

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI

“FEDERICO II”

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI



**DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE FILOSOFICHE
XXVIII CICLO**

TESI DI DOTTORATO

**Alle radici della nozione di sovranità
in Georges Bataille**

Tutor

Ch.mo Prof.

Giuseppe Antonio Di Marco

Candidata

Dott.ssa **Sabrina Cardone**

Coordinatore

Ch.mo Prof.

Giuseppe Antonio Di Marco

ANNO ACCADEMICO 2017-2018

Indice

Introduzione

Capitolo I

La scrittura come gesto eterologico

1. *Per un'economia dell'energia*

- a) Un testo inclassificabile e una nozione prismatica
- b) «Si è costretti ad aprire le nozioni aldilà di loro stesse»

2. *Per un'economia dell'impurità*

- a) Eterologia
- b) Sul valore dell'informe per la vita
- d) L'enigma dell'immunità

3. *Per un'economia sintomale delle forme*

- a) La via obliqua della malattia e del dolore
- b) «Il valore magico delle forme regolari»
- c) Dialettica sintomale
- d) Alla ricerca di una totalità sovrana
- e) Un linguaggio che ritorna al silenzio

4. *La farmacia di Georges Bataille*

- a) Il paradosso del sacro
- b) Un *phármakon* senza impiego
- c) Invocando «una docile violenza del vento»

Capitolo II

Dall'incrinatura subita all'incrinatura amata.

Un pensiero alla misura della passione

1. Una soggettività non assoggettabile

- a) Il paradosso della sovranità
- b) La parodia della sovranità
- c) Il basso materialismo
- d) Il riso di Nietzsche.

Sul nesso tra passione, follia, malattia e "integralità umana"

2. Il "Sistema" e la "supplica"

- a) Lo scandalo della lacerazione contro la salvezza del "Sistema"
- b) La duplicità della negazione in Hegel
- c) Una salute senza alcuna salvezza

3. «Niente vi resta che non sia ferito»

- a) La ferita dell'uomo e il balsamo di Dio
- b) La notte più buia e il segreto della decisione

4. L'operazione sovrana

- a) Un eccesso incolmabile
- b) Comunicazione e "non-sapere"
- c) L'oscenità sovrana di Madame Edwarda

Capitolo III

Lineamenti di una “*politique de l'impossible*”

1. Un tempo all'intersezione tra rivoluzione e rivolta

- a) Un atteggiamento inattuale nei fragori degli anni Trenta del Novecento
- b) La collaborazione a «La critique sociale»
- c) L'incursione della “*politique de l'impossible*” nel corso della storia.
- d) Caratteristiche della rivolta
- e) Rivoluzione e rivolta: due movimenti insurrezionali a confronto

2. Una figura liminare

- a) La «religiosità feroce» di Acéphale
- b) Dianus
- c) Sul limite ultimo, «lo slancio sovrano»

Appendice Iconografica

L'appendice crudele. Quando la sovranità contagia l'immagine

Bibliografia

Neque hic vivus, neque illic mortuus.

Giovan Battista
Gisleni, epitaffio,
Santa Maria del
Popolo, Roma 1670.

Introduzione

L'intento che muove questa indagine è di focalizzare l'attenzione sulla figura culminante della "filosofia dell'impossibile" di Georges Bataille: la "sovranità". Nella lettura dell'opera batailleana abbiamo posto l'accento soprattutto su questa nozione perché riteniamo che essa rivesta un ruolo particolarmente significativo all'interno del percorso filosofico batailleano per un duplice motivo: da una parte, costituisce la nozione su cui Bataille non ha smesso di confrontarsi, finanche nell'ultimo periodo della sua vita, e d'altra parte, ci è apparsa il fulcro teorico in cui convergono e si agglutinano i differenti filoni tematici, anche estremamente eterogenei tra di loro, intrapresi dall'autore nelle varie fasi della sua riflessione. Traendo da questa ipotesi preliminare il filo conduttore dell'intero discorso, nel corso dell'esposizione abbiamo analizzato e problematizzato paradigmi appartenenti a diverse opere di Bataille, di cui abbiamo sottolineato le logiche peculiari che ne hanno determinato i tratti di specificità ma, nello stesso tempo, abbiamo rintracciato anche le costanti e le assonanze in virtù di cui essi risultano riconducibili al medesimo ambito di questioni, interamente convogliato nella costellazione di senso della sovranità.

