremo quindi ai riferimenti imprescindibili per i nostri fini.

²⁸ Cfr. in proposito C. Dovolich, *Derrida tra differenza e trascendentale*, Franco Angeli, Milano 1995, pp. 24 e sgg.

²⁹ «Al primo uomo, che dimostrò la proprietà del triangolo isoscele (non importa che si sia chiamato Talete o in qualsivoglia altro modo) si presentò una luce; egli trovò infatti, che non doveva seguire le tracce di ciò che vedeva nella figura, o anche del semplice concetto di questa, apprendendo per così dire da ciò le sue proprietà, ma doveva trar fuori (mediante costruzione) ciò che egli stesso, secondo concetti, aveva approfondito e presentato a priori. Egli scoprì che per sapere sicuramente qualcosa a priori, non doveva attribuire alla cosa alcunché, all'infuori di quanto seguiva necessariamente da ciò che egli stesso, conformemente al suo concetto, aveva posto in essa». I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1787, trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Einaudi, Torino 1957, p. 20.

³⁰ J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., p. 89.

³¹ C. Di Martino, *Derrida all'origine*, cit., pp. 46-47.

³² M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 22.

³³ J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., pp. 96 e 99.

³⁴ Derrida adotta la traduzione «question en retour» e noi, seguendo per altro una tradizione consolidata nella critica italiana, ci adegueremo a questa sua espressione, alternandola eventualmente con l'originale tedesco.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 30.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 53.

³⁸ C. Di Martino, *Derrida all'origine*, cit., p. 50.

³⁹ Dello stesso avviso Bernard Stiegler, cfr. Id., *La technique et le temps. La désorientation*, Galilée, cit., p. 47.

⁴⁰ J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., p. 128.

⁴¹ Ivi, pp. 129-130.

⁴² Il saggio di Claudia Dovolich mette bene in evidenza il problema dell'origine del linguaggio e la differenza tra la posizione di Derrida e quella di Husserl, cfr. C. Dovolich, *Derrida tra differenza e trascendentale*, cit., p. 27.

⁴³ Manlio Iofrida fa notare un aspetto interessante e paradossale di questa mediazione salvifica; infatti, «è proprio ciò che porta a compimento e perfeziona il processo di idealizzazione a porre questo processo radicalmente in discussione, [...] con la scrittura si perfeziona l'idealità ma si apre nello stesso tempo la possibilità della perdita del senso», M. Iofrida, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, ETS Editrice, Pisa 1988, p. 51. Aggiungiamo noi che questo aspetto più che paradossale è compiutamente farmacologico, cfr. B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, Paris 2010.

⁴⁴ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 23.

⁴⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 387; è interessante notare che la versione francese commentata da Derrida traduce «*présence perdurante*», cfr. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, PUF, Paris 1962, p. 186.

⁴⁶ Per i nostri scopi è naturalmente fondamentale ricordare che questo discorso non vale solo per gli oggetti ideali ma anche per le istituzioni sociali in generale: «L'idea stessa di istituzione – e quindi di arbitrarietà del segno – è impensabile prima della possibilità della scrittura e al di fuori del suo orizzonte», J. Derrida, *Della Grammatologia*, cit., p. 70, citato in A.J. McKenna, *op. cit.*, p. 89: «The very idea of institution – hence of the arbitrariness of the sign – is unthinkable before the possibility of writing and outside of its horizon» (OG 44). Inoltre, è opportuno notare che la distinzione tra oggetti ideali e oggetti sociali che Ferraris istituisce in M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009, non solo non inficia in alcun modo la nostra discussione ma anzi ne approfondisce e migliora

l'applicabilità. Non abbiamo ritenuto necessario affrontare la questione per ragioni inerenti all'economia del nostro lavoro oltre che per non sbilanciare la nostra analisi del testo derridiano. Questa premessa, non anticipata per ragioni espositive, vale per tutto lo sviluppo della nostra argomentazione. La stessa distinzione tra oggetto ideale e oggetto sociale risulta tanto più adeguata in quanto il nostro interesse, oltre che alle oggettualità ideali in generale su cui si concentra Derrida, è diretto a tutte le variegata forme della cultura a cui si rivolge invece Girard.

⁴⁷ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 23.

⁴⁸ Cfr. J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., p. 141.

⁴⁹ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 23.

⁵⁰ Queste osservazioni comportano come *verso* le riflessioni sulla metafisica della presenza, a cui faremo poco più di un accenno in seguito.

⁵¹ J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., pp. 142-143.

⁵² Ivi, p. 144.

⁵³ Ivi, p. 115.

⁵⁴ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Ed. de Seuil, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 14.

⁵⁵ J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., pp. 143.

⁵⁶ Tutto ciò assumendo che l'etimo di 'scrittura' sia *scripturus*, infinito futuro di *scribere*, composto dal tema del supino di *scribere* e dalla terminazione in *-urus*, *-ura*, *-urum*, propria del participio futuro.

⁵⁷ Cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 48.

⁵⁸ Tematiche a cui è dedicato, tra gli altri, il saggio *Ousia e grammé*, pubblicato per la prima volta in Id., *L'endurance de la pensée*, in AA.VV., *Pour saluer Jean Beaufret*, Plon, Paris 1968, ora in J. Derrida, *Marges - de la philosophie*, Ed. de Minuit, Paris 1972, trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini - della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 59-104.

⁵⁹ L'analisi esplicita e dedicata del testo platonico sarà oggetto del saggio J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, compresa in *La*

dissémination, Ed. de Seuil, Paris 1972, trad. it. a cura di R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985, su cui torneremo in seguito.

⁶⁰ Non sarei il primo – cfr. per esempio M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., pp. 24 e 67 – a attribuire quest’etichetta all’analisi di Derrida, che però si cura di contraddire questo tentativo, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 255: «Malgrado le apparenze, la decostruzione del logocentrismo non è una psicanalisi della filosofia».

⁶¹ Cfr. J. Derrida, *Margini - della filosofia*, cit.

⁶² Cfr. J. Derrida, *Ousia e grammé*, cit., il cui sottotitolo è «Nota su una nota di *Sein und Zeit*».

⁶³ Si ricordi che l’*Origine della geometria* è l’appendice III al § 9a de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.

⁶⁴ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 14.

⁶⁵ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 118

⁶⁶ E quindi del pensiero stesso?

⁶⁷ A questo compito si sta dedicando, con *furor* filosofico, Bernard Stiegler.

⁶⁸ C. Sini, *Prefazione* al volume *La voce e il fenomeno*, cit., p. 13.

⁶⁹ Eric Gans accenna, senz’altro sbrigativamente, al fatto che la dialettica triangolare svelata dal pensiero di Girard possa a ben vedere superare d’un balzo il problema del carattere illusorio di ogni intuizione piena e originaria: «La première conséquence de cette nouvelle base opératoire est de résoudre à la fois sans métaphysique et sans “anti-métaphysique” le problème de la présence ou de l’originalité dont Derrida ne cesse de souligner l’importance. L’Autre est là dès l’origine; la saisie “naturelle” de l’objet n’est qu’un reflet de son regard, lourd de significations culturelles. Ceci n’empêche pas, au contraire, la recherche des sources historiques de ces significations. Parce que le concrètement humain est déjà présent dans l’épistémé élémentaire, Girard peut se dispenser des mythes d’origine arbitraires qui ont dégoûté une génération de chercheurs de toute étude diachronique, et s’engager directement sur la voie de la reconstruction des fondements concrets, c’est-à-dire événementiels, de la culture», E. Gans, «Une esthétique triangulaire», in *Esprit*, nov. 1973, p. 566.

⁷⁰ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 34.

⁷¹ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 25 e M. Ferraris, *Postille a Derrida*, cit., p. 31.

⁷² Ivi, p. 31, cfr. anche S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 33, «la purezza è possibile solo in quanto impurezza».

⁷³ L'analisi di Derrida, in questo volume, si rivolge alle *Logische Untersuchungen*. In quella sede Husserl si dedica alla ricerca della «purezza espressiva e logica della *Bedeutung*» che «vuole recuperare come possibilità del logos»; l'operazione muove dalla duplice riduzione dell'*Anzeichen* (indice) rispetto all'*Ausdruck* (espressione), e degli aspetti indicativi presenti all'interno della stessa espressione. Una volta compiute le riduzioni, Husserl si trova davanti all'affermata pura espressività che, proprio in ragione della sua assoluta purezza, resta espressività inespressa e, ancor peggio, inesprimibile, senza alcuna idealità. La riduzione di tale insignificante purezza priva di idealità esige che venga reintrodotta la mediazione del segno, essenziale al costituirsi della possibilità dell'iterabilità e dell'intersoggettività, condizioni imprescindibili dell'idealità oggettiva.

⁷⁴ Ci stiamo riferendo al fatto che il desiderio della presenza rappresenta per la metafisica la struttura portante e inaugurale ma anche la crepa e la debolezza fatali.

⁷⁵ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 11.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, p. 17.

⁷⁸ Il periodo in cui Derrida inizia a formulare queste posizioni è molto delicato dal punto di vista politico. In *La scrittura e la differenza*, coevo, Derrida si confronta con due autori come Foucault e Lévinas, che sul tema assunsero posizioni molto diverse.

⁷⁹ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 58.

⁸⁰ Cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 48-49.

⁸¹ Cfr. M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 23.

⁸² J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 34.

⁸³ Cfr. ivi, p. 50.

⁸⁴ Il gioco linguistico, fonetico o grafico, a cui spesso Derrida ricorre per far fronte all'esigenza argomentativa risponde alla necessità di non cadere nuovamente, a piedi uniti, nelle maglie

della tradizione metafisica.

⁸⁵ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 59, (sottolineatura nostra).

⁸⁶ Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 63.

⁸⁷ Non a caso Ferraris si riferisce a questo testo come alla *Critica della ragion pura* di Derrida. Cfr. M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 56.

⁸⁸ Cfr. J. Derrida, *La différance*, conferenza pronunciata alla Società francese di filosofia, il 27 gennaio 1968, pubblicata simultaneamente nel «Bulletin de la société française de philosophie» (luglio-settembre 1968) e in *Théorie d'ensemble*, Paris 1968. Oggi disponibile in J. Derrida, *Margini - della filosofia*, cit., pp. 27-57.

⁸⁹ «La traccia (pura) è la [différance]», J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 70.

⁹⁰ V. Vitello, *Segno ed evento: il linguaggio della topologia*, in *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, a cura di G. Nicolaci, Jaca Book, Milano 1990, p. 77.

⁹¹ «Bisogna pensare la traccia prima dell'ente», cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 52.

⁹² Cfr. J. Derrida, *La différance*, cit., p. 32, «la *différance* non è, non esiste, non è un *essente-presente (on)*, quale che sia; [...] essa non ha né esistenza né essenza».

⁹³ Ivi, p. 69.

⁹⁴ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 64.

IV. IL PHARMAKOS

Ne *La farmacia di Platone* Derrida rispolvera la pratica introduttiva. Il testo nella cui trama si insinua sono i dialoghi platonici; se è vero che «un testo è un testo solo se nasconde al primo sguardo, al primo venuto, la legge della sua composizione e la regola del suo gioco» (1), Derrida si muove alla ricerca della struttura espositiva che ne sostiene la trama. Il *casus* a cui si appoggia in questa ricerca, in ottemperanza al tema a cui ha dedicato le prime opere di cui abbiamo parlato, è la condanna platonica della scrittura, per come questa emerge nel *Fedro*. Derrida, a differenza di autori come Schleiermacher, citato in questa sede, pur muovendosi furtivamente nello scarto del testo, nelle spaziature e nelle fenditure che questo offre, non mira a valutare o criticare la costruzione del dialogo che altri avevano ritenuto dover essere un prodotto giovanile per la contraddittorietà tra la dichiarazione ed il gesto (2), per l'ingenua mancanza di equilibrio strutturale. L'obiettivo di Derrida è, anzi, opposto. Secondo una sorta di *principio di carità* le «risibili argomentazioni» (3) con cui si avvalorava e convalidava la leggenda messa in circolo da Diogene Laerzio, con la conseguente datazione del dialogo, vengono messe alla berlina sin dalle prime pagine. Il proprietario di casa è Platone. Il mito con cui si chiude il *Fedro* va ascoltato con meno pregiudizi e con maggior attenzione. Crede che (il giovane) Platone condannasse *semplicemente* e univocamente l'attività dello scrittore è una voce lasciata correre da una lettura «cieca o grossolana» (4) dei dialoghi (5).

Qui nulla è di un pezzo solo e il *Fedro*, nella sua scrittura, gioca anche a salvare – che è nello stesso tempo perdere – la scrittura come il migliore, il più nobile dei giochi (6).

D'altro canto credere che la composizione del dialogo sia frutto di una mancanza di esperienza o di un errore senile (7) non è meno grossolano. L'ipotesi interpretativa di una forma rigorosa è più ricca, più fertile. Derrida preferisce credere nella minuziosa arte compositiva di Platone e seguire gli snodi della *symploké*, tenendo conto della collocazione di ogni singolo elemento.

Nel centro esatto del dialogo – esatto alla riga, come si cura di far notare Derrida – Socrate è ancora neutro. Scrivere di per sé non è un'attività vergognosa, indecente, infamante; lo è solo se si scrive in maniera disonorante. Il giudizio non riguarda la scrittura di per sé, mette in guardia dalla tentazione o dal rischio di adoperarla malamente. D'altro canto però, gli scritti, i rampolli, ben presto vengono bollati. *La farmacia di Platone* è un inno alla medietà e, nel contesto della riflessione di Derrida, questo non può sfuggire né può essere lasciato passare in silenzio. Gli scritti che Fedro porta con sé, nascosti nel mantello, sono dei *pharmaka*, dei potenti medicinali, tali da riuscire a condurre lontano dalle mura di Atene, il cittadino più fedele al perimetro capitale; i medicinali di Fedro, gli scritti del più grande tra gli scrittori, Lisia, trascinano Socrate fuori dai confini che non volle mai varcare, neppure per sfuggire alla cicuta. Tutta la tensione del saggio di Derrida si consuma e si consolida in questo passo. Nel momento in cui viene introdotto, il *pharmakon* si insinua nelle fila del discorso, per costituirne in fine l'anima. La costellazione semantica che ne condivide la radice diventa telaio ed ordito di una narrazione che prende piede alle porte della città, destinata però a rientrarvi più volte. Lo scritto, dunque, già dalle prime pagine del dialogo è etichettato come una droga. Gli scritti di Fedro sono dei *pharmaka* ed agiscono su Socrate come dei semplici discorsi, pronunciati a viva voce, non avrebbero potuto fare.

1. Il dio della non-identità

Il *Fedro* ospita, mentre volge al termine, il celebre mito di Theut, «il primo a scoprire la scienza del numero con il calcolo, la geometria e l'astronomia, e anche il tric-trac e i dadi (8) e, infine, [...] i caratteri della scrittura» (9). Il semi-dio Theut, di cui si è detto, si presenta alla corte di Thamus, re degli dei, per offrirgli in *dono* la scrittura, un'arte il cui valore verrà definito solo dalla valutazione del re. Theut descrive il dono come «una conoscenza che avrà l'effetto di rendere gli Egiziani più istruiti e capaci di rammentarsi: memoria e istruzione hanno trovato il loro *pharmakon*» (10). Theut ha detto tutto e niente. Non a caso il valore del dono deve attendere la valutazione di Thamus che, a sorpresa, lo scarcerà come pericoloso veleno, piuttosto che come rimedio, per le memorie degli Egiziani suoi sudditi. La condanna di Thamus si intreccia con il sospetto di Socrate. Lo scritto è un orfano che non sa difendersi, la scrittura assume le vesti del sovversivo parricida. Il *logos*, la figura paterna che potrebbe difendere il suo rampollo, è minacciato dalla scrittura che non solo non aiuta in alcun modo la memoria, ma anzi, la mette a rischio, sostituendo la viva *mnème* con la rigida – di un *rigor mortis* – *hypómnesis*. L'ordito delle opposizioni metafisiche inizia a delinearsi con chiarezza; la fondazione assiologica del testo platonico è alla luce del sole e la medietà della costellazione semantica di riferimento si presta a reggere il gioco delle contrapposizioni. In merito Derrida scrive:

Il sistema di questi caratteri pone in opera una logica originale: la figura di Thot si oppone al suo altro (padre, sole, vita, parola, origine o oriente, ecc.), ma sostituendolo. Si unisce e si oppone riprendendo o prendendo il posto. Nello stesso tempo, prende forma, assume la propria forma da ciò cui resiste e insieme si sostituisce. Si oppone quindi a se stessa, passa nel proprio opposto e questo dio-messaggero è davvero un dio del passaggio assoluto tra gli opposti. Se avesse un'identità – ma è precisamente il dio della non-

identità – sarebbe questa *coincidentia oppositorum* cui ben presto dovremmo ricorrere ancora. Distinguendosi dal suo altro, Thot lo imita al tempo stesso, se ne fa segno e rappresentante, gli ubbidisce, gli si *conforma*, lo sostituisce, se occorre con la violenza. [...] Egli non si lascia assegnare un posto fisso nel gioco delle differenze. Astuto, inafferrabile, mascherato, cospiratore, buffone, come Ermete, non è né un re né un servo; una specie di *joker* piuttosto, un significante disponibile, una carta neutra, che dà gioco al gioco. [...] La sua proprietà è l'improprietà, l'indeterminazione fluttuante (11).

Theut è associato alla scrittura, di cui è il padre inventore, nella metà dell'indeterminazione (12). In altre pagine è l'intermediatore, il dio del significante, o, ancora, il dio della differenza, responsabile del sorgere del grafema come origine e possibilità del *logos* stesso (13). La figura di Theut/Thot, pertanto, nei dialoghi platonici in cui compare è presentato con forti ambiguità.

I tre capitoli centrali del saggio di Derrida si inseguono lungo la traccia della radice comune, nella sequenza di *pharmakon*, *pharmakeus*, *pharmakos*. Sul *pharmakon* bisogna dire qualcosa prima di proseguire. Il *pharmakon* è un indecidibile, è una *vox media* (14), un termine la cui traduzione è in realtà impossibile. I corrispettivi di questo lemma sono numerosi ma sempre parziali; che si traduca con «farmaco», con «rimedio», con «veleno», con «droga», con «filtro», l'unità plastica di questo concetto si disperde. La metà di questa voce è già di per sé un potente filtro, una pozione che altera e moltiplica il cammino del traduttore e della critica. Platone usa questo termine per definire la scrittura e Derrida lo usa per tirare le fila di certa corrispondenza tra i filosofi platonici e metafisici e la mitologia egizia cui abbiamo accennato in precedenza. Per Platone la scrittura non vale più come rimedio che come veleno, perché non c'è rimedio che non sia anche veleno, e forse, e ai fini della nostra argomentazione questo rovesciamento è determinante, non c'è veleno che non sia anche rimedio.

Platone presenta la decisione di una logica che non tollera il passaggio fra i due sensi contrari di uno stesso termine. [...] E tuttavia, d'altra parte, il *pharmakon*, se la nostra lettura si conferma, costituisce l'ambito originale di quella decisione, l'elemento che la precede, la comprende, la eccede, non vi si lascia mai ridurre (15).

2. La matrice di ogni opposizione

Le opposizioni in cui si trova intrecciata la scrittura, che come dicevamo prima lasciano emergere una «potente assiologia», vengono portate a tema da Derrida in una pagina che merita, nonostante la lunghezza di essere riportata per intero.

Platone la pensa [la scrittura], e tenta di capirla, di dominarla a partire dall'*opposizione* stessa. Affinché questi valori contrari (bene/male, vero/falso, essenza/apparenza, dentro/fuori, ecc.) possano opporsi, bisogna che ciascuno dei termini sia semplicemente *esterno* all'altro, cioè che una delle opposizioni (dentro/fuori) sia già accreditata come la matrice di ogni opposizione possibile. Bisogna che uno degli elementi del sistema (o della serie) valga anche come la possibilità generale della sistematicità o della serialità. E se si venisse a pensare che qualcosa come il *pharmakon* – o la scrittura – lungi dall'essere dominata da queste opposizioni, ne apre la possibilità senza lasciarvisi comprendere; se si venisse a pensare che soltanto a partire da qualcosa come la scrittura – o il *pharmakon* – può annunciarsi la strana differenza tra il dentro e il fuori; se di conseguenza si venisse a pensare che la scrittura come *pharmakon* non si lascia assegnare semplicemente il sito in ciò che essa situa, né si lascia sussumere sotto i concetti che a partire da essa si decidono ma abbandona soltanto il proprio fantasma alla logica che può volerla dominare soltanto con il procedere ancora da se stessa, bisognerebbe allora *piegare* a strani movimenti ciò che non si potrebbe neppure più chiamare semplicemente la logica o il discorso (16).

Il passo, pur nella forma dell'esercizio, si iscrive nella scia delle precedenti opere di Derrida, l'eco inaugurale

dell'*Introduzione a Husserl. L'origine della geometria* e de *La voce e il fenomeno* riecheggia sonoramente. Il dio Theut, la scrittura, il *pharmakon* assumono un ruolo originario che vogliamo tenere ben *presente*.

Nonostante questi sospetti, Platone, che pure in certi passi sembra rendersi conto della dimensione originaria in cui dovrebbe essere collocata la scrittura, inciampa sulla pietra del supplemento. La scrittura viene condannata come *pharmakon*, gli appare come impulso fatale al raddoppiamento, all'allontanamento mimetico; la scrittura come segno di segno, rappresentante di rappresentante, simulacro tre volte lontano dall'*idea*. La scrittura è tentazione parricida di liberarsi dall'egida paterna, lo scritto è rampollo incapace di difendersi, l'arte donata da Theut è una minaccia per la memoria. In quanto significante del significante fonico, si allontana dalla presenza animata di *mnème*, di *psyché*, cade fuori dalla vita, la trascina fuori di sé e la mette in letargo. La colpa del *pharmakon* scrittura, che è quella di ogni *pharmakon*, è di offendere la vita, di *mnème* e del *logos*. Platone non s'avvede che il fuori è già *nel* lavoro della memoria e sogna una memoria senza segno. L'opposizione tra *mnème* e *hypómnesis*, che sembra governare il senso della scrittura, fa sistema con le altre opposizioni strutturali del platonismo. In questo testo Derrida mette in luce l'opera della rimozione. La scrittura, pur nell'ambiguità costitutiva della *pharmakeia*, viene espulsa in favore dell'illusione di una memoria senza segno. Nel seguito del saggio Derrida lascia emergere con maggiore chiarezza il ruolo inaugurale che intende attribuire al *pharmakon*, o che, piuttosto, intende ravvisarvi. Derrida torna ad insistere sul tema della medietà, e proprio dalla medietà risulta ciò che ci interessa. Il *pharmakon*, come il dio Theut, non ha alcuna identità ideale, è «aneide-tico perché non è monoeidético» (17), ovvero perché non è un semplice (18), è «piuttosto il luogo anteriore nel quale si ha la differenziazione in generale, e l'opposizione tra l'*éidos*

e il suo altro» (19). Il *pharmakon* è ambivalente perché costituisce il luogo nel quale si oppongono gli opposti, ed ancora prima, il luogo *dal* quale si compongono gli opposti.

Il *pharmakon* è il movimento, il luogo e il gioco, (la produzione de) la differenza. È la dif-ferenza della differenza (20).

Le contraddizioni e le coppie oppositive della metafisica si sollevano dal fondo di questa «riserva diacritica e differente» (21). Il *pharmakon*, senza essere nulla di per sé, è più *vecchio* dei due opposti.

3. La ritualità

Nel gioco delle rimozioni, Derrida ne mette in luce una che risulterà determinante ai fini della nostra argomentazione. Ammessa la catena *pharmakon*, *pharmakeus*, *pharmakos*, Derrida mostra, in un gioco di luci ed ombre, un'assenza che si presta ad assumere un ruolo fondamentale per la nostra argomentazione. Tenuta presente la costitutiva relazione che tutte le parole di una lingua intrattengono con il sistema della lingua di appartenenza, la lingua greca in questo caso, osservando la varietà degli elementi di quella che abbiamo definito la costellazione semantica di riferimento, salta agli occhi di Derrida l'assenza del termine *pharmakos*. Platone utilizza nei suoi dialoghi tutte le risultanti dalla radice comune, comprese le forme che descrivono la pittura, ma non fa mai riferimento (22) alla figura del *pharmakos*. Il termine, in prima istanza, secondo Derrida, valeva il sinonimo *pharmakeus* utilizzato, in merito a Socrate, da Platone, salvo assumere una sovradeterminazione, salvo essere sovraccaricato dalla cultura greca di una seconda funzione che Derrida dice *formidabile* (23); il *pharmakos* nella cultura greca può essere assimilato ad un *capro espiatorio*. Le descrizioni del rituale del *pharmakos* raccontano che

era una delle antiche pratiche di purificazione. Se si abbatteva sulla città una calamità che esprimesse il corruccio di dio, carestia, peste o qualsiasi altra catastrofe, essi conducevano come ad un sacrificio l'uomo più brutto di tutti a mo' di purificazione e come rimedio alle sofferenze della città. Procedevano al sacrificio in un luogo convenuto e davano (al *pharmakos*) con le loro mani, formaggio, un dolce di orzo e fichi, poi per sette volte lo colpivano con porri e fichi selvatici e con altre piante selvatiche. Finalmente lo bruciavano con rami d'alberi selvatici e disperdevano le sue ceneri in mare o al vento, a mo' di purificazione, come ho detto, delle sofferenze della città (24),

altri autori riportano modalità leggermente diverse ed altri particolari; per esempio, la fustigazione era diretta a danno dei genitali della vittima; oppure il fatto, importantissimo per il nostro paragone, che la vittima *parassitaria* era scelta all'interno della comunità, e poi mantenuta, nutrita da essa. «Gli Ateniesi mantenevano regolarmente un certo numero di creature degradate e inutili a spese dello Stato, e quando cadeva sulla città qualche calamità, come pestilenze, siccità o carestie, sacrificavano come capri espiatori due di questi infelici» (25). Infine, la conclusione del rito era molto diversa. Il testo di Tzetzes, che raccoglie un commento ad Ipponatte che già nel VI o V secolo a.C. ne aveva reso conto, non fa riferimento al fatto che i *pharmakoi* venivano espulsi dal perimetro cittadino. In secondo luogo, per quanto riguarda le modalità di uccisione, che per altro non è confermata da tutte le voci, più che una pira catartica si trattava di una lapidazione. In certi casi la lapidazione era *formale*, volta ad espellere la vittima piuttosto che ad ucciderla, in altri casi la lapidazione serviva ad allontanare la vittima dalle mura ed in seguito, raggiunto il luogo deputato al sacrificio, ad ucciderla. Il commento che Derrida offre del rituale del *pharmakos* ci risulta familiare. Secondo il nostro autore,

Il corpo *proprio* della città ricostituisce quindi la sua unità, si richiude sulla sicurezza del suo intimo, si ridà la parola che la lega a se stessa nei limiti dell'agorà escludendo violentemente dal suo territorio il rappresentante della minaccia o dell'aggressione esterna. [...] La cerimonia del *pharmakos* si svolge [...] al limite del dentro e del fuori che essa deve tracciare e rintracciare continuamente. *Intra muros / extra muros*. Origine della differenza e della divisione, il *pharmakos* rappresenta il male introiettato e progettato (26).

I punti di contatto utili alla nostra argomentazione sono ancora più espliciti allorché Derrida scrive, nel 1972 – lo stesso anno in cui Girard pubblica *La violenza e il sacro* – che il *pharmakos* viene venerato e circondato di cure, in quanto benefico (27) e temuto e circondato di precauzioni, in quanto malefica incarnazione della potenza del male. «Sacro e maledetto. La congiunzione, la *coincidentia oppositorum* si disfa continuamente col passaggio, la decisione, la crisi» (28).

In una nota (29), Derrida riporta un passo tratto a sua volta da una nota a *Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi* (30) di Jean-Pierre Vernant, in cui si sostiene che il rito del *pharmakos* si contrapponga e si completi al rituale simmetrico e inverso dell'ostracismo (31). «Nella persona dell'ostracizzato la Città espelle ciò che in essa è troppo elevato ed incarna il male che può venirle dall'alto (32). In quella del *pharmakos* essa espelle ciò che ha in sé di più vile e che incarna il male che viene dal basso. Con questo duplice e complementare rifiuto si autodelimita. [...] Essa assume la misura dell'umano in opposizione al divino e all'eroico da una parte, al bestiale e al mostruoso dall'altra» (33).

A seguito della sezione dedicata alla costellazione semantica del *pharmakon*, il discorso di Derrida ritorna sui binari noti. La conclusione delle riflessioni sul *Fedro* platonico è che la scrittura non è condannata in blocco, ma anzi, viene divisa in due poli che si schierano nelle coppie oppositive,

per cui, «secondo uno schema che dominerà tutta la filosofia occidentale, una buona scrittura [la vera scrittura, la scrittura della verità nell'anima] (naturale, viva, sapiente, intelligibile, interiore, parlante) viene opposta ad una cattiva scrittura (artificiosa, moribonda, ignorante, sensibile, esteriore, muta)» (34); il *Fedro* si limita ad esprimere una «preferenza per una scrittura piuttosto che per un'altra, per una traccia feconda piuttosto che per una sterile, per un seme generatore, perché deposto al di dentro, piuttosto che per un seme disperso al di fuori senza profitto» (35). In una parola, «ciò che viene proscritto, la scrittura esterna, è in realtà qualcosa che appartiene allo stesso genere di ciò effettua la proscrizione, l'anima come scrittura interna» (36).

Note

¹ Ivi, p. 51.

² Cfr. ivi, pp. 53-54.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Sia detto di passaggio, questa stessa lettura cieca o grossolana, in un intreccio con cui dovremo iniziare a familiarizzare, sembra dare immediatamente ragione ai timori o ai sospetti di Platone. Il figlioletto, il rampollo (*ekgonos*) si è perso e non sa difendersi senza il padre.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Derrida riporta le letture critiche di L. Robin e di H. Reader, cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., pp. 53-54.

⁸ Tenendo presente ciò che dice Girard in *La violenza e il sacro* in merito ai giochi d'azzardo, non possiamo far altro che notare il fatto che la scrittura segua, nell'elenco socratico dei meriti di Theut, proprio l'invenzione dei dadi.

⁹ J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 63.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 83.

¹² È interessante, nell'economia della nostra riflessione, ricordare quanto dice Serres, a proposito del divino, che è «totalmente sostituibile, è lui stesso il ruolo del vicario, è totalmente vicario e vittima», M. Serres, *Roma. Il libro delle fondazioni*, cit., p. 45.

¹³ Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 84.

¹⁴ Cfr. a proposito il saggio di G. Basile, *Sull'enantiosemia. Teoria e storia di un problema di polisemia*, C.E.L. Università degli Studi della Calabria, Rende 1996.

¹⁵ J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 89.

¹⁶ Ivi, p. 95.

¹⁷ Ivi, p. 119.

¹⁸ Torna alla memoria ciò che Derrida dice – e che abbiamo già commentato – dell'intero dialogo platonico che ha preso in discussione: «Qui nulla è di un pezzo solo e il Fedro, nella sua scrittura, gioca anche a salvare – che è nello stesso tempo perdere – la

scrittura come il migliore, il più nobile dei giochi», J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 54.

¹⁹ Ivi, p. 119.

²⁰ Ivi, p. 121.

²¹ *Ibidem*.

²² In questo facciamo uso – e ci fidiamo – delle ricerche lessicografiche di Derrida. Anche Girard rende onore al merito di questa scoperta, che considera «oggettiva e scientifica», R. Girard, *La pietra dello scandalo*, cit., p. 163.

²³ Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 124 e c'è da chiedersi se per *formidabile* Derrida non alluda al greco *deinon* che vale anche *perturbante*. Al proposito si rimanda a: E. Antonelli, «Considerazioni mimetiche su *Il perturbante* (Das Unheimliche)», in *Enthymema. Rivista internazionale di critica, teoria e filosofia della letteratura*, n° 2, 2010, pp. 154-170.

²⁴ Ivi, p. 127.

²⁵ J. G. Frazer, *The golden bough. A study in magic and religion*, Macmillan, London 1922, trad. it. a cura di L. De Bosis, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1965, pp. 676 e sgg., in queste pagine Frazer non usa mai l'espressione *pharmakos* – né nessun'altra definizione particolare – ma il rituale descritto è inequivocabilmente il medesimo.

²⁶ J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., pp. 127-128.

²⁷ Dei tributi che vengono offerti alla vittima Derrida ricorda, i fichi, il formaggio e il dolce d'orzo, ma Frazer presenta una teoria di offerte molto più ampia.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 125, nota 51.

³⁰ J.-P. Vernant, «Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi», in AA.VV., *Echanges et Communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Mouton, La Haye 1970, t. II, pp. 1253-1279, nota 47.

³¹ L'ostracismo (dal greco *ostrakon*, coccio di terracotta) era un'istituzione della democrazia ateniese con la quale si poteva comminare un esilio temporaneo di 10 anni a coloro i quali avrebbero potuto rappresentare un pericolo per la città. Secondo Aristotele l'ostracismo fu ideato da Clistene nel 510 a.C., altri, appoggiandosi a un frammento di Arpocraxione, datano la sua isti-

tuzione vent'anni dopo, in occasione della prima applicazione storicamente documentata. L'ostracismo consisteva in una votazione (durante l'ottava pritania) in cui il nome dell'individuo da ostracizzare doveva essere scritto su un coccio di terracotta. Aveva un carattere politico, non richiedeva, infatti, alcuna accusa penale: Plutarco, per esempio, racconta che Aristide fu ostracizzato perché la sua buona fama e reputazione – era soprannominato “il giusto” – lo rendevano, indipendentemente dalle sue intenzioni, un potenziale tiranno. Cfr. anche Aristotele, *Politica*, III, IX, 1283.

³² Girard, che a quanto ne sappiamo non commenta direttamente l'ostracismo, ricorrerebbe, a nostro avviso, all'ipotesi mimetica per spiegare il procedimento. Eliminare il migliore avrebbe ridotto le possibilità di crisi mimetiche originate da fenomeni di invidia.

³³ J.-P. Vernant, *op. cit.*, nota 47.

³⁴ J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 146.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 73.

V. LA SCRITTURA COME VITTIMA, LA VITTIMA COME SCRITTURA

Siamo ora pronti per tirare le fila della nostra ricerca e stabilire le eventuali complementarità tra i due autori qui affrontati. Prima di farlo, con gli strumenti sin qui definiti dovremo confrontarci con le tesi sostenute da chi ci ha preceduto in questa ricerca.

1. *L'interesse di Derrida*

Il confronto tra questi due autori è già stato presentato, tra gli altri (1), da Paolo Diego Bubbio ne *Il sacrificio intellettuale* (2), testo a cui vorremmo dedicare brevemente la nostra attenzione. Bubbio, in un capitolo significativamente intitolato *Falsariga della mistificazione*, affronta il caso Derrida, in quanto autore a suo modo *disvelante*. La prospettiva di questo saggio è riconducibile ad una forma di ortodossia girardiana e l'opera di Derrida, nella fattispecie *La farmacia di Platone*, è letta con le lenti dell'ipotesi mimetico-vittimaria. Le argomentazioni di Bubbio sono molto coerenti e sostengono, infine, la tesi secondo cui Derrida, nel suo saggio, avrebbe intuito le dinamiche del sacro, affacciandosi al problema della *simbolica intellettuale* (3) e del sacrificio intellettuale. «La crisi mimetica e il meccanismo vittimario sono ancora operanti in una forma derivata ma ancora osservabile nella cultura e nella filosofia. [...] È il significato, io credo, del lavoro di Jacques Derrida su Platone, *La pharmacie de Platon*» (4).

La tesi fondamentale di Bubbio è che la dinamica mimetico-vittimaria, con tutto ciò che la segue e precede, possa assu-

mere una dimensione astratta, intellettuale. L'espulsione di cui, secondo Derrida, è stata vittima la scrittura, sarebbe la risposta sacrificale ad una crisi di indifferenziazione intellettuale. Non a caso Girard sostiene che: «Il testo filosofico funziona a un certo livello, come un tentativo di espulsione perpetuamente ripreso perché non giunge mai a conclusione. È quel che, a mio parere, dimostra in modo abbagliante il saggio di Derrida intitolato *La pharmacie de Platon*» (5).

Secondo Bubbio, dunque, l'opera decostruttiva di Derrida si muove sulla soglia della demistificazione del sacro, senza mai riuscire a raggiungere questo obiettivo. Il fallimento conservativo (6) di Derrida viene ascritto alla natura profana dell'ermeneutica messa in atto. Derrida non muove dai principi demistificanti forniti dal Vangelo e, pertanto, non può avere successo. L'analisi di Bubbio si consolida con una serie di osservazioni volte a rintracciare nel testo di Derrida – e in quello di Platone in esso contenuto – gli elementi costitutivi di ogni crisi sacrificale “da manuale”. In primo luogo, la centralità del *pharmakon*, «a proposito dei sofisti, [...] assume il suo significato di “veleno”, quando Platone lo applica a Socrate è il significato di “rimedio” a venire in primo piano. Platone, in altri termini, istituisce una differenza arbitraria, espellendo dalla città filosofica il sofista con una violenza di cui l'uso del *pharmakon* fa fede» (7). A questo proposito Bubbio riporta l'analisi di Ferraris, contenuta in *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo* (8), secondo cui per Platone «la *grammé*, sostituendosi alla viva voce, alla presenzialità della *phoné*, falsific[a] il discorso filosofico; ma, d'altra parte, Platone sottolinea la duplicità della scrittura [...] e scrive i Dialoghi» (9). È proprio questa ambiguità, questa indecidibilità della scrittura che la fa apparire come pericolosa. La scrittura è indifferenziazione, come i gemelli, come il parricida o l'incestuoso, come Edipo (10).

Le argomentazioni di Bubbio proseguono sulla falsariga

girardiana, ravvisando altri aspetti sacrificali nel saggio di Derrida, nella fattispecie ritrovando il rapporto di *double bind* tra discepolo e modello nella figura di Thot (11), riscontrando poi la centralità dell'espulsione per la definizione della figura del *pharmakos* (12) e la presenza di qualche forma di Doppio (13). Indicativo è anche il destino della scrittura, capro espiatorio destinato a divenire pietra angolare della città del *logos* (14); Bubbio riconosce in queste analisi di Derrida il meccanismo fondativo messo in luce da Girard, «è sulla violenza sacra di cui è fatta oggetto la vittima – la scrittura – che si fonda ogni cultura: è questo sacro assente-presente che connota l'opera di Derrida» (15). Secondo Bubbio, dunque, l'unico errore di Derrida è di non rendersi conto che «solo con l'espulsione, la scrittura poteva diventare *pharmakon*, non prima» (16). In una parola, Bubbio, seguendo gli accenni di Girard, riconduce la riflessione di Derrida *nell'alveo* della teoria mimetico-vittimaria, facendone risaltare i limiti e i fallimenti.

2. Girard con Derrida

A nostro avviso, l'analisi di Bubbio, ancorché condivisibile, potrebbe essere ulteriormente estesa. *Il sacrificio intellettuale* non è un paragone tra i due autori – e non escludiamo che non volesse esserlo – ma, piuttosto, una critica a Derrida, secondo la teoria girardiana. Il rapporto istituito tra i due autori è una relazione di *interesse*, Derrida è (ri)assunto all'interno del meccanismo critico di Girard, senza che gli venga offerto ascolto. Per avvicinarci al nostro obiettivo, dopo aver scartato come inadeguata – almeno per i nostri scopi – l'operazione di Bubbio, vorremmo ora rivolgerci alla proposta analitica di Andrew McKenna, autore di un libro (17) in cui decostruzione e teoria mimetica vengono affrontate nelle analogie, in certi casi omologie, strutturali e tematiche. La tesi di McKenna, con la quale in prima

istanza siamo concordi, consiste, sostanzialmente, nel ravvisare nei due autori, René Girard e Jacques Derrida, una coppia di fratelli nemici:

Nel porre la propria enfasi simmetricamente su testi e istituzioni, [Girard e Derrida] si conformano ad una relazione tra fratelli nemici, tra *frères ennemis*, lo stesso tipo di relazione che in effetti determina, in Girard, ogni struttura oppositiva, mimetica. Lo stesso vale per quanto riguarda la relazione tra significante e significato, tra *grammé* e *logos* in Derrida. [...] In definitiva, la critica decostruttiva della metafisica, del logocentrismo, dell'ontoteologia, dell'essenzialismo, e così via, corrisponde nella struttura e nelle dinamiche alla critica girardiana delle pratiche sacrificali (18).

L'opinione dell'autore emerge con chiarezza sin dalle prime pagine e ci guiderà lungo un percorso a partire dal quale cercheremo di fare un ulteriore passo avanti. L'impressione che sinora ha condotto questo studio è infatti la medesima a cui McKenna attribuisce la propria ispirazione. Leggere Derrida insieme a Girard permette di interpretare la prospettiva decostruzionista liberandola dalle tentazioni formaliste o nichiliste che, specie in America, ne hanno in qualche misura deteriorato le istanze. Una via d'uscita da questo *cul-de-sac* ipertestualista è proprio la via indicata negli studi sin qui ricordati, ovvero una traduzione, historicizzazione e financo antropologizzazione della decostruzione, a partire dall'osservazione per cui «ci sono momenti, movimenti e formule nella critica di Derrida della presenza, della differenza e dell'origine stessa che si conformano rigorosamente ai paradossi del sacro su cui la teoria di Girard si fonda e che ne supportano la logica piuttosto che opporvicisi, che ne rilanciano piuttosto che contestarne la rilevanza teoretica» (19). Nella fattispecie, McKenna ci invita a ravvisare nell'analoga posizione strutturale (20) occupata dalla vittima nella teoria mimetica dell'origine della cultura e dalla scrittura nella critica decostruttiva della

presenza originaria l'intersezione tra i due autori. Proprio seguendo questa indicazione, nei paragrafi successivi cercheremo di approfondire e legittimare questa intuizione che, anche se affrontata da prospettive e con intenzioni ermeneutiche diverse, è tutto sommato comune agli autori qui chiamati a convegno. «La vittima, come la scrittura, è un supplemento di un supplemento (discorso), una controfigura, un sostituto arbitrario per qualsiasi membro e allo stesso tempo per tutti i membri della comunità, la quale prima dell'espulsione della vittima non esiste» (21).

Così come Girard ravvisa dietro ogni mito l'attività del meccanismo vittimario, Derrida nel leggere i testi filosofici rivela una sistematica esclusione della scrittura, della *grammé*. Nota McKenna, in maniera non dissimile da Bubbio, che proprio nel processo di esclusione – non ancora sacrificale – vada ravvisata la condizione di possibilità della generazione e stabilizzazione dei concetti ideali (22). Questa interpretazione del testo derridiano induce McKenna, pur con argomenti più raffinati, ad intraprendere un percorso inesorabilmente destinato a ricondurre Derrida a Girard; non a caso, già nell'introduzione, McKenna sostiene la tesi per cui solo grazie alla teoria mimetica si può apprezzare la «valenza storica e istituzionale» (23) del discorso derridiano, altrimenti incastrato in giochi di parole e paradossi. McKenna sarà allora inevitabilmente condotto a concludere che «per Girard, la vittima è il mezzo per fondare la sua teoria nei fatti storici e culturali, mentre per Derrida, inevitabilmente, il significante, nella sua paradossale inattività e giocosità, sfida la possibilità stessa di ancorare qualsiasi discorso» (24). Per quanto, come risulta evidente da quanto detto sin qui, condividiamo la tesi di McKenna, ci pare che essa colga solo metà del problema in questione. Ridurre infatti il discorso decostruzionista alla sola rivelazione del ruolo dell'esclusione della scrittura nella nascita della filosofia impedisce a McKenna di rivalutare il contributo che la

prima stagione della riflessione derridiana potrebbe offrire alla teoria mimetica. Come abbiamo cercato di mostrare nella ricognizione dei testi chiamati in causa nei capitoli precedenti, per quanto Derrida dedichi grande attenzione al gesto inaugurale di Platone nella determinazione dei vincoli e dei limiti del discorso filosofico, incastrato nella traccia platonica, non va dimenticata l'attenzione e lo sforzo teoretico che hanno permesso a Derrida di raggiungere le condizioni della successiva pratica ermeneutica. In sostanza, l'esclusione della *grammé* non è in quanto tale costitutiva, perché è la *grammé* stessa, il significante, ad essere costitutivo. Senza *grammé* non c'è *eidós* (25). Nel sottolineare allora il ruolo costitutivo del significante nella genesi delle idealità, pur senza anticipare quanto ci resta da fare, vorremmo ripercorrere alcuni passi di questo testo, altrimenti eccellente.

Il lavoro di McKenna si rivela straordinariamente lucido nel rintracciare ed esplicitare le ragioni per cui nell'esclusione della scrittura da parte di Platone si possa a tutti gli effetti ravvisare una pratica sacrificale coerente all'indagine mimetica, ma ancora riduce l'operazione derridiana: «il *pharmakon* è l'origine, la fondazione delle opposizioni che vengono ad “essere” attraverso la sua espulsione» (26). Una proposizione di questo tipo mostra a nostro avviso il collasso dei due livelli analitici che stiamo qui cercando faticosamente di separare. Il *pharmakon* in quanto tale è un *expellendum* nella prospettiva della teoria mimetica mentre è un resto e un supplemento nella prospettiva decostruttiva. Ancora: «La vittima è la matrice della differenza per Girard per la stessa ragione per cui la scrittura è la matrice della differenza per Derrida: entrambe soccombono ad un'espulsione mistificata alla quale ordine e differenza devono la propria origine, la propria istituzione. La vittima nello scenario di Girard ricopre lo stesso ruolo strutturale della scrittura nella lettura derridiana di Platone, il ruolo del “*supplément d'origine*”, il supplemento d' (all') origine» (27). Non è solo

questo il punto. In Derrida, infatti, l'espulsione viene senz'altro lamentata ma non è la condizione necessaria della genesi strutturale ed ideale. Anzi, per esempio Petrosino fa giustamente notare che l'espulsione, l'esclusione, la riduzione in Husserl, non portano alla fine a nulla, se non ad un *punto zero* (28). Ciò che è necessario è la materialità, che in Girard non è chiaramente tematizzata (29).

Gioverà ripetere ancora una volta che la tesi difesa da McKenna, pienamente coerente con le nostre stesse analisi, non vuole in alcun modo essere rifiutata quanto piuttosto ulteriormente complicata. Infatti è senz'altro vero, come fa notare a più riprese, che il processo di esclusione ha un ruolo determinante nell'analisi derridiana così come è evidente che la capacità della decostruzione di rilevare la violenza nascosta in ogni testualità sia perfettamente coerente con l'istanza morale ravvisata da Girard nello strumento ermeneutico per eccellenza, le Sacre Scritture. È altrettanto vero che nel leggere le prime righe de *La farmacia di Platone*, laddove si dice che: «Un testo è un testo solo se nasconde al primo sguardo, al primo venuto, la legge della sua composizione e la regola del suo gioco» (30), non possiamo non ricordare la distinzione girardiana tra la funzione strutturale del meccanismo vittimario nei testi pagani – che in questi termini, secondo la citazione da Derrida, sarebbero gli unici veri testi – e il ruolo tematico esplicito nei testi della tradizione giudaico cristiana, la cui violenza tanto spesso oggetto di scandalo (31) ben si presta ad essere accostata all'osservazione di McKenna, per cui «nel testo di Derrida un certo nascondimento è svelato e con esso una certa violenza» (32). Anzi, in buona sostanza, il saggio di McKenna (33) si concentra nel fare emergere tutti i luoghi testuali e logici in cui Derrida ravvisa l'importanza dei processi di esclusione, ancora per esempio nell'analisi del *Cogito e storia della follia*, di Derrida, sulla tesi del 'grand enfermement' di Foucault. «Il linguaggio giuridico maschera a mala pena la

tematica dell'espulsione sacrificale che corre lungo tutto il saggio e che appare regolarmente anche nel commento di Derrida: «È dall'interno stesso del pensiero che la follia verrà scacciata, ricusata, denunciata nella sua impossibilità stessa» (34).

Tale pratica ermeneutica, in ultima istanza, si fonda sull'interesse per una *plain homology* che finisce per velare, a nostro avviso agli occhi di McKenna stesso, l'*enjeu* di un accostamento. D'altro canto, si badi bene, il risultato implicito di questa prospettiva è alla fine quello di ridurre la decostruzione ad una sorta di esplicitazione non cosciente del lavoro carsico che secondo Girard sarebbe condotto dalla stessa Bibbia, esplicitazione e traduzione che invece la teoria mimetica percorrerebbe intenzionalmente; ancora una volta ci troveremmo a dover ridurre Derrida ad uno Girard mancato. McKenna dimostra di seguire questo percorso, quando per esempio, concedendosi una *boutade*, conferma quanto abbiamo sin qui ipotizzato:

Per quanto riguarda Derrida, questo principio è probabilmente formulato nella maniera più concisa nel seguente detto: "La pietra che i costruttori hanno scartato è divenuta la pietra angolare," (cf. Ps. 118:22; Luca 20:17), [...] merita di campeggiare come epigrafe – letteralmente, oltre che come epitaffio – de *La farmacia di Platone*, così come di molti altri testi di Derrida nei quali la scrittura è rivelata come *skandalon* del *logos*, la pietra d'inciampo della filosofia (35).

Le analisi attente e minuziose di McKenna oscillano continuamente, ora facendo mostra di indicare implicitamente la via che stiamo percorrendo, ora ricadendo in una interpretazione riduttiva. Ci pare che il riferimento alle tesi di Eric Gans (36) lo induca, non di meno, ad indicare una strada diversa. Nel momento in cui sostiene che: «All'inizio era la vittima, la cui designazione, o appropriazione differita, fu il primo segno» (37) McKenna sembra prendere un'altra

strada. Come emergerà nelle pagine seguenti, è impreciso sostenere che all'inizio ci sia la vittima. È anzi proprio un'affermazione di questo tipo che rischia di dare ragione a chi voglia considerare l'ipotesi genetica di Girard come l'ennesima ricerca mitologocentrica e metafisica. Sarebbe ingiusto attribuire a McKenna questa superficialità, dandosi in molte delle sue pagine l'intuizione dell'*enjeu* (38), come per esempio in un saggio già richiamato, «all'inizio, dunque, possiamo dire con Derrida, c'è la traccia, il corpo della vittima come traccia di una violenza che, essendo mimetica, non è stata scatenata da nessuno» (39). All'inizio, qualsiasi cosa possa voler dire, non c'è la vittima. Questo è il delicato punto di svolta: *la vittima* – e non già il corpo della vittima – è la sorgente pura, la causa originale, la presenza. Nel prosieguo di questa ricerca cercheremo di chiarire la mossa con cui questa *impasse* può aprirsi. Bisognerà tornare ad analizzare opportunamente la scena originaria, con una sensibilità tanto mimetica quanto decostruttiva per rendersi conto di una duplice istanza; concentrarsi esclusivamente sulla discriminazione illegittima o violenta offusca il ruolo della materialità e impedisce di descrivere la crisi istituzionale. È il gioco della traccia, della ritenzione terziaria (40), della materialità che impone al meccanismo vittimario questa sorta di proteimorfismo.

Per iniziare a condurci opportunamente su questa via ci gioveremo del sostegno di un saggio eccellente, noto a Girard – se non altro per la contiguità editoriale ad un saggio di Derrida citato esplicitamente – eppure decisamente disatteso nelle prospettive aperte: *Tipographie* di Philippe Lacoue-Labarthe (41). Il saggio risulta interessante già ad una valutazione contestuale: l'autore, che potremmo senza tema di smentita collocare nell'area decostruttiva, mostra, nei saggi a cui *Tipography* è accostato, una considerazione generalmente favorevole per il lavoro di René Girard: apprezza come ormai classica la determinazione della logi-

ca della rivalità mimetica (42), manifesta il pieno riconoscimento del meccanismo religioso (43) e condivide implicitamente la tesi, in prima istanza metodologica, sull'indagine biobibliografica con cui Girard affronta i casi paralleli di Nietzsche (44) e Hölderlin (45). Vista anche la generale buona disposizione e l'attenzione dedicate al lavoro di Girard, le motivate critiche contenute in *Tipographie* ci consentono di aprire una breccia importante lungo il nostro cammino.

La tesi fondamentale del saggio, che come cercheremo di dimostrare è intimamente coerente con quanto sostenuto in questo lavoro, si riassume nell'attribuire a Girard l'imperdonabile *naïveté* filosofica di non aver fatto debitamente i conti con il problema della rappresentazione (46) ed aver così risolto sbrigativamente il confronto con Platone, specialmente con il Platone dell'espulsione della *mimesi* (47) oltre che con quello dell'espulsione della scrittura.

Secondo Lacoue-Labarthe, è proprio mediante il processo di espulsione della *mimesi* dalla città che Platone intende operare quella decisione eminentemente farmacologica necessaria per risolvere la contaminazione operata da parte della *mimesi* ai danni della stabilità della *psyché* dei cittadini e della sottomissione della stessa [psyché] ad una criteriologia, cioè ad una proceduralizzazione dei processi di *decisione* alternativa, *logica* (48). Muovendo da questo tratto di convergenza, Lacoue-Labarthe può argomentare il proprio rimprovero nei confronti di Girard, la cui opinione sulla sbrigativa soluzione platonica va completamente rivista anche se non completamente rigettata: proprio a partire da queste considerazioni ci riteniamo in grado di ricollocare la riflessione di Lacoue-Labarthe nell'economia della teoria mimetica. In prima istanza, Lacoue-Labarthe *insinua*, senza per altro grande convinzione che l'espulsione della *mimesi* sia in qualche misura parte integrante della farmacologia mimetologica platonica.

Forse, quindi, questa ripetizione è il vero segno di ciò che avrebbe dovuto essere pensato, se non fosse assurdo, come “indecidibilità costitutiva” della mimesi – una indecidibilità tale per cui non esiste astuzia filosofica (e specialmente non una speculare/speculativa) capace di superarla né nessun gesto critico (“politico” per esempio) capace di eludere lo strano potere di contaminazione che contiene in “se stessa” (49).

Dopo aver attestato lo «strano potere di contaminazione della *mimesi*», forse senza neanche accorgersene, nel momento in cui si trova a tirare le fila sul centrale problema della rappresentazione, ovvero del rapporto tra Socrate e Platone – che secondo Lacoue-Labarthe, Girard interpreterebbe immediatamente e senza riflessione come *ripetizione* del rapporto tra Sofocle ed Edipo – questo straordinario saggio introduce una nota a piè di pagina nella quale confermando il ruolo di matrice tematica o formale della tragedia per la filosofia, Lacoue-Labarthe attribuisce a Platone, autore della *rappresentazione*, della *mise en scène* di Socrate, l’espulsione cosciente della più travolgente delle forme della *mimesi* – «the most overwhelming form of mimesis» (50) – la mimesi tragica. Come si noterà facilmente, l’operazione comporta un rischio abissale, che Lacoue-Labarthe si chiede se Platone non prenda in perfetta coscienza: espellere la mimesi tragica *ripetendo* l’espulsione che si ammette, in accordo con Girard, essere l’essenza della tragedia stessa, ovvero, sostanzialmente, imitare la *mimesi*. Rispetto a Girard, che già aveva sostenuto la tesi di questa ripetizione della decisione rituale, l’analisi di Lacoue-Labarthe, in ottemperanza all’insegnamento di Derrida, rappresenta però il tentativo di prendere sul serio la posizione platonica. In qualche misura, si potrebbe dire che qui Platone imiti la *mimesi* non solo nel ripetere il gesto essenziale a cui questa conduce ma anche nel coglierne la logica, sistemica, immunitaria o omeopatica. Questo è però solo l’inizio dell’abisso in cui la lettura incrociata di Girard e Platone ci conduce.

Per apprezzare la complicazione dei piani di analisi messa in opera da Lacoue-Labarthe dobbiamo invece rivolgerci alle considerazioni ispirate al confronto tra Heidegger e Platone.

Non è tanto il problema dell'istanza di appropriazione mossa nei confronti della *mimesis* – in quanto tale costitutivamente inappropriabile (51) e quindi solo rappresentabile (52) – a muovere Lacoue-Labarthe quanto la necessità, che noi condividiamo, di liberare la teoria mimetica da una certa cecità polemica nei confronti della tradizione filosofica.

Il lavoro è costruito secondo una logica insiemistica – ben espressa da un uso ostinato delle parentesi e delle virgolette che manifesta anche graficamente l'*abîme* in cui sta *installando* il proprio discorso – che permette a Lacoue-Labarthe di avvicinarsi progressivamente al tema centrale prima accennato: partendo dalla relazione tra Nietzsche e Zarathustra (*chi* è lo Zarathustra di Nietzsche si chiede Heidegger in un testo a più riprese coinvolto da Lacoue-Labarthe), tra Sofocle ed Edipo, tra Platone e Socrate (si pensi alla nota incisione scelta da Derrida per *La farmacia di Platone*), si può infine volgere verso le considerazioni di Heidegger a proposito della costellazione semantica dello *stellen* (53) e del *Ge-stell*. Seguire il filo della argomentazioni di Lacoue-Labarthe lettore di Heidegger interprete di Platone sarebbe qui impossibile, nondimeno cercheremo di indicare i passaggi fondamentali per mostrare l'importanza che esse ricoprono per i nostri fini. L'interesse di Lacoue-Labarthe muove dalle riflessioni di Heidegger a proposito dell'essenza della tecnica, «sarà indubbiamente sufficiente ricordare [...] che l'essenza della tecnologia comporta, attraverso il *Be-stellen*, un senso dell'Essere come *posizione, statura, stazione* – come nel “greco”, *stasis* o *stele* (54) – che è ed è sempre stato, nell'Occidente, il senso dell'Essere stesso. “Essere” [...] significa *stare*» (55). Lacoue-Labarthe segue Heidegger nella determinazione *statica* dell'Essere come tratto costitutivo dell'intera metafisi-

ca ma ciò che sostiene è ancora più vicino: *Ge-stell*, oltre ad essere una parola che indica la *presenza*, è in primo luogo e fondamentalmente la *stèle* (56). Come abbiamo visto anche in Derrida, è qui in via di definizione l'analisi del concetto di *idea* – che nel *Nietzsche* Heidegger determina, in regola generale, come *Beständigkeit* – come *stabilità* e Lacoue-Labarthe, accostando sulle orme di Heidegger *idea* e *Gestalt* propone addirittura di modificare la traduzione di quest'ultima da figura o forma in *statua* (57). Dopo aver condotto un'analisi delle condizioni contestuali, politiche pedagogiche e psicologiche (58), in cui il problema della *mimesi* in quanto problema dell'arte imitativa si pone nella *Repubblica*, il punto su cui si concentra l'autore è quello di esplicitare la relazione che la *mimesi* in quanto essenza della *poiesis* intrattiene con la costellazione dell'*installazione* (59).

Il saggio di Heidegger a cui Lacoue-Labarthe sta facendo riferimento è *La volontà di potenza come arte*; nel rendere la composita ricchezza del *Ge-stell*, Heidegger afferma che per cogliere il significato della radice *stellen* bisogna preservare il senso o almeno le suggestioni che dello *stellen* risuonano in *Her-stellen* (installare, produrre, porre) oltre che in *Dar-stellen* (rappresentare, ripresentare): ebbene, per esemplificare questo *Her-stellen* Heidegger, e con lui Lacoue-Labarthe, sceglie di parlare dello *herstellen* di una statua nei dintorni di un tempio (60). L'argomentazione prosegue, in direzione di un confronto con l'analisi heideggeriana della dottrina platonica della verità, per cui Lacoue-Labarthe si accosta all'opinione di Heidegger secondo cui proprio nella mimetologia demiurgica del X libro della *Repubblica* Platone ha inaugurato l'interpretazione della verità come *homoiosis* manifestando di aver ormai perso, in quanto greco, il senso della verità come *aletheia*; perdita questa che trascina con sé la *decisione* così sgradita allo Girard lettore convinto della *Farmacia di Platone*, di distinguere nettamente tra la *poiesis* del demiurgo – colui che fa

(*installa* traduce Heidegger) tutti quegli oggetti che ogni singolo operaio fa, ciascuno nel proprio campo specifico (596c) – e la *mimesi* dell'uomo, intesa quindi ormai, inesorabilmente, come «*declination, instability, “disinstallation”*» (61). Lacoue-Labarthe, dopo aver seguito l'interpretazione (e la traduzione) heideggeriana del testo platonico, inizia a prendere il necessario distacco per far emergere invece l'incidente dello stesso Heidegger di fronte al problema della *materialità*, il cui ruolo viene taciuto da Heidegger nell'analizzare la «*deduzione della pittura dal “paradigma dello specchio”*» (62) di Platone, *Repubblica* 596d, una deduzione che in realtà, secondo Lacoue-Labarthe si riduce all'astuzia, al trucco, al *tropos* di parlare di *Darstellung* nei termini di *Herstellung*, ovvero di confondere surrettiziamente la rappresentazione, o piuttosto ripresentazione mediata dallo specchio con l'installazione diminuita della *techne* pittorica, nascondendo così la differenza tra l'immagine riflessa e l'immagine dipinta. Può l'uso astuto di un mezzo mimetico bastare a parlare appropriatamente della mimesi e quindi scongiurare il rischio di una contaminazione? Il saggio mostra quindi un'oscillazione inquietante tra le varie occorrenze della matrice paradigmatica dello *stellen*: Lacoue-Labarthe legge Heidegger lettore di Platone attraverso le lenti congiunte della dottrina della verità – quindi dello scivolamento dalla concezione della verità come *aletheia* a quella già metafisica di *homoiosis* – e della teoria mimetica – e quindi del problema della rappresentazione, in quanto ripetizione quasi ricorsiva del meccanismo vittimario nelle sue diverse fasi.

Il testo platonico è una ripetizione almeno formale della tragedia, a sua volta già una rappresentazione del rituale farmacologico, a sua volta *mise-en-scène* dell'evento vittimario originale; ciascuna di queste fasi rappresenta una sostituzione della pratica imitata ed una progressiva esplicitazione dell'espulsione. Ogni livello ripete il precedente, mante-

nendo l'intima struttura, nell'ennesima spirale, nell'ennesima *mise en abîme*. Sebbene Girard neghi con forza qualsiasi intuizione del problema al testo platonico, proprio l'oscillazione tra le varie forme dello *stellen* e con esse lo slittamento nella nuova stagione della verità, ci dà l'opportunità di mettere in evidenza un punto focale. La *Darstellung* platonica che mette in scena l'espulsione della *Darstellung* tragica, con gli stessi mezzi formali della farmacologia immunitaria, si confonde paurosamente, almeno nella traduzione interpretativa di Heidegger con l'*Herstellung*: ovvero, la rappresentazione che è già sempre una (ri)presentazione, è in quanto tale un'installazione originaria. Questo slittamento, per quanto apparentemente oscuro a Girard – il quale persevera, pur con tutte le attenuanti che abbiamo visto e che ancora dobbiamo chiarire, nel porsi in qualche misura *prima* della rappresentazione (63) – in realtà permette di confermare la teoria mimetica. Questa sorta di regresso all'infinito per cui il motivo decostruttivo risuona ostinato come bocciatura della tesi della scena *originaria* ci permette infatti di trovare un punto di approdo netto e perfettamente coerente con l'intero edificio derridiano.

Torniamo nuovamente a percorrere insieme a Lacoue-Labarthe la vertiginosa spirale: l'espulsione della mimesi e specialmente della mimesi tragica costituisce il cosciente – «absolutely not unaware» (64) – gesto fondativo di *callipolis* piuttosto che una cieca decisione rituale e quindi integralmente mitica: «questa espulsione sarebbe manifestamente il gesto più decisivo per quanto riguarda la “fondazione dello Stato”, il gesto dalla quale il rigore di una tale fondazione dipenderebbe. Il (ri)equilibrio politico sarebbe, quindi, una funzione dell'espulsione della mimesi; [...] verrebbe eretto nello spazio vuoto o attorno ad esso» (65). Platone insomma starebbe effettivamente *giocando* al fratello rivale del poeta tragico, immergendosi in una sorta di *narcisismo delle piccole differenze* per cercare di uscire dal caos

della crisi mimetica con una differenza decisiva. L'istanza critica girardiana (66) sarebbe quindi sostanzialmente confermata ma non l'opinione sbrigativa nei confronti di Platone, tutt'altro che un doppio indifferenziato incosciente (67) quanto piuttosto un *farmacologo* competente, perfettamente consapevole che l'unico rimedio – infinitamente pericoloso, precario e instabile – contro la *mimesi* (la rappresentazione) è la rappresentazione (*la mimesi*).

In buona sostanza, Lacoue-Labarthe ci sta dicendo che Girard, mancando della necessaria stima e pazienza per fare i conti con la tradizione filosofica, non si sarebbe reso conto che tutto comincia con la rappresentazione, ovvero che:

Postulare che ci sia, prima della ripetizione religiosa o artistica, una violenza reale, un omicidio reale, una “crudeltà” – e in effetti cosa lo proibirebbe? – non cambia nulla. [...] Resterebbe comunque impossibile negare [...] che non c'è fattualità [*effectivité*] che non sia scavata sin dall' "inizio" e erosa dalla rappresentazione – anche solo, come sappiamo, dal linguaggio. Ogni cosa “inizia” *anche* come rappresentazione, e la religione, in un modo o nell'altro, non può farne a meno (68).

In realtà, per quanto da un certo punto di vista in effetti postulare una vera violenza potrebbe anche non cambiare molto, a guardare le cose dalla prospettiva opposta, le cose cambiano completamente, dando finalmente ragione ad entrambe le parti in contrasto. «Things begin – and this is what “imitation” is all about – with the “plastic” (fashioning, modeling, fictioning), with the impression of the *type* and the imposition of the *sign*, with the mark that language, “mythic” discourses [...] originally inscribe in the malleable – plastic – material of the infant soul» (69). Ecco l'*onto-tipo-logia* di cui Lacoue-Labarthe sta parlando: ovvero, un'analisi della *mimesi* che anticipa, appunto per via tipografica, secondo la logica dello *stampo*, lo studio delle ritenzioni avviato in seguito da Bernard Stiegler (70).

Né l'interpretazione heideggeriana e platonica della *mimesi* come *disinstallazione* e diminuzione né quella girardiana che la rende in termini di *assimilazione* bastano a definire questo indecidibile. Il punto è che nell'indagine dello scenario girardiano, è possibile trovare una «rappresentazione originaria» (71) e questa è esattamente la *stèle*, quella *Herstellung* che è già sempre una *Darstellung*, quell'installazione (72) che è già sempre la rappresentazione nonché conservazione del processo di vittimizzazione.

Come accennavamo poc'anzi, sul tema della rappresentazione si intrattiene anche Eric Gans, allievo diretto di Girard, nel saggio dal sottotitolo piuttosto chiaro in tal senso *The origin of language. A formal theory of representation*. L'intima intenzione del saggio è di fornire una «ontologia significativa – che sia al tempo stesso un'epistemologia significativa – per le scienze sociali» (73). Parlare compiutamente di linguaggio significa parlare della rappresentazione, o meglio, «rappresentare l'atto della rappresentazione stessa» (74). Per farlo, secondo Gans, non si può che uscire da una pura teoria della rappresentazione. «La stessa possibilità della teoria di raddoppiare il proprio oggetto rappresentazionale richiede una distinzione rappresentazione-oggetto come postulato non solo interno ma “trascendentale” garantito dall'esterno» (75). La teoria di Gans è per molti versi concorrenziale alla nostra, se non altro perché partendo dallo stesso frammento del testo girardiano ne sviluppa un'ipotesi molto diversa, ma coincide per diverse ragioni. L'esigenza di fornire una buona teoria della rappresentazione è perfettamente coerente con quanto sostenuto da Lacoue-Labarthe – lo vedremo tra poco – ma la soluzione proposta, che ci occuperemo di commentare brevemente, implica una modifica non indifferente alla teoria mimetica oltre che una concessione secondo noi non necessaria ad una certa forma di *metafisica della presenza*.

Il punto forte dell'ipotesi trascendentale di matrice mimetica, secondo Gans, consiste nella capacità di essere una versione della scena originale che, a differenza delle innumerevoli precedenti, è al tempo stesso *collettiva* ed *evenemenziale* (76). Se ovviamente non possiamo che essere d'accordo su questo aspetto, notiamo immediatamente che il vero fulcro dell'analisi di Gans non consiste tanto nel significante trascendentale in quanto tale ma piuttosto nei momenti di «attenzione non istintuale» (77), di impietrita concentrazione che la comunità di linciatori presterebbe nei confronti del corpo della vittima. Secondo Gans dunque, l'origine del linguaggio, «one and the same» con l'origine del sacro e della rappresentazione in generale, andrebbe trovata nell'aborto comune e collettivo, perché mimeticamente mediato, del gesto di appropriazione – *intenzionale* (nel senso della fenomenologia) e quindi per definizione ostensivo – verso il cadavere della vittima: «*Il primo atto linguistico è costituito dall'aborto collettivo del gesto di appropriazione*» (78).

L'ipotesi di Gans è dunque che il sacro, in quanto rappresentazione, sia il prodotto di una designazione che si presenta essa stessa come tale solo nel momento in cui il gesto condotto dalla mimesi appropriativa si libera del proprio connotato violento riducendosi a pura intenzionalità, individuale ma mimeticamente rispecchiata e confermata da tutta la comunità. Solo un'interruzione volontaria, anche se non intenzionale quanto piuttosto guidata dalla paura di cadere vittima di un rigurgito di violenza, può, secondo Gans, porre fine alla crisi mimetica e stabilire al tempo stesso la pace; soprattutto, solo questa interruzione può garantire quel momento di peculiare *presenza a sé* della comunità che costituisce «tutto il significato attuale e potenziale». La ragione per cui Gans nell'economia della sua teoria della rappresentazione – che a ben vedere vive di vita propria e non può quindi essere oggetto di analisi in questa sede – arriva a proporre questa soluzione a nostro avviso peregrina,

è una sorta di scetticismo nei confronti della stessa possibilità della soluzione della crisi per come questa è immaginata da Girard. Due delle premesse dell'argomentazione di Gans sono però discutibili, la prima per ragioni inerenti ad un'interpretazione controversa delle basi durkheimiane della teoria mimetica, la seconda per coerenza con la teoria stessa. La comunità, nel modello di Durkheim così come in quello di Girard non è mai presente a se stessa – neanche, anzi tantomeno nel corso dell'effervescenza mimetica – ed è anzi precisamente questo velo che permette al sacro di costituirsi come trascendentale della società; in seconda battuta, l'idea che il conflitto generato dalla mimesi appropriativa possa risolversi solo attraverso una limitazione, o aborto, della stessa violenza appropriativa (79) è in prima istanza una forma di concessione ad una logica di matrice contrattualista, anche se basata sulla paura (come se il contratto hobbesiano non fosse esso stesso prodotto dalla paura) ma è soprattutto in contrasto con la matrice generativa della teoria mimetica.

