

## A COLLOQUIO CON RENÉ GIRARD

René Girard, autore di *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Grasset, Paris 1961), è diventato celebre in Francia con il suo libro *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Grasset, Paris 1978), saggio antropologico che seguiva *La violence et le sacré* (Grasset, Paris 1972; trad. it.: *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980). La tesi centrale di René Girard riposa sulla *imitazione*, che egli estende ai comportamenti di appropriazione. In effetti, se l'imitazione fu sempre pensata come fondamentale in ogni processo di apprendimento, si trattava tuttavia di una imitazione « inoffensiva ». Se invece l'imitazione si estende ai fenomeni di appropriazione, si scatenano i conflitti, poiché l'imitazione nella sua logica farà sì che due uomini mireranno allo stesso oggetto, quale che siano gli equivalenti disponibili, fenomeno che René Girard definisce, con sfumature differenti, mimetismo, mimesi o desiderio mimetico.

Su questa intuizione René Girard fonda il suo pensiero. Dapprima egli si è rivolto alla letteratura, mostrando come i grandi autori hanno percepito e svelato il desiderio mimetico; successivamente ha esteso la sua intuizione all'antropologia. L'idea centrale è che i conflitti nati dal desiderio mimetico nella appropriazione di beni conducono ad una crisi che a poco a poco raggiunge l'intero corpo sociale. Le rivalità si inaspriscono sino a far dimenticare l'oggetto dei desideri convergenti. La crisi trova la sua soluzione nell'uccisione di un membro della società. Questa vittima è « la vittima espiatoria », così chiamata in rife-

rimento al fenomeno del « capro espiatorio ». La vittima espiatoria è un fatto unico nel regno animale. In effetti, se è vero che gli animali conoscono il desiderio mimetico, soltanto l'uomo giunge sino all'omicidio per risolvere i conflitti che derivano dal desiderio mimetico. Secondo René Girard, questo è uno dei fattori che costituiscono l'assoluta originalità dell'uomo.

Dopo l'uccisione, poiché gli antagonismi si sono polarizzati su un individuo, la crisi, non avendo più un oggetto, recede, e la vittima viene considerata responsabile e della crisi e della sua risoluzione. Da qui, nei confronti della vittima, un sentimento ambivalente fatto di timore e di rispetto, e che sta all'origine del *sacro*. Per scongiurare nuove crisi il corpo sociale riprodurrà quel sacrificio sotto forma di riti, sostituendo alla vittima espiatoria una vittima animale. I grandi riti, i miti, le proibizioni (come la proibizione dell'incesto), le religioni e in un senso generale la cultura nel suo insieme, derivano da questo omicidio rituale svigorito, raccontato, ritualizzato.

René Girard ritrova questo schema in tutti i grandi miti. *Il solo testo che sfugge ad esso è la Bibbia*. Caino, per esempio, al contrario di Romolo, è dichiarato colpevole. La seconda parte del libro *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, cerca di mostrare appunto come la Bibbia, dichiarando innocente la vittima, mette a nudo il desiderio mimetico e la violenza che da esso deriva. Dato che il meccanismo della vittima espiatoria può funzionare solo se è nascosto, sepolto, inconscio, René Girard ne deduce che soltanto una rivelazione in senso teologico può svelare questo meccanismo. Da qui la scelta del titolo del libro *di cui stiamo parlando*, tratto dal Vangelo: « *La mia bocca dirà cose nascoste dalla fondazione del mondo* ».

Nella terza parte dell'opera, René Girard si confronta con la psicanalisi e con lo strutturalismo, mostrando come queste scienze, non avendo centrato il fenomeno del mimetismo, mancano il loro oggetto.

Questo libro ha fortemente segnato l'opinione pubblica in Francia: esso ha insieme affascinato e provocato repulsione. Incensato e insieme maltrattato dalla critica e dai filosofi, è stato accolto tiepidamente dagli ambienti cristiani. Non potendolo at-

taccare, è stato abbastanza presto dimenticato, come se la intelligenzia francese abbia fatto, più o meno consciamente, una sorta di congiura del silenzio dopo un effimero fuoco di paglia. Tuttavia, è significativo notare che René Girard è frequentemente citato, all'inizio di un lavoro, per esempio, o nel corso di un articolo; come se implicitamente molti riconoscessero che il contributo di novità da lui portato è tale da non lasciare le cose come stavano prima.

Jean-Pierre Rosa — *Potrebbe riassumere rapidamente la tesi antropologica centrale del suo ultimo libro Des choses cachées depuis la fondation du monde?*

René Girard — Per cominciare, esso è una lettura dei miti, dei rituali, di tutto il religioso primitivo e della cultura che secondo me deriva da quelle istituzioni religiose. La mia tesi principale è che gli uomini desiderano in modo mimetico. Si è sempre parlato di mimetismo, di un mimetismo educativo, di un mimetismo rappresentativo, estetico, e di apprendistato, all'interno del fenomeno culturale, che sopprime quello che io chiamo il mimetismo di conflitto. Quest'ultimo è legato al fatto che il desiderio stesso, l'appropriazione, può essere mimetico, e che a partire da questo momento, un sistema di reciprocità violenta e di fascinazione (il modello e l'ostacolo) innescano un processo di feed-back sempre più grave. È qui, per me, la causa principale dei conflitti tra gli uomini e anche tra gli animali. Il religioso nasce al seguito di crisi acute provocate da questo tipo di conflitto. Questo tipo di conflitto, infatti, esige una risoluzione, un meccanismo di freno; il quale sarebbe sempre il mimetismo, ma, nel momento in cui il mimetismo diventa troppo acuto, non ci sono più oggetti veramente disputati bensì soltanto antagonismi. Rimanendo cumulativo, il mimetismo si volge su uno solo degli antagonisti, trasforma cioè dei processi di violenze reciproche in un processo di « tutti contro uno solo ». A questo punto, il « tutti contro uno solo » interromperebbe brutalmente la crisi. Questo « tutti contro uno solo » è ciò che comunemente si chiama il processo del capro espiatorio; ma il processo del

capro espiatorio significa: accusare un individuo, un essere qualunque, delle difficoltà che si possono provare; nel nostro caso, significa addossare sulla vittima mimetica la crisi stessa che è in corso. In questa crisi, dato che il capro espiatorio diventa la causa unica di tutto ciò che accade, esso appare anche come la causa della riconciliazione provocata dalla sua morte. Ecco, questo sarebbe per me il principio stesso del sacro, insieme cattivo e buono, benefico e malefico. La mia tesi è uno sforzo per rendere conto razionalmente di tutte le ambivalenze del sacro, dell'unione di contrari; come pure per rendere conto razionalmente del sistema rappresentativo costituito dalla mitologia, sistema nel quale l'eroe è insieme salvatore ma sempre colpevole di qualche cosa. Questa contraddizione c'è, ed è evidentemente anche nei riti, dato che la maggior parte di essi sono riti di conflitti che terminano in un sacrificio. Il sacrificio sarebbe la sostituzione di una vittima vera alla vittima originaria. Non si è mai approfondito del tutto il rapporto mito-rituale; si sa che un rapporto c'è, ma non si sa quale sia. Sulla base della mia tesi, lo si può vedere molto bene. Questo è l'argomento più forte in mio favore. Infatti, si vede assai bene perché i riti, essendo la concreta riproduzione di ciò che è avvenuto, somigliano a ciò cui essi somigliano, cioè a dei conflitti che finiscono in un'uccisione, e come i miti rappresentano anche la messa in stato di accusa di un individuo che poi diviene salvatore. Lo « schema » della vittima espiatoria è destinato a spiegare alcuni fenomeni partendo dal mimetismo e soprattutto sul piano stesso del mimetismo. Questo schema canalizzerebbe il mimetismo in una direzione positiva e non-conflittuale. Ripetendo i riti, io penso che si possa mostrare come a partire da essi a poco a poco avviene una differenziazione culturale attraverso successive biforazioni. Ripetere lo schema della vittima espiatoria significa sempre muoversi verso qualche cosa come i riti di passaggio, il sacrificio propriamente detto, la regalità (se la vittima diviene realmente onnipotente), l'invenzione dell'educazione, del potere politico, dei costumi matrimoniali, poiché gli scambi di donne sono sacrificiali, ecc... C'è tutto uno sforzo (che sicuramente non è finito e non finirà mai, anche se a me piace-

rebbe che lo si portasse molto più avanti) per mostrare che le istituzioni derivano dalla vittima espiatoria. E ciò secondo sistemi logici che non sono propriamente dei sistemi di causalità ordinaria ma che rassomigliano piuttosto a certi modi di pensiero che oggi si introducono nelle scienze umane o nelle scienze esatte, in particolare la nozione di ordine mediante il disordine.

J.-P. R. — *Ho l'impressione che nel suo libro ci sia una prima parte che è un'esposizione antropologica, e una seconda parte che è una sorta di deduzione della Rivelazione dell'uccisione fondatrice e dal desiderio mimetico.*

R. G. — Piuttosto l'inverso. Direi che mi è possibile pensare ciò perché è così nella realtà. E c'è ed è così nella realtà perché la Bibbia, l'Antico e il Nuovo Testamento, lungi dall'essere dei miti, sono il lavoro di rivelazione del mimetico. Io mi sforzo dunque di mostrare ciò, operando delle analisi che sono un po' di ordine cronologico, mostrando che anche i testi più antichi della Bibbia rivelano la vittima, la riabilitano, e pongono in stato di accusa dei personaggi che nel mito incarnerebbero invece il punto di vista dell'eroe. Penso che i testi biblici rivelano un lavoro molto differente, anzi opposto a quello del mito. Il lavoro del mito va sempre verso la sepoltura.

J.-P. R. — *La rimozione?*

R. G. — Sí, la rimozione. Io qui preferisco usare il termine sepoltura perché i riti di sepoltura non sono altro che l'inizio della rimozione.

J.-P. R. — *La sepoltura della vittima in senso proprio e figurato?*

R. G. — Esattamente. Così come la risurrezione è sempre la dissepolta. Nel Vangelo, al momento della crocifissione, si hanno scene di dissepolta, di cui non si sa ancora se sono delle vere risurrezioni; ma i due temi sono inevitabilmente legati. Io penso che nell'Antico Testamento l'apparizione della

risurrezione non è affatto una volontà ideologica di sbarazzarsi della morte, ma è legata fondamentalmente a questo ritorno all'impossibilità di seppellire la vittima.

J.-P. R. — *Ciò non toglie che nel suo libro Des choses cachées depuis la fondation du monde, ci sia una certa equivocità di lettura. Si ha l'impressione che lei sia in procinto di dedurre la rivelazione giudaico-cristiana da un presupposto antropologico; poi, a un certo punto, ci si accorge del contrario. In breve, vorrei sapere quale è la sua posizione tra fede e antropologia.*

R. G. — Io credo che sul piano cronologico venga prima l'antropologia, sul piano logico e affettivo viene prima la fede. Il mio tentativo, per collocarlo, se vuole, in un modo un po' tradizionale, si trasforma e diventa (e ciò non mi preoccupa affatto) un'apologetica razionale. Io però me ne sono accorto solo molto tardi. D'altronde, questo è per me uno degli argomenti principali in favore di esso. Non volevo fare apologetica, ma mi sono reso conto che tutto era rovesciato e che l'ispirazione prima non poteva essere che cristiana.

J.-P. R. — *Quale è la sua situazione di fronte alla fede cristiana? La sua situazione personale?*

R. G. — Sono stato educato nel cattolicesimo che, come tutti gli intellettuali, a un certo punto ho abbandonato. È cominciato molto presto, a 12 anni. Vi sono ritornato a 34 anni e sotto la spinta del mio lavoro, ma in un momento in cui non coglievo bene certi aspetti, poiché non coglievo bene i nessi. De *La violenza e il sacro* volevo già farne un libro doppio, come *Des choses cachées*, poi non ho potuto, poiché c'erano dei nessi che non funzionavano, c'erano delle cose che non erano chiare nel mio spirito. Per questo ho atteso. Sono stato anche accusato di nascondere il mio gioco, e questo non era vero. Ho preferito fare un libro che fosse totalmente rivolto verso il primitivo, perché in quel momento mi sembrava la cosa da me più padro-

neggiabile, sebbene fossero già presenti i grandi elementi della visione cristiana. Sui problemi teologici propriamente detti, e sulle Confessioni cristiane, sono molto molto prudente. Perché ho l'impressione che il mio lavoro ha un valore ecumenico. Ciò che succede infatti, e che mi interessa di più, è il vedere che le reazioni non seguono affatto gli schemi delle opposizioni tradizionali: ci sono progressisti che amano il mio libro, altri che lo trovano esecrabile, e così pure fra i tradizionalisti. Io spero, allora, che il mio lavoro abbia un valore religioso. Io però sono soltanto un intellettuale, uno « sperimentatore », il che vuol dire: se io mi sbaglio, tanto peggio per me! Capisco perfettamente che le Chiese, e la Chiesa cattolica in particolare, non debbano impegnarsi su ciò che io dico oggi, perché esso ha un carattere inevitabilmente « avventuroso ».

J.-P. R. — *Di fatto, lei si muove sul piano della scienza, non sul piano della teologia...*

R. G. — Comprendo bene che le conseguenze teologiche di ciò che io dico ora diventano sempre più importanti e centrali in ciò che faccio ma, fondamentalmente, io sono partito dalla scienza e vorrei che l'accento restasse sulla scienza, poiché è sempre anche ai non credenti che io mi rivolgo. D'altra parte non vorrei compromettere nulla, innanzi tutto perché io non sono sicuro. Ciò detto, vi sono certi problemi teologici propriamente detti, che hanno occupato l'Occidente dopo la Riforma, i quali in un certo modo non mi interessano. Ho l'impressione che non è questo il mio campo. Non dico che non siano legittimi ma, per fare un esempio, mi interessano assai di più i rapporti tra gli ebrei e i cristiani o tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Nel mio libro, sempre per un esempio, non ho voluto dire nulla sull'Eucaristia, non perché le mie posizioni siano problema per me stesso, ma perché non vorrei dire cose che potrebbero offendere certe sensibilità religiose, ed anche perché non ho intuizioni particolari su questo campo — la mia intuizione è quella di cui ho parlato. Vorrei distinguere assai nettamente le mie opinioni personali. Ci sono momenti in cui,

come tutti, ho delle opinioni, ma queste non mi interessano molto. Al contrario, mi interessa molto l'idea della vittima espiatoria, ed ho l'impressione che in questo campo io posso dire qualche cosa.

J.-P. R. — *Ponendoci sempre a questo livello un po' teologico: lei ha parlato di lettura non sacrificale della Bibbia e del Vangelo. Ora, nel suo libro lei ha incontrato molta difficoltà con la Lettera agli Ebrei; d'altra parte, lei sa che la tradizione della Chiesa, dal Concilio di Trento a Giovanni Paolo II incluso, ha sempre parlato di sacrificio del Cristo. Allora: c'è un'opposizione reale, oppure è solo una questione di vocabolario? Desidererei che lei, su questo punto, arrivasse a definire le cose le une in rapporto alle altre.*

R.G. — Questa definizione non sacrificale è abbastanza essenziale nella mia intuizione. Spero che essa non costituisca un vero problema sul piano della dottrina delle Chiese che hanno parlato di sacrificio. Detto ciò, il sacrificio non è un dogma. Esso non è presente nelle grandi Confessioni di fede. Il sacrificio è presente nella formulazione del Canone della Messa. Ma in S. Paolo, per esempio, non si trova una dottrina sacrificale della Redenzione. Ci sono alcune formule: « Il Cristo, nostro sacrificio »..., ma non si può dire che ci sia uno sviluppo di esse. La sola formulazione sacrificale della Redenzione è quella che si trova nella Lettera agli Ebrei. Forse io ho accentuato troppo le riserve che questo testo mi ispira sul piano della mia teoria perché, forse, la mia visione non era abbastanza storica. D'altra parte, esito a rispondere alla sua domanda se è una questione solo di vocabolario. Penso che in un certo senso è così, è solo una questione di vocabolario. D'altra parte, mi sembra che la Chiesa abbia una vocazione di autocritica, voglio dire che la sua grandezza è proprio un po' questa, di saper criticare se stessa. Potrebbe darsi — o se preferisce, ciò che mi colpisce è — che la questione del sacrificio da secoli serva e sia l'argomento più forte contro il cristianesimo. All'interno del

cristianesimo, le persone che accettano la definizione sacrificale e per le quali essa non fa problema perché prendono la parola sacrificio in un senso che le ha dato il cristianesimo, si meravigliano sempre di una critica esterna. L'importante è guardare ciò che essa provoca sui dogmi, i grandi dogmi, il dogma della creazione, la Redenzione, la divinità del Cristo... A mio avviso, lungi dal rendere queste definizioni più difficili, le rende molto più immediate. Io penso che il progressismo rende insipido il cristianesimo, perché cerca di eliminare da esso la definizione sacrificale senza spiegarla. Io, invece, cerco di mostrare che siamo di fronte a un completo capovolgimento, e che sul piano strutturale ciò che è più non sacrificale ricopre totalmente certe forme sacrificali. Detto altrimenti, siamo in presenza dello stesso atto. Il Cristo è sacrificato, non voglio negarlo, e l'atto è redentivo; ma noi non pensiamo questo atto come lo pensano i primitivi quando sacrificano una vittima, poiché noi diciamo che gli uomini che sacrificano il Cristo sono colpevoli. Non è affatto la stessa cosa. Mi sembra tuttavia che in ogni teologia rimangano delle ambiguità che la definizione non-sacrificale permetterebbe di eliminare, e lungi dall'indebolire i dogmi, essa li rafforzerebbe. Ancora una volta, questa è una mia intuizione personale, che avanzo come un'ipotesi. Ma è ugualmente straordinario ciò che accade proprio con dogmi che sembrano del tutto irrazionali. Non dico che venga totalmente eliminata la nozione di mistero ma, per esempio, il dogma dell'Incarnazione diventa assai chiaro. Se Dio è questa non-violenza non sacrificiale, il Cristo è il solo uomo che uguaglia Dio, che uguaglia l'amore di Dio, perché egli è il solo uomo che fa totalmente a meno del sacrificio. Dunque, egli è sacrificato proprio per questo, nella misura in cui, rivelando egli la cosa, il solo mezzo per soffocare la rivelazione è rifare l'atto in tutti i suoi paradossi — e certamente questi paradossi io non li ho sbrogliati sino in fondo. Essi esigerebbero una formulazione molto attenta, molto precisa, molto più nutrita di tradizione teologica, esegetica, e anche della grande teologia medievale. Ma io non sono uno specialista in questo campo. Nello stesso tempo, nel mio libro, ero sempre esitante perché c'era anche una necessità di dire le cose. Ma

dopo averle dette, lascio il compito ai teologi, i quali dovrebbero valutare la possibilità che viene offerta loro. In certo modo, lo ripeto, non è mio compito parlare di ciò. Ma più che mai sono convinto che la definizione non-sacrificale non è affatto ciò che la gente crede. Molti credono che essa sia l'abolizione della Redenzione e, soprattutto, che sia legata alla amoralità contemporanea, al rifiuto della disciplina. Non è affatto vero, anzi è tutto il contrario, poiché proprio il rifiuto del sacrificio sarebbe per l'uomo la cosa più difficile. Di conseguenza, donarsi completamente, obbedire totalmente al Padre, questo sarebbe il non-sacrificio. Ma in un certo modo tutto ciò che è stato chiamato il sacrificio del Cristo corrisponde a questo. Direi solo che il fatto di collocarsi sul piano antropologico e di vedere la contraddizione con il sacrificio, rivela l'assoluta originalità del cristianesimo in rapporto alle altre religioni; permette cioè di risolvere, per la scienza stessa, il problema principale, il fatto che ci siano queste coincidenze strutturali straordinarie in certe forme cristiane, senza cancellare per questo una loro assoluta diversità. Ciò non vuol dire che in tutte le religioni non ci siano, da questo punto di vista, delle premonizioni, che non ci sia, per esempio, pietà per la vittima. Anche questo è molto importante, poiché io credo che bisogna mostrare come la tesi non-sacrificale permette di scorgere che Dio non è assolutamente complice della violenza umana. E al tempo stesso che tutte le religioni sono ugualmente delle vie graduali di accesso. In altre parole, da parte di Dio non c'è complicità, egli è perfettamente innocente; dalla parte dell'uomo, può esserci una continuità dell'evoluzione storica, intellettuale, spirituale, con forme sempre meno sacrificali o sempre meno violente, ma che conducono verso la Rivelazione cristiana.

J.-P. R. — *Se comprendo bene, lei si situa nella fede in un certo modo, ma dalla parte della scienza, come scienziato che lascia ai teologi il loro proprio lavoro...*

R. G. — Io mi sono situato innanzi tutto dal punto di vista puramente scientifico. Ora, nella misura in cui mi si presentano

queste possibilità teologiche, se arrivo a formularle le formulerò ugualmente. In ogni modo, anche se può sembrare molto strano, ciò che io dico è questo, fondamentalmente: la differenza tra lo scientifico, l'etnologico e il biblico viene cancellata. In altre parole, la Rivelazione è veramente la rivelazione della verità. Dunque, è anche la rivelazione dell'antropologia.

J.-P. R. — *In questo caso ci sarebbe una sorta di coincidenza tra l'antropologia e la fede...*

R. G. — Sí. O piuttosto, tra fede e rivelazione antropologica. In certo senso, tutto il lato oscuro, sinistro e umano della passione del Cristo è rivelazione antropologica, poiché mostra dei meccanismi che le società primitive non mostrano mai.

J.-P. R. — *Sarebbe questa la ragione, dunque, per cui nel suo libro Des choses cachées ci sono in fondo pochissime parole sulla Risurrezione, e ciò che lei vede della Rivelazione è piuttosto l'aspetto negativo, antropologico.*

R. G. — Certamente. Ma io ho cercato di mostrare una cosa, che il Vangelo si allontana molto dalle risurrezioni primitive, in cui è sempre la morte che produce la vita. A mio avviso, i tre giorni di interruzione, la tomba vuota, il fatto che il Cristo non risusciti se stesso ma è il Padre a risuscitarlo, mostrano che la Risurrezione si pone su un piano totalmente diverso. Ma, in certo modo, la Risurrezione non fa parte di questa dimostrazione.

J.-P. R. — *Antropologica?*

R.G. — Sí, la Risurrezione è la fede. Se il mio lavoro è apologetico, lo è nel senso in cui, se veramente i Vangeli rivelano l'antropologia, un'antropologia più vera di tutte le antropologie umane, ciò dovrebbe porre dei problemi agli scienziati! Ma, al tempo stesso, la questione della Risurrezione resta materia per

la fede. Non si tratta di dire che è dimostrabile, deducibile... Non lo è affatto.

J.-P. R. — *Infatti, nel suo libro lei presenta un pensiero di fondo abbastanza sistematico, abbastanza totalizzante, che spiega tutto a partire dal mimetismo d'appropriazione, dall'uccisione fondatrice.*

R. G. — Qui desidererei fare una precisazione, perché, anche se la mimesi di appropriazione, l'uccisione fondatrice, sono fatti molto importanti per la cultura, ciò non vuol dire che nella cultura ci sia solo questo. Ciò vuol dire solo che certi meccanismi si mettono in moto a partire da lì.

J.-P. R. — *D'accordo! Ma a leggere il suo libro si ha l'impressione che ci sia solo questo. Non c'è un altro aspetto antropologico un po' più positivo?*

R. G. — Una società organizzata, per esempio, è protetta dai meccanismi di mimesi di appropriazione. Le società primitive, per cominciare, sono protette da proibizioni molto rigorose.

J.-P. R. — *Le quali lei stesso dice che provengono dalla mimesi...*

R. G. — Che provengano dalla mimesi, sì, ma una volta che sono messe in opera, funzionano. Gli uomini hanno degli appetiti, degli istinti. L'istinto sessuale non dipende dalla mimesi. Questa si innesta sugli istinti. È evidente che per me non si tratta di negare che il mangiare, il bere, l'atto sessuale, ecc., esercitano sull'uomo un'attrazione per sé stessi — che, in un certo senso, essi sono primi; ma sul piano dei rapporti interumani in quanto tali, io dico che non sono quegli istinti ad azionare i meccanismi culturali.

J.-P. R. — *Sì, ma c'è anche un'altra antropologia, quella del primo racconto della Genesi, che si oppone abbastanza apertamente*

*alla sua tesi. Quel racconto è piuttosto ottimista e dà un'altra dimensione dell'uomo.*

R. G. — Lei vuole dire l'immagine di Dio?

J.-P. R. — *L'uomo a immagine di Dio, l'uomo dominatore della terra e che ha il potere di dare il nome alle cose, cioè di riconoscere il loro essere proprio. Nel linguaggio biblico, c'è tutto questo aspetto...*

R. G. — Sí, ma io non vedo necessariamente una contraddizione. Innanzi tutto, il mimetico nell'uomo è la sorgente dell'intelligenza, ecc...; allora, anche se interpretiamo il peccato originale in modo mimetico, ciò non significa che esso si identifichi completamente con il mimetico, esso resterà sempre assai ambiguo e ambivalente. Non credo che la teoria dei meccanismi mimetici sia una svalorizzazione dell'uomo. Piuttosto, problematizza in modo del tutto particolare i meccanismi culturali facendoli sfociare su un futuro in cui questi meccanismi, essendo legati alla violenza, svolgeranno un ruolo sempre meno importante (ma al tempo stesso in circostanze terribili), nella misura in cui aumenti la responsabilità dell'uomo. Ma dire che in un certo senso c'è sempre più libertà, o che la libertà è una conquista, è forse voler dire che i meccanismi sacrificali sono sempre più sottratti all'uomo dalla conoscenza che egli ne ha.

J.-P. R. — *Dicevo anche che il suo libro presenta un aspetto un po' sistematico.*

R. G. — Totalmente sistematico!

J.-P. R. — *Allora, le pongo due domande. Non è forse questo aspetto sistematico che ha provocato il successo del suo libro, nella misura in cui un pensiero sistematico è sempre rassicurante anche se di quando in quando è catastrofista? D'altra parte, ciò stesso non la situa in una posizione un po' marginale di fronte a un certo numero di intellettuali francesi, di fronte*

*a un certo numero di persone, facendo di lei anche una specie di maître penseur, che si può soltanto accettare o rifiutare?*

R. G. — Io non vedo le cose in questo modo. Penso che viviamo in un'epoca in cui ci sono stati molti sistemi. Per questo, il gioco di molti intellettuali è proprio quello di non impegnarsi. Le intuizioni vogliono sempre iscriversi nel vago, nel discontinuo. Ora, ciò mi sembra legittimo talvolta, perché ci sono veramente dei pensieri che sono pensieri del discontinuo; ma in molti casi ciò mi sembra solo paura di sbagliare, e soprattutto paura di avere un pensiero... paura di porsi in una posizione vulnerabile. Mi sembra invece che il ruolo del ricercatore sia proprio quello di mettersi in posizione vulnerabile e di sistematizzare, di spingere a fondo le proprie idee, sino al loro punto terminale, non foss'altro che per permettere la critica e misurarne l'efficacia. Nel nostro tempo v'è certamente un calo di fiducia nei grandi meccanismi razionali del pensiero scientifico, e personalmente sono contrario a ciò. Può sembrare strano, ma ho molta ammirazione per il pensiero del XVIII secolo, per i grandi slanci della scienza nel XIX secolo. E per questo ho sempre l'impressione che la rottura con la fede è falsa.

J.-P. R. — *Secondo lei, è necessario un solo principio esplicativo...*

R. G. — Sí, ho sempre l'impressione che si vada in questa direzione, che i momenti di incertezza sono sempre preparatori di forme piú globali, piú precise.

J.-P. R. — *In questo senso, lei è piuttosto dalla parte di Teilhard de Chardin, in qualche modo...*

R. G. — Teilhard de Chardin aveva realmente delle intuizioni. Egli lavorava al di fuori degli intellettuali parigini o degli ambienti ecclesiastici; e ciò ha permesso che egli sia stato calunniato e poi utilizzato in diversi modi. Io non so se era un grande scienziato, ma so che certi problemi che poneva, principalmente quello di un cristianesimo totalmente separato dalla

scienza, il problema di queste due culture estranee e del conflitto tra di esse che lo ossessionava, e cui egli era del tutto contrario, tutto ciò è molto importante. Certo ho simpatia per la sua impresa e talvolta, leggendolo, ho l'impressione che ci siano in lui intuizioni autentiche. Bisogna ricordare che al tempo in cui viveva Teilhard de Chardin, persone come Sartre dicevano che tra il tempo esistenziale e il tempo dell'universo, o tra il tempo della vita umana e il tempo geologico, non c'è rapporto. Egli non poteva accettarlo. In fondo, lo strutturalismo, il levi-straussismo, sono un po' gli eredi di quella corrente contro cui Teilhard ha lottato. Costoro creano un'antropologia a mio avviso troppo metafisica, e metafisica nel senso del XVIII secolo, ma una metafisica senza interesse, inconcludente, che separa, che divide la teoria dell'evoluzione dall'antropologia. Sul piano scientifico ciò non è affatto soddisfacente. Penso che la teoria del mimetismo possa servire da ponte. In questo momento cerco di lavorare su ciò che è accaduto nel XVII e XVIII secolo, quando si è cominciato a riflettere sui pregiudizi razziali, sulle forme di superstizione omicide, come, per esempio, la grande recrudescenza della caccia alle streghe fra il XV e il XVI secolo. I nostri storici ce ne parlano continuamente, per mettere sotto accusa la nostra società, e in un certo senso hanno ragione, tutto ciò è veramente accaduto, non si tratta di negarlo; ma, a mio avviso, il quadro è sempre falso. Poiché la sola questione che essi non si pongono è: da quale punto di vista noi condanniamo tutto ciò? Ebbene, lo condanniamo da un punto di vista che è assolutamente unico nella Storia. Noi siamo l'unica società al mondo che abbia mai osato dire: « Tutti erano uniti contro le streghe, unanimi, e noi diciamo: ciò non è giusto né vero ». Gli uomini che nel XVI-XVII secolo hanno inventato quel pensiero che si chiama illuminismo, e che hanno detto: « No, erano tutti oggetto di una suggestione collettiva », questi uomini operavano su documenti degni di fede ma che si opponevano all'opinione unanime dei contemporanei a un secolo o due di distanza. Malgrado tutto, noi viviamo di questa eredità, poiché è a causa di ciò e a partire da ciò se abbiamo i diritti dell'uomo. Non possiamo relativizzare questo fatto. E mi sembra appunto che la mia

lettura del mito sia il proseguimento di questo pensiero: comprendere che i testi mitici sono la stessa cosa dei testi di stregoneria del XV secolo. Se lei prende la storia raccontata da Sofocle in *Edipo re*, e la trasferisce negli archivi francesi o tedeschi del XV secolo, tutti immediatamente diranno: « Lo zoppo che si è fin troppo bene affermato nella sua società, fa paura a tutti, egli è vittima espiatoria perché c'è la peste ». Ma se non si è letto il mito in questo stesso modo, è perché il pensiero del XVIII secolo si era immeschinito ed aveva degli obiettivi troppo ristretti, essenzialmente anticristiani. Esso utilizzava la forza del cristianesimo ma contro il fatto che, malgrado il cristianesimo, ci si era resi complici di quei delitti. Ma un punto di vista allargato mostra che tutta questa dialettica si trovava all'interno di un cristianesimo più ampio, all'interno di una grande rivelazione di cui il pensiero del XVIII secolo faceva parte e che, a mio avviso, è, nella sua essenza, profondamente biblica. Sarei tentato di dire che il pensiero, la lettura del mito che io propongo, non è che l'applicazione alla mitologia di un metodo di pensiero che applichiamo istintivamente ai testi riguardanti la superstizione, quando essi sono del XVI o del XVII secolo. Perciò, lontano dall'apportare nuovi modelli interpretativi, io sono completamente nella tradizione. Se non lo si vede, è perché sono state operate delle false rotture.

J.-P. R. — *Ma da dove vengono queste rotture?*

R. G. — Dal fatto che in noi c'è una resistenza considerevole e sempre, in fondo, nei confronti della Rivelazione cristiana.

J.-P. R. — *Per tornare al nostro problema: l'ammirazione per il suo libro non è stata forse determinata dall'aspetto direi un po' rassicurante di esso, perché è sistematico? perché, in sostanza, qualcuno proponeva qualche cosa di stabile?... Non c'è stato l'interesse per un pensiero totalizzante?*

R. G. — Sí, un pensiero afferrabile, riassumibile, un pensiero che porta tesi precise...

J.-P. R. — *D'altra parte è accaduto anche il contrario, cioè una certa marginalizzazione nei suoi confronti...*

R. G. — Mi sono accorto in effetti che quando si porta una tesi che è nuova e che pone necessariamente dei problemi dei quali non si conosce il futuro, si è sempre in un certo modo Archimede. Ciò d'altronde non è necessariamente molto importante per la tesi. O la tesi è assai importante o non lo è, e ciò si deciderà in seguito. Evidentemente c'è sempre una responsabilità, perché ciò che si scrive può toccare le persone in un modo o in un altro; si assumono sempre delle responsabilità.

J.-P. R. — *Appunto. Ho visto una trasmissione in cui lei era con François Châtelet, il quale di fronte a lei, ha fatto una aperta dichiarazione di paganesimo... non pensa che questa è una delle caratteristiche un po' strutturali di un certo numero di intellettuali in Francia?*

R. G. — Della stragrande maggioranza degli intellettuali! È anche una moda, e ciò mi sembra sovente molto artificiale.

J.-P. R. — *Ma questo è un po' bizzarro da parte di un François Châtelet che ha lavorato buona parte della sua vita su Hegel.*

R. G. — È vero. È un po' bizzarro, perché non si può lavorare su Hegel senza essere costantemente a contatto con il cristianesimo. Lei ha ragione. Allo stesso modo, io credo che la mia tesi non è affatto hegeliana, ma la si dice tale nella misura in cui in un certo senso non si può lavorare sulla cultura e sul cristianesimo senza passare vicino a Hegel. Io credo però che secondo certi punti di vista il pensiero di Hegel è molto anticristiano; credo che lo Spirito assoluto di Hegel (a mio parere il suo rullo compressore) non è altro che il sacro primitivo. Come l'Essere di Heidegger. L'Essere di Heidegger è la nostalgia del primitivo. E tutto il modernismo è qui. Perciò la forza, la grande forza di Heidegger sta nel fatto che egli esprime qualcosa di

essenziale del modernismo, che è proprio la nostalgia del sacro nel senso peggiore del termine.

J.-P. R. — *Sì, nella misura in cui non ci si può tornare e nella misura in cui, più o meno coscientemente, si è consapevoli di ciò.*

R. G. — E allora si diventa severi nei confronti del nostro mondo e si mescolano un sacco di cose. Si parla dell'orrore tecnologico o dell'orrore totalitario e della tecnica e dell'eclissi del sacro. È evidente che se fossimo dei primitivi non avremmo Stalin e Hitler. Ma a mio avviso il problema non si pone affatto in questi termini. Il fatto che gli uomini facciano un cattivo uso della libertà non toglie che noi viviamo in un mondo in cui questa libertà cresce. È anzi la cosa più grande. Io penso che nessuno che faccia l'esperienza della libertà vorrebbe vivere in un periodo diverso dal nostro.

J.-P. R. — *Lei ha scritto una sua postfazione al libro di Jean-Pierre Dupuy e Rémy Dumouchel L'enfer des choses. J.-P. Dupuy cerca in un certo modo di parlare (almeno è così che io l'ho compreso) in dipendenza da Illich, da questo tipo di corrente di pensiero. Desidererei che lei spiegasse la sua posizione in rapporto a ciò.*

R. G. — Ho una certa diffidenza riguardo a questi movimenti, perché mi sembra che contengano un'utopia. Diffido di essi... perché ho l'impressione che si tratti di tardo romanticismo. Ora, Dupuy ne è stato influenzato. Non sono sicuro che lo sia ancora oggi, vedendo molto bene ciò che ci distingue da Illich. Io do grande importanza a ciò che Dupuy mi insegna su certi aspetti logici del mio pensiero, per esempio sui rapporti di esso con alcuni aspetti del pensiero scientifico attuale che io non conoscevo affatto. È molto interessante rendersene conto, e penso che ciò può anche aiutare a semplificare certe formulazioni... Tutto questo è molto importante. Ed è notevole vedere che

esiste una corrente di pensiero e dei modi di ragionamento molto vicini tra di loro pur in campi diversi.

J.-P. R. — *La questione che mi ponevo era sapere se le teorie invocate da J.-P. Dupuy non introducano una sorta di determinismo antropologico.*

R. G. — Non credo. Perché sono appunto pensieri non deterministi. Evidentemente sono pensieri scientifici, logici, e che non terranno mai conto della trascendenza. Ma secondo me ciò è perfettamente legittimo. Il ruolo della scienza non è quello di eliminare Dio nel senso in cui intendeva ciò il XIX secolo, ma quello di eliminarlo effettivamente, cioè di mostrare che nelle azioni naturali o nei rapporti tra gli uomini Dio non interviene in ogni momento in maniera miracolosa. Di conseguenza la scienza è veramente in un certo modo l'eliminazione pratica e strategica di ogni intervento magico nel pensiero.

J.-P. R. — *Certamente. Ma la libertà dell'uomo non è un intervento di Dio...*

R. G. — Ah sí! Ma io mi chiedo se questo modo di vedere non faccia piuttosto spazio alla libertà. Certo non la si presenterà mai positivamente in termini di libertà con tutto ciò che di metafisico questo implica. Ma quelle che vengono chiamate le biforcasioni, dove improvvisamente appaiono dei punti aleatori nei quali un sistema può andare in una direzione o in un'altra, sono, secondo me, delle forme di pensiero perfettamente conciliabili con una teoria della libertà. Ma parlare della libertà sul piano logico o scientifico non ha interesse.

J.-P. R. — *Lei sostiene qui una posizione kantiana.*

R. G. — La scienza, nella misura in cui resta scienza, è sempre un po' kantiana. Ciò non vuol dire che io sia kantiano in senso ultimo. Tuttavia, questa ricerca logica mi sembra legittima e poi, soprattutto, si tratta di comparativismo tra diverse forme di

pensiero scientifico. Ma quello che mi piace in ciò che fa Dupuy è che egli, per primo, vede l'imitazione come principio di complessità.

J.-P. R. — *Nel campo della psicanalisi, come si pone lei di fronte a Lacan con il suo ordine reale, immaginario, simbolico?*

R. G. — Per quanto riguarda Lacan, credo che vi siano delle cose molto interessanti. Per esempio, l'idea di immaginario è uno sforzo per ripensare il narcisismo, sforzo però che a mio avviso fallisce nella misura in cui Lacan, malgrado tutto, parte dall'individuo; solo il mimetismo gli permetterebbe di sfuggire a ciò che rimane individualistico nel senso della psicologia dell'ego, che egli stesso rifiuta nella sua teoria del narcisismo, nell'idea dello specchio fisico in cui il soggetto si guarda. Lacan non vede mai nel doppio l'altro del conflitto. Semplicemente perché Freud non lo ha visto. Se lei prende l'articolo di Freud sulla inquietante estraneità, vedrà che egli dice che il doppio è arcaico, che ciò si ricava dai miti, ma senza rendersi conto che nelle sue proprie analisi, l'avversario, l'antagonista, il rivale è un doppio. Freud non se ne rende conto, e neppure Lacan. D'altra parte, il mimetismo è uno sforzo per mostrare che ciò che Lacan chiama l'immaginario, e il simbolico, non sono affatto separati, ma egli chiamerebbe il mimetismo l'immaginario. Direi allora che il simbolico nasce stranamente dall'immaginario, cosa che, in termini lacaniani, non significa nulla. E il simbolico in un certo modo ritorna all'immaginario poiché rischia di affievolirsi e di ritornare al conflitto mimetico. In Lacan non c'è storia.

J.-P. R. — *In altri termini, il simbolico sarebbe piuttosto la ritualizzazione...*

R. G. — Il simbolico per me (se ne può fare la genesi) è la vittima espiatoria. La vittima espiatoria è la trascendenza a partire dalla quale sorgono tutte le cose, tutte le differenze sociali: differenze dei sistemi di parentela, differenze delle metà nelle società primitive... Appare tutto il significativo; la vittima espi-

toria è il senso originario a partire dai doppi. Dunque, è la nascita di ciò che Durkheim chiamava la trascendenza sociale, e che Lacan chiama il simbolico. Ma indubbiamente ci sono elementi di affinità. Se un giorno si farà la storia di questo periodo, credo che io apparirei più vicino a Lacan di quanto oggi si possa pensare dai miei rapporti con lui. Poiché non credo affatto alla unicità e alla esclusività di ciò che dico. Mi sembra che esso faccia parte di tutto un insieme.

J.-P. R. — *Lei dice — riassumo molto alla buona — che si è giunti a un punto in cui la rivelazione del desiderio mimetico è quasi obbligatoria, e che lei stesso l'ha fatta quasi per caso, per forza di cose. Trova delle convergenze in altri campi, oltre a quelle di cui si è parlato?*

R. G. — Io faccio ancora dei corsi di letteratura su argomenti che mi interessano molto. In questo momento sto preparando da anni un lavoro su Shakespeare. Egli mi sembra il più grande maestro, insieme a Dostoevskij. Recentemente ho compreso (perché uno dei miei vecchi allievi aveva attirato su ciò la mia attenzione) che la conferenza su Shakespeare nell'*Ulisse* di Joyce è di fatto la tesi del desiderio mimetico. Questo testo termina con uno dei critici che dice: In fondo lei ha preso tutto questo tempo per condurci a un « french triangle », un triangolo francese che Valéry Lardreau trascrive con « il signore, la signora, e l'altro ». In altri termini, dice il critico, lei riduce Shakespeare a storie di Vaudeville, di triangoli. Joyce, con un humor straordinario, mostra in qualche modo che tutte le situazioni di rivalità in Shakespeare sono assolutamente fondamentali, che egli ne è affascinato: lo si vede dalle prime poesie alle ultime opere tragiche. Joyce vuol dire: noi, grandi scrittori, conosciamo ciò, mentre tutti quei tipi che sono là intorno non vogliono accettare questo gioco o non vedono in questo che cose insignificanti o senza interesse. Joyce trasforma Shakespeare in un personaggio da romanzo, ne fa una falsa biografia nella quale spiega che la moglie di Shakespeare lo ingannava con i due fratelli di lui, i quali si chiamavano

Edmondo e Riccardo, che sono anche gli eroi delle tragedie Riccardo III e Re Lear. È un testo inaudito, questo di Joyce. E ciò che soprattutto mi interessa, è che la critica non lo ha capito affatto. Amo trovare dei testi come questo, incappare in frasi sorprendenti come quel « triangolo francese » che in inglese significa il triangolo del Vaudeville, perché queste mi sembrano testimonianze irrecusabili su una sorta di anticipazione inesorabile. Joyce fa allusione a Freud in questo testo, che è stato scritto verso il 1915, e dice « una certa scuola viennese che parla dell'incesto », ma a mio avviso egli ha uno Shakespeare eterosessuale, in cui vi sono sempre rivali maschi, e uno Shakespeare omosessuale (poco importa d'altronde la verità della tesi biografica, è dell'opera che si tratta), in cui ci sono sempre delle donne tra i due uomini. La conferenza è assai ellittica, in uno stile talmente moderno che è difficile da leggersi; io penso che essa segua l'ordine che ho cercato di seguire nello svolgimento logico delle fasi del desiderio mimetico. Insomma, mi affascinava davvero vedere tutto ciò nel testo di Joyce.

J.-P. R. — *Parliamo ora della psicanalisi. Lei nel suo libro ha un po' messo a soqquadro le scienze umane. Ci si può chiedere che cosa ne resti ancora, senza le sue conclusioni...*

R. G. — Grazie a Dupuy, grazie a Michel Serres, io penso che la cosa più importante, qui, è il tipo di causalità che le scienze umane adoperano, e che mi sembra malagevole. Ciò è chiaro in Freud. Quando Freud vede dei triangoli di gelosia morbosa, dice: omosessualità latente. Egli fa dell'omosessualità una sorta di causa che tira verso di sé tutto il sistema. Se la persona diventasse omosessuale non ci sarebbe più triangolo, poiché avrebbe trovato la verità del suo desiderio. In Joyce, non è così: in Joyce ci sono soltanto le configurazioni mimetiche che sono in qualche modo situate allo stesso livello, che sono sempre dei tentativi del desiderio per arrivare a un fine che esso è incapace di definire e che si modifica via via. Non c'è più quella causa-

lità grossolana che in fondo sceglie l'omosessualità perché è più scandalosa, perché è meglio nascosta nel corpo o nell'inconscio, non si sa.

J.-P. R. — *Ciò che volevo dire a proposito della psicanalisi, è che essa è anche una terapeutica...*

R. G. — Sí. Ma la conoscenza del desiderio mimetico è una terapeutica? Ciò non è affatto sicuro. I miei amici psichiatri, persone come Jean-Michel Oughourlian, pensano che bisogna muoversi in questo ambito con prudenza estrema. Perché il desiderio mimetico come terapeutica ha sempre un'azione molto potente, ma di cui non si sa mai in quale direzione andrà. Penso che il suo punto di vista, glielo cito (io non sono uno psichiatra), è che bisogna tener conto del livello di cultura e di molti altri fattori, ma non si può dire che ci sia una terapeutica mimetica. Può darsi d'altronde che l'idea stessa della terapia freudiana è l'idea sacrificale per eccellenza. È lo sciamanismo, è l'idea che la crisi e il transfert — cioè il fenomeno del capro espiatorio — risolvano qualcosa. E ciò è dovuto esser vero per la psicanalisi a un certo stadio, come per tutti i riti. Ma io ritengo che il pensiero del desiderio mimetico non è più veramente rituale, e dunque non permette di rinnovare questo tipo di fenomeno. Mi domando d'altronde se esso lasci il posto per una terapeutica, nella misura proprio in cui pone il problema religioso. Penso che al livello concreto della vita quotidiana, ci sono dei medici, ci sarà bisogno di medici, ma credo che la vera guarigione è sempre andare verso il religioso. Ciò non significa che questo esista per risolvere i problemi, quasi una specie di « christian science ». Affatto.

J.-P. R. — *C'è una cosa che mi preoccupa: la parola « amore » appare sempre in riferimento a una certa negatività. Ci sarebbe per lei qualcosa di positivo?*

R. G. — Sí, sicuramente. Ma ancora una volta non è più di competenza della scienza.

J.-P. R. — *Sí, ma io qui non le chiedo di essere scientifico...*

R. G. — Tutta la questione è sapere se il cristianesimo agisce per rivelazione intellettuale. Io penso che esso agisce per rivelazione intellettuale sui meccanismi sacrificali sempre più conosciuti e che funzionano sempre meno bene. Ma allora, come cristiano, penso che c'è anche la grazia, appunto, che è l'amore. Il vero mistero è che il venir meno delle protezioni sacrificali, fatto che sarebbe stato fatale alle società primitive, sia talvolta quasi fatale alla nostra mai però completamente. E penso che ciò non sarebbe possibile se non ci fosse questa continua iniezione di positività. Al tempo stesso, è molto difficile parlarne, perché tutto ciò pone dei problemi considerevoli.

J.-P. R. — *Non raggiunge lei, qui, un po' l'antropologia o la cristologia di Giovanni Paolo II, che pone l'uomo come valore supremo perché redento, perché amato?...*

R. G. — E l'uomo è sempre più questo redento. La fragilità, il costo straordinario della cultura umana mi sembra oggi legato a ciò. O, per ritornare a quanto si diceva poc' anzi, se nel XVI o nel XVII secolo si è smesso di dar la caccia alle streghe, ciò è accaduto secondo me, anche se non lo si dice, nel nome del cristianesimo, perché questo rifiuto della violenza contro la stregoneria si è innanzi tutto espresso senza dubbio in Inghilterra, negli ambienti protestanti e in riferimento diretto al cristianesimo. Non credo di avere una visione negativa della nostra società. Penso che tutti gli aspetti negativi derivino dal fatto che — come diceva Maritain — c'è sempre più male e sempre più bene nel mondo. Di fatto ci sono molte idee cristiane divenute folli, ma ve ne sono altre che continuano ad operare. Giunti a questo punto, è molto facile o avere l'ottimismo puramente umanistico della fine del XIX secolo, che considerava come apice dell'umanità l'uomo liberato dai pregiudizi e che chiudeva gli occhi sui propri meccanismi, considerava la sua lucidità in qualche modo una sua propria conquista che era anche ciò che tutti gli uomini avrebbero potuto fare se non fossero stati tanto inferiori a ciò

che esso era, realizzando la forma superiore dell'umanità; oppure, passare agevolmente da questa prospettiva a una visione totalmente nera, con il pretesto che c'è stato il nazismo e, oggi, altre minacce totalitarie. Si è sempre presi tra questi due eccessi. Il bello del Papa è che oggi egli restituisce all'ortodossia un valore positivo, usa una specie di giusto mezzo che si può credere timidezza ma che di fatto significa: tra tutti questi eccessi c'è una verità che avanza e che non è affatto sempre la stessa, ma che è al contrario la posizione più difficile da mantenere. Infatti gli eccessi intellettuali sono sempre la via facile. Io penso che se oggi il Papa insiste tanto sul valore dell'uomo, è perché viviamo in un universo in cui le persone non ci credono più. Il Papa ne ha veramente coscienza.

J.-P. R. — *Michel Foucault ne è un buon esempio.*

R. G. — Sí. Michel Foucault è un buon esempio di questo pessimismo, egli dà anzi un valore positivo all'azione contro l'umanesimo. Egli forse ha molto sofferto nella sua famiglia, nella sua infanzia, nel suo essere stato educato ad un umanesimo pesante, greve, grossolano, come ne aveva sofferto Claudel, reagendo ad esso con violenza. Foucault reagisce con questa specie di radicalismo antumanista, che mi sembra molto pericoloso. Ma lei ha ragione, io non avevo riflettuto fino a che punto l'atteggiamento del Papa si situa in questa linea. Egli vede il pericolo di tutto ciò, è di questo che egli parla.

(a cura di) Jean-Pierre Rosa