Attraverso l'individuazione degli aspetti e degli ambiti di pertinenza peculiari alla sovranità batailleana, abbiamo inoltre cercato di cogliere il 'compito politico' che l'autore ha assegnato a tale paradigma. A muovere la dissertazione lungo questa linea di indagine è l'ipotesi, maturata nel corso delle ricerche, secondo cui la "sovranità" teorizzata da Bataille, per quanto non sia riferibile alle figure cardine della politica moderna (Stato, partito, classe), nondimeno costituisce la nozione cruciale del dispositivo teorico con cui l'autore si è approcciato alla sfera della politica ed è intervenuto nel suo campo di azione. In particolar

modo, si è messo in evidenza che la “condizione sovrana”, introducendo gli esseri umani a una libertà intrinseca alla vita e legata alla produzione desiderante, li conduce a un rovesciamento prospettico della ragione dai suoi punti di vista politici, morali e gnoseologici. Questo rovesciamento prospettico, che, attingendo al campo semantico batailleano, è ascrivibile alla categoria dell’ “impossibile”, è stato riferito a un concetto ampio di politica, erede dell’idea nietzscheana di “grande politica”.

Discostandoci in parte dalla tesi di Roberto Esposito secondo cui il pensiero batailleano ha una natura “impolitica”, abbiamo sostenuto che il “punto di vista universale” veicolato dal paradigma sovrano non è affatto astratto dalla dimensione concreta della politica che secondo Bataille appartiene alla sfera del “possibile”, né risulta alternativo a essa, né, d’altronde, prende parte alla composizione del suo fondamento. Si è invece sostenuto che lo stato di eccezione della soggettività cui la sovranità batailleana conduce, esperibile in tempi e luoghi sempre circoscritti, corrisponda a una eccedenza della struttura, a una sospensione del tempo e a una infrazione della norma peculiari alle forme della politica. Di conseguenza, la “grande politica” della sovranità si libra dal campo della politica e in esso si inocula attraverso un movimento peculiare di “alterazione” e di “contestazione” dell’ autorità, mai definitivo anche se puntualmente definito.

Nel corso della dissertazione, al fine di fornire gli strumenti per una comprensione adeguata dell’impianto teorico di Bataille alla base della nozione di sovranità, abbiamo illustrato lo schema “profano-sacro”, da lui introdotto negli anni Trenta del Novecento e rielaborato durante l’intero arco della sua riflessione. Si è scandagliato tale schema in qualità di derivazione dalla precedente suddivisione batailleana tra una dimensione “omogenea” della vita umana che, in una prospettiva di energia pulsionale di impronta freudiana, Bataille ha ricondotto

all'impulso di appropriazione, e la sfera "eterogenea", che invece egli ha considerato proveniente dall'impulso complementare di escrezione. Prendendo spunto da alcuni esiti della lettura dell'opera batailleana compiuta da Denis Hollier, abbiamo ipotizzato che le caratteristiche peculiari alla dimensione "eterogenea" dell'esistenza e la modalità con cui questa si palesa siano costitutive del pensiero stesso di Bataille. Durante la descrizione dei differenti aspetti del composito schema batailleano abbiamo inoltre indicato le intuizioni che sono derivate all'autore dalla sociologia e dall'antropologia culturale. Particolare attenzione è stata da noi attribuita anche al confronto puntuale che egli ha intrattenuto con la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, in buona parte mediato dalla lettura che ne ha offerto Alexandre Kojève nelle sue lezioni.

Avendo assunto che l'interpretazione di Hegel proposta da Bataille consta soprattutto dell'idea di una duplicità costitutiva della "negazione", si è mostrato come proprio da tale taglio interpretativo scaturisca la modalità specifica con cui l'autore ha configurato "l'esperienza del negativo" nei vari momenti della sua operazione teorica. Nell'hegelismo batailleano, se, da una parte, l'azione e il lavoro nientificano l'ente naturale e istituiscono il mondo profano dell' "omogeneità", dall'altra parte, la "negatività" suscitata dall'esperienza nullificante della morte permane "senza impiego" e defluisce nel mondo eterogeneo del sacro. È quindi dall'individuazione cruciale da parte di Bataille dell'esperienza della negatività proveniente dalla coscienza umana della morte che abbiamo rintracciato il suo sforzo di pervenire a un sapere della "negatività riconosciuta", che, detto diversamente, è anche un sapere concernente l'eterogeneo nonché governato dalla sua modalità peculiare di estrinsecazione.

Rispetto all'esperienza del negativo, che muove l'intero percorso filosofico batailleano, prendendo le mosse da una tematizzazione della nozione fondamentale di "sacrificio", abbiamo indagato sia la pratica del "non-sapere" in qualità di frutto più maturo di tale ricerca in ambito gnoseologico, sia la "sovranità" in quanto condizione effettiva di esistenza connessa all'esercizio del "non-sapere". Abbiamo tentato di sottolineare come l'eccedenza incarnata dalla "negatività senza impiego", e divenuta nel pensiero batailleano "negatività riconosciuta", sia collocabile alla chiusura del sistema hegeliano.

L'esigenza di porre l'accento sulla posizione di Bataille rispetto all'impianto fenomenologico di Hegel è derivata dalla necessità di individuare adeguatamente la funzione che egli ha attribuito alla sua messa in questione radicale non solo della *Fenomenologia* ma anche dell'intero sistema della conoscenza razionale, in particolar modo delle forme che risultano storicamente correlate alla società borghese. Armonicamente, si è ritenuto che la figura della sovranità immaginata da Bataille, massima espressione della sua declinazione peculiare del negativo e forma più compiuta della sua contestazione contro l'autorità che incatena gli individui nel circolo vizioso della servitù e del dominio, ha potuto assumere i caratteri che egli le ha attribuito alla luce della sua collocazione alla "fine della storia" e, dunque, successiva alla risoluzione delle opposizioni che hanno scandito il divenire storico. Nell'ipotesi da noi avanzata, l'introduzione della nozione di sovranità da parte di Bataille risulta quindi strettamente connessa all'istituzione di una completa "omogeneità del mondo" che egli ha attribuito non solo al modo di produzione capitalista ma, dalla fine degli anni Quaranta del Novecento, anche al comunismo sovietico.

L'operazione di analisi dei vari paradigmi presi in esame al fine di pervenire alla genesi della nozione di sovranità all'interno dell'opera

batailleana è stata sorretta da un esercizio di indagine storica a cui si è costantemente ricorso per trovare conferma della pertinenza dell'impostazione adoperata. Abbiamo soprattutto posto l'accento sul rapporto che sussiste tra alcuni avvenimenti significativi del tempo in cui Bataille è vissuto e le modalità con cui di volta in volta egli ha declinato l'istanza sovrana. In linea generale, la presa d'atto della deriva del Moderno e il conseguente avvio della riflessione batailleana in direzione della sovranità sono stati associati alla constatazione, per lui fondamentale, dell'assenza di Dio susseguita alla profezia nietzscheana della sua uccisione.

Nello specifico, abbiamo individuato tre fasi cruciali per lo sviluppo della nozione di sovranità in Bataille, corrispondenti ai seguenti tre momenti storici: l'emergenza dei fascismi, la Seconda Guerra mondiale, la Guerra fredda. Si è ritenuto che ad accomunare tali fasi della riflessione batailleana sia il nesso tra crimine, colpevolezza e impotenza, che, emerso una prima volta negli studi risalenti agli anni Trenta del Novecento, ha poi attraversato tutto il suo pensiero, seppure con declinazioni differenti. La scelta di Bataille di portare il *focus* dell'attenzione su tale nesso è stata da noi considerata indicativa del suo proposito di non inscrivere la "supremazia" del soggetto nell'orizzonte di valore del potere e della legge a tutela della conservazione del potere, quanto piuttosto nell'orizzonte valoriale del "nulla", ovvero nell'orizzonte perseguibile attraverso la lacerazione passionale, che, sulla base del modello interpretativo batailleano, è sempre in una posizione di irregolarità rispetto alla legge. Abbiamo rintracciato il motivo di questa scelta nell'idea di Bataille secondo cui solo grazie a tale dimensione di soggezione non assoggettabile della soggettività, correlata alla perdita di sé e a una condotta di pura impotenza, è possibile assecondare il divenire dell'essere e stabilire una comunicazione intima con l'altro.

Con l'intento dunque di enucleare opportunamente la matrice passionale della riflessione sulla sovranità, durante lo scandaglio delle tre fasi del suo sviluppo abbiamo posto particolare attenzione anche alla condizione umana, descritta da Bataille in più luoghi della sua opera, che appare suscitata da esperienze impregnate della dimensione *pathica* dell'esistenza, quali sono quelle della malattia, della ferita e, più in generale, della sofferