

AA. VV.

**Il limite e la sovranità.
Un seminario su Georges Bataille**



La Biblioteca di RebStein (LXXVII)



AA.VV. - IL LIMITE E LA SOVRANITA'

Tra il mese di novembre 2018 e il mese di giugno 2019 si è tenuto a Genova, presso il Centro Former, un seminario sull'opera di Bataille. Vengono qui proposti i materiali realizzati in quell'ambito. Ai vari incontri hanno partecipato: Viana Conti, Dario De Bello, Gianfranco Di Pasquale, Marco Ercolani, Giuliano Galletta, Tommaso Gazzolo, Rossella Landrini, Sandro Ricaldone, Luigi Sasso, Enrico Sciaccaluga, Giuseppe Zuccarino.

Indice

I. TRADUZIONI

Georges Bataille, *Tre interviste*

Georges Bataille, *Appunti per un'introduzione a «La souveraineté»*

II. SAGGI

Viana Conti, *Georges Bataille e la pittura, in generale. Di una figura sovranamente irriducibile all'utile*

Gianfranco Di Pasquale, *Note di lettura su Bataille e Hegel*

Tommaso Gazzolo, *Hobbes, Bataille e il «potere sovrano»*

Rossella Landrini, *Georges Bataille e Simone Weil. Il paradosso dell'impossibile*

Luigi Sasso, *Georges Bataille e la sovranità della letteratura*

Enrico Sciacaluga, *Lascaux, l'uomo e la storia. Note su origine e fine nel pensiero storico di Georges Bataille*

Giuseppe Zuccarino, *L'esperienza di «Acéphale»*

III. INTERVENTI

Dario De Bello, *Bataille: contro l'utile e il potere*

Marco Ercolani, *La necessità del silenzio*

Luigi Sasso, *Bataille e l'arte come crudeltà*

IV. IMMAGINI

Dario De Bello, *Acefalo vive! (I. Minotauro, Tortuga, 2019. II. "you must believe in spring")*

Giuliano Galletta, *L'azzurro del cielo*

I

TRADUZIONI

Georges Bataille

Tre interviste¹

I

Georges Bataille partecipa, il 10 luglio 1954, alla trasmissione radiofonica «La vie des lettres», di Pierre Barbier, che verrà messa in onda il 17.

La trasmissione fa seguito alla riedizione dell'Expérience intérieure come primo tomo della Somme athéologique, trittico che consentirà la riedizione di Le coupable e di Sur Nietzsche². Contrariamente a quanto viene detto qui dal giornalista, il secondo tomo, Le coupable, apparirà solo nel 1961.

G. BATAILLE: In un certo senso, tutta la mia opera si ricollega, in un modo che direi quasi privilegiato, alla corrente che è stata chiamata, forse a torto, esistenzialista. Essa risale a Kierkegaard e, a dispetto di ciò che alcuni pensano, passa attraverso Nietzsche, visto che Nietzsche ha esercitato l'influenza più profonda su Heidegger. Ma l'esistenzialismo moderno e le filosofie prossime all'esistenzialismo francese sono filosofie professorali. Sono opera di filosofi professionisti, qualificati grazie agli esami che hanno superato, e spesso grazie alla loro professione... Non è questo il caso mio. E, per l'appunto, ci tengo a sottolineare il fatto che mi ricollego in modo assai diretto a quelle forme di filosofie da cui l'esistenzialismo deriva, e che non si ponevano ancora il problema di sostituirsi alla filosofia delle università.

[P. BARBIER] *In effetti, nulla è meno professorale della filosofia di Georges Bataille. È per questo che essa si esprime in una maniera letteraria dotata di una bellezza propria, e forse è per questo che egli è un poeta tanto quanto un filosofo. [...] Vorrei appunto che Bataille ci parlasse un po' della forma delle sue opere, del suo modo di esprimersi, che dunque ricorda a volte quello di Kierkegaard o di certi mistici.*

Evidentemente quello che ho da dire è tale che, per me, la sua espressione conta più del contenuto. La filosofia, in genere, è una questione di contenuto, ma da parte mia faccio appello più alla sensibilità che all'intelligenza; pertanto è l'espressione, per via del suo carattere sensibile, ciò che conta di più. D'altronde, la mia filosofia non potrebbe in

¹ Le interviste, non incluse nelle *Œuvres complètes* dell'autore (Paris, Gallimard, 1970-1988, d'ora in poi abbreviato in *Œ. C.*), si leggono in G. Bataille, *Une liberté souveraine. Textes et entretiens*, Tours, Farrago, 2000, pp. 115-118, 119-123, 133-138. Le brevi note introduttive in corsivo, così come i segni «[...]» per indicare l'omissione di alcune frasi, si devono al curatore del volume, Michel Surya. [N. di T., come tutte le successive.]

² I tre libri citati sono: *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943; nuova edizione ampliata, ivi, 1954, poi in *Œ. C.*, vol. V, pp. 7-234 (tr. it. *L'esperienza interiore*, Bari, Dedalo, 1978); *Le coupable*, Paris, Gallimard, 1944; nuova edizione ampliata, ivi, 1961, poi in *Œ. C.*, vol. V, pp. 235-417 (tr. it. *Il colpevole / L'Alleluia*, Bari, Dedalo, 1989); *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Paris, Gallimard, 1945, poi in *Œ. C.*, vol. VI, pp. 7-205 (tr. it. *Su Nietzsche*, Milano, Rizzoli, 1970; Milano, SE, 1994).

alcuna misura esprimersi sotto una forma che non sia sensibile. Senza questo, non ne rimarrebbe assolutamente nulla. È solo a partire dal momento in cui le conferisco una forma che può essere ritenuta appassionata, che può anche essere ritenuta cupa... ma io preferisco dire che sono un filosofo felice, a dispetto di quanto asseriva lei poco fa, perché non credo di essere più cupo di Nietzsche. A partire da un certo punto, è necessario per la sensibilità fare appello al turbamento. Non si può commuovere senza che esso sia in gioco. Malgrado ciò, turbamento non significa infelicità, non significa cupezza...

[...] *Georges Bataille, pubblicando insieme una riedizione di questi tre libri, L'expérience intérieure, Le coupable e Sur Nietzsche, lei considera forse che tali opere costituiscano un insieme, siano legate l'una all'altra?*

Un insieme che dovrebbe essere completato. Il pensiero o la sensibilità possono esprimersi quasi solo a una condizione: quella di tracciare una specie di cerchio... di raccogliere la totalità del sensibile e dell'intelligibile che si è potuto toccare. E, da parte mia, provo al massimo il bisogno di uscire, tramite un'opera abbastanza completa, dal carattere frammentario che ho conferito finora all'espressione del mio pensiero. Mi sembra necessario uscirne proprio per rendere chiaro il fatto che siamo in presenza non soltanto di una poesia che verte sulla filosofia ma, malgrado tutto, anche di una filosofia completa, per quanto voglia essere un'antifilosofia.

II

La stessa trasmissione, «La vie des lettres», ha accolto di nuovo Georges Bataille il 12 luglio 1955. Tema del dialogo: «Lascaux o la nascita dell'arte» (il libro di Bataille che reca lo stesso titolo era stato appena pubblicato dalle edizioni Skira³). Come nel caso dell'intervista precedente, riproduciamo la maggior parte delle risposte di Bataille a domande che non sempre vengono riportate.

G. BATAILLE: Mi sono sempre interessato alla storia dell'arte. Forse persino è, o è stato, il primo oggetto del mio interesse. In particolare la preistoria. Questa mi aveva molto colpito per via dell'insieme di domande che pone e che, d'altronde, riguardano da vicino la filosofia. Ho voluto occuparmene di nuovo a partire dal momento in cui è stata scoperta la straordinaria grotta di Lascaux, che rinnovava tutta la questione, [...] e che comunque, da certi punti di vista, conferiva all'insieme della pittura preistorica un aspetto quanto mai commovente, che fino a quel momento non aveva potuto avere a causa dello stato relativamente meno buono delle pitture che erano state scoperte prima del 1940. A quella data dei bambini, passeggiando nei boschi, hanno finito con l'infilarsi in un buco che era stato lasciato da un albero sradicato; un giorno si sono introdotti lì e hanno fatto una piccola spedizione per esplorare la cavità. Si erano persino muniti di una lampada e, dopo qualche tempo, con loro grande stupore, hanno visto apparire ogni

³ Cfr. G. Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, Genève, Skira, 1955, poi in *Œ. C.*, vol. IX, pp. 7-101 (tr. it. *Lascaux. La nascita dell'arte*, Milano, Mimesis, 2007; Milano, Abscondita, 2014).

sorta di figure straordinarie. Ad essi sono bastati pochi minuti, alla luce di una lampada piuttosto misera, per accorgersi che avevano davvero trovato qualcosa di così eccezionale che rimaneva solo una cosa da fare: danzare, come ha detto uno di loro, una vera danza guerriera, alla maniera degli Indiani quando sono sul sentiero di guerra.

[P. BARBIER] *Potrebbe precisare, o meglio riassumere per noi, alcune delle considerazioni che ha potuto suscitare in lei il faccia a faccia con le immagini, in parte ingarbugliate, della grotta di Lascaux? E innanzitutto, cosa l'ha colpita personalmente, cosa l'ha commossa in queste pitture?*

Evidentemente, sono stato colpito dalla loro estrema bellezza. Ma, in maniera più personale, ciò che mi aveva sorpreso nell'arte preistorica era la straordinaria sproporzione fra la bellezza delle raffigurazioni di animali e l'insignificanza, per non dire l'aspetto caricaturale, delle rappresentazioni dell'uomo. Tale sproporzione, dovunque si manifesta, è accentuata ad un grado eccezionale. E la si percepisce particolarmente a Lascaux, dove tutte le rappresentazioni sono chiare, e anche l'unica rappresentazione di un uomo che vi si trova è molto chiara, ma come se fosse stata disegnata da un bambino⁴.

Bisognerebbe sottolineare qui, come del resto lei fa ampiamente nel suo libro, che l'uomo preistorico, quello delle caverne, artista nascente e uomo nascente, fin dall'istante in cui non si cancella più, non s'inchina più davanti all'animale, fin dall'istante in cui cerca e accetta di rappresentare se stesso, quest'uomo nasconde i propri lineamenti, li maschera sotto quelli della bestia, quasi fosse realmente preoccupato di travestire, di celare un volto che avrebbe perso ogni rapporto con l'animalità. A Lascaux, l'unica rappresentazione umana che si incontra è quella di un uomo dalla testa di uccello.

In effetti, è del tutto sorprendente, a mio avviso, che proprio nelle rare raffigurazioni di uomini che si possono trovare, l'animalità lasci la sua traccia; è un po' come se il volto umano non avesse potuto essere rappresentato in maniera diretta, senza esitazione. Un uomo, sì, ma per renderlo accettabile gli si dava una testa di animale. Esisteva insomma una specie di tabù della raffigurazione umana, o almeno possiamo pensarlo a partire dalle poche informazioni e dai pochi documenti concreti che abbiamo su quel periodo. Ma nondimeno ci resta l'opposizione fra l'uomo e l'animale, che è quello a cui possiamo agganciarci nel tentativo di interpretare tali pitture. In effetti, secondo me, a colpire maggiormente è il fatto che ciò presuppone una concezione dell'animalità e dell'umanità che è del tutto diversa dalla nostra. E io credo che si debbano accostare le idee che avevano quei popoli molto primitivi, che erano dediti alla

⁴ Bataille allude alla figura umana presente in una scena visibile nel pozzo della grotta. Nel suo libro egli scrive: «È di facile lettura (la sua interpretazione non lascia adito a dubbi), ma la sua fattura rigida, infantile, colpisce più profondamente in quanto il bisonte che l'accompagna è invece dipinto in maniera realistica (o almeno appare vivo in tutti i sensi). L'abate Breuil ha visto in quest'uomo un morto "rovesciato sulla schiena", davanti al bisonte ferito che perde le proprie interiora: il "morto", *itifallico*, ha una testa piccolissima, "che assomiglia a quella di un uccello dal becco diritto". [...] Siamo in presenza di una scena di cui in verità non possiamo dire nulla che non sia congetturale, se non che il bisonte è ferito e l'uomo è inanimato» (*Lascaux ou la naissance de l'art*, in *Œ. C.*, vol. IX, p. 64; tr. it., edizione Abscondita, p. 109).

caccia, con gli attuali popoli di cacciatori. Quando, a una data ancora recente, è stato interrogato nell'America del Nord l'esponente di uno di tali popoli, chiedendogli cosa pensava che fossero gli animali, ha risposto che gli animali erano come gli uomini, ma più santi... Più santi, ossia più sacri, più carichi di valori religiosi. Questo peraltro corrisponde a ciò che possiamo apprendere dalla storia delle religioni, la quale ci mostra che, ad esempio in Grecia o in Egitto, le divinità animali hanno preceduto quelle umane. Fra l'uomo e la divinità c'era un passo da compiere, mentre tale passo non occorre fra l'animale e la divinità. L'animale era quel che ha dato originariamente agli uomini il senso del divino. La cosa può sembrare strana, ma tutti i dati sono concordi in proposito.

III

*Il 21 maggio 1958, Georges Bataille parlava del suo libro *La littérature et le mal*⁵ con Pierre Dumayet, nel corso della trasmissione televisiva «Lecture pour tous». È l'unica intervista concessa da Bataille alla televisione. La riproduciamo integralmente.*

P. DUMAYET: *Signor Bataille, vorrei che esaminassimo innanzitutto il titolo di questo libro, prima di passare a parlare del libro stesso, così che io abbia già modo di porle un certo numero di domande. Qual è il male di cui parla?*

G. BATAILLE: Esistono, io credo, due tipi di male, che in linea di principio si oppongono: l'uno è connesso alla necessità che le cose, a livello umano, vadano bene e raggiungano il risultato voluto, mentre l'altro consiste nell'infrangere decisamente certi interdetti di base, come per esempio quello di uccidere o quello relativo a certe possibilità sessuali.

C'è il mal fare e il mal agire.

Sì, è così.

Il titolo vuol forse dire che il male e la letteratura sono, in fondo, inseparabili?

A mio avviso sì. Evidentemente la cosa non appare con chiarezza al primo sguardo, ma mi sembra che se la letteratura si allontana dal male diventa presto noiosa. Questo può stupire, e tuttavia credo ci voglia poco ad accorgersi che la letteratura deve mettere in causa l'angoscia, e che l'angoscia è sempre fondata su qualcosa che non va, su qualcosa che senz'altro finirà gravemente male. Dunque è mettendo il lettore nella prospettiva, o perlomeno di fronte alla possibilità, di una storia che finirà male per i personaggi a cui egli si interessa, e di solito (a voler semplificare la situazione del romanzo) è proprio mettendo il lettore di fronte a una prospettiva sgradevole, tale da suscitare una tensione, che la letteratura evita di annoiarlo.

⁵ G. Bataille, *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957, poi in *Œ. C.*, vol. IX, pp. 169-316 (tr. it. *La letteratura e il male*, Milano, Rizzoli, 1973; Milano, SE, 1987).

Di conseguenza uno scrittore, o perlomeno uno scrittore valido, è sempre colpevole del fatto di scrivere?

Nella maggior parte dei casi gli scrittori non ne sono coscienti, ma io sono convinto di questa colpevolezza profonda. Scrivere è il contrario di lavorare; può sembrare un ragionamento poco logico, ma tutti i libri piacevoli sono degli sforzi che vengono sottratti al lavoro.

Può citarci uno o due scrittori che abbiano avvertito la colpevolezza di scrivere?

Ebbene, mi sembra che ce ne siano due, peraltro citati nel mio libro, che si distinguono particolarmente in questo senso. Sono Baudelaire e Kafka. Entrambi erano coscienti di mettersi dalla parte del male e, per conseguenza, di essere colpevoli. In Baudelaire, lo si nota già dal fatto che ha scelto di porre il pensiero che più gli stava a cuore sotto il titolo *Les fleurs du mal*. E Kafka ha espresso la stessa cosa in maniera ancor più netta. Egli ha ritenuto che, scrivendo, disobbediva ai genitori, dunque si poneva in una situazione di colpevolezza. È vero che essi gli facevano sentire che era male dedicare la propria vita allo scrivere, mentre il bene sarebbe stato adeguarsi all'esempio da sempre seguito in famiglia, ossia avere un'attività commerciale, e che sottraendosi a tale dovere si agiva male.

Sì, ma allora, per Kafka o Baudelaire, essere scrittore significava essere colpevole in quanto scrivere non costituiva un'attività granché seria. In fin dei conti, è questo il senso delle parole dei genitori di Kafka e Baudelaire.

Si può anche dire così.

Ma la colpevolezza viene da loro avvertita come una forma di infantilismo: si sentono colpevoli di comportarsi come bambini per il fatto che scrivono. Crede davvero che Baudelaire e Kafka si siano sentiti in colpa per questa ragione quando scrivevano?

Credo che, in maniera precisa e a volte anche dicendolo espressamente, si siano sentiti nella posizione del bambino di fronte ai genitori, ma del bambino disobbediente e che dunque si trova in una situazione di cattiva coscienza, in quanto si ricorda dei genitori da lui amati che gli hanno continuamente detto che ciò non si doveva fare, che era un male, nel senso più forte della parola.

Ma se la letteratura è un infantilismo, o se si è colpevoli di scrivere per questo motivo, allora è lecito pensare che la letteratura sia una cosa puerile?

Secondo me sì, c'è qualcosa di essenzialmente puerile nella letteratura. Ciò può sembrare poco conciliabile con l'ammirazione che, d'altra parte, si può avere per essa, e che io credo di condividere, ma penso che tale puerilità sia davvero un fatto profondo.

Lei ha scritto un libro sull'erotismo⁶. A suo parere, l'erotismo in letteratura è forse anch'esso qualcosa di infantile?

Non so se la letteratura si distingua dall'erotismo in generale, ma mi sembra che sia molto importante cogliere il carattere infantile che l'erotismo ha nel suo insieme. È erotico colui che si lascia affascinare come un bambino da un gioco, e da un gioco proibito. L'uomo che è attratto dall'erotismo è proprio nella stessa posizione del bambino di fronte ai genitori. Ha paura di ciò che potrebbe accadergli e tuttavia si spinge sempre abbastanza lontano da aver paura. Non si accontenta di ciò di cui si accontentano gli adulti, ha bisogno di temere, di tornare ad essere nella stessa situazione in cui era da bambino, quando si trovava sotto la costante minaccia di essere rimproverato, e persino in modo assai severo, insopportabile, intollerabile.

Posso aver dato l'impressione, o forse anche lei ha potuto darla, che tale infantilismo o puerilità vengano da lei condannati. Ma in realtà penso che sarebbe bene tornare ancora una volta al titolo del volume, La littérature et le mal. Vorrei che lei ci indicasse la direzione generale del libro.

È indubbio che si tratta di un avvertimento. Cioè, si deve mettere in guardia qualcuno contro un pericolo, ma può anche darsi che, facendo ciò, gli si offrano dei motivi per affrontarlo, e io penso che sia essenziale per noi affrontare quel pericolo che è costituito dalla letteratura. Credo sia un rischio enorme e serissimo, ma si è davvero uomini solo se lo si affronta. A mio avviso, è nella letteratura che scorgiamo le possibilità umane restituite sotto la luce più completa, poiché la letteratura non ci consente di vivere senza vedere le cose nella prospettiva più violenta.

Basti pensare alla tragedia, a Shakespeare, ma esiste tutta una molteplicità di aspetti dello stesso genere. In fin dei conti, è grazie alla letteratura che possiamo contemplare il peggio e imparare a fronteggiarlo, a sormontarlo. Tutto sommato, l'uomo che gioca trova in tale attività la forza di superare la componente di orrore che il gioco implica in sé.

(Traduzione di Giuseppe Zuccarino)

⁶ G. Bataille, *L'érotisme*, Paris, Éditions de Minuit, 1957 (tr. it. *L'erotismo*, Milano, Sugar, 1962; Milano, SE, 1986).

Georges Bataille

Appunti per un'introduzione a *La souveraineté*¹

Premessa generale.

Io non cerco una filosofia particolare bensì un punto centrale. Conoscenza specifica di Hegel, di Heidegger molto limitata. Ma credo che i miei percorsi conducano allo stesso punto. Tutt'al più, ho la sensazione di essermi soffermato meno sui metodi e, per conseguenza, di avere un accesso nel quale i mezzi abbiano un'importanza minore rispetto alla conclusione.

È da notare soprattutto che nella prima parte, scritta anteriormente al 1949², mi preoccupavo in prevalenza di giungere a dei risultati politici. Nelle parti seconda e terza, *a)* per via dell'approfondimento, *b)* per via del fallimento degli sforzi... e dell'accresciuta sensazione, che ho, di un'inevitabile dissociazione fra il mondo dell'azione e quello della riflessione profonda, ho puntato sull'indifferenza alla sventura piuttosto che a rimuovere la maledizione³.

Indifferenza nei confronti di Sartre, che ha troppa fretta e non può dedicarsi a considerare la totalità degli aspetti, al punto che quelli secondari, pur senza sparire, si sciolgono in esercizi da virtuoso, nei quali la vigilanza, la presenza, sono meno importanti rispetto al mezzo, al cammino che viene percorso. Questo probabilmente vale, fino a un certo punto, anche per Heidegger e Hegel (Hegel lo ammette, per così dire), ma in Sartre lo si avverte benissimo, perché egli non soltanto è trattenuto dal movimento del pensiero, preoccupato dagli aspetti individuali, ma anche insensibile a ciò che, in tale esercizio, distrugge colui che lo compie.

Il mio privilegio, al contrario, consiste nell'essere a tal punto sensibile a questo da mancare di pazienza. Ma se Hegel e Heidegger non mi avessero preceduto, non avrei potuto fare nulla.

¹ Gli appunti si leggono nelle note relative a *La souveraineté* in G. Bataille, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970-1988 (d'ora in poi abbreviato in *Œ. C.*), vol. VIII, pp. 594-601. Non compaiono nell'edizione italiana dell'opera: G. Bataille, *La sovranità*, Bologna, Il Mulino, 1990; Milano, SE, 2009. [N. d. T., come tutte le successive, salvo diversa indicazione.]

² Bataille si riferisce al progetto di un ciclo di volumi dal titolo *La part maudite. Essai d'économie générale*. Il tomo iniziale, *La part maudite, I. La consommation*, è stato l'unico ad essere pubblicato durante la vita dell'autore (Paris, Éditions de Minuit, 1949, poi in *Œ. C.*, vol. VII, pp. 17-179; tr. it. *La parte maledetta*, Verona, Bertani, 1972; Torino, Bollati Boringhieri, 1992). I due tomi successivi, *L'histoire de l'érotisme* (in *Œ. C.*, vol. VIII, pp. 7-165; tr. it. *Storia dell'eroticismo. La parte maledetta II*, Roma, Fazi, 2006) e *La souveraineté* (in *Œ. C.*, vol. VIII, pp. 243-456), rimasti incompiuti, sono apparsi postumi nel 1976.

³ Cfr. la premessa a *La part maudite, I*: «Da qualche anno, dovendo rispondere talvolta alla domanda: “Che cosa sta preparando?”, mi trovavo imbarazzato a dover rispondere: “Un'opera di economia politica”. [...] In breve, dovevo sforzarmi vanamente di render chiaro il principio di una “economia generale” in cui il “dispendio” (il “consumo”) delle ricchezze è, in rapporto alla produzione, l'oggetto primo. Il mio imbarazzo si aggravava se mi si domandava il titolo del libro. *La parte maledetta*: poteva sedurre, ma non informava. Tuttavia avrei dovuto fin da allora spingermi più avanti: affermare il desiderio di rimuovere la maledizione che questo titolo chiama in causa» (*Œ. C.*, vol. VII, p. 19; tr. it., ed. Bollati Boringhieri, p. 25).

Anzi, è indubbio che tocca a me, in linea di principio, il compito di mostrare come Heidegger e Hegel conducano allo stesso incrocio in cui io stesso mi trovo. Probabilmente sarò incapace di farlo, se non in teoria almeno di fatto, perché altre possibilità mi attraggono e non sono ancora in grado di portare a termine moltissimi lavori.

Introduzione.

Dire innanzitutto che il primo tomo deve sembrare inammissibile perché «l'uomo primitivo ha vissuto, all'opposto, nell'ansia incessante di veder esaurirsi le forze vitali che lo circondavano. Il terrore che il sole si spenga definitivamente...» (*Traité*⁴, p. 257). Ciò in effetti è vero, ma non dev'essere seguito alla lettera. Così noi passiamo dall'esame dei fatti materiali a quello dei fatti più essenzialmente intimi: vedere la parte redatta.

* * *

«L'uomo "primitivo" vive nell'ansia incessante di veder esaurirsi le forze vitali che lo circondano. La paura che il sole si spenga definitivamente...». (Questa sensazione deve ritrovarsi nell'angoscia suscitata dagli interdetti.)

Introduzione Sovranità.

«La religione e l'economia sono in un medesimo movimento liberate di ciò che le (oberava) legava entrambe, la prima del calcolo profano, la seconda dei limiti dati dall'esterno» (*Consumation*⁵). È questo il nesso che lega P. M. I ai due tomi successivi, specialmente al terzo.

Prima di definire la parte maledetta come ciò che risulta da quella parte della realtà oggettiva che la soggettività minaccia di distruggere, occorre rivedere I, I, 2, § 8, che la definisce come l'eccedente delle ricchezze⁶.

«Il carattere primario (decisivo) dei problemi che derivano dagli eccedenti», I, I, 2, § 9⁷.

Sul carattere formale (di associazione più o meno arbitraria) di Varuna e Mitra, cfr. Dumézil, *M. V.*⁸, p. 207. Ma Dumézil fa uno studio di storia comparata delle religioni, mentre io faccio una filosofia (fondata sul non-sapere) della sovranità. Dal mio punto di vista, Varuna sfiora (sempre che non *sia*) la violenza dell'istante che non prevede nulla, mentre Mitra è sacro solo *per via del suo accordo con Varuna*.

⁴ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949 (tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976).

⁵ Citazione da *La part maudite, I. La consumation*, in *Œ. C.*, vol. VII, p. 123 (tr. it. p. 129). È il libro che Bataille designa subito dopo con l'abbreviazione «P. M. I».

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 44 (tr. it. p. 50): «Nel momento in cui il sovrappiù delle ricchezze è più grande che mai, finisce per assumere ai nostri occhi il senso che ebbe sempre in qualche modo di parte maledetta».

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 45 (tr. it. p. 51): «È certo del resto che l'economia generale deve considerare anche, ogni volta che è possibile e anzitutto, la crescita da sviluppare. Ma se considera la miseria o la crescita, essa tiene conto dei limiti che l'una e l'altra non possono non incontrare e del carattere dominante (decisivo) dei problemi che derivano dall'esistenza di eccedenti».

⁸ Georges Dumézil, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Paris, Presses Universitaires de France, 1940; Paris, Gallimard, 1948 (tr. it. *Mitra Varuna*, Roma, Editori Riuniti, 2004).

Dovrò cercare, rileggendo M. V., quel passaggio, per me capitale, in cui Dumézil presenta Abura Mazda come un Varuna moralizzato. (Io non ne parlo.)

Sovranità – conclusione.

Del tutto essenziale

Passaggio dal pensiero «primitivo» (Lévy-Bruhl, Cassirer, Piaget), che è la confusione del pensiero svanente col pensiero logico, al pensiero svanente, ma che presuppone l'effusione, nella quale si giustificano il principio dell'introduzione all'erotismo e il consumo in quanto fondamento del pensiero che svanisce.

Introduzione generale.

Inizio dell'I. G.⁹: io sono stato il solo a prendere a carico tutti i problemi (tutti: economia, comunismo, guerra, soggettività, poesia, ecc.). Molti si sono inoltrati in questa direzione. In Francia: Breton, Sartre, Camus.

Mi accorgo, alla fine, che questo libro è composto principalmente di riferimenti a esperienze interiori distinte – che riguardano così, fra l'altro, l'erotismo –, ma ognuno di tali riferimenti ha senso solo se rapportato all'esperienza globale, che comprende in tutte le sue varianti la totalità dell'esperienza possibile. Ma questa totalità sviluppata nel tempo si riferisce essa stessa a un'esperienza interiore fondamentale, data una volta per tutte, che costituisce il fondo di ogni esperienza possibile. Le mie trattazioni non pongono mai il problema così designato, ma in un certo senso lo risolvono; implicitamente, il mio studio viene condotto come se tali riferimenti a diversi gradi potessero comporsi nel modo in cui ho detto.

Carattere di abbozzo. Gli studi ordinati a partire da qui sono, se non impossibili, perlomeno vani, nel senso che guadagneremmo in precisione solo perdendo il «contatto». Soltanto la filosofia è possibile. In ogni modo, se essa non avesse un carattere profondamente poetico, magari dissimulato ma indubbio, il seguito di questi studi rimarrebbe vano. E nondimeno io ho, più di altri, il pudore della poesia.

Non ignoro il carattere di abbozzo di questo libro, per il quale sollecito un unico tipo di lettura, quella che prolunghi, criticamente, la sua lunga elaborazione... Colui che ci vedesse soltanto la parte, innegabile, dell'errore e della vana fantasticheria, mi sembrerebbe molto presuntuoso. Ma non ho forse io stesso la presunzione di credere di essere stato il solo a venire a capo, in pochi anni, di un problema che finora è parso disarmante all'umanità intera? Innanzitutto, so di essere tributario di numerosi lavori d'approccio, nei quali senza dubbio la prospettiva da me tracciata appariva ancora molto in lontananza, o non appariva affatto. Ma soprattutto so che la messa a punto minuziosa e lenta, da parte di un certo numero di persone intelligenti, consentirà di conferire al mio disegno la sua nitidezza. In linea di principio, gli autori hanno l'abitudine di non offrire al pubblico un lavoro del genere senza prima aver provveduto essi stessi a una simile messa a punto. Io mi oppongo con decisione a questo metodo, mediante il quale passiamo, in virtù di un automatismo ingiustificabile, dalla veduta imprecisa dell'insieme a quella di un singolo dettaglio preciso. La conoscenza procede per alternative ed è vano dissimulare i tentativi erronei di vedute generali, senza i quali non si sarebbero ottenute neppure le

⁹ Introduzione generale.

vedute limitate. Sarebbe ugualmente vano dissimulare l'insondabile stupidità dell'onesto specialista, agli occhi del quale una veduta generale è¹⁰

* * *

La riflessione umana è eccessivamente lenta. Un'esperienza presuppone dapprima numerosi errori, paragonabili a quelli dei bambini che cominciano col fare le cose in maniera sciocca. Ma noi non siamo usciti del tutto dalle condizioni dell'infanzia. Gli uomini si trovano di continuo in situazioni nuove, alle quali possono rispondere, inizialmente, soltanto con una goffaggine infantile. L'azione precede sempre la riflessione, così che per ogni situazione data esistono, nell'ordine, due tipi di risposte, l'azione irriflessa e, solo assai più tardi e dopo costosi errori, l'azione ponderata. È così che i combattimenti si sono limitati dapprima all'urtarsi di un esercito contro l'altro; la strategia è stata preceduta da un lungo periodo in cui l'impegno cieco, casuale, era la regola. Analogamente, le reazioni dell'umanità di fronte alle possibilità offerte dall'esplosione atomica non corrispondono ancora alla saggezza acquisita, potremmo dire all'età effettiva dell'umanità. Sono ancora reazioni infantili. In proposito, le menti migliori sembrano essersi messe al passo con le più semplici e, per il momento, non vanno oltre. Se esistessero degli dèi, riderebbero di noi con molta allegria, così come noi ridiamo degli errori dei bambini. La reazione più curiosa è forse quella dei rivoluzionari marxisti. Il principio di Marx era semplice, egli concepiva lo sviluppo del mondo in questi termini: il capitalismo attrezzava il mondo, creava la sua potenza industriale; a un certo punto dell'evoluzione, l'abbondanza delle risorse (forze produttive) rendeva l'accumulazione capitalistica non più indispensabile; i lavoratori potevano impiegare a proprio vantaggio le risorse accumulate: potevano impadronirsi del patrimonio capitalistico che il socialismo, in linea di principio, non era in grado di creare ma solo di sfruttare. Senza dubbio, abbiamo visto che la realtà storica ha risposto in maniera molto «imprecisa» allo schema di Marx. La rivoluzione socialista ha avuto luogo in Russia e in Cina, ossia nei paesi meno evoluti. È sconcertante, ma forse, a rigore, la difficoltà non è insormontabile. Tuttavia lo sviluppo previsto da Marx sembra proprio urtare contro un ostacolo più serio. È quasi impossibile che una rivoluzione si verifichi senza guerra. Dobbiamo dunque aspettarci una guerra per il socialismo: ora, in essa, i paesi meno avanzati combatteranno contro i più avanzati. Ma se guerra c'è, essi potranno vincere soltanto distruggendo le forze produttive dei paesi avanzati. E non potranno far ciò senza aver subito essi stessi ingenti distruzioni. La rivoluzione socialista, considerata come un mezzo di sviluppo delle forze produttive esistenti, si trasforma nella via che conduce a una distruzione senza precedenti. È sempre difficile giudicare con precisione le possibilità di una situazione. Ed è ancor peggio se la situazione non è ancora data. Tuttavia a volte è necessario fondare l'azione su valutazioni alquanto incerte. È quel che accade spesso ai chirurghi, per esempio. Ora, il meno che si possa dire è che un chirurgo che prospettasse un intervento che si presenta così male dal punto di vista delle crudeltà e così incerto quanto al successo, sarebbe un pazzo. Ogni riflessione che preceda l'azione presuppone alcuni principi indubitabili e individuati con chiarezza: penso che

¹⁰ La frase resta interrotta nel manoscritto.

questo primo principio corrisponda a tale definizione. Beninteso, ogni volta che si tratta di un'azione ponderata un principio è sempre in causa. Quello che oggi è considerato vero può non esserlo più domani. Ma si passa allo stadio della riflessione solo nel momento in cui lo si ammette come punto di partenza. Ma questo, si dirà, vale esclusivamente per i rivoluzionari, mentre gli altri... Tuttavia la posizione riservata a questi ultimi potrebbe dipendere da ciò che i rivoluzionari decideranno. Gli altri rispondono che non possono influire su tale decisione. Se si mostrassero deboli in quel gioco diplomatico che oggi prende il nome di guerra fredda, non potrebbero che far crescere la tensione.

Piano (scritto):

§ 1. Il mio discorso si rivolge segretamente a tutti, dato che parla dell'amore, del rango e della morte.

§ 2. Definizione di un tale discorso in rapporto alla filosofia.

§ 3. In questa seconda forma, ciò che è prioritario per me si situa al di là della politica.

§ 4. Considerazioni pratiche sul significato del mio libro.

* * *

In questo libro non parlo da filosofo ma, in un senso vago, da uomo dei luoghi pubblici, che deve rispondere al primo venuto. Mi indirizzo a chiunque, il mio libro riguarda tutti.

Ma il mio linguaggio corrisponde assai male a quello che i più si aspettano, e la folla, gli uomini riuniti che costituiscono la massa, non lo capirebbero. In effetti, questo linguaggio si indirizza separatamente a ogni singola persona. È confidenziale, richiede un colloquio privato. Innanzitutto, la mia risposta al primo venuto è una domanda: devo chiedergli, da uomo a uomo, se non abbia mai sospettato un qualche vasto raggirio. In apparenza, tutto sembra regolato, previsto e definito, ma non è sicuro che sia così. La prima cosa che la maggior parte degli uomini desidera è il denaro, senza cui non potrebbe sopravvivere, o vivrebbe male. Le persone antepongono al gusto o al piacere di vivere la necessità di accumulare delle risorse. Lavorano, e il lavoro sembra loro un fondamento, perché senza lavoro sarebbero squattrinati. Ma in verità vivono per lavorare o lavorano per vivere? In linea di principio, essi ammettono di lavorare per vivere. Ma lo ammettono in privato, da solo a solo. La folla reagisce alla maniera del «corpo sociale», secondo cui la società deve innanzitutto produrre. E in effetti deve farlo, per un certo numero di ragioni, che non si limitano mai al puro fatto di *vivere*, di vivere semplicemente come il sole splende o il legno brucia. Per il «corpo sociale», vivere significa sempre vivere utilmente: dal suo punto di vista, gli individui non sono ciò che il raggio di sole o la fiamma sono nell'universo, ossia non vengono mai considerati liberamente, senza tener conto del loro effetto utile. La luce del sole fa maturare le messi, il calore della fiamma fa girare la macchina. Nessuno è insensibile al fascino del sole o della fiamma, ma nessuno li prende *sul serio*. Se io parlassi seriamente, al modo in cui lo intende il «corpo sociale», ciò che prova al mattino l'uomo che è contento di stare al sole lascerebbe il posto al calcolo delle calorie.

Personalmente, posso dire che ciò di cui parlo è semplice, e non c'è nessuno che non lo sperimenti di continuo: parlo della vita che si consuma, indipendentemente dall'*utilità* che può avere. Dunque non dovrei mai suscitare sorpresa. Ciò di cui parlo è davanti a noi, a *tutti* noi. Ma sempre in maniera un po' segreta. Solo un linguaggio confidenziale può comunicarlo. È per esempio l'amore e – per rimanere al livello della realtà grossolana, quella che persino l'uomo più rozzo percepisce – l'amore nella sua forma sensuale: quando se ne parla, lo si fa in maniera appartata. È anche il senso *sovrano* che talvolta la vita assume: ciò che è sovrano dipende spesso dalla conoscenza volgare. Almeno in una certa misura, la regina Elisabetta è *sovrana*, ma la sua sovranità si riferisce al *rango* che lei occupa. E la preoccupazione del rango dipende, ai giorni nostri, da quel linguaggio segreto che si utilizza quando si parla con se stessi o con i propri intimi. Ognuno lotta per il rango, ma non lo fa mai senza ipocrisia. Apertamente, lotta solo per il bene comune, per l'utilità. Anche il linguaggio arcaico, che assegna ai diversi ranghi dei *nomi*, come quelli di re, conte, gentiluomo, è un linguaggio che vela il proprio oggetto nel movimento stesso in cui lo rivela: non rivela null'altro che del *sacro*. In altri termini, fa sparire ciò che afferma, la cui essenza è di essere un mistero. D'altronde, sia che si tratti del passato ingenuo oppure di un presente del tutto ipocrita, la ricerca del *rango*, che riveste, non appena si tratti di sovranità autentica, gli aspetti più seducenti, più ancora dell'amore al quale spesso è commista, costituisce, sempre mascherata, il pensiero più costante degli uomini, siano essi grossolani o scrupolosi, frivoli o ansiosi. Quel che ci inganna è il fatto che, a volte, la ricerca del rango assume una forma negativa. Non suscita meno passione, ma in questo caso la passione non consiste nel desiderio di acquisire maggior valore, un rango più elevato, bensì nel desiderio di superare ciò che, suscitando appetiti così crudeli, trasforma il desiderio umano in quel che rende l'uomo un lupo per un altro uomo¹¹. Senza dubbio si ha qui solo una maniera distorta per *qualificarci*, giacché il disprezzo per ogni qualificazione è a sua volta una nuova qualificazione... Ma questo non è chiaro a prima vista, dunque suscito sorpresa se dico che la ricerca del rango è ciò che guida gli uomini, suscito sorpresa perché essi non vogliono ammetterlo a nessun costo¹². Ma nondimeno è questo il male nascosto di tutti coloro che ingombrano le strade con i loro incessanti andirivieni.

Chi riconosce senza esitazioni che i desideri carnali e la vanità lo tormentano? Tormentano persino il più casto, il più umile fra noi, per quanto resista con coraggio, ma la confessione delle nostre debolezze è rara. Aggiungerò che la vanità e i desideri carnali non sono le uniche cose che ci rodono interiormente. Anche l'orrore della morte ci tormenta nella stessa maniera segreta e inconfessabile. Così, quando si tratta di parlare di gloria, di amore e di morte, ho la sensazione di allontanare da me la massa degli uomini, ma al tempo stesso sono sicuro di farmi capire isolatamente, a voce bassa, da ognuno di coloro che costituiscono tale massa.

¹¹ L'espressione latina *homo homini lupus* ha la sua origine nella commedia *Asinaria* di Plauto, dove compare nella forma *lupus est homo homini*, ma è stata poi notoriamente ripresa da vari autori, fra cui Erasmo da Rotterdam, Francesco Bacone e Thomas Hobbes.

¹² E gli scrittori lo ammettono forse ancor meno degli altri, benché sia facile indovinare che si preoccupano della loro posizione, e talvolta fino al punto da farsene una malattia. A meno che... Ma potrò parlare in maniera sensata contro il rango soltanto dopo aver spiegato che cos'è. [Nota di Bataille.]

Ho detto che il mio linguaggio si indirizzava a tutti, e che a ciascuno di loro si rivolgeva in maniera confidenziale. Cosa strana, alla filosofia non accade lo stesso. Volendo, si può dire che la filosofia si definisce proprio per il fatto che gli uomini, nella loro immensa maggioranza, non la ascoltano, né in pubblico né in privato. Essa non li riguarda, hanno altre cose in mente. Ma non è lecito dire la stessa cosa per la gloria, la morte, l'amore (a condizione, è vero, che nella gloria non si veda *soltanto* la gloria convenzionale). Questo potrebbe non voler dire niente... A tal proposito, mi chiedo però se non esistano, dopotutto, due specie di filosofia, di cui una si indirizza ai filosofi, agli specialisti, mentre l'altra, ben diversa, si rivolgerebbe, se un giorno venisse formulata, a tutti. O meglio lo farebbe se scopriremo il mezzo col quale renderla comunicabile.

Comunicabile lo è stata, se non tramite le regole del linguaggio, quanto meno tramite un appello diretto ai sentimenti. Tacitamente, la religione ha costituito forse quel mezzo (ma non il cristianesimo o le dottrine simili, che sono in parte delle filosofie). Per quanto mi riguarda, io parlo: parlo d'amare, di morire, di glorificarsi... Potrei anche dire che parlo di religione (ma in un senso della parola a cui il cristianesimo si oppone). Più precisamente, il mio linguaggio ha lo stesso significato della religione muta, quella che, perlomeno, si sottraeva alle molteplici possibilità del linguaggio. Ma in effetti parlo per concedermi il diritto di non dire più niente, di tacere alla fin fine! Forse la filosofia che si indirizza a tutti è l'opposto di quella dei filosofi specialisti proprio perché non aggiunge alla gloria, all'amore e alla morte – di cui parla – null'altro che il grande silenzio a cui tali impulsi violenti ci rendono inclini.

Esisterebbe dunque un ambito che appartiene all'umanità intera, che sarebbe esteriore rispetto alla pratica e che trasformerebbe tutto ciò che è diverso da essa nell'equivalente del silenzio. Il pensiero che assumesse come oggetto quest'ambito lo situerebbe per un verso al di fuori della pratica, e per l'altro al di fuori di una vuota speculazione. Si ricollegerebbe all'amore, alla gloria e alla morte così come la Chiesa si ricollega a Dio, ma dal versante della sensibilità opposto rispetto a quello delle idee. Noi conosciamo ciò che ci turba. Dio d'Abramo, non dei filosofi. Il sensibile contrapposto all'utile. Dunque una filosofia della pura sensibilità che si oppone all'intelligibile. Sul piano dell'intelligibilità, negativo. Sul piano del sensibile, in quanto descrive il gioco della sensibilità, gioco dialettico? A partire da un elemento materiale (libro I¹³).

* * *

Fino ad ora, mi sembra, non si è mai imposta alla coscienza una così chiara certezza della miseria dell'uomo. Ovunque, la necessità di accrescere delle risorse insufficienti costituisce l'oggetto di un discorso ansioso. I budget di tutti i paesi del mondo sembrano pesare su popolazioni torchiare, giunte all'ultimo stadio di esaurimento. Il mondo risuona di un gemito monocorde, inebetito come una litania. Gli uomini sono troppo poveri, incontrano dappertutto, nel tentativo di assicurare la propria vita, difficoltà talmente grandi che le cose non potrebbero andare avanti così. Ho pranzato con un anziano signore americano che conferiva forse a tali sensazioni la formulazione più angosciosa: «Mi creda – sottolineava (in verità, con una certa gaiezza) –

¹³ Il riferimento è sempre a *La part maudite*, I. *La consumption*.

, non ne possiamo più, non possiamo immaginare di continuare in queste condizioni, la maggior parte di noi preferirebbe, come diciamo, *take a chance...*»; gli chiesi cosa intendesse con queste parole enigmatiche e mi rispose che alludeva al fatto di rischiare la guerra: persino la guerra era preferibile rispetto al carico fiscale il cui peso, alla lunga, diventava insopportabile. Quel giorno ho capito che avevo torto, che la povertà del mondo costituisce il male a cui è tempo di porre rimedio. Ma mi è parso opportuno cercare dei mezzi che fossero all'altezza di una simile insufficienza di risorse.

(Traduzione di Giuseppe Zuccarino)

II

SAGGI

Viana Conti

Georges Bataille e la pittura, in generale. Di una figura sovranamente irriducibile all'utile

L'origine, è innanzitutto ora: è l'infanzia oggi quando non la si attendeva più. [...] In Bataille sarà Paul Klee o André Masson, Max Ernst o *Un chien andalou*. La «gaia scienza visuale» di Georges Bataille mirava dunque al *duende* secondo un duplice gesto di sacrificio e dismisura.

Georges Didi-Huberman

La tentazione è quella di scrivere-uno-scrittore, Georges Bataille, come fosse un pittore, di leggere la sua opera come un monumento di segni scritturali asemantici, tracciati nel progredire di un processo di spossessamento di sé inarrestabile come un'espiazione fino al soffocamento, *à bout de souffle*, per così dire, *fino all'ultimo respiro* (per riprendere il titolo, con la sua traduzione italiana, del film rivoluzionario, datato 1960, di Jean-Luc Godard, manifesto della *Nouvelle Vague*).

Ineludibile il riferimento alla sua *Esperienza interiore*¹, esperienza di contestazione tanto radicale da rischiare di ribaltarsi in una mistica del contestare, per scoprire disperatamente, tra febbre e angoscia, ciò che un uomo selvaggiamente libero sa del fatto di essere. A che scopo? Vedere Dio, l'assoluto, il fondo dei mondi, l'ignoto, l'autorità, l'ontologia della sovranità, la poesia, l'impossibile? Scoprendo poi che tutti quei fantasmi, tetri o splendenti, che si materializzano all'orizzonte di un deserto, altro non sono che categorie dell'intelletto.

Scrittore, poeta, antropologo, iniziato al pensiero della contraddizione, filosofo, apologeta del non-sapere, teorico della trasgressione e dell'erotismo, artista infine, cosa pensa Bataille dell'arte come visualizzazione formale di un pensiero, rappresentazione che ha come protagonista il mezzo che la determina, che sottoscrive l'assenza della figura che presenta... un ritratto, un autoritratto, un oggetto qualunque, una coscienza? Oppure la sua visione dell'arte è già invasa da una sotterranea dissoluzione delle forme, della materia, della bellezza, posseduta da una perversione del pensiero che l'ha generata. Perversione, forse sintomo della *version du père* di Lacan? Jacques Lacan, che si oppone all'idea di una realtà catturata nel linguaggio, quello stesso ineliminabile linguaggio della ragione discorsiva che, accanto ai supplizi dell'occhio e all'estasi imperfetta di un non-sapere che *sa di non sapere*, non cessa di perseguitare Bataille.