Come si ricorderà, sebbene la crisi di indifferenziazione violenta sia prodotta da conflitti scatenati dal contrasto intrinseco alla mimesi di appropriazione, il cosiddetto contagio mimetico si diffonde nel corpo della comunità proprio attraverso quel fenomeno per cui l'attenzione dei rivali si sposta progressivamente dall'oggetto della contesa ai rivali medesimi (la ragione stessa della *vendetta* sta proprio nella capacità della reciprocità violenta di dimenticare l'oggetto): la soluzione della crisi violenta, nella teoria mimetica, dipende dalla convergenza generata dalla mimesi dell'antagonista e quindi, per ragioni intrinseche, non può dipendere anche dalla mimesi di appropriazione. In ultima istanza, la risoluzione violenta della crisi mimetica non produce la pace in quanto tale ma piuttosto una nuova differenziazione binaria (80), la quale a sua volta costituisce la condizione di possibilità di un differimento della conflittualità. Se la signi-

ficazione fondamentale attribuita al significante trascendentale in questo momento di presenza a sé della comunità fosse la presenza stessa si perderebbe la caratteristica ambiguità del sacro (81). Nella nostra interpretazione, come vedremo nel prossimo paragrafo si tratta invece di associare la ricerca di questa fantomatica presenza all'indagine per eccellenza, ovvero l'indagine sulle cause e sulle colpe (*αἰτία*), che, come ampiamente mostrato attraverso i numerosi riferimenti alle tesi di Jean-Pierre Dupuy, nel caso della vittima, sono effettivamente fantomatiche.

Veniamo ora ai tratti convergenti, requisiti fondamentali nella prospettiva di una teoria della rappresentazione secondo lo stesso Gans, i quali in buona sostanza coincidono con quelli appena analizzati nel confronto con Lacoue-Labarthe, come si capisce da questa considerazione introduttiva.

Si potrebbe obiettare che se un qualche elemento trascendentale fosse necessario, esso non avrebbe bisogno di essere così come l'abbiamo descritto. Ma alla fine, se riferiamo ogni rappresentazione ad un qualche evento diverso da un'origine storica, allora l'origine della rappresentazione deve fornire una spiegazione di tale riferimento. Per "spiegazione" intendiamo la costituzione di un modello (ipotetico) del passaggio dall'evento stesso alla sua prima rappresentazione. Quindi o quest'ultimo seguì immediatamente alla presenza del primo, oppure occorre un ritardo durante il quale questa presenza fu preservata attraverso qualcosa di diverso dalla rappresentazione (per esempio la memoria visuale). In entrambi i casi notiamo che la preservazione della presenza dell'evento è continua con la sua prima rappresentazione, così che nessuna generalità è persa nel considerare un tale evento l'origine storica della rappresentazione (82).

Come abbiamo appena visto, la soluzione garantita dall'analisi decostruttiva della scena originaria offre la medesima soluzione attraverso il ricorso al valore ritentivo della materialità del corpo della vittima, capace di fornire esattamente

quel ritardo, quel differimento, quel «delay» – ovvero quella *différance* – che Gans ritiene necessario.

Per condurci sulla via indicata dagli autori chiamati a convegno anche oltre i confini delle loro esplorazioni, dobbiamo ritornare sui nostri passi. Il nostro intento sarà ora, giovandoci dei confronti sin qui condotti, sviluppare la complementarità dei due autori, tenendo conto dei rispettivi approcci e, soprattutto, dei rispettivi obiettivi: dare un supplemento a Derrida e mostrare il ruolo del supplemento nell'economia della morfogenesi mimetica a Girard (83). La trama della proposta che intendiamo argomentare, appoggiandoci su quanto esposto in precedenza, è che la *storia trascendentale* di Girard offra una fondazione concreta (84) al meccanismo costruttivo (85) e genetico di Derrida (86), il quale a sua volta, giustifica e spiega la *creatività degli eventi* di cui parla Girard. A questo proposito vale la pena ricordare quanto dice ne *La scrittura e la differenza*, «la scrittura originaria, se c'è, deve produrre lo spazio e il corpo del foglio stesso» (87). Pertanto i punti salienti della riflessione derridiana messi in luce in precedenza, insieme ai fondamentali contributi di Lacoue-Labarthe, dovranno ora essere messi in cortocircuito con la teoria mimetico-vittimaria di Girard.

3. La *mise en abîme* dell'origine

Per come li abbiamo sin qui affrontati, i concetti di traccia, di archi-scrittura e di *différance* producono una sorta di *mise en abîme* (88) dell'origine: nel gioco derridiano della temporalità, nell'intreccio dell'antiorità efficiente della *différance*, dell'*archia* della scrittura e della determinazione della traccia come «passato che non è mai stato presente», la legittimità stessa del pensiero dell'origine, in quanto momento pienamente presente viene messa in dubbio.

L'esergo e la conclusione de *La voce e il fenomeno*, con il richiamo all'immagine labirintica della Galleria di Dresda tratta da *Ideen I* (89) di Husserl, dispongono la definitiva scomparsa del significato trascendentale (90), della causa prima, della pura presenza. Come detto in precedenza, la terminologia *ad hoc* profusa da Derrida si libera del rischio della definizione perentoria e cerca di uscire dal labirinto della metafisica, anche a costo di entrare nei labirinti speculari della *mise en abîme*. «La differenza è l' 'origine' non-piena, non semplice, l'origine strutturante, differente [*diffé-rant*] delle differenze. Il nome di 'origine' non le si confà dunque più» (91). La traccia della differenza, la differenza in quanto traccia, non potrebbe mostrarsi in quanto tale, per sé, senza essere a sua volta presenza e non traccia (92). La traccia si cancella, si sottrae alla presenza, nella presenza che appare: «*il suo modo di tracciarsi è cancellarsi*» (93).

Gli altri punti della riflessione derridiana su cui abbiamo concentrato la nostra attenzione sono, in breve, la *Rückfrage*, il problema della rimozione ed il ruolo della materialità – in relazione all'iterabilità (94) – nella genesi dell'idealità: in una parola, visto quanto detto finora, la questione della scrittura. Questi sono i nodi con i quali intendiamo tessere il confronto con Girard, nel tentativo di completare i due autori ed estendere, per quanto sarà legittimo fare, la portata di entrambe le riflessioni.

La convergenza tra i due autori – che dovrebbe essere emersa, ancorché implicitamente, dalle presentazioni proposte in precedenza – si articola sui nodi appena selezionati. Ci preme sottolineare il fatto che la possibilità di questa ricerca, in via di definizione, dipende in maniera determinante dal metodo di interrogazione e interpretazione dei testi che abbiamo deciso di seguire, cercando di fuggire ogni facile riduzione per mantenere per quanto è stato possibile uno sguardo il più possibile neutrale.

In primo luogo, l'aspetto procedurale della *Rückfrage*, la

question en retour a partire dall'oggetto-già-costituito, si coniuga e aderisce perfettamente alla metodologia dell'indagine di Girard (95): l'oggetto-già-costituito essendo i miti ed i riti, Girard muove alla ricerca delle condizioni di possibilità degli oggetti analizzati, specialmente nelle loro analogie strutturali. Naturalmente non ci può sfuggire, alla fine del percorso affrontato, che i miti, i riti, i tabù ci giungono e si dispongono a quella forma di riattivazione che è la *Rückfrage* perché scritti prima nella memoria e nelle tracce delle culture indagate e poi nei saggi degli antropologi. La *Rückfrage*, i cui echi freudiani abbiamo già ricordato, descrive la stessa indagine girardiana, la quale prende forma – le cui condizioni di possibilità prendono forma – solo a seguito della costituzione della mediazione interpretativa offerta dalle sacre scritture giudaico-cristiane. È solo a partire dal documento ricevuto e già leggibile (96) che è data la possibilità di interrogare di nuovo e *en retour* l'intenzione originaria e finale di ciò che è stato lasciato dalla tradizione (97). Derrida e Girard condividono (98) la consapevolezza dell'impossibilità di cominciare dall'origine (99) e di accedervi immediatamente e, dunque, della necessità, di ritornare ad essa a partire da un primo invio, dall'oggetto-già-costituito.

In secondo luogo, e strettamente connesso a quanto appena detto, il ruolo della rimozione è decisivo sia nel confronto tra i due autori, sia nell'economia delle rispettive riflessioni. Come già ampiamente testimoniato, in Girard il ruolo della rimozione è costitutivo. La comunità di linciatori (ri)trova la pace e l'equilibrio solo grazie ad una duplice rimozione. In prima istanza, la rimozione *reale*, il sacrificio, l'espulsione della vittima espiatoria; in secondo luogo, la rimozione che permette ai singoli linciatori di dimenticare l'evento vittimario, di passare sotto censura la propria colpevolezza e, contestualmente, l'innocenza della vittima. In Derrida l'espulsione della *grammé* è l'atto fondativo della

filosofia (100); il ruolo della rimozione è determinante nella costituzione del progetto metafisico ed il programma decostruttivo, che in una prospettiva girardiana assume tinte evangeliche più che psicanalitiche, si presenta come la ricerca sistematica di ciò che viene rimosso dalla dialettica instaurata tra le contrapposizioni metafisiche (101). Girard, come Derrida, cerca la vittima della rimozione. L'incedere psicoanalitico è condiviso in quanto entrambi volgono la loro attenzione a tutto ciò che la tradizione ha messo in secondo o terzo piano, a ciò che è stato tramandato solo perché non è stato possibile perfezionarne la rimozione. Girard cerca – e trova – una vittima, un capro espiatorio nascosto dietro ogni mito ed ogni rito (102), Derrida ricostruisce la plurimillennaria tradizione metafisica attraverso la categoria del fono-logocentrismo, il nome più ampio possibile della rimozione.

Questo punto merita di essere approfondito. Abbiamo concluso il secondo capitolo di questa ricerca con un riferimento alla costellazione semantica della piramide ed ora dobbiamo tornare a volgere il nostro sguardo in quella direzione.

In *Il pozzo e la piramide* (103), Derrida affronta un problema semiologico classico. In ottemperanza al progetto grammatologico, il saggio si propone di prendere in esame la semiologia hegeliana e vi riscontra la «potente assiologia» di cui già si è detto in questa sede. Il contesto argomentativo è pienamente metafisico, si tratta di prendere in esame la coppia significante-significato. *La semiologia hegeliana* (104), definisce il segno come unione di un'idealità, la *Bedeutung* – il *voler-dire* (105) – e della corporeità del significante intuitivo (106). Ciò che ci preme riportare è il fatto che Hegel, secondo le parole di Derrida, attribuisce alla *Bedeutung* il nome e la dignità di un'anima (*Seele*), di un'anima deposta in un corpo – il corpo del significante –, nella carne sensibile dell'intuizione. Il segno assume in que-

sto contesto una duplice determinazione corporale; da un lato, il segno è un *Körper* che si lascia abitare dall'idealità, dalla *Bedeutung*, dalla *geistige Bedeutung*, diventando con ciò un *Leib*, un corpo proprio. Husserl, in piena coerenza con Hegel, «dice della parola vivente che essa è una “*geistige Leiblichkeit*”, una carne spirituale» (107). D'altro canto però, questo corpo proprio e animato del significante è anche una tomba del *voler-dire*.

Anche l'associazione *sôma/sêma* è all'opera in questa semiologia e non c'è nulla di stupefacente in questo fatto. La tomba è la vita del corpo come segno di morte, il corpo come altro dell'anima. [...] Ma la tomba è anche ciò che mette al riparo, tiene in riserva, tesaurizza la vita marcando che essa continua altrove. [...] Della vita, esso consacra la scomparsa, attestandone il perseverare (108).

Nel testo Derrida, seguendo Hegel, instaura l'analogia tra il segno come monumento-della-vita-nella-morte, monumento-della-morte-nella-vita, e la sepoltura, «l'altura che resiste alla durata, il duro testo di pietre coperte di iscrizioni; tutto ciò è la *piramide*» (109). La piramide «*diviene il significante della significazione*» (110). Questa formula rappresenta la chiave di volta della nostra argomentazione. L'associazione *sôma/sêma* si presta ad una lettura finalmente perspicua. La potente assiologia cui fa cenno più volte Ferraris, assume una tintura farmacologica (111) e sacrificale. L'associazione assiologica tra significante e corpo, tra lettera e morte, tra tecnica e morte, è inaugurale. In questa prospettiva, come mai prima, l'assonanza fonetica può essere interpretata come variazione apofonica (112).

Prima di esplicitare l'argomentazione vorremo proporre un ultimo passaggio attraverso la terminologia derridiana, nella fattispecie attraverso il concetto della traccia.

Come detto più volte, secondo la dicitura lévinassiana, la traccia è «*passato che non è mai stato presente*», è una *mise en abîme* dell'origine.

La prospettiva girardiana permette di completare ed esplicitare queste espressioni. Girard vede nel corpo morto, nel cadavere della vittima il «significante trascendentale» (113). Come detto, con questa espressione, Girard opera un salto logico rispetto alle altre relazioni di derivazione messe in luce nel capitolo *Antropologia fondamentale* di *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Girard ha cercato di attribuire al corpo un ruolo originario e fondativo – di ogni significazione possibile –, senza argomentare ulteriormente questa fondatività. Proprio in Derrida, e proprio nelle riflessioni sulla *piramide*, crediamo di trovare le categorie analitiche per sostenere quella proposta. Nell'*Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, come mostrato in precedenza, emerge il ruolo della materialità nella definizione dell'oggettività dell'idealità e si punta l'attenzione sulla «necessità apodittica e apriorica che la geometria sia apparsa una prima volta» (114).

Facendo convergere le prospettive dei due autori presi in considerazione, la materialità del corpo della vittima costituisce letteralmente il primo significante, la prima occorrenza di una materialità a cui si lega, in una morfogenesi a spirale (115), tutto il significato attuale e potenziale. Così come, per Derrida, è necessario che la geometria sia apparsa una prima volta, per Girard è necessario che il significato in generale sia apparso una prima volta. Riteniamo, inoltre, che la *piramide*, almeno secondo quanto ne dice Fornari (116), rappresenti l'iscrizione persistente del primo significante, della prima *incarnazione* linguistica. La differenza del gradiente di materialità, in stretta connessione alla possibilità dell'iterazione conferma la nostra ipotesi. Il corpo della vittima, così come la voce, è destinato ad una rapida cancellazione. La *piramide*, il cumulo di pietre della lapidazione nella sua versione geometrica, «il duro testo di pietre coperte di iscrizioni», garantisce la persistenza del significante, ovvero gli garantiscono quell'«essere persistente

(*Immerfort-Sein*)» di cui ci parla Husserl. Aggiungiamo che proprio la materialità persistente del significante che si fa segno rende possibile quel processo che Bernard Stiegler, rifacendosi a Derrida, chiama «arrachement au contexte» (117), tratto strutturale di ogni scrittura e condizione di possibilità dell'oggettività ideale in generale. Ovviamente, dal momento che il segno scritto comporta questa «forza di rottura con il suo contesto, cioè *l'insieme delle presenze che organizzano il momento della sua iscrizione*» (118) si pone da solo, in quanto tale, a legittimare la *méconnaissance*. Come ricorda Stiegler, pochi righe sopra, «pour accéder pleinement à la signification d'une inscription pictographique, il faut avoir vécu l'événement dont elle tient registre» (119); l'archi-scrittura, la traccia che è la piramide o ancora semplicemente il cumulo di pietre, si presta naturalmente a produrre le medesime difficoltà di riattivazione del senso originario; una scrittura non ortotetica (come invece è quella fonetica), che già in quanto tale, cioè scrittura, è sradicata (*arrachée*) dal contesto delle presenze che organizzano il momento l'iscrizione, se resto di un evento vittimario caratterizzato per definizione dalla *scarsa* presenza a sé, non può che celare un senso *méconnu*.

Per tornare al ruolo della materialità, ci sembra ancora significativo quanto dice Mircea Eliade in un capitolo dal titolo *Cratofanie litiche* del suo *Trattato di storia delle religioni* (120), in cui si parla esattamente della durezza, della ruvidità e della permanenza della materia come ierofania. «Non v'è nulla di più immediato e di più autonomo nella pienezza della sua forza, e non v'è nulla di più nobile, di più terrificante della roccia. [...] *Innanzitutto, la pietra è. Rimane sempre se stessa e perdura*» (121). Eliade si cura di chiarire che il valore sacro delle pietre, la devozione del primitivo si riferisce sempre, in ogni caso, a qualcosa che la pietra incorpora ed esprime. La pietra sacra è sacra in quanto significante.

Pur tenendo presente la critica di Derrida alla coppia significato-significante, vorremmo proseguire nell'esplorazione delle conseguenze della nostra ipotesi.

Ammesso e non concesso che il cadavere della vittima sacrificale prima, il cumulo delle pietre e la piramide poi, costituiscano il primo significante, la prima occorrenza concreta e materiale, *il significante di ogni significazione*, a cui corrisponde tutto il *significato* attuale e potenziale, viene a mancare la determinazione del participio futuro (122). Per esercizio proviamo a prendere in considerazione una possibile forma di participio futuro per completare la matrice temporale; il *significativo* è il nome che in questo contesto, pur compromesso con una coppia metafisica (123), proponiamo di dare al passato della traccia derridiana. Secondo l'analogia presentata, nel meccanismo del differimento, se il corpo (124) della vittima è il significante e *il sacro* – in quanto ordine ed equilibrio della comunità (125) – è il primo (126) significato, il *significativo* dovrebbe essere la vittima-ancora-in-vita.

En passant, notiamo che la logica del differimento applicata alla *mise en abîme* dell'origine si confà ad uno dei tratti più complessi della fenomenologia religiosa d'ispirazione mimetica. Come per esempio nelle diffuse analisi del mito Ojibwa (127), il furto dell'ordine culturale attribuito a Tikarau costituisce un vero e proprio collasso della temporalità, a cui il mito cerca di attribuire una sequenza che ovviamente ne perverte completamente l'essenza. Tikarau crea, o offre, alla comunità Ojibwa l'ordine culturale a seguito della punizione assegnatagli per aver rubato lo stesso ordine culturale. La causa e la colpa, l'effetto e la punizione coincidono. Non è assolutamente casuale d'altronde che la riflessione platonica, così come quella aristotelica si configurino come edifici razionali volti a trovare, o fornire, la legittimità del fondamento, esattamente quella legittimità che Derrida e Girard mettono in discussione, in modi for-

malmente analoghi ma sostanzialmente diversi. Come abbiamo visto Derrida nega questa legittimità attraverso un'indagine formale e astratta, mentre Girard va a cogliere l'illegittimità del fatto sociale in quanto condizione di possibilità della razionalità. Cosa emerge da questo esercizio analogico?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo tornare all'«apologo dei due professori» (128). L'apologo in questione era stato presentato come esempio esplicativo in merito al tema della doppia imitazione. I due professori camminano distratti, «ciascuno segue l'altro, persuaso che l'altro sappia dove va» (129), i due professori agiscono come due specchi, imitando l'azione dell'altro, apparentemente diretto ad una meta che gli *preesiste*, mentre è il percorso che fa emergere la meta, nel corso del suo sviluppo. Secondo il fenomeno della *mimesi dell'antagonista* i linciatori, come i due professori, selezionano una vittima, che non *preesiste* alla selezione vittimaria. Questo processo è la realizzazione più concreta e precisa della *mise en abîme* (130) dell'origine. La vittima-ancora-in-vita è per definizione «un passato che non è mai stato presente»; infatti, solo nel momento in cui la vittima è uccisa dalla comunità dei linciatori, essa diventa vittima. La vittima-ancora-in-vita è il passato della traccia, è il *significaturo*, il corpo della vittima è il significante trascendentale, è la prima occorrenza materiale di ogni significazione possibile. Per tanto l'origine, la causa prima del significante è letteralmente *mise en abîme*, l'origine si perde nel labirinto speculare della mimesi dell'antagonista (131); prima della selezione vittimaria che è già l'uccisione, il linciaggio del *Leib*, non esiste niente. Prima dell'evento (132), lo stesso *significaturo* è solo uno dei doppi indifferenziati che costituiscono la comunità, e pertanto non è niente, tanto meno un'origine. Nel momento in cui è significante trascendentale, nel momento in cui è *piramide*, non è già più presenza, è, anzi, concretamente, un

passato che non è mai stato presente (133). La ricerca della pura presenza, del presente passato di cui il corpo rigido della vittima è il presente futuro (134), corrisponde all'illusione ermeneutica della comunità dei linciatori. Tutti uniti, di comune accordo, attribuiscono per l'irrefutabile evidenza dei fatti la colpevolezza alla vittima, nome che, secondo la nostra matrice, non le si confà più e che abbiamo proposto di sostituire con *significaturo* (135). La responsabilità, il significato, della crisi sacrificale, della crisi di indifferenziazione viene attribuita al *significaturo*, per l'ottima ragione che, una volta espulso o eliminato, la comunità ritrova la pace e l'equilibrio. Se teniamo a mente il fatto che nella teoria mimetico-vittimaria si suppone che il processo di selezione vittimaria sia alla base della costituzione delle forme a priori e della discretizzazione del mondo, il *significaturo* è l'origine differente delle differenze. Ci sembra appropriato ricordare ora ciò che Derrida dice della *différance*, che «non è più allora semplicemente un concetto, ma la possibilità della concettualità, del processo e del sistema concettuale in generale» (136). Il cadavere è la traccia di un evento che dà avvio ad un movimento che conduce dall'indifferenziazione alla differenziazione, un evento che produce il passaggio da una quantità continua ad una quantità discreta (137).

Ancora in Girard troviamo passi che confermano la nostra ipotesi, allorché si dice che è solo in riferimento alla vittima può esistere qualcosa che sia un esterno e un interno (138), un prima e un dopo, una comunità e un sacro. In merito al problema della spazializzazione, vorremmo rifarci ancora al testo di Eliade, utile per chiarire ulteriormente il problema: «la nozione di spazio sacro implica l'idea della ripetizione della ierofania primordiale che ha consacrato quello spazio, trasfigurandolo, singolarizzandolo, in breve isolandolo dallo spazio profano circostante» (139). Eliade ci fornisce un'ulteriore elemento; quanto citato ci permette di inserire nella nostra ipotesi la ripetizione della ierofania primordiale come

elemento costitutivo. L'iterazione dell'evento è il *de facto* (140) dell'iterabilità come condizione di possibilità dell'i-dealità (141).

Da questa nostra prospettiva, assumono nuova chiarezza alcuni passi di Rousseau e di Lévi-Strauss, analizzati da Derrida nel saggio *Il circolo linguistico di Ginevra* (142). Ne *Il circolo linguistico di Ginevra*, Derrida riporta l'immagine di colui «che toccò col dito l'asse del globo e l'inclinò sull'asse dell'universo» (143), immagine tutt'altro che peregrina nella nostra argomentazione.

Come il sistema dello stato di Natura non poteva uscire *da se stesso*, non poteva dunque interrompersi spontaneamente, era allora necessario che una causalità perfettamente esterna venisse a provocare – *arbitrariamente* – questa uscita che non è altro, precisamente, che la *possibilità dell'arbitrarietà*. Ma questa causalità arbitraria ed esterna dovrà anche agire secondo delle vie naturali o quasi-naturali. [...] La natura *si inverte da sé*, e non può farlo che a partire da un punto di exteriorità assoluta a se stessa, cioè da una forza nello stesso tempo nulla e infinita (144).

La descrizione dell'evento che inclinò l'asse del globo sull'asse dell'universo ci appare, secondo quanto premesso, estremamente pertinente. La teoria mimetico-vittimaria di Girard è molto chiara rispetto alla connotazione del meccanismo mimetico-vittimario, una causalità perfettamente esterna alla natura che agisce secondo vie naturali.

In merito al tema del linguaggio vorremmo, infine, tornare alle pagine dell'*Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*. Tenendo sempre presente il valore dell'unanimità comunitaria nell'evento vittimario, punto su cui Girard insiste molto, ci sembrano significative due frasi di Derrida in cui si dice che: «la coscienza dell'essere-in-comunità in un solo e medesimo mondo fonda la possibilità di un linguaggio universale» e ancora «l'umanità prende in prima istanza coscienza di se stessa “come comunità di linguaggio

immediata o mediata” (O. 182)» (145). A questo specifico aspetto della questione dedica molta attenzione anche Bernard Stiegler, il quale nota che «il n’y a pas de géométrie concevable en dehors d’un processus de communautisation rendu possible par une *technique de présentation* du “déjà-là”: *il n’y a pas de géométrie sans rétentionalité instrumentale. C’est-à-dire: sans souvenir tertiaire constituant*» (146). Ancora una volta, pur con obiettivi diversi dai nostri, traccia e «*communautisation*» sono associate inesorabilmente, al punto che ci vien da chiederci, se si dia traccia – nel senso specifico che a questo termine abbiamo dato nel nostro procedere – senza comunità.

In base a quanto detto finora ci pare di poterci *introducere* nel testo di un illustre critico italiano di Derrida, allorché ne dice che «a differenza di quanto scrive Hegel, per il quale la storia inizia con la trasmissione scritta, cioè con la volontà di un “perdurare del ricordo”, qui la storia comincia invece proprio come possibilità di oblio, di disseminazione di perdita» (147); secondo una forma di medietà che ha contraddistinto questa ricerca, la nostra ipotesi ci permette di confermare entrambi i poli di questa contrapposizione. La storia inizia con la trasmissione scritta, inizia quando si costituisce la possibilità di significazione, inizia con il primo linciaggio e con la volontà di ricordare il meccanismo vittimario, il che è costitutivamente possibilità di oblio e disseminazione.

Per concludere torniamo ancora una volta alle pagine della *Grammatologia*, in cui tutto appare implicito:

Il segno e la divinità hanno lo stesso luogo e tempo di nascita (148).

Note

¹ Per quanto non siano altrettanto esplicite, sono interessanti le analogie che emergono nelle prime pagine di *Roma. Il libro delle fondazioni* di Michel Serres, in cui gli eventi fondativi – i sacrifici, gli agoni sportivi, e altre tipologie coerenti alla teoria girardiana – si intrecciano ad episodi *scritturali*; da notare anche il frequente riferimento al *boustrophedon* di cui anche Derrida parla, a più riprese, in *Della grammatologia*. Cfr. M. Serres, *Roma. Il libro delle fondazioni*, cit., pp. 23 e sgg.

² Cfr. P.D. Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, Il quadrante, Torino 1999, pp. 62 e sgg.

³ Questo è il tema che costituisce l'anima del saggio di Bubbio, che non ci interessa approfondire.

⁴ R. Girard, «Interview with René Girard», intervista a cura di B. Bassoff, in *Denver Quarterly*, XIII, n. 2, Estate, 1978, p. 28-40, cit., in P.D. Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, cit., p. 62.

⁵ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 385, citato in P.D. Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, cit., p. 62.

⁶ Conservativo in quanto ogni operazione che non demistifichi il sacro finisce per consolidarne la menzogna.

⁷ P.D. Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, cit., p. 63.

⁸ Cfr. M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multipla edizioni, Milano 1981, p. 58.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. A.J. McKenna, *Violence and difference. Girard, Derrida, and deconstruction*, University of Illinois Press, Chicago 1992 p. 31.

¹¹ Cfr. P.D. Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, cit., p. 63. Bubbio si riferisce qui ad un passo da noi già commentato, cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 83.

¹² Cfr. P.D. Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, cit., p. 64. Bubbio si riferisce qui ad un passo da noi già commentato, cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., pp. 53-54 e 63.

¹³ Cfr. *ibidem*. Cfr. anche il presente saggio, par. 4 cap. III, in merito al raddoppiamento della scrittura, supplemento di supple-

mento, segno di segno.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 65.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. A.J. McKenna, *Violence and difference. Girard, Derrida, and deconstruction*, cit.

¹⁸ *Ivi*, p. 12: «In their symmetrical emphasis on texts and on institutions, they conform to a relation of rival brothers, of “frères ennemis”, the very relation that in fact determines all mimetic, oppositional structures for Girard. This is the same for Derrida as the relations of signifier to signified, or gramm to logos. [...] In the sum, deconstructive critique of metaphysics, logocentrism, ontotheology, essentialism, and the like, corresponds in its structure and dynamics to Girard’s critique of sacrificial practices».

¹⁹ *Ivi*, p. 14: «there are moments, movements, and formulations in Derrida’s critique of presence, of difference and of origin itself, that conform rigorously to the paradoxes of the sacred on which Girard’s theory is founded that they support rather than oppose its logic and propose rather that contest its theoretical import».

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 21.

²¹ *Ivi*, p. 16: «The victim, like writing, is a supplement of a supplement (speech), a stand-in, an arbitrary substitute for any and all members of a community that does not exist prior to the victim’s expulsion».

²² Cfr. *ivi*, p. 27.

²³ *Ivi*, p. 24: «real historical and institutional valence».

²⁴ *Ibidem*, «for Girard the victim is a means of grounding his theory in historical and cultural fact, whereas for Derrida, just as inevitably, the signifier in its paradoxical inanity and playfulness defies the possibility of anchoring any discourse».

²⁵ Per quanto la rivendicazione del ruolo costitutivo della lettera, della *grammé*, sia in buona sostanza il senso complessivo della filosofia di Derrida, non è del tutto corretto criticare unicamente in McKenna l’interesse esclusivo per il tema della rimozione visto che, a ben vedere, è Derrida stesso, a partire da *La Grammatologia*, a concentrarsi su quest’aspetto.

²⁶ *Ivi*, p. 32: «the pharmakon is the origin, the foundation of oppositions that come into “being” by its expulsion».

²⁷ Ivi, p. 33: The victim is the matrix of difference for Girard (Things Hidden since the Foundation of the World: 162) for the same reason that writing is the matrix of difference for Derrida: both succumb to a mystified expulsion to which order and difference owe their origin, their institution. The victim in Girard's scenario plays the same structuring role as writing in Derrida's reading of Plato, that of the "supplément d'origine", "the supplement of (at) the origin" (Of Grammatology: 313)».

²⁸ Cfr. S. Petrosino, *Il Pharmakon di Derrida*, in J. Derrida, *La Farmacia di Platone*, cit., pp. 8-9.

²⁹ Pur manifestato in altri termini, per altro solidali ai nostri proprio attraverso il *detour* derridiano, condividiamo lo scetticismo manifestato da Richard Kearney: «Girard nie l'existence de cette double logique [mimétique et symbolique]. Il réduit le symbolique et le mythique à la réalité unidimensionnelle du "mécanisme mimétique"», cfr. R. Kearney, «Terrorisme et sacrifice. Le cas de l'Irlande du Nord», in *Esprit*, avr. 1979, p. 42. In sostanza Kearney muove una critica che a nostro avviso coglie nel segno: Girard, contro tutte le sue dichiarazioni, in realtà non ha che una scarsa considerazione della storia, cfr. *ivi*, p. 43.

³⁰ J. Derrida, *La Farmacia di Platone*, cit., p. 51.

³¹ Cfr. D. McCracken, *The Scandal of the Gospels: Jesus, Story, and Offense*, Oxford University Press, New York 1999.

³² A.J. McKenna, *Violence and difference. Girard, Derrida, and deconstruction*, cit., p. 36: «in Derrida's text a certain concealment is revealed, and with it a certain violence».

³³ Sulla stessa linea, e anzi ad origine di questa, si colloca il saggio A.J. McKenna, *Supplement to Apocalypse: Girard and Derrida*, in J.-P. Dupuy, F. Varela (edt.), *op. cit.*, pp. 45-76.

³⁴ Ivi, p. 46: «Juridical language scarcely masks the thematics of sacrificial expulsion that run throughout his essay, and they appear regularly in Derrida's commentary on it as well: "Madness is expelled, rejected, denounced in its very impossibility from the very interiority of thought itself"». Il passo derridiano citato da McKenna si trova, nell'edizione italiana de *La scrittura e la differenza*, cit., a pagina 59.

³⁵ A.J. McKenna, *Violence and difference. Girard, Derrida, and deconstruction*, cit., p. 39: «Where Derrida is concerned, this prin-

ciple is perhaps most succinctly formulated in the following dictum: “The stone which the builders have rejected has become the cornerstone” (cf. Ps. 118:22; Luke 20:17), [...] it deserves to stand as the epigraph – literally, and the epitaph also – to “Plato’s Pharmacy”, as well as to the many other texts by Derrida in which writing is revealed as a *skandalon* to logos, a stumbling block to philosophy.»

³⁶ Cfr. E. Gans, *The Origin of Language. A Formal Theory of Representation*, University of California Press, Berkeley 1981, di cui ci occuperemo fra poco.

³⁷ Ivi, p. 60: «In the beginning was the victim, whose designation, or deferred appropriation, was the first sign».

³⁸ Cfr. ivi, p. 59: «For Derrida, the quest for origins is mythologocentric in its primary instance, there being no valid or rationally plausible point of departure from which to postulate the generation of signs or concepts. [...] According to Derrida’s conception, it is as if there were no things before signs. [...] Derrida does not argue nonsensically that there were signs before things; it is the “before” he contests, the notion of precedence, of the presence of things before signs. It is a notion we must abandon in favor of the untraceable play of signs, which we have to count among the things we place before them».

³⁹ A.J. McKenna, *Supplement to Apocalypse: Girard and Derrida*, cit., p. 57: «in the beginning, then, we can say with Derrida, is the trace, the body of the victim being the trace of a violence which, being mimetic, does not originate with it or with anyone».

⁴⁰ Cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps*, 3 volumes, Galilée, Paris 1994-2001.

⁴¹ Il saggio fu pubblicato in prima battuta nella collige *Mimesis. Des Articulations*, Flammarion, Paris 1975, (volume a cui Girard rimanda esplicitamente in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 86). Il testo da noi consultato è invece la traduzione inglese, contenuta in una raccolta di altri saggi del solo P. Lacoue-Labarthe, pubblicata con il titolo di *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, edited by C. Fynsk, Stanford University Press, Stanford CA, 1998.

⁴² Cfr. P. Lacoue-Labarthe, *Typography. Mimesis, Philosophy,*

Politics, cit., p. 168.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 233.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 104-138.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 223.

⁴⁶ Si noti di passaggio che se P. Lacoue-Labarthe attribuisce a Girard questa *naïveté*, non pare essere da meno nel non aver minimamente fatto i conti con il testo di Eric Gans, *The origin of language*, cit., che proprio di questo problema tratta e che affronteremo nelle prossime pagine.

⁴⁷ P. Lacoue-Labarthe fa notare come l'espulsione della *mimesis* dalla *callipolis* platonica assomigli anch'essa per molti versi al rituale dell'espulsione del *pharmakos*, cfr. P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 96-98.

⁴⁸ Cfr. P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, pp. 100-103.

⁴⁹ P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 97: «Perhaps, then, this repetition [l'espulsione della *mimesis*] is the true sign of what would have to be thought, if this were not absurd in principle, as the “constitutive undecidability” of mimesis – an undecidability such that there is no philosophical ruse (and especially not the specular/speculative one) capable of overcoming it, or the least critical gesture (“political”, for example) able to elude the strange power of contamination that it contains in and of “itself”.»

⁵⁰ *Ivi*, p. 135, nota a piè di pagina.

⁵¹ Oggetto invece dell'interesse di Derrida, nel già citato saggio *Désistances*, scritto come introduzione alla collige e traduzione inglese dei saggi di P. Lacoue-Labarthe qui in esame e poi ripreso in J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*. Volume II, cit.

⁵² Cfr. P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 114.

⁵³ Della lunga catena di concetti metafisici fondamentali riconducibili al *Ge-stell*, Lacoue-Labarthe si concentra lungo il saggio sulla serie *vorstellen* (rappresentare), *darstellen* (raffigurare, (ri)presentare), *herstellen* (produrre) e *nachstellen* (inseguire, perseguitare). Si noti che nel *Nietzsche* di Heidegger, *nachstellen* designa ciò che Nietzsche chiama *ressentiment*, la cui prima (o ultima) vittima è, nell'interpretazione di Heidegger, in questo perfettamente in linea con quella di Girard, Nietzsche stesso, cfr. P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁴ Può essere un accostamento solo casuale quello tra la *stasis*,

la guerra civile, la crisi di indifferenziazione e la *stèle*, la statua del dio – la piramide?

⁵⁵ Ivi, p. 68: «it will undoubtedly suffice to retain [...] that the essence of technology entails, by way of *Be-stellen*, a sense of Being as *stance, stature, station* – as in “Greek”, *stasis* or *stèle* – which is and which has always been, in the West, the sense of Being itself. “Being” [...] means *to stand*».

⁵⁶ Ivi, p. 69.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

⁵⁸ Lacoue-Labarthe non manca di valutare la prossimità della psicologia platonica alla morfogenetica del desiderio mimetico, cfr. *ivi*, pp. 98-103.

⁵⁹ «Mimesis, inasmuch as it is for Plato, for all of metaphysics, the essence of *poiesis* (including, no doubt, “natural” *poiesis*), is a mode of *installation* in general. For this reason, *Darstellen* means fundamentally “to install”, “to statue”. And thus, it is better to say *Herstellen*», cfr. P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 78.

⁶⁰ Cfr. P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 73.

⁶¹ Ivi, p. 82: «declinazione, instabilità, “disinstallazione”».

⁶² P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 83: «deduction of painting from the “paradigm of the mirror”».

⁶³ Cfr. P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 118, in nota.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 107.

⁶⁵ P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 98: «this expulsion would manifestly be the most decisive gesture as regards the “foundation of the State”, the gesture upon which the uprightness of such a foundation would essentially depend. Political (re)dressing, then, would be a function of the expulsion of mimesis; [...] it would be erected upon this empty place or installed around it.»

⁶⁶ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 410.

⁶⁷ Cfr. P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 107. Sia detto in nota, per l’ottima ragione che affrontare adeguatamente la questione richiederebbe un intero altro libro, che questa dinamica è esattamente quella che secondo Girard, a partire dai primi anni ottanta, distingue il cristianesimo: i vangeli mettono in scena un sacrificio, ovvero imitano una vittimizzazione, per svelarne il meccanismo. Per quanto è qui possibile dire, è proprio su questo tema che poggia la *svolta* di Girard. Dopo l’incontro con Raymund Schwager,

Girard ha infatti emendato la propria analisi della Passione in opposizione all'interpretazione della teologia cattolica, accettando che si tratti di un sacrificio. La domanda che segue inesorabilmente a questo accostamento richiama in causa l'intera discussione, come in un gioco di scatole cinesi in cui l'ultima riconduca il confuso giocatore all'inizio del percorso: se il meccanismo è il medesimo, imitare il sacrificio, la conclusione e le intenzioni possono essere davvero diverse?

⁶⁸ Ivi, p. 117: «to postulate that there is, prior to religious or artistic repetition, a real violence, a true murder, a “cruelty” – and in fact what would prohibit this? – does not change a thing. [...] It will still be impossible to deny [...] that there is never any factuality [*effectivité*] that is not from the “start” hollowed out and eroded by representation – if only, as we know, by language. Everything “begins” *also* by representation, and religion, in one way or another, cannot be done with it».

⁶⁹ P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, pp. 126-127.

⁷⁰ Cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps*, III volumes, Galilée, Paris 1994-2001.

⁷¹ Ivi, p. 114.

⁷² «Writing – and this is hardly surprising – is the last avatar of *Stellung*», P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 136.

⁷³ E. Gans, *The origin of language. A formal theory of representation*, cit., p. 4: «meaningful ontology – which is at the same time a meaningful epistemology – for the social sciences».

⁷⁴ Ivi, p. 2: «to represent the act of representation itself».

⁷⁵ Ivi, p. 2: «the theory's own possibility of doubling its representational object requires a representation-object distinction not merely as an internal postulate but as a “transcendental” given from without».

⁷⁶ «Writers who describe collective origins either presuppose prior deferral of action, that is, of event – this is true of all forms of social contract theories – or depict the establishment of language and/or other institutions as the result of nonspecific evolutionary process. Conversely, those writers who, like Condillac, or, more ambiguously, Rousseau, actually depict scenes of the birth of language, limit themselves to abstractly individual encounters between “men” who are somehow supposed to have previously

lived in perfect isolation from one another, or event (like Herder, or, in recent times, Tr n Duc Thao) between a lone human and a significant object», E. Gans, *The origin of language. A formal theory of representation*, cit., pp. x-xi.

⁷⁷ Ivi, pp. xi-xii: «non-instinctual attention», R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 129.

⁷⁸ E. Gans, *The origin of language. A formal theory of representation*, cit., p. 35: «The first linguistic act is constituted by a collective abortive gesture of appropriation».

⁷⁹ «If the ultimate cause of the “mimetic crisis” was a gesture of appropriation, then the end of the crisis should be marked by a limitation on such gestures», E. Gans, *op. cit.*, p. 34.

⁸⁰ Che, incidentalmente, non solo coincide con il criterio fondamentale del politico ma continua ad essere la funzione principale dei fenomeni vittimari, per cui *la folla persegue la vittima per distinguersi da essa*.

⁸¹ L'ipotesi di Gans   gi  in contraddizione – superflua? – con la teoria mimetica laddove pretende di ricondurre l'ambiguit  del sacro al contrasto tra desiderio di appropriazione degli individui verso il corpo della vittima (che abbiamo appena detto essere gi  in quanto tale una problematica e surrettizia modifica del meccanismo vittimario, il quale per funzionare prevede che la *mimesi di appropriazione* lasci il posto alla *mimesi dell'antagonista*) e la paura di cadere vittima di un rigurgito di violenza, il che tipicamente svincola l'effetto catartico della vittimizzazione, negando quella stessa sensazione di pace che dovrebbe generare lo stato di attenzione non istintuale alla base del processo di significazione trascendentale.

⁸² E. Gans, *The origin of language. A formal theory of representation*, cit., p. 6: «It might be objected that even if a transcendental element of some sort be necessary, it need not take the form we have given it. But if we refer all representations ultimately to some event other than a historical origin, then the origin of representation is obliged to furnish an explanation of this reference. By an “explanation” we mean the constitution of a (hypothetical) model of the passage from the event itself to the first representation of it. Then either this latter followed immediately on the presence of the former, or a delay occurred during which this pre-

sence was preserved by means other than representation (e.g. visual memory). In either case we note that the preservation of the presence of the event is continuous with the first representation of it, so that no generality is lost in considering such an event as the historical origin of representation».

⁸³ Questo approccio ci permette di andare al di là di critiche sbrigative quali quelle mosse, a riguardo del problema specifico qui trattato, per esempio da Henri-Jacques Stiker, il quale sostanzialmente schernisce il testo girardiano nelle sue pretese, effettivamente esagerate, e in scivoloni un po' grotteschi come quello – in merito all'origine del linguaggio come articolazione delle grida che accompagnano le crisi mimetiche (cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 133) – ricordato nel saggio H.-J. Stiker, «Le mode de penser de René Girard», in *Esprit*, avr. 1979, p. 51.

⁸⁴ Cfr. E. Gans, «Une esthétique triangulaire», in *Esprit*, nov. 1973, p. 572: «L'étude de l'homme ne pourra plus se concevoir en dehors d'une réflexion qui tiendra compte des origines dans le particulier de tout phénomène culturel», ma anche E. Gans, *The origin of language. A formal theory of representation*, cit., p. xii: «our hypothesis is alone in providing a functional setting for the paradox of presence that Derrida has elucidated in the text of Western philosophy».

⁸⁵ Cfr. M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 54.

⁸⁶ In tal modo inoltre si può finalmente emendare la decostruzione da quella sorta di ipocrisia messa in luce già da Paul Dumouchel in Id., *A morphogenetic Hypothesis in the Closure of Post-Structuralism*, in J.-P. Dupuy and F. Varela (ed.) *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*, cit, p. 84: «deconstruction [...] repeats the characteristic gesture of Rousseau and Husserl concerning the question of origin, which is to discard all facts», corsivo nostro.

⁸⁷ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 271.

⁸⁸ Per il nostro ragionamento è molto importante che si colga sia il riferimento alla miriopsia, al gioco degli specchi, che all'effetto *Droste*, declinato nelle varie determinazioni cinematografica, letteraria o latamente artistica.

⁸⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phä-*

nomenologischen Philosophie, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 1 Halle a.d.S. (1913), pp. 1-323, trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia I*, Einaudi, Torino 2002.

⁹⁰ Cfr. G. Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Selliers, Torino 1992, p. 31.

⁹¹ J. Derrida, *La différance*, cit., p. 39.

⁹² Derrida muove delle obiezioni formalmente analoghe al tentativo di Girard di *appropriarsi* della *mimesi*, qualcosa di costitutivamente privo di ogni connotato di proprietà, cfr. J. Derrida, *Désistances*, in Id., *Psyché. Invention de l'autre*. Volume II, Galilée, Paris 2003, trad. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*. Volume II, JacaBook, Milano 2009, p. 263. Proprio nel momento in cui si istituisca il parallelo tra *différance* e *mimesi*, tutto ciò che vale per l'una andrà a valere per l'altra, a partire dalle riflessioni sulla dicibilità che devono quindi essere intese a completamento della formulazione di Girard.

⁹³ C. Di Martino, *Derrida all'origine*, cit., p. 29, (sottolineatura nostra).

⁹⁴ A questo proposito è quanto meno indicativa la presenza quasi ossessiva del *doppio* nel capitolo *The generale theory of doubling*, in cui R. Gasché affronta il problema dell'iterabilità e della chimerica metafisica e fenomenologica della *living presence*, cfr. R. Gasché, *The tain of the mirror. Derrida and the philophy of reflection*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 1986, pp. 225-239.

⁹⁵ Il quale, pur riconoscendo a Derrida il merito di aver mosso un importante *Schritt zurück*, oltre Platone, sostiene che «solo la teoria mimetica fa un secondo passo indietro e risale fino alla mitologia, di cui svela, grazie al testo biblico, la natura», R. Girard, *La pietra dello scandalo*, cit., p. 163.

⁹⁶ Le leggibilità del documento, o della testualità estesa di una cultura composta dai miti e dai riti oltre che dai tabù, è resa possibile solo dal contestuale disfaccimento degli stessi ad opera delle scritture, cfr. R. Girard, *Sanglantes origines*, cit., p. 233.

⁹⁷ Cfr. J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., p. 99.

⁹⁸ La condivisione ci pare riconducibile – in prima istanza alme-

no – alla comune attenzione dedicata all’opera di Freud. Non ci risulta infatti che Girard abbia familiarità con i testi di Husserl e ci sentiamo di escludere che un autore possa essere stato influenzato dall’altro.

⁹⁹ Questa affermazione è vera in tanti modi diversi, tra i quali uno si presenta come differenza tra Freud e Girard che non crede in alcun modo ad un’origine assoluta, cfr. R. Girard, *Sanglantes origines*, cit., p. 261: «Chaque cas [de violence victimaire] peut être dit “originel” en un sens relatif. Ou peut-être “initial”, au sens où l’événement doit se produire avant l’imitation rituelle et l’interprétation mythologique dont il fournit le modèle. On ne peut parler, au sens absolu du mot, de quelque chose d’originel ou de primordial».

¹⁰⁰ A tal proposito cfr. A.J. McKenna, *Violence and difference. Girard, Derrida, and deconstruction*, cit., pp. 27 e sgg.

¹⁰¹ Cfr. M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, cit., p. 18.

¹⁰² Per quanto abbiamo cercato di dimostrare, un capro espiatorio si nasconde anche dietro ogni istituzione.

¹⁰³ J. Derrida, *Le puit et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, comparso per la prima volta nel volume *Hegel et le pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris 1971, pp. 27-84, oggi disponibile in J. Derrida, *Margini - della filosofia*, cit.

¹⁰⁴ È questo il titolo del secondo paragrafo del saggio in questione.

¹⁰⁵ Assumiamo la traduzione di *Bedeutung* proposta da Derrida.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 121.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 122.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, (sottolineatura nostra). Girard e Schwager stessi indicano l’importanza della materialità, forse senza problematizzare adeguatamente la questione: «La pietra di scandalo è implicitamente associata all’inferno e alla vittima espiatoria. E nell’Antico Testamento lo scandalo per eccellenza è l’idolatria, ossia la vittima espiatoria sacralizzata *nella forma di un oggetto materiale e solido*, dell’ostacolo divinizzato», cfr. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 506, corsi-

vo nostro. Schwager, a sua volta, considera l'importanza trascendentale del resto materiale, sia in chiave genetica che concretamente decostruttiva in diversi luoghi, tra cui, oltre a quelli a cui ci siamo già riferiti, «le lieu des crânes est le vrai point d'appui du domaine spatial et social du groupe [cfr. M. Leenhardt, *op. cit.*, p. 100]» e soprattutto, citando Marco 13, 2, «tu vois ces grandes constructions? Il n'en restera pas pierre sur pierre qui ne soit jetée bas», commenta: «Il importe davantage que Jésus ne pensait pas seulement à une démolition des constructions en pierre. Le Temple était le centre visible d'Israël. S'il n'en restait plus pierre sur pierre, tout le peuple serait nécessairement frappé du même destin», cfr. R. Schwager, *op. cit.*, p. 228.

¹¹¹ Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., pp. 131 e sgg.

¹¹² L'apofonia è l'alternanza di suoni vocalici o consonantici all'interno del tema di una parola.

¹¹³ Cfr. il paragrafo di questa ricerca *Il significante trascendentale*.

¹¹⁴ J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., p. 96.

¹¹⁵ O piuttosto a *effetto Droste*.

¹¹⁶ Cfr. G. Fornari, *Introduzione a R. Girard, La vittima e la folla*, cit., p. 17.

¹¹⁷ B. Stiegler, *La technique et le temps. La désorientation*, Galilée, Paris 1996, p. 70.

¹¹⁸ J. Derrida, *Firma evento contesto*, in Id., *Margini – della filosofia*, cit., p. 405, sottolineatura nostra.

¹¹⁹ B. Stiegler, *La technique et le temps. La désorientation*, Galilée, Paris 1996, p. 69.

¹²⁰ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1948, trad. it. a cura di V. Vacca, riveduta da G. Riccardo, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 195-196.

¹²¹ Ivi, p. 198.

¹²² Essendo *significante* e *significato* rispettivamente un participio presente ed un participio passato.

¹²³ In realtà, ci pare che proprio questo tipo di esercizio risponda alle esigenze indicate nel saggio *Struttura, segno e gioco nelle scienze umane*, contenuto in *La scrittura e la differenza*, *op. cit.*, saggio che fu discusso ad un convegno organizzato tra gli altri

proprio da Girard, *The Language of Criticism and the Sciences of Man (Les langages Critiques et les Sciences de l'Homme)*, tenutosi tra il 18 e il 21 ottobre del 1966, presso il Humanities Center della Johns Hopkins University. Grazie a questa operazione, isomorfa rispetto a quella condotta da Derrida nella conferenza sulla *différance*, si liberano le nozioni di significante e significato dalla compromissione metafisica senza doversi liberare delle nozioni stesse. Notiamo inoltre che il termine in quanto tale, inserendosi surrettiziamente nella coppia tradizionale, svolge un ruolo supplementare, simile a quello svolto dal dodicesimo cammello nella parabola usata da Dupuy nelle discussioni con Luhman sui fenomeni autopoietici: *Un uomo anziano, sentendo prossima la sua fine, chiamò a sé i suoi tre figli, per dividere con loro, ciò che gli restava dei suoi beni. Disse loro: figli miei, ho undici cammelli, ne lascio la metà al primogenito, un quarto al secondo, e a te, mio ultimo, ne lascio un sesto. Alla morte del padre, i figli si ritrovano molto perplessi: come suddividere undici cammelli secondo le indicazioni fornite dal padre? La guerra della divisione sembrava diventare inevitabile. Senza soluzione, essi si recarono al villaggio vicino, a chiedere il consiglio di un vecchio saggio. Costui pensò: tutto quello che posso fare per voi, è darvi il mio vecchio cammello. È vecchio, magro e non più molto valido, ma vi aiuterà a dividere la vostra eredità. I figli presero il vecchio cammello e si trovarono con dodici animali: il primo ricevette così sei cammelli, il secondo tre e l'ultimo due. Rimase quindi il vecchio cammello che poterono rendere al suo proprietario. Cfr. J.-P. Dupuy, *Totalisation et méconnaissance*, in P. Dumouchel et J.-P. Dupuy (a cura di), *Violence et vérité autour de René Girard*, Grasset, Paris 1984. Il *significaturo* inserito nella relazione tra significante e significato squaderna la relazione oppositiva, riorientandone l'interazione secondo la matrice temporale; inoltre fornisce il perno su cui riconfigurare la dinamica tra le due nozioni per poi prestarsi a tornare da dove è venuto, presso il vecchio saggio, dal momento che ovviamente non esiste se non come nome senza referente. In questo modo la nozione di *significaturo* risulta coerente a molteplici livelli con lo spirito della decostruzione e si presta a fornire il *trait-d'union* con la teoria mimetica: un supplemento strutturale che indica il supplemento genetico, il centro*

della struttura la cui essenza è di darsi nella modalità dell'assenza. Questa ipotesi è a sua volta una risposta perfettamente consistente alle indicazioni di Derrida, contenuto nel saggio di cui sopra: «il sostituto non si sostituisce a qualcosa che, in qualche modo, gli sia pre-esistito. Da quel punto si è dovuto cominciare a pensare che non c'era centro, che il centro non poteva essere pensato nella forma di un essente-presente, che il centro non aveva un posto naturale, che non era un posto fisso bensì una funzione, una specie di non-luogo nel quale si producevano senza fine sostituzioni di segni», J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 361.

¹²⁴ Cfr. R. Schwager, *op.cit.*, pp. 54-55. In nota si cita il testo di Maurice Leenhardt, *op. cit.*, p. 44. In cui si dice che presso i Mélanésien «image du cadavre et image du dieu ne sont pas encore dissociées».

¹²⁵ La quale a sua volta è «una violenza differita», cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2008, p. 46.

¹²⁶ A questo proposito, ci sembra utile tornare su un passo citato da Derrida, «il linguaggio è nato necessariamente tutto d'un tratto; [...] si è verificato un passaggio da uno stadio, in cui niente aveva un senso, ad un altro, in cui ogni cosa ne possedeva uno», J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 141. L'evento vittimario produce il passaggio improvviso da uno stadio in cui nulla aveva un senso, ad uno stadio in cui, secondo la nostra prospettiva, ogni cosa ne possedeva *uno e uno solo*, il senso del sacro, veicolato e al tempo stesso svincolato. Ricordiamo, infatti, le parole di Derrida quanto, ne *l'Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, dice che «L'incarnazione storica libera dunque il trascendentale» (p. 130) e ancora «Costituire un oggetto ideale, è metterlo a disposizione permanente di un puro sguardo» (p. 131).

¹²⁷ Cfr. R. Girard, *La voce inascoltata della realtà*, cit., pp. 28 e sgg.

¹²⁸ L. Preta, *La narrazione delle origini*, cit., p. 91.

¹²⁹ *Ibidem.*

¹³⁰ Comune a molti lettori dei nostri due autori è l'impressione che esista un rapporto molto complesso, allo stesso tempo di identità e differenza, tra la *différance* e il desiderio mimetico, tra la *différance* e la *mimesis*, cfr. A.J. McKenna, *Violence and difference*.

Girard, Derrida, and deconstruction, cit., p. 73: «*Différance* designates the structure of desire».

¹³¹ Tenendo a mente la determinazione della mimesi dell'antagonista che verrà proposta da Girard a partire dal secondo libro *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, e l'interesse di Derrida per Walter Benjamin, ci sembra appropriato ricordare quanto quest'ultimo dice a proposito degli specchi: «Quando due specchi si guardano l'uno nell'altro, Satana opera il suo trucco preferito, aprendo qui a suo modo [...] la prospettiva sull'infinito», [R 1, 6]. W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1982, ed. it. a cura di E. Gianni, trad. it. (per le pagine considerate) di G. Russo, Einaudi, Torino 2000, p. 601. Si pensi a cosa dice Girard della violenza, per cui «non c'è mai altra causa se non la credenza universale in una causa altra», cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 121. Anche McKenna ravvisa nel gioco mimetico della violenza la realtà antropologica sottesa alla decostruzione dell'origine: «Thus, we can say with Derrida that in the beginning is the trace, the body of the victim being the trace of a violence that, being mimetic, does not originate with it or with anyone. The origin of this violence, improperly attributed to the victim whose destruction ends violence, is properly unrepresentable; it is proper only to the rivalry of combatants, to their mimetic conflict. The sacralization of the victim erases this nonorigin – the nonoriginal but only repetitive, mimetic origin of violence – when it enshrines the victim as the origin of the community» (cfr. A.J. McKenna, *op. cit.*, pp. 83-84) ma senza mai ravvisare nel *Körper* della vittima la condizione di possibilità dell'origine della cultura, celando insomma, la differenza, fondamentale per noi, tra la vittima in quanto tale e il suo corpo morto. Senza altro, con McKenna, potremmo a questo punto sostenere che la decostruzione più che scoprire il paradosso dell'origine si lascia ingannare dalla contraddittorietà inerente alla *méconnaissance*.

¹³² A questo proposito vorremmo esplicitare una considerazione connessa al processo di ominizzazione, per come lo descrive Girard. Ammesso e non concesso che le cose stiano in tal modo, resta evidente la convergenza tra i due autori, l'origine è *mise en abîme* anche perché «non esiste una prima volta, sempre si comin-

cia da un già costituito: [...] tracce di tracce», cfr. S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 150. Questo vale anche in merito alle riflessioni contenute in J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1998. L'intuizione a fondamento del nostro lavoro non si pone in contraddizione con l'esercizio decostruttivo intrapreso in questo saggio, a partire dal tema dell'*invenzione*. Anzi, ci pare utile fissare alcune considerazioni. In prima istanza, è quanto meno suggestivo, se non si tratta invece di una «descrizione eccedente la dichiarazione», che Derrida, nell'affrontare il tema dell'*invenzione*, in qualche misura sineddoche dell'evento, esordisca, a pagina 12, con un riferimento al desiderio – o quanto mimetico! – del figlio [di Cicerone] per il proprio padre: «*désir [qui] brule du désir de son père*» et qui «*n'a donc pas de mal à s'en satisfaire et à se le réapproprier en le satisfaisant*». Sulla stessa strada Derrida torna, a pagina 55, a sconfiggere in argomenti molto rilevanti per la teoria mimetica, con una considerazione sul desiderio del figlio *per* il desiderio ma anche *secondo* il desiderio del padre e del ruolo dell'imitazione nell'apprendimento – e dunque nella trasmissione – delle regole all'interno delle quali un'*invenzione* può essere esemplare, cioè iterabile, cioè condivisa. In secondo luogo, Derrida nota, in due note a pagina 47 dell'edizione francese, che: «*L'invention du langage et de l'écriture – de la marque – est toujours, pour des raisons essentielles, le paradigme même de l'invention, comme si on assistait là à l'invention de l'invention*» (nota 1), e che «*Comme toujours, l'invention est à la jointure de la nature et de l'institution*» (nota 2). La teoria mimetica non pretende di rintracciare un'origine puntuale assoluta, né per altro ricade in illusioni metafisiche ma anzi cerca di stabilire le condizioni di possibilità reali dell'*invenzione* di cui Derrida affronta, qui, la decostruzione; infine è perfettamente d'accordo con una definizione dell'evento come: «*L'événement, l'autre, c'est aussi ce qu'on ne voit pas venir, ce qu'on attend sans attendre et sans horizon d'attente*», J. Derrida, B. Stiegler, *Echographies – de la télévision*, Galilée, Paris 1996, p. 119. Cfr. ancora A. McKenna, *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*, cit., p. 95: «*Nothing Derrida advances by way of his critique of origins or of representation as representation of an original presence, nothing that goes by the name-*

that-erases-its-name of supplement, arche-trace, differance, and so on (or, by another name, *pharmakos* [...]) – nothing thus suggested is proof against Girard's anthropological hypothesis of human origins as rooted in the dynamics of mimetic desire». Per fugare qualsiasi dubbio, cfr. R. Girard, «Vers une définition systématique du sacré», in *Liberté*, 87-88, 1973. p. 68, in cui Girard descrive l'omicidio fondatore come un «centre invisible [...] qui échappe à l'observation».

¹³³ Per quanto il contesto argomentativo sia diverso, ci sembra che quanto diciamo trovi conferma nelle parole di Eric Gans, nel momento in cui, in riferimento alla *verità della rappresentazione del sacro*, nota che: «Il primo oggetto della rappresentazione umana non ha potuto essere altro se non ciò la cui semplice presentazione era diventata inconcepibile». E. Gans, *Le logos de René Girard* in M. Deguy, J.-P. Dupuy, *René Girard et le problème du mal*, (Textes rassemblés par), Grasset et Fasquelle, Paris 1992, p. 187, (traduzione nostra). Per quanto questo esercizio possa apparire minuzioso e ossessivo, è necessario definire con la maggiore chiarezza possibile lo scarto minimo che permette alla teoria mimetica, anche oltre la mancanza che stiamo cercando di attribuire a Girard, di accogliere le istanze post-strutturaliste di Derrida mantenendo viva l'intuizione strutturalista sul ruolo della sostituzione sia per il linguaggio, sia per la ritualità sacrificale. Cfr. R. Girard, *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford University Press, Stanford 1987, trad. cons. Di B. Vincent, M.R. Anspach e L. Scubla, *Sanglantes Origines*, Flammarion, Paris 2011. pp. 89-90.

¹³⁴ Notiamo di passaggio la successione cronologica delle determinazioni dei partecipi: il *significato* è il *significante differito*, che a sua volta è il *significativo differito*. Il ruolo della temporalità è il grande assente in questo lavoro. La questione è troppo complicata per essere affrontata in questo saggio e troppo importante per essere accostata tangenzialmente. In qualche misura, almeno per quanto riguarda il *côté girardiano* di queste nostre ricerche, Dupuy, con i lavori recenti proprio sull'inversione nella temporalità catastrofica, rappresenta un punto di riferimento a cui rimandare, cfr. J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, Paris

2002. Lo stesso dicasi per Cesareo Bandera, di cui McKenna dice: «As Cesareo Bandera has observed, the free-play [of differences] would be endless “if the game were immune to time, if time were not also involved in the game, if a blank were not also a pause, if la *différance* were not also a deferring of the differences. As it is, we cannot possibly talk about the deferring of the differences without talking about the time involved in such deferring” («Notes on Derrida, Tombstones and the Representation Game», *Stanford French Review* 6.2/3 (1982): 311-25, 321)», cfr. A.J. McKenna, *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*, cit., p.100. Bandera sostiene una tesi pertinente e consonante con quanto detto in questa sede, nel momento in cui osserva che essendo la *différance* una differenza ed un differimento, accelerazione e indifferenziazione sono la stessa e medesima cosa. Oltre una certa soglia temporale, la *différance* comincia a lavorare contro se stessa facendosi vettore dell'indifferenziazione. Ci pare che proprio a questo fenomeno si ricollegli l'inversione della nostra matrice temporale. Cfr. *ibidem* e C. Bandera, *op. cit.*, p. 322. Per una brillante indagine sulla questione, da un punto visto fenomenologico attento ai problemi della teoria mimetica, si rimanda a F. Dell'Orto, *Quando comincia l'uomo. La genesi del tempo come genesi del desiderio*, in F. Dell'Orto, G. Tiengo, M. Valisone, *Essere del tempo e metafora dell'umano. Radici postfenomenologiche*, L'Harmattan Italia, Torino 2010.

¹³⁵ McKenna nota come sia proprio la ricerca di questo significato trascendentale, l'origine e la causa prima, ad andare, nel lavoro di Derrida, sotto il nome di logocentrismo; «[Derrida has] “identified logocentrism and the metaphysics of presence as the exigent, powerful, systematic and irrepressible desire for such a [transcendental] signified” (OG 49)», A.J. McKenna, *op. cit.*, p. 177. «Abbiamo identificato il logocentrismo e la metafisica della presenza come il desiderio esigente, potente, sistematico ed irrepressibile, di un tale significato [trascendentale]», J. Derrida, *Della Grammatologia*, cit., p. 75.

¹³⁶ J. Derrida, *Margini. Della filosofia*, cit., p. 38.

¹³⁷ A questo proposito rimandiamo a quanto dice M. Iofrida a proposito della *différance* come *espacement* e *temporalisation*, spazialità e temporalità *originarie* che mettono capo ad un pro-

cesso di produzione attiva dello spazio e del tempo. Cfr. M. Iofrida, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, cit., pp. 35-36.

¹³⁸ Questo punto va tenuto in considerazione unitamente a quanto dice Derrida ne *La farmacia di Platone*, cit., p. 95, cfr. par. 2 cap. IV di questo lavoro.

¹³⁹ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 333. Il tempio, il cui etimo è esplicito, è uno spazio definito dal cadavere della vittima; solo in quanto tale è determinato, connotato, senza non sarebbe in alcun modo distinguibile dallo spazio circostante. Cfr. R. Schwager, *op. cit.*, pp. 66-67.

¹⁴⁰ Come osserva acutamente McKenna, «the concern for exact repetition is the greater for the fact that its exact significance escapes its participants» (A.J. McKenna, *op. cit.*, p. 78). Ed è proprio questa forma di *méconnaissance* o semplice coazione a ripetere, ben analizzata per altro nelle riflessioni di Girard sul tema dello *skandalon* (cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 501 e sgg.) a garantire che l'iterabilità sia condizione di creatività e non funzione, il che ci scaraventerebbe in quella *petitio principii* propria ad ogni istanza funzionalista. Cfr. anche R. Girard, *La pietra dello scandalo*, cit., p. 159, in cui si mettono in connessione la ripetizione mitica e rituale, le vittime reali, il fondamento reale della significazione.

¹⁴¹ Così rispondiamo finalmente alla sincera domanda di W. Burkert il quale, nel dialogo *Origines Sanglantes*, si chiede a più riprese come sia possibile la genesi di culture e forme rituali stabili a partire dal caos primigenio della crisi e dall'inconscia e *méconnue* risoluzione vittimaria, cfr. R. Girard, *Origines Sanglantes*, cit., pp. 77 e 85.

¹⁴² Prima versione pubblicata sulla *Revue internationale de philosophie* (IV, 1967, n. 82), con il titolo *La linguistique de Rousseau*, ora disponibile in J. Derrida, *Margini - della filosofia*, cit., pp. 189-207.

¹⁴³ Ivi, p. 198.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 198-199.

¹⁴⁵ J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., p. 132.

¹⁴⁶ B. Stiegler, *La technique et le temps. La désorientation*, cit., p. 50.

¹⁴⁷ G. Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, cit., p. 168.

¹⁴⁸ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 17.

CONCLUSIONI

Lo spunto teoretico da cui prende avvio questa ricerca è la lettura del capitolo *Antropologia fondamentale* contenuto nel saggio *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. In questa sezione dell'opera del '78, Girard propone un'analisi antropologica di carattere generativo o morfogenetico in cui applica alla storia dell'uomo lo strumento interpretativo sviluppato nei testi precedenti. La teoria mimetico-vittimaria, nei suoi aspetti genetici, viene utilizzata per rendere ragione di alcune caratteristiche comuni a tutte le culture e di alcuni cambiamenti epocali verificatisi nel corso dell'evoluzione dell'uomo. La nostra curiosità si è rivolta in primo luogo al problema della significazione e, contestualmente, al problema dell'origine delle culture. Come abbiamo mostrato nel corpo della ricerca, è questa un'argomentazione nella quale Girard eccede un po' nelle semplificazioni *tranchantes* e in qualche misura autocontraddittorie: non si contano infatti i passi in cui, in un modo o nell'altro, il nostro cade in quegli stessi errori logici attribuiti alla maggior parte degli autori con cui si confronta. Nel cuore del capitolo a cui ci siamo sin qui riferiti con più attenzione, Girard attribuisce e Lévi-Strauss l'errore in cui, a nostro avviso, lui stesso incappa: «prende l'enunciazione del problema per la sua soluzione» (1). Dire, come fa in *La violenza e il sacro*, che «gli uomini si rivolgono verso il miracolo al fine di perpetuarlo e di rinnovarlo; debbono quindi, in certo modo, *pensarlo*» (2), non può infatti essere una risposta sufficiente.

L'operazione condotta ha inteso individuare un percorso alternativo, ancorché coerente nelle intenzioni e nel disegno generale, a tali debolezze dell'ipotesi sull'origine della

significazione e del pensiero simbolico in René Girard. L'indagine ha preso avvio, e consistenza, dalle convergenze ravvisate tra *La farmacia di Platone* e i due grandi saggi scritti da Girard negli anni '72 e del '78, rispettivamente, *La violenza e il sacro* e *Delle cose nascoste sin dall'origine del mondo*. L'obiettivo che ci eravamo prefissati, era quello di verificare la correttezza e la fertilità di questa convergenza, cercando di ispirarci a quel certo «miscuglio di responsabilità e di mancanza di rispetto» (3) che lo stesso Derrida si diagnosticava. La letteratura che aveva precedentemente preso in considerazione la possibilità di impostare un confronto tra questi due autori, ha scelto percorsi ermeneutici diversi dal nostro; in questa sede, abbiamo, innanzitutto, voluto evitare la tentazione di ridurre uno dei due autori all'interno delle categorie e del paradigma dell'altro.

Il confronto con l'opera di Derrida, come detto, è stato suggerito dalla lettura de *La farmacia di Platone*, testo da cui abbiamo tratto la speranza di poter risolvere alcuni dei nodi che Girard lascia in sospeso. Per evitare di ridurre l'autore Derrida al saggio in questione, abbiamo allargato la nostra ricerca all'orizzonte delle opere pubblicate nel torno di anni in cui Girard sviluppava la svolta vittimaria della teoria mimetica, tenendo conto, ovviamente, anche dei testi in cui Derrida formula le categorie analitiche di cui si serve nel saggio su Platone. La presentazione di questo percorso, pur nel tentativo di essere il meno invasiva possibile, ha inteso trovare nella riflessione di Derrida gli strumenti adatti a esplicitare e giustificare la soluzione proposta da Girard per il problema dell'origine della significazione.

Il confronto di questi due autori ci ha condotti a proporre una possibile complementarità delle due riflessioni. Pur nella loro autonomia, riteniamo di aver mostrato che le tesi di Girard e di Derrida possano essere felicemente messe in collaborazione. Nel corso del testo abbiamo utilizzato due volte l'espressione *storia trascendentale* per riferirci all'in-

indagine di Girard. L'opera di questo autore permette di delineare una serie di eventi *realmente* accaduti. L'attributo *trascendentale* è riferito al fatto che gli eventi in questione non sono determinati secondo lo spazio e il tempo, ma sono sciolti da ogni *hic et nunc*, ed al fatto che le conseguenze cui danno luogo abitano o piuttosto costituiscono la dimensione trascendentale. La nostra indagine si è proposta, infatti, di dimostrare che l'evento vittimario è un evento creativo, ovvero di come esso costituisca sempre un'apertura di nuove regioni di possibilità; in primo luogo, la possibilità della significazione. Il sostegno ed il confronto con Derrida è stato necessario per dare completezza e compiutezza alle ipotesi di Girard. D'altro canto, però, riteniamo che anche la riflessione di Derrida possa giovare di un confronto con l'opera di Girard. Derrida, infatti, pur nella consapevolezza nella necessità dell'occorrenza materiale dell'origine delle idealità, non prende in considerazione l'eventualità che lo stesso processo che ha messo in luce – per decostruirlo – possa avere un'origine concreta. La storia trascendentale di Girard rappresenta, dunque, la possibilità di radicare la tradizione metafisica fonocentrica in una tipologia di evento consonante alla problematica della rimozione (4).

A nostro avviso Girard e Derrida descrivono la stessa tipologia di evento (5), li distingue l'approccio critico. Girard cerca di assumere una prospettiva esterna alla tradizione (6) ma per certi versi acritica, Derrida, invece, cerca di descrivere il processo di costituzione della pretesa metafisica di dominare l'origine del proprio discorso, mettendone in luce i continui fallimenti e proponendo il programma decostruttivo ma senza fare veramente i conti con la stessa materia della sua ricerca, l'uomo. Pur in un confronto che ha oltrepassato la cornice delle affermazioni di Derrida (7) e di Girard, speriamo di essere riusciti ad avvicinare e coimplicare le operazioni dei due autori quanto basta ad aprire una nuova via che qui non ci resta che indicare con uno spirito programmatico.

Come è emerso da quanto detto sin qui, il tratto caratteristico più rilevante, da un punto di vista filosofico ed epistemologico, della teoria mimetica di René Girard è la possibilità, presentatasi quasi casualmente – o piuttosto secondo la logica delle cose – di fornire un'autolegittimazione trascendentale. La teoria mimetica porta alle estreme conseguenze le intuizioni di un periodo storico segnato dalla speculazione heideggeriana in merito alla fine della metafisica, individuando nella dinamica contrastiva tra *logos eracliteo* e *logos giovanneo*, vale a dire rispettivamente la logica sociale del meccanismo vittimario e la rivelazione biblica, il motore del processo del quale lo stesso Derrida tra gli altri aveva partecipato alla diagnosi. Come detto, ciò che contraddistingue il pensiero di René Girard è l'intima coerenza tra il contenuto e la forma della propria riflessione, nonché tra la condizione di possibilità dell'indagine e l'indagine stessa. Girard, a differenza di Derrida, fornisce – o forse si trova a fornire – una legittimazione trascendentale alla propria *Rückfrage*, la cui stessa possibilità si presenta come conferma della bontà dell'intuizione che lo guiderà a formulare la propria risposta. D'altro canto, ciò che Girard non ha mai considerato con sufficiente attenzione emerge, ancora una volta, da una corretta e compiuta investigazione trascendentale. Pur avendo intuito la dinamica del processo in atto, di cui altri avevano solo registrato alcuni sintomi, Girard ne ha maldestramente tratteggiato la storicità. È a questa ingenuità o piuttosto mancanza di interesse che il pensiero di Derrida ci permette di porre rimedio. L'analisi decostruttiva, mettendo in rilievo il ruolo della traccia, condizione materiale di possibilità dell'oggetto sociale e ideale, ci permette di ampliare – e indicare programmaticamente – il percorso su cui *il Darwin delle scienze umane*, come ebbe a dire Michel Serres, si conduce da ormai cinquant'anni.

Fornendo infatti gli strumenti analitici per radicare nella storia i processi genetici delle strutture ideali, Derrida fornì-

sce, ricorsivamente, la struttura ideale ad un procedere investigativo sostanzialmente intuitivo. L'origine individuata in questo saggio è allora una realizzazione della nozione – messa in luce, tra gli altri, da Benjamin – per cui essa è sia il luogo o il punto di scaturigine di un fenomeno, sia la logica o l'essenza che lo determina.

Per giustificare compiutamente la filosofia della storia di matrice girardiana, una volta determinata tale duplice accezione dell'origine, è infatti necessario poter spiegare ad ogni momento dato le condizioni di possibilità del contesto storico nel quale prende piede il contrasto già sempre in atto tra i due *logoi*: un'adeguata considerazione della traccia, ovvero del ruolo della materialità e dell'iscrizione nella genesi delle strutture ideali e dell'ontologia sociale unita alla comprensione del motore storico della decostruzione è ciò che apre davanti a noi una nuova stagione di ricerca.

Note

¹ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 100.

² R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 324.

³ P. Sloterdijk, *Derrida egizio*, cit., p. 52.

⁴ In merito a questo senso del confronto, altri autori, tra cui lo stesso Girard, si sono espressi, indicando sempre la dipendenza del decostruzionismo dalle logiche del sacro. Non abbiamo inteso occuparci di questo aspetto già ampiamente interrogato, quanto, come detto, della possibilità di riscontrare nell'evento vittimario, l'occorrenza concreta in cui radicare lo sviluppo dell'oggetto dell'attenzione decostruttiva. Siamo, per tanto, d'accordo con Dalmasso quando questi dice che «L'archi-scrittura è il luogo e il movimento di produzione della metafisica». G. Dalmasso, «Logos e scrittura in Jacques Derrida», in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1971, p. 174, cit., in S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 155.

⁵ A questo proposito si pensi a quanto dice Paul Ricoeur, citando il linguista Guillaume, «Il verbo [...] è l'organo linguistico dell'evento». P. Ricoeur, *Evento e senso*, in *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, cit., p. 17.

⁶ Girard si pone e risolve, a modo suo, il problema delle condizioni di possibilità di una tale prospettiva.

⁷ A nostra conoscenza, Derrida non si è mai compiutamente espresso sull'opera di Girard, salvo una volta, per altro con modi sprezzanti, in J. Derrida, *Psyché*, cit., pp. 621-622. È d'altro canto avviso di McKenna che Derrida non faccia che parlare di vittime sacrificali, rincorrendo il fulcro assente di ogni struttura in una inesausta critica di tutte le pretese di sistematicità, concedendoci così lo spazio per istituire la complementarità che abbiamo sin qui imbastito, cfr. A.J. McKenna, *op. cit.*, p. 192.

«Esitò un momento, e poi disse in polacco:
“Il Messia arriverà presto.”
Asa Heshel lo guardò sbalordito.
“Che cosa vuoi dire?”
“La morte è il Messia. Questa è la verità”.»
I.B. SINGER, *La famiglia Moskat* (8)

⁸ I.B. Singer, *The family Moskat*, trad. it. a cura di B. Fonzi,
La famiglia Moskat, Longanesi, Milano 1967, p. 583.

APPENDICE

In questa appendice ci proponiamo di approfondire una suggestione che emerge con insistenza nei testi sin qui analizzati (1): Socrate fu un capro espiatorio.

Le ragioni che ci inducono a sostenere questa ipotesi sono molteplici e di varia natura. Prendendo in considerazione le notizie sulla vita di Socrate, per come queste sono riportate, in primo luogo, da Platone, Senofonte e Aristofane, alcune caratteristiche risultano significative, specialmente se messe in relazione alla tassonomia dei segni vittimari proposta da Girard. In primo luogo le caratteristiche fisiche: i frequenti accenni alla leggendaria bruttezza di Socrate non possono lasciare indifferente chi legga un passo come quello riportato in precedenza, tratto da La farmacia di Platone di Derrida, secondo cui il pharmakos era «l'uomo più brutto di tutti» (2), condotto come ad un sacrificio, per purificare la città. La fisionomia di Socrate, inoltre si presta ad una breve considerazione; la sua satiresca bruttezza era ricondotta al naso camuso (3) ed all'esoftalmia, (4) la sporgenza anomala dei bulbi oculari e non può passare inosservato al lettore di Girard, che certamente ricorderà i numerosi casi esemplari forniti in testi come Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo o La voce inascoltata della realtà (5).

D'altro canto, proprio la stessa definizione platonica, di bruttezza satiresca (6), vista l'importanza del culto dionisiaco nel paradigma espiatorio, non è priva di significato in questo senso. Le descrizioni della vita di Socrate sono altrettanto importanti. Come si ricorda spesso ne La farmacia di Platone, Socrate era il più ateniese dei cittadini di Atene, il più legato al perimetro cittadino, che varcò solo per le campagne militari (7) e in occasione di alcuni dialo-

ghi (8). Per quanto la partecipazione alle battaglie nelle vesti di oplita facciano pensare che Socrate venisse da famiglia abbiente, la tradizione lo descrive come un personaggio ai margini della società, dedito esclusivamente all'indagine filosofica, mantenuto dalla sua generosa sinousia. Un altro elemento prezioso per la nostra argomentazione è l'accusa dell'Arconte (9), per molti aspetti convergente con la rappresentazione offerta dalla commedia di Aristofane (10): Socrate viene accusato di empietà e di corruzione dei giovani ateniesi. Le accuse di empietà non sono coerenti con la professione di fede nel daimon e sembrano più adatte a descrivere le posizioni assunte da altri personaggi coevi, le accuse di corruzione di giovani sono strumentali – i giovani a cui si fa riferimento sono, probabilmente, Alcibiade e Crizia, due figure che si erano distinte nel periodo precedente il processo e si configurano in quanto tali come accuse rituali ed espiatorie.

La data del processo ed il contesto storico sono molto interessanti. La fine del V secolo a.C. è un periodo molto delicato per la città. Atene ha appena perso la Guerra del Peloponneso contro Sparta ed è stata vessata dal governo dei Trenta Tiranni. La diffusione della sofistica sta minando le certezze dei cittadini. Il protagorismo è un inno all'indifferenziazione, per non parlare dell'esplosione dell'uso della scrittura e della moneta (11).

Questi dettagli biografici fanno convergere la figura di Socrate con quella di un capro espiatorio, ma ci sono altri particolari quanto meno suggestivi. In primo luogo la data di nascita; lo stesso Derrida, anche se implicitamente, sembra proporre questa tesi allorché accenna alla nascita di Socrate: il sesto giorno delle Targelie è la data della cerimonia rituale del pharmakos ed il compleanno di Socrate. Derrida, avrebbe potuto condividere questa nostra ipotesi, infatti, nel sostenere la sinonimia dei termini pharmakeus – adoperato spesso da Platone in riferimento a Socrate – e

pharmakos, di cui si dice: «sinonimo di pharmakeus (usato da Platone), che ha l'originalità di essere sovradeterminato, sovraccaricato dalla cultura greca di un'altra funzione» (12), sottintende una possibile sovradeterminazione del ruolo di Socrate. Dice, inoltre, in merito al sesto giorno delle Targelie: «è il giorno in cui nacque l'uomo la cui condanna a morte – e non solo perché un pharmakon ne fu la causa prossima – assomiglia ad un pharmakos dell'intimo: Socrate» (13).

Come detto, è cosa nota che la cerimonia del pharmakos avesse luogo nei momenti critici, nelle cosiddette crisi sacrificali o di indifferenziazione (ricordiamo che per Girard siccità, carestia, peste sono riconducibili, se non direttamente almeno per allegoria, al fenomeno dell'indifferenziazione). D'altronde la stessa attitudine di Socrate, volta a ridiscutere le verità dogmatiche per trovare fondamenta più solide, si iscrive in un contesto di dubbio radicale; ma non sono solo questi i dettagli che ci portano a sostenere la nostra ipotesi.

La ragione per cui poniamo in appendice, a mo' di divertimento questa considerazione – per altro piuttosto evidente e proposta anche da altri autori (14) – va ravvisata in realtà in una caratteristica molto particolare della figura filosofica e storica di Socrate. Per approfondire la questione vorremmo rivolgerci ad una riflessione ermeneutica di Gadamer (15) che, inserita in questo contesto ipotetico, risulta rivelativa. In *Verità e metodo* (16) si propone una lettura della domanda socratica che ci sembra assolutamente coerente con quanto detto nel corpo della nostra ricerca. Gadamer dice: «l'essenza della domanda è il porre e mantenere aperte delle possibilità» (17). In seguito Gadamer torna sul tema, in un paragrafo dal titolo quanto mai esplicito, *Il primato ermeneutico della domanda*, «l'apertura che è implicita nell'essenza dell'esperienza e appunto, vista logicamente, questa apertura del "così o altrimenti"». Essa

ha la struttura della domanda» (18). Ciò che per la nostra argomentazione risulta determinante, è proprio questo insistere sul fatto che «la domanda abbraccia in sé gli opposti del sì e del no, del così e altrimenti» (19), la domanda, in sede di riflessione trascendentale, contiene in sé, comprende, la possibilità del sì e del no. La domanda è l'apertura delle regioni di possibilità del senso, negativo o positivo, ma in prima istanza, negativo e positivo. La domanda è la différence. Il vivo domandare di Socrate è la différence. Gadamer ci dice che la domanda per essere domanda, «deve essere posta» (20), la domanda deve essere deposta per realizzare l'apertura della regione di possibilità che si dispone a delimitare. Per concludere questa nostra ricognizione vorremmo ancora proporre un breve confronto con le tesi di Girard (21).

Abbiamo già detto quali sono i particolari biografici che ci fanno sospettare di questo possibile parallelismo, ora vorremo chiudere con una considerazione sulla vita di Socrate. Il maestro Socrate dedica la sua vita alla domanda che, secondo quanto detto, ha qualcosa di profondamente coerente con la sua morte. L'evento vittimario, per come è stato presentato in questa sede, è un'apertura di nuove regioni di possibilità: è la creatività la caratteristica più intima dell'evento vittimario. Socrate dedica la sua vita – che secondo la nostra suggestione è segnata inesorabilmente dal destino del pharmakos – all'apertura, quella stessa attività che sarà poi la causa – e l'effetto – principale della sua morte. La persona Socrate dedica la sua attività teoretica all'inesausto domandare (22), al fine di sciogliere le credenze dogmatiche dei concittadini, della comunità che è destinata ad espellerlo; Socrate partecipa attivamente alla deflagrazione della crisi, attraverso il suo domandare, che è in primo luogo un domandare etico. Per tanto ci sembra di ravvisare in questo personaggio una nota tragica sublime (23). La vita di Socrate, il suo inesausto domandare lo con-

durrà, suscitando l'inimicizia dei cittadini e partecipando alla crisi intellettuale causata, in prima istanza, dalla diffusione della sofistica, alla condanna sacrificale. Quanto ci resta da fare, in relazione alle riflessioni di Girard, è un brevissimo confronto con la figura di Gesù Cristo (24), per come questa viene interpretata dal nostro autore (25). Socrate, la cui attività in vita è compiutamente coerente all'evento della sua morte, è un capro espiatorio che, pur consapevole del suo destino, pur attorniato dalla generosa e consapevole sinousia dei suoi discepoli, non agisce per far tradire il sistema vittimario che soggiace alla stabilità della comunità, ma anzi, accetta di morire, in quanto pharmakos in difesa ed a favore della stabilità delle leggi ateniesi. Anche Socrate ha dei discepoli ed uno di essi ne racconterà per iscritto la vita. Platone testimonia dell'esistenza di Socrate e della sua innocenza. Ma lo fa, ci sentiamo di dire, tentando di impostare una modalità di decisione alternativa a quella mitica o rituale, per non rinunciare a ciò che il meccanismo vittimario ha già avuto modo di lasciar sedimentare (26). Pur in questa differenza, l'analogia con l'altra grande vittima è evidente (27). D'altro canto, quando, secondo George Steiner, Socrate dice: «Ho un'ultima lezione da dare: essi mi devono uccidere perché sappiano quello che hanno fatto. La città dovrà affrontare la propria colpevolezza» (28), le nostre riflessioni sulla creatività degli eventi e sulla matrice temporale, risuonano distintamente. Il personaggio di Socrate è sulla soglia di una certa modernità espiatoria (29). Senza dubbio la principale ragione della sua uccisione è politica, ma la cerimonia e i dettagli sono ancora radicati nel tessuto tradizionale e sacrale. In tal senso è vero quanto scritto da Schopenhauer:

La morte di Socrate e la crocifissione di Cristo fanno parte dei grandi tratti caratteristici dell'umanità (30).

Note

¹ Per tacere di ogni confronto con le considerazioni che già Hegel aveva elaborato a tal proposito.

² J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 127; la cosa interessò anche Nietzsche, cfr. F. Nietzsche, *Socrate e la tragedia*, in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1972 e 1977, vol. III, t. II, p. 40.

³ Cfr. la sezione biografica del volume F. Adorno, *op. cit.*, p. 158.

⁴ Cfr. P. Hadot, *Eloge de Socrate*, Allia, Paris 1998, trad. it. a cura di E. Giovanelli, *Elogio di Socrate*, Il nuovo melangolo, Genova 1999, p. 11. Un altro aspetto, per noi significativo, a cui Hadot dedica molto spazio è il tema dell'ambiguità di Socrate, dell'ironia e della maschera socratiche, il tema della dionisiaca ambiguità; a questo riguardo, inoltre, Hadot nota «[i]n un modo tutto sommato per noi alquanto misterioso, Platone nel *Simposio* ha disseminato intorno alla figura di Socrate un'intera costellazione di simboli dionisiaci», cfr. *ivi*, p. 58 e in seguito «[s]i trova così nel *Simposio* di Platone, espresso in un modo che pare consapevole e intenzionale, tutto un insieme di allusioni al carattere dionisiaco della figura di Socrate», cfr. *ivi*, p. 60. W. F. Otto dice di Socrate «è una testa di Giano, ed è tipico di tutti i punti di svolta fondamentali che proprio nel rendere onore all'antico e nel tentare di difenderlo dalla miscredenza e dal disprezzo, si porti alla luce qualcosa di nuovo, in una nuova forma», W. F. Otto, *Socrate e l'uomo greco*, a cura di A. Stavru, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2005, p. 25.

⁵ Si pensi ai casi in cui la particolarità degli occhi assume il ruolo di segno vittimario nella tradizionale accusa del malocchio, e nel mito ojibwa, preso in considerazione in più sedi; cfr. ad esempio, R. Girard, *La voce inascoltata della realtà*, cit., pp. 28 e sgg.

⁶ È lo stesso Platone a presentarlo come un Sileno, cfr. Platone, *Simposio*, 215 b-c.

⁷ Socrate si allontanò tra volte da Atene, per ragioni militari, partecipando alle battaglie di Potidea, di Delio e di Anfipoli.

⁸ Il *Liside* e il *Fedro* sono gli unici dialoghi esplicitamente ambientati fuori dalle mura. Per altro, il *Liside* si svolge «lungo le mura». Quindi solo il *Fedro*, e non a caso visto quanto si è detto nelle pagine precedenti, è un dialogo compiutamente extra-cittadino.

⁹ Al riguardo, si espresse Agostino: «*calumniosa criminatione damnatus morte multatus est*», Agostino, *La città di Dio*, VIII, 3.

¹⁰ Commedia che potrebbe allora presentarsi, esattamente come la filosofia e la tragedia, come una *ripetizione* complice del sacrificio rituale.

¹¹ A tal proposito, rimandiamo alle ricerche di Bernard Stiegler nel cui lavoro sui *pharmaka* contemporanei si riflette l'eco dei pericoli della rivoluzione costituita dalla scrittura. Per approfondire il ruolo *creativo* che abbiamo voluto definire in questa ricerca si veda anche A. Sohn-Rethel, *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, Wagenbach, Berlin 1990, trad. it. a cura di F. Coppelloti, *Denaro. A priori in contante*, Editori Riuniti, Roma 1991.

¹² J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 124.

¹³ Ivi, p. 128. Si veda anche B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue: De la pharmacologie*, Flammarion, Paris 2011.

¹⁴ Si veda come appena indicato B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, Paris 2011.

¹⁵ Per non parlare ovviamente di quanto si dice nel §2 di *Essere e tempo*.

¹⁶ H.G. Gadamer, *Warheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960, trad. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bombiani, Milano 1983.

¹⁷ Ivi, p. 349. Lo stesso secondo noi vale per il rito: il rito è una domanda. Cfr. *Sanglantes Origines*, cit., pp. 185-186. J.Z. Smith, parlando di Freud e Levi-Strauss fa notare che entrambi determinano il mito come il regno del piccolo, del minore, dell'insignificante e commenta: «Le rituel précise les ambigüités». A nostro avviso, invece, il rituale apre lo scenario ambiguo e mette l'uomo in condizione di porsi il problema dell'ambiguo ed eventualmente di risolverlo. Il rituale, nella ripetizione ossessiva di differenze che non capisce, crea le condizioni di possibilità della distinzione

e in quanto tale è più simile ad una domanda che non ad una precisazione.

¹⁸ H.G. Gadamer, *Warheit und Methode*, cit., p. 419.

¹⁹ Ivi, p. 422.

²⁰ Ivi, p. 420.

²¹ Il quale ha ovviamente già commentato la vicenda socratica, concentrandosi sui limiti del contributo rivelativo. Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 410, Id., *Sanglantes Origines*, cit., p. 108 ma soprattutto S. Vinolo, *René Girard: épistémologie du sacré. En vérité, je vous le dis*, L'Harmattan, Paris 2007.

²² Cfr. M. Heidegger, *Was heisst Denken?* Max Niemeyer, Tubingen 1971, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo Edizioni, Carnago 1996, p. 110.

²³ Cfr. per questo ed altri aspetti, F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Laterza 1970, in particolare, pp. 143-145.

²⁴ P. Hadot, commentando l'elogio socratico tessuto da Hamann, dei *Sokratische Denkwürdigkeiten*, ritiene volesse «lasciar intravedere dietro la maschera – socratica – una immagine profetica del Cristo», cfr. P. Hadot, *Elogio di Socrate*, cit., p. 16.

²⁵ A questo proposito dovremmo aprire una lunga parentesi, che non possiamo far altro che limitare ad una breve nota, sul problema dell'*individualità*. Girard scrive pagine molto intense sul ruolo della rivelazione evangelica nella definizione e nell'emergenza dell'*individualità*, nel contesto di una dura critica a Nietzsche; cfr. R. Girard, *La voce inascoltata della realtà*, in particolare il capitolo *Dioniso contro il Crocifisso*, cit., pp. 125-154. Hadot, nel breve *Elogio di Socrate*, dedica alcune riflessioni interessanti, in riferimento a Kierkegaard, al tema e arriva a dire: «Socrate è il primo individuo della storia del pensiero occidentale», P. Hadot, *op. cit.*, p. 35. Questo aspetto della questione, che andrebbe indagato più in profondità, è certamente interessante e coerente con la nostra ipotesi.

²⁶ È proprio la scarsa considerazione delle condizioni di possibilità della sedimentazione, nel doppio senso del genitivo, l'oggetto del nostro lavoro.

²⁷ Cfr. W. F. Otto, *Socrate e l'uomo greco*, citi, p. 54, in cui si presenta l'analogia tra i due *processi*, considerati entrambi «un'ingiustizia che grida vendetta al cielo», come un luogo comune che

«ebbe origine in epoca antica, e, attraverso la mediazione dei Padri della Chiesa, fu poi adottato dalla tradizione medioevale».

²⁸ G. Steiner, *De la Bible à Kafka*, Bayard, 2002, (titolo originale, *No Passion Spent: Essays 1978-1996*, 1996), trad. it. a cura di Claude Béguin, *Nessuna passione spenta*, Garzanti, Milano 1997, p. 152.

²⁹ Questa la tesi sottesa al lavoro di S. Vinolo, *op. cit.*

³⁰ A. Schopenhauer, *Neue Paralipomena*, §276, in Id., *Der handschriftliche Nachlass in 5 Bänden*, hrsg. von A. Hübscher, Kramer, Frankfurt a.M. 1966-1975, trad. it. di P. Martinetti, a cura di G. Riconda, in *Morale e religione, da Parerga e Paralipomeni e Frammenti postumi*, Mursia, Milano 1981, p. 130.

BIBLIOGRAFIA

Opere di René Girard

Mensonge romantique et vérité romanesque, Grasset, Paris 1961, trad. it. a cura di L. Verdi-Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1965.

Dostoïevski du double à l'unité, Librairie Plon, Paris 1963, trad. it. a cura di R. Rossi, *Dostoevskij: dal doppio all'unità*, SE, Milano 1996.

La violence et le sacré, Grasset, Paris 1972, trad. it. a cura di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

«Vers une définition systématique du sacré», *Liberté*, 87-88, 1973.

«Interview with René Girard», intervista a cura di B. Bassoff, in *Denver Quarterly*, XIII, n. 2, Estate, 1978, pp. 28-40.

Des choses cachées depuis la fondation du monde, Grasset & Fasquelle, Paris 1978, trad. it. a cura di R. Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

Le bouc émissaire, Grasset & Fasquelle, Paris 1982, trad. it. a cura di Ch. Leverd e F. Bovoli, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.

Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford University Press, Stanford 1987, trad. cons. Di B. Vincent, M.R. Anspach e L. Scubla, *Sanglantes Origines. Entretiens*

avec Walter Burkert, Renato Rosaldo e Jonathan Z. Smith,
Flammarion, Paris 2011.

La route antique des hommes pervers, Grasset & Fasquelle,
Paris 1985, trad. it. a cura di C. Giardino, *L'antica via degli
empi,* Adelphi, Milano 1994.

Shakespeare: les feux de l'envie, Grasset & Fasquelle, Paris
1990, trad. it. a cura di G. Luciani, *Shakespeare. Il teatro del-
l'invidia,* Adelphi, Milano 1998.

*Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel
Treguer,* Arlea, Paris 1994, trad. it. a cura di Alberto Beretta
Anguissola, *Quando queste cose cominceranno.
Conversazioni con Michel Treguer,* Bulzoni Editore, Roma
2005.

La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo, testi
scelti e tradotti da G. Fornari, Santi Quaranta, Treviso 1998.

Je vois Satan tomber comme l'éclair, Grasset & Fasquelle,
Paris 1999, trad. it. a cura di G. Fornari, *Vedo Satana cadere
come la folgore,* Adelphi, Milano 2001.

One long argument from beginning to the end, Rio de Janeiro,
Topbooks, 2000; trad. it. di E. Crestani, *Origine della cultura
e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João
Cezar de Castro,* Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

*Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella
Barberi,* Desclée de Brouwer, Paris 2001, trad. it. *La pietra
dello scandalo,* a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2004.

*Il pensiero rivale. Dialoghi su letteratura, filosofia e antropo-
logia,* (a cura di P. Antonello), Transeuropa, Massa 2007.

Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo,
(con G. Vattimo), Transeuropa, Massa 2007.

Opere di Jacques Derrida

Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Presses Universitaires de France, Paris 1990, tr. it a cura di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992

Introduction à 'L'origine de la géométrie' de Husserl, P.U.F., Paris 1962, trad. it. a cura di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, Jaca Book, Milano 1987.

De la grammatologie, Ed. de Minuit, Paris 1967, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dal masso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969.

La voix et le phénomène, P.U.F., Paris 1967, trad. it. a cura di G. Dal masso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968.

L'écriture et la différence, Ed. de Seuil, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.

Marges - de la philosophie, Ed. de Minuit, Paris 1972, trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini - della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

La différance, conferenza pronunciata alla Società francese di filosofia, il 27 gennaio 1968, pubblicata simultaneamente nel «Bulletin de la société française de philosophie» (luglio-settembre 1968) e in *Théorie d'ensemble*, Paris 1968. Oggi in J. Derrida, *Margini - della filosofia*, cit., pp. 27-57.

La pharmacie de Platon, compresa in *La dissémination*, Ed. de Seuil, Paris 1972, trad. it. a cura di R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985.

Positions, Ed. de Minuit, Paris 1972, trad. it. a cura di M.

Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani Editore, Verona 1975.

Psyché. Invention de l'autre. Nouvelle édition augmentée en deux volumes, Galilée, Paris 1998.

Letteratura secondaria e altre opere consultate

Adorno, F., *Introduzione a Socrate*, Laterza 1970.

Antonelli, E., «Considerazioni mimetiche su *Il perturbante* (Das Unheimliche)», in *Enthymema. Rivista internazionale di critica, teoria e filosofia della letteratura*, n° 2, 2010, pp. 154-170.

Basile, G., *Sull'enantiosemia. Teoria e storia di un problema di polisemia*, C. E. L. Università degli Studi della Calabria, Rende 1996.

Bateson, G. et al., «Toward a theory of schizophrenia», in *Behavioural Science*, vol., I, n° 4, 1956.

Benjamin, W., *Das Passagenwerk*, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1982, ed. it. a cura di E. Gianni, *I «Passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 2000.

Bubbio, P.D., *Il sacrificio intellettuale*, Il quadrante, Torino 1999.

Bubbio, P.D., *Il sacrificio. La religione e il suo altrove*, Città Nuova, Roma 2004.

Burkert, W., *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Belles Lettres, Paris 2005

Calasso, R., *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1983.

Carrasco, D., *City of Sacrifice: the Aztec Empire and the Role*

of Violence in Civilization, Beacon Press, Boston 1999.

Chiurazzi, G., *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Selliers, Torino 1992.

Costa, V., *La fenomenologia della contaminazione*, in J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit.

Costa, V., *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.

Dalmasso, G., «Logos e scrittura in Jacques Derrida», in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1971, pp. 149-184.

Deguy, M., Dupuy, J.-P., *René Girard et le problème du mal*, (Textes rassemblés par), Grasset et Fasquelle, Paris 1992.

de Cervantes, M., *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Juan de la Cuesta, Madrid 1605, trad. it. a cura di F. Carlesi, *Don Chisciotte*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2007 (prima edizione 1974).

Dell'Orto, F., *Quando comincia l'uomo. La genesi del tempo come genesi del desiderio*, in Dell'Orto, F., Tiengo, G., Valisone, M., *Essere del tempo e metafora dell'umano. Radici postfenomenologiche*, L'Harmattan Italia, Torino 2010.

Di Martino, C., *Derrida all'origine*, in J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit.

Dovolich, C., *Derrida tra differenza e trascendentale*, Franco Angeli, Milano 1995.

Dumouchel, P., Dupuy, J.-P., *L'enfer des choses, René Girard et la logique de l'économie*, Editions du Seuil, Paris 1979.

Dumouchel, P., Dupuy, J.-P., (a cura di) *Violence et vérité. Autour de René Girard*, Grasset, Paris 1984.

Dupuy, J.-P., *Ordres et désordres*, Editions du Seuil, Paris 1982, trad. it. a cura di A. Ciapetti, *Ordini e disordini*, Hopeful Monster Editore, Firenze 1986.

Dupuy, J.-P. and Varela, F., (edt.) *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1992

Dupuy, J.-P., *Intersubjectivity and Embodiment*, first draft of a paper presented at the Third Annual Symposium on the Foundations of the Behavioral Sciences – entitled “Dewey, Hayek and Embodied Cognition: Experience, Beliefs and Rules” – sponsored by the Behavioral Research Council of the American Institute of Economic Research, Great Barrington (Mass.), July 18-20, 2003. Pubblicato in versione ridotta, ma con lo stesso titolo, in *Journal of Bioeconomics*, 6: 275-294, 2004.

Eibl-Eibesfeldt, I., *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*. Piper, München 1975, trad. it. a cura di G. Longo, *Etologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1983.

Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1948, trad. it. a cura di V. Vacca, riveduta da G. Riccardo, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Ferraris, M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multipla edizioni, Milano 1981.

Ferraris, M., *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

Ferraris, M., *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

Ferraris, M., *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, 2010.

Formenti, C., *Prometeo ed Hermes. Colpa e origine nell'immaginario tardo-moderno*, Liguori Editori, Napoli 1986.

Fornari, C., *Fra Dioniso e Cristo*, Ed. Pitagora, Bologna 2001.

Frazer, J.G., *The golden bough. A study in magic and religion*, Macmillan, London 1922, trad. it. a cura di L. De Bosis, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Borignhieri, Torino 1965.

Gadamer, H.G., *Warheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1960, trad. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bombiani, Milano 1983.

Gans, E., «Une esthétique triangulaire», in *Esprit*, nov. 1973, pp. 564-581.

Gans, E., *The Origin of Language. A Formal Theory of Representation*, University of California Press, Berkeley 1981.

Gasché, R., *The tain of the mirror. Derrida and the philophy of reflection*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 1986.

Hadot, P., *Eloge de Socrate*, Allia, Paris 1998, trad. it. a cura di E. Giovanelli, *Elogio di Socrate*, Il nuovo melangolo, Genova 1999.

Heidegger, M., *Was heisst Denken?* Max Niemeyer, Tubingen 1971, trad. it. di U.M. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo Edizioni, Carnago 1996, p. 110.

Hubert, H. e Mauss, M., *Essais sur la nature et la fonction du sacrifice*, in M. Mauss, *Œuvres*, I, *Les fonctions sociales di*

sacré, Ed. Minuit, Paris 1968, trad. it. a cura di B. Bernardi, *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio*, Morcelliana, Brescia 1981.

Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1950, (*"Husserliana"*, III), trad. it. a cura di V. Costa, con introduzione di E. Franzini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, I vol., Einaudi, Torino 2002.

Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1954, (*"Husserliana"*, VI), trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

Iofrida, M., *Forma e materia. Saggio sullo storicismo anti-metafisico di Jacques Derrida*, ETS Editrice, Pisa 1988.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1787, trad. it. a cura di Giorgio Colli, *Critica della ragione pura*, Einaudi, Torino 1957.

Kearney, R., «Terrorisme et sacrifice. Le cas de l'Irlande du Nord», in *Esprit*, avr. 1979, pp. 29-44.

Kofman, S., «Un philosophe 'unheimlich'», in AA. VV., *Ecarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, ed. Arthème Fayard, Paris 1973.

Lacoue-Labarthe, P., *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, edited by C. Fynsk, Stanford University Press, Stanford CA 1998.

Lanfredini, R. (a cura di), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Guerini e Associati, 2006.

Leenhardt, M., *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde Mélanésien*, Gallimard, Paris 1947.

Lévi-Strauss, C., *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1962, trad. it. a cura di A. Bonomi, *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 1966.

Livingston, P. (ed.), *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium* (sept. 14-16, 1981). Anma Libri, Saratoga, CA 1984, trad. it. di S. Piazzini, M. Tragni, M. Vanin, *Disordine e Ordine*, a cura di P. Livingstone, Documentazione Scientifica Editrice, Bologna 1987.

McCracken, D., *The Scandal of the Gospels: Jesus, Story, and Offense*, Oxford University Press, New York 1999.

McKenna, A.J., *Violence and difference. Girard, Derrida, and deconstruction*, University of Illinois Press, Chicago 1992.

Nicolaci, G. (a cura di), *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, Jaca Book, Milano 1990.

Nietzsche, F., *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1972 e 1977.

Odifreddi, P., *C'era una volta un paradosso. Storie di illusioni e verità rovesciate*, Einaudi, Torino 2001.

Otto, W.F., *Socrate e l'uomo greco*, a cura di A. Stavru, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2005.

Petrosino, S., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida Editori, Napoli 1983.

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani,

Milano 2000.

Preta, L., *La narrazione delle origini*, Ed. Laterza, Roma-Bari 1991, (atti del convegno *La narrazione delle origini*, organizzato da «Spoletoscienza 1990»).

Roda, S., *Profilo di storia romana*, Carocci, Roma 2001.

Schmidt, K., *Zuerst kam der Tempel, dann die Stadt. Bericht zu den Grabungen am Gürcütepe und am Göbekli Tepe 1996-1999*, *Istanbuler Mitteilungen* 50, 2000, 5-40;

Schmidt, K., *Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations*, *Paléorient* 26.1, 2001, 45-54;

Schmidt, K., *Sie bauten den ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe*, C.H. Beck, München 2006; (Hrsg.), *Vor 12.000 Jahren in Anatolien. Die ältesten Monumente der Menschheit*. Theiss Verlag, Stuttgart, 2007.

Schopenhauer, A., *Morale e religione*, da *Parerga e Paralipomeni e Frammenti postumi*, trad. it. di P. Martinetti, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1981.

Schwager, R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kulturverlag, Thaur-Wien-München 1978, tr. cons. di E. Haeussler e J.-L. Schlegel, *Avions-nous besoin d'un bouc émissaire?*, Flammarion, Paris 2011.

Scubla, L., «Vers une anthropologie morphogénétique. Violence fondatrice et théorie des singularités», in *Le Débat*, n° 77, 1993, pp. 102-120.

Serres, M., *Rome. Le livre des fondations*, Grasset, Paris 1986, trad. it. a cura di R. Berardi, *Roma. Il libro delle fonda-*

zioni, Hopeful Monster, Firenze 1991.

Simon, A., «Les masques de la violence», in *Esprit*, nov. 1973, pp. 515-528.

Singer, I. B., *The family Moskat*, trad. it. a cura di B. Fonzi, *La famiglia Moskat*, Longanesi, Milano 1967.

Sini, C., *Prefazione* al volume J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit.

Sloterdijk, P., *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive*, Maren Sell Éd., Paris 2006, trad. it. di R. Kirchmayr, *Derrida egizio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

Stiegler, B., *La technique et le temps*, 3 volumi, Galilée, Paris 1994-2001.

Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, Paris 2011.

Stiker, H.-J., «Le mode de penser de René Girard», in *Esprit*, avr. 1979, pp. 46-55.

Sohn-Rethel, A., *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, Wagenbach, Berlin 1990, trad. it. a cura di F. Coppelotti, *Denaro. A priori in contante*, Editori Riuniti, Roma 1991.

Tugnoli, C., «Recensione a René Girard», Il sacrificio, in *Dialeghesthai Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 7 (2005).

Vernant, J.P., «Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi», in AA.VV., *Echanges et Communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Mouton, La Haye 1970, t. II, pp. 1253-1279.

Vinolo, S., *René Girard: épistémologie du sacré. En vérité, je vous le dis*, L'Harmattan, Paris 2007.

POSTFAZIONE

Moreno Valisone

Il demone e la scrittura

«Sai tu che il logos significa tutto e gira
e va in giro sempre, ed è duplice, vero e falso?»
PLATONE, *Cratilo*, 408c

Un demone si aggira e si trattiene nella tela della scrittura di René Girard, come a impegnarne la responsabilità nella logica di uno *Schuldig-sein* originario. Ed è dalle parti di quella che Derrida chiamerebbe questa sorta di *stricture* che intendo mantenermi, obbligandomi a mia volta.

Detto altrimenti, se sono le forme di un indebitamento a essere qui in questione, allora è la *question* della scrittura che stiamo interrogando. Quasi a raccogliere una consapevole forma di “dilazione” (o di “slancio” verso ulteriori ricerche) cui lo stesso Antonelli si riferisce a proposito della parola di Husserl e di Heidegger (cfr. *supra* il paragrafo intitolato *Il recto e il verso*), vorrei prendere le mosse proprio di qui. Leggere, come fa Girard, Heidegger solo *dopo* Derrida – leggere Heidegger *plus tard*, Heidegger *d’après* – è un gesto che apre, di fatto, non soltanto un problema di inevitabili scelte di orientamento, ma proprio e precisamente la *question* sulla scrittura girardiana, sul modo destinale cui si accorda l’interrogazione che egli rivolge all’uno e all’altro. Non si tratta tanto di chiederci se Girard abbia mai in qualche misura almeno “espiato” questo destino, ciò che equivarrebbe a leggere Girard attraverso Derrida; né, d’altronde, di seguire il costume che fa derivare la *mise en œuvre* della decostruzione da alchimie ermeneutiche, nel senso che ricorrere ad “archimie” del

genere equivarrebbe forse a leggere Derrida attraverso Girard. Il “giro” logico che, per certi aspetti, vorrei qui appena suggerire si produce nel seno di un gioco di specchi prospicienti ed evoca le coordinate di un *partage*: l’Heidegger che Girard incontra è certo il tardo Heidegger, ma il ritardo che qui conta è proprio quel che chiamerei un certo attardarsi (o il trattenersi) di Girard *sulla* decostruzione *a partire* da Heidegger (1). È del tutto evidente che la (s)partizione di questo “ritardo” non può essere qui analizzata nelle sue logiche e nelle sue conseguenze. Se di *stricture* si può parlare, evocherei una certa contrazione, un “debito” contratto verso ciò che eccede il circolo ermeneutico, verso ciò che arriva al linguaggio ma che linguaggio non è. Un problema che investe peraltro anche il decostruzionismo: qui un “analitico” direbbe che il *tour de force* della *différance* è così legato ai discorsi che decostruisce, che finisce per offrire soltanto la possibilità della loro decostruzione. Personalmente credo si tratti della questione di un *in*-decostruibile, cruciale per una post-fenomenologia, che investe il *proprio* della “generosità” del corpo, il “proprio” del corpo come della vittima “eventuale”, secondo una linea parallela a quel che mi sembra suggerisca anche Antonelli. Questa sorta di *manque* si traduce in Girard nell’assimilazione, com’è noto altamente problematica, di decostruzione ed ermeneutica, cui forse solo la (dis)misura di un’eredità fenomenologica potrebbe opporsi. La posta in gioco sarebbe quel che Husserl chiamerebbe l’“*Irriflesso*”, quella dismisura e quell’ossessione dalla quale ogni significazione culturale è percossa. In questo senso, una demonologia della scrittura è probabilmente ravvisabile nel cuore dell’opera girardiana.

Il demone è *della* scrittura poiché è presente da subito e per sempre – senza “ridursi” al logos del suo semplice presentarsi fantasmatico – nel differimento (del trascendentale *a partire* dall’empirico, dell’ideale *a partire* dal materiale), ma anche perché è sempre in ritardo (è, forse, *il* ritardo non riducibile alle forme economiche della temporalità) sulla manifestazione

(dell')impossibile e sul *sensu* irrimediabile del mondo. È qui che in Girard il sacro (ri)suona, come battuto sul "timpano" dell'autoreferenzialità perfetta, cioè dell'invisibile *della* rappresentazione nell'epoca della sua inconcepibilità (2). Il demone è, allora, *da una parte*, la scrittura, interamente versata qui nel ritardo dal sapore così *nachträglich* che sussume e concentra la nostra esperienza della verità nel lavoro rituale di messa a punto di una irrimediabile distanza dal "dato". *Dall'altra parte*, il demone della scrittura è, anzitutto nella scrittura di Girard, pressoché interamente ossessionato dal riverbero che quei due specchi prospicienti proiettano: questa "fase dello specchio" è affidata alla scritturalità in un senso che mi pare vada declinato nettamente verso il ritmo di una *défaillance* ("disinstallation", "désistance" direbbero qui rispettivamente Lacoue-Labarthe e Derrida), verso quel "dato" (senso, mondo) che, appunto, da tempo (dal principio) sappiamo *non essere (il) presente*, verso quel "far posto" che proporrei di chiamare, con mille precauzioni, *metafora trasgressiva del desiderio* (di se stessa, dello "Stesso").

"Metafora" di un'eccedenza e trasgressività di una verità che allora si fa largo solo nello stringersi e si raccoglie nell'allenarsi, nell'iato di un approssimarsi e di un lasciarsi andare (*alla* e *nella* tradizione, secondo i canoni della tragedia). Questo tema andrebbe chiarito occupando molto spazio ed evocando altri autori: qui mi limiterò a sottolineare che il rinvio e la sua opacità, la *Rückfrage* e la sua dislocazione, che sono al centro del dialogo che Antonelli costruisce fra Girard e Derrida, raccolgono *oramai* intorno alla figurazione vittimaria del destino ontologico dell'Occidente (il *savoir écrire*) quel fenomeno di *trans*-litterazione dell'Essere e quel "far posto" socratico (il suo *savoir mourir*) che altrove ho collegato alla destinazione metaforica (alla metafora di una destinazione *come* liquidazione) della metafisica.

E su questo nesso, *oramai* da rileggere attentamente, sul ruolo di Socrate come "capro espiatorio" e vittima sacrificale,

ma anche, in fondo, sull'imprendibilità della "postura" socratica, Antonelli stende in appendice alcune pagine fra le più interessanti e originali del suo saggio. *Ora/mai*, scriverei affidando alla barra avverbiale il ruolo di perno che ospita la giravolta del tempo, il suo *tournant*, ma anche, per mantenerci nel gioco ambiguo delle coppie, *fort:da*, con i due punti come vuole Derrida, che rendono porose le politiche dell'appropriazione e liquida la parete della barra freudiana.

È il tema blanchotiano del morire *come* scrivere, caro a Nancy, a farsi sotto, cioè del venire di una presenza che non è ora/mai nulla più della "ossessione" dell'Occidente, l'apparire fantasmatico di una origine pura come di quel *savoir* che è "in comune" agli altri due infiniti, all'*écrire* come al *mourir*. Quel che di "metaforico" vi resta, così, tra virgolette, si sottrae all'inquadratura della concettualità metafisica e non è che la differenza fra la differenza ontologica e il recupero di senso che la *question* della scrittura ha di mira: la questione di un'etica raccolta nel *duellum* fra la forma e la contraddizione della libertà, nel "girare" del senso fra il *faire savoir* e il *savoir faire*.

Oltre a guardare indietro, nella stessa direzione che con l'istituzione/espulsione della *grammé* gioca sui riflessi della rimozione, la scritturalità ha infatti di mira l'altra direzione, cioè quel che da tempo chiamiamo la "fine" della metafisica: l'*evento*, in questo senso, non appare soltanto alla luce della ricerca della vittima e della duplice rimozione che l'ha colpita, ma anche – e, aggiungerei, soprattutto, indicando qui probabilmente il limite della proposta girardiana – nel riflesso *ora/mai in-disponibile* del sacrificio che la rimozione stessa (la metafisica) ha reso manifesto. "*Viens!*", direbbe forse qui Derrida (con un richiamo rivolto *anche* alla metafisica). La difficoltà di mettere in scena un esplicito dialogo di Girard con la fenomenologia, per certi versi, potrebbe allora essere letta secondo le coordinate di una rimozione, di un *displacement*, almeno per ciò che riguarda l'effetto. Anche l'offerta girardiana di un nesso che spieghi e risolva lo spazio-di-gioco fra il

pro-venire e il destinarsi, cioè quel “tragico” che coincide interamente con la storia delle rimozioni e che la fenomenologia non ha mai smesso di descrivere in tutte le sue “esitazioni”, costituisce un’autentica tentazione ma non può non fare i conti con quella storia. *Mimesis* è ciò che, in Girard, serve a nominare questa “esitazione” impossibile, il “fondo” di quel che altrimenti chiamerei l’esperienza (impossibile) della libertà, il quale avvicina il registro girardiano all’esistenzialismo sartriano ed entrambi a un’antropologia. Non escluderei che il fare segno di e verso questo desiderio/bisogno, verso questa esitazione produttiva che “inizia” laddove s’“innesta” (come ricorda l’inglese *to graft*) nello spazio gettato in avanti dalle politiche della scrittura, possa contribuire, anche attraverso testi come quello di Antonelli che qui volentieri accogliamo, a designare propriamente il destino di una post-fenomenologia quando ci si affidi – fino in fondo, appunto – a una “metaforica” dello spaziamento, al nostro bisogno di abitare luoghi (mito “di posizione” per ogni rituale delle nostre politiche) *come* a una ossessione da descrivere o, anche, come all’ossessione stessa del descrivere.

Note

¹ Con l’amico Claudio Tarditi ho da tempo avviato una discussione su questi temi, a partire da Derrida. In merito cfr. C. Tarditi, *René Girard interprete del Novecento*, Editrice UNI Service, Trento 2009, p. 310.

² Si tratta della tesi intorno alla rappresentazione “veritativa” del sacro come di ciò la cui presentabilità sia divenuta inconcepibile. Concordo peraltro con Antonelli in merito all’opportunità di emendarne la forma proposta da E. Gans, *Le logos de René Girard*, in M. Deguy, J.-P. Dupuy (Textes rassemblés par), *René Girard et le problème du mal*, Grasset et Fasquelle, Paris 1992, magari proprio uscendo da una lettura della *différance* come semplice *delay*.