Lo scarto e il rifiuto assunti nella loro putredine, il rimosso svelato nella sua indecenza, hanno, per l'autore, una carica eversiva incontenibile, in cui splendore e orrore si contaminano e fanno razza. Anche per Blanchot, come per Bataille, l'opera

¹ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, tr. it. Bari, Dedalo, 1978.

artistica è connessa a una vita intesa come «sussulto dell'“immediato”»², è opera senza far-opera di comunità, proprio come l'amplesso degli amanti è comunione di due discontinuità. Sul tema di un'*impossibile comunicazione*, nell'ambito di un patto sociale e di un patto del cuore, si inaugura una complicità di riflessioni che transita fra la *comunità degli amanti* di Bataille, la *comunità inconfessabile* di Blanchot, la *comunità inoperosa* di Nancy, proseguendo fino ai modi della *jouissance* e all'essere del soggetto come condizione di possibilità del desiderio dell'Altro di Lacan, fino all'*uomo che viene*, il *qualunque* di Agamben. Con i debiti scarti nei confronti del sociale, del politico, dell'inconscio, della storia, si perviene alla condivisione di una «comunione», per quanto intensa, emozionale, simpatetica e fusionale, tra estranei e tale da non-fare-opera.

L'opera autentica, nella visione di Bataille, si realizza nella volontà di ridurre al silenzio l'immagine. È il grido dell'umanità, a titolo di esempio, che viene messo a tacere nel dipinto dei fucilati di Francisco Goya, intitolato *3 maggio 1808 a Madrid*. L'uno in prigione e l'altro nella sordità, Sade e Goya mettono in gioco, nella loro opera, l'eroismo con l'eroticismo. L'esercizio d'iscrizione di Bataille nella parola provoca l'ineffabile per silenziarlo, congela l'*aisthesis* nell'epifania muta di un capolavoro.

Non cessano di riprodursi, nel corso del discorso batailliano, condizioni di contiguità, di ossimori, di paradossi, in cui la figura onnipresente del ribaltamento scoraggia ogni tentativo di inaugurare cose, strutture, pensiero, rassicurazioni, valori, nel segno dell'utile, del positivo. Il processo di perdita volontaria di ogni fondamento e di sé come soggetto, trova riparo e restituzione irrinunciabili nel riso: *salto del possibile nell'impossibile*.

La violenza che un artista, un uomo, fa a se stesso per esprimere l'infinito che lo abita, la dismisura che lo tortura, con gli strumenti della finitezza e della misura, accade nei termini della necessità a cui l'artista "autentico", a cui Bataille, non smette di rispondere. La risposta inaudita che scaturisce dalla *macchia cieca* della conoscenza, si alimenta in Bataille alla mitica/mistica contiguità di delirio ed estasi, urlo e silenzio, lacrime e riso, lutto e vita, bevendo alla fonte della totalità dell'essere. L'animale che si nega nell'uomo che è divenuto, ritrovandosi tuttavia nelle sue deiezioni, non si mette in gioco nella dialettica dei contrari, mai superati nell'*Aufhebung* hegeliana, trasfigurati, al contrario, nel desiderio di un erotismo, *parte maledetta* per eccellenza del dispendio perseguito da Bataille, che è sempre teso verso l'altrove, verso l'altro. Dio è nietzschianamente morto, e con lui il limite del non-limite. Il soggetto dunque è sovrano, e sovrana la sua esperienza di trasgressione.

Il sentimento della vergogna nell'amplesso, assente nell'animale, presente nell'uomo fin dai tempi di Lascaux, origina il tabù. La consapevolezza di infrangere un limite è un'altra condizione del divieto. È dalla percezione dell'interdetto che scaturiscono il senso e il piacere della trasgressione.

Al di là del bene e del male, i confini tra l'estetica del bello e del brutto si sono definitivamente dileguati. A partire dalla riflessione di Benjamin, quei valori rituali e culturali dell'opera d'arte, decaduti, insieme alla loro aura, nell'epoca della riproducibilità tecnica, si ripresentano, spettralmente, sull'orizzonte della *dépense* batailliana come

² Maurice Blanchot, *Sul comunismo (bisogni, valori)*, in *L'amicizia*, Genova-Milano, Marietti, 2010, p. 124.

revenants. L'“eretica complicità” di Bataille con il surrealismo, soprattutto con gli artisti e gli intellettuali che, pur avendo fatto parte del movimento, sono stati presto scomunicati da Breton – Masson, Leiris, Desnos –, induce a pensare che il gioco della pittura, del disegno e dei suoi *cadavres exquis*, lo coinvolga. Una *delectatio morosa* come l'*intrattenersi*, a titolo d'esempio, di Blanchot, *sull'insensato gioco di scrivere*, per Bataille è cedere a un'inazione per consegnarsi ad una fantomatica, aprogettuale, deprivazione progressiva del sapere. Quando si mette a nudo, traendo eccitazione e piacere nell'infliggere/infliggersi dolore e umiliazione, con strumenti di segno sadiano, bruciando o dilatando proustianamente il tempo, Bataille attinge alla visione estatica della dissoluzione di sé, nella sacra oscenità della morte.

Quell'opera che per Bataille e Blanchot è pratica inesausta di scrittura, per Duchamp, invece, non ha iscrizione alcuna se non nel gioco degli scacchi, dell'idea, dell'erotismo, del conservarsi in vita non cessando di respirare, curando solo di mantenere *una specie di euforia costante*. Gioco inebriante, per un Bataille filosofo – come l'onirico Max Ernst deplorava di non essere, essendolo invece³ – è il gioco dei giochi: la morte come istante della sparizione, come annuncio del trionfo del gioco e insieme dell'impotenza del lavoro. Sia Duchamp che Bataille sottoscrivono, nell'ambito di una società consumistica segnata dal feticismo della merce, un'economia in perdita, uno spreco improduttivo nei confronti della capitalizzazione del sapere, del potere, della fama. Contro lo splendore del dispendio batailliano, sarà Andy Warhol, negli anni Sessanta, a investire/investirsi nello stereotipo cadaverico del consumismo di massa, identificando il successo, cinicamente e senza ritegno, nel potere del denaro e nel consenso della folla. Se con Bataille l'arte si offre in sacrificio alla morte, diventando sovrana, con Warhol l'arte si dà la morte, diventando schiava.

Sullo scenario di un'economia improduttiva, il problema di una cultura ridotta a merce di consumo viene trattato da due esponenti della Scuola di Francoforte: Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Parlando di industria culturale, questi filosofi denunciano la costruzione di una fabbrica del consenso programmata per dissolvere la funzione critica del sociale e scoraggiare ogni capacità oppositiva. Con il sociologo francese Edgard Morin si individua poi persino un'industria dell'immaginario, volta a confezionare artificiali scenari di desideri, sogni e bisogni, per le aspettative reali di un pubblico, ormai, di uomini-massa. Con il suo *humour* caustico e disperante insieme, a proposito d'arte e feticci, Bataille scrive: «Sfido qualsiasi amatore di pittura ad amare una tela tanto quanto un feticista ama una calzatura»⁴!

Se di norma un pittore è condannato a piacere, Bataille intende l'arte come esercizio di crudeltà, dono sacrificale, sperpero svincolato dall'utile: «È vero che oggi il sacrificio non è più un'istituzione attuale. È piuttosto una traccia da cui il vetro resta rigato. Ma ci è possibile provare l'emozione che ha suscitato, poiché i miti del sacrificio sono simili ai temi delle tragedie, e il sacrificio della croce ne mantiene l'immagine in mezzo a noi, come un emblema proposto alla più nobile riflessione, e come l'espressione

³ Cfr. G. Bataille, *Max Ernst filosofo!*, in *L'arte, esercizio di crudeltà. Da Goya a Masson*, tr. it. Genova, Graphos, 2000, pp. 59-61.

⁴ G. Bataille, *Lo spirito moderno e il gioco delle trasposizioni*, in *Documents*, tr. it. Bari, Dedalo, 1974, p. 200.

più divina della crudeltà dell'arte»⁵. Se la grande arte di rappresentazione non si è risparmiata il Sacrificio di Cristo, anche Bataille non si è privato del piacere di metterlo/mettersi indefinitamente in scena su un orizzonte senza aldilà. Egli disegna un'economia del rapporto interdetto-trasgressione, erotismo-morte, in cui l'interdetto è il significante del discorso, la modalità a cui si ricorre per dare un senso al mondo. Lo scandalo nasce dal fatto che la trasgressione trova la sua necessità nell'interdetto stesso. Su un altro piano, viene da chiedersi se non sia un dispendio improduttivo quello del sacrificio dell'uomo sulla terra quando un dio è già salito sulla croce per lui. Ma Bataille, ateo di mistica coloritura, scrive: «Per essere meno oscuro: mi crocifiggo alle mie ore»⁶.

Apprezzabile, secondo questo teorico della trasgressione, è l'approccio all'opera d'arte con una lettura sociologica. Volendola inequivocabile, senza funambolismi, Bataille, filosofo tuttavia, si dichiara spettatore colpevole come davanti a questioni di sesso e morte, di erotismo e male, di orrore e desiderio, come alle nozze grondanti sangue di un occhio con un rasoio⁷. Bataille cerca l'infanzia dell'arte, quella dei riti sacrificali, quando posa il suo sguardo sugli artisti e le loro opere. Cerca quel *genius loci*, angelico e maligno, canto ineffabile, sgorgato da vene andaluse, chiamato *duende*⁸, fuoco fatuo che si accende imprevedibilmente negli interstizi delle coscienze in fiamme, familiare a García Lorca come a Manuel de Falla, a Luis Buñuel come a Salvador Dalí.

Dell'*Histoire de l'œil* di Bataille, scenario erotico di totale beanza di fessure, orifizi, fenditure, spiragli, non solo genitali ma anche ambientali, psichici, subliminali, linguistici, categoriali, stilistici, in una profusione di nudità, femminili e maschili (raccontate, in bianco e nero, dai disegni realizzati prima da André Masson e poi da Hans Bellmer per illustrare quest'opera), scrive Roland Barthes che «è veramente la storia di un oggetto. Come può un oggetto avere una storia? Esso può passare di mano in mano [...], e può passare anche *di immagine in immagine*; la sua storia allora è la storia di una migrazione, il ciclo delle *reincarnazioni* (in senso proprio) che esso percorre nel distaccarsi dall'essere originale, seguendo l'inclinazione di una certa immaginazione che lo deforma senza tuttavia abbandonarlo»¹⁰.

È infatti la storia di un occhio da cui non scaturisce un «romanzo», che risulterebbe, per Bataille – è ancora Barthes che lo scrive – troppo *impastato di reale*, ma un «poema». E di occhi, reali o metaforici, ha scritto Lord Auch, uno dei tanti pseudonimi batailliani: le orbite bianche del padre cieco, esasperanti, gli occhi spalancati di Marcelle, l'adolescente impiccatasi nell'armadio, l'occhio di gatto, l'occhio del prete morto su cui si posa una mosca, gli occhi accecati dal sole, dalla sete, dal turbamento dei sensi, l'occhio destro di Granero, il giovane matador ucciso dal toro nella corrida del 7

⁵ *L'arte, esercizio di crudeltà*, in *L'arte, esercizio di crudeltà. Da Goya a Masson*, cit., p. 9.

⁶ *L'esperienza interiore*, cit., p. 100.

⁷ In un suo articolo si legge appunto, riguardo a una celebre scena di *Un chien andalou*, il film di Buñuel e Dalí: «L'occhio potrebbe essere avvicinato al *filo della lama*, il cui aspetto provoca ugualmente delle reazioni acute e contraddittorie: è ciò che hanno dovuto tremendamente e oscuramente provare gli autori del *Chien andalou* allorché alle prime immagini del film hanno deciso degli amori sanguinosi di questi due esseri» (*Occhio*, in *Documents*, cit., p. 181).

⁸ Cfr. in proposito Georges Didi-Huberman, *La dama duende*, prefazione a G. Bataille, *Courts écrits sur l'art*, Paris, Lignes, 2017, pp. 7-42.

⁹ G. Bataille, *Storia dell'occhio*, tr. it. Milano, ES, 2005.

¹⁰ R. Barthes, *La metafora dell'occhio*, in *Saggi critici*, tr. it. Torino, Einaudi, 2002, p. 237.

maggio 1922 a Madrid. In questa rutilante sequenza narrativa di orbite, il surrealismo di Bataille si fa visuale, familiarizza con le immagini di Dalí in particolare, ma anche di Magritte, De Chirico, Bellmer.

Bataille è un ideatore di storie e racconti disseminati di oggetti sferici, come uova, ghiandole, seni, ventri, monti di Venere, cosce, natiche, o acuminati, come stilette, tacchi a spillo e lame affilate, altrove turgidi come membri eretti, capezzoli, o invece fluidi come zampilli, latte, sperma, urina, bianco d'uovo, sovente morbidi come capelli, labbra, palpebre, plissettati come indumenti di biancheria intima, o drappeggiati come tendaggi, talvolta ossuti come crani, scheletri. È inventore di luoghi cerimoniali, abiti liturgici, absidi imponenti, navate di mistiche cattedrali, con la complicità perversa di Masson e Bellmer, per profanarli con i suoi, i loro, giochi erotici. E ancora: non racconta trame, ma trama trappole di immagini. Investe sul *topos* della messa a nudo come narrazione, riflessione, esercizio spirituale sospeso tra salvezza e perdizione, tra *eros* e *thanatos*. Quel contatto degli amanti denudati che per Bataille è carne, per Jean-Luc Nancy – erede del pensiero batailliano, con, tra gli altri, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Georges Didi-Huberman, Mario Perniola – è sfioramento di pelle, esposizione del proprio limite all'altrui limite, in vista di una «*inoperosa ripartizione amorosa*».

Eccolo scrivere storie di oggetti nomadi, di *organi senza corpo*, di corpi innestati, contaminati, deterritorializzati, desoggettivizzati perfino, lampanti antecedenti dei *corpi senza organi* di Deleuze e Guattari, pronti a *fare rizoma* con esseri contigui come una vespa e un'orchidea, un occhio e una mosca. André Masson, la cui opera è *una totalità*, a detta di Bataille, illustra la *Storia dell'occhio* non cessando di mettere in contiguità una catena di significanti: de-scrittura quale decriptazione dell'evidenza, come se nella pratica di ipervisibilità di un soggetto denudato si nascondesse il massimo della segretezza, quell'*Unheimlich*, quel perturbante in cui Friedrich Schelling legge l'affioramento di ciò che deve restare nascosto, come il ritorno del rimosso infantile.

Quell'ossessione di un occhio indagatore della propria interiorità ha, in Bataille, al di là di un valore metaforico-letterario-sacrale (terzo occhio accecato dal sole, ma aperto sull'invisibile), anche forse un riferimento alle atroci sofferenze di un padre quasi cieco e semiparalizzato dalla sifilide. Presa temporanea distanza dal contesto batailliano, l'occhio ritorna, come fuga da sé e con intenti metalinguistici e metacritici, con il regista sovietico Dziga Vertov nel film *L'uomo con la macchina da presa*, del 1929. L'occhio, oggetto e soggetto di osservazione, si ripresenta ancora, in forma allucinatoria e persecutoria, nel cortometraggio di Alan Schneider, girato a New York nel 1964, sceneggiato da Samuel Beckett e interpretato da un mito del cinema muto come Buster Keaton.

Tra chi dipinge ciò che vede, come Manet nell'*Olympia*, Bataille cita Monet – il più sensibile *cacciatore di impressioni*, come scrive Guy de Maupassant, il più squisito declinatore dei valori tonali di luci e ombre – quando confida un giorno a un'amica che avrebbe voluto, paradossalmente, nascere cieco per poter scoprire, una volta recuperata la vista, il mondo esterno con sguardo vergine, senza che la cultura intervenisse ad alterarne la percezione.

La figura dell'occhio si ripresenta anche come citazione batailliana da Maurice Blanchot: «Non vedeva nulla e, lungi dall'essere prostrato, faceva della sua assenza di visioni il punto culminante dello sguardo. Il suo occhio, inutile per vedere, acquistava

proporzioni straordinarie, si sviluppava smisuratamente e, estendendosi sull'orizzonte, lasciava che la notte penetrasse nel suo centro per crearsi un'iride. Tramite questo vuoto erano dunque lo sguardo e l'oggetto dello sguardo che si confondevano»¹¹.

La condizione di slittamento tra osceno e sacro, omogeneo e eterogeneo, continuo e discontinuo, tra interdetto e trasgressione, tra godimento e sacrificio, autorizza un accostamento all'opera di Bataille ricorrendo ai due termini schopenhaueriani di rappresentazione esibitiva (in tedesco, *Darstellung*) e di presentazione cognitiva (ancora in tedesco, *Vorstellung*), nonché al neologismo ideato da Edgard Morin, per modelli di complessità transdisciplinare, di simulazione di *compossibilità*. Sono tutti termini che infrangono e ricostituiscono una condizione metonimica atta a suscitare inediti incontri tra interiorità ed esteriorità, familiarità ed estraneità, seduzione e perturbante, pluralità e singolarità, sciorinando, provocatoriamente, i propri panni al sole e alla luna.

Nella visione dell'essere di Bataille la vita è estasi, eccesso, accesso all'impossibile, ancora esperienza come necessità insopprimibile. Eccolo declinare l'anticonformismo del desiderio come frenesia e delirio, liberando cariche di energia subliminale, primigenia, nel segno della sensualità e della spettralità. Con Nietzsche, Bataille sottoscrive la condizione dello spreco, fino alle più intime dilacerazioni, ad uno *sparagmòs* che unisce smembramento della carne, scatenamento dei sensi, consumo bacchico dei corpi. L'occhio nietzschiano di Bataille non si diletta smarrendosi sui grandi orizzonti, ma va a scavare nell'inconscio dell'uomo per estrarne, dispendiosamente, ogni incandescente intensità. Depositario di un sapere che non intende tesaurizzare, si impegna invece nello sperpero di un oro di cui non lasciare in circolo che il suo stregato bagliore simmeliano.

Sulla perfetta reversibilità, senza residui, dell'anagramma di Saussure, Bataille modella il suo approccio al simbolico, al significante, al significato, del mondo della cultura come godimento radicale fino al grado zero, vanificando ogni processo di valorizzazione di resti su cui investire, con l'esito intenzionale di produrre un'opera che ha l'impossibile come oggetto. Quale oggetto, visto che Bataille ha decodificato le cose, defunzionalizzato la logica del pensiero? Il dispendio sontuoso del riso, del motto di spirito, nell'irrefrenabile dinamica del *Witz* freudiano, della poesia, del dono, della morte, del sacrificio, inteso come *sacrum facere*, rappresenta quel resto improduttivo, irriducibile ad un progetto che è per Bataille l'origine dello scambio sociale e dell'inesausto riprodursi del desiderio: contemplazione, secondo l'etimo latino, balenata e negata, delle stelle.

Operando uno spostamento della nozione di *iperrealismo* dal contesto artistico a quello economico-sociale, Jean Baudrillard, con i suoi *Lo scambio simbolico e la morte* e *Il delitto perfetto*, entra nel vivo del discorso sulla *dépense* batailliana, trattata nel libro *La parte maledetta*¹². La messa a nudo, *topos* di Bataille, prelude, sontuosamente, alla messa a morte della vittima nel rito irrefrenabile della festa che accompagna il sacrificio: gesto di restituzione al mondo sacro di ciò che la servilità dell'utile ha degradato. L'atto erotico – scrive l'autore – è «l'approvazione della vita fin dentro la morte»¹³. Nel rito – che per Baudrillard ha ormai perduto il mito come suo referente –, il cerimoniale dell'amplesso

¹¹ M. Blanchot, *Thomas l'obscur*, Paris, Gallimard, 1941, pp. 14-15; il passo è trascritto da Bataille in *L'esperienza interiore*, cit., pp. 163-164.

¹² G. Bataille, *La parte maledetta*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

¹³ G. Bataille, *L'eroticismo*, tr. it. Milano, SE, 1986, p. 13.

erotico scompagina, in Bataille, il rapporto vittima-carnefice, sacralizzando gli amanti nella liturgia che li accomuna.

La società premoderna, nelle riflessioni di Baudrillard, si struttura sullo scambio simbolico, quella moderna sul sistema di produzione e quella postmoderna su una fantasmatica di soggetti e oggetti. In modo analogo, la modalità di rappresentazione premoderna opera su figure simboliche, quella moderna su figure di realtà e verità, quella postmoderna su simulazioni. Ai valori d'uso e di scambio, di ascendenza marxiana, Baudrillard aggiunge il valore di segno, originato dalla semiotizzazione del reale nella società dei consumi. Un elemento di possibile modifica dello statuto epistemologico dell'opera d'arte potrebbe essere il trapasso da un soggetto reale a un soggetto originato da uno schermo, entrato, automaticamente, in un dispositivo autogenerativo. Tra il primo e il secondo c'è la vertigine di una *mise en abyme* indefinitamente entrata nel non-luogo dell'intertestualità del linguaggio. Non è più la mimesi che presiede al ritratto del soggetto, né la sua duplicazione speculare o spettrale, ma la sostituzione del reale con un segno, un algoritmo, un *doppio operativo*, come lo definisce Baudrillard, in cui implode ogni tappa o mappa di un processo.

Nel quadro delle intensità emorragiche batalliane, quel percorso di esaltazione e dannazione che induce l'artista, lo scrittore, il poeta, il regista, il compositore musicale, a misurarsi con la dismisura dell'infinito, non può trovare un compimento nell'algido ricorso a schemi generativi o algoritmi iterativi/ricorsivi, ma nell'ineluttabile messa a morte del soggetto nell'opera, dell'opera nel soggetto, del linguaggio nel corpo. E tuttavia bisogna essere un dio per morire, ammonisce Bataille!

«È indubbio che l'arte ha essenzialmente il senso della festa, ma appunto, sia nell'una che nell'altra, una parte è sempre stata riservata a ciò che appare come l'opposto della gioia e del piacere»¹⁴. Non si tratta dunque di teorizzare filosoficamente, come Martin Heidegger, un essere-per-la-morte, giacché Bataille scrive: «È il deserto che volevo, il luogo (la condizione) necessaria per una morte lucida e interminabile. [...] Come una bestia in una trappola senza fine, un giorno qualsiasi, si muore idioti. Nell'angoscia in cui mi rinchiudo, per quanto mi è possibile la mia allegria giustifica la vanità umana, l'immenso deserto delle vanità, il suo cupo orizzonte in cui si nascondono il dolore e la notte, un'allegria morta e divina»¹⁵. Ma, in questo lato oscuro di Bataille, non smette di risplendere il sole nietzschiano.

¹⁴ *L'arte, esercizio di crudeltà*, cit., p. 8.

¹⁵ *L'esperienza interiore*, cit., pp. 91-92.

Gianfranco Di Pasquale

Note di lettura su Bataille e Hegel

Un utile volume antologico, *Piccole ricapitolazioni comiche*, a cura di Massimo Palma, raccoglie i principali saggi (o parti di libri) di Georges Bataille incentrati sul pensiero di Hegel¹. A titolo di premessa, conviene sottolineare l'attenzione che la cultura francese ha dedicato alla *Fenomenologia dello spirito*, che Hegel terminò di scrivere nell'autunno del 1806. Ricordiamo che in quell'anno le truppe napoleoniche occupano Jena. La città è sconvolta dalla durezza della guerra; dagli incendi. Per chi parteggia il giovane Hegel, allora trentaseienne? A un amico scrive: «Ho visto l'imperatore – questa anima del mondo – uscire dalla città per andare in ricognizione. È veramente una sensazione meravigliosa vedere un simile individuo che, concentrato qui su un punto, seduto su un cavallo, si estende sul mondo e lo domina»². Anche se in seguito cambierà parere, Hegel simpatizza per Napoleone, perché vede in lui, e nella Francia erede della rivoluzione, l'occasione storica per un ammodernamento degli stati tedeschi. La *Fenomenologia dello spirito* può dunque essere letta come la trascrizione filosofica del sogno napoleonico di dar vita a uno Stato universale e omogeneo.

Non è la sola lettura possibile, ma è quella che, tra il 1933 e il 1939, Alexandre Kojève (un filosofo russo emigrato a Parigi) adottò nelle sue celebri lezioni tenute all'École des Hautes Études³. Quei seminari furono un avvenimento, sia per la presenza di un uditorio d'eccezione (c'erano fra gli altri Sartre, Bataille, Merleau-Ponty, Queneau), sia perché si ebbe l'impressione che Hegel uscisse di colpo dalla dimensione idealistica in cui era stato mantenuto nelle università tedesche (e anche nelle interpretazioni che Croce e Gentile ne avevano dato in Italia). Kojève parlò esplicitamente di un Hegel ateo. Un'interpretazione affascinante, ma in diretta collisione con un'altra lettura che in quel momento si faceva strada in Francia, ossia l'esaltazione di un Hegel mistico e romantico promossa da Jean Wahl, il quale per primo tradusse nel 1929 alcuni estratti della *Fenomenologia*. Occorre aspettare il 1939 perché il libro di Hegel venga tradotto integralmente: ad assumersene l'onere è Jean Hyppolite, la cui traduzione è considerata dagli specialisti straordinariamente aderente all'originale hegeliano. Michel Foucault, che fu allievo di Hyppolite, riconobbe la grandezza di quell'impresa, e in effetti non era certo facile tradurre un'opera di così grande intensità filosofica, a tratti oscura, sorretta da una gigantesca visione della storia.

Massimo Palma, nell'introduzione al citato volume, evidenzia la conoscenza frammentaria degli scritti hegeliani da parte di Bataille, che «insiste fundamentalmente su di un solo periodo di Hegel, quello jenese, e di questo estrae solo i brani sul conflitto tra le autocoscienze della *Fenomenologia*, un passo della *Prefazione* alla stessa, una coppia di brani dei corsi di *Filosofia dello spirito* di poco antecedenti la *Fenomenologia*, qualche luogo epistolare. A questi si aggiungono altre due citazioni, piuttosto di prassi, dell'*Enciclopedia*.

¹ G. Bataille, *Piccole ricapitolazioni comiche. Scritti su Hegel 1929-1956*, tr. it. Torino, Aragno, 2015.

² Lettera a Friedrich Immanuel Niethammer del 13 ottobre 1806, cit. in Vincenzo Cicero, *Introduzione a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Fenomenologia dello spirito*, tr. it. Milano, Bompiani, 2000; 2011, p. 12.

³ Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it. Milano, Adelphi, 1996.

Nessuna traccia della *Filosofia del diritto*, una sola allusione, di scuola, alla *Scienza della logica*. Nulla dalle *Lezioni di filosofia della storia*. Nulla dalla *Storia della filosofia*, né dall'*Estetica*, né dagli scritti giovanili»⁴.

In un saggio del 1932 scritto assieme a Raymond Queneau, nel quale viene sviluppata una critica ad alcune concezioni hegeliane, Bataille (partendo dalle riflessioni di Engels, Lenin e Hartman) a proposito della dialettica della natura afferma: «Non si tratta di un dualismo della materia e dello spirito: gli oggetti dell'investigazione dialettica rappresentano solo i prodotti più complessi della natura»⁵. Tuttavia, commenta Palma, «la figura antropologica dell'esperienza vissuta si presenta nelle vesti di una variante interna alla dialettica della natura, il cui statuto speciale, all'interno della configurazione stessa di tale dialettica, si palesa sin da subito. Quel che nel 1932 era individuato, facendo ricorso agli echi di letture psicanalitiche, come “negatività che pone come una necessità che il figlio prenda il posto del padre, ciò che non può accadere se non distruggendo la negatività stessa che l'aveva caratterizzato sino a quel momento”, palesa le ragioni del futuro, martellante interesse di Bataille per la scena hegeliana della lotta per il riconoscimento»⁶.

Per capire il modo in cui Bataille si è avvicinato a Hegel, non c'è di meglio che rileggere un importante testo autobiografico: «Quanto alla filosofia, sono arrivato all'età di trent'anni senza aver seguito un corso. Neanche sui banchi di liceo (c'era la guerra, ho appreso l'indispensabile, alla bell'e meglio, in un manuale rilegato in tela verde). Più tardi Chestov mi consigliò di leggere Platone. Dal '33 (penso) al '39 ho seguito il corso che Alexandre Kojève dedicò alla spiegazione della *Fenomenologia dello spirito*, spiegazione geniale, all'altezza del libro: quante volte Queneau ed io siamo usciti soffocati dalla piccola aula: soffocati, inchiodati... Nello stesso periodo, attraverso innumerevoli letture, mi tenevo al corrente del movimento delle scienze. Il corso di Kojève m'ha frantumato, triturato, ucciso dieci volte»⁷.

In effetti, nel 1934 Bataille è tra gli uditori del corso su *La filosofia religiosa di Hegel* tenuto da Kojève. Nel frattempo, partecipa al Cercle communiste democratique diretto da Boris Souvarine. Poi, per un breve periodo, collabora con Breton nell'esperienza di «Contre-Attaque». In quell'ambito, pensa di scrivere un saggio, rimasto alla stadio di progetto, che avrebbe dovuto intitolarsi *La dialettica hegeliana del signore e dello schiavo chiave di volta della «Fenomenologia dello spirito» e della dottrina marxista*. Dopo la fondazione, da parte di Bataille e altri, del Collège de Sociologie, il 4 dicembre 1937 Kojève tiene, nella sede del Collège, una conferenza su *Le concezioni hegeliane* (testo andato perduto). Pochi giorni dopo, Bataille gli indirizza un'importante lettera⁸. «È qui che accusa Hegel di essersi arrestato al *Tierreich*, qui fa della sua vita la patente confutazione del sistema di Hegel, qui associa la sua posizione post-storica alla formula icastica della “negatività

⁴ M. Palma, *Introduzione*, in *Piccole ricapitolazioni comiche*, cit., p. XX.

⁵ G. Bataille - Raymond Queneau, *Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana*, in *Piccole ricapitolazioni comiche*, cit., p. 38.

⁶ M. Palma, *Introduzione*, cit., pp. XXVI-XXVII.

⁷ G. Bataille, cit. *ibid.*, p. XXIX.

⁸ *Lettera a X, incaricato di un corso su Hegel*, in *Piccole ricapitolazioni comiche*, cit., pp. 53-60.

senza impiego”. Questa comunicazione epistolare definisce il primo tassello [...] di una visione autonoma di Bataille rispetto al nuovo Hegel ritagliato dalla scure kojèviana»⁹.

Per avvalorare la propria interpretazione, Bataille cita aneddoti della vita di Hegel che ne rivelerebbero il carattere poco autentico e non conseguente. Massimo Palma ne evoca due. Il primo «è il ricordo hegeliano d’esser stato vittima di una non breve fase ipocondriaca. Bataille viene a conoscenza probabilmente attraverso Kojève della depressione hegeliana in atto negli anni immediatamente successivi alla *Fenomenologia dello spirito* [...]. Si tratta di una lettera a Windischmann: “Ho sofferto per un paio d’anni di questa ipocondria fino all’esaurimento delle forze. Certo ogni uomo ha conosciuto una tale svolta nella sua vita, il punto oscuro della concentrazione della sua natura, che egli deve attraversare perché ne venga assicurato e confermato nella certezza di se stesso”. Sono parole che per Bataille esplicitano che quella che Hegel percepì come guarigione fu invece l’estremo atto di mutilazione, [...] della morte “violenta” del negativo in Hegel per mano del sistema»¹⁰.

Il secondo aneddoto lo ritroviamo in una conferenza del febbraio 1938 al Collège de Sociologie: «Scritta nel 1806, la *Fenomenologia dello spirito* non può avvalersi né dei dati di Mauss, né di quelli di Freud. Resta il fatto che, nonostante il principio da me poc’anzi enunciato – secondo il quale la *Fenomenologia* non poteva pervenire all’inconscio –, il metodo hegeliano sembra essersi spinto quanto meno molto addentro nelle oscure regioni dell’uomo. Lo stesso Hegel ha dato ampio spazio a quello che io descrivo come il cuore della nostra esistenza. Per Hegel il fondamento della specificità umana è la *negatività*, cioè l’azione distruttiva. E Hegel stesso ha raccontato di essere stato per anni terrorizzato dalla verità che lo spirito gli figurava e di aver sfiorato la follia. [...] Se è vero che egli si è spinto espressamente nella direzione in cui l’essenziale può essere scoperto, ciò non significa che il metodo di investigazione immediato di cui disponeva abbia potuto portarlo a formulare una descrizione vera e corretta dei fatti. Solo l’intervento della scienza oggettiva, intervento realizzato in questi ultimi decenni da sociologi e psicologi, ha consentito di comprendere e di rappresentare con precisione apprezzabile ciò che, in quanto eterogeneo allo spirito conscio, non poteva essere afferrato e rappresentato nello spirito di Hegel se non dal di fuori. [...] Tra i tanti oggetti della descrizione hegeliana, la negatività rimane senza alcun dubbio una rappresentazione al tempo stesso ricca, violenta e carica di enorme valore espressivo, e tuttavia la negatività di cui parlerò io è di altra natura»¹¹.

Ma il rapporto Bataille-Hegel non si ferma qui. Con la guerra e gli anni dell’occupazione il confronto si fa più aspro. In *L’esperienza interiore*, del 1943, si manifesta la pretesa, da parte di Bataille, «di delineare una regione inesplorata alla radice ma soprattutto alla foce del sapere assoluto, il non-sapere. Inventando perciò anche un nuovo linguaggio, ulteriore alla poesia. [...] Hegel non cerca la via di fuga estatica, ma si adegua all’ufficialità, si accorda col mondo, trova la comunità solo nel “servizio militare obbligatorio”»¹². In questo senso, Bataille afferma polemicamente che «il solo

⁹ M. Palma, *Introduzione*, cit., pp. XXX-XXXI.

¹⁰ *Ibid.*, pp. XXXII-XXXIII.

¹¹ G. Bataille, *Attrazione e repulsione II*, in AA. VV., *Il Collegio di Sociologia*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 143-144.

¹² M. Palma, *Introduzione*, cit., p. XXXVIII.

compimento possibile della conoscenza ha luogo se dell'esistenza umana dico che essa è un cominciamento che non sarà mai compiuto»¹³.

Nel saggio del 1953 intitolato *Il paradosso della morte e la piramide*, in cui viene commentato un libro di Edgar Morin¹⁴, il confronto con Hegel raggiunge il punto di maggiore profondità interpretativa, e nello stesso tempo la radice della definitiva divaricazione tra i due pensieri e dell'autonoma elaborazione di Bataille. In questo testo, egli parte dalla valorizzazione del lavoro di Morin, per poi fare un confronto con la posizione di Hegel sullo stesso tema: quello della morte. Evidenzia con meraviglia la completezza delle fonti dello studioso, che è influenzato da Marx ma non ignora l'esistenzialismo tedesco di Heidegger, Jaspers e Scheler, né la sociologia francese, né l'hegelismo di Kojève. Allo stesso modo, apprezza come Morin, pur aderendo a una posizione atea, sappia esprimere simpatia verso le speranze religiose.

Bataille nota come, nel libro, la morte venga analizzata da tutte le angolazioni. Tuttavia non manca di esprimere le proprie perplessità verso alcuni aspetti del discorso di Morin: «A partire dalla prima pagina è tangibile l'imbarazzo dell'autore: egli sa bene, e lo ammette subito, di camminare sulle uova. Secondo lui fu l'utensile a segnare il passaggio dall'animale all'uomo. “Ma esiste, dice, un altro passaporto”, quello sentimentale, difficile da classificare, “ma che contiene una commovente rivelazione”: è la sepoltura. Gli utensili di selce sono le prime prove lasciate dall'animale divenuto uomo, ma le sepolture che si aggiunsero presto ai primi utensili, per lasciare tracce che hanno sfidato i millenni, testimoniano in maniera non meno sorprendente l'avvenimento fondamentale, l'umanizzazione»¹⁵. Tuttavia Morin, nel seguito, privilegia la materialità dell'utensile rispetto alla spiritualità della sepoltura, nonostante che questa costituisca il terreno paradossale dell'umanità.

Morin, che è marxista, si contrappone ad Heidegger, secondo cui bisogna smettere di vivere come se non si dovesse mai morire, come se la morte non esistesse. La morte per Heidegger, in *Essere e tempo*, è ciò che definisce in modo fondamentale l'essere umano, in quanto è la possibilità dell'impossibilità di ogni altra possibilità. Per Morin, Heidegger dimentica il significato antropologico del desiderio di immortalità: la morte è la legge della specie, quindi della necessità animale che si contrappone all'individualità umana; infatti la morte della specie è senza valore, appare orrenda all'uomo perché non è fatta per lui. Gli aspetti umani che costituiscono l'individuo sono la coscienza della morte, l'idea traumatica di essa, la necessità di assumerne il rischio, i contenuti dell'immortalità.

Morin dice di aver seguito la strada aperta da Hegel e da Marx, aperta ma non esplorata per quel che concerne la morte. Bataille, però, dissente, perché a suo avviso «era difficile associare Hegel e Marx nella loro negligenza della morte»¹⁶. Al contrario, l'hegelismo trae proprio dalla morte la dialettica o la genesi dell'uomo. Come si vede nel quarto capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, al paragrafo intitolato *Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza. Signoria e servitù*¹⁷, la parte servile deriva dal timore della morte,

¹³ Estratti da «*La somma ateologica*», in *Piccole ricapitolazioni comiche*, cit., p. 71.

¹⁴ E. Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris, Corrèa, 1951.

¹⁵ *Il paradosso della morte e la piramide*, in *Piccole ricapitolazioni comiche*, cit., p. 113.

¹⁶ *Ibid.*, p. 116.

¹⁷ *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 275-291.

ma è allo schiavo che apparterranno la forza e il potere. Il lavoro, nella lettura che ne fa Bataille, è l'effetto della coscienza della morte, legata alla paura, e l'uomo lavora per non morire. «Per Edgar Morin, “l'orrore della morte si esprime con maggior violenza” là “dove l'individuo si afferma con maggior determinazione”. A tali proposizioni sarebbe possibile non obiettare alcunché. Tuttavia è il signore che si afferma in prima battuta con più forza, ma non sul piano dell'individualità. L'orrore della morte è il proprio dello schiavo, che non si afferma, ma trova precisamente in questo orrore il principio della sua individualità. Il rischio della morte è appannaggio del signore e mi sembra che il pensiero di Edgar Morin non faccia ben emergere l'opposizione tra rischio e orrore. Nella genesi dell'individuo, il gioco dell'orrore ha implicato in primo luogo il rifiuto del gioco... Solo il movimento di pensiero hegeliano ha potuto seguire fin qui nel suo rigore questo andirivieni delle contraddizioni che ci rende appunto come ciò che siamo»¹⁸.

Morin sbaglia quando individua nell'utensile, e non nella coscienza della morte, ciò che condotto all'umanizzazione. Dimentica che se l'utensile di selce grezza è all'origine del mondo oggettivo nella pratica, l'uomo che se ne serve diviene egli stesso una cosa. E tuttavia, a differenza della cosa, l'uomo muore e si decompone, e questa è una contraddizione fondamentale col mondo della pratica e riconduce alla categoria del sacro. «Il mondo delle cose o della pratica è il mondo in cui l'uomo è asservito [...]. L'uomo vi è alienato, è lui stesso una cosa, almeno temporaneamente, nella misura in cui serve: se la sua condizione è quella dello schiavo, è alienato interamente, altrimenti una parte di lui più o meno conseguente è alienata in rapporto all'animale selvaggio. Questa alienazione relativa, e non la sua schiavitù, definisce fin dall'inizio, per opposizione, l'uomo sovrano che, nella misura in cui la sua sovranità è autentica, fruisce, solo sulla terra, di una condizione non alienata. Lui soltanto ha una condizione comparabile a quella dell'animale selvaggio ed è sacro, essendo al di sopra delle cose che possiede e di cui si serve»¹⁹.

Come il sacro si differenzia dall'ordine naturale e dall'ambito del lavoro, «così la morte, nel mezzo di cose ben assemblate nella loro coerenza, è un effetto che turba quest'ordine, che sfugge a questa coerenza»²⁰. Proprio perciò si stenta ad accettare che la persona esistente sparisca del tutto, e si cade nell'errore di credere che, in una qualche forma immateriale, persista dopo il decesso. Ma questo errore non può sopprimere né la coscienza né il timore della morte. «Tutte le immagini del paradiso, delle anime e dei corpi gloriosi o le rappresentazioni banali dei defunti reincarnati per la via della metempsicosi, non hanno mai permesso che il vero, l'immutabile ambito della morte non restasse appannaggio di questa paura agghiacciante»²¹.

Tuttavia un'alternativa esiste: «Se viviamo sovranamente, la rappresentazione della morte è impossibile, perché il presente cessa di essere sottomesso all'esigenza del futuro. È in virtù di questo che in una maniera fondamentale vivere sovranamente è sfuggire, se non alla morte, almeno all'angoscia della morte. Ma non perché morire sia odioso – perché essere servile è odioso. L'uomo sovrano [...] non può vivere in un'angoscia suscettibile di asservirlo, di decidere in lui il movimento di fuga davanti alla morte che è

¹⁸ *Il paradosso della morte e la piramide*, cit., pp. 118-119.

¹⁹ *Ibid.*, p. 121.

²⁰ *Ibid.*, p. 122.

²¹ *Ibid.*, p. 124.

il principio della servitù»²². Sottraendosi alla paura della morte, il sovrano «è colui che è come se la morte non vi fosse. Ed è anche colui che non muore, perché muore solo per rinascere. [...] Non è un uomo nel senso individuale del termine, ma un *dio*»²³.

Bataille si sofferma poi sulla parte conclusiva del libro di Morin, che giudica sorprendente, poiché in quelle pagine lo studioso prospetta la possibilità che la specie umana trovi il modo di annullare la morte, grazie alle scoperte degli scienziati. Nell'ottica batailliana, ciò non è del tutto assurdo, perché prima o poi la scienza potrebbe scoprire un rimedio per l'invecchiamento delle cellule, e tuttavia, in ogni caso, non sarebbe questo il vero superamento della morte. Bataille, infatti, termina così il suo saggio: «Se la possibilità umana del pensiero è portata all'estremo della coerenza, noi non avvertiamo soltanto che l'uomo – che muore – deve liberarsi della morte, deve ancora liberarsi della forma risibile dell'uomo. Deve ridere infine di questa sostanza individuale, di questa *cosa*, di cui ha stupidamente preso la forma e che l'ha reso comico. [...] Bisogna andare fino in fondo e ridere della morte, non soltanto perché è stolido, ma *perché fa paura*: e fa paura proprio perché è stolido»²⁴. La morte sarebbe soltanto un «soffocamento di animale sgozzato», se non fosse che l'uomo ha il privilegio di situarsi col pensiero nella dimensione temporale, il che trasforma la morte in qualcosa di più profondo e significativo, ossia «il soffocamento del tempo stesso, il soffocamento di ogni avvenire»²⁵.

Un altro testo batailliano rilevante, fra quelli inclusi nell'antologia, è un paragrafo tratto da *La sovranità*, opera incompiuta scritta negli anni 1953-54 ma edita postuma nel 1976²⁶. Questo breve scritto precisa ulteriormente la posizione di Bataille rispetto a Hegel, partendo da un'identificazione con la posizione di Nietzsche. Qui la critica del pensiero hegeliano è assai netta: «È banale far osservare che il “sapere assoluto” di Hegel si sostituisce a Dio e che il “sapere assoluto” non differisce da Hegel. [...] Ma l'autonomia del “sapere assoluto” di Hegel è quella del discorso che si sviluppa nel tempo. Hegel situa la soggettività non nell'evanescenza (che ricomincia sempre) dell'oggetto, ma nell'identità che il soggetto e l'oggetto ottengono nel discorso. Ma alla fine il “sapere assoluto”, il discorso in cui si identificano il soggetto e l'oggetto, si dissolve esso stesso nel NULLA del non-sapere»²⁷. È questa la dinamica del discorso che si sviluppa nel tempo: ogni volta che crediamo di aver raggiunto la verità dell'oggetto, della realtà sensibile, questa ci sfugge, svanisce. Continua Bataille: «Il “sapere assoluto” si chiude, mentre il movimento di cui parlo si apre [...]. Il pensiero evanescente di cui parlo è il risveglio e non il sonno del pensiero: si ritrova in un'eguaglianza – e nella *comunicazione* – con i *momenti sovrani* di tutti gli uomini»²⁸. E più oltre egli rende esplicito il passaggio da Hegel a Nietzsche: «Parlo del discorso che entra nella notte e che la chiarezza stessa riesce ad affogare nella notte (la notte – il silenzio definitivo). Parlo del discorso in cui il pensiero portato al limite del pensiero esige il sacrificio, o la morte, del

²² *Ibid.*, p. 126.

²³ *Ibid.*, p. 129.

²⁴ *Ibid.*, pp. 132-133.

²⁵ *Ibid.*, p. 133.

²⁶ *Il pensiero di Nietzsche, quello di Hegel e il mio*, in *Piccole ricapitolazioni comiche*, cit., pp. 137-141.

²⁷ *Ibid.*, pp. 137-138.

²⁸ *Ibid.*, p. 138.

pensiero. Secondo me è il senso e dell'opera e della vita di Nietzsche»²⁹. È una soggettività felice quella di chi fa l'esperienza di un'autentica sovranità: «Nessuna causa, nessun impegno scaturiscono da una generosità vuota, cui non si lega nessuna attesa. Ma Nietzsche è dalla parte di *coloro che danno*, e il suo pensiero non può essere isolato dal movimento che tentò di opporre alla borghesia, che accumula, il nuovo inizio della vita nell'istante»³⁰. È vero che «Hegel fu all'inizio trascinato dal romanticismo, ma lo rinnegò e la sua rottura lo portò a finire per sostenere lo Stato borghese»³¹. All'opposto, «Nietzsche stesso combatté il romanticismo [...], ma restò integralmente dalla parte in cui il calcolo è ignorato: il dono di Nietzsche è il dono che nulla limita, è il dono sovrano»³².

Per concludere, faremo riferimento solo alla prima parte di un saggio del 1955, *Hegel, la morte e il sacrificio*³³. Bataille inizia citando un testo hegeliano del 1805-6, dunque coevo alla stesura della *Fenomenologia dello spirito*: «L'uomo è questa notte, questo Nulla vuoto, che tutto contiene nella sua semplicità indivisa: una ricchezza infinita di rappresentazioni, d'immagini, di cui nessuna gli viene in mente in maniera precisa, o anche che non sono in quanto realmente presenti. Qui ciò che esiste è la notte, l'interiorità-o-l'intimità della Natura – [l']Io personale *puro*. In rappresentazioni fantasmagoriche fa notte tutt'intorno: qui, sorge allora improvvisamente una testa insanguinata, là un'altra apparizione bianca; e scompaiono altrettanto improvvisamente. Questa notte si scorge quando si fissa negli occhi un uomo: si tuffa allora il proprio sguardo in una notte che diventa terribile; è la notte del mondo quella che allora a noi si presenta»³⁴.

A giudizio di Bataille, si tratta di un «“bel testo” in cui giunge ad espressione il romanticismo di Hegel [...]. Se Hegel fu romantico, lo fu forse in una maniera *fondamentale* (fu ad ogni modo romantico agli inizi – nella sua gioventù –, quando era banalmente rivoluzionario), ma non vide allora nel romanticismo il metodo grazie a cui uno spirito sdegnoso crede di subordinare il mondo reale all'arbitrarietà dei suoi sogni. Nel citarle, Alexandre Kojève dice che queste righe che “esprimono l'idea centrale ed ultima della filosofia hegeliana”, ossia: “l'idea che il fondamento e la fonte della realtà oggettiva (*Wirklichkeit*) e dell'esistenza empirica (*Dasein*) sono il Nulla che si manifesta o si rivela come Azione negatrice o creatrice, libera e cosciente di se stessa”. [...] Per Kojève, “la filosofia dialettica o antropologica di Hegel è in ultima analisi una *filosofia della morte* (o, che è lo stesso, dell'ateismo)”»³⁵.

Bataille prosegue dicendo che, «se l'uomo è “la morte che vive una vita umana”, questa negatività dell'uomo, data nella morte dal fatto che essenzialmente la morte dell'uomo è volontaria (derivando dai rischi assunti senza necessità, senza ragioni biologiche), è tanto più il principio dell'azione. Per Hegel, in effetti, l'Azione è la

²⁹ *Ibid.*, p. 139.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibid.*, p. 140.

³³ *Hegel, la morte e il sacrificio*, in *Piccole ricapitolazioni comiche*, cit., pp. 157-183.

³⁴ Bataille trae il testo (che riporta con qualche semplificazione grafica) da A. Kojève, *op. cit.*, p.

³⁵ *Hegel, la morte e il sacrificio*, cit., p. 158.

Negatività, e la Negatività Azione»³⁶. D'altro canto, se quella hegeliana è una filosofia della morte o dell'ateismo, ne consegue che, «in un certo senso, si tratta piuttosto di una teologia, ove l'uomo avrebbe preso il posto di Dio»³⁷ (una linea interpretativa che in effetti ha avuto molto seguito). Bataille nota come Hegel, in quest'ottica, si situi nella tradizione giudaico-cristiana, per la quale tuttavia «la "spiritualità" si realizza e si manifesta solo nell'aldilà, e lo Spirito propriamente detto, lo Spirito davvero "oggettivamente reale", è Dio: un essere infinito ed eterno. Secondo Hegel, l'essere "spirituale" o "dialettico" è necessariamente *temporale* e finito. Ciò vuol dire che soltanto la morte assicura l'esistenza di un essere spirituale o dialettico nel senso hegeliano. [...] Così l'idea di un Dio eterno è immutabile non è, sotto questa prospettiva che un compimento provvisorio, che sopravvive in attesa di meglio. Solo la storia compiuta e lo spirito del Saggio (di Hegel), in cui la storia ha rivelato, poi ha finito di rivelare, il pieno sviluppo dell'essere e la totalità del suo divenire, occupa una posizione sovrana»³⁸.

Giunti al termine di questa parziale lettura degli scritti raccolti in *Piccole ricapitolazioni comiche*, è forse utile tentare un bilancio, ancorché sommario. Abbiamo visto come il rapporto di Bataille con Hegel, lungi dall'essere caratterizzato semplicemente da una contrapposizione radicale, può essere definito come una rielaborazione del tema della lotta servo-signore, mediata dall'interpretazione di Kojève. C'è però da chiedersi se, focalizzando il pensiero hegeliano su un solo aspetto, Bataille non abbia frainteso il reale intento di Hegel, non volendo confrontarsi in modo più approfondito con altre parti di un pensiero fortemente sistematico. Questo pensiero, a partire dal cammino storico della coscienza (la *Fenomenologia dello spirito*), prende infatti in considerazione, dal punto di vista filosofico, le diverse strutture del reale, quali si sono evolute storicamente. Si va dall'elemento logico (*Scienza della logica*), per proseguire con lo sviluppo naturale ed approdare alla realtà umana (la *Filosofia dello spirito*) nelle sue diverse dimensioni: quella soggettiva e psicologica (spirito soggettivo), quella oggettiva del diritto, della morale e dell'eticità, con la distinzione tra famiglia, società civile e Stato (spirito oggettivo), e quella assoluta, in cui, dopo l'analisi delle dimensioni artistica e religiosa, si approda da ultimo al sapere assoluto della filosofia. È indubbio che Bataille abbia avuto modo di analizzare con grande capacità speculativa il luogo di origine del pensiero di Hegel, individuandovi passaggi significativi, i quali tuttavia – occorre sottolinearlo – risultano necessariamente problematici da interpretare se vengono isolati dal contesto, assai più ampio, costituito dal sistema hegeliano.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibid.*, p. 160.

³⁸ *Ibid.*, pp. 160-161.

Tommaso Gazzolo

Hobbes, Bataille e il «potere sovrano»

1. «La sovranità di cui parlo ha poco a che vedere con quella degli stati, definita dal diritto internazionale»¹. Eppure, la sovranità che Bataille mette in gioco – che è pensiero *impolitico*, critica di ciò che è «azione efficace», rivolta ad uno scopo, «opera»² – rende leggibile un meccanismo, un movimento concettuale che è interno alla tradizione dello «Stato-Tecnica»³, ossia del modo in cui il pensiero giuridico moderno, almeno a partire da Hobbes, ha determinato la categoria della “sovranità”. Da questo punto di vista, dovremo leggere la radicale opposizione tra *sovranità* e *potere* – che segna la sovranità come *dépense*, godimento in perdita, non-sapere⁴, dispendio – come ciò che fa *resto*, inassimilabile ed eterogeneo, nella stessa operazione di costruzione del *potere sovrano* da parte della logica hobbesiana.

Dovremo però cominciare dal vedere come, in Hobbes, si costituisce il «potere sovrano». La sovranità di cui Hobbes parla presuppone due operazioni essenziali: la prima, è la definizione di una logica della *produzione*, che consente di pensare la sovranità come «mezzo», «potere», prestazione necessaria al raggiungimento di determinati fini (la pace); la seconda, è l’instaurazione di una *antropologia*, ossia di una determinazione della differenza tra l’uomo e l’animale che consenta di “rendere socievole” il primo, facendo corrispondere i suoi “bisogni” alla costruzione dell’ordine statale. Ciò che si dovrà vedere è come queste due operazioni comportino (in quanto lo presuppongono) un “resto” che coincide con quella “sovranità” che percorrerà anche i testi di Bataille.

2. Non c’è Stato, per Hobbes, senza sovranità, ossia senza quel dispositivo *giuridico* che costituisce, che consente la costruzione dello Stato come *persona*. La sovranità è pensata, in questo senso, come *qualcosa* che si possiede, come un “oggetto”, è cioè pensata come *potere oggettivo* (nell’edizione latina, potere sovrano, *sovereign power* è *summa potestas*) il cui esercizio, in forza di una serie di meccanismi (giuridici), sarebbe assegnato, attribuito a una persona singola o a un’assemblea. Essa viene pensata come un *mezzo*, in vista dell’assolvimento di determinati fini. Da tale punto di vista, per Hobbes la *sovranità* si identifica, coincide, con un *potere oggettivo*, almeno laddove sia in gioco la generazione dello Stato – la sua istituzione –: qui la sovranità è già da sempre pensata come *potestas*, potere, poiché la statualità implica che essa si iscriva all’interno di una logica dell’*utilità*, che sia pensata, come funzione, come *mezzo* per l’instaurazione e la conservazione della pace.

¹ Georges Bataille, *La sovranità*, tr. it. Milano, SE, 2009, p. 13.

² Cfr. Roberto Esposito, *Categorie dell’impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988, soprattutto pp. 278 e ss. Per una presentazione rimando anche a Silvano Facioni, *Il politico sabotato. Su Georges Bataille*, Milano, Jaca Book, 2009.

³ Jean-Luc Nancy, *La Sovranità Persona*, in AA. VV., *Sapere e potere*, a cura di Viana Conti, Milano, Multhipla, 1984, vol. I, p. 31.

⁴ Cfr., sul punto, Giuseppe Zuccarino, *Bataille e la notte del non-sapere*, in «Philosophy Kitchen», luglio 2018.

La relazione tra protezione e obbedienza indica, in Hobbes, la necessità di abolire la sovranità intesa come *godimento* (la sua idea “feudale”: il sovrano non deve più godere, in pura perdita, delle cose, la sovranità non è più per definizione *improduttiva*), e la sua ri-articolazione in funzione della produttività (produzione di sicurezza, produzione di beni – perché è la sovranità che consente di attivare, attraverso le leggi, la produzione di ricchezza, il mercato, la stabilità dei prezzi, etc.). In questo senso si sostituisce la sovranità intesa come «consumo delle ricchezze», come puro godimento in perdita, con l’oggettività del potere, intesa come uso delle risorse a fini produttivi. Se c’è una logica “borghese”, in Hobbes, essa non passa che da qui. Il fondamento «metapolitico» del potere sovrano va, in tal senso, individuato nella riduzione – che Hobbes compie – della *praxis* a *poiesis*, e nella determinazione del politico come ciò che è dell’ordine della *produzione*, dell’opera⁵. Se la sovranità è un potere, è perché anch’essa deve essere inscritta nell’ordine della produzione e nella sua “economia”: non c’è, propriamente, *azione* del sovrano, *praxis*, ma soltanto la sua “prestazione” – la sovranità è legittima unicamente in quanto sia e si estrinsechi come «mezzo» che assicura la pace, l’ordine.

Passiamo ora alla seconda operazione fondamentale. Affinché la sovranità possa essere ripensata come potere, e dunque interna ad una strategia di *produzione* (che è anzitutto produzione della pace), ciò richiede, in Hobbes, una nuova determinazione dell’uomo. È in questo punto che la relazione tra corpo e potenza, che definisce la condizione “naturale”, diviene *antropologia*, ossia una teoria (e un’ideologia) di ciò che è l’essere umano, dei suoi bisogni e delle sue “inclinazioni”. Tale è la funzione che assolve il principio di auto-conservazione, nel momento in cui viene rideterminato dalla *lex naturalis*.

Procediamo con ordine. Affinché la sovranità possa essere pensata come una “prestazione”, occorre anzitutto che sia individuabile un *fine* di cui essa debba assicurare il conseguimento, fine che Hobbes, ora, identifica nell’auto-conservazione: «la causa finale, il fine o il disegno degli uomini [...] nell’introdurre ciò che esercita su di loro quel controllo sotto il quale li vediamo vivere negli Stati, è la previsione della propria conservazione»⁶. Questa funzione è assicurata dalle leggi naturali, ossia dalla ragione che, da strumentale, diviene *normativa*: è con le leggi naturali, infatti, che la *conservatio*, da principio *interno* di coerenza che regola le libere concatenazioni del desiderio, viene istituita come *fine*, come ciò *in vista di cui* le leggi di natura – e, poi, lo Stato – sono pensate. Alla logica del desiderio – che presuppone l’assenza di un fine in sé (di un *bonum sibi*), nonché la ragione come calcolo funzionale ad assicurare la prosecuzione indefinita del desiderio stesso – si sostituisce una logica dell’utilità, la quale presuppone, diversamente, una subordinazione del mezzo al fine e un uso normativo della ragione.

La *lex naturalis* non assolve che questa funzione: quella di rendere possibile una nuova disciplina, un nuovo governo delle azioni. La *conservatio*, ora, non è più ciò che presiede al funzionamento di un’etica, che assicura al desiderio, alle passioni, di potersi mantenere come tali. Diversamente, diviene un fine il cui conseguimento non può che essere assicurato attraverso una serie di *divieti*: la *lex naturalis* non è, infatti, un precetto

⁵ Sulla priorità del produrre rispetto all’agire, in Hobbes, cfr. Manfred Riedel, *Metafisica dello Stato. La teoria hobbesiana del corpo politico nel contesto linguistico della «filosofia prima»*, in *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 1990, p. 161.

⁶ Thomas Hobbes, *Leviatano*, XVII, 1, tr. it. Milano, Bompiani, 2001, p. 275.

escogitato dalla ragione «per vietare che un uomo faccia cose che distruggano la sua vita» (*id quod ad damnum suum sibi tendere videbitur facere prohibetur*)⁷.

Essa introduce allora una nuova *soglia* di passaggio dall'animale all'uomo, una nuova soglia di separazione tra l'animalità e l'umanità – ed è per questo che fonda un'antropologia. Bataille ha correttamente ricordato come «in fin dei conti [...] «il passaggio dall'animale all'uomo è dipeso da divieti che hanno modificato il modo in cui l'animale soddisfa i suoi bisogni animali»⁸. Ciò non significa, per Hobbes, che nel diritto naturale non vi sia già la separazione uomo/animale. Eppure, non si poteva mai essere troppo sicuri della differenza: *homo homini lupus* dice, ad un primo livello, proprio questo, che l'uomo considera ancora l'animale un suo simile (e, pertanto, l'altro uomo simile a un animale), tanto che il *diritto* sull'animale non è altro dal diritto sull'altro uomo⁹. Ma, ora, con la legge naturale, essa viene rideterminata: la ragione, facendosi normativa, facendosi ciò che obbliga e che vieta, è legge del *riconoscimento* dell'umanità dell'altro, introduce una logica del contratto che esclude gli animali¹⁰. Mentre c'è *diritto*, per l'animale¹¹, non c'è invece *legge* per esso¹². Questa nuova soglia, allora, reinscrive l'*homo homini lupus* in un'antropologia – o, se si vuole, in una «lyconomia»¹³ – che consente di includere l'uomo nella legge solo escludendo da essa il lupo.

Se, inoltre, la *conservatio* viene ora istituita come fine, ciò richiederà una ridefinizione della logica del desiderio, che di per sé non conosce un *bonum sibi*: si dovrà, cioè, far sì che il desiderio appaia sempre come un mezzo utile, che esso sia indirizzato ad uno scopo – e che lo scopo ultimo sia la conservazione della propria vita. Questo è lo spostamento del riferimento alla *conservatio*: la vita viene ora *istituita* come ciò che *deve essere* conservato, come il fine, lo scopo, dell'agire umano. Senza questo passaggio, non sarebbe possibile la sovranità come potere, come ciò che assicura la protezione in cambio dell'obbedienza. Ma esso – va notato – implica una trasformazione del modo in cui il desiderio si articola sul piano del diritto naturale. Qui la razionalità, la ragione, funziona unicamente come principio di coerenza, ma non come ciò che consente di fornire un'interpretazione *utilitaria* del desiderio, come mezzo per il raggiungimento di un fine. Bisognerà allora non confondere il riferimento alla *conservatio* presente nel diritto di natura con quello presente nella legge naturale. Per il primo, la *conservatio* non indica

⁷ *Leviatano*, XIV, 3, p. 213.

⁸ G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 132.

⁹ T. Hobbes, *De Cive*, VIII, 10, tr. it. Torino, Utet, 1948, p. 211: «Il diritto sugli animali privi di ragione si acquista allo stesso modo di quello sulle persone umane (*we get a right over irrational creatures, in the same manner that we do over the persons of men*): cioè con la forza e con le facoltà naturali».

¹⁰ *Leviatano*, XIV, 22, p. 227.

¹¹ *De Cive*, VIII, 10, p. 211: «Se dunque accade che le bestie possono uccidere l'uomo, in virtù del diritto naturale, l'uomo potrà uccidere in virtù dello stesso diritto le bestie» (*Forasmuch therefore as it proceeds from the right of nature, that a beast may kill a man, it is also by the same right that a man may slay a beast*).

¹² *Leviatano*, XXVI, 12, p. 439.

¹³ Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, tr. it. Milano, Jaca Book, 2009, p. 132. Sulla funzione del “lupo” in Hobbes, si vedano Francesca Cecchetto, *La retorica del lupo. Seduzione di un'immagine politica da Hobbes a Derrida*, in «Epekeina», 1-2, 2016, pp. 1-13; Julie Saada, *Le monstre, le loup et le bourgeois. Les usages de l'animalité humaine selon Hobbes dans la théorie politique contemporaine (Arendt, Foucault, Schmitt, Agamben)*, in AA. VV., *Les usages politiques de l'animalité*, a cura di Jean-Luc Guichet, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 203-222.

altro che un principio di coerenza interno all'articolarsi del desiderio; per la seconda, essa è assunta come "fine", causa finale dell'agire. Se c'è, allora, in Hobbes una *bio-politica*, essa non verrà a definirsi che a partire da quel punto di passaggio dal diritto alla legge, il quale solo consente di fondare la conservazione della vita come "scopo"¹⁴.

Nelle condizioni "naturali", il desiderio non si articola a partire da un fine, in vista di uno scopo. Riprendiamo l'esempio, allora, fatto da Bataille¹⁵, ossia quello di una bella donna che acquista un vestito da sera. Il vestito non potrebbe dirsi propriamente un "mezzo" – perché ciò implicherebbe il riferimento ad un fine. Piuttosto, dovremo dire che, secondo la concezione che è propria dello "stato di natura" in Hobbes, esso è ciò che consente di continuare a desiderare. Certamente, questa donna potrà averlo comprato *per* procurarsi un ricco amante, o magari *per* compiere un'opera utile, come cercare dei fondi ad una serata di gala per comprare vestiti caldi ai bambini poveri. Ma, se leggiamo con rigore Hobbes, essi non sono dei "fini", così come quello non è un "mezzo": si tratta sempre e soltanto di punti di passaggio che consentono di desiderare in modo tale da poter continuare a desiderare. La razionalità di questo desiderio non consiste, allora, nella sua congruenza rispetto ad un "fine", quanto, diversamente, nella coerenza interna al suo estrinsecarsi – ad un'etica è sufficiente questo: che la ragione, che funziona sempre come calcolo delle conseguenze, consenta di seguire quei desideri che favoriscono la possibilità di desiderare ancora (il che si fonda sull'assunto fondamentale della filosofia di Hobbes: ogni corpo persevera nel suo movimento).

Sarà soltanto la legge naturale – ossia la ragione in quanto assume una funzione normativa – che interverrà a rideterminare il desiderio a partire dal rapporto tra mezzi e fini. Essa introduce un principio di giustificazione del desiderio, il quale dovrà ora apparire sempre come un mezzo utile al conseguimento di un determinato scopo (così, diremo, la bella signora compra un vestito elegante *perché* le consentirà, ad esempio, di procurarsi un amante, o di fare bella figura a teatro, etc.). Divenuto mezzo, il desiderio può, finalmente, implicare un fine – e questo fine, in Hobbes, diverrà la *conservatio*, la «causa finale» (*the final cause*) che, esclusa radicalmente nella prima parte, viene reintrodotta con l'inizio del capitolo XVII, che inaugura la seconda parte del *Leviatano*, quella dedicata allo Stato. Ponendo la *conservatio* come fine, si ridefinisce necessariamente il desiderio come mezzo, e lo si subordina ad una logica dell'utilità, dell'efficienza. Il desiderio diviene così *bisogno*, o meglio viene iscritto in un "sistema dei bisogni"¹⁶ che

¹⁴ Cfr., per una lettura in questi termini di Hobbes, cfr. R. Esposito, *Bíos: biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004; Lorenzo Bernini, *Le logiche del potere. Sovranità e biopolitica in Hobbes e Foucault*, in AA. VV., *Storia dei concetti. Storia del pensiero politico. Saggi di ricerca*, a cura di Giuseppe Duso e Sandro Chignola, Napoli, ESI, 2006, pp. 141-164; Carlo Galli, *Vicende della biopolitica*, in «Contemporanea», 3, 2009, pp. 510-515; Marco Piasentier - Davide Tarizzo, "The Government of a multitude". *Hobbes on political subjectification*, in AA. VV., *The Routledge Handbook of Biopolitics*, a cura di Sergei Prozorov e Simona Rentea, London-New York, Routledge, 2017, pp. 36-49.

¹⁵ G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 110.

¹⁶ Correttamente, allora, Schmitt pensa, nel *System-Kristall*, il «sistema dei bisogni» come la parte inferiore, chiusa, del sistema hobbesiano: senza di essa, infatti, non potrebbe essere istituita la relazione protezione-obbedienza, *protego ergo oblige*. Ma ciò su cui occorre, qui, insistere, è che tale relazione presuppone la conversione del desiderio (che è propriamente senza "oggetto", senza "fine") in bisogno. Sul tema, cfr. AA. VV., *Der Hobbes-Kristall: Carl Schmitts Hobbes-Interpretation in der Diskussion*, a cura di Rüdiger Voigt, Stuttgart, Steiner, 2009; AA. VV., *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and*

sarà il solo a consentire di pensare la sovranità come ciò che risponde a quei bisogni cui è *necessario* rispondere. Il bisogno non ammette – a differenza del desiderio – di essere *insensato*, superfluo, sottratto ad una logica dell'utilità.

3. Se la sovranità come «potere» (potere sovrano, *summa potestas*), non si costituisce, in Hobbes, che attraverso la conversione del desiderio in bisogno (antropologia) e della *praxis* in *poiesis* (logica della produzione), essa però continua a rimandare a un “resto”, a qualcosa che, pur essendo “sovrano” – ed anzi costituendo il fondamento stesso della sovranità – rimane eterogeneo, inassimilabile, ad essa, per come definitasi. Nella letteratura su Hobbes, si richiama sovente il passo nel quale il diritto di punire del sovrano non si fonda su alcuna concessione da parte dei sudditi, eccede la logica del “contratto”: esso, diversamente, ha come fondamento nient'altro che la *natura*, che il diritto che per natura ciascun individuo ha di fare tutto ciò che è necessario alla propria conservazione, ed a cui semplicemente, dopo l'istituzione dello Stato, tutti i sudditi – eccetto il sovrano – hanno rinunciato (*Leviatano*, XXVIII, 2). I diritti, l'autorità del sovrano, in questo senso, non dipende dal fatto che ad esso è stato attribuito un potere che *per natura non aveva*, ma, diversamente, dal fatto che gli è stato lasciato, a lui solo, ciò che – prima – tutti quanti avevano. Ma che tipo di potere è, quest'ultimo?

È come se esistessero due sovranità, in Hobbes, come si chiarisce ancor meglio in un altro passaggio (*Leviatano*, XXXI, 5). Qui, Hobbes ricorda come egli abbia sinora mostrato come il «diritto sovrano» si origina nel patto (*the sovereign right ariseth from pact*), *a pacto esse*: è la sovranità come *potere*, come ciò che non si costituisce che attraverso il contratto, la sua economia, la sua “utilità”, e cioè sulla base di quella relazione tra mezzi e fini che fa della sovranità la prestazione fondamentale che assicura la pace, in cambio dell'obbedienza. Ma ora, accanto a questa “origine”, Hobbes ne ammette un'altra: lo stesso diritto (*the same right*), infatti, può originarsi «dalla natura», *from nature*. Se esistesse un uomo dal potere irresistibile (*irresistible power*), infatti, egli naturalmente, *naturally*, si vedrebbe riservato – proprio come a Dio – il dominio sugli uomini. L'onnipotenza (*omnipotence*) sarebbe, in questo senso, il tratto proprio, l'origine, la fonte di una sovranità “naturale”. Ma l'onnipotenza non è il *potere*: è, al contrario, ciò che è tale perché eccede ogni rapporto tra fini e mezzi, ogni iscrizione all'interno di una economia dell'utilità, della prestazione, dell'azione efficace in quanto diretta ad uno scopo, ad una qualche finalità. Sebbene soltanto Dio abbia questa potenza illimitata “per natura”, ciò che interessa, qui, è sottolineare come Hobbes ammetta una sovranità che non ha la propria origine (e quindi la propria disciplina) nel contratto, ma nella natura. Senonché, essa non coincide, propriamente, con un *potere*, ossia con ciò che è dell'ordine della produzione, che esiste in quanto diretto ad un fine che è chiamato a produrre.

Myth, a cura di Johan Tralau, New York, Routledge, 2010. Sul fallimento, inoltre, del sistema – nella misura in cui il bisogno, in realtà, resta destinato a non essere soddisfatto, e la *pleonexia* resta ineliminabile –, cfr. Emanuele Castrucci, *Ordine convenzionale e pensiero decisionista. Saggio sui presupposti intellettuali dello stato moderno nel seicento francese* (1981), ora in *Convenzione, forma, potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, vol. I, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 225-227; Vincenzo Vitiello, *Grundnorm. Kelsen e l'infondata fondazione del diritto*, in *Ripensare il Cristianesimo. De Europa*, Torino, Ananke, 2008, pp. 209-228.

In senso stretto, se la sovranità consiste, qui, in quel “potere” di fare tutto ciò che *per natura* può ciascun individuo, essa si rivela essere ciò che “eccede” tanto la logica del patto (la relazione tra protezione e obbedienza) che la stessa antropologia hobbesiana (il passaggio dalla natura al “sistema dei bisogni”). Il “fine” del sovrano – ciò che egli perseguirà nel suo potere di punire – è slegato dal patto, dalla sua logica: il potere del sovrano resta un fine *individuale*, che come tale non è che quel «mezzo che ha come fine individuale la sovranità» stessa¹⁷. Esso è cioè indipendente da ogni produzione, *poiesis*, non è “attività”, operazione utile ad un qualche scopo predefinito. Non c’è nulla che ci dica come, in quale direzione, deve punire il sovrano. Il suo «potere di vita e di morte» è per definizione *slegato* dall’utilità (la conservazione della pace): non è una “prestazione”, non è qualcosa che debba essere usato, utilizzato in funzione di un determinato fine (cfr. *Leviatano*, XXXVIII, 1: il potere di vita e di morte, *potestas vitae ac necis*, non dipende dalla conservazione della società, ma viceversa). Esso è per definizione *improduttivo*, perlomeno nel senso che non c’è nulla che ne predetermini, ne indirizzi, ne regoli la funzione, lo orienti ad un risultato, ad un’opera.

Del resto, se la posizione del sovrano è quella che non “origina” dal contratto, ma coincide con il suo rimanere nello stato di natura (in quanto egli è l’unico che vi rimane), allora il sovrano, la sovranità, è anche ciò che eccede ogni “antropologia”, ogni rideterminazione della soglia di separazione tra uomo e animale. Il *desiderio* del sovrano non è bisogno, non è inscrivibile nel “sistema dei bisogni”: non vi è nulla che consenta di giustificarlo in senso utilitario, di renderlo “socialmente utile”. Deve per definizione essere *insensato*¹⁸, sottratto cioè ad ogni costruzione sociale del “senso” stesso della sovranità, della sua relazione con il “fine” della conservazione dello Stato. Se il sovrano, in Hobbes, è insieme dio e lupo (è il *teo-zoologico* di cui parla Derrida), è perché «Dio, inizialmente, *storicamente*, è l’ipostasi della sovranità»¹⁹, perché la sua onnipotenza non indica che questa assenza d’oggetto, assenza di ogni fine, pura perdita del senza fine, che è la stessa dell’uomo nello stato di natura, nell’uomo desiderante come un lupo, prima del suo divenire-uomo attraverso la legge naturale. In questo senso la sovranità è ciò che nessuna “antropologia” può spiegare, è ciò che eccede l’umanità dell’uomo, per porsi, indifferentemente, dalla parte della bestia o di dio.

4. La sovranità, in Bataille, non è allora ciò che resterebbe estraneo ad una tradizione – quale quella del pensiero giuridico moderno – che l’avrebbe determinata e definita in termini antitetici, o comunque opposti, rispetto a quelli da lui seguiti. Piuttosto, essa indica, e rende per la prima volta *visibile*, un “taglio”, una rottura che è *interna* al modo stesso in cui il concetto di sovranità è stato pensato da quella tradizione, a partire da Hobbes. Nel processo, infatti, di formazione e costruzione della sovranità come potere, del «potere sovrano», dovremo sempre vedere come il testo hobbesiano, la sua logica, non realizza la riduzione del sovrano allo Stato-tecnica. E ciò non perché Hobbes lascerebbe irrisolto il problema della relazione tra “Stato-macchina” e “Stato-persona”. Piuttosto, la ragione è che la sovranità, in Hobbes, *eccede* il contratto e, con

¹⁷ G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 142.

¹⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹ *Ibid.*, p. 113.

esso, lo Stato stesso: il sovrano – per essere tale – deve sempre rimanere “esterno”, *estraneo* rispetto alle pattuizioni che sono all’origine dello Stato. Non c’è patto – Hobbes lo ripete più volte – tra i sudditi e il sovrano, il sovrano non fa alcun patto. La conseguenza, però, non è soltanto quella di assicurare che il sovrano non possa essere vincolato, non contragga alcuna obbligazione nei confronti dei sudditi. È anche, necessariamente, quella di far sì che, accanto al *potere sovrano* (ossia a quel «potere» che il contratto crea come funzione propria dello Stato, *summa potestas* necessaria a garantire la pace), resti sempre anche il *potere del sovrano*, il quale non è propriamente un “potere”, ma ciò che segna l’“eccesso” del sovrano²⁰ rispetto al contratto, alla sua logica, ed alla sovranità come “funzione” statale. Per questo nella strategia hobbesiana vi è un *al di là* dell’utilità²¹, una irriducibilità dell’azione, della prassi sovrana alla “razionalità” propria del rapporto mezzo-fine (e ciò dipende anche, certamente, in Hobbes, dall’esclusione della *causa finalis*, la quale elimina e dissolve «la concezione dell’operare secondo fini»²²). Il sovrano eccede il suo stesso “potere” – il potere, cioè, in cui consiste la sovranità come funzione statale, originata dal contratto – in quanto è al di là dell’*eco-nomia*, della logica dell’utilità che dà ragione della sua stessa istituzione: se c’è un “resto”, qualcosa che resta all’esito di questa operazione contrattualistica, è quel *diritto naturale* che è desiderio senza fine e senza scopi, pura potenza che non consiste in altro che nel dispendio, nel godimento inutile, nella perdita.

Più che all’*eccezione* – a differenza di Schmitt –, Hobbes fa riferimento ad un “resto”, ad un *più di sovranità* che impedisce la sua coincidenza con il potere oggettivo in cui essa si incarna, nonché la “chiusura” del sistema dei bisogni mediante la perfetta corrispondenza tra la protezione e l’obbedienza. Il punto, cioè, non è che il sovrano sia l’unico a sottrarsi al contratto, ad esserne *escluso*, a conservare il proprio diritto naturale. Tale eccezione, infatti, è interna allo stesso meccanismo contrattuale, nella misura in cui in tanto il sovrano può fornire la propria *prestazione* (securitaria) in quanto sia sottratto alle obbligazioni derivanti dai patti. Il punto, piuttosto, è che quel meccanismo crea, inevitabilmente, una irriducibilità del «potere sovrano» (per definizione *finalizzato* alla protezione dei sudditi) al «potere del sovrano», ossia a ciò che resta a quest’ultimo a causa dell’impossibilità di fondare la *riduzione dell’agire al produrre* già al livello del diritto naturale.

Se dunque il tema della sovranità, in Bataille, si sviluppa anche nel suo rapporto con il sacro (e con il sacrificio²³), esso consente, al contempo, di comprendere come della sua logica del dispendio, dell’improduttivo, dell’eccedente il bisogno (poiché come Bataille scrive, «ciò che contraddistingue la sovranità è il consumo delle ricchezze, in

²⁰ Che il sovrano resti poi o meno un “soggetto”, tanto in Hobbes che in Bataille, è un problema che non può qui essere affrontato, e su cui si rimanda a Giorgio Agamben, *Bataille e il paradosso della sovranità*, in *Georges Bataille: il politico e il sacro*, a cura di Jacqueline Risset, Napoli, Liguori, 1987, pp. 115-119.

²¹ G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 14.

²² M. Riedel, *Causalità e finalità nella filosofia della natura di Hobbes*, in *Metafisica e metapolitica*, cit., p. 182.

²³ Cfr. G. Zuccarino, *Sovranità e sacrificio*, in «La dimora del tempo sospeso», febbraio 2019. Il tema andrebbe allora approfondito anche qui in relazione ad Hobbes, tenuto conto che il sovrano, per Hobbes, non può mai essere propriamente *messo a morte* ma, al limite, soltanto ucciso.

opposizione al lavoro»²⁴), si trovi ancora traccia nel pensiero che per primo, nella modernità, tenta la riduzione della sovranità a «potere» (e dunque la sua determinazione attraverso il lessico giuridico del contratto e della sua economia). Anche la sovranità di Hobbes, in altri termini, non riesce ad essere completamente *oggettivata*, resa mezzo per un fine (*protego ergo obligo*), inscritta all'interno di un ordine della *produzione (poiesis)* che la rende “prestazione” utile – ed anzi fondamentale – per la conservazione dello Stato. C'è una improduttività che resta ineliminabile. Il *sapere* che la produce – che è il sapere delle cause, il principio di costruzione proprio dei geometri – dà luogo anche ad un *non-sapere* del sovrano, che nulla sa di ciò che deve fare, che nulla conosce di se stesso perché non è che un *niente*, un al di là inspiegabile sulla base delle categorie e dell'operazione che pure lo hanno istituito. Non c'è un sapere *del* sovrano, in Hobbes, se il “sapere” non si costituisce che nella *poiesis*, che nell'azione efficace, diretta ad un fine e ad un'opera.

Se seguiamo il discorso di Bataille, diremo però che, nel caso di Hobbes, questa mancata corrispondenza tra «potere sovrano» e «potere del sovrano», se impedisce la riduzione «dell'ordine sovrano a quello utilitario» (che è la «regola del mondo borghese»²⁵), non è perché costituisca un semplice «residuo» delle forme tradizionali di sovranità. Piuttosto, indica come la stessa operazione di riduzione della sovranità a “prestazione” – propria della modernità (politica e giuridica) – non sia *senza resto*, ma sia attraversata da un eccesso, eccedendo se stessa. Se la sovranità non è niente, come scrive Bataille, questo *niente* che essa è, questa assenza di affermazione, di “posizione”, abita anche la sovranità – giuridica – dei “moderni”.

²⁴ G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 13.

²⁵ *Ibid.*, p. 111.

Rossella Landrini

Georges Bataille e Simone Weil. Il paradosso dell'impossibile

Bataille ritrae Weil

Georges Bataille e Simone Weil si incontrano di persona e attraverso i loro scritti in quel periodo rovente e luttuoso della storia novecentesca europea che sono gli anni Trenta e Quaranta. Simone, giovanissima insegnante di filosofia, fin dal '31, poco più che ventenne, è attiva nel lavoro sindacale e affianca i sindacalisti rivoluzionari e alcuni dei fuoriusciti o espulsi dal partito comunista, tra i quali Boris Souvarine. Inizia per lei un periodo contrassegnato, oltre che dalla militanza sindacale e politica, anche dalla riflessione sui limiti del marxismo, sull'esperienza sovietica e Stalin, sul «problema dei mezzi di produzione». In questo contesto politico e intellettuale conosce anche Bataille, il quale l'ha invitata ad aderire al Circolo Comunista Democratico, che riunisce alcuni comunisti critici di Stalin, vicini, secondo varie sfumature, a Trockij e a Lenin. La loro rivista è «La critique sociale», uscita dal '31 al '34, e Bataille vi pubblica alcuni saggi importanti, come *La nozione di «dépense»*¹. Weil non aderisce al Circolo, ma la rivista ospita tre suoi scritti: tra essi, *Riflessioni sulla guerra* è un testo antibellicista, in cui espone la tesi della continuità fra i meccanismi dell'oppressione sociale e quelli che presiedono allo stato di guerra, indipendentemente dalla forma politica dello Stato. L'apparato amministrativo, poliziesco e militare, scrive, fa della società attuale «un'immensa macchina che addenta di continuo gli uomini»². Non diversamente avviene nello Stato sovietico, dove il sistema dello sfruttamento è del tutto analogo a quello capitalista, perché ciò che rende intollerabile l'oppressione è il macchinismo, che abbrutisce gli operai nel corpo e nello spirito, e il fatto che tutta la produzione sia inevitabilmente dedicata alla guerra. Spinta da queste e altre posizioni critiche, che espone nel saggio *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*³, e incoraggiata dal desiderio di abbandonare la politica e il sindacalismo militante per dedicarsi al lavoro in fabbrica, oltre che a quello teorico, Weil nel '34 esprime la propria lontananza dalla concezione della rivoluzione che invece Bataille e Malraux condividono. A Bataille, che, recensendo Malraux, scrive che il valore della rivoluzione sta nel fatto di essere caratterizzata da un aspetto negativo e «inabituale» e di «prodursi in una atmosfera di morte», di «catastrofe»⁴,

¹ G. Bataille, *La nozione di «dépense»*, in G. Bataille, *La parte maledetta*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 1-22.

² S. Weil, *Réflexions sur la guerre*, cit. in Giancarlo Gaeta, *Leggere Simone Weil*, Macerata, Quodlibet, 2018, p. 269.

³ S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, tr. it. Milano, Adelphi, 1983.

⁴ «In particolare, non è indifferente che il *valore* della Rivoluzione rivesta nella *Condizione umana* un aspetto negativo “fuori dal consueto” e che si produca in un'atmosfera di morte. La grandezza, e di conseguenza il *valore* della Rivoluzione è stato connesso, fin nel vocabolario spesso poetico di Marx, al suo carattere catastrofico» (G. Bataille, *André Malraux*, «La condition humaine», in «La critique sociale», 10, 1933, p. 191, cit. in R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 246; del lavoro di Esposito ho tenuto presente i capitoli IV e V, in particolare le pp. 245-261).

Weil ribatte: «La rivoluzione è per lui [Bataille] il trionfo dell'irrazionale, per me del razionale; per lui una catastrofe, per me un'azione metodica di cui ci si deve sforzare di limitare i guasti; per lui la liberazione degli istinti, e precisamente di quelli che sono correntemente considerati patologici, per me una moralità superiore», e ancora: «Non si può essere rivoluzionari se non si ama la vita [...]. La rivoluzione è una lotta contro tutto ciò che costituisce ostacolo alla vita. Essa non ha senso che come mezzo; se il fine perseguito è vano, il mezzo perde il suo valore. In linea generale niente ha valore se la vita umana non ne ha»⁵.

Al di là delle valutazioni che Weil dà su se stessa e su Bataille, ciò che importa qui osservare è la distanza che ella pone tra loro: una differenza che è senza dubbio motivata. C'è una incompatibilità manifesta tra chi interpreta in modo differente i metodi, i mezzi e i fini della rivoluzione. Per Bataille, infatti, la rivoluzione sociale proletaria si impone come devastazione di ogni autorità, come mito catastrofico, come festa e massacro. Dunque, a ragione dal suo punto di vista, Weil si sente distante da una concezione della rivoluzione e della politica che sia non tanto contro il regno dell'utile, ma che non proponga un qualche “regno dei fini”. Anzi, per Bataille non bisogna averne alcuno, al contrario bisogna inoltrarsi nel labirinto e accettare l'angoscia che assale di fronte alla mancanza di una qualsiasi via d'uscita. L'unico fondamento di ogni comunità è «la gioia davanti alla morte»⁶. Weil, invece, non può che immaginare la rivoluzione come mezzo per instaurare il regno della Giustizia e della valorizzazione della vita. Vedremo più oltre quale significato assegnare a queste due espressioni.

Con il suo giudizio, però, la pensatrice mette in ombra gli aspetti comuni fra i due, che Bataille invece parzialmente illumina, sia pure con l'atteggiamento ambivalente e contraddittorio che caratterizza il loro intero rapporto: entrambi sono difficilmente collocabili nella cultura francese del loro tempo ma in contatto con le intelligenze più brillanti dell'epoca; entrambi si mostrano capaci della passione indispensabile a mettere in discussione l'ordine naturale e sociale e restituire realtà al “divino”⁷; entrambi, però, sono convinti che sia *impossibile* un *logos* del divino (una teo-logia), tanto che mettono capo a un misticismo irreligioso – diverso, senza dubbio, ma testimone di una *comunicazione* (intesa, con Bataille, come intimità fra esseri umani sovrani) profonda tra i due.

A proposito dell'atteggiamento ambiguo, di ammirazione stupefatta – si potrebbe dire – di Bataille nei confronti di Weil, ecco com'egli la ritrae: «Ho incontrato una volta Simone Weil: pochi esseri umani mi hanno interessato tanto. La sua incontestabile bruttezza⁸ spaventava, ma personalmente sostenevo che era anche, in un certo senso, veramente bella. (Ancor oggi credo che avevo ragione.) Seducere con la sua autorità assai dolce e semplice; era certamente un essere ammirevole, asessuato, con qualcosa di nefasto. Sempre nera, vestiti neri, capelli corvini, colorito scuro. Era probabilmente molto buona, ma di certo era un don Chisciotte che piaceva per la sua lucidità, il suo

⁵ S. Weil, cit. in Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, tr. it. Milano, Adelphi, 1994, pp. 279 e sgg.

⁶ Cfr. G. Bataille, *La pratica della gioia davanti alla morte*, in *Il labirinto*, tr. it. Milano, SE, 1993, pp. 77-87.

⁷ Su questo si veda Franco Rella, *Introduzione a G. Bataille, La parte maledetta*, cit., pp. XX-XXI.

⁸ Le sottolineature sono mie.

audace pessimismo, e per l'estremo coraggio attratto dall'impossibile. Aveva ben poco senso dell'umorismo e tuttavia sono sicuro che, internamente, era meno salda, più viva di quanto ella stessa credesse. [...] Lo dico senza volontà di sminuirla, c'era in lei una meravigliosa volontà di inefficacia: probabilmente è la causa della durezza geniale che rende i suoi libri così avvincenti – e la spiegazione di una morte che lei stessa s'impose *per eccesso* (aveva già i polmoni colpiti e volle mangiare, a Londra, solo razioni francesi)»⁹.

Con queste parole Bataille ricorda la scrittrice in un saggio del 1949, *La vittoria militare e la bancarotta della morale che maledice*, nel quale discute il tema morale e politico a partire da *La prima radice*¹⁰, uno degli ultimi scritti di Weil, pubblicato in quello stesso anno da Gallimard, su diretto interessamento di Camus. Nel frattempo, Simone è morta in Inghilterra, in un sanatorio del Kent, nel '43, a causa della tubercolosi e del suo rifiuto di nutrirsi se non con la quantità di cibo consentito ai francesi in patria. È morta, cioè, *per eccesso* di condivisione. La duplicità non è solo una postura di Bataille rispetto a Weil, ma è una caratteristica riconoscibile anche in Weil; verità che emerge dallo scritto, molto realistico, di Bataille. È notevole, infatti, come il ritratto sia costruito con termini in opposizione tra loro (brutta/bella, seducente/nefasta, autorevole/dolce, donchisciottesca/lucida, dura/viva, e l'ossimoro «volontà di inefficacia»), caratteri che, agli occhi di Bataille, si può pensare abbiano descritto la giovane pensatrice come una sorta di specchio rovesciato di se stesso.

Che Bataille coltivasse una vera e propria ossessione per Simone Weil è anche testimoniato dal fatto che, quattordici anni prima, l'aveva trasfigurata – ma in modo da renderla sicuramente riconoscibile – nel romanzo *L'azzurro del cielo*¹¹. Ella diventa Lazare, personaggio che è interpretabile come una risposta alla presa di distanza della Weil nei confronti della rivoluzione, che abbiamo sopra ricordato. Il protagonista, Henri Troppmann, frequenta Lazare-Weil, provando repulsione ma anche attrazione per lei¹², al punto da confessarle le sue ossessioni deliranti; la introduce con parole spietate e precise, che la descrivono come un essere legato alla morte più che alla vita. «Era sui venticinque anni, brutta e visibilmente sporca. [...] Il cognome, Lazare, s'addiceva al suo aspetto macabro meglio del nome proprio. [...] Portava abiti neri, sgraziati e macchiati. [...] Senza cappello, i capelli corti, irti e spettinati, le creavano ali di corvo intorno alla faccia. Aveva un gran naso da ebrea magra, la carnagione giallastra usciva da quelle ali sotto occhiali cerchiati d'acciaio. [...] Esercitava un fascino, e per la sua lucidità e per le sue idee da allucinata. Le davo il denaro necessario per stampare una minuscola rivista mensile cui attribuiva molta importanza. Vi difendeva i principi d'un comunismo molto diverso dal comunismo ufficiale di Mosca. [...] La frequentavo, credo, perché la sua agitazione era altrettanto fuori luogo, altrettanto sterile della mia vita privata, e nello stesso tempo altrettanto torbida. Quel che mi interessava di più in lei, era l'avidità

⁹ G. Bataille, *La vittoria militare e la bancarotta della morale che maledice*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, tr. it. Napoli, Guida, 2000, p. 64.

¹⁰ S. Weil, *La prima radice*, tr. it. Milano, SE, 1990.

¹¹ G. Bataille, *L'azzurro del cielo*, tr. it. Torino, Einaudi, 2008.

¹² Cfr. *ibid.*, p. 107: «Mi chiesi per un attimo se non fosse l'essere più umano che avessi mai visto; ma era anche un immondo topo che si avvicinava».

morbosa che la spingeva a dare la sua vita e il suo sangue alla causa dei diseredati. Riflettevo: dev'essere un sangue povero di vergine sporca»¹³.

Simone Weil-Lazare ne «L'azzurro del cielo»

Henri Troppmann, il narratore-protagonista del romanzo, porta il lettore a condividere il suo vagabondare tra Londra, Parigi, Barcellona, Vienna, Treviri, Francoforte. Le vicende narrate hanno come sfondo il 1934. L'Europa porta già i segni della catastrofe: il nazismo al potere, l'assassinio di Dollfuss, l'effimera repubblica indipendente catalana e i presagi della guerra. Bataille, al tempo della scrittura del romanzo, il 1935, è stato «manifestamente costretto» a scrivere questo libro, secondo quanto lui stesso dice nella *Prefazione*. Ma poi non lo pubblica, non solo perché lo sfondo storico è stato superato dalle tragedie della guerra di Spagna e della guerra mondiale, ma anche perché il rileggerlo gli procura «malessere», essendo ormai «lontano dallo stato mentale che ha partorito questo libro», scrive. Il romanzo¹⁴, pubblicato infine nel '57, però, è tutt'altro che marginale nella sua produzione. Vi si ritrovano, infatti, sviluppate narrativamente, alcune categorie del suo pensiero: il dispendio, come autodistruzione e creazione di sé, fuori dalla sfera dell'utile; l'eccesso, nelle forme dell'ubriachezza allucinata, costante per buona parte del libro, e dei rapporti amorosi ineluttabili e violenti; l'eroticismo come sessualità dissoluta e cosciente, non irriflessa ma sempre sottoposta a indagine razionale; l'attrazione vertiginosa della morte. Troppmann, infatti, vive la sua necrofilia – «c'era sempre al fondo di tutto un tanfo di cadavere»¹⁵ – con un oscuro senso di colpa, che lo angoscia e lo condanna alla solitudine. Egli, però, è in grado di trasformare questo desiderio di morte in gioia estatica – «uno stato di intollerabile gioia»¹⁶ – quando riesce a soddisfare pienamente il proprio desiderio, amando Dirty nel clima plumbeo della Germania, letteralmente sopra le tombe di un cimitero, in circostanze nelle quali Dirty dice di sperare che la guerra scoppi: «Senti, Henri... so che sono un mostro, ma a volte, vorrei che ci fosse la guerra...»¹⁷.

¹³ *Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁴ In esso, Henri Troppmann narra in prima persona la sua storia d'amore con Dirty – come lui «divorata dal vizio» –, che si snoda tra Londra, Barcellona, Vienna e Treviri. La coppia si trascina in una vita dissoluta. «L'angoscia è del resto l'unica spiegazione di quella meravigliosa disponibilità: potevamo concederci qualsiasi desiderio, disprezzare ogni convenienza tanto nella camera del lussuoso Savoy quanto nella taverna, dove ci capitava» (*ibid.*, p. 15). La trama è piuttosto esile. I due si lasciano. Troppmann torna a Parigi, dove, in un clima di continua «eccitazione», si ubriaca, si ammala, seduce un'altra donna, Xénie, che costringe a un rapporto di sottomissione. Cerca Lazare e a lei, «calma come un prete che ascolta una confessione», confida di essere un necrofilo e attribuisce a questo la causa della sua impotenza con Dirty. Decide di partire per Barcellona, dove diventa spettatore della guerra civile. Lì assiste suo malgrado ai preparativi della insurrezione independentista, a cui partecipa anche Lazare con un folle progetto prevedibilmente inefficace, che coinvolge operai e amici che le sono devoti. Lo raggiungono contemporaneamente Xénie e Dirty. Parte con Dirty verso la Germania, a Treviri, dove i due amanti, «folgorati di stupore», finalmente si amano sulla nuda terra, nel paesaggio macabro di un cimitero. A fatica, per l'eccitazione provata, si lasciano temporaneamente, mentre i sintomi della guerra si fanno più vicini e chiari e sono testimoniati da una banda musicale di bambini in uniforme nazista che suonano in una piazza di Francoforte in preda a una «apocalittica esultanza».

¹⁵ *Ivi.*, p. 31.

¹⁶ *Ivi.*, p. 138.

¹⁷ *Ivi.*, p. 137.

Generalizzando, si può dire che la pratica della gioia davanti alla morte è legata a una volontà cosciente di dispendio, prerogativa dell'uomo lucido, cioè dell'uomo sovrano, tanto che il romanzo si conclude con pagine narrativamente potenti che aprono a questa prospettiva.

In Weil-Lazare, come abbiamo già ricordato, Bataille-Troppmann si rispecchia: in più occasioni trova nel personaggio motivi di orrore e mostruosità che gli appartengono. Come lei, infatti, Henri «si allena al dolore» da bambino; la descrive, in senso negativo, come un «uccello del malaugurio» che «emana un odore di tomba». Sono proprio questi i caratteri che lo affascina: infatti, nel lessico batailliano, il mostruoso appartiene alla sfera del sacro; la durezza fanatica, la «meravigliosa inefficacia» di Lazare, che è così avida di sacrificio da spingerla «a dare la sua vita e il suo sangue alla causa dei diseredati»; il suo vano agitarsi, eccessivo, sterile, che è un lusso dispendioso ma necessario; il radicale estremismo. Bataille, infatti, riconosce in Weil quella vera capacità di *comunicazione* che è determinata dalla volontà di ribaltare il reale. E ciò avviene, come scriveranno entrambi (lui in *La parte maledetta*, lei in *La connaissance surnaturelle*), attraverso il *sacrificio*.

L'intreccio di simbolico e reale nel pensiero di Simone Weil

Il pensiero e la vita¹⁸ di Weil sono stati sorprendenti e perfino bizzarri agli occhi di non pochi suoi contemporanei¹⁹ e lo sono anche per noi, sotto vari aspetti. In primo luogo perché Simone riflette, nelle opere, le sue esperienze di vita, pur non avendo nessuna ambizione narcisistica di esporre il proprio ego alla contemplazione altrui. Sceglie la povertà e la solitudine – mai però l'isolamento – per giungere all'annullamento di sé, per essere una singolarità priva di identità, come scrive Nadia Fusini: «Simone è un'artista del paradosso. È nell'abnegazione che si afferma. È restando sulla soglia che partecipa»²⁰. Tale concentrazione di vita e linguaggio, esperibile solo nelle esperienze-

¹⁸ Nasce nel 1909 in una famiglia ebraica benestante di origine alsaziana. Di intelligenza precoce, si laurea in filosofia nel 1931 e si dedica all'insegnamento. La scoperta della condizione operaia l'avvicina ben presto al sindacalismo rivoluzionario e la spinge anche a vivere quella condizione in prima persona (1934). Nel '36 si unisce alla colonna Durruti, «come soldato, nei ranghi». Al 1938 risale l'interesse, non solo culturale ma anche spirituale, per i problemi religiosi, destinati a diventare centrali nell'ultimo quinquennio della sua vita. L'attenzione ad essi non diminuisce l'impegno per le questioni operaie e sindacali, anzi lo approfondisce e gli dà un significato nuovo. All'arrivo dei tedeschi, lascia Parigi per rifugiarsi con la famiglia a Marsiglia; nel '42 si imbarca con i genitori per l'America, da dove riesce caparbiamente a ricongiungersi alla resistenza di *France libre* a Londra, con l'intento di essere impiegata nella lotta anti-nazista in azioni di sabotaggio, «preferibilmente pericolose», come da sua richiesta. L'addio ai genitori viene da Simone «giustificato» in questi termini: «Se avessi più vite ve ne dedicherei una, ma ho solo questa». A Londra redige il *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*: donne, lei compresa, disposte al sacrificio della vita per prestare i primi soccorsi e dare coraggio morale ai feriti direttamente sul campo di battaglia. Il progetto fu sottoposto a De Gaulle, che però non l'approvò. Si dice anzi che abbia esclamato: «Ma è pazzo?». In quei mesi si ammala di tubercolosi. Muore nel '43 in Inghilterra.

¹⁹ Anche se in lei molti videro una santa, un'«outsider santa», come la definì Leslie Fiedler. Lo riferisce Nadia Fusini in *Hannah e le altre*, Torino, Einaudi, 2013, p. 19.

²⁰ *Ibid.*, p. 21.

limite, rende il suo pensiero «irritante», come scrive Blanchot²¹, non solo per l'urgenza esistenziale a cui esso corrisponde, ma anche a causa delle non poche contraddizioni che caratterizzano le sue riflessioni, per di più esposte, in molti casi, in testi frammentari e diaristici: «Bisogna metter radici, bisogna sradicarsi; Dio è perfettamente assente, è la sola presenza; il mondo è malvagio, l'ordinamento del mondo è il bene stesso»²². Ci troviamo inoltre di fronte a un pensiero assolutamente radicale, a un ripensamento complessivo e originale delle tradizioni dell'Occidente, avvenuto sotto l'urgenza di esperienze personali del tutto singolari per chiunque, ma soprattutto per un'intellettuale di famiglia borghese benestante. Tra queste, la scelta di lavorare in fabbrica e poi di lavorare la terra, o l'avvicinamento, per lei ebrea, sia pure non praticante, al cristianesimo, ma non alla Chiesa cattolica, passando anche, verso i ventinove anni, attraverso un'intensa esperienza mistica, mai resa nota pubblicamente se non dopo la sua morte. Le analisi delle tesi weiliane da parte dei marxisti e dei cattolici hanno dato luogo, ovviamente, a valutazioni diverse, ma accomunate dal risalto dato al passaggio traumatico tra la prima Weil, che sarebbe stata interessata solo alla realtà politica, in quanto materialista e «naturalmente atea», e la seconda Weil, sempre più idealistica e lontana dalla realtà (in una parola, mistica). La frattura esiste, senza dubbio, ma secondo Blanchot c'è nel suo pensiero un'unità e una sincerità di fondo: «Simone Weil – scrive – non è una convertita [...]. Semplicemente si è accorta che la luce a cui tendeva quando, atea, faceva “professione di ateismo”, è la stessa verso la quale si volge ora che dispone (rischiosamente) di un vocabolario religioso più preciso»²³. Lei stessa, scrivendo nel maggio del '42 a padre Perrin una lettera, conosciuta come *L'autobiografia spirituale*, ricapitola la propria vicenda umana in questo modo: «Ho sempre adottato, come il solo possibile, l'atteggiamento cristiano. Sono per così dire nata, cresciuta e sempre rimasta nell'ispirazione cristiana. Ancorché il nome stesso di Dio non avesse alcun posto nei miei pensieri, avevo tuttavia nei confronti dei problemi di questo mondo e di questa vita una concezione esplicitamente e rigorosamente cristiana»²⁴. In lei, l'interesse per l'indagine politica e per quella morale non sono mai disgiunte, né interrotte, anzi della realtà e dei «diseredati», del destino del mondo e della Francia, si occuperà fino agli ultimi mesi della sua breve e intensissima vita: muore, infatti, a soli trentaquattro anni, lasciando una enorme quantità di scritti, lettere, appunti.

Già abbiamo ricordato che Simone Weil ha partecipato al dibattito politico della sinistra rivoluzionaria negli anni Trenta. Il lavoro teorico sul marxismo e sul senso da dare alla rivoluzione la colloca tra quei teorici e rivoluzionari che, negli stessi anni, hanno elaborato analoghe critiche al marxismo ortodosso, allo stalinismo e alla degenerazione autoritaria della rivoluzione sovietica, mostrando i rischi di una sua involuzione burocratica, e rivedendo il mito del progresso e il marxismo come filosofia della storia. Il contributo originale di Weil riguarda, come già accennato a proposito di *Riflessioni sulla guerra*, l'identificazione del sistema oppressivo nella «forza di produzione», nella

²¹ Maurice Blanchot, *L'affermazione (il desiderio, la sventura)*, in *La conversazione infinita. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, tr. it. Torino, Einaudi, 2015, p. 129.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibid.*, p. 130.

²⁴ S. Weil, *Lettera quarta. L'autobiografia spirituale*, in *Attesa di Dio*, tr. it. Milano, Adelphi, 2008, p.

macchina produttiva sempre e comunque orientata ad alimentare la guerra. Weil precisa: «Anche la rivoluzione sorta da una guerra non può che corrompersi in controrivoluzione attraverso il meccanismo medesimo della lotta militare». Questo pensiero, cruciale per ciò che concerne i mezzi e i fini della rivoluzione, viene portato a compimento nelle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cui Weil lavora per tutto il '34, anno decisivo per lei, che decide di lasciare l'insegnamento per diventare operaia, impiegata alla pressa nelle Officine Alsthom a Parigi.

Il tema decisivo del libro è l'analisi della lotta per la potenza, che è all'origine della disuguaglianza sociale. È un tema cioè di antropologia politica, che travalica le consuete parole d'ordine del linguaggio politico: «I privilegi, per se stessi, non bastano a determinare l'oppressione. L'ineguaglianza potrebbe essere facilmente attenuata dalla resistenza dei deboli e dallo spirito di giustizia dei forti; essa non farebbe sorgere una necessità ancora più brutale di quella determinata dai bisogni naturali medesimi, se non intervenisse un altro fattore, e cioè la lotta per la potenza»²⁵. Questa lotta non si esaurisce mai: i rapporti di dominio appena instaurati, appunto perché non stabiliscono l'eguaglianza, costringono in una morsa gli oppressori e gli oppressi: «Agamennone che immola sua figlia rivive nei capitalisti che, per conservare i propri privilegi, accettano a cuor leggero guerre che possono rapire loro i propri figli»²⁶. È un circolo vizioso, spiegabile col fatto che non esiste la potenza di per sé, ma solo la corsa al potere, che è senza limite e senza misura e coinvolge tutti i regimi. Appare qui, tra gli esempi di questa vertigine di possesso, l'*Iliade* – oggetto di un'indagine specifica tra il '36 e il '39 – in cui il mondo umano è dominato dalla forza: «Il vero e proprio soggetto dell'*Iliade* è l'impero della guerra sui guerrieri e, mediante loro, su tutti gli esseri umani; nessuno sa perché ciascuno si sacrifichi, e sacrifici tutti i suoi, a una guerra micidiale e senza oggetto, ed è per questo che [...] viene attribuito agli dei l'influsso misterioso che fa fallire le trattative di pace»²⁷. A ciò si deve lo scacco inevitabile della rivoluzione: «La lotta tra avversari e difensori del capitalismo, questa lotta tra innovatori che non sanno cosa innovare e conservatori che non sanno cosa conservare, è una lotta cieca di ciechi, una lotta nel vuoto, e che per questa ragione rischia di volgersi in sterminio»²⁸. Analisi impietosa e forse ingiusta del grande poema, ma congruente con le conclusioni pessimistiche sul genere umano maturate in questo periodo. In *Oppressione e libertà* del 1937, infatti, scrive che «l'ordine sociale, benché necessario, è essenzialmente cattivo»²⁹, perché è il frutto della forza di pochi sulle masse.

Il '37 è un anno di crisi per Simone. Consuma l'abbandono della concezione rivoluzionaria, conseguenza dell'approfondirsi della critica del pensiero marxiano, che abbiamo rapidamente tracciato. Eppure ancora nel '35 aveva scelto di provare sulla propria pelle la «sventura» della condizione operaia – ma la fatica provata le aveva fatto dubitare della stessa possibilità di emancipazione dell'operaio, reso schiavo, come lei stessa si sentiva, dalla macchina produttiva – ed era intervenuta nel '36 nella guerra civile

²⁵ *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 49.

²⁶ *Ibid.*, pp. 52-53.

²⁷ *Ibid.*, p. 53.

²⁸ S. Weil, *Ne recommençons pas le guerre de Troie*, cit. in R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p.

²⁹ S. Weil, *Oppressione e libertà*, tr. it. Milano, Edizioni di Comunità, 1956, p. 206.

spagnola, malgrado il proprio orrore per la guerra. Il problema della forza, però, la tormenta e le suggerisce, come abbiamo visto, un profondo pessimismo: sotto i suoi occhi vede masse di uomini oppressi, moltitudini senza forza sociale, abbacinate, invece, dall'energia e dalla forza illusoria di pochi. A questo si aggiungono alcune significative esperienze spirituali, una in particolare durante il viaggio in Italia: per quanto prima d'allora non avesse mai cercato Dio, persuasa che «il problema di Dio fosse un problema di cui mancano i dati quaggiù, e che l'unico metodo sicuro per evitare una soluzione errata [...] fosse di non porselo»³⁰, «qualcosa più forte» di lei l'ha «obbligata» a inginocchiarsi mentre si trovava alla Porziuncola, nel luogo di preghiera di San Francesco. Dunque l'oggetto della sua crisi personale riguarda l'inconciliabilità tra lo «strazio crudele» di ogni uomo «sollecito al bene pubblico» di fronte alla «sventura» degli uomini e la luce divina che l'ha illuminata in quel periodo, tra il male che domina il mondo e Dio, Bene assoluto, il quale è, ma (contemporaneamente ed evidentemente) è assente dal mondo. E di questa presenza-assenza Simone non dubita, perché la sua sicurezza deriva dall'esperienza mistica.

Le categorie che lei utilizza per dare ragione di questa sua «certezza», come la definisce Blanchot, e per riuscire a nominare Dio, derivano dal dualismo platonico, reinterpretato alla luce dello gnosticismo-catarismo, come probabilmente le era stato suggerito dagli studi dell'amica Simone Pétrement³¹. Dio, che è essenzialmente Bene, è assente dal mondo, da cui si è ritirato per far sì che il mondo fosse; infatti, scrive Weil, «come un bambino si nasconde alla madre, per scherzo, dietro a una poltrona, così Dio gioca a separarsi da Dio mediante la Creazione. Noi siamo questo gioco di Dio»³². Il mondo, invece, è essenzialmente male, necessariamente dominato da forze diaboliche, da potenze demoniache. Weil, tuttavia, non accoglie dall'antica gnosi la versione nichilistica del mondo, anche perché il suo impulso semmai è quello di rigettare il dominio della forza. Infatti corregge l'impostazione originaria dello gnosticismo: Dio, che è Bene, si è sì ritirato dal mondo, ma quest'ultimo non è preda del caos; nel mondo, infatti, «la forza bruta non è onnipotente. Per natura essa è cieca ed indeterminata. In questo mondo sono onnipotenti la determinazione e il limite. L'eterna saggezza imprigiona questo universo in una rete, in migliaia di determinazioni. [...] La forza bruta della materia, che ci sembra onnipotente, non è, in realtà, se non perfetta ubbidienza»¹³³.

Si chiarisce, allora, perché Weil sia stata così attratta da Marx: egli, infatti, condivide con Platone l'idea che la realtà sociale abbia, appunto, i caratteri della necessità e alla necessità non si può che obbedire. Con la differenza, però, che per Platone, e in particolare per il platonismo cristiano, la realtà mondana e sociale richiedono un'altra realtà, soprannaturale; invece Marx, per il quale esiste una sola realtà, fa coincidere il sociale con la realtà perfettibile, in cammino nella storia verso il compimento della Giustizia, ritenendo che essa derivi dai rapporti di forza. Così pensando, Marx, secondo Weil, attribuisce un carattere idolatrico al sociale, perché confonde il livello del

³⁰ *Attesa di Dio*, cit., p. 23.

³¹ Si veda a questo proposito l'introduzione di Giancarlo Gaeta a S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, cit.

³² S. Weil, *Quaderni IV*, tr. it. Milano, Adelphi, 1993, p. 300.

³³ *La prima radice*, cit., p. 253. Cfr. S. Weil, *Quaderni I*, tr. it. Milano, Adelphi, 1982, p. 333: «L'obbedienza è la virtù suprema. Amare la necessità».

soprannaturale con quello del necessario; situa, come tutti gli idolatri, «l'illimitato in un ambito essenzialmente limitato»³⁴. Weil arriva a pensare che idolatrico è il sociale stesso, perché il male vi si presenta nelle vesti del Bene comune; tipicamente idolatrici sono i totalitarismi, infatti, che non ammettono alcuna possibilità di relazione fuori dal quel Tutto che essi ambiscono a rappresentare: infatti, la mancata distinzione tra religioso e politico corrisponde alla mancata distinzione tra pubblico e privato, nel senso che il bene collettivo viene integralmente privatizzato e assolutizzato, divinizzato³⁵.

Idolatrice sono tutte quelle religioni, politeiste o monoteiste che siano, che concepiscono Dio come onnipotente, cioè come unificazione di Bene e di male, di Bene e potenza. Questa è una concezione per un verso consolatoria, che fa pensare alla critica di Bonhoeffer al Dio “tappabuchi”, divinità del tutto adeguata ai bisogni degli individui con le loro mondane necessità, e per l'altro violenta e blasfema, capace com'è (e come è stata) di nominare al posto di Dio la Nazione, il Popolo, il Partito, l'Identità, la Chiesa. A questo proposito, Simone Weil è ben consapevole del suo particolare genere di cristianesimo, al punto che non entra mai nella Chiesa cattolica, per essere libera di far dialogare la propria intelligenza, in modo autenticamente universale, con tutte le idee³⁶.

Idolatrico è pensare a Dio come presenza. Al contrario – riflette Weil nei suoi ultimi incandescenti scritti – pensare ed amare l'assenza di Dio, rifiutare un Dio ontologicamente e logicamente definito, è la strada per trovarlo in noi attraverso l'amore puro, un amore rinunciatario che abbandona la soggettività personale e la piccola potenza umana, come Dio ha rinunciato alla sua potenza, ritirandosi dalla creazione per far posto ad essa; un amore che sia «quel vuoto che è pienezza». Il mondo dominato dalla necessità meccanica, assolutamente vuoto di Dio, ma a lui ubbidiente, proprio per la purezza di questo vuoto, è ciò che più ci avvicina a Dio. «Per diventare qualcosa di divino, non ho bisogno di uscire dalla mia miseria, mi basta aderirvi»; così Weil, con echi per certi versi stoici e spinoziani. Infatti, commenta Blanchot, la possibilità di avvicinarci al soprannaturale dipende da ciò che naturalmente ci predispone a fare il vuoto in noi: «L'acconsentire alla sventura, l'obbedienza al tempo» e alla «necessità senza scopo», «il desiderio senza speranza»³⁷.

Di Dio non sappiamo nulla (Egli «abita nel segreto»), tuttavia c'è modo di diminuire la siderale distanza tra noi, che non conosciamo il Bene, e la realtà del Bene, coltivando quell'esigenza di Bene che il cuore dell'uomo è destinato a cercare, senza mai soddisfarla del tutto.

³⁴ *Attesa di Dio*, cit., p. 6.

³⁵ Su questo, si veda R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., pp. 228 e sgg.

³⁶ Scrive a padre Perrin: «Una collettività è custode del dogma; e il dogma è un oggetto di contemplazione per l'amore, la fede, e l'intelligenza, tre facoltà strettamente individuali. Da questo deriva un malessere dell'individuo nel cristianesimo fin quasi dalle sue origini, e in particolare un malessere dell'intelligenza. È innegabile» (*Attesa di Dio*, cit., p. 39).

³⁷ Cfr. M. Blanchot, *La conversazione infinita*, cit. p. 141.

Radicamento e bene sovrano: Bataille recensisce «La prima radice» di Simone Weil

Con *La prima radice* e *La persona e il sacro*, Simone Weil la “guerriera”³⁸, che nel ’42 si trova a Londra, di fronte alla tragica crisi dei modelli sociali del suo tempo, ricapitola la storia dell’Occidente alla luce della nozione di «sradicamento» (quella malattia che lei ritiene ne abbia cancellato le radici culturali e morali), con lo scopo di promuovere una nuova civiltà possibile, basata sul «radicamento». Concetto, quest’ultimo, difficile da definire, anche perché la parte de *La prima radice* ad esso dedicata è incompleta. Nei due libri citati, Weil non arretra di fronte allo sforzo vertiginoso di trovare il punto di contatto tra la realtà umana e quella soprannaturale. Immagina una vita sociale vissuta come rete di relazioni tra uomini, che si riconoscano reciprocamente come tali e che abbiano un rapporto consapevole, radicato appunto, con la propria storia e il proprio ambiente; comunità fondate non più sul «diritto» ma sulla «obbligazione», il cui oggetto «è sempre l’essere umano in quanto tale»³⁹. Ecco allora che smantella l’idea di diritto, che, lungi dall’essere universale ed eternamente uguale a se stesso, è mutevole nella storia, è legato all’idea «di spartizione, di scambio, di quantità. Ha qualcosa di commerciale. Di per sé evoca il processo, l’arringa. Il diritto si regge soltanto su un tono di rivendicazione; e una volta adottato questo tono, non lontana, dietro di lui, c’è la forza per sostenerlo, altrimenti cade nel ridicolo»⁴⁰. Infatti è una nozione che viene ereditata da Roma, dove il diritto altro non era che l’affermazione della proprietà, resa possibile dalla violenza. Il diritto è sempre di una parte, mai del tutto; sarebbe il frutto di una equa divisione se, e solo se, le varie parti avessero la medesima forza. Altrimenti vince il più forte, come infatti avviene. Alla pretesa di stilare una nuova *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*, da rendere operativa alla fine della guerra e ispirata al concetto di diritto assoluto, ella obietta che parlare di diritto assoluto significa riconoscere una realtà al di sopra di questo mondo e introdurvi ciò che non può avervi cittadinanza. Il diritto vive di situazioni contingenti che vengono elevate a norma, perciò diviene, e il suo divenire è possibile perché legittimato dalla violenza e dalla idolatrica volontà dello Stato.

Al contrario, la nozione di obbligazione è del tutto incondizionata, non si fonda né sul momento storico attuale né sulla tradizione, né sui rapporti di forza né sulla giurisprudenza, «sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata»; l’obbligo «si pone in un campo che è al di sopra di ogni condizione, perché è al di sopra di questo mondo»⁴¹. L’obbligazione è il punto di contatto tra la realtà trascendente – a cui, scrive Weil, corrisponde nell’uomo l’esigenza di un Bene assoluto, irraggiungibile nel mondo – e la realtà mondana, «unico fondamento dei fatti», regno della necessità. In questo mondo, la forza bruta della materia regna. «In quanto alla forza che non è di questa terra, il contatto con essa si paga solo a prezzo di un transito attraverso qualcosa che somiglia alla morte»⁴². Quel qualcosa è la Giustizia: essa infatti, come la morte, è insieme irreal e reale. Weil riflette sulla possibilità, da parte della Giustizia, di combattere contro la forza,

³⁸ Così la definisce Nadia Fusini, nell’articolo *Simone Weil la guerriera*, in «La Repubblica», 15 luglio 2008.

³⁹ *La prima radice*, cit., p. 14.

⁴⁰ S. Weil, *La persona e il sacro*, tr. it. Milano, Adelphi, 2012, p. 27.

⁴¹ *La prima radice*, cit., p. 13.

⁴² *Ibid.*, p. 199.

sovrana nel mondo, e conclude che la Giustizia è irrealistica, perché non può combattere la forza, che nel mondo è ineludibile; tuttavia è anche reale, perché rappresenta il limite oltre il quale la forza non può spingersi, un limite intrinseco e per ciò stesso invincibile. La forza, quindi, non è assolutamente sovrana. La Giustizia, invece, è la forza più sovrana di ogni altra sovranità, e si manifesta non in un elenco di diritti, ma nell'attesa di ciò che è necessario che sia. In questa definizione di Giustizia, concepita come limite irrepresentabile a cui tendere, si intravedono sia il fondamento mistico del pensiero di Weil – la Giustizia è un altro nome del Bene e di Dio –, sia lo sforzo di costruire il progetto di nuova comunità, fondata sull'obbligo morale. Weil, in realtà, non usa mai il termine “comunità”, probabilmente per non confondersi con quegli intellettuali francesi che, fiancheggiando Pétain, in quegli stessi anni parlavano di comunità di sangue e di nazione. Preferisce parlare di collettività: «Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice»⁴³. Questa partecipazione è un obbligo eterno, dovuto all'essere umano, prima e meglio che alla collettività stessa, perché il bisogno di radicarsi è un «bene di ordine spirituale»⁴⁴.

È opportuno, a questo punto della nostra indagine e prima di affrontare l'interpretazione di Bataille de *La prima radice*, approfondire quegli aspetti del pensiero di Weil che sono in sintonia con quelli batailliani, fin qui solo accennati. Nel complesso, entrambi ritengono impossibile definire positivamente il bene, che viene semmai qualificato in senso negativo, fino a sovrapporsi al male. È indubbio che i due condividano la posizione anti-idolatriva, che arriva a dichiarare impossibile non solo «logicizzare» l'idea di Dio, ma addirittura pensarlo esistente. Su questo, Weil scrive nei *Quaderni*: «La religione in quanto fonte di consolazione è un ostacolo alla vera fede, e in questo senso l'ateismo è una purificazione»⁴⁵; affermazione, questa, non metaforica, in quanto chi non riconosce la parte soprannaturale di sé vive nell'assenza di Dio in modo più sincero di chi si appella a un Dio provvidenziale *pro domo sua*. All'autore della *Somma ateologica* sono ragionamenti che suonano familiari, nota Esposito. Bataille e Weil, inoltre, si trovano a condividere un “pensiero dell'impossibile”. Weil ritiene che fare il Bene in quanto tale sia impossibile, essendo il Bene soprannaturale, quindi fuori dalla nostra possibilità: un'azione è buona se orientata al Bene, senza ingannarci sulla impossibilità del vero Bene. Di conseguenza, per evitare di confondere il male con il bene, è necessario desiderare il male. La sua riflessione anti-idolatriva le fa raggiungere vette solo apparentemente paradossali: bisogna «amare il male» che si odia, poiché in tal modo «l'oggetto dell'amore è veramente Iddio», senza lasciarsi distogliere da beni «da codice penale», presi «al livello del male». Esposito trova queste formulazioni vicinissime al *Pater rovesciato* di Bataille: «Padre mio, tu, sulla terra, il male che è in te mi liberi. Io sono la tentazione di cui tu sei la caduta. Insultami come io insulto coloro che mi amano. Dammi ogni giorno il pane di amarezza. La mia volontà è assente nei cieli come in terra. L'impotenza mi lega. Il mio nome è vano»⁴⁶.

⁴³ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁴ G. Bataille, *La vittoria militare e la bancarotta della morale che maledice*, cit., p. 66.

⁴⁵ S. Weil, cit. in R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit. p. 249.

⁴⁶ G. Bataille, cit. *ibid.*, p. 251.

Non è, dunque, sorprendente che Bataille, recensendo la *Prima radice* nel saggio già ricordato, parli, a proposito di Weil e di sé, di «coincidenza di spiriti completamente opposti»⁴⁷, con un movimento che per un verso afferma l'esistenza di un terreno comune e per l'altro lo nega. Così Bataille concorda con Weil sul fatto che nel tempo presente – ma lui osservava il mondo nel dopoguerra – la crisi morale e politica è tale da dover immaginare una rifondazione della morale stessa. Weil accusa la cultura politica dell'Occidente, e in particolare della Francia, che, nonostante le sue prese di posizione a favore dei diritti universali, ha prodotto lo «sradicamento» al proprio interno e lo ha esportato nelle colonie. Bataille, pur con qualche distinguo, scrive che «l'estremo equivoco morale in cui si tiene l'umanità è nondimeno vero»⁴⁸.

Tuttavia si possono individuare tra i due pensatori divergenze profonde, che nascono dalla nozione weiliana di obbligazione. Una prima difficoltà ha origine dal fatto che Weil alimenta le incongruenze delle democrazie, che pure critica. Lei stessa, infatti, prevede nella sua collettività rinnovata una «riserva di libertà assoluta» – in sostanza un controllo della stampa libera – in nome del bene, per evitare la propagazione di idee nefaste. E Bataille osserva che «una legge morale incontestabile è contraria al principio di una democrazia in cui, virtualmente, tutto è in questione. E ci si deve spingere oltre: poiché *per questo* la democrazia è il solo regime morale, l'antinomia risiede nella morale stessa»⁴⁹. Insomma, il concetto di obbligazione comporta tratti illiberali, mentre quello di radicamento, inteso come radicamento nella terra, nella tradizione, nel passato, sia pure declinato in senso spirituale e non restaurativo-identitario, è sostanzialmente autofondato. Più in profondità, Weil con la nozione di radicamento contraddice quell'atteggiamento anti-idolatratico per essere fedele al quale aveva tratto coerentemente tutte le conseguenze possibili. Invece tale nozione ha i caratteri di un ripiegamento organicistico, che dipende direttamente proprio dalla radicalità del suo pensiero mistico. Il mistico, infatti, restaura la prospettiva dualistica, poiché conosce il fine a cui tende la propria esperienza, anche se poi questo fine viene nominato solo negativamente. La nozione di obbligazione è impraticabile, dunque, perché rimanda a una realtà altra, collega il naturale al soprannaturale e, ancora una volta, il politico al sacro.

Bataille, però, vede nella nozione di radicamento una coerenza in un senso diverso, che è sfuggito – inevitabilmente – alla Weil. Ciò che fonda una collettività è la comunicazione intima fra uomini che riconoscono negli altri una presenza sovrana. «Un uomo sente in sé la sua parte divina, sovrana e irriducibile all'interesse, se il gruppo di cui fa parte, e che reciprocamente è parte di lui, s'identifica a questa grandezza; non è soltanto, come dice Simone Weil, *radicato*; è sovrano in seno a un'entità sovrana e, *senza obbligazione*, la lealtà e la forza sono in lui la stessa cosa»⁵⁰. Questo, per Bataille, è il fondamento della morale. In particolare «i comportamenti sovrani della festa, dove niente si commisura all'interesse, consentono a degli uomini di rivelare la parte divina di sé, quella che non può essere in alcun modo asservita – presenza inutile in seno a un universo sovrano, che è esso stesso una presenza inutile»⁵¹.

⁴⁷ *La vittoria militare e la bancarotta della morale che maledice*, cit., p. 66.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁵¹ *Ibidem*.

Bataille arriva a una conclusione che è assai interessante per illustrare il nostro confronto con Weil. In un paragrafo intitolato *Il «male» che è la via del bene*, approfondisce in termini antropologici il fondamento del bene. Da una parte, infatti, c'è la comunicazione profonda tra gli uomini che si riconoscono reciprocamente sovrani, tanto da vietare l'omicidio; dall'altra la trasgressione del divieto è la via attraverso cui opera ritualmente la comunicazione profonda. Cioè, per esercitare la parte divina che è in noi, occorre che vengano trasgrediti, in un tempo ben delimitato, i divieti «che si oppongono ai comportamenti sovrani»⁵². Il sacrificio dà accesso, in questo modo contraddittorio, alla sfera del sacro. Dunque, «la miseria della morale sta nell'essersi distolta per impotenza da questo aspetto abissale del *bene*»⁵³, sta in questo disconoscimento del male dentro al bene. Così avviene nel cristianesimo che, pur conoscendo il significato del sacrificio, tanto che osa «*benedire* il peccato originale su cui ricadeva per intero il crimine della croce»⁵⁴, ha fondato una morale che confonde interesse e bene. Weil, come abbiamo visto, ha riconosciuto la potenza del male, anche se poi, a giudizio di Bataille, si è lasciata andare «alla seduzione delle opere utili»⁵⁵.

Malgrado questa critica severa, Bataille, a conclusione del suo lavoro, rende omaggio alla geniale, strana «marziana» (come veniva chiamata dai compagni di studi), sottolineando la loro convergenza «verso quel bene che è irriducibile all'interesse. Non è un caso che Simone Weil rifiutasse, malgrado tutto, di disonorare il criminale, quando si pensa che servendo denunciava lo Stato che allontana dal bene, che chiese ai mistici e non alla Chiesa la verità del cristianesimo, e che, negli scritti come nella vita, mostrò una perfetta irriducibilità all'interesse. Ella ha inoltre affermato che il *bene*, profondamente, è inaccessibile e che solo il risveglio incessante se ne avvicina»⁵⁶. Viene da pensare che in questa donna fragile, in questa instancabile lottatrice, Bataille abbia visto il paradosso del dispendio: in lei, infatti, al massimo dell'esuberanza produttiva ha corrisposto il massimo della perdita.

⁵² *Ibid.*, p. 72.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 72-73.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 75-76.

Luigi Sasso

Georges Bataille e la sovranità della letteratura

La dimensione inorganica

Riflettere intorno al ruolo della letteratura nella realtà contemporanea, alla sua fisionomia e al suo stato, può apparire come un compito secondario, in sintonia con la funzione marginale, talvolta ridotta al puro intrattenimento, che alla pratica letteraria sembra spesso riservata. Ma proprio una constatazione di questo genere rende quanto mai interessante ripercorrere alcune pagine dell'opera di Georges Bataille, uno scrittore che ai problemi evidenziati ha dedicato non pochi interventi, mettendo a fuoco temi e aspetti di cui è possibile seguire le tracce nella sua opera, non solo nei saggi dedicati a poeti e narratori, negli scritti incentrati su artisti (Goya, Manet) o fenomeni figurativi (le incisioni di Lascaux), ma anche nei testi dedicati a temi filosofici (l'eros, la morte, il sacrificio, ecc.), senza trascurare ovviamente le annotazioni diaristiche e la produzione di romanzi e racconti. Si prospetta, tratteggiato così, un itinerario non privo di fascino ma inevitabilmente dispersivo. Più opportuno può risultare, allora, concentrare l'indagine su un libro come *La letteratura e il male* e limitarsi a definire un'idea di letteratura ritagliata ai margini di quella di sovranità: in che senso – ci chiediamo a questo punto – è possibile parlare di sovranità della letteratura in Bataille? In quali e quanti modi essa si presenta? Con quali altri temi e aspetti del suo pensiero entra in relazione?

La letteratura e il male è un libro che compare quasi in fondo alla bibliografia di Bataille. Esce infatti nel 1957, pochi anni prima della sua morte. Gli otto saggi che lo compongono avevano però trovato una prima sistemazione nei numeri della rivista «Critique», fondata nel 1946 dallo stesso Bataille, per essere poi rimaneggiati e ampliati in vista della realizzazione del volume. Raccogliendo questi testi, Bataille sembra voler dare un'impronta di organicità («*Questi saggi, che mi meravigliano per la loro coerenza...*»¹, leggiamo nella premessa) alle sue riflessioni critiche, quasi a volerci consegnare una sua ben definita idea dell'attività letteraria. Hanno inoltre, queste pagine, la fisionomia della sintesi di un percorso filosofico ed esistenziale: composte in età matura, chiarisce l'autore, conservano, per usare le sue parole, «*un'eco smorzata*» degli sconvolgimenti della giovinezza. Leggendole, possiamo addentrarci nel pensiero di Bataille, seguirne il percorso, veder messo sempre più nitidamente a fuoco il suo obiettivo: scoprire il senso del discorso letterario e insieme le ragioni di quella che egli chiama la sua colpevolezza.

Il primo dei saggi de *La letteratura e il male* - benché si tratti di quello redatto cronologicamente per ultimo, vale a dire in quello stesso 1957 - è dedicato al capolavoro di Emily Brontë, *Cime tempestose*. Non sembra una scelta casuale, soprattutto dopo aver letto questa osservazione che intende condensare tutta la vicenda narrata nel romanzo e nel contempo disegnare l'orizzonte entro il quale collocare il gesto di scrivere: «...il Male, come si incarna nel libro di Emily Brontë, appare forse nella sua forma più

¹ Georges Bataille, *La Littérature et le mal*, in *Œuvres complètes*, IX, Paris, Gallimard, 1979, p. 171 (tr. it. *La letteratura e il male*, Milano, Rizzoli, 1973, p. 9).

perfetta»². E ciò accade perché il romanzo ha per tema fondamentale la trasgressione tragica della legge, l'infrazione di quanto impedisce di ritrovare, anche solo temporaneamente, la felicità dell'infanzia. Bataille legge nelle pagine della Brontë «una volontà di rottura col mondo, per meglio cogliere la vita nella sua pienezza e scoprire nella creazione artistica ciò che la realtà rifiuta»³. Ci avviciniamo a un primo tentativo di caratterizzare la sovranità della letteratura, che consiste nel suo essere - dice Bataille - inorganica. Vale a dire un'attività trasgressiva, irresponsabile, su cui nulla può realmente poggiare. Qualcosa di non funzionale, di libero, che non conclude. Per comprendere appieno questo passaggio occorre risalire a quanto esposto da Bataille nel libro che, col titolo *La sovranità*, egli scrisse tra il 1953 e il '54 e i cui capitoli diede poi alle stampe in sedi diverse nel 1956, poco prima, dunque, dell'uscita del volume che stiamo analizzando⁴. Esordisce affermando che la sovranità di cui intende parlare non riguarda gli Stati, non rientra nel diritto internazionale. Si colloca, nella vita umana, su un piano opposto a quello delle occupazioni servili o subordinate. È contraddistinta dal dispendio, dalla perdita, e non può essere assimilata al lavoro, a un'economia che produce ricchezze senza consumarle. La dimensione sovrana, pertanto, comincia quando, assicurato il necessario, la possibilità della vita si apre senza limiti. È sovrano, dice Bataille, il godimento di ciò che non è giustificato dall'utilità. Ne deriva una diversa concezione del tempo: l'atteggiamento servile utilizza il tempo presente a profitto dell'avvenire. La vita sovrana invece è oltre il bisogno, brucia nel desiderio per l'elemento che è fuori dall'ordinario, che ci affascina: lo splendore del sole, per esempio, in una mattina di primavera. «Che significato avrebbero l'arte, l'architettura, la musica, la pittura o la poesia - si chiede Bataille - se non quello dell'attesa di un momento incantato, sospeso, di un momento miracoloso?»⁵. Tale momento può essere *positivo*, come nell'esempio ricordato, oppure *negativo*, nel caso del miracoloso donato nella morte, l'istante cioè in cui l'attesa si risolve in *niente*. Su questa strada ci si allontana dalle vie abituali della conoscenza, da un sapere disposto al conseguimento di un risultato, per cercare piuttosto il non-sapere, il momento in cui lo svolgimento del pensiero si spezza e il suo oggetto si dissolve, lasciando spazio al riso e alle lacrime. Il non sapere si colloca nel regno dell'istante, nel luogo che si sottrae all'angoscia della morte, nell'attesa, insomma, dell'impossibile.

Quale ruolo possa avere la letteratura in questo contesto, è l'interrogativo a cui Bataille intende dare una risposta. L'arte moderna gli appare oggi decaduta, ridotta a «una furfanteria che annoia»⁶. Ma c'è stato un momento - sottolinea - in cui gli scrittori presero coscienza dell'impossibile a cui la parola, consentendo loro di sfuggire a ogni forma di servitù, li destinava. Il prezzo pagato fu la rinuncia ad avere presa nello spazio reale, riconoscere la propria impotenza nel mondo delle cose. Ma qui sta anche, paradossalmente, la forza della letteratura, la sua capacità di seduzione. È chiaro a questo

² Ivi, p. 175 (tr. it. p. 16). Il romanzo di Emily Brontë compare inoltre nella breve lista, compilata da Bataille nella prefazione di *Le Bleu du Ciel*, di libri che varrebbe la pena di leggere proprio perché nati da un'urgenza, dall'inderogabile necessità creativa dei loro autori.

³ Ivi, p. 180 (tr. it. p. 22).

⁴ Per la complessa storia editoriale di *La Souveraineté* cfr. la nota di Thadée Klossowski contenuta nell'VIII tomo delle *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 592-594.

⁵ Ivi, p. 249 (tr. it. *La sovranità*, Milano, SE, 2009, p. 15).

⁶ Ivi, p. 300 (tr. it. p. 62).

punto che la letteratura va considerata un linguaggio a cui non si possono imporre vincoli o freni. E ciò comporta, e torniamo adesso alle pagine su Emily Brontë, che l'essere isolato *si perda* nell'altro da sé, cioè in qualcosa che oltrepassa i confini comuni, qualcosa di così profondamente illimitato che coincide - ha insegnato Meister Eckhart - con il nulla. Questo è il fondamento della vita mistica, ma anche, per Bataille, della scrittura che della vita mistica nel mondo moderno ha preso il posto.

Emily Brontë ci ha mostrato, secondo Bataille, proprio il significato ultimo dell'esperienza mistica e della letteratura, il loro punto d'incontro, lo spazio in cui realtà antitetiche (la vita e la morte, il reale e l'immaginario, ecc.) cessano di essere in contrasto. La morte consente il rinnovarsi della vita, il male, a sua volta, è il fondamento dell'essere. Perché occorre riconoscere la necessità del calcolo utilitaristico, ma anche che una parte indicibile sfugge a quella necessità. Bataille la chiama *la parte maledetta*: quella del gioco, del rischio. Della sovranità.

Volere l'impossibile

Baudelaire e Blake offrono l'opportunità a Bataille di interrogarsi sulla natura e sul senso della poesia. Si tratta di una riflessione che si era imposta già da tempo nella ricerca dell'autore, disseminata tra le annotazioni de *L'esperienza interiore*⁷, in alcuni passaggi di uno scritto del 1947, *La haine de la poésie*⁸ (ripubblicato col titolo *L'impossibile*) e altrove.

Bataille partiva mettendo in chiaro la differenza del linguaggio della poesia da quello della realtà quotidiana. In quest'ultimo le parole sono utilizzate come strumenti per trasmettere informazioni, veicolare esperienze, per stabilire un contatto con altri individui. La poesia invece fa del linguaggio il fine stesso, il punto d'approdo del suo movimento. Le parole della poesia, collocandosi in un ambito fuori dall'utile, sono estranee agli schemi e alle traiettorie del pensiero logico. Esse manifestano una ricerca

⁷ G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, in *Œuvres complètes*, V, Paris, Gallimard, 1973 (il libro, pubblicato nel 1943, fu riveduto, con aggiunte, nel 1954).

⁸ Per esempio, a parziale spiegazione del titolo, si può leggere questo passo di *L'impossibile*, in G. Bataille, *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, 1981, p. 220 (tr. it. *L'impossibile*, Milano, SE, 1999, p. 150): «Un comune accordo situa a parte i due autori che allo splendore della poesia aggiunsero quello di uno scacco. L'equivoco è legato ai loro nomi, ma entrambi esaurirono il senso della poesia che approda nel suo contrario, in un sentimento di odio per la poesia. La poesia che non sa innalzarsi al non-senso della poesia è solo il vuoto della poesia, è solo bella poesia». In una nota alla citata edizione Gallimard, Bataille sottolinea come il primo titolo dato a quest'opera non fosse affatto chiaro, ma trovasse giustificazione nella sua avversione per la "bella poesia", vale a dire quella caratterizzata da un insulso lirismo, non certo la poesia di Baudelaire o di Rimbaud (cfr. p. 513). *L'impossibile* è un tema che attraversa buona parte dell'opera di Bataille, soprattutto negli ultimi anni della sua vita, e non è certo facile esplorarne tutte le implicazioni in poche righe. Si veda comunque, a commento della scelta di questo secondo titolo, quanto Bataille afferma in una lettera datata 5 gennaio 1962 e indirizzata a Jérôme Lindon, direttore delle Éditions de Minuit. L'autore si sta soffermando su come impostare la prefazione al volume, e chiarisce: «Essenzialmente, si tratta di dimostrare l'importanza fondamentale dell'impossibile per l'uomo, ma se devo dare un senso filosofico a questo fondamento, ciò avverrà altrove» (ivi, p. 520). In un'altra missiva del 31 dello stesso mese, Bataille precisa: «Affermerò inoltre che l'impossibile è la letteratura, e che non si coglie il senso della letteratura se non ci si rende conto di questo aspetto» (ivi, p. 521).

dell'eccesso, dell'estremo, che consente di avvicinarsi a spazi altrimenti inaccessibili: la poesia è vocazione alla rivolta, alla distruzione e riesce a dare voce alle sensazioni e ai sentimenti più nascosti, alle nostre componenti irrazionali. Le parole sconfinano, si dissolvono, lasciando spazio alla comunicazione. A questo proposito, in un articolo del 1946 intitolato *De l'âge de pierre à Jacques Prévert*⁹, Bataille aveva definito la poesia il linguaggio che apre gli occhi, che porta a usare le parole come fossero grida e non semplici segni. Simile alla notte, alla morte, essa rinuncia alla volontà di sapere, alla logica del possesso, mettendo in discussione la centralità e l'identità dell'io.

Un simile approccio si ritrova e si condensa nelle pagine su Baudelaire. Prendendo le mosse dal saggio di Sartre, che il filosofo de *L'essere e il nulla* compose nel 1946, ma rimarcando in più di un passaggio la propria distanza da quel modello di interpretazione per approdare infine a una valutazione del significato storico dell'opera di Baudelaire, Bataille ribadisce innanzitutto il nesso molto stretto tra l'essenza della poesia e la libertà. Occorre però rendersi conto - precisa - che la poesia è un atto gratuito, può con le parole calpestare l'ordine costituito, ma non può abatterlo, non può sostituirsi a esso. È il suo limite, la sua insufficienza. Costituisce quello che Bataille chiama un *atteggiamento minore*. Lo sa bene Baudelaire, che rifiuta di comportarsi da uomo prosaico, intento solo alle necessità della vita, e decide di stare dalla parte dell'errore. Di scegliere, appunto, la poesia. Essa si presenta con il volto dell'impossibile, cioè come la sintesi tra l'immutabile e l'effimero, tra l'essere e l'esistenza, tra l'oggetto e il soggetto. Se non vuole dunque essere ridotto a mero riflesso delle cose, l'essere umano ha una sola strada: *volere l'impossibile*. In questo consiste la vocazione poetica. Essa, nelle poesie di Baudelaire, ci fa respirare un'atmosfera di vizio e di rifiuto - la presenza ossessiva di un volto infetto, *la fredda crudeltà di un sole di ghiaccio* - che risponde alla necessità di negare i vincoli e le limitazioni entro cui solitamente si muove la nostra esistenza. E tuttavia i versi, in cui questo impulso d'infrazione si condensa, cristallizzano in forme docili e immutabili proprio il male, l'esperienza della libertà. Bataille giunge a affermare che la poesia «è sempre qualcosa di contrario alla poesia»: si nega, almeno in parte, nel suo manifestarsi, «perché, mentre ha per fine qualcosa di perituro, lo tramuta in eterno»¹⁰. Che scrivere sia un destino, è qualcosa di cui Bataille cerca infine conferma proprio nella vita invivibile di Baudelaire. Ed è qui che è possibile misurare tutta la sua distanza dalle pagine di Sartre. Per quest'ultimo Baudelaire è colpevole e la sua vita disgraziata ne è la prova. Per Bataille, Baudelaire non è un poeta malato, ma semplicemente un poeta sovrano¹¹. Il suo destino corrispose alla sua volontà, fu il completamento della sua opera, lo portò a inseguire fino all'ultimo - sottraendosi a una gloria che lo avrebbe tramutato in una statua - l'impossibile.

⁹ Lo si legge nel vol. XI delle *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 87-106.

¹⁰ G. Bataille, *La Littérature et le mal*, cit., p. 199 (tr. it. p. 45).

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 445.

La mancanza di limite

La riflessione sulla poesia prosegue nelle pagine dedicate all'opera di William Blake. Tra il 1948 e il 1950 Bataille scelse e tradusse una serie di poesie di Blake, che avrebbero dovuto diventare un'antologia per l'editore svizzero Pierre Cailler. Il libro non si fece, ma tutto il materiale è disponibile nell'edizione delle opere complete dello scrittore francese, pubblicate postume da Gallimard. Le traduzioni restano comunque una testimonianza preziosa, perché ci danno la misura dell'importanza del poeta inglese per Bataille. E si tratta di un dato ancor più significativo se si considera che in quegli anni il nome di Blake non era ancora adeguatamente apprezzato in Francia, nonostante fossero già apparse diverse traduzioni delle sue poesie, a partire da quella realizzata nel 1922 da André Gide.

Analizzando l'opera di Blake, Bataille giunge a considerazioni che approfondiscono ulteriori aspetti del discorso poetico e ne definiscono la sovranità. Le prime osservazioni di Bataille riguardano la vita di William Blake, che rivela qualcosa di esorbitante, del resto percepibile anche nella sua opera. Blake infatti ci fa comprendere un aspetto significativo e caratteristico dell'attività letteraria, la possibilità per lo scrittore di avventurarsi lontano, ai confini estremi, come fanno i pazzi, e di restare, pur tuttavia, sano di mente. La poesia si conferma in Blake un'attività non solo opposta alla tirannide, aspetto connesso alla specifica contingenza storica, ma anche e soprattutto contraria alla ragione. Egli è, senza possibilità di equivoco, un *visionario*: ha rovesciato le normali gerarchie e ha dato alle visioni del suo genio poetico la precedenza sulla realtà prosaica del mondo esteriore. La sua opera offre l'occasione a Bataille – ha fatto notare Annamaria Laserra – di operare «una verifica del carattere trasgressivo della poesia»¹². Nei suoi versi abbondano immagini di una realtà inafferrabile («Au-dessus des vagues, elle partit exultante et rapide, portée par le plaisir ailé, / Elle prit sa course impétueuse au-dessus du royaume de Theotormon»¹³). La sua opera è un'indagine inflessibile e inesausta intorno all'essenza della poesia. Il sentimento poetico - possiamo trovare qui un primo risultato - è la percezione che non può essere ridotta all'esperienza sensoriale. La poesia infatti non accetta i dati dei sensi nella loro nudità: ma ciò raramente si traduce nel disprezzo del mondo esteriore. Al contrario Bataille ammira proprio la capacità di Blake di cogliere come pochi altri le manifestazioni del mondo sensibile (gli occhi della tigre, per esempio), di vedere in una nuvola, in una foglia, in un granello di polvere, un riverbero di eternità. Siamo ancora una volta di fronte, e con Bataille quest'esito non ci sorprende, a una situazione contraddittoria, paradossale¹⁴. Condizione che non nega

¹² Annamaria Laserra, *George Bataille lettore e traduttore di William Blake*, in W. Blake, *Selected poems. Scelta e traduzione francese di Georges Bataille. Versione italiana di Giuseppe Ungaretti*, a cura di Annamaria Laserra, Torino, Einaudi, 1996, p. 177.

¹³ *Visions*, in *Dossier William Blake (Œuvres complètes, IX, cit., p. 395)*: si veda la traduzione di Giuseppe Ungaretti in W. Blake, *Selected poems*, cit., p. 50: «Sopra le onde ella venne con piacere alato, rapido, esultante, / E sorvolò impetuosa il regno di Theotormon».

¹⁴ Cfr. G. Bataille, *William Blake ou la liberté infinie*, in *Dossier William Blake*, cit., p. 380 (tr. it. cit., p. 153): «Il pensiero di Blake fu fundamentalmente contraddittorio; non cercava la coerenza logica ma quella specie di verità che acceca, e che scaturisce piuttosto dall'incompatibilità dei contrari, dalla necessità di urto che il mondo porta con sé».

validità al discorso ma ne assicura al contrario l'autenticità. Forse è anche per questa ragione che Blake, tra tutti gli autori presi in esame ne *La letteratura e il male*, è quello che appare più in sintonia con la sensibilità di Bataille. La poesia, insomma, nega e distrugge la realtà prossima, perché vi vede lo schermo che ci occulta la vera essenza del mondo, alla quale, infine, la stessa poesia ci riconduce. In altre parole, in quanto infrange il limite delle cose, la poesia restituisce il mondo «alla sua mancanza di limite»¹⁵. Cioè alla sua sacralità. Qui ritroviamo il rapporto stretto tra religione - non intesa in senso tradizionale, ma come arbitraria forma dell'immaginazione, come personale e soggettiva mitologia - e poesia: entrambe - facendo cadere anche l'ultima e decisiva opposizione, quella che vede la morte come il contrario della vita - ci rendono finalmente estranei a quello che siamo. Blake ci ha detto con chiarezza che «la religione ha la libertà della poesia, e la poesia ha il potere sovrano della religione»¹⁶.

Il desiderio di scomparire

Diversamente da quanto rilevato per Blake, nel periodo storico in cui si collocano i saggi de *La letteratura e il male*, l'opera di Sade suscitava un grande interesse in Francia, tanto da richiamare l'attenzione di scrittori come Jean Paulhan, Pierre Klossowski e Maurice Blanchot. Bataille, a sua volta, dedica non poche pagine alla figura del marchese¹⁷. Nel capitolo che adesso prendiamo in considerazione, egli constata il legame bizzarro tra la vita e l'opera di Sade da un lato e gli avvenimenti della rivoluzione francese dall'altro. In particolare si sofferma su un fatto decisivo, di cui sottolinea la portata simbolica: la presa della Bastiglia, evento tramite il quale i francesi diedero il primo segnale di come potesse manifestarsi la *sovranità* popolare. Ma Bataille sposta subito l'accento su una diversa concezione della sovranità, da non intendersi in senso convenzionalmente politico, ma come dimensione essenziale e profonda dell'esistenza umana. E lo fa ricordandoci come nessun simbolo esprima la festa, vale a dire quello scatenamento da cui procede inflessibile la sovranità, meglio della demolizione insurrezionale di una prigione. Sade era alla Bastiglia da dieci anni. Era un uomo mostruoso, divorato dalla passione di una libertà impossibile. Quando però la folla entrò alla Bastiglia, la sua cella era vuota: era stato trasferito, i suoi manoscritti, tra cui quello delle *Centoventi giornate*, dispersi. Di questo libro che significa da solo tutto l'orrore della libertà, la sommossa della Bastiglia - fa notare Bataille - fece smarrire il manoscritto, anziché liberare l'autore.

Passando ad affrontare in profondità i nodi dell'opera sadiana, Bataille ne individua l'essenza nella distruzione: non solo, come è ovvio, degli oggetti, ma anche dell'autore e di quanto egli ha scritto. Quello che accadde alla Bastiglia, lo smarrimento del testo autografo, non costituisce allora soltanto un fortuito accidente, ma fornisce ulteriori suggestioni per comprendere il significato dell'opera. La sua essenza, e le *Centoventi giornate* ne sono un buon esempio, risponde - a giudizio di Bataille - al desiderio

¹⁵ G. Bataille, *La Littérature et le mal*, cit., p. 226 (tr. it. p. 78).

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Per esempio due capitoli del saggio *L'Érotisme*, come vedremo più avanti.

dell'autore di scomparire¹⁸. Si tratta di un'osservazione che mette immediatamente a fuoco la natura paradossale della filosofia di Sade, in cui gli opposti sono destinati a congiungersi, le contraddizioni a riproporsi. E spiega la connessione dei viventi con ciò che li uccide, del Bene col Male, dell'urlo più straziante col silenzio. È probabile dunque che la volontà di sparizione sia solo il sintomo di un problema più grande, il punto in cui si svela la natura dell'opera di Sade. Che mai può essere presa alla lettera, che ci sfugge sempre. Quanto appare concreto, tangibile, in realtà è soltanto il residuo di uno spostamento, di una cancellazione. Per questo motivo di fronte alla sua opera siamo colti da un senso di incertezza e turbamento: nulla è riconducibile a un saldo principio. Lo confermano - insiste Bataille - anche le sue lettere dalle quali tutto quello che si può ricavare è una sensazione di instabilità, la domanda *chi sono?* che è il centro e il vortice del suo pensiero.

Analizzando più profondamente la qualità della scrittura di Sade, Bataille si sofferma sulla sua monotonia. Non si tratta di un difetto dell'autore, ma di una caratteristica fondamentale del testo, perché l'intento di quelle pagine è proprio elencare fino alla stanchezza le possibilità di distruggere degli esseri umani, godendo al pensiero della loro sofferenza. Sade ricerca non la descrizione esemplare, ma l'enumerazione ininterrotta. Perché? Perché - risponde Bataille - soltanto quest'ultima aveva il potere di aprire davanti a lui il vuoto, il deserto a cui la sua furia tendeva. In altre parole, il desiderio del carnefice di essere a sua volta vittima di un supplizio. Questo impulso esige al suo culmine quanto la sopra ricordata sparizione del manoscritto prefigurava: che persino la tomba dell'autore scompaia, e con essa il suo nome: «Una volta ricoperta la fossa - così dispose Sade nell'ultimo paragrafo del suo testamento-, vi saranno seminate sopra delle ghiande, affinché trovandosi in seguito il terreno della detta fossa ricoperto di vegetazione, ed il bosco trovandosi folto come era prima, le tracce della mia tomba scompaiano dalla superficie della terra, come io mi lusingo che la mia memoria scompaia dalla memoria degli uomini»¹⁹.

La distruzione di sé è un aspetto di tale rilevanza che Bataille lo colloca al centro di un capitolo del libro *L'erotismo*, pubblicato proprio in quello stesso 1957. Il capitolo s'intitola *L'uomo sovrano di Sade*. Bataille parte da un'analisi della sovranità che si manifesta come *eccesso*, una condizione come abbiamo visto estranea alla ragione, alla logica del lavoro, ma senza la quale saremmo destinati a disconoscere ciò che siamo. L'eccesso

¹⁸ Va tuttavia ricordato che Sade versò «lacrime di sangue», come scrisse al proprio amministratore Gaufridy, per quella perdita. Egli aveva lavorato all'opera durante la prigionia alla Bastiglia, ricopiando i suoi appunti su entrambi i lati di strisce di carta larghe circa 28 centimetri. Queste strisce vennero in seguito incollate insieme per formare un rotolo di 12 metri, più facile da nascondere all'interno della cella. Il manoscritto, perduto come si è detto durante la Rivoluzione, fu ritrovato nel 1832, ma rimase inedito fino al 1904, quando uno psichiatra tedesco, Iwan Bloch, lo pubblicò, ritenendo che le perversioni sessuali descritte nel libro potessero avere interesse scientifico. Dopo varie vicissitudini il rotolo finì nelle mani di Gérard Lhéritier, presidente e fondatore di Aristophil, una compagnia specializzata in manoscritti rari, che lo acquistò e decise quindi di esporlo, nel 2015, al Musée des Lettres et Manuscrits di Parigi. Nel dicembre 2017 il governo francese ha dichiarato il manoscritto tesoro nazionale.

¹⁹ G. Bataille, *La Littérature et le mal*, cit., p. 244 (tr. it. pp. 99-100). Questo passo del testamento era già stato citato da Pierre Klossowski come epigrafe di un articolo, intitolato *Il mostro*, pubblicato sul primo numero di «Acéphale» (cfr. G. Bataille, *La congiura sacra*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 8).

voluttuoso porta alla negazione degli altri, richiama il disordine, un movimento di rovina, il capovolgimento di ogni valore.

Bataille riprende la lettura di Blanchot, il quale aveva sostenuto che il centro del mondo sadico è «l'esigenza della sovranità che si afferma mediante una immensa negazione»²⁰. La sovranità proposita da Sade nei suoi romanzi supera quella sognata dai popoli di un tempo, agisce infatti anche *in assenza* del suo autore. Il suo uomo sovrano, che è un personaggio fantastico, è anche la vittima della propria sovranità. Bataille batte con insistenza su questo tasto. Sade ha descritto il punto più alto cui può accedere la sovranità, vale a dire un movimento trasgressivo che non si arresta prima di aver toccato il culmine della trasgressione stessa. Ma questo movimento finisce per trascendere l'individuo. Spingersi alle estreme possibilità, al di là del godimento personale, porta a inseguire una sovranità che equivale a una sorta di egoismo impersonale. «Nulla di più conturbante del passaggio dall'egoismo alla volontà di essere consumato a sua volta nel braciere che l'egoismo ha acceso»²¹, conclude Bataille.

Resta ancora un punto da chiarire. Che ruolo spetta alla coscienza all'interno di questo universo? «La frenesia allontanava la coscienza. Da parte sua la coscienza, nella condanna angosciosa, negava e ignorava il senso della frenesia»²², annota Bataille ne *La letteratura e il male*. Due realtà antitetiche, sembra di capire. Ma la scrittura di Sade scompagina anche questa simmetria.

Per rendercene pienamente conto possiamo leggere un nuovo capitolo del saggio *L'erotismo*, intitolato *Sade e l'uomo normale*. In esso, Bataille cambia prospettiva. Si mette nell'ottica dell'uomo richiamato dal titolo, con la sua debolezza, con la sua paura. E da questa angolazione intende approfondire la negazione - degli altri, di sé - al cospetto della quale la sua analisi nel precedente capitolo si era fermata. Si presentano a questo punto alcune domande: la negazione, che - si è visto - è l'essenza degli istinti sadici, procede dall'esterno, oppure l'uomo porta in sé l'impulso irriducibile di annullare quanto, sotto i nomi di ragione, utilità e ordine, ha fondato l'umanità? L'esistenza sarebbe dunque l'affermazione e insieme la negazione del suo principio? Il sadismo è una escrescenza che possiamo asportare come un'appendice infiammata oppure si tratta di una parte *sovrana* e irriducibile dell'uomo, tale da sfuggire alla sua coscienza? E quindi, e per venire al punto: che rapporto intercorre tra violenza e coscienza?

²⁰ M. Blanchot, cit. in G. Bataille, *L'Érotisme*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1987, vol. X, p. 171 (tr. it. *L'erotismo*, Milano, SE, 1986, p. 163). La si può anche chiamare *apatia*. «L'apatia – sono ancora parole di Maurice Blanchot – è lo spirito di negazione applicato all'uomo che ha scelto d'essere sovrano. È, in qualche modo, la causa e il principio dell'energia». Quest'uomo sa – aggiunge Bataille – di essere solo e accetta di esserlo; egli distrugge in sé sentimenti come la pietà, la gratitudine, l'amore; così facendo, recupera tutta la forza che gli è stato necessario consacrare a questi impulsi debilitanti e, cosa ancora più importante, ricava da questo lavoro di distruzione il principio di un'energia vera. L'apatia infatti non consiste soltanto nel demolire le affezioni parassitarie ma nell'opporci alla spontaneità di qualsiasi passione. Perché la passione divenga energia – conclude Bataille – occorre che sia compressa, che passi per un necessario momento d'insensibilità, allora essa sarà la più grande possibile (cfr. anche *L'Histoire de l'erotisme*, in *Œuvres complètes*, VIII, cit., p. 153-54; tr. it. *Storia dell'erotismo*, Roma, Fazi, 2006, pp. 144-146).

²¹ G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 174 (tr. it. p. 166).

²² G. Bataille, *La Littérature et le mal*, cit., p. 253 (tr. it. p. 110).

Diciamo subito che la coscienza gioca un ruolo fondamentale per definire l'idea sadiana di sovranità. Ma il primo passo di questo approccio sembra scoraggiante. La vita umana appare sdoppiata, composta da due parti che non si saldano mai. Lo sappiamo. La prima, quella dei fini utili, è sotto lo sguardo della coscienza. L'altra è sovrana, e le sfugge. Il secondo passo ci mostra come i rapporti tra violenza e coscienza siano inevitabilmente contraddittori. Il problema è duplice: la coscienza vuole estendere il suo dominio alla violenza; la violenza, d'altra parte, cerca la coscienza, affinché il godimento a cui tende sia meditato, e quindi più intenso, più profondo. È un nuovo paradosso: perché la violenza ci allontana dalla coscienza, come del resto il tentativo di cogliere il significato dei nostri movimenti di violenza ci allontana dai rapimenti sovrani che la violenza genera.

Eppure è proprio questa la dinamica dell'erotismo. L'erotismo, ci ricorda Sade, differisce dalla sessualità animale in quanto produce, in un uomo eccitato, immagini che hanno la chiarezza delle cose: «l'erotismo è l'attività sessuale di un essere *cosciente*»²³. E Sade, a lungo andare, riuscì secondo Bataille a saldare alla violenza la *coscienza*, dando quindi una forma all'oggetto del suo delirio. Questo stratagemma consentì a Sade di ottenere quello che per Bataille è il risultato più importante della sua scrittura: farci conoscere quel mondo un tempo inaccessibile in cui si celano le verità più penose. È una realtà che ha il sapore di una sentenza: quanto ci disgusta più profondamente è dentro di noi.

L'ultimo passaggio ci riporta a *La letteratura e il male*. Per cogliere il momento in cui la riflessione sulla sovranità in Sade si concretizza nelle pagine - disperse, ritrovate - della sua opera.

Bataille torna a considerare il rapporto tra l'opera di Sade e la reclusione nella Bastiglia. La prigionia tolse a Sade la possibilità di soddisfare la sua passione e in questo modo favorì la creazione letteraria. Solo nell'oscurità del carcere, tra le sbarre e le catene, poteva realizzarsi *la sovranità della letteratura*. Del resto, si chiede Bataille, poteva mancare a questa verità nascente lo splendore della poesia? La risposta di Sade - ci ricorda Bataille - è ancora una volta un rovesciamento, un gesto tenebroso e illuminante insieme. L'affabulazione mitica che la scrittura pagina dopo pagina produce, dando vita alle storie raccontate nei suoi romanzi, al profilo di personaggi come Justine o il Duca di Blangis, si rivela alla fine lo strumento in grado di scavare proprio nello strato più profondo dei miti, di decostruirli, il luogo in cui riconoscere gli ultimi punti di contatto tra letteratura ed erotismo: la possibilità di accedere a una dimensione fantastica, per esempio, la capacità di dare un corpo e una forma alle incontrollate immagini della mente.

Le forme immature

L'idea di una sparizione, di un'estrema dissoluzione ci porta a contatto con l'opera di Kafka²⁴. Qui però il movimento è differente. Questa volta è soprattutto il destino dei

²³ G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 192 (tr. it. p. 183).

²⁴ Non va dimenticato che il capitolo su Kafka fu ritirato da Bataille dal manoscritto della *Sovranità*, opera di cui, dunque, in un primo momento avrebbe dovuto fare parte (cfr. *Œuvres complètes*, VIII, p. 593 e p. 621).

libri a entrare in gioco. Bataille ci ricorda che le opere di Kafka erano destinate al fuoco, per esplicito desiderio dell'autore. Un desiderio, tuttavia, mai del tutto uscito dal limbo dell'indecisione, la cui realizzazione venne affidata a chi, Max Brod, aveva peraltro dichiarato di non voler assumersi questa incombenza. Alla fine Kafka, poco prima di morire, intese ribadire la sua volontà. Le sue pagine dovevano essere date alle fiamme. I suoi libri dunque esistono, ne deduce Bataille, «ma per scomparire»²⁵. A questa prospettiva sembra opporsi il modo in cui Kafka seppe orientare la sua vita, la determinazione che lo portò a essere uno scrittore: «Capì che la letteratura gli rifiutava le soddisfazioni attese, e *questo egli voleva*: ma non cessò di scrivere»²⁶. Giunge a proposito il paragone, suggerito da una pagina dei *Diari*, con la figura di Mosè, perché la letteratura fu per Kafka ciò che la Terra Promessa fu per il profeta. Mosè non la raggiunse non perché la sua vita fosse stata troppo breve, ma perché era la vita di un uomo, destinata, pertanto, a rinviare il suo scopo nel tempo, a trasformarlo in un'illusione, in uno scacco.

Avvicinarsi all'opera di Kafka non è - ammonisce Bataille - un compito agevole. Non lo è afferrare quei nuclei di pensiero che egli affidò alle pagine dei diari, ai suoi taccuini, dove le parole spesso si rivelano delle trappole. E addirittura si dimostra vano tentare di chiudere nella gabbia di un senso i testi più propriamente letterari. Occorre piuttosto guardare quell'opera nel suo insieme, e accorgersi così che essa «testimonia di un atteggiamento del tutto infantile»²⁷. Spesso siamo tentati di escludere questa dimensione dalla serietà della nostra vita, di attribuire a essa tutt'al più una valenza marginale. È un errore, secondo Bataille, perché tutti siamo infantili, l'infantilismo è la condizione in cui «l'umanità allo stato nascente manifesta la sua essenza»²⁸.

Kafka da bambino avvertì la colpa di leggere, di perdersi nei meandri di una storia avvincente, di trascurare di conseguenza i suoi doveri. Da adulto quella, ancora più insostenibile, di scrivere, che gli costò la riprovazione del padre e della famiglia. Tuttavia, ci ricorda Bataille, Kafka non smise di desiderare che il padre comprendesse la sua attività infantile, che non lo escludesse dalla società degli adulti. Il padre incarnava ai suoi occhi la priorità di uno scopo cui doveva venire subordinata la vita presente; Franz invece viveva «come ogni scrittore autentico, sotto l'opposta priorità del desiderio attuale»²⁹. Da qui il suo sentirsi sempre escluso dalla società, schiacciato - come testimoniano le pagine della *Lettera al padre* - dall'imponenza della figura paterna. Ma da qui anche il suo comportarsi in modo da risultare insopportabile all'ambiente dell'attività utilitaria, industriale e commerciale: voleva restare nella dimensione del sogno. Bataille individua nel rapporto padre-figlio un elemento decisivo per comprendere non solo la parabola del destino dello scrittore, ma anche il senso della sua opera. Kafka non tentò mai di abbattere quell'autorità a cui avrebbe dovuto sottomettersi, non le si oppose; tentò al contrario di entrare nella società con pienezza di diritti, ma avrebbe accettato a una sola condizione: «*restare il bimbo irresponsabile che era*»³⁰. Si trattava di un lotta senza

²⁵ G. Bataille, *La Littérature et le mal*, cit., p. 271 (tr. it. p. 138).

²⁶ Ivi, p. 272 (tr. it. p. 138).

²⁷ Ivi, p. 274 (tr. it. pp. 140).

²⁸ Ivi, p. 274 (tr. it. pp. 140-1).

²⁹ Ivi, p. 275 (tr. it. p. 142).

³⁰ Ivi, p. 277 (tr. it. p. 144).

speranza. Anche il matrimonio gli era impossibile: avrebbe significato tradire quel che egli era. Scelse il capriccio, l'umore sovrano, la puerilità dei suoi eroi.

Soffermandosi sul rifiuto di Kafka di contestare l'autorità, incarnata dalla figura paterna, Bataille approfondisce un nuovo aspetto della sovranità, quello che fa coincidere quest'ultima con la rinuncia al potere, a un esercizio effettivo di dominio. La vita puerile non sopravvive al proprio trionfo: «non vi è sovranità che a una condizione: non avere l'efficacia del potere, che è azione, supremazia dell'avvenire sul tempo presente, supremazia della terra promessa»³¹, annota Bataille. I personaggi di Kafka, l'agrimensore del *Castello* o il Joseph K. del *Processo*, sono l'esemplificazione di un simile destino. Ribadiscono che quanto è sovrano non può durare se non nella negazione di se stesso.

Il quadro così tratteggiato porta Bataille a riconoscere quanto la vita di Kafka sia stata pervasa da un senso di tristezza. Ma ciò che raggiunge il suo culmine finisce, abbiamo imparato a riconoscerlo in Bataille, nel rovesciarsi nel suo opposto. Così l'infelicità di Kafka coincide, nel suo punto più segreto, con una gioia così intensa, che egli dice di morire. Le pagine dei *Diari* sono prodighe di testimonianze in tal senso. Ma ancora più esplicito è il riferimento alla frase finale del racconto *La condanna*. «Scrivendola - Bataille riporta questa celebre confidenza di Kafka a Max Brod - ho pensato a una violenta eiaculazione». Per Bataille, e questa volta sono parole sue, «essa esprime la sovranità della gioia, il passare sovrano dell'essere nel *nulla...*»³². Dal momento che non può agire mai, perché l'azione è sempre servile, è sempre subordinata, la sovranità può coincidere unicamente con l'accettazione della morte.

Comunicazione e sovranità

Ci avviamo a conoscere fin dove può portarci il rapporto tra sovranità e letteratura. Bataille ora si rivolge a un altro importante scrittore: Jean Genet, l'autore di *Querelle de Brest*, di *Diario del ladro*, amico di Sartre, che su di lui scrisse un importante saggio, citato e discusso in queste pagine («un capolavoro», lo definisce Bataille), di Alberto Giacometti e di molti altri intellettuali di quegli anni. E lo fa per tentare di comprendere più a fondo i nessi che legano l'atteggiamento sovrano con il male, e soprattutto con il tema del sacro. Il punto di partenza è la ricerca, da parte di Genet, dell'abiezione. Una condizione che viene inseguita senza una precisa o meschina finalità, ma per se stessa, una disposizione che fa di Genet una figura paragonabile a un mistico che nell'estasi si perde in Dio. A differenza di Emily Brontë e di William Blake, l'autore del *Diario del ladro* conosce la santità nell'abiezione, quella che fece di lui il *Saint-Genet* di cui parlava Sartre. Fare il male, compito da cui è affascinato, conduce Genet a indossare l'abito bianco e rosa del carcerato, lo condanna all'espiazione, ma gli conferisce appunto una dignità regale. Scrive Bataille: «Genet non ha dubbi circa l'autorità davanti alla quale inchinarsi. Sa di essere sovrano egli stesso. Questa sovranità di cui gode non si può cercarla (essa non può risultare da uno sforzo): come la grazia, essa è rivelata. [...] La sovranità è il potere di innalzarsi, nell'indifferenza alla morte, al di sopra delle leggi che

³¹ Ivi, p. 278 (tr. it. p. 146).

³² Ivi, p. 282 (tr. it. p. 150).

assicurano il mantenimento della vita»³³. Ed è qui che essa incontra il sacro, ciò che è violento, il male. «La morale di Genet è tutt'uno col sentimento di folgorazione, di contatto sacro che il male gli offre»³⁴.

Ma arrivato a questo punto Bataille intende analizzare il limite che l'opera di Genet si porta dietro. E per farlo ci ricorda che la letteratura è l'atto con cui ogni autore «nega la sua particolarità a favore dell'opera, nega al tempo stesso la particolarità dei lettori a favore della lettura»³⁵. Ne consegue - insiste Bataille - che la creazione *letteraria* «è quella operazione sovrana che lascia sussistere, come un istante solidificato - o come seguito di istanti - la *comunicazione...*»³⁶. Il problema è che l'opera di Genet si discosta da questi parametri, non è né sacrale né poetica, appunto perché l'autore nega a essa il potere di comunicazione. L'opera di Genet non sarebbe dunque un'opera, osserva Bataille, non raggiungerebbe quella comunicazione maggiore, quella comunicazione forte a cui la letteratura tende. Genet rivela soltanto, concentrandosi sull'affermazione di sé, chiudendosi in un esasperato solipsismo, un'intenzione informe. C'è una freddezza nella sua scrittura, un distacco, come se le sue parole non scaturissero dall'urgenza di un'apertura. Non si avverte in esse, a giudizio di Bataille, la dimensione del rischio, «il senso profondo del disordine poetico»³⁷, vale a dire la «coscienza, finalmente condivisa, dell'impenetrabilità di noi stessi e del mondo»³⁸. Al contrario, fare opera letteraria - chiarisce Bataille - richiede all'autore di superare la miseria della sua persona, la sua servilità profonda. Ed è a questo punto che a balzare in primo piano non è tanto la valutazione che Bataille fornisce delle pagine di Genet, quanto la reale natura della sovranità. Bataille sostiene che essa è l'oggetto che nessuno ha afferrato e che nessuno afferrerà, pur essendo noi obbligati a cercarla: il fallimento è il suo unico retaggio. «Ci è possibile tendere alla sovranità di cui parliamo... - annota - nella grazia dell'attimo, senza che uno sforzo simile a quello che compiamo razionalmente per sopravvivere a noi stessi abbia il potere di avvicinarsi ad essa. Noi non possiamo mai *essere* sovrani»³⁹. La sovranità è qualcosa di inaccessibile, qualcosa che quanto più cerchiamo di afferrare, tanto più ci sfugge.

Cosa resta, allora, dopo aver attraversato le pagine de *La letteratura e il male*? Scrivendo degli autori che si sono qui ricordati, di altri come Michelet⁴⁰ o Proust⁴¹, Bataille ha inteso ricordarci che la letteratura è una forma di rifiuto del potere, di quel potere soprattutto che s'incarna nella società dell'utile, del profitto, dell'attività servile. Ci ha proposto un'immagine della scrittura come trasgressione, infrazione della norma, del limite, come ricerca di una dimensione alternativa. Ha mostrato come scrivere sia un gesto che trascende l'individuo e nel contempo sia possibile a partire da una mancanza,

³³ Ivi, p. 296 (tr. it. p. 169).

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ivi, p. 300 (tr. it. p. 175).

³⁶ Ivi, pp. 300-1 (tr. it. p. 175).

³⁷ Maria Barbara Ponti, *Georges Bataille e l'estetica del male*, Palermo, Centro Internazionale di Studi di Estetica, 1999, p. 263.

³⁸ G. Bataille, *La Littérature et le mal*, cit., p. 311 (tr. it. p. 186).

³⁹ Ivi, p. 306 (tr. it. p. 181).

⁴⁰ Il saggio rielabora la prefazione che Bataille scrisse per l'edizione de *La Sorcière* nel 1946.

⁴¹ Bataille riprende le pagine uscite col titolo *La vérité et la justice* sul numero di «Critique» del luglio 1952.

da una lacerazione. Ha portato la letteratura a misurarsi con gli aspetti più oscuri e inquietanti della realtà (il male, l'interdizione, il sacro). Ha sottolineato il carattere inevitabilmente contraddittorio e paradossale della creazione letteraria, nella quale condizioni inconciliabili trovano l'occasione di congiungersi e, negandosi, di sostenersi. Ci ha proposto la dimensione sfuggente della sua sovranità, quella che mette in discussione i presupposti stessi della comunicazione, i fondamenti del linguaggio. Non c'è letteratura senza che tutti questi elementi siano coinvolti e presenti, senza una simile, radicale disposizione. Quella che porta a riconoscere nell'ostinazione di Bartleby, nel silenzio di Robert Walser - volendo proporre qualche ulteriore, seppur diverso, indizio - la medesima traccia di sovranità.

Enrico Sciacaluga

Lascaux, l'uomo e la storia.

Note su origine e fine nel pensiero storico di Georges Bataille

Ciò che proponiamo in questo lavoro, fuori da qualsiasi proposito di completezza, è un'analisi trasversale dell'opera di Bataille all'insegna delle concatenazioni della sua particolare antropologia storica. La costruzione di storie universali dell'uomo e della civiltà attraverso prismi concettuali mutevoli, o per meglio dire la continua riscrittura di un'unica rizomatica contro-storia generale, è stata per lui un'ambizione e un'ossessione costante, dai primi anni Trenta fino a *Le lacrime di Eros*.

Si è detto, a proposito di Bataille, che la sua non è propriamente un'opera, ma «un immenso accumulo di frammenti, che sembra non possa essere composto da nessuna logica, a meno che non sia possibile ipotizzare propriamente una *logica del frammento*»¹. Ciò tuttavia non toglie la possibilità di ricostruire, al netto di innumerevoli paradossi, una prospettiva storica implicita e coerente con se stessa. Questa prospettiva può essere definita, con le dovute cautele, come una filosofia della Storia. Esiste infatti un'unità sintetica al fondo di questo pluridecennale sforzo di scoperta del senso profondo dell'uomo, situato all'interno del suo campo di azione proprio, che è appunto la Storia. Se si vuole cogliere tale unità, occorre evitare di smarrirsi nelle stratificazioni e nella frammentarietà, nelle aporie stesse di un'opera che è divisa tra aspirazione all'universalità e opposizione feroce all'accademismo e alla sistematicità. Infatti, alla filosofia di «idee ben ammaestrate» si oppongono in Bataille *idee selvagge* e dal valore d'uso ambiguo, idee che strabordano, e che alla ristrettezza e sterilità di concetti immobili contrappongono una sempre eccedente economia generale del senso². Per sperare di comprendere l'insieme dei suoi scritti, conviene considerarlo globalmente, come «un libro umano, un grande libro»³.

Tenteremo dunque una piccola continuazione postuma del confronto ininterrotto, anche se condotto sempre da distanza abissale, fra Bataille e il pensiero antropologico, nella speranza di mettere meglio a fuoco certi passaggi. In questo labirinto concettuale, Lascaux, come luogo utopico dell'origine, costruzione scenografica dell'ossessione per il cominciamento (così tipica di una modernità orfana ormai di padri divini), sarà come un sottile filo d'Arianna per cominciare ad orientarsi, e per orientare infine i clamori e i furori evocati da Bataille lungo una linea interpretativa che porta dall'animale-uomo

¹ Franco Rella, *Lo sguardo ulteriore della bellezza*, introduzione a G. Bataille, *La parte maledetta*, preceduto da *La nozione di «dépense»*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 12.

² Bataille potrebbe essere annoverato fra quelli che Deleuze definisce *pensatori privati*, opponendoli al professore pubblico (Kant, Hegel), qualificandoli infine come *pensatori del fuori* (in riferimento all'analisi foucaultiana del pensiero di Blanchot). Allo stesso modo, quando Deleuze parla del pensiero di Kleist in termini di processo e svolgimento, contrarietà al concetto inteso come strumento di controllo, macchina da guerra, pensiero-evento, eccitata, pensiero-problema invece che pensiero-teorema, non potremmo riferire tutto ciò anche a Bataille? Cfr. Gilles Deleuze - Félix Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. Roma, Castelvecchi, 2010, pp. 447-448.

³ Titolo usato da Bataille per la sua recensione di *Tristi tropici* di Claude Lévi-Strauss, in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, tr. it. Napoli, Guida, 2000, pp. 389-401.

dell'inizio all'uomo senza impiego della fine, in un movimento di entrata e uscita dalla storia stessa.

Les barricades mystérieuses

«Mi sono sempre interessato alla storia dell'arte. Forse persino è, o è stato, il primo oggetto del mio interesse. In particolare la preistoria. Questa mi aveva molto colpito per via dell'insieme di domande che pone e che, d'altronde, riguardano da vicino la filosofia»⁴. La prima traccia di questo interesse è l'articolo *L'art primitif*, apparso nel 1930⁵. Da quel momento in poi, il tema riaffiorerà in maniera sporadica ma costante, specie durante gli anni Cinquanta, per incarnarsi soprattutto nell'opera *Lascaux. La nascita dell'arte* (1955), consacrata al tema nella sua interezza. L'analisi proseguirà poi nei volumi *L'erotismo* (1957) e *Le lacrime di Eros* (1961), nonché in alcuni importanti saggi e articoli⁶.

Ciò che più interessa a Bataille nella preistoria è la possibilità che essa offre di cogliere, *contemporaneamente*, l'inizio dell'arte e quello dell'essere umano. Questi testi, come è stato sostenuto⁷, sono simili agli stessi dipinti in movimento della grotta di Lascaux: dispiegati, ondeggianti, polimorfici, ma allo stesso tempo interconnessi, nel tentativo di cogliere l'origine da angoli differenti. Un tale lavoro prospettico e plurale presuppone un punto di fuga infinito, un irraggiungibile sfondo fuori campo, da cui deriva il doppio movimento antropogenico teorizzato da Bataille. Questo punto di fuga è l'immanenza primigenia, in cui per lungo tempo l'*Urmensch* si confonde ancora completamente con l'animale, nell'assoluta continuità del mondo naturale. La creazione dei piani concettuali e temporali viene invece scandita da una duplice soglia, che ha le caratteristiche di un doppio passaggio di stato (per usare una metafora tratta dalla fisica): «Due avvenimenti decisivi hanno segnato il corso del mondo: il primo è la comparsa degli utensili (e quindi del lavoro); il secondo è la nascita dell'arte (e quindi del gioco). La creazione di utensili è attribuita all'*Homo faber*, a colui che, pur non essendo più un animale, non era diventato ancora un uomo a tutti gli effetti. [...] L'arte invece fece la sua comparsa con l'uomo attuale, l'*Homo sapiens*, che apparve all'inizio del Paleolitico superiore [...]. La nascita dell'arte dev'essere relazionata certamente all'esistenza del lavoro che l'ha preceduta. Non solo l'arte presuppone il possesso di utensili e l'abilità acquisita fabbricandoli o maneggiandoli, ma essa ha, in rapporto all'attività utile, il valore di un'opposizione: è una protesta contro un mondo che esisteva già, ma senza il quale la protesta stessa non avrebbe potuto prendere corpo»⁸.

⁴ Intervista di Pierre Barbier per la trasmissione radiofonica «*La vie des lettres*», 12 luglio 1955, in G. Bataille, *Une liberté souveraine. Textes et entretiens*, Tours, Farrago, 2000, p. 121.

⁵ G. Bataille, *L'art primitif*, in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Gallimard, 1970, pp. 247-254.

⁶ In particolare, *Il passaggio dall'animale all'uomo e la nascita dell'arte* e *All'appuntamento di Lascaux; l'uomo civilizzato si ritrova uomo del desiderio*, entrambi in *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., pp. 359-377 e 379-382.

⁷ Cfr. Yue Zhuo, *Amongst animals. Bataille's «Lascaux Project»*, in «*Yale French Studies*», 127, 2015, p. 20.

⁸ G. Bataille, *Lascaux. La nascita dell'arte*, tr. it. Milano, Mimesis, 2007, p. 34.

È in causa dunque un lentissimo mutamento, di durata che si potrebbe definire geologica⁹. Inizialmente, «l'uomo si distinse dall'animale nella misura in cui il *pensiero* dell'uomo gli fu donato nel lavoro. Il lavoro situa nell'avvenire, ma in anticipo, un oggetto che non esiste ancora, che verrà fabbricato»¹⁰. Questo *pensiero dell'uomo* è quindi definibile principalmente come *progettualità*, che a sua volta presuppone la *temporalità*. La produzione dell'utensile è già distinzione tra il soggetto e l'oggetto (ossia l'utensile stesso), che è *anticipato* nella mente dell'*Homo faber*¹¹. Con l'anticipazione, inizia il progettarsi dell'uomo: gettare se stesso nel futuro, trascendendo il tempo presente, *ex-sistendo* fuori di esso, per esprimerci in termini heideggeriani. Ciò porta l'uomo a divenire consapevole della morte¹².

La connessione che Bataille stabilisce è molto diretta, e si basa sulla percezione dell'assoluta differenza tra gli uomini e gli oggetti da essi prodotti: «Qualche cosa in loro non resisteva, mentre gli oggetti resistevano allo scorrere del tempo. Qualcosa non resisteva..., qualcosa almeno sfuggiva loro... La coscienza della morte si fece strada in questa maniera fin dai primi tempi, alla fine dei quali venne introdotto l'uso dell'inumazione»¹³. L'uomo di Neanderthal, con la pratica dell'inumazione, aggiunge un altro tassello alla costruzione dell'umano, vale a dire il mondo dei divieti: «Se c'è una cosa che invece distingue l'animale dall'uomo, è proprio questa: per l'animale non esiste il divieto; è il dato naturale che limita l'animale, mentre esso di per sé non si pone nessun limite»¹⁴.

Questa scissione crea già i due piani esistenziali dell'essere umano: il profano, mondo dell'utile e dell'oggetto, e il sacro, che angoscia e affascina proprio in quanto non è riducibile al mondo delle cose che l'uomo crea e domina, dunque si approssima all'immanenza e alla morte fino a confondersi con esse. Ma per l'ultimo *Homo faber*, l'uomo di Neanderthal, la divisione si traduceva soltanto in divieto, senza che le possibilità aperte dall'incrinatura immensa rappresentata dalla morte fossero esplorate. Quest'essere pesante, abbozzo di uomo dal collo taurino, legato solo alle attività manuali, non riesce ad andare oltre l'azione efficace. Bataille gli contrappone, anche visivamente, l'uomo dal collo di cigno, slanciato e creatore, ossia l'uomo di Lascaux, colui che per primo sa giocare il gioco mirabile dell'arte, che per primo sa porsi al di là dell'utile, disponendo liberamente e sovranamente del mondo.

⁹ Bataille situava l'apparizione dei primi arnesi di pietra a 500.000 anni fa. La successiva scoperta dell'industria litica olduvaiana ha anticipato l'evento di almeno due milioni di anni.

¹⁰ Lascaux. *La nascita dell'arte*, cit., p. 36.

¹¹ Cfr. André Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, tr. it. Milano-Udine, Mimesis, 2018, vol. 1, pp. 114-116: «Diverso si fa il discorso per l'Atlantropo: la confezione di un'accetta presume la scelta del punto dal quale, in un blocco, si staccherà la grossa scheggia il cui taglio costituirà l'orlo vivo della futura accetta, e inoltre è indispensabile una lavorazione successiva per ricavare, nella scheggia originaria, una forma che perciò preesiste nella mente del suo creatore [...]. Gli Atlantropi, Sinantropi e Pitecantropi ci sembrano corrispondere abbastanza bene al concetto, del resto piuttosto vago, dell'*Homo faber* dei filosofi».

¹² Già nella mitologia greca il mito della nascita della tecnica è anche quello della nascita della mortalità, dunque una *thanatologia*. Cfr. in proposito Bernard Stiegler, *Technics and Time*, vol. 1: *The Fault of Epimetheus*, tr. ingl. Redwood City, Stanford University Press, 1998, p. 16.

¹³ Lascaux. *La nascita dell'arte*, cit., pp. 36-37.

¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

L'*Homo faber* rimane invece l'uomo del lavoro, e il lavoro è servile *ab origine*, anche al di fuori della dialettica servo/padrone, anche prima che nasca la schiavitù stessa: «Il mondo delle cose o della pratica è il mondo in cui l'uomo è asservito, o semplicemente è il mondo in cui egli serve a qualcosa, sia o non sia il servitore di un altro. L'uomo è alienato in esso, è lui stesso una cosa, almeno temporaneamente, nella misura in cui serve»¹⁵. Questa visione negativa del lavoro, inteso quasi come un'adamitica maledizione, ribalta la visione positiva del lavoro data dall'interpretazione post-hegeliana e marxista¹⁶. A salvare l'uomo da questo “destino della tecnica”¹⁷, processo di oggettivizzazione e parcellizzazione dell'uomo e del mondo, interviene la rivelazione inattesa, insperata, insperabile: Lascaux.

Incipit homo, incipit tragoedia

Lascaux è per Bataille un luogo fuori dalla storia e dalle sue costrizioni, un'utopia attraverso cui mettere in scena la nascita dell'uomo sovrano, l'essere umano propriamente detto. Scelto arbitrariamente come sua prima testimonianza sensibile, Lascaux diventa il luogo mitico ove convergono «tutte le sorti miracolose di questo mondo»¹⁸. Tra queste c'è l'arte, anzi la sua nascita diventa «il momento storico più esattamente miracoloso, il momento decisivo [...]. Ciò che distinse l'uomo dalla bestia ha in effetti assunto per noi la forma spettacolare [...] del *miracolo di Lascaux*»¹⁹. Così il movimento antropogenico si chiude sdoppiandosi: lenta nascita servile nel lavoro e nascita *sovrana* nell'arte. Gli aggettivi «sovrano» e «miracoloso» si ripetono e si confondono, giacché «il sovrano è essenzialmente il miracolo»²⁰.

L'arte, i cui contorni sfumano nella religione, permette la comunicazione tra i due piani, tra il mondo servile, dove tutto diventa oggetto, e il mondo sacro, che solo permette all'uomo di essere *sovrano*, di uscire dalla schiavitù dell'oggetto e dall'angoscia della morte. Come il sacrificio e la festa, l'arte rende possibile il miracolo della comunicazione con l'immanenza assoluta, anche se solo per un istante. Certo, questo ritorno al piano dell'immanenza è solo temporaneo e mai completo, ma nondimeno aggiunge una nuova dimensione all'uomo, una nuova possibilità di relazione e di esistenza: «Il problema più grande dei popoli preistorici – o quello delle società arcaiche moderne – fu quello di far coesistere lavoro e gioco, divieto e trasgressione, il tempo profano e lo scatenamento della festa in una sorta di equilibrio leggero, in cui i contrari si

¹⁵ *Il paradosso della morte e la piramide*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 199.

¹⁶ Per un'analisi organica del tema del lavoro nel pensiero ottocentesco, rimandiamo al capitolo *Il problema del lavoro* in Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it. Torino, Einaudi, 1971, pp. 393-431.

¹⁷ Il concetto di lavoro in Bataille si sovrappone a quello di tecnica, lo integra, lo allarga, lo trascende. Bataille tende a non definire i propri termini concettuali, o a definirli attraverso un procedimento di addizione di senso che ne allarga a dismisura il campo semantico.

¹⁸ G. Bataille, *La sovranità*, tr. it. Milano, SE, 2009, p. 42.

¹⁹ *Lascaux. La nascita dell'arte*, cit., p. 17.

²⁰ *La sovranità*, cit., p. 17.

unissero, dove il gioco stesso prendesse le sembianze del lavoro e dove la trasgressione contribuisse ad affermare il divieto»²¹.

Questo equilibrio leggero, questa vita sovrana che ancora *non serve*, scompare quanto più ci si avvicina alla contemporaneità: «Il primato del miracoloso [...] sembra appartenere al passato. [...] L'uomo arcaico era occupato principalmente da ciò che è sovrano, meraviglioso, da ciò che sta al di là dell'utile, ma è proprio questo che una coscienza illuminata dal progresso respinge in quel chiaroscuro ambiguo e riprovevole a cui la psicanalisi ha dato il nome di *inconscio*. L'uomo moderno ignora o disconosce, tende a denigrare o a negare ciò che l'uomo arcaico considerava come sovrano. L'uomo arcaico si poneva di continuo la questione della sovranità, per lui era la più importante, *quella che contava sovraneamente ai suoi occhi*»²².

La visione di Lascaux diventa nostalgia della perdita e desiderio di dissetarsi alla fonte di un'altra esistenza, corollario di una fuga dalla fatica della modernità: «Anche noi, guardando questi dipinti, possiamo sentire improvvisamente il peso della civilizzazione di cui siamo, ciò nonostante, piuttosto fieri. Abbiamo sete di un'altra verità e attribuiamo questa nostra debolezza ad un errore legato al privilegio della ragione»²³. Questa tendenza apparentemente primitivista ha una lunga tradizione all'interno del pensiero francese. Dallo «stato di natura» di Rousseau²⁴ fino a molta filosofia, antropologia ed etnologia successive, il pensiero della caduta ha come orizzonte, e corrispettivo lontano, il più volte teorizzato tramonto della civiltà occidentale. Alla luce abbagliante di Lascaux, che era «quella dell'aurora della specie umana»²⁵, si contrappone la luce morente e crepuscolare di un mondo sempre più servo e sempre meno sovrano.

Aggiungiamo qui che l'uomo di Lascaux è un singolare che presuppone sempre un plurale: «Non può esserci un pensiero dell'individuo, e l'esercizio del pensiero non può aver altro esito che la negazione delle prospettive individuali»²⁶. L'individuo, per Bataille, non è pensabile altrimenti che in relazione: «Tutta l'esistenza, per quanto riguarda gli uomini, si lega in particolare al linguaggio i cui termini ne fissano i modi di apparizione all'interno di ogni persona. Ogni persona non può rappresentare la sua esistenza totale, sia pure ai propri occhi, che per mezzo delle parole. [...] L'essere non è dunque in lei che mediato dalle parole le quali non possono presentarlo che arbitrariamente come "essere autonomo", ma profondamente come "essere in rapporto"»²⁷.

Ciò che rende possibile questo essere in rapporto, in comunicazione, «si traduce sempre in forme prodigiose: ovvero nella musica, nella poesia, nella danza, nella tragedia e nella pittura. L'arte non ha altra origine che la festa, in ogni tempo, e la festa, che è

²¹ Lascaux. *La nascita dell'arte*, cit., p. 45.

²² *La sovranità*, cit., pp. 36-37.

²³ Lascaux. *La nascita dell'arte*, cit., p. 74.

²⁴ Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, tr. it. Roma, Editori Riuniti, 2006. Per un'analisi del testo, e della sua influenza sul pensiero antropologico successivo, rimandiamo alla citata opera di Bernard Stiegler.

²⁵ Lascaux. *La nascita dell'arte*, cit., p. 19.

²⁶ G. Bataille, *Teoria della religione*, tr. it. Milano, SE, 1995, p. 16.

²⁷ G. Bataille, *Il labirinto*, nel volume dallo stesso titolo, tr. it. Milano, SE, 1993, pp. 17-18.

religiosa, si lega al dispiegarsi di tutte le risorse dell'arte»²⁸. È il mondo sacro, dove l'eccedente *messo in comune* crea un essere sociale fondato al di là dell'utile, al di là del sociale stesso: «La festa è la fusione della vita umana. Per la cosa e l'individuo è il crogiolo in cui le distinzioni si fondono al calore intenso della vita intima»²⁹.

La questione che si mostra chiaramente sullo sfondo è quella della comunità: la comunità perduta come esercizio di meditazione sulla possibilità di una comunità altra. Come sostiene Nancy, «la coscienza cristiana, moderna, umanista della perdita della comunità è dunque con ogni probabilità l'illusione trascendentale di una ragione che supera le barriere della sua esperienza possibile, che è in ultima analisi l'esperienza di un'immanenza sottratta. *La comunità non ha avuto luogo* o, meglio, se è certo che l'umanità ha conosciuto (e conosce ancora, fuori del mondo industriale) legami sociali diversi da quelli che conosciamo, la comunità non ha avuto luogo secondo le immagini che di essa proiettiamo su queste altre forme di socialità»³⁰. Il rimpianto per la perdita della comunità conviveva con la consapevolezza dell'impossibilità di un ritorno a quelle stesse forme sociali: «La civiltà cui apparteniamo ci lega alle sue necessità; il provare nostalgia non significa certo che qualcosa si rende accessibile per noi: non possiamo neanche per un istante pensare di poter ritrovare una ricchezza di cui possiamo solo misurare e deplorare la perdita»³¹.

Comunità perduta, comunità ritrovata

Il lavoro pone *ab origine* l'essere dell'uomo come un essere-per-la-morte, ma un essere *in comune*, *Da-sein* che è fin da principio *Mit-sein*. Questa comunità, come l'umanità stessa, è fondata tramite lo scatenamento delle passioni e la *comunicazione totale* del sacro, della festa, dell'arte. Comunicazione che è possibile solo quando l'uomo raggiunge i limiti estremi della sua singolarità. Secondo Bataille, le comunità più arcaiche riuscivano ancora ad accedere provvisoriamente al sacro, attraverso un equilibrismo esistenziale sempre in bilico tra i due poli opposti: sacro e profano, dispendio e utile. Ciò che distrugge questo equilibrio viene più volte identificato con l'istituzione della guerra. Essa si oppone al sacrificio e alla festa, dirigendo la violenza del sovrappiù energetico verso l'esterno, invece di consumarla internamente. Il guerriero, nel mettere in gioco la sua vita, si dissolve come individuo, ma l'individualità ritorna, accentuata, quando il guerriero superstite diventa il beneficiario del rischio che ha affrontato. Egli riduce il proprio simile sconfitto *in schiavitù*. «Senza la schiavitù il mondo delle cose non avrebbe conosciuto la sua pienezza. [...] Così la rozza incoscienza del guerriero gioca principalmente nel senso di un predominio dell'ordine reale. Il prestigio sacro che egli si arroga è l'apparenza fallace di un mondo ridotto in profondità al peso dell'utile»³².

La nascita della guerra, intesa come istituzione utilitaristica, coincide con l'inizio del potere propriamente detto, del contrapporsi dell'uomo all'uomo: in una parola, della

²⁸ Lascaux. *La nascita dell'arte*, cit., p. 45.

²⁹ *Teoria della religione*, cit., p. 50.

³⁰ Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, tr. it. Napoli, Cronopio, 1992, p. 36.

³¹ *Terra invivibile?*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 501.

³² *Teoria della religione*, cit., p. 54.

Storia. «L'ordine militare organizza il rendimento delle guerre in schiavi, quello degli schiavi in lavoro. Fa della conquista un'operazione metodica, in vista dell'accrescimento di un impero»³³. L'impero universale è ciò a cui tende il movimento dell'utile. L'ordine militare, che sostituisce l'ordine religioso, «si muove sin dall'inizio verso l'impero universale»³⁴. Il movimento della dialettica presuppone un *Ur-Staat*, e questo stato primordiale ha come orizzonte lo stato universale, che sostituisce le proprie leggi razionali ai divieti della comunità primitiva, *l'ordine morale all'ordine mitico*.

«La ricerca millenaria dell'intimità perduta è abbandonata dall'umanità produttiva, cosciente della vanità delle vie operative, ma incapace di cercare più a lungo ciò che non può cercarsi per le sole vie che le appartengono. [...] La massa dell'umanità ha dato il suo consenso all'opera industriale, e ciò che pretende di sopravvivere al di fuori di essa fa la figura di un sovrano decaduto. È chiaro che la massa dell'umanità *ha ragione*: paragonato allo sviluppo industriale, il resto è insignificante»³⁵. Possiamo notare qui come il primitivismo di Bataille, pur implicando una certa vicinanza spirituale al passato arcaico, veda comunque come ineluttabile lo sviluppo materiale dell'umanità. «Questa massa senza dubbio si è lasciata *ridurre all'ordine delle cose*. Ma questa riduzione generalizzata, questa perfetta realizzazione della cosa, è la condizione necessaria alla posizione cosciente ed interamente sviluppata del problema della riduzione dell'uomo a cosa. È solamente in un mondo in cui la cosa ha sottomesso tutto [...] che l'intimità può affermarsi senza compromessi con la cosa. Lo sviluppo gigantesco dei mezzi di produzione ha solo la forza di rivelare pienamente il senso della produzione, che è il consumo improduttivo delle ricchezze – il compimento della coscienza di sé nei liberi scatenamenti dell'ordine intimo»³⁶.

Attraverso questo svolgimento storico della coscienza, il rimosso ritorna e «la totalità dell'esperienza umana ci è resa. [...] La sovranità designa il movimento di violenza libera e interiormente angosciata che anima la totalità, che si risolve in lacrime, in estasi e in scoppi di risa, che rivela l'impossibile nel riso, nell'estasi o nelle lacrime. Ma l'impossibile così rivelato non è più una situazione franante, è la sovrana coscienza di sé che, precisamente, non si allontana più da sé»³⁷. Ciò che separa le società arcaiche dalle società storiche va quindi rintracciato nella dialettica servo/padrone, *riduzione dell'uomo a cosa*, che lentamente ma inesorabilmente distrugge la sovranità nella sua forma originaria. Ma l'allontanamento è propedeutico a un ritorno della sovranità, non più collegata a un soggetto e a un potere, ma a una coscienza intima di sé. Tale movimento può avvenire solo quando la sovranità viene disgiunta dal potere, e dal soggetto sovrano che si era arrogato tale potere. La sovranità si autonega nell'oggettività del potere, poiché quest'ultimo implica l'abolizione della sovranità. Essa non ha più dominio sulle cose, che sono subordinate solo all'uomo indifferenziato, l'uomo del comunismo realizzato.

«Possiamo riconoscere oggi che l'uomo stesso, e *lui soltanto*, è il valore sovrano dell'uomo, ma ciò significa soprattutto che l'uomo era il contenuto reale dei valori sovrani del passato. Non c'era nulla, né in Dio né nei re, che non sia innanzi tutto

³³ *Ibid.*, p. 61.

³⁴ *Ibid.*, p. 67.

³⁵ *Ibid.*, pp. 86-87.

³⁶ *Ibid.*, p. 87.

³⁷ *Ibid.*, p. 98.

nell'uomo; so però che l'uomo attuale è anche l'uomo alienato, e che senza l'alienazione che lo sminuisce ritroverei in lui ciò che era fonte di meraviglia in Dio o nella magnificenza dei re»³⁸. La teodicea della ragione hegeliana diventa per Bataille un'antropodicea, in cui potrebbe risolversi anche il problema della necessità della dialettica servo/padrone, con il suo corollario di alienazione. Dopo la rinuncia borghese ad ogni forma residua di sovranità, in nome dell'utile e della reificazione definitiva del mondo, l'alienazione quasi assoluta del proletariato ha la funzione di svelare la condizione umana nella sua sottomissione all'oggetto. Senza più il tenue velo di Maya offerto della sovranità, l'illusione capitalista può mostrare il suo vero volto. Come dicono Marx ed Engels, «si volatilizza tutto ciò che vi era di corporativo e di stabile, è profanata ogni cosa sacra e gli uomini sono finalmente costretti a guardare con occhio disincantato la propria posizione e i propri reciproci rapporti»³⁹.

Per Bataille, il proletariato moderno è la «classe consacrata dalla borghesia ad un'esistenza negativa e all'attività rivoluzionaria che costituisce fin da questo momento la base di una nuova società»⁴⁰. L'originalità e l'importanza dei temi della dialettica marxista «consistono precisamente nel fatto che essi introducono nella tattica un costante ricorso a forze o ad azioni negative, intese non come scopi ma come mezzi imposti dallo sviluppo storico»⁴¹. Il proletario diventa dunque la definitiva incarnazione di quel "lavoro del negativo" che per Bataille è il movimento principale, anzi l'unico realmente significativo, della dialettica hegeliana.

Un hegelismo senza riserve?

Il movimento della sovranità delineato da Bataille in *Teoria della religione* è molto simile a quello dell'assolutizzazione dello spirito nella *Fenomenologia* di Hegel. E in effetti la sua teorizzazione deve molto alla riduzione antropologica del pensiero hegeliano effettuata da Alexandre Kojève nel libro *Introduzione alla lettura di Hegel*⁴². Parlando di quest'opera nell'appendice a *Teoria della religione*, Bataille dichiara che «è una spiegazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel», e aggiunge: «Le idee che io ho svolto qui vi si trovano già nella sostanza [...]. Questa *Introduzione*, relativamente accessibile, non è solo lo strumento primario della *coscienza di sé*, ma anche l'unico mezzo per considerare i vari aspetti della vita umana – in particolare gli aspetti politici – in maniera diversa da come un bambino considera gli atti delle persone adulte. Nessuno, attualmente, potrebbe avanzare pretese di cultura senza aver assimilato i contenuti di questo libro»⁴³.

³⁸ *La sovranità*, cit., pp. 116-117.

³⁹ Karl Marx - Friedrich Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, tr. it. Torino, Einaudi, 1970, p. 104.

⁴⁰ G. Bataille - Raymond Queneau, *Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana*, in AA. VV., *Sulla fine della storia*, tr. it. Napoli, Liguori, 1985, p. 125.

⁴¹ *Ibid.*, p. 124.

⁴² A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it. Milano, Adelphi, 1996.

⁴³ G. Bataille, appendice a *Théorie de la religion*, in *Œuvres complètes*, vol. VII, Paris, Gallimard, 1976, pp. 358-359.

Tuttavia l'adesione di Bataille alle posizioni hegeliane non è affatto priva di riserve. Consideriamo ad esempio il saggio *Hegel, l'uomo e la storia*, testo ambiguo ma fondamentale. Vi si afferma che quella hegeliana è una filosofia «che ha per oggetto lo Spirito – vale a dire l'uomo – e il cui movimento decisivo considera l'opposizione del Signore e del Servo (la divisione della specie umana in classi opposte)»⁴⁴. In tal modo, il percorso dello spirito viene ricondotto al percorso dell'uomo che assolutizza se stesso. Dopo aver riassunto per qualche pagina in cosa consista questa filosofia, Bataille sembra distaccarsi da Hegel (e da Kojève) dando la preminenza temporale al lavoro: «Personalmente, mi sembra difficile dimenticare che il lavoro abbia dovuto precedere la schiavitù. Nello svolgimento delle forme descritte nella *fenomenologia*, il fatto più strano è forse dovuto al misconoscimento di un'esistenza propriamente umana anteriore alla riduzione in schiavitù dei vinti»⁴⁵. Quindi presenta un'ipotesi che prova a reinserire il suo pensiero concernente l'origine all'interno di uno schema dialettico: «L'Uomo può aver vissuto i momenti del Signore e del Servo in uno stesso individuo (o in ogni individuo)»⁴⁶. La divisione hegeliana passa quindi dalla dimensione spaziale-relazionale a quella temporale: gli uomini lavorano nel tempo profano per il soddisfacimento dei bisogni animali, e al tempo stesso accumulano ciò che sarà distrutto nelle massicce consumazioni della festa. L'uomo è servo (come già abbiamo visto, il lavoro è sempre, per Bataille, una forma di schiavitù), ma solo relativamente, visto che ciò che produce può anche essere utilizzato a fini di *dépense*. E proprio grazie alla costruzione della dimensione *sacra* del dispendio, il lavoro è potenzialmente funzionale a un comportamento sovrano.

Qui però le cose si fanno oscure, nel senso che la transizione dalla *dialettica temporale* a quella *spaziale* semplicemente avviene, senza essere esplicitata: «Ma il passaggio [...] allo spazio implica un capovolgimento: nella divisione temporale, la chiarezza dell'opposizione era un elemento di stabilità (senza dubbio provvisoria); nella divisione spaziale, l'opposizione del Signore e del Servo annuncia l'instabilità della Storia»⁴⁷. La Storia, con la sua dialettica, appare per l'uomo come un destino ineluttabile. Senza dubbio, su questa visione può aver influito lo *Zeitgeist* della cultura europea di allora, ossia «l'importanza pressoché dominante acquistata dal marxismo nella nostra epoca»⁴⁸. A un livello più fondamentale, però, tutto ciò consegue dalla concezione che Bataille ha dell'uomo: «L'uomo diviene sempre *altro*. L'uomo è quell'animale che continuamente si differenzia da se stesso; è l'*animale storico*. Gli animali non hanno storia. La storia umana cesserà quando l'Uomo finirà di trasformarsi e, in tal modo, di differenziarsi da sé»⁴⁹.

Se questo differenziarsi non costituisce tuttavia qualcosa di innato ma è storico (dunque con una nascita e, sembrerebbe, anche una fine), cosa porta Bataille ad

⁴⁴ G. Bataille, *Hegel, l'uomo e la storia*, in AA. VV., *Sulla fine della storia*, cit., p. 12. Vogliamo sottolineare solo di passaggio che questa lettura, tutta incentrata sul quarto capitolo della *Fenomenologia dello spirito* (quello relativa all'autocoscienza) – così da far apparire la dialettica servo/padrone come il fulcro centrale del pensiero di Hegel – risente molto dell'interpretazione kojéviana.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

assumerlo come essenziale? Ci sembra di essere posti di fronte ad un cortocircuito ermeneutico. In ogni caso, ciò che viene indicato con chiarezza da Bataille è che la sovranità, incarnandosi in un individuo, porta necessariamente alla formazione del potere. All'inizio, il potere è quello della sovranità religiosa, ma si tratta di un *potere impotente*, destinato ad essere soppiantato dalla sovranità guerriera: «Il sovrano costituisce l'oggetto di un'attrattiva indipendente da *quel che fa*, ed è sovrano per *quel che è*. Tuttavia nella misura in cui, derogando alla mera sovranità, i sovrani si dedicarono ad *impres*e di guerra, passarono dall'impotenza al potere»⁵⁰. Ciò dipende dal fatto che «il desiderio di una potenza accresciuta e i risultati di una guerra fortunata sono più stabili di quelli del sacrificio»⁵¹.

Bataille sembra presupporre un *magnetismo sociale* della gloria e della magnificenza, un apparato di cattura magico del potere da parte della sovranità. È l'enigma (per richiamare uno dei problemi principali del pensiero di Marx) dell'*accumulazione originaria* in Bataille, cioè del passaggio da un regime della *dépense* a un regime dell'utile, da una società omogenea ad una divisa. E ricordiamo che il problema si pone come fondamentale dato che, inversamente, sono questi i due stessi orizzonti futuri del pensiero batailliano alla fine della Storia: la negatività senza impiego e una società senza classi. Per quanto numerose siano le aporie rilevabili nel suo modo di argomentare, quella che Bataille descrive è la penetrazione dell'utile all'interno della sovranità iniziale: «Solo la parola sacra, poetica, limitata al piano della bellezza impotente, conserva il potere di manifestare la piena sovranità. Il sacrificio non è dunque un modo di essere *sovrano, autonomo*, se non nella misura in cui non lo informa il discorso *significativo*. Nella misura in cui è informato dal discorso, ciò che è sovrano è dato in termini di servitù. [...] Il mito, associato al rito, ha avuto fin dall'inizio la bellezza impotente della poesia, ma il discorso intorno al sacrificio è scivolato sull'interpretazione volgare, interessata [...], il discorso significativo ha prodotto come fine dell'operazione l'abbondanza della pioggia o la fortuna della città»⁵².

Ci stiamo forse avvicinando alla fonte dell'ambivalenza che appare ovunque nella *rappresentazione* batailliana della filosofia di Hegel. La sovranità autentica, per Bataille, è qualcosa di *qualitativamente* paradossale, qualcosa di inafferrabile: «In realtà, l'uomo è sempre alla ricerca di una sovranità autentica. Questa sovranità, probabilmente, l'ha avuta in un certo senso inizialmente, ma indubbiamente non in modo *cosciente*, cosicché in un certo senso non l'ha avuta, gli è sfuggita. Vedremo che egli ha perseguito in diversi modi quello che sempre gli sfuggiva, in quanto il problema essenziale è che non lo si può raggiungere coscientemente e cercarlo, poiché la ricerca lo allontana»⁵³. È lo stesso paradosso che mette *sotto scacco* il pensiero hegeliano: «Nell'atteggiamento di Hegel la sovranità procede con un movimento che il *discorso* rivela e che, nello spirito del Saggio, non è mai separato dalla sua rivelazione. Essa non può dunque essere pienamente sovrana: infatti il Saggio non può subordinarla al fine di una Saggiezza che presuppone il compimento del discorso. Solo la Saggiezza *sarà* la piena autonomia, la sovranità

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁵¹ *Ibid.*, p. 21. Cfr. «il desiderio di una potenza accresciuta» con «l'amor proprio» nel citato *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini* di Rousseau.

⁵² G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, in AA. VV., *Sulla fine della storia*, cit., pp. 90-91.

⁵³ *Ibid.*, p. 93.

dell'essere... quanto meno lo sarebbe se potessimo trovare la sovranità cercandola: in effetti, se la cerco consumo il progetto di essere-sovraneamente; ma il *progetto* di essere-sovraneamente presuppone un essere servile!»⁵⁴.

I popoli arcaici hanno snaturato la sovranità-negatività relazionandola ad un fine, reale o discorsivo, mentre Hegel, se dapprima ha accolto la negatività, l'ha accolta «come un peso, che ha lasciato andare»⁵⁵, ossia l'ha subordinata al fine di una saggezza, lo Spirito Assoluto, che presuppone il compimento del discorso. Aver riassorbito il negativo è, per Bataille, la *codardia* di Hegel, il quale avrebbe invece dovuto smettere di parlare, e *ridere fino alle lacrime*. Quindi la negatività e il suo dono, la sovranità, possono essere colte solo nell'incoscienza primitiva (*ergo*, non possono essere realmente colte) oppure nell'interruzione del discorso stesso, nel suo divenire *inoperoso*.

È l'ambiguità, tanto paradossale quanto *fondativa*, del discorso, che alla fine della Storia deve cessare e tramutarsi in esperienza (o in non-sapere, in arte sovrana), un'esperienza da cui si è completamente oltrepassati, perché «l'intenzione che rifiuta ciò che è privo di senso è infatti il rifiuto di essere totali, per questo rifiuto noi non abbiamo coscienza della totalità dell'essere in noi»⁵⁶. Saggezza che *saggiamente* interrompe il suo stesso discorso, divenendo apertura infinita del non-sapere, apertura infinita del soggetto stesso. Ma sembra che per giungere a ciò, per superare la dialettica, l'uomo debba necessariamente attraversarla. La sovranità, sempre più vicina al negativo, è soggetta essa stessa ad un procedimento dialettico che la assolutizza. In particolare, passando dalla parte dell'oggetto e del potere, la sovranità pone le basi del proprio oltrepassarsi e può diventare coscienza chiara.

Tutto lo sviluppo storico sarebbe dunque una necessità *dialettica*. Proviamo anche noi a scrivere un romanzo hegeliano partendo da un passo di Bataille: «La sovranità di colui che costringe al lavoro un suo simile indifeso è chiaramente diversa da quella sovranità iniziale che dovette essere, nell'eguaglianza dei componenti del clan, quella del cacciatore o del pastore dei tempi antichi. [...] Ma senza il fallimento finale della sovranità immediata, non limitata, questa sovranità infelice⁵⁷ non sarebbe concepibile. [...] D'altronde, in questa affermazione della sovranità senza limiti, è possibile percepire una forza che affascina, e non solo impedisce al sovrano di prestare attenzione alla sofferenza dei suoi sottoposti, ma perfino a coloro che si lasciano sottomettere di misurare la loro decadenza. Essa li spinge a una piacevole rassegnazione, se solo è lasciata loro la possibilità di partecipare a quella gloria dalle apparenze affascinanti. [...] Tuttavia il desiderio di vedere apparire, in un punto, la sovranità senza limitazioni, nell'attesa e nel silenzio dei sudditi tremanti, diviene così forte che questi ultimi non sanno più che sono loro stessi a conferire al re la virtù a cui avrebbero dovuto pretendere, a cui non avrebbero dovuto rinunciare»⁵⁸.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ G. Bataille, *Su Nietzsche*, tr. it. Milano, SE, 1994, p. 27.

⁵⁷ Sembra chiaro il rimando alla *coscienza infelice* di Hegel.

⁵⁸ *La sovranità*, cit., p. 87.

La sovranità iniziale è la Sovranità in sé, ma non riconosce se stessa, non ha sentimento e coscienza di sé, è incompleta⁵⁹ e *desidera* assolutizzarsi. L'uomo proietta così sul sovrano la sovranità che vorrebbe avere, una sovranità assoluta totalmente separata dal mondo dell'utile. La sovranità in sé diventa quindi sovranità per sé, negazione della sovranità immediata. Essa è uscita dalla sua immanenza all'interno della comunità, si è soggettivizzata, ponendo inversamente la comunità come suo oggetto. È diventata «soggettività profonda, inafferrabile, che sfuggiva a chiunque volesse ridurla allo stato di cosa»⁶⁰: proiezione nell'altro e *in alto*, esternazione della propria soggettività sovrana, che così si purifica e si intensifica, recidendo momentaneamente ogni legame col profano. Solo in quel movimento di uscita può essere finalmente riconosciuta come *Sovranità*, come ciò che è incommensurabile, senza relazione col mondo delle cose. Tale stadio corrisponde alla sovranità religiosa.

Ma questa sovranità diventa ben presto *sovranità infelice*: proiettando la sovranità fuori di sé, nel desiderio di una sovranità pura, assoluta ed accresciuta, che l'uomo crede di non poter avere per se stesso (*in sé e per sé*), egli ricade completamente dal lato dell'oggetto e del lavoro. Inoltre il processo di dislocazione della sovranità crea un *potere in potenza* attraverso il suo *potere di cattura*, che opera come *magnificenza*. Tale potere passa all'atto quando diventa volontà di potenza esercitata, mediante un apparato di cattura: *in primis* quello di una macchina da guerra, poi quello di un surplus. Il potere impotente nega se stesso divenendo accumulazione, e trasformandosi così in utile. Il primo atto ufficiale di questo potere è la dichiarazione universale della dialettica servo/padrone. La sovranità si autonega, diventando *Stato*. E così via.

Abbiamo qui provato ad esplicitare, semplificando senza rigore e andando al di là del serio, un movimento che in Bataille rimane implicito, o piuttosto celato per via dell'estenuante stratificazione dei posizionamenti binari di una logica riflessiva senza chiusura. Ma aggiungiamo ora che la nostra esplicitazione è solo una parodia, un esercizio dialettico. Così come parodico è l'hegelismo di Bataille, poiché aggiunge all'ultimo passo del processo storico-dialettico un movimento negativo paradossale, che ribalta la gerarchia del sistema e rende impossibile la chiusura del discorso. Ed è proprio questa non-chiusura a dare infine il senso di un antisistema al pensiero batailliano. Là dove Hegel poneva lo spirito assoluto, ossia il positivo assoluto, Bataille pone la negatività assoluta, la negatività senza impiego dell'uomo completo, colui che accetta il dispendio ultimo, il dispendio di se stesso, colui che non riassorbe il negativo ma "lo guarda bene in faccia", *con lacrime di gioia agli occhi*. Accanto al positivo del sistema dialettico (kojèvianamente inteso), cioè all'uguaglianza e al riconoscimento universale infine raggiunti, rimane l'irriducibilità del negativo, del desiderio, che permane indefinitamente. La negatività rimane, l'*Aufhebung* si rivela impossibile, è solo la favola della buonanotte che salva Hegel dagli incubi di una follia che avrebbe invece dovuto abbracciare.

Osserva Derrida che «raramente si è dato un rapporto con Hegel tanto poco definibile» quanto quello di Bataille, perché in esso «una complicità senza riserva

⁵⁹ Essendo compromessa con il lavoro all'interno di uno stesso soggetto, sovrano ma anche schiavo dei propri bisogni materiali, e del lavoro individuale necessario per soddisfarli.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 199.

accompagna il discorso hegeliano, lo “prende sul serio” fino in fondo, senza obiezione di forma filosofica, nel momento stesso che una certa risata lo eccede e ne annulla il senso, segnala in ogni caso la punta di “esperienza” che lo scardina in *se stesso*⁶¹. Dunque Bataille segue Hegel fino alle estreme conseguenze del suo discorso, ma solo per poter avere l’ultima parola, *l’ultima risata*. Questa risata equivale a dire sì al negativo, dunque sì alla vita e anche alla morte. Infatti, all’estremo, ad essere in causa è una «pratica della gioia davanti alla morte»⁶². L’esperienza vissuta, nella sua drammatica e irriducibile contraddizione, ha la meglio sul pensiero hegeliano, inglobandolo: «Con ciò i termini dello sviluppo dialettico divengono elementi dell’esistenza reale»⁶³. Esistenza che va oltre il sistema hegeliano, comprendendo tutto ciò che è al di fuori della filosofia e del pensiero stesso. Una totalità che si trova sempre un passo avanti: oltre il sapere, oltre l’utile, oltre la Storia. È la totalità dell’esperienza umana l’oggetto definitivo della riflessione di Bataille.

Se abbiamo definito il suo pensiero come una filosofia della Storia, è perché esso tende verso un punto che risolve la Storia stessa. Ma in quel punto non si trovano il regno di Dio né quello dell’Uomo-Dio, bensì la fine della Storia e il suo ritornare su di sé, nel punto stesso della sua partenza, quello in cui il signore aveva guardato bene in faccia il negativo. Ma là dove prima era il signore, adesso si trova l’umanità tutta, intenta a fissare quell’immane incrinatura. E su quella breccia l’uomo porrà la sua dimora nell’attimo che precede la morte, *in tutti gli attimi che precedono la morte*. Il tempo inteso come progetto (la Storia) si dissolve. Restano il tempo, l’individuo, la totalità, ma intesi come dispendio. Comprendiamo così come la *Fenomenologia* hegeliana sia l’ultima delle “sacre rappresentazioni”, l’ultimo sacrificio, che Bataille porta alle estreme conseguenze *facendo suicidare* il sistema hegeliano stesso, immolato nel più alto degli olocausti: quello in cui il sacrificante sacrifica se stesso. La Storia è dunque il giorno dell’uomo, quel giorno che, iniziato con l’alba di Lascaux, termina con la sovrana notte del non-sapere.

Appendice

Il «malencontre» col potere. Guerra e accumulazione tra Bataille e Clastres

Le intuizioni di Bataille delineano aspetti fondamentali delle società arcaiche, aspetti che resistono all’istituzione della dialettica coercitiva e agli eccessi dell’utile. Esse sembrano però presupporre implicitamente come necessario il passaggio dalla società “acefala”, che potremmo definire di sovranità diffusa (in quanto esiste solo sul piano temporale, come funzione sociale del sacro), alla società religiosa (dove tuttavia la

⁶¹ Jacques Derrida, *Dall’economia ristretta all’economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it. Torino, Einaudi, 1971, p. 327.

⁶² È il titolo di un breve scritto in cui Bataille propone una particolare prassi meditativa, ribaltamento ateo degli esercizi spirituali cristiani. Al posto di Dio, egli pone la morte, al fine di rinnovare «quella specie di esultanza tragica che l’uomo “è” non appena cessa di comportarsi da infermo: di farsi una gloria del lavoro necessario e di lasciarsi evirare dal timore del domani» (*La pratica della gioia davanti alla morte*, in *Il labirinto*, cit., p. 82).

⁶³ *Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana*, cit., p. 123.

sovranità è impotente), per approdare infine, attraverso la guerra, alla società divisa. Bataille, lasciando in ombra questi passaggi, sembra voler tacitamente suggerire la loro autoevidenza. Leggiamo tra le righe: “Lo stato è il destino di ogni società”, fosse pure un destino provvisorio, un *destino destinato* ad essere esso stesso superato. Tutto ciò presuppone quello che per Clastres è il piano zero del pensiero politico occidentale: «La società esiste solo sotto il segno della sua divisione tra dominanti e dominati»⁶⁴.

Ciò che impedisce a Bataille di fare passi avanti nella definizione di nuove possibili ipotesi comunitarie è soprattutto un ostacolo: l’attaccamento, molto moderno, al soggetto. Per quanto il suo sia un soggetto sempre al limite, dai contorni liquidi o addirittura in evaporazione, Bataille non riesce mai a “farla finita con l’io”. È questo il limite che, a giudizio di Nancy, «ha condannato il suo pensiero alla difficoltà e al paradosso cui si è fermato. Questo limite è esso stesso il paradosso: il paradosso di un pensiero magnetizzato dalla comunità e tuttavia regolato dal tema della sovranità di un *soggetto*. Per Bataille, come per tutti noi, un pensiero del soggetto fa fallire il pensiero della comunità»⁶⁵.

Se mettiamo per un attimo da parte i numerosi paradossi da cui è funestato, possiamo notare che il concetto batailliano di sovranità ha molti punti di contatto con l’analisi fatta da Clastres delle «società senza Stato», cioè senza potere coercitivo. Tutta l’opera di Clastres, prematuramente interrotta dalla sua scomparsa, ruota intorno a due domande: «Che cos’è il potere politico? Cioè: cos’è la società?» e «Come e perché si passa dal potere politico non coercitivo al potere politico coercitivo? Ossia che cos’è la storia?»⁶⁶. Clastres risponde alle domande ribaltando copernicamente concezioni date per scontate da un secolo di antropologia. Dalle sue analisi risulta quanto segue:

– Non si possono dividere le società in *con* e *senza* potere. Il potere politico è universale, immanente alla società stessa, quale che sia. Esso si realizza in due modi principali: potere coercitivo e potere non coercitivo.

– Il potere inteso come relazione di comando e obbedienza (in termini hegeliani, la relazione servo/padrone) non è l’unica modalità in cui si esplica il potere, ma solo un caso particolare.

– Anche nelle società in cui l’istituzione politica è assente, sono presenti sia la politica che il problema del potere. Esso è inerente e intrinseco alla vita sociale stessa. Può esistere politica senza violenza, ma non è pensabile il sociale senza il politico. *Non vi sono società senza potere*.

Il potere politico coercitivo e violento è caratteristico delle società storiche. Le società non coercitive sono società senza storia: potremmo perciò affermare che sono anche *società contro la Storia*, in quanto oppongono una stabilità e una conservazione dello *status quo* a quella che Bataille definisce l’instabilità della Storia, innovazione continua che passa però attraverso una dinamica coercitiva. La sovranità iniziale e la sovranità religiosa di Bataille corrisponderebbero, con i dovuti aggiustamenti, alle società non coercitive.

⁶⁴ P. Clastres, *L’anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza fede, senza legge, senza re*, tr. it. Milano, Eleuthera, 2013, p. 34.

⁶⁵ *La comunità inoperosa*, cit., p. 57.

⁶⁶ P. Clastres, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1977, p. 22.

Ma, per i nostri scopi, ciò che più interessa è l'analisi di quel che avviene dopo, e che in Bataille resta perennemente in penombra, cioè il *malencontre* col potere (con l'alienazione che è il frutto amaro della dialettica servo/padrone), con ciò che è esattamente agli antipodi del suo concetto di Sovranità. In Clastres, l'analisi del *malencontre* si rifà al *Discorso sulla servitù volontaria* di La Boétie, e alla sua affermazione di *un'alterità possibile*. La scoperta di La Boétie è quella «che la società in cui il popolo vuole servire il tiranno è storica, non è eterna, non è sempre esistita, ha una data di nascita e dunque deve essere successo qualcosa perché gli uomini precipitassero dalla libertà alla servitù»⁶⁷. Non si tratta dunque di un passaggio necessario, come sembra implicito in Bataille: la divisione tra chi comanda e chi obbedisce è *accidentale*. Non è neppure un passaggio graduale, ma una vera e propria caduta, che fa precipitare il *prima* della libertà nel *dopo* della schiavitù. Una caduta senza ritorno, se – come sostiene Clastres – né la storia né l'etnologia ci offrono esempi di società dello Stato che tornino ad essere società senza Stato. Lo Stato può crollare, ma la divisione, la coercizione non crolla insieme ad esso.

Anche qui il fulcro del discorso ruota intorno al desiderio, un desiderio doppio: desiderio di comandare, che però deve avere come suo corrispettivo il *desiderio di sottomissione*. Le società primitive rifiutano la relazione di potere proprio impedendo che si realizzi il desiderio di sottomissione: «Sono macchine sociali, rette dalla propria volontà di permanere nel proprio essere indiviso, che si istituiscono come *luoghi di repressione dei cattivi desideri*»⁶⁸. Per far ciò bisogna impedire la disuguaglianza, correlativo del «*cattivo desiderio bifronte*», che forse infesta ogni individuo e ogni società. Questo anche attraverso pratiche estreme, assimilabili alla tortura, come gli atti iniziatici, che iscrivono sulla pelle stessa dell'individuo la legge del gruppo. L'uguaglianza vuole lealtà.

L'uguaglianza vuole anche l'amicizia⁶⁹, e l'amicizia esiste solo tra pari. Il saggio in questione si chiude con ciò che dicono i Guarani nei loro canti sacri: «Il loro grande dio Namandu sorge dalle tenebre e inventa il mondo. Fa avvenire dapprima la Parola, sostanza comune ai divini e agli umani. E assegna all'umanità il destino di accogliere la Parola, di esistere in lei e di esserne il rifugio [...]. La società è il godimento del bene comune che è la parola. Istituita uguale per decisione divina – per natura! – la società si raccoglie in un tutt'uno, è indivisa: così, al suo interno può solo esserci *mborayu*, il principio vitale della tribù, la sua volontà di vivere, la solidarietà tribale tra eguali: *mborayu*, l'amicizia, ciò che rende la società che fonda *una*, ciò che rende gli uomini di questa società *tutti uno*»⁷⁰.

Dove si trova la sovranità in queste società? In un senso, nella comunità stessa, nella sua amicizia; in un altro senso, nel discorso mitico che fonda tale società. Come sostiene Nancy, la comunità assoluta «non è tanto la fusione totale degli individui quanto la *volontà* di comunità: il desiderio di operare attraverso la potenza del mito la comunione che il mito rappresenta come una comunione o come una comunicazione delle volontà. Ne deriva la fusione: il mito rappresenta l'immanenza delle esistenze molteplici alla sua

⁶⁷ *L'anarchia selvaggia*, cit., p. 76.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁹ Per un'analisi del concetto di amicizia in Bataille, cfr. Felice Ciro Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Macerata, Quodlibet, 2005.

⁷⁰ *L'anarchia selvaggia*, cit., p. 91.

propria finzione unica che le raccoglie»⁷¹. Bataille aveva pienamente intuito questa parola fondante come parola mitica: «Il mito solo rinvia a colui che ogni prova aveva spezzato l'immagine di una pienezza estesa alla comunità dove si riuniscono gli uomini. [...] Può darsi che il mito sia favola ma questa favola è l'opposto della finzione se si guarda il popolo che la danza, che la agisce, e di cui essa è la *verità* vivente. [...] È solidale con l'esistenza totale di cui è l'espressione sensibile»⁷². E ancora: «Il mito nasce negli atti rituali sottratti alla volgarità statica della società disgregata, ma la dinamica violenta che gli appartiene non ha altro oggetto che il ritorno alla totalità perduta»⁷³.

Ma questo ritorno all'antica dimora dell'uomo è per Bataille, come già abbiamo visto, impossibile: «La vecchia casa del mito via via che un singolare cammino l'avvicina, non sembra meno deserta dei resti "pittoreschi" dei templi. Perché la rappresentazione del mito che esprime la totalità dell'esistenza non è il risultato di un'esperienza attuale. Solo il passato, o la civiltà degli "arretrati", hanno reso possibile la conoscenza ma non il possesso di un mondo che sembra ormai inaccessibile»⁷⁴. Per quale ragione l'uomo non riesce più a rientrare in quella vecchia casa, in quel linguaggio poetico del mito? Il possesso del mondo deve necessariamente passare attraverso il soggettivarsi della sovranità? La parola poetica deve farsi *prosaicamente* parola di comando, per perdersi infine nel silenzio significante del non-sapere?

Lasciamo cadere questi interrogativi e torniamo a Clastres. Nelle società primitive, ciò che è sovrano è la parola, e ad essere ascoltata con la massima considerazione è quella del capo, non per il suo potere (che egli non ha), ma per il suo prestigio. Il prestigio, però, non muterà mai quella parola in una parola di comando, in un discorso di potere, perché il capo si richiama costantemente alla tradizione di concordia ereditata dagli antenati, alla parola mitica: «Dalla bocca del capo usciranno non le parole che sanciscono la relazione di comando/obbedienza, ma il discorso che la società fa a se stessa, il discorso per mezzo del quale essa si proclama comunità indivisa, con la volontà di permanere in questo stato di non divisione»⁷⁵. Una sovranità di tal genere equivale perfettamente a ciò che Bataille intendeva quando affermava che «solo la parola sacra, poetica, limitata al piano della bellezza impotente, conserva il potere di manifestare la piena sovranità»⁷⁶.

Anche nell'analisi che potremmo chiamare, in senso lato, economica possiamo trovare dei punti di contatto tra Bataille e Clastres, in particolare per quanto concerne l'analisi dell'eccedente. L'eccedente energetico è il motore stesso del materialismo di Bataille: «L'irradiazione solare ha per effetto la sovrabbondanza di energia sulla superficie del globo»⁷⁷. Il sole dispensa l'energia senza mai ricevere, in una forma primigenia e totale di *dépense*. Da qui parte il movimento di crescita incessante che Bataille attribuisce alla natura, e alla vita in particolare. L'uomo è l'ente apicale in questa *scala naturae*, essendo «il più adatto a consumare intensamente, lussuosamente, l'eccedente di energia

⁷¹ *La comunità inoperosa*, cit., p. 122.

⁷² *L'apprendista stregone*, in *Il labirinto*, cit., pp. 72-73.

⁷³ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 73-74.

⁷⁵ *L'anarchia selvaggia*, cit., p. 29.

⁷⁶ *Hegel, la morte e il sacrificio*, cit., p. 90.

⁷⁷ *La parte maledetta, preceduto da La nozione di «dépense»*, cit., p. 80.

che la pressione della vita offre ad ardori conformi all'origine solare del suo movimento»⁷⁸.

L'attività dell'uomo, condizionata alla base da questo movimento generale, apre infine alla vita uno spazio nuovo: «Non è propriamente uno spazio che la vita non aveva ancora popolato ad essere aperto dal lavoro e dalla tecnica alla riproduzione moltiplicata dell'uomo. [...] L'uomo ha avuto fin dall'inizio la facoltà di utilizzare una parte dell'energia disponibile per l'accrescimento, non biologico, ma tecnico, delle proprie ricchezze energetiche»⁷⁹. Dal sole agli esseri viventi, fino ad arrivare all'uomo e alla tecnica: l'eccesso energetico costituisce per Bataille l'elemento propulsore del divenire naturale. E forse lo è anche del divenire umano: infatti l'eccesso, in tutte le sue forme, ha qualcosa a che fare col paradosso batailliano della dialettica servo/padrone, che ai suoi occhi sembra assumere il carattere di una necessità universale.

Vediamo in che modo le società senza Stato disinnescano tale possibilità. Sia Bataille che Clastres individuano nell'eccedente una minaccia per la società. Ma se per Bataille l'unico modo per scongiurare la minaccia è la *dépense* dell'eccedente, che viene in ogni caso formato in vista del dispendio, Clastres ci mostra invece come le società primitive sterilizzino il pericolo alla fonte, *evitando di produrre l'eccedente*. In entrambi i casi si tratta di un rovesciamento del paradigma utilitarista, ma in un caso il rovesciamento è mediato, nell'altro è immediato e totale. Nel saggio *Età della pietra, età dell'abbondanza*, Clastres prende in esame il lavoro dell'antropologo americano Marshall Sahlins e sottolinea la falsità della visione moderatamente etnocentrica comune a buona parte dell'antropologia, che scorge solo miseria materiale nelle società primitive: posizione bene espressa dal termine *economie di sussistenza*. L'uomo dell'età della pietra, come i "primitivi" odierni, lavorava molto meno di noi, e infinitamente meno di un operaio dell'Ottocento, cioè al massimo quattro ore al giorno. Il modo di produzione domestico è un sistema *sottoproduttivo* nel quale lavora solo una parte della società, per tempi brevi e a bassa intensità, ed è «fondamentalmente avverso alla formazione di un surplus»⁸⁰. Dunque, «se in tempi brevi e a intensità debole la macchina produttiva primitiva assicura la soddisfazione dei bisogni materiali delle persone, significa, come scrive Sahlins, che funziona al di sotto delle sue possibilità oggettive, significa che potrebbe, se lo volesse, funzionare più a lungo e a maggiore intensità, produrre surplus, costituire scorte»; per cui, «se le società primitive non lo fanno, anche potendolo, vuol dire che non vogliono farlo»⁸¹. I "selvaggi" producono per vivere, non vivono per produrre (la società produce solo finché non vengono soddisfatti tutti i bisogni). Con ciò, essi riducono al minimo *l'essere servile* insito nel lavoro e l'accumulazione di beni che porta con sé la minaccia di una speculare accumulazione di potere.

Altro punto interessante che ci giunge dall'analisi economica delle società primitive è che, a parte la distinzione legata al sesso, non esiste nessuna divisione del lavoro. Ogni uomo e ogni donna deve saper fare tutto ciò che, secondo la comunità, *ogni uomo e ogni donna* deve saper fare. Solo di sfuggita riteniamo di dover sottolineare quella che consideriamo un'altra risonanza concettuale tra questo sapere pratico diffuso e

⁷⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁰ *L'anarchia selvaggia*, cit., p. 99.

⁸¹ *Ibid.*, p. 97.

l'educazione "poli-tecnica" dell'uomo nuovo del comunismo in Bataille⁸². Con ciò a nessuno viene attribuita un'inferiorità. Non esiste alcun desiderio di accumulazione, e d'altra parte questa dovrebbe essere portata avanti a livello individuale, «poiché lo sfruttamento di altri sarebbe sociologicamente impossibile. [...] La società primitiva funziona in modo da rendere impossibili la diseguaglianza, lo sfruttamento, la divisione»⁸³.

Troviamo infine un punto in cui il pensiero dei due autori diverge profondamente. Per Bataille le società più arcaiche sono società pacifiche, non fanno la guerra, o al massimo si impegnano in combattimenti rituali⁸⁴. Ma l'unico esempio di società primitiva realmente senza guerra – non a caso evocato più volte da Bataille, sia come società pacifica sia come esempio della felicità dell'uomo primitivo pur nelle ristrettezze materiali – è quella degli eschimesi⁸⁵. Al contrario, per Clastres le società primitive sono fin da principio «società-per-la-guerra», e ciò è intimamente legato al loro essere «società contro lo Stato». Lo scopo della guerra primitiva, infatti, è quello di assicurare che i vari gruppi umani rimangano parcellizzati e frammentati. La guerra mantiene l'indipendenza politica della comunità, all'interno della logica centrifuga che è alla base di queste unità politiche uguali, libere ed indipendenti.

Nell'ultima nota al saggio *Archeologia della violenza: la guerra nelle società primitive*, Clastres ci lascia con delle domande illuminanti, da cui dovremmo partire per trovare il punto di rottura tra queste società e le società storiche, e tra Bataille e Clastres: «Al termine di questo tentativo di archeologia della violenza, si pongono diversi problemi etnologici e uno in particolare: quale sarà il destino delle società primitive che permettono alla macchina della guerra di bloccarsi? Se queste comunità concedessero l'autonomia al gruppo dei guerrieri, la dinamica della guerra non comporterebbe in sé il rischio della divisione sociale? E se questo avvenisse, come reagirebbero le società primitive? Sono interrogativi cruciali, perché dietro questi si delinea la domanda trascendentale: nella società indivisa, a quali condizioni può apparire la divisione sociale? A questo e ad altri interrogativi si tenterà di rispondere con una serie di studi, inaugurata dal presente saggio»⁸⁶. Purtroppo possediamo solo i primi due saggi del libro che, per Clastres, avrebbe dovuto offrire gli elementi conoscitivi necessari per rispondere a tali quesiti, in quanto la morte tragica dell'antropologo francese ha interrotto prematuramente la sua ricerca.

Il secondo saggio, *Tristezza del guerriero selvaggio*, pur non offrendo ancora risposte definitive, è comunque fondamentale per il nostro confronto, perché incentra la riflessione proprio sul tema della divisione sociale che la guerra rischia di mettere in moto, ossia l'avvento della dialettica servo/padrone. «È possibile che la guerra nasconda in sé l'evento probabile che qualunque società cerca di scongiurare con ogni mezzo – vale a dire la divisione del corpo sociale in Signori (la minoranza dei guerrieri) e Sudditi (il resto della società)?»⁸⁷. Non deve sfuggire il lessico hegeliano: il guerriero è l'uomo

⁸² Cfr. *La sovranità*, cit., pp. 97-102.

⁸³ *L'anarchia selvaggia*, cit., p. 56.

⁸⁴ G. Bataille, *L'eroticismo*, tr. it. Milano, Mondadori, 1969, pp. 85-86.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p. 84 e *Lascaux. La nascita dell'arte*, cit., p. 32.

⁸⁶ P. Clastres, *Archeologia della violenza*, Roma, Meltemi, 1998, p. 67.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 91.

che mette la propria abilità bellica, confermata da prodezze sempre maggiori, al servizio del desiderio di prestigio. Ma il prestigio viene conferito dalla società, che quindi può dominare, tramite esso, il guerriero. Questa lotta in vista di un riconoscimento può portare a squilibri sociali quando «tende a trasformare lo *stato di guerra permanente* – che è una condizione generale della società primitiva – *in guerra permanente in atto* – che è invece la condizione specifica delle società di guerrieri. Una trasformazione di questo genere, condotta sino alle estreme conseguenze, sarebbe gravida di effetti sociologici notevoli»⁸⁸. Infatti, da gruppo dedito all'acquisizione del prestigio, il gruppo dei guerrieri diventerebbe prima *gruppo di pressione* (per spingere la società verso un'intensificazione della guerra) e poi *gruppo di potere*.

Ma la società primitiva condanna il guerriero non solo a non temere la morte, ad essere-per-la-morte, ma *ad essere letteralmente ucciso*. Clastres riporta il caso del suo incontro con gli anziani Chulupì, tra i quali non era presente quasi nessun *kaanoklé* (guerriero): erano tutti morti, nella ricerca infinita di un prestigio sempre maggiore. Erano invece presenti altri anziani che, pur non appartenendo alla casta guerriera, avevano sicuramente avuto familiarità con la guerra. Uno di loro (il cui corpo era costellato di cicatrici di arma bianca, di freccia, di arma da fuoco) aveva ucciso una o due dozzine di nemici. Alla domanda sul perché non fosse un *kaanoklé*, diede questa risposta, apparentemente paradossale: «Perché era troppo pericoloso. E non volevo morire».

Il *kaanoklé* è in certo modo condannato ad essere ucciso. La società primitiva accetta la formazione di un gruppo autonomo e separato dal resto della società, ma solo a condizione che questa vocazione sociale sia una vocazione suicida, collegata a un desiderio che può spegnersi solo in una gloria eterna, coincidente con l'eternità della morte: «La società primitiva è nel suo stesso essere società-per-la-guerra; ma allo stesso tempo – e per le stesse ragioni – essa è società contro il guerriero»⁸⁹. La società non concede alla casta dei guerrieri il monopolio della violenza. Se esiste un monopolio per la tale casta, è quello del prestigio, ma si tratta di un monopolio vuoto e relativo, essendo la società, e non il gruppo dei guerrieri, ad investire l'individuo di tale prestigio. Il padrone hegeliano, che guarda in faccia la morte, si fa servo della società.

Per Bataille la Storia è, a livello individuale, presa di coscienza del negativo, mentre a livello sociale è liberazione dall'asservimento, processo che si conclude in un "regno della libertà" marxista. Su questo secondo livello, in quanto attesa escatologica, il pensiero di Bataille diventa una filosofia della Storia. La dialettica servo/padrone, con il suo correlato di dinamiche sociali coercitive, appare come un'astuzia della ragione hegeliana, ancor più paradossale in un sistema che ha espunto lo Spirito e la sua ragione dal sistema stesso. La dialettica servo/padrone svolge il suo ruolo di motore della Storia e lascia il posto al *Regno*, quindi non c'è da preoccuparsi troppo delle dinamiche della sua passata apparizione e della sua futura scomparsa. Prescindendo da tale visione salvifica, appare invece fondamentale ragionare a fondo sulla genesi della dialettica servo/padrone, al fine di pensare una comunità emancipata da modalità sociali coercitive. Senza un lavoro archeologico e genealogico di scoperta dell'origine

⁸⁸ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 104. In nota, Clastres riferisce di un caso estremo di essere-per-la-morte del guerriero tribale presso alcune tribù del Nord America: il caso delle *Crazy Dog Society*, confraternite di guerrieri suicidi che non abbandonavano mai il combattimento.

dell'asservimento, che metta a nudo i suoi meccanismi, si rischia di rimanere per sempre intrappolati in una storia servile, continua riproduzione di potere e assoggettamento.

Se le conclusioni di Clastres hanno uno status incerto nell'ambito dell'antropologia contemporanea, alle sue ricerche spetta certamente il merito di aver evidenziato l'esistenza di comunità nelle quali nessuna dialettica servo/padrone ha luogo, e in cui il potere non sancisce relazioni di comando/obbedienza. Se vogliamo far cessare una storia fatta di servitù, se vogliamo vivere *sovraneamente*, dovremmo prestare la massima attenzione agli *indizi di possibilità* offerti dalle «società contro lo Stato». Indizi che anche Bataille ha dapprima colto, ma poi (come Hegel con la negatività) ha lasciato andare.

Giuseppe Zuccarino

L'esperienza di «Acéphale»

Primi passi

Nel 1937, Georges Bataille scrive un testo utile per mettere ordine, anche sul piano cronologico, nell'intricato insieme di eventi e situazioni che lo hanno visto coinvolto negli anni precedenti¹. Il testo, redatto in terza persona, spiega quali sono state le varie tappe del percorso che lo ha condotto a dar vita a una setta religiosa. Tutto ha avuto inizio molto tempo prima: «Fin dal 1925 (o 1926), Georges Bataille aveva prospettato, con Michel Leiris, André Masson e un russo emigrato di nome Bachtin, la fondazione di una società segreta orfica e nietzschiana, almeno nella misura in cui un vago progetto può essere espresso in poche parole. Michel Leiris aveva allora proposto di dare a tale società il nome di “Judas”»². L'accostamento dei nomi di Orfeo, Nietzsche e Giuda suscita sorpresa, perché il simultaneo richiamo alla Grecia antica, a un filosofo anticristiano e a una figura connessa (sia pure con un ruolo nefasto) alla vita di Gesù suggerisce l'idea di un sincretismo culturale piuttosto insolito.

Ma, a parte questo precedente remoto, la storia effettiva ha inizio dieci anni dopo, nell'aprile 1935, quando, di fronte alla minaccia di una possibile insurrezione da parte dei gruppi di estrema destra in Francia, Bataille e due suoi sodali, Jean Dautry e Pierre Kaan, decidono di reagire indicando una riunione. Nel testo dell'invito ci si rivolge a tutti coloro che, pur essendo «radicalmente opposti all'aggressione fascista, ostili senza riserve al dominio borghese, non possono più confidare nel comunismo»³. L'appello non resta inascoltato, come dimostra il fatto che, nell'ottobre di quell'anno, nasce l'«unione di lotta degli intellettuali rivoluzionari» che prende il nome di «Contre-Attaque». Rappresenta un tentativo di unire, sul piano politico, il piccolo gruppo batailliano e la più corposa e organizzata schiera dei surrealisti capeggiati da André Breton. Tuttavia, pur avendo in comune posizioni politiche di sinistra, i due intellettuali non sono fatti per intendersi: il loro stile di pensiero e le loro strategie d'azione restano diversi, tanto che l'unione si scioglie dopo pochi mesi di attività, nel marzo 1936⁴.

Lo scopo non raggiunto era quello, troppo ambizioso, di creare un movimento rivoluzionario che, pur senza volersi separare in maniera assoluta dal Fronte popolare, adottasse metodi di lotta più drastici e puntasse a obiettivi di più vasta portata. Nella

¹ G. Bataille, *Constitution du «journal intérieur»* (1937), in *L'Apprenti Sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*, Paris, Éditions de la Différence, 1999, pp. 336-341 (tr. it. *Costituzione del Giornale interno*, in *La congiura sacra*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 156-160; si avverte che i passi delle traduzioni italiane cui si rimanda vengono spesso citati con modifiche).

² *Ibid.*, p. 339 (tr. it. p. 158). Lo scrittore Leiris e il pittore Masson sono due fra i più vecchi amici di Bataille; quanto al russo, si tratta di Nikolaj Bachtin, fratello del noto filosofo e critico letterario Michail Bachtin.

³ *Ibid.*, p. 337 (tr. it. p. 156).

⁴ Su tutto ciò, cfr. Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 266-286.

dichiarazione che ha dato origine a «Contre-Attaque», si auspicava infatti «la creazione organica di una vasta composizione di forze, disciplinata, fanatica, capace di esercitare, quando sarà giunto il momento, un'autorità impietosa. Una simile composizione di forze deve raggruppare l'insieme di coloro che non accettano la corsa verso l'abisso – verso la rovina e la guerra – di una società capitalistica senza cervello e senz'occhi; deve indirizzarsi a tutti quelli che non si sentono fatti per essere guidati da schiavi e lacchè – che esigono di vivere conformemente alla violenza immediata dell'essere umano – che si rifiutano di lasciarsi sfuggire vilmente la ricchezza materiale, dovuta alla collettività, e l'esaltazione morale, senza le quali la vita non potrà essere restituita alla vera libertà»⁵.

Tuttavia, rileggendo i testi prodotti dal gruppo in quel periodo, è possibile scorgere anche qualche segno che anticipa le iniziative che verranno prese da Bataille nel periodo successivo. E ciò accade persino da parte di Breton, il quale, intervenendo in una delle riunioni di «Contre-Attaque», riferisce di un suggerimento che gli è stato dato dal pittore Salvador Dalí, secondo cui «sarebbe opportuno porre le basi di una nuova religione»⁶. A giudizio del capofila del surrealismo, tale proposta, «se ci si riflette, si rivela assai meno stravagante di quanto possa apparire a prima vista»⁷. Questo perché potrebbe dimostrarsi capace di attrarre le persone che sono ormai disilluse dalla politica, ma anche per un altro motivo: «Mi sembra che, sotto la forma paradossale che ha assunto, l'idea di Dalí valga come espressione di un desiderio e di un convincimento che sono i nostri, ossia che ciò che occorre ad ogni costo far sorgere è un insieme di uomini perfettamente omogeneo e coeso»⁸. Anche Bataille sembra essere giunto alla medesima conclusione, piuttosto sorprendente se si considera che l'intento iniziale del movimento era di tipo politico. Così, in un testo apparso nel primo (e unico) fascicolo dei «Cahiers de Contre-Attaque», dopo aver accennato all'angoscia che opprime le persone più consapevoli, aggiunge che, «se un movimento reale dovesse prodursi a partire da un'angoscia così grande, dovrebbe assumere necessariamente il carattere bruciante, imprevedibile, contagioso all'estremo, dei grandi movimenti religiosi che hanno già sconvolto i popoli e hanno rivelato loro il valore universale dell'esistenza»⁹.

Una rivista diversa

Bataille accetta senza troppe remore l'interruzione dell'esperienza di «Contre-Attaque», sia perché ha già in mente altri progetti, sia perché alcuni degli amici nei quali riponeva maggiore fiducia si erano rifiutati di aderire al movimento, cosa che deve avergli suscitato qualche dubbio sulla validità dell'iniziativa. È il caso di Roger Caillois e di Michel Leiris, ed è il caso anche del pittore André Masson, il quale aveva mosso a

⁵ «Contre-Attaque». *Union de lutte des intellectuels révolutionnaires* (1935), in G. Bataille, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970-1988 (d'ora in poi abbreviato in *Œ. C.*), vol. I, p. 380.

⁶ A. Breton, *Intervention du 8 décembre 1935*, in G. Bataille - A. Breton, «Contre-Attaque». *Union de lutte des intellectuels révolutionnaires. Les Cahiers et les autres documents, octobre 1935 - mai 1936*, Paris, Ypsilon, 2013, p. 131.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁹ *Notes additionnelles sur la guerre* (1936), in *Œ. C.*, vol. I, p. 432.

Bataille obiezioni degne di nota. Dopo averlo dissuaso dal dar credito al marxismo (colpevole, a suo giudizio, di aspirare in maniera eccessiva a una visione razionale e scientifica dell'esistenza), Masson aggiungeva: «Io non posso interessarmi ad alcuna attività intellettuale che non denunci innanzitutto l'attività sconosciuta delle scienze cosiddette esatte – ad alcuno slancio rivoluzionario che non accordi all'uomo, alla sua *natura passionale*, ai misteri della vita e della morte IL PRIMO POSTO»¹⁰.

Specie dopo la deludente esperienza di «Contre-Attaque», argomentazioni del genere devono essere parse a Bataille consonanti col proprio stato d'animo. Nel citato testo autobiografico, egli ricorda infatti: «Nell'aprile del 1936, durante un soggiorno nella casa di André Masson a Tossa, Georges Bataille redigeva due testi pubblicati nel primo numero di “Acéphale”. Avendo proposto a Masson di disegnare un uomo senza testa che avrebbe dovuto essere riprodotto sulla copertina della rivista, quest'uomo acefalo assunse, nella mente di Masson, l'aspetto smarrito e vivente di un mito; così gli sono toccate in sorte le risonanze e le possibilità di ripercussione, difficilmente limitabili, di un mito, senza che nessuno ne avesse avuto l'intenzione precisa»¹¹.

Il pittore stesso ha descritto in maniera più dettagliata la genesi del disegno: «Nell'aprile del 1936, Georges Bataille viene a raggiungermi a Tossa de Mar, dove alloggiavo in una bella, modesta e vecchia casa catalana. Egli vuole mettere a punto, col mio consenso, un antico progetto: “Acéphale”. La sua camera è accanto alla cucina, dove hanno luogo i nostri colloqui quotidiani. [...] E poi si tratta per me di disegnare l'Idolo. [...] Lo vedo subito senza testa, com'è giusto, ma dove riportare questa dubbia e ingombrante testa? – Irresistibilmente essa si colloca al posto del sesso (mascherandolo) con una “testa di morto”. – Ma che fare delle braccia? – Automaticamente con una mano (la sinistra!) egli brandisce un pugnale; con l'altra impasta un cuore in fiamme (non quello del Crocifisso, ma quello del nostro maestro Dioniso). [...] Ma cosa fare del ventre? – Poco importa, sarà il ricettacolo del Labirinto (divenuto d'altronde il nostro segno di riconoscimento). Questo disegno, fatto all'istante, sotto gli occhi di Georges Bataille, ebbe la fortuna di piacergli»¹².

In effetti il personaggio abilmente tratteggiato da Masson si presterà, per Bataille, a simboleggiare due diverse realtà, denominate entrambe «Acéphale»: una rivista e una società segreta. La grande pregnanza dell'immagine deriva da diversi fattori. Ad esempio la postura del personaggio, rappresentato a figura intera e con la braccia distese in orizzontale, può richiamare il Crocifisso, ma il fatto che anche le gambe siano divaricate suggerisce un altro ricordo visivo, quello di un celebre disegno di Leonardo da Vinci che raffigura un uomo nudo inscritto in un cerchio. Lo ha notato Georges Didi-Huberman, il quale osserva: «Pensiamo appunto all'emblematico uomo vitruviano, di cui l'acefalo batailliano, che gli “somiglia”, offre l'esplicita mutilazione»¹³. In effetti, oltre a costituire

¹⁰ A. Masson, lettera a Bataille dell'8 novembre 1935, in *Le rebelle du surréalisme. Écrits*, Paris, Hermann, 1976, pp. 285-286.

¹¹ *Constitution du «journal intérieur»*, cit., p. 339 (tr. it. p. 158).

¹² A. Masson, *Le soc de la charrue* (1963), in *Le rebelle du surréalisme*, cit., pp. 72-73 (tr. it. *Il vomere dell'aratro*, in *Il pittore e i suoi fantasmi*, Genova, Graphos, 2003, pp. 39-40).

¹³ G. Didi-Huberman, *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris, Macula, 1995, p. 37. Nello stesso libro, il disegno di Leonardo e quello di Masson vengono riprodotti insieme a p. 317.

senza dubbio un simbolo anticristiano, l'acefalo si differenzia pure dall'uomo leonardesco, in quanto è privo degli elementi che più dovrebbero caratterizzarlo come essere umano (la testa) e come essere sessuato (il fallo, reso invisibile dal teschio che lo ricopre).

L'elemento di maggior spicco resta però l'assenza del capo. A Bataille non sono affatto ignote le radici lontane dell'immagine. Così, in un articolo della rivista di cui era stato il principale animatore, «Documents», parlava, in rapporto al simbolismo usato dagli antichi gnostici, di una «personificazione acefala del sole»¹⁴, mentre in un altro, dopo aver associato il sole a figure mitiche quali Mitra che sgozza il toro o l'avvoltoio che divora il fegato di Prometeo, aveva aggiunto che «il sole è stato anche espresso mitologicamente da un uomo che sgozzava se stesso e infine da un essere antropomorfo *sprovvisto di testa*»¹⁵. Per di più, l'immagine dell'acefalo non è priva di risonanze col pensiero di Nietzsche; il filosofo tedesco, infatti, aveva scritto: «Noi vediamo tutte le cose con la testa umana, e non possiamo tagliare questa testa; mentre rimane tuttavia la questione: che cosa esisterebbe ancora del mondo se invece la testa fosse stata tagliata?»¹⁶.

La rivista «Acéphale», che nasce già nel giugno 1936, pur avendo avuto, nel giro di qualche anno, solo quattro fascicoli, si può considerare come uno dei più singolari e pregevoli periodici del Novecento, grazie alla qualità dei testi e a quella dei disegni di Masson che li accompagnano¹⁷. Gli articoli vertono, come indica il sottotitolo, su religione, sociologia e filosofia, ma lo fanno in una maniera poco prevedibile. Risulta dunque giustificata la reazione positiva del pittore al momento di ricevere il primo fascicolo: «Sono rimasto commosso: voglio dire che mi è sembrato qualcosa di buono perché non somiglia davvero a niente di quel che è stato fatto finora. Nulla, qui, che sembri artistico e letterario, politico o scientifico – tutt'altra cosa *finalmente!* da ciò che si era abituati a vedere»¹⁸.

Non potendo esaminare in dettaglio i vari contributi apparsi in «Acéphale», ci limiteremo ad accennare ad alcuni fra quelli firmati da Bataille. Nel primo numero, che ha per titolo *La conjuration sacrée*, è suo lo scritto di apertura. Il testo vero e proprio è preceduto da epigrafi desunte da Sade, Kierkegaard e Nietzsche, ma anche da alcune dichiarazioni violente, in cui si manifesta la volontà di distanziarsi sia dall'arte che dalla politica comunemente intese: «Ciò che abbiamo intrapreso non dev'essere confuso con nient'altro, non può essere limitato all'espressione di un pensiero e ancor meno a ciò che è giustamente considerato come arte. È necessario produrre e mangiare: molte cose sono necessarie che non sono ancora niente, ed è così anche per l'agitazione politica. Chi pensa, prima di aver lottato fino alla fine, di lasciare al loro posto uomini che è

¹⁴ *Le bas matérialisme et la gnose* (1930), in *Œ. C.*, vol. I, p. 221 (tr. it. *Il basso materialismo e la gnosi*, in *Documents*, Bari, Dedalo, 1974, p. 94).

¹⁵ *Soleil pourri* (1930), *ibid.*, p. 232 (tr. it. *Sole putrido*, in *Documents*, cit., p. 112).

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I (1878), in *Opere*, vol. IV, tomo II, tr. it. Milano, Adelphi, 1965; 1977, pp. 19-20.

¹⁷ Per apprezzare tutto ciò, è consigliabile tener presente la riedizione in facsimile della rivista: *Acéphale. Religion - Sociologie - Philosophie. 1936-1939*, Paris, Jean-Michel Place, 1980.

¹⁸ A. Masson, lettera a Bataille del luglio 1936, in *Le rebelle du surréalisme*, cit., p. 293 (tr. it. in *La congiura sacra*, cit., p. 149).

impossibile guardare senza provare il bisogno di distruggerli? Ma se niente si potesse trovare al di là dell'attività politica, l'avidità umana incontrerebbe soltanto il vuoto. NOI SIAMO FEROCEMENTE RELIGIOSI e, nella misura in cui la nostra esistenza è la condanna di tutto ciò che è riconosciuto oggi, un'esigenza interiore vuole che siamo anche imperiosi. Ciò che intraprendiamo è una guerra»¹⁹. Nelle pagine successive, Bataille esprime un drastico rifiuto del «mondo dei civilizzati», sottomessi dall'asservimento all'utile e dall'obbligo al lavoro, inconsapevoli del fatto che la vita «trova la sua grandezza e la sua realtà soltanto nell'estasi»²⁰. Ormai, però, «l'uomo è sfuggito alla propria testa come il condannato alla prigione», e ciò che il transfuga ha trovato al di là di se stesso è, appunto, l'acefalo: «Incontro un essere che mi fa ridere perché è senza testa, che mi riempie di angoscia perché è fatto d'innocenza e di crimine: tiene un'arma di ferro nella mano sinistra e fiamme simili a un sacro cuore nella mano destra. Riunisce in una stessa eruzione la Nascita e la Morte. Non è un uomo. Non è neppure un dio. Non è me, ma è più me di me: il suo ventre è il labirinto in cui si è smarrito, mi fa smarrire con lui»²¹.

Il primo numero della rivista è brevissimo (comprende infatti, oltre a quello di Bataille, solo un testo di Pierre Klossowski e un trafiletto non firmato), ma intende avere un carattere di preludio rispetto al successivo, il cui argomento è *Nietzsche et les fascistes. Une réparation*. Quello a cui occorre riparare è il grave torto fatto al filosofo da tutti coloro che vogliono presentarlo come un anticipatore della politica dei regimi di estrema destra, incluse le idee razziste, mentre in realtà esistono suoi precisi e netti pronunciamenti contro il nazionalismo e l'antisemitismo. Nel clima di conflitto ideologico tipico degli anni Trenta, in cui gli intellettuali di sinistra non osano prendere posizione a favore di Nietzsche né difenderlo dall'appropriazione indebita operata dai loro avversari, quello compiuto da Bataille e dai suoi amici costituisce senza dubbio un gesto coraggioso e opportuno. Come ricorda Gilles Deleuze, «c'è stato un momento in cui era importante mostrare che Nietzsche veniva usato, distorto, completamente deformato dai fascisti. Ciò fu fatto nella rivista "Acéphale" da Jean Wahl, Bataille, Klossowski»²².

Il primo dei testi batailliani compresi nel fascicolo denuncia le falsificazioni operate da Elisabeth Förster-Nietzsche, la sorella del filosofo, al fine di fare apparire quest'ultimo incline all'antisemitismo. Bataille cita per contro l'imperativo nietzschiano: «Non avere rapporti con nessuno che prenda parte alla bugiarda impostura delle razze»²³. Richiama anche la missiva a cui il filosofo allude in una sua annotazione: «Recentemente mi ha scritto un certo signor Theodor Fritsch di Lipsia. In Germania non c'è nessuna banda di persone più impudenti e stupide di questi antisemiti. Per ringraziamento gli ho

¹⁹ *La conjuration sacrée* (1936), in *Œ. C.*, vol. I, pp. 442-443 (tr. it. *La congiura sacra*, nel volume dallo stesso titolo, cit., p. 4).

²⁰ *Ibid.*, p. 443 (tr. it. p. 5).

²¹ *Ibid.*, p. 445 (tr. it. p. 6).

²² G. Deleuze, *Pensée nomade* (1973), in *L'île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 357 (tr. it. *Pensiero nomade*, in *L'isola deserta e altri scritti*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 324-325).

²³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, vol. VIII, tomo I, tr. it. Milano, Adelphi, 1975, p. 193.

inviato per lettera un bel calcio. E questa canaglia osa pronunziare il nome di Zarathustra! Schifo, schifo, schifo!»²⁴.

Parlando più in generale, Bataille sostiene che «LA DOTTRINA DI NIETZSCHE NON PUÒ ESSERE ASSERVITA. Essa può solo essere seguita. Metterla al seguito, al servizio, di qualsiasi altra cosa è un tradimento [...]. Che si tratti di antisemitismo, di fascismo, di socialismo, non vi è che *utilizzazione*. Nietzsche si rivolgeva a *spiriti liberi*, incapaci di lasciarsi utilizzare. [...] Il movimento stesso del pensiero di Nietzsche implica una disfatta dei diversi fondamenti possibili della politica attuale. Le destre fondano la loro azione sull'attaccamento affettivo al passato. Le sinistre su principi razionali. Ora, attaccamento al passato e principi razionali (giustizia, uguaglianza sociale) sono ugualmente respinti da Nietzsche»²⁵. In particolare è nettissima la differenza tra le idee fasciste e quelle nietzschiane, visto che «da un lato la vita viene incatenata e stabilizzata in una servitù senza fine, dall'altro soffia non soltanto l'aria libera ma un vento burrascoso; da un lato il fascino della cultura umana viene spezzato per lasciar posto alla forza volgare, dall'altro la forza e la violenza sono votate tragicamente a tale fascino»²⁶.

Altrettanto drastica è l'opposizione di Nietzsche al nazionalismo. Bataille si richiama in proposito a un aforisma della *Gaia scienza*, nel quale si legge: «Siamo ben lontani dall'essere "tedeschi" abbastanza, nel senso in cui oggi ricorre la parola "tedesco" nell'uso comune, per metterci dalla parte del nazionalismo e dell'odio di razza [...]. Noi senza patria siamo per razza e provenienza troppo multiformi e ibridi, come "uomini moderni", e di conseguenza scarsamente tentati a prender parte a quella mendace autoammirazione e libidine razziale che si mette in mostra oggi in Germania»²⁷. Secondo Bataille, il filosofo ha dimostrato di saper superare la politica tradizionale: «Il movimento della vita si confonde con i movimenti limitati delle formazioni politiche solo in condizioni definite; nelle altre condizioni, prosegue ben oltre, precisamente là dove si perdeva lo sguardo di Nietzsche. [...] L'insegnamento di Nietzsche elabora la fede della setta o dell'"ordine" la cui volontà dominatrice renderà libero il destino umano»²⁸. Se l'interpretazione in tal modo offerta del pensiero nietzschiano appare nel complesso convincente, lo è assai meno l'attribuzione al filosofo tedesco della fede in una setta, cosa che costituisce invece un'allusione ai progetti segreti dello stesso Bataille.

Le sue idee personali trovano espressione più diretta in un altro testo, apparso nello stesso fascicolo di «Acéphale» col titolo *Propositions*. In queste pagine, l'immagine dell'acefalo viene interpretata in rapporto sia alla politica che alla religione. Per quanto concerne il primo aspetto, Bataille definisce «società monocefala» quella in cui il potere si concentra in un'unica persona (come avviene nelle dittature), e aggiunge che essa «rappresenta un'atrofia e una sterilità dell'esistenza opprimenti»²⁹. Per contro, «da

²⁴ *Ibid.*, p. 305. Per la lettera a Fritsch, datata 29 marzo 1887, cfr. F. Nietzsche, *Epistolario*, vol. V, tr. it. Milano, Adelphi, 2011, p. 352.

²⁵ *Nietzsche et les fascistes* (1937), in *Œ. C.*, vol. I, pp. 450-451 (tr. it. *Nietzsche e i fascisti*, in *La congiura sacra*, cit., pp. 16-17).

²⁶ *Ibid.*, p. 453 (tr. it. p. 18).

²⁷ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882; nuova edizione ampliata 1887), in *Opere*, vol. V, tomo II, tr. it. Milano, Adelphi, 1965; 1991, pp. 301-302.

²⁸ *Nietzsche et les fascistes*, cit., pp. 464-465 (tr. it. pp. 28-29).

²⁹ *Propositions* (1937), in *Œ. C.*, vol. I, p. 469 (tr. it. *Proposizioni*, in *La congiura sacra*, cit., p. 36).

molteplicità delle teste tende a realizzare in uno stesso movimento il carattere *acefalo* dell'esistenza, poiché il principio stesso della testa è riduzione all'unità, *riduzione del mondo a Dio*³⁰. Ne consegue, sotto il profilo religioso, che «l'*acefalo* esprime mitologicamente la sovranità votata alla distruzione, la morte di Dio, e in ciò l'identificazione con l'uomo senza testa si compone e si confonde con l'identificazione col superumano, che È per intero “morte di Dio”»³¹.

I richiami al pensiero di Nietzsche sono evidenti anche nel fascicolo successivo di «Acéphale», il cui tema è *Dionysos*. Non a caso Bataille vi contribuisce con un articolo intitolato *Chronique nietzschéenne*. In esso egli sostiene che la crisi della società si accompagna a una pericolosa crescita dell'individualismo. «La forma della comunità vivente perde a poco a poco l'aspetto tragico, insieme puerile e terribile, che raggiungeva ogni essere fino alla sua ferita più segretamente straziata; perde il potere di provocare quell'emozione religiosa totale che cresce fino all'ebbrezza estatica»³². La nostalgia per la perdita del senso della comunità può assumere aspetti negativi: ad esempio, se è vero che «ha svolto un ruolo nella genesi del fascismo, ha come sbocco solo la disciplina militare e il limitato acquietamento offerto da una brutalità che distrugge con rabbia tutto ciò che non riesce a sedurre»³³. Esiste però un'altra direzione verso cui può essere indirizzato il bisogno di recuperare il mondo perduto. Tale direzione, indicata da Nietzsche, consiste nello stabilire un vincolo di fraternità «tra uomini che decidono fra loro le necessarie consacrazioni, e l'oggetto della loro riunione non ha come fine un'azione definita, ma l'esistenza stessa»³⁴. Anche in questo caso, Bataille si sforza di trovare nel pensiero nietzschiano, a costo di deformarlo, una legittimazione per l'iniziativa che ha già intrapreso costituendo la setta «Acéphale». Il filosofo tedesco viene presentato qui come un uomo che ha tentato di recuperare elementi sacrali e mitici, al fine non di tornare al passato, bensì di rinnovare l'esistenza aprendola verso il futuro. Del resto è questa, agli occhi di Bataille, l'unica alternativa valida al fascismo: «ALL'UNITÀ CESAREA FONDATA DA UN CAPO, SI OPPONE LA COMUNITÀ SENZA CAPO LEGATA DALL'IMMAGINE ASSILLANTE DI UNA TRAGEDIA»³⁵.

Nel medesimo fascicolo della rivista, compare una *Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie*. Gli scopi a cui mira il nuovo gruppo di lavoro vengono chiariti in questi termini: «L'oggetto preciso dell'attività prospettata può ricevere il nome di *sociologia sacra*, in quanto implica lo studio dell'esistenza sociale in tutte quelle sue manifestazioni in cui si delinea la presenza attiva del sacro. Essa si propone così di stabilire i punti di coincidenza tra le tendenze ossessive fondamentali della psicologia individuale e le strutture direttive che presiedono all'organizzazione sociale e ne determinano le rivoluzioni»³⁶. È facile notare che l'espressione «sociologia sacra» implica un'ambiguità,

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibid.*, p. 470 (tr. it. p. 38).

³² *Chronique nietzschéenne* (1937), in *Œ. C.*, vol. I, p. 478 (tr. it. *Cronaca nietzschéana*, in *La congiura sacra*, cit., p. 78).

³³ *Ibid.*, p. 481 (tr. it. p. 81).

³⁴ *Ibid.*, p. 482 (tr. it. p. 82).

³⁵ *Ibid.*, p. 489 (tr. it. p. 88).

³⁶ *Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie* (1937), *ibid.*, p. 492 (tr. it. *Nota sulla fondazione di un Collegio di Sociologia*, in *La congiura sacra*, cit., p. 95).

che non ci sarebbe se si parlasse di «sociologia del sacro». I due principali promotori dell'iniziativa assieme a Bataille, vale a dire Roger Caillois e Michel Leiris, sono stati allievi del grande antropologo e sociologo Marcel Mauss, e questo fa pensare che sia in causa un progetto di natura scientifica. Tale impressione, però, viene in parte corretta da un'altra frase della *Note*, nella quale si precisa che «tra coloro che pensano di approfondire quanto più possibile le investigazioni in tal senso, occorre costituire una comunità morale, in parte diversa da quella che in genere riunisce gli studiosi e legata proprio al carattere virulento dell'ambito studiato e delle determinazioni che man mano vi si rivelano»³⁷.

Quando, un anno dopo, la *Note* viene riproposta nella «Nouvelle Revue Française», all'interno di un insieme di testi intitolato *Pour un Collège de Sociologie*, essa presenta l'aggiunta di un capoverso finale, nel quale la duplice intenzione del progetto – conoscitiva da un lato, attiva dall'altro – trova una formulazione ancora più netta. Vi si afferma infatti: «L'uomo valorizza all'estremo certi istanti rari, fuggitivi e violenti, della sua esperienza intima. Il *Collège de Sociologie* parte da questo dato di fatto e si sforza di rivelare pratiche equivalenti proprio in seno all'esistenza sociale, tanto nei fenomeni elementari di attrazione e repulsione che la determinano, quanto nelle sue *composizioni* più accentuate e significative, come le Chiese, gli eserciti, le confraternite, le società segrete»³⁸. Fin qui si tratta solo di indicare degli argomenti di studio, ma poco più oltre viene reso esplicito il fatto che il *Collège* coltiva «una speranza di tutt'altro ordine, che dà il suo vero senso all'impresa: l'ambizione che la comunità così formata oltrepassi il suo piano iniziale, scivoli dalla volontà di conoscenza alla volontà di potenza, diventi il nucleo di una più vasta congiura»³⁹. In tal senso, c'è uno stretto legame con gli intenti che animano la rivista «Acéphale» e l'omonima setta.

Resta il fatto che espressioni come «volontà di potenza» e «congiura» si possono interpretare in due modi differenti. Roger Caillois, nel suo personale contributo a *Pour un Collège de Sociologie*, svolge una critica feroce di pensatori individualisti come Sade, Stirner o Nietzsche, accusandoli di essere dei deboli, che hanno teorizzato la violenza senza volerla o poterla mettere in pratica, e auspica per contro uno sforzo collettivo volto alla conquista di un potere concreto, nell'ambito della società attuale. A questo scopo, giudica «particolarmente bene armata per la lotta un'associazione militante e chiusa, che abbia qualcosa dell'ordine monastico attivo in quanto a spirito, della formazione paramilitare in quanto a disciplina, della società segreta, se necessario, in quanto a modalità di esistenza e di azione»⁴⁰. Molto diversa, anzi del tutto diversa, è la concezione di Bataille, il quale continua a pensare a una «congiura sacra», dunque a un gruppo di persone che non siano interessate ad acquisire potere a livello politico o economico. Sostiene infatti che, se si parla di società segreta, «tale espressione romanzesca non deve però essere intesa, come è d'uso, nell'accezione volgare di “società di complotto”. Il segreto riguarda infatti la realtà costitutiva dell'esistenza che seduce, non qualche azione

³⁷ *Ibid.*, p. 491 (tr. it. p. 94).

³⁸ *Introduction* (1938), in Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 34 (tr. it. *Introduzione*, in *Il Collegio di Sociologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 15).

³⁹ *Ibid.*, p. 35 (tr. it. p. 15).

⁴⁰ R. Caillois, *Le vent d'hiver* (1938), *ibid.*, pp. 88-89 (tr. it. *Il vento invernale*, in *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 50).

che attenti alla sicurezza dello Stato. Il mito nasce nelle azioni rituali sottratte alla volgarità statica della società disaggregata, ma la dinamica violenta che gli è propria non ha altro oggetto che il ritorno alla totalità perduta»⁴¹.

In ogni caso, al di là di queste dichiarazioni di intenti, l'attività del *Collège* consisterà essenzialmente nell'organizzare incontri di studio e discussione. Darà luogo infatti, tra il 1937 e il 1939, a una ventina di conferenze, tenute di volta in volta da Bataille e dai suoi amici (Caillois, Leiris, Klossowski), oppure da ospiti, come ad esempio il filosofo Alexandre Kojève o il critico e scrittore Jean Paulhan. Intervenendo al *Collège* nel luglio 1939, quand'è ormai chiaro che l'iniziativa non può procedere oltre, a causa delle divergenze di opinione fra i suoi promotori, Bataille pronuncia uno strano discorso, nel quale esalta da un lato l'unione sessuale fra gli amanti, dall'altro le pratiche festive e sacrificali in ambito religioso. A proposito di queste ultime, afferma: «Gli uomini che si uniscono per il sacrificio e per la festa soddisfano un loro bisogno di consumare una sovrabbondanza vitale. La lacerazione del sacrificio che apre la festa è liberatrice. L'individuo che è partecipe della perdita ha l'oscura coscienza che essa genera la comunità che lo sostiene»⁴². Frasi il cui significato profondo sarà apparso chiaro solo agli adepti della società segreta presenti fra il pubblico.

Quasi nello stesso momento in cui le attività del *Collège* si interrompono, esce anche l'ultimo numero della rivista «Acéphale». Nell'aspetto, differisce alquanto dai precedenti: il formato è più piccolo e mancano le consuete illustrazioni di Masson (viene ripresa soltanto l'immagine-simbolo dell'acefalo). Inoltre la sua pubblicazione sorprende perché giunge a due anni di distanza dal fascicolo precedente, e perché stavolta i pochi contributi in esso raccolti sono anonimi, benché scritti tutti da Bataille: si tratta dunque, verosimilmente, di una sua iniziativa personale. Il titolo del fascicolo, *Folie, guerre et mort*, può sembrare lugubre, ma proprio per questo risulta appropriato al momento storico: pochi mesi dopo, infatti, avrebbe avuto inizio il secondo conflitto mondiale.

Il testo inaugurale è, ancora una volta, dedicato a Nietzsche, più precisamente al suo sprofondare nella pazzia. In righe scandite e disposte al centro della pagina, si legge infatti la seguente premessa: «Il 3 gennaio 1889, / cinquant'anni fa, / Nietzsche soccombeva alla follia: / in piazza Carlo Alberto, a Torino, / singhiozzando si gettò al collo di un cavallo percosso, / poi crollò; / credeva, al risveglio, di essere / DIONISO / o / IL CROCIFISSO. / Questo evento / dev'essere commemorato / come una tragedia»⁴³. Bataille intende offrire un'immagine del filosofo tedesco come eroe e nel contempo come vittima: «Se l'insieme degli uomini – o più semplicemente la loro esistenza integrale – S'INCARNASSE in un solo essere [...] la testa dell'INCARNATO sarebbe il luogo di una lotta implacabile – e così violenta che presto o tardi volerebbe in pezzi. Poiché è difficile rendersi conto fino a quale grado di tempesta o di scatenamento arriverebbero le visioni di quest'incarnato, il quale dovrebbe vedere Dio ma nello stesso istante ucciderlo, poi

⁴¹ G. Bataille, *L'apprenti sorcier* (1938), *ibid.*, pp. 58-59 (tr. it. *L'apprendista stregone*, in *Il Collegio di Sociologia*, cit., pp. 30-31).

⁴² G. Bataille, *Le Collège de Sociologie* (1939), *ibid.*, pp. 532-533 (tr. it. *Il Collegio di Sociologia*, nel volume dallo stesso titolo, cit., p. 442).

⁴³ *La folie de Nietzsche* (1939), in *Œ. C.*, vol. I, p. 545 (tr. it. *La follia di Nietzsche*, in *La congiura sacra*, cit., p. 109).

divenire Dio lui stesso ma solo per precipitarsi subito in un nulla»⁴⁴. La sofferenza patita dal filosofo assume però un valore che è potenzialmente liberatorio per tutti: «Solo il pensiero umano così incarnato diventerebbe una festa, in cui l'ebbrezza e la licenziosità sarebbero scatenate al pari del sentimento del tragico e dell'angoscia»⁴⁵. Nietzsche ha dunque sacrificato la propria ragione per consentire a noi di raggiungere l'integralità umana, che deve includere anche la follia.

In un altro breve scritto del fascicolo, Bataille torna ad auspicare, in contrapposizione al fascismo, ma anche «alle grandi parole d'ordine democratiche», la formazione di «una vera e propria Chiesa», che sappia mostrarsi capace di fronteggiare la guerra che si approssima e di «andare fino in fondo al destino umano»⁴⁶. Ennesima allusione alla comunità elettiva già costituita.

Dal mito al rito

La società segreta «Acéphale» può essere considerata come l'espressione più sorprendente del sogno batailliano di creare nuove forme di esistenza e di pensiero da far condividere ad altri, sia pure soltanto a una ristretta cerchia di seguaci. In questo caso il progetto è di tipo essenzialmente religioso, e comporta l'ideazione di nuove credenze e nuovi rituali. Essi sono rimasti a lungo coperti dal segreto, ma col tempo le ammissioni dei partecipanti, nonché i documenti rinvenuti grazie alle pazienti ricerche degli studiosi, in particolare Marina Galletti, hanno contribuito a diradare il velo di mistero⁴⁷. Ora sappiamo ad esempio che per la setta esisteva un «santuario» o territorio sacro, la foresta di Marly presso Saint-Germain-en-Laye (cittadina in cui Bataille aveva una casa). Inoltre, per entrare a far parte degli adepti, occorre sottoporsi a una cerimonia di iniziazione, nel corso della quale il nuovo affiliato doveva firmare un documento che veniva poi suggellato col suo sangue: a tale scopo, gli veniva incisa con un pugnale una vena del braccio⁴⁸.

Ad un altro rito, che si svolgeva di notte nel bosco citato, fanno riferimento varie testimonianze, tra cui quella formulata in più occasioni da Pierre Klossowski: «Ai margini della foresta di Marly [...] Bataille aveva notato un albero folgorato [...]. Un giorno prestabilito, abbiamo preso il treno a Saint-Lazare; era una sera di tempesta, e sotto la pioggia abbiamo montato la guardia per un quarto d'ora, mentre un fuoco di bengala illuminava i rami del nostro albero. Poi, nel più grande silenzio, siamo rientrati a casa

⁴⁴ *Ibid.*, p. 547 (tr. it. p. 111).

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *La menace de guerre* (1939), in *Œ. C.*, vol. I, pp. 550-551 (tr. it. *La minaccia di guerra*, in *La congiura sacra*, cit., pp. 115-116).

⁴⁷ Il principale libro di riferimento è il già ricordato *L'Apprenti Sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*, parzialmente tradotto in *La congiura sacra*, cit.

⁴⁸ La cerimonia di iniziazione è stata descritta da Patrick Waldberg (vari decenni dopo averla sperimentata di persona) nel suo testo *Acéphalogramme* (1995), ripreso in appendice a *L'Apprenti Sorcier*, cit., pp. 584-597; cfr. anche lo scritto batailliano *Rencontre du 28 septembre 1938* (*ibid.*, pp. 491-492; tr. it. *Incontro del 28 settembre 1938*, in *La congiura sacra*, cit., pp. 206-207).

ognuno per vie differenti»⁴⁹. «Eravamo una ventina [...]. La raccomandazione era: “Meditate, ma in segreto! Non dovrete mai dire niente di ciò che avete sentito o pensato!”. Lo stesso Bataille non ci ha mai detto nulla di più. Non ci ha mai comunicato cosa rappresentasse questa specie di cerimonia. Quel che posso dire, è che era molto bella»⁵⁰. In realtà, il simbolismo di Bataille non è così misterioso, perché egli lo ha chiarito nei testi destinati agli iniziati. Per lui l'acefalo rappresenta «un'esistenza a immagine [...] dell'Universo in cui Dio è morto»⁵¹, e la pianta folgorata rinvia a sua volta al medesimo ambito di immagini: «In quest'albero è possibile riconoscere la presenza muta di ciò che le braccia senza testa dell'acefalo hanno espresso per noi. [...] Ma il primo incontro *tentato* stanotte nella foresta avrà luogo soltanto nella misura in cui la morte vi trasparirà: andare alla ricerca di tale presenza significa per noi voler togliere il vestito che copre la nostra morte. Solo la notte e il silenzio hanno potuto conferire un carattere sacro al legame che ci unisce»⁵².

Come si vede, la ricerca del nuovo riconduce Bataille, in gran parte, all'arcaico. Non a caso Leopardi annoverava fra gli «errori popolari degli antichi» proprio la credenza nella sacralità dell'albero folgorato: «L'agricoltore primitivo [...] vede di lontano nella foresta una quercia tocca dal fulmine. Da quel momento egli riguarda quell'albero come sacro, concepisce per esso una venerazione mista di orrore»⁵³. Ciò trova conferma nei testi degli antropologi, fra cui un'opera – *Il ramo d'oro* di Frazer – ben nota a Bataille, nella quale vengono ricordati vari esempi di popoli che hanno venerato l'albero colpito dal fulmine⁵⁴.

Marina Galletti ricorda, però, che altri riti della setta «rivelano il carattere politico dell'impresa comunitaria [...]»: ricordiamo quello di non stringere la mano agli antisemiti e quello di commemorare la decapitazione di Luigi XVI in Place de la Concorde»⁵⁵. Il primo, oltre ad essere giustificabile di per sé, si riferisce chiaramente alla ripulsa verso l'antisemitismo manifestata da Nietzsche. Il secondo, invece, presenta un retroterra più complesso. Uno dei volantini diffusi da «Contre-Attaque» includeva il disegno di una testa di vitello deposta su un piatto, e recava la scritta: «21 gennaio 1793 - 21 gennaio 1936. Anniversario dell'esecuzione capitale di Luigi XVI»⁵⁶. In un appunto pubblicato

⁴⁹ P. Klossowski, in Jean-Maurice Monnoyer, *Le peintre et son démon. Entretiens avec Pierre Klossowski*, Paris, Flammarion, 1985, p. 183. In realtà la luce era prodotta da fiaccole e da un fuoco di zolfo acceso sotto l'albero; questo perché, secondo Bataille, «lo zolfo è una materia che proviene dall'interno della terra e ne esce solo attraverso la bocca dei vulcani. Ciò ha evidentemente un senso in rapporto al carattere ctonio della realtà mitica che noi perseguiamo. Ha pure un senso che le radici di un albero penetrino profondamente nella terra» (*Instructions pour la «rencontre» en forêt*, testo del 1937 in *L'Apprenti Sorcier*, cit., p. 360; tr. it. senza titolo in *La congiura sacra*, cit., p. 169).

⁵⁰ P. Klossowski, in M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit., pp. 304-305.

⁵¹ *Constitution du «journal intérieur»*, cit., p. 339 (tr. it. p. 158).

⁵² *Sur un sol marécageux...* (1937), in *L'Apprenti Sorcier*, cit., p. 363 (tr. it. senza titolo in *La congiura sacra*, cit., p. 170).

⁵³ Giacomo Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (1815), in *Poesie e prose*, vol. II, Milano, Mondadori, 1988, p. 806.

⁵⁴ Cfr. James George Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione* (1890; edizione ridotta dall'autore 1922), tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2012, pp. 820-821.

⁵⁵ M. Galletti, nota in *L'Apprenti Sorcier*, cit., p. 362 (tr. it. in *La congiura sacra*, cit., p. 259).

⁵⁶ Lo si veda *ibid.*, p. 118, e in *Œ. C.*, vol. I, p. 394. Il disegno si deve a Marcel Jean, come viene precisato da M. Galletti nel suo saggio *Histoire d'une société secrète (le chapitre biffé de la «Somme athéologique»)*,

postumo, Bataille ha narrato in quale maniera, nel contempo macabra e bizzarra, si proponesse di commemorare il ghigliottinamento del monarca francese, avvenuto in Place de la Révolution, poi ribattezzata Place de la Concorde. Dopo aver parlato del fascino che esercita su di lui l'obelisco egizio, collocato lì a partire dal 1836, egli aggiunge: «Nel 1936, con tre dei miei amici, avevo formulato il progetto di spandere una larga pozza di sangue alla base dell'obelisco (avremmo prelevato il sangue da noi stessi [...]). Volevamo inviare un comunicato alla stampa. Tale comunicato, a firma Marchese de Sade, avrebbe indotto dei giornalisti curiosi (malgrado l'apparenza di macchinazione) a recarsi sul luogo “in cui la vittima era sepolta”. Avevamo pensato di abbandonare in prossimità di Parigi un pacchetto contenente un cranio umano [...] per richiamare assurdamente l'attenzione sulla dichiarazione che sarebbe stata introdotta nel pacchetto, secondo cui avevamo ritrovato il cranio autentico di Luigi XVI: era facile inventare le circostanze del ritrovamento. Nessun seguito fu dato a questo progetto»⁵⁷.

Riguardo a una delle ipotizzate *performances* – quella da attuarsi col sangue in Place de La Concorde –, conviene ricordare che in un testo pubblicato nel 1938 Bataille stabilisce un nesso tra l'esecuzione capitale del re francese e l'annuncio nietzschiano della morte di Dio: «Dal patibolo di Luigi XVI all'obelisco, una composizione si forma sulla PUBBLICA PIAZZA, cioè su una di quelle varie piazze pubbliche del “mondo civilizzato” che, per il loro fascino storico e il loro aspetto monumentale, prevalgono sulle altre. Poiché non è altrove, ma LÌ che un uomo in qualche modo stregato e colto da frenesia, si presenta espressamente come il “folle di Nietzsche”, e spiega con la sua lanterna di sogno il mistero della MORTE DI DIO»⁵⁸. Le pagine finali dell'articolo richiamano più volte l'immagine dell'acefalità: «La piazza è dominata, all'altezza delle balaustre dei palazzi, da otto personaggi corazzati, acefali e, sotto i loro elmi di pietra, vuoti come il giorno in cui il boia ha tagliato la testa del re davanti a loro. [...] La testa epurata il cui comando irrecusabile guida gli uomini assume, in queste condizioni, il valore di una figura derisoria [...]. Poiché ciò che è caduto in un vuoto senza fondo è la *base* delle cose. E ciò che viene proposto a una conquista impavida [...] non è una creatura isolata, bensì il vuoto stesso e la caduta vertiginosa, ossia il TEMPO. Infatti il movimento di tutta la vita pone ora l'essere umano di fronte all'alternativa tra questa conquista o una disastrosa ritirata. L'essere umano giunge sulla soglia: lì è necessario precipitarsi vivi in ciò che non ha più né base né testa»⁵⁹.

Per quanto i riti praticati dagli affiliati alla setta fossero di varia natura, il punto più spinoso è senz'altro quello inerente al tema sacrificale. Roger Caillois, pur avendo scelto di non aderire alla società segreta, ha reso noto più tardi che, nell'ambito di essa, si era pensato di compiere un sacrificio umano. Alludendo a Bataille e ai suoi seguaci, Caillois scrive: «Alcuni di noi, animati da fervore, non si rassegnavano volentieri a interpretare soltanto. Erano impazienti di agire per conto proprio. Le nostre ricerche li avevano

in AA. VV., *L'écriture en contexte: littérature, théorie et avant-gardes françaises au XX^e siècle*, Helsinki, Collegium for Advanced Studies, 2009, p. 66 (<https://core.ac.uk/download/pdf/14920510.pdf>).

⁵⁷ Annotazione del 1939, in *Œ. C.*, vol. V, p. 503.

⁵⁸ *L'obélisque* (1938), in *Œ. C.*, vol. I, p. 501 (tr. it. *L'obelisco*, in *Il labirinto*, Milano, SE, 1993, p. 35). Per Nietzsche, il riferimento è a un aforisma di *La gaia scienza*, cit., pp. 150-152, che viene in parte riportato da Bataille.

⁵⁹ *L'obélisque*, cit., pp. 512-513 (tr. it. pp. 51-52).

convinti che non esisteva alcun ostacolo che la volontà e la fede non potessero superare, purché l'iniziale patto di alleanza si rivelasse davvero indissolubile. Nell'esaltazione del momento, nulla di meno che un sacrificio umano sembrava capace di legare le energie in maniera tanto profonda da consentire di portare a termine un compito immenso, e del resto privo di oggetto definito. Come al fisico dell'antichità bastava un punto d'appoggio per sollevare il mondo, la solenne messa a morte di uno di essi pareva ai nuovi congiurati sufficiente a consacrare la loro causa e ad assicurare per sempre la loro fedeltà. [...] Chi potrebbe crederlo? Fu più facile trovare una vittima volontaria che un sacrificatore disponibile. Alla fine tutto rimase in sospeso. O almeno lo immagino, perché io ero uno dei più reticenti e forse le cose andarono più lontano di quanto abbia potuto sapere»⁵⁰.

Anche se Caillois usa un tono lievemente ironico, l'informazione da lui fornita va presa sul serio, visto che senz'altro egli veniva tenuto al corrente da Bataille sulle attività di «Acéphale». È dunque verosimile che i congiurati abbiano davvero pensato di mettere in atto un sacrificio umano a scopi religiosi. Anzi, un testimone diretto degli eventi, ossia Patrick Waldberg, ha ricordato quanto segue, riguardo al momento in cui, nel 1939, la società segreta era sul punto di sciogliersi: «All'ultimo incontro nel cuore della foresta eravamo solo in quattro e Bataille chiese solennemente agli altri tre di volerlo mettere a morte, affinché tale sacrificio, fondando il mito, assicurasse la sopravvivenza della comunità. Questo favore gli fu rifiutato»⁶¹.

Occorre riconoscere senza ambagi che, nelle teorie e nelle pratiche della setta, esistevano non pochi aspetti folli e ingiustificabili. Ci si chiede come mai persone che provenivano da gruppi politici di sinistra, e che in qualche caso coltivavano interessi di tipo scientifico – Georges Ambrosino era un fisico, René Chenon un matematico – abbiano potuto farsi coinvolgere in situazioni del genere. Certo in alcuni di loro un conflitto interiore dev'essersi manifestato, come conferma la tardiva ammissione di Chenon: «Partecipando ad “Acéphale”, mi lanciavo in un'avventura che avrebbe potuto finire in maniera drammatica, sia per la mia salute *mentale* che per quella fisica. E avevo scelto [...] una possibilità di non *perdermi* diventando matematico. [...] Non evadevo nell'irrazionale assoluto. E questo poteva senz'altro accadere, perché evidentemente venivamo trascinati – *ci trascinavamo a vicenda* – verso la meditazione sulla morte, la notte, e tutto ciò... poteva condurci molto lontano»⁶². Al tempo stesso, però, il fatto che lui e gli altri abbiano ugualmente scelto di aderire alla setta offre una conferma del forte carisma di cui Bataille doveva essere dotato (e su questo le testimonianze sono concordi).

Resta da capire perché il fine di «Acéphale» abbia potuto essere definito dal suo ideatore «essenzialmente nietzschiano»⁶³. È indubbio che la società segreta aveva il suo punto di partenza, sul piano teorico, nell'idea della morte di Dio, e che i suoi aderenti si

⁵⁰ R. Caillois, *L'esprit des sectes* (1945), in *Instincts et société. Essais de sociologie contemporaine*, Paris, Gonthier, 1964, pp. 66-67 (tr. it. *Lo spirito delle sette*, in *Istinti e società*, Milano, Guanda, 1983, pp. 52-53).

⁶¹ P. Waldberg, *Acéphalogramme*, cit., p. 597.

⁶² R. Chenon, intervista raccolta nel 1992 da Claudine Frank; il passo è citato dalla stessa Frank nella sua *Introduction a Georges Ambrosino - Georges Bataille, L'expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, Meurcourt, Éditions Les Cahiers, 2018, p. 12.

⁶³ *Notice autobiographique* (1958), in *Œ. C.*, vol. VII, p. 461.

dedicavano con costanza alla lettura delle opere del filosofo tedesco⁶⁴. Ma questo non basta a rendere l'attività da loro svolta affine al pensiero di Nietzsche. Anzi, già l'idea di creare una setta religiosa appare in netto contrasto con esplicite dichiarazioni del filosofo. Egli infatti scrive in *Ecce homo*: «Non c'è nulla in me del fondatore di religioni – le religioni sono affare per la plebe, io sento il bisogno di lavarmi le mani dopo essere stato in contatto con uomini religiosi»⁶⁵. Inoltre, nella *Gaia scienza*, svolge un'analisi che suona come una stroncatura anticipata del tentativo di Bataille: «A tutti i fondatori di religioni e simili è rimasta estranea una certa specie di onestà: delle loro esperienze di vita essi non hanno mai fatto una questione di coscienza del conoscere. “Che cosa ho effettivamente vissuto? Che cosa accadde allora in me, intorno a me? La mia ragione era chiara abbastanza? Era rivolta la mia volontà contro tutte le frodi dei sensi, e agì da valorosa nel difendersi dall'immaginario?” nessuno di loro lo ha chiesto, anche tutti i buoni religiosi di oggi non si sono ancora posti queste domande: essi sono piuttosto assetati di cose che sono *contro la ragione*»⁶⁶. Come si vede, Nietzsche si dimostra in proposito assai più saggio e avveduto degli adepti di «Acéphale».

Ultimi passi

L'esperienza della società segreta è stata rilevante per Bataille, anche se è durata solo dal 1937 al 1939 e se alla fine egli è sembrato giudicarla, per molti aspetti, mancata. In una nota autobiografica, ha scritto infatti: «Avevo passato gli anni precedenti [al 1940] con una preoccupazione insostenibile: ero deciso, se non a fondare una religione, almeno a dirigermi in tal senso. Ciò che mi aveva rivelato la storia delle religioni mi aveva un po' esaltato. D'altro canto, mi era parso che l'atmosfera surrealista [...] fosse gravida di questa possibilità singolare. E per quanto una simile ubbia possa sembrare stupefacente, la presi sul serio. È l'epoca in cui feci apparire con degli amici la rivista “Acéphale”. Coloro che assieme a me pubblicavano questa rivista erano d'accordo sui punti essenziali dei miei progetti. [...] Voglio soltanto precisare che l'inizio della guerra rese decisamente avvertibile l'insignificanza di questo tentativo. Di fatto, io e i miei amici di “Acéphale” decidemmo, dopo poche settimane, di abbandonare almeno provvisoriamente tutto ciò che avevamo intrapreso»⁶⁷. Ancor più perentorio è un altro breve passo: «Il progetto che avevo concepito (o se si vuole, che non avevo potuto respingere) era il seguente: mi credevo allora, almeno sotto una forma paradossale, chiamato a fondare una religione. Fu un errore mostruoso, ma i miei scritti, se verranno riuniti, renderanno conto, al tempo stesso, dell'errore e del valore di questa mostruosa intenzione»⁶⁸.

⁶⁴ È in quel periodo che Bataille realizza la propria antologia commentata di passi di Nietzsche dal titolo *Mémoire*, anche se il volume verrà pubblicato solo più tardi, nel 1945 (ora lo si legge in *Œ. C.*, vol. VI, pp. 207-272).

⁶⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo* (1888), in *Opere*, vol. VI, tomo III, tr. it. Milano, Adelphi, 1970; 1986, p. 375.

⁶⁶ *La gaia scienza*, cit., p. 216.

⁶⁷ *Avant-propos ou préface du Coupable* (1959), in *Œ. C.*, vol. VI, pp. 369-370.

⁶⁸ *Avertissement* (1959-1960), *ibid.*, p. 373.

Nei due brani può sembrare chiaro, da parte di Bataille, il bisogno di prendere le distanze dagli eventi legati alla setta, ma si tratta di righe idealmente destinate al pubblico, ancorché apparse, di fatto, solo parecchi anni dopo la morte dell'autore. Chi conosceva bene quest'ultimo, sapeva che le cose stavano in modo ben diverso. Così Patrick Waldberg ha potuto scrivere: «Quel che c'è di più importante nella vita di Georges, è la società "Acéphale" e i fatti e gesti rituali a cui ha dato luogo»⁶⁹. Anche secondo un altro amico, Maurice Blanchot, «Acéphale» costituisce «il solo gruppo che abbia contato per Georges Bataille, e di cui egli abbia conservato, al di là degli anni, il ricordo come quello di una possibilità estrema»⁷⁰. In effetti, se si fa riferimento alle lettere private e ad altri scritti batailliani rimasti inediti durante la sua vita, ci si accorge che in lui non si è mai spenta un'intensa nostalgia per le esperienze compiute nell'ambito della setta.

È interessante in tal senso un appunto relativo all'opera *La limite de l'utile*, scritta fra il 1939 e il 1945 ma lasciata incompiuta. Bataille annota: «È prerogativa di un piccolo numero di uomini accorgersi che un mondo ha un senso solo se è sacro. Ciò vuol dire che il mondo in cui viviamo, il mondo umano, se raggiunge la pienezza, è composto da una moltitudine che solo legami sacri uniranno. Ma questi legami sacri non possono essere considerati semplicemente come corde che devono adempiere a una funzione puramente esteriore. Ciò che è sacro non lega gli uomini dall'esterno come una corda legherebbe le spighe di un covone. Ogni realtà sacra vincola a sé gli uomini chiedendo loro il dono incondizionato del proprio essere. Una tale realtà si confonde anzi con questo dono perché ne vive: ciò che proviene dal dono di sé deve continuamente essere nutrito dal dono di sé. Il sacrificio ha fondato il santuario, i sacrifici rinnovati affluiscono verso di esso, e il santuario è la stessa cosa dell'afflusso dei sacrifici. La "comunione dei santi" dipende dalla vita sacrificale di coloro che la fondano: per vivere richiede anche ad ognuno di coloro che vogliono appartenervi di essere iniziato alla vita sacrificale. Non occorre che si consacri a tale compito la massa: è sufficiente un piccolo numero»⁷¹. Benché qui il discorso sia di carattere generale, è facile ravvisarvi una spiegazione dei motivi che hanno condotto alla costituzione, e all'attività, della società segreta «Acéphale».

Bataille ha sempre avvertito il bisogno di discutere con gli altri riguardo ai temi che gli stavano a cuore. Dunque non è strano che abbia ipotizzato la costituzione di organismi che gli consentissero di far ciò, anche se a volte la cosa si è rivelata irrealizzabile. Così nel 1946 scrive all'amico Georges Ambrosino: «Non dobbiamo tardare a proporre la formazione di un *Collège* il cui oggetto sia quello di studiare le possibilità e le necessità della vita umana al di là dell'azione, e il cui principio consista nell'affermare che *chiunque non faccia essenzialmente del proprio tempo e delle proprie risorse un uso dilapidatore si riduce da solo in schiavitù*. Non sarebbe male, evidentemente, porre alla base dell'attività di un simile *Collège* l'insegnamento di una scienza economica conseguente. Ma è palese che nulla di ciò che concerne la poesia, la mistica ecc., sarebbe ad esso estraneo. [...] E non c'è dubbio che ritroveremmo quasi subito a partire da lì – sotto forma di

⁶⁹ P. Waldberg, lettera a Jean Piel del 18 agosto 1962, in Claudine Frank, *Introduction*, cit., p. 45.

⁷⁰ M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 27 (tr. it. *La comunità inconfessabile*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 25).

⁷¹ *La limite de l'utile* (edito postumo nel 1976), in *Œ. C.*, vol. VII, p. 535 (tr. it. *Il limite dell'utile*, Milano, Adelphi, 2000, p. 185).

necessità – alcune delle nostre preoccupazioni del tempo di “Acéphale”»⁷². Due anni dopo, rivolgendosi allo stesso interlocutore, mostra di non aver abbandonato tali preoccupazioni. Gli comunica infatti, in maniera allusiva: «A ciò che mi sollecita interiormente, viene per me il momento di rispondere con mezzi diversi da quelli a cui sono stato ridotto da nove anni. Il fatto che io ti abbia scritto – che abbia dovuto scriverti – nel modo in cui l’ho fatto coincide con questo ritorno a un’attività più determinata»⁷³. Il riferimento ai nove anni trascorsi rinvia appunto al 1939, data in cui la società segreta si era sciolta.

Nel frattempo, i rapporti di Bataille con i surrealisti sono migliorati, cosa che gli consente di aderire a qualche loro iniziativa. Nel 1947, André Breton e Marcel Duchamp organizzano, presso la Galerie Maeght di Parigi, una grande esposizione internazionale del surrealismo, che vede la partecipazione di 87 artisti, in rappresentanza di 24 paesi diversi. Una delle idee dei promotori è quella di allestire, nell’ambito della mostra, una serie di altari che onorino personaggi dotati di una valenza mitica. A tale scopo, viene invitato a collaborare anche Masson. Ricorda il pittore: «Avrebbe dovuto esserci, o almeno è quanto Breton auspicava, una mia scultura che rappresentasse Acéphale, dunque un altare ad Acéphale. Da parte mia, ero indignato. Dicevo: tutte queste sono solo fantasticherie da collegiale»⁷⁴. Bataille, invece, si mostra più conciliante e accetta di contribuire al catalogo dell’esposizione con un breve testo dal titolo *L’absence de mythe*. In esso, prende atto dell’estinguersi del mito nella società contemporanea, e considera ciò da un lato come un impoverimento per gli esseri umani, ma dall’altro come una depurazione del mito stesso: «Nel vuoto bianco e incongruo dell’assenza, vivono innocentemente e si disfano miti che non sono più miti, e tali che la durata ne manifesterebbe la precarietà. Ma forse almeno la pallida trasparenza della possibilità è in un certo senso perfetta: come i fiumi si perdono nel mare, così i miti, durevoli o fugaci, si perdono nell’*assenza di mito*, che ne rappresenta il lutto e la verità»⁷⁵.

Ben più strano è il fatto che Bataille acconsenta a partecipare a un’iniziativa di carattere umoristico-parodico, che consiste nell’immaginare una finta opera enciclopedica. Essa viene annunciata tramite un trafiletto pubblicitario secondo cui l’enorme dizionario avrebbe dovuto comprendere «738942 articoli, 86853 incisioni, 2600 tavole e cartine»⁷⁶. Naturalmente non c’è nulla di vero in tale annuncio, dunque del *Da Costa Encyclopédique* usciranno solo tre brevi fascicoli, presunte anticipazioni dell’opera complessiva. Le voci, in gran parte anonime, sono scritte sia da Breton e vari surrealisti, sia dal fondatore di «Acéphale» e altri ex adepti della setta. Le poche e brevi note

⁷² G. Bataille, lettera a G. Ambrosino del 2 novembre 1946, in *L’expérience à l’épreuve*, cit., p. 170.

⁷³ Lettera del 30 luglio 1948, *ibid.*, p. 238.

⁷⁴ A. Masson in un’intervista concessa a Paule Thévenin, cit. in Pierre-Henri Kleiber, *L’Encyclopédie «Da Costa» (1947-1949). D’Acéphale au Collège de Pataphysique*, Lausanne, L’Âge d’homme, 2014, p. 135.

⁷⁵ *L’absence de mythe* (1947), in *Œ. C.*, vol. XI, p. 236. Ugualmente breve e significativa è la risposta inviata da Bataille all’inchiesta bretoniana sui rapporti fra arte e magia, pubblicata in André Breton - Gérard Legrand, *L’art magique*, Paris, Club Français du Livre, 1957 (tr. it. *L’arte magica*, Milano, Adelphi, 1991, p. 265).

⁷⁶ Il trafiletto è riportato in P.-H. Kleiber, *op. cit.*, p. 166.

attribuibili a Bataille sono più serie che scherzose, anche perché riguardano argomenti che gli stanno particolarmente a cuore (*Économie, Érotisme, Esthétique, Extase*)⁷⁷.

Del resto egli non ha certo intenzione di allentare il proprio impegno intellettuale, com'è confermato dal fatto che proprio nella seconda metà degli anni Quaranta appaiono alcune delle sue opere di maggior rilievo sul piano teorico⁷⁸. Più tardi, penserà di riprenderle come parti di un ciclo più ampio. Infatti, nel 1950, sottoporrà alla casa editrice Gallimard, nella persona di Raymond Queneau, il progetto ancora vago di pubblicare una serie di «tre volumi che si susseguano sotto il titolo generale di “Somme athéologique”»⁷⁹. Bataille specifica che «il terzo volume potrebbe chiamarsi *L'Amitié* (titolo originario del *Coupable*). Comprenderebbe: *Le coupable*, 2° ed.; *L'Alleluiah*, 2° ed.; *Histoire d'une société secrète* (non scritto)»⁸⁰. È chiaro che, se egli avesse attuato l'idea di redigere quest'ultimo testo – di cui non è rimasta traccia fra le sue carte –, avrebbe dovuto confrontarsi, a distanza di parecchio tempo, con le vicende svoltesi nell'ambito di «Acéphale».

Ma la cosa più singolare è che nel 1960, quand'è ormai già piuttosto anziano e per di più indebolito da una malattia (l'aterosclerosi cerebrale) che limita gravemente le sue capacità di lavoro, Bataille pensi ancora di ricostituire la società segreta e informi di ciò, usando toni diversi, i propri vecchi amici. A Patrick Waldberg scrive: «Mi sembra che avrò presto delle novità da comunicarti. Per adesso mi sento criminale solo nelle intenzioni [...]: ricostituzione della società dissolta (dissolta da un destino ostile), ecco ciò di cui, con un'ironia piena di malafede, sento che sarò presto colpevole. Ma si può forse vivere innocentemente?»⁸¹. Con Michel Leiris, che (al pari di Masson) negli anni Trenta non aveva voluto aderire pienamente alla setta, pur essendo informato su di essa, Bataille usa formulazioni più caute: «Vorrei assolutamente vederti. Lo vorrei anche se non avessi questo motivo particolare: il ritorno dalla Cina di uno dei miei amici (forse hai sentito parlare di Jacques Pimpaneau) mi conduce a considerare perlomeno le conseguenze lontane dell'assurdo tentativo legato al nome di “Acéphale”; ora, tu sei uno di quelli che io mi sento tenuto a mettere al corrente, almeno per l'essenziale. Non penso affatto di ricominciare, ma sono obbligato ad accorgermi che, in fondo, c'era in quell'impresa delirante qualcosa che non ha potuto morire, a dispetto dell'allontanamento che io stesso ho potuto avvertire. Tale lungo allontanamento rimane nella sensazione di angoscia e di orrore all'idea di tornare a ciò che di miserabile ho potuto ammettere; ma, senza pensare neppure per un attimo di tornare al passato, mi sembra che tale idea possa valere per altri, oltre che per me, e non potrei proporla senza parlarne. Mi sembra che l'angoscia e l'orrore significhino questo: che nulla potrebbe presentarsi – per nessuno – di ciò che un tempo ti aveva allontanato da me. Non credere che io sragioni, ma se sono ben lungi dall'adottare una vera e propria iniziazione, devi

⁷⁷ Per l'attribuzione, cfr. *ibid.*, pp. 206, 275, 291-292, 295-296, 309.

⁷⁸ Si tratta di *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943, *Le coupable*, ivi, 1944, e *Sur Nietzsche*, ivi, 1945 (tr. it. *L'esperienza interiore*, Bari, Dedalo, 1978; *Il colpevole / L'Alleluia*, ivi, 1989; *Su Nietzsche*, Milano, SE, 1994).

⁷⁹ Lettera a Queneau del 29 marzo 1950, in G. Bataille, *Choix de lettres, 1917-1962*, Paris, Gallimard, 1997, p. 408.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 409.

⁸¹ Lettera a Waldberg del 24 ottobre 1960, *ibid.*, p. 546.

ammettere che non posso neanche sottrarmi»⁸². Bataille, dunque, pur dicendosi deciso a rinunciare a certi eccessi o errori compiuti, ribadisce la validità delle idee che erano alla base di «Acéphale».

Di fatto, la ricostituzione della setta non avrà luogo, anche perché le condizioni di salute del suo fondatore andranno gradualmente peggiorando (egli morirà due anni dopo, nel 1962). Tuttavia colpisce vedere come, per l'intero corso della sua esistenza, Bataille sia rimasto fedele alla ricerca di una sacralità diversa da quella cristiana. Lo aveva spiegato bene, ad esempio, in un testo del 1939, *Le sacré*. In esso scriveva che «il cristianesimo ha *sostanzializzato* il sacro, ma la natura di esso [...] è forse ciò che si produce di più inafferrabile fra gli uomini, poiché il sacro non è altro che un momento privilegiato di unità comuniale, un momento di comunicazione convulsa di quel che di solito viene soffocato»⁸³. Mantenere distinto il sacro dalla religione tradizionale «apre di colpo un campo nuovo [...] all'agitazione dello spirito umano vivente»⁸⁴. Dunque la morte di Dio non va considerata come un evento negativo, anzi consente il dischiudersi di altre possibilità: «Visto che Dio rappresentava l'unico limite che si opponeva alla volontà umana, tale volontà, non appena liberatasi di Dio, si offre nuda alla passione di conferire al mondo un significato inebriante»⁸⁵. Anche se quest'ultima asserzione può apparire in parte sostenibile, occorre riconoscere però che non sono stati certo i miti e i riti di «Acéphale» (degni di interesse solo sul piano dell'immaginario) a confermarne la validità.

⁸² Lettera a Leiris del 28 ottobre 1960, *ibid.*, p. 549.

⁸³ *Le sacré*, in *Œ. C.*, vol. I, p. 562.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 563.

⁸⁵ *Ibidem.*

II

INTERVENTI

Dario De Bello

Bataille: contro l'utile e il potere

L'idea di sovranità e l'idea di potere comportano una divisione tra chi ha sovranità e potere (o li acquisisce) e chi non ne ha o ne rimane privo, dunque tra chi ha la libertà di esercitare il potere e chi non l'ha, o anche, in questo esercizio del potere e della libertà, viene limitato da chi ne ha "di più". Si vede come in questi passaggi si produca uno slittamento verso una quantificazione, un grado, una gerarchia. Quest'ultima non solo è consustanziale al potere, ma anche gradua l'esercizio della libertà: in certi casi il massimo, in altri il minimo, in altri niente del tutto. Inteso in questo modo, il potere perde l'apparenza di possibile infinitezza, e anche quando si pretende assoluto resta all'interno di una relazione "stringente", limitante, avversa alla nozione di infinito – perché, pur definendosi senza limite, quel limite in qualche modo lo pensa, lo constata, lo impone.

La libertà, invece, si intende come antigerarchica, disobbediente, non misurabile, non graduabile: c'è o non c'è, si realizza o viene meno. È per questo che, quando si sente predicare che occorre esercitarla entro i limiti di quella altrui, sappiamo per ciò stesso che non si sta parlando di libertà, ma semmai di potere. Non si può pensare una libertà che sia di un soggetto e non di tutti, perché, privati di questa "potenza", i soggetti non sarebbero più tali, non avrebbero più titolo, sarebbero depotenziati. Ponendo l'idea di soggetto, si pongono anche quelle di libertà e di potenza: il soggetto alienato soffre appunto il *vulnus* di queste determinazioni. Libertà e potere sono i termini della relazione, il campo di forze in cui si realizza quanto si definisce politico.

Stringere al concetto di sovranità quello di libertà, piuttosto che quello di potere, è stato lo "sforzo" di Bataille, con le conseguenze politiche che ne derivano. E questo stesso movimento di pensiero è rinvenibile nell'elaborazione che egli propone dei principi economici. Indagando "la parte maledetta", il primo luogo polemico è la contestazione del nesso tra economia e utilità, soprattutto laddove si intenda l'utile come guadagno, acquisizione, appropriazione, produzione. Bataille non neutralizza la scienza economica, come non neutralizza la politica. Più che concentrarsi sulla produzione, guarda allo scambio; invece di concentrarsi sul lavoro (che trasforma e produce a mezzo di tecniche e rapporti sociali), si occupa di consumo e godimento, dunque della fruizione piuttosto che della produzione. La *dépense* è l'opposto dell'accumulazione, non proprio perdita, ma movimento del lasciare anziché del trattenere; infatti essa comporta uno sviluppo di energia più che un impiego, uno sprigionamento più che un acquisto.

Di norma, l'idea di economico è connessa a quella di vantaggio, dunque di un aumento, un incremento, che è di potere e non soltanto di mezzi. Per Bataille, invece, il modo di ottenere un vantaggio risulta contrario a quello produttivo, accumulativo: lo si raggiunge dalla parte opposta. Anche nella dialettica servo/padrone, si osserva o si intravede qualcosa della prodigalità di sé del servo, fino all'estrema consunzione e abbandono. Se a governare la produzione e l'accumulo vi sono l'utensile, la tecnologia, la scienza, dalla parte dei processi di *dépense* possiamo persino trovare il rito, la liturgia, la religione. Per questo, forse, Bataille su «Acéphale» esordiva enfatico: «NOI SIAMO FEROCEMENTE RELIGIOSI e, nella misura in cui la nostra esistenza è la condanna di tutto ciò che è riconosciuto oggi, un'esigenza interiore vuole che siamo anche imperiosi». In

maniera meno equivocamente fascista, avrebbe potuto dire «sovrani», rimanendo più fedele al proprio linguaggio e con più libertà.

Quello che ci interessa capire, però, è quando e con quali mezzi il servo esercita la sua sovranità. Proprio guardando alla potenza e all'energia – a quando si dispiegano, si sprigionano, ai momenti di fusione e dissipazione –, la festa e la rivolta appaiono i tempi propizi per l'esercizio del potere, da parte dei diseredati e di tutti. Nella *rivolta* e nella *festa* si liberano le pulsioni collettive, che si risolvono in equilibri nuovi, nell'appagamento, e anche nella disfatta. Bataille non fa che lanciare un appello per la *dépense* ad oltranza, secondo una linea spartachista e con una propensione per il trotzkismo radicale.

Ciò riguardo al conflitto collettivo, mentre nella relazione fra individui è l'erotismo ad essere invocato. Erotismo è il nome della pratica che Bataille ha voluto affermare persino davanti alla morte, all'estrema negazione, che per il singolo è il punto senza ritorno di ogni dialettica vitale. Egli ha tentato una critica della *libido* freudiana, per una via che potesse essere attraversata dall'esistenza, fino alla tragedia. La parte maledetta – che Bataille cerca di acquisire a una politica *contro* lo stato di cose esistente, irriducibile all'ordine – è quella che dalle morali stoiche e cristiane del potere patriarcale viene sottoposta da sempre ad interdetto, ovvero quella del comportamento lussurioso. Freud mantiene la “perversione” come negativo da correggere, contenere, guarire. Bataille invece, cercando di rovesciare tale sviluppo securitario, si dispone a risolvere la violenza, il nero, l'ombra, nel realizzarsi della relazione erotica. Sul piano del sacro, supera per via critica l'istituto religioso, riappropriandosi degli strumenti del rito e del mito, ristabilendone le funzioni, ma in un campo di forze polarizzato verso eguaglianza e libero arbitrio, piuttosto che verso gerarchia, obbedienza e falsa coscienza del fatalismo.

Quello che ci torna, con l'onda di energia che ancora si mantiene, è un invito a sviluppare, partendo da questi presupposti, una scienza catabolica delle relazioni, dei conflitti e della Storia, per *mettere a fuoco* l'esistente.

Marco Ercolani

La necessità del silenzio

1

«Il mio linguaggio ha lo stesso significato della religione muta, quella che, perlomeno, si sottraeva alle molteplici possibilità del linguaggio. Ma in effetti parlo per concedermi il diritto di non dire più niente, di tacere alla fin fine! Forse la filosofia che si indirizza a tutti è l'opposto di quella dei filosofi specialisti proprio perché non aggiunge alla gloria, all'amore e alla morte – di cui parla – null'altro che il grande silenzio a cui tali impulsi violenti ci rendono inclini»¹.

Per Bataille sottrarsi alla molteplicità del linguaggio ha un valore preciso: concedersi il diritto del “grande silenzio”. Appare evidente come la figura del filosofo rifugga da ogni maschera specialistica e accademica: egli sottrae e non accumula, ruba il sapere per vie oblique, non lo sigilla in qualche inerte scrigno ideologico. La creativa e molteplice violenza – il sesso, la gloria, l'amore, la morte – è strumento dell'eccesso affinché, dopo le forme della *dépense*, regni sovrano il silenzio. Se gli impulsi violenti tendono a questo, la sovranità di cui parla Bataille diventa una centralità sfasata, un fantasma ininterrotto di creazione/distruzione che si ricompone nel silenzio. Ogni incontro con una “realtà altra” è la percezione di una ferita rispetto alle leggi note, un tradimento della prospettiva di un mondo univoco e letterale, docile al *logos*. Il pensiero che muove verso una verità di conoscenza è un atto di smascheramento davanti al quale la verità *arretra sempre*, per mantenere intatto il movimento e il segreto, in uno scambio che continua a iniziare senza voler mai finire. La parola metaforica – che è la parola poetica – appartiene al regno dell'insperabile, in senso batailliano. Ciò che vorremmo amare, e che ci appare degno di essere amato, è sempre insperato o insperabile. Come se l'essenza dell'esistere umano fosse proprio la nostalgia di raggiungere ciò che appare impossibile. Pur avendo rapporto con l'espressione articolata del linguaggio e quindi con funzioni coscienziali, la poesia rivela associazioni metaforiche e nessi semantici “non familiari” alla lingua comune, che fanno dell'io più il medium di un messaggio inconscio che un complesso di facoltà organizzanti. La parola si fa maschera di una metafora dell'anima, e la ricerca artistica è concepita come movimento incessante di un'anima turbolenta, ben raffigurato nel ritmo di danza dei graffiti delle figure di Lascaux: «Il genio si distingue dal resto dell'attività umana per il fatto che crea esistenza, ma un'esistenza diversa da tutto ciò che aveva potuto venire al mondo fino a quel momento»².

2

¹ Georges Bataille, appunti per *La souveraineté*, in *Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Gallimard, 1976, p. 600.

² G. Bataille, *I mangiatori di stelle*, in *L'arte, esercizio di crudeltà. Da Goya a Masson*, Genova, Graphos, 2000, p. 68.

Per Bataille ogni uomo, in ogni generazione, dall'era dei graffiti preistorici all'epoca contemporanea, può re-inventare sempre il suo viaggio di liberazione dalla "triste necessità" dell'esistere alla "meravigliosa ricchezza" per la quale è nato. Forse la sua vera "sovranità" è vivere nudamente il percorso della propria liberazione. Bataille parla della "totalità dell'esperienza possibile", e questa totalità riporta alla mente un celebre racconto di Hawthorne, *Wakefield*³. Un uomo lascia la sua casa e dice alla moglie che tornerà dopo pochi giorni. Ma non va da nessuna parte. Affitta un appartamento nella strada di fronte. Pensa di tornare, ma non torna. Lascia passare il tempo. Spia gli effetti della sua scomparsa dal mondo degli uomini. Pur non essendo morto, non si mostra al mondo dei vivi. Poi, trascorsi vent'anni, *non decide* di tornare ma, mentre passa in una sera di pioggia davanti alla sua casa, vede il camino acceso, osserva il profilo della moglie, ha freddo, ritorna. Come se fossero passati minuti e non anni. *Wakefield* è la sadica performance di una sparizione volontaria. Un suicidio in presenza del proprio corpo vivo. In questo racconto lo scrittore si spinge, da *voyeur* di una morte non avvenuta, a spiare proprio le conseguenze di quella morte possibile: in un momento storico in cui nessun Freud aveva ancora trovato definizioni per le angosce umane, *Wakefield* è già l'essere *borderline*, non-vivo e non-morto, il "fondo di ogni esperienza possibile".

3

Se esce dal "corpo sociale", l'individuo sfugge alla sfera produttiva. Diventa inutile, come il raggio di sole o la fiamma. Talvolta esce dal solco della ragione: letteralmente "de-lira". Il delirio più innocente e pervasivo è incarnato dalla figura di Don Chisciotte. Il Cavaliere dalla Triste Figura cerca di rendere il mondo strano, come è strano il mondo di eroi dei libri letti e che lui imita nella vita. Insegue il suo sogno, felice di perdersi, coraggioso, dentro la sua *dépense*. Alla fine anche i sani lo rispetteranno. Perché lui sarà stato quello che gli altri, noiosi notabili del mondo, cercavano di essere e non furono: sarà quello che ha desiderato essere trasformando la cronaca della vita in regno favoloso dell'immaginazione. Quando morrà (dovrà morire, rinsavito, nel finale), non potrà, quella morte, che coincidere con la conclusione del libro. Fine del libro, fine di ogni cosa. Chi potrebbe sopportare la noia di un mondo utile e ragionevole dopo che la mente è stata traversata dai Mulini a vento, dalla Discesa agli inferi, dall'amore per Dulcinea? La follia è feconda madre di sogni e di maschere, e il mondo è nulla se confrontato con il sogno del libro. Chi, dopo aver letto *Don Chisciotte*, tornerebbe a calcare il fango del mondo, ritornando ad essere notaio o medico o avvocato, e smettendo di immaginare?

Se grazie all'arte possiamo uscire da noi stessi almeno per il tempo dell'opera che inventiamo, non esiste nessuna realtà intelligibile che possa placare la tensione umana verso l'oltre: quanto ci possiede e ci emoziona è un rifuggire dalle regole stabilite, un uscire dalla "salute" armoniosa per traversare i regni della difficile "malattia". «L'uomo

³ Nathaniel Hawthorne, *Wakefield*, in *Tutti i racconti*, Milano, Feltrinelli, 2013, pp. 263-270.

ritrova il sensibile solo se, attraverso il lavoro, crea, al di là delle opere utili, un'opera d'arte»⁴. Per Bataille il percorso umano, mobile e nomadico, si orienta verso l'esperienza favolosa di una ricchezza ritrovata, di un "gioco" che destruttura sempre l'ordine del discorso. «Infatti appare chiaro che l'arte di imitare per mezzo dell'incisione o della pittura l'aspetto degli animali non poté servire a qualcosa prima di *essere* e, che, per *essere*, fu necessario che coloro che vi si esercitavano per primi fossero stati spinti a farlo casualmente o per gioco»⁵.

4

Scriva Plotino: «Si può dire che la mente ha due poteri. Uno è la visione della mente sobria, l'altro è la mente in stato d'amore: quando, ebbra di nettare, perde la ragione, entra in uno stato d'amore, effondendosi nella gioia, ed è meglio per essa impazzire che restare lontana da tale ebbrezza»⁶.

Bataille non resta lontano da questa ebbrezza e ne accetta l'eccesso. Non subisce passivamente la paura che la vita si distrugga, se ne assume il carico. I desideri carnali e la vanità narcisistica rendono ancora più intensa la paura di morire, di incontrare alla fine il proprio limite. Come scrive Char, occorre fare arte contro la morte⁷. Altra soluzione non esiste. Vivere è accettare anche ciò che sembra impensabile a un essere vivo: la mancanza della vita. Ogni arte prodotta "contro la morte" non è stanca elegia o rimpianto del passato ma vibrante oracolo, passione inesausta, rischio assoluto, reale coraggio, *dépense* senza scopo, scacco finale. Commentando il pensiero di Bataille, Giuseppe Zuccarino scrive: «Il pensiero, spinto alle estreme conseguenze, non può che giungere al silenzio, alla negazione di sé»⁸. Bataille, che non si riteneva un pensatore ma piuttosto un santo o un pazzo, ci racconta di come la strada verso il silenzio non sia né astratta né a senso unico ma sempre pregna di un corpo vivo – il nostro – che pulsa e si infiamma, prima di spegnersi. E che può, prima del silenzio finale, esplodere nella pausa di una risata: «Da un capo all'altro della vita umana, che è la nostra sorte, la coscienza della poca stabilità, anzi della profonda mancanza di ogni vera stabilità, libera gli incanti del riso. Come se questa vita passasse bruscamente da una solidità vuota e triste al felice contagio del calore e della luce»⁹.

⁴ G. Bataille, *Lascaux. La nascita dell'arte*, Milano, Abscondita, 2014, p. 36.

⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁶ Plotino, *Enneadi*, Milano, Bompiani, 2000, p. 845.

⁷ «Nous n'avons qu'une ressource avec la mort: faire de l'art avant elle» (René Char, *Les Dentelles de Montmirail*, in *La Parole en archipel*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1983; 1995, p. 413).

⁸ G. Zuccarino, *L'alterazione delle forme. Bataille e la pittura moderna*, in *Percorsi anomali*, Udine, Campanotto, 2002, p. 51.

⁹ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Bari, Dedalo, 1978, p. 156.

Qual è il reale compito del poeta? Chi è il suo interlocutore? «Il navigatore in difficoltà getta nelle acque dell'oceano una bottiglia sigillata con il proprio nome e il racconto della propria sventura. Molti anni dopo, vagando per le dune, io ritrovo nella sabbia questa bottiglia, leggo la lettera, conosco la data dell'evento e le ultime volontà dell'annegato. Ho il diritto di farlo. Non ho aperto una lettera altrui. Il foglio sigillato era indirizzato a chi avrebbe trovato la bottiglia. L'ho trovata io. Dunque sono io il misterioso destinatario»¹⁰. Il messaggio arriva proprio dove è necessario che arrivi. Il lettore prescelto leggerà un testo che sembra nato proprio per lui. Nasce da qui l'utopia di una comunità ideale, che esiste, ma nelle forme dell'assenza, una comunità aliena tanto dalla materia dei riti delle comunità primitive quanto dall'efficacia politica dei governi; una comunità che esiste non nella logica di un diritto o di un utile ma nel riso e nel pianto, nell'eccesso del desiderio e del godimento, nell'incontro con l'altro da noi; una comunità, in altre parole, senza comunità, dove i lettori trovano i loro poeti e i poeti i loro lettori, in un fecondo stare insieme tra vivi e morti al di qua e al di là dello specchio, compagni di illusioni eterodosse e di forme altre di verità.

«Della poesia dirò che essa è, credo, il sacrificio in cui le parole sono vittime. Le parole, le utilizziamo, ne facciamo gli strumenti di atti utili. Non avremmo nulla di umano se il linguaggio in noi dovesse essere interamente servile. Non possiamo neppure fare a meno dei rapporti efficaci che le parole introducono tra gli uomini e le cose. Ma le strappiamo a questi rapporti in un delirio»¹¹.

Ma strappare le parole al loro uso comune ha solo due esiti: scrivere nei luoghi della poesia sottratti al senso comune, “delirare” la follia surreale del linguaggio che nulla definisce, o arrivare, in modo tragico e sereno, al silenzio conclusivo. Silenzio necessario: paradosso costitutivo dell'esistere nella febbre e nell'assenza di norma. Silenzio, alla fine, come «gioia davanti alla morte»¹².

¹⁰ Osip Mandel'stam, *La quarta prosa*, Bari, De Donato, 1967, p. 53.

¹¹ *L'esperienza interiore*, cit., p. 210.

¹² Cfr. G. Bataille, *La pratica della gioia dinanzi alla morte*, in *La congiura sacra*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 117-125.

Luigi Sasso

Bataille e l'arte come crudeltà

Perché l'arte moderna si prefigge come scopo la crudeltà? Perché ha come oggetto il male? Per quale motivo privilegia il brutto, lasciandosi alle spalle, incrinando, distruggendo valori che per secoli hanno guidato la mano di scrittori e pittori, e cioè l'armonia, il rispetto delle convenzioni, l'eleganza della forma? Perché ci sconcerta, ci inquieta e nello stesso tempo ci attrae?

A questi interrogativi, che non smettono di riproporsi e ancora oggi di incalzarci, ha cercato di dare una risposta ora nella veste di romanziere, ora in quella di filosofo e di saggista, Georges Bataille. Ideatore di alcune importanti riviste, come «Documents» e «Acéphale», Bataille è stato amico di scrittori come Antonin Artaud, Michel Leiris e Georges Limbour, di artisti del calibro di Joan Miró e André Masson, collocandosi in un'area definibile come surrealista, ma sempre esterna, se non addirittura in contrasto, rispetto alle linee guida del movimento di André Breton.

Il libro curato da Giuseppe Zuccarino (Georges Bataille, *L'arte, esercizio di crudeltà. Da Goya a Masson*, Graphos, Genova 2000) raccoglie testi mai prima tradotti in italiano e indaga sulle ragioni e sulle implicazioni di queste tematiche. Ciò porta a riconoscere innanzitutto un rapporto stretto tra arte e sacrificio. Tramontate le illusioni religiose, l'uomo – secondo Bataille – si sente prigioniero nella trappola della vita. Per questo la pittura moderna ha rinunciato a «proporci delle immagini indifferenti, o semplicemente belle», ma aggredisce, distrugge le forme solide, consuma, con la voracità di una fiamma, la fisionomia degli oggetti. L'artista, per esempio il pittore surrealista, si comporta come la folla degli Aztechi al cospetto della vittima sacrificale, sente affiorare e rivivere in lui la stessa ansia febbrile, quella che si prova nell'attesa di una folgorazione che incenerisce le cose. Il sacrificio nasce proprio dal desiderio di sottrarsi a un mondo soffocante. Quello che ogni uomo, e il bambino che ancora in lui vive, ricerca è un'alterazione dell'ordine, l'infrangersi di una realtà che toglie il respiro. E quest'azione si ripercuote anche sul soggetto, lo modifica, ne determina la rigenerazione. Per tale motivo le opere d'arte sono il territorio in cui la seduzione e il supplizio, l'incantesimo e la crudeltà realizzano il loro incontro.

Detto in altre parole, questo significa che per Bataille la bellezza, cui l'arte si vota, porta in sé qualcosa di sacro e fa del poeta, o di chiunque altro la persegua, un individuo diverso, separato, si potrebbe dire anche escluso, dalla vita comune. Tocchiamo qui un altro aspetto che sta molto a cuore a Bataille: ogni operazione artistica degna di questo nome, sottraendo gli oggetti alla loro immediata utilità, produce un *dispendio* che mina le fondamenta della nostra convivenza sociale, ma intanto rivela quella logica della dissipazione che costituisce la seconda caratteristica - dopo quella del sacrificio - in cui l'arte si riconosce. L'interesse per «l'eccessivo e il prodigioso», per tutto ciò che ci appare sconcertante e razionalmente inafferrabile - caratteri tutti che si rinvengono nelle più significative opere della modernità - trovano una nuova spiegazione. Che cosa ci attira in una pendola, nelle mele o nei bicchieri dipinti da Cézanne? Bataille lo dice: non sono certo gli oggetti in se stessi, la loro più o meno evidente utilità, ma piuttosto l'emozione

che il pittore ha fissato in loro, quel silenzio che li trasferisce dalla banale presenza quotidiana alla maestosa, sovrana dignità della tela.

Accanto al *sacrificio* e al *dispendio*, una terza caratteristica viene a definire, agli occhi di Bataille, l'arte moderna: l'*impossibilità*. Che cos'è un'arte impossibile? Forse si può spiegare con un esempio. Un nome viene alle labbra: Goya. L'artista spagnolo ha interpretato e anticipato la lacerazione del mondo attuale. Non ci sorprende che nelle sue tele si vedano il decadimento, la follia, «le terribili figure del sogno». Sono il segno che la pittura, la poesia, le diverse forme di espressione artistica hanno condotto le parole e ogni altro tipo di linguaggio alla loro massima tensione. Sono i volti dell'impossibile.

Tenendo fermi tali presupposti, Bataille compone negli scritti raccolti in questo libro una galleria di artisti a lui congeniali, vicini alla sua sensibilità, e quindi ipotetici compagni nel suo cammino saggistico e insieme creativo. Oltre a Goya e a Masson, sfilano Van Gogh e Kokoschka, Klee e Dalí, il Picasso «politico» e Gustave Moreau. E la lettura spesso si interrompe dopo frasi che hanno il memorabile splendore di una sentenza, che ci dicono cosa renda diverso un creatore («Il genio si distingue dal resto dell'attività umana per il fatto che crea esistenza, ma un'esistenza diversa da tutto ciò che aveva potuto venire al mondo fino a quel momento»), ma anche cosa ce lo restituisca inaspettatamente vicino: «Tentare di rispondere all'enigma del mondo non è altro che un modo per trovare se stessi». Le parole che abbiamo appena finito di leggere ci ricordano quale sia l'ultima, sottintesa proprietà di ogni operazione artistica: quella di essere il luogo in cui è possibile imbattersi nei frammenti - tanto lontani da sfiorare l'origine - della propria identità e nel contempo la sorgente di una nuova, di un'*altra* esistenza.

IV
IMMAGINI

Dario De Bello

Acefalo vive!

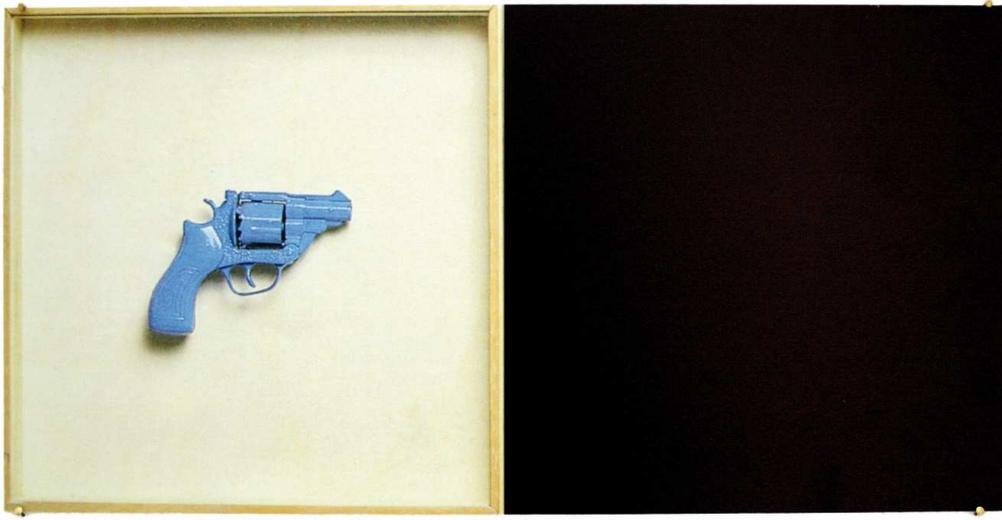
- I. *Minotauro, Tortuga, 2019*
- II. *“you must believe in spring”*





Giuliano Galletta

L'azzurro del cielo





(La Biblioteca di RebStein, Vol. LXXVII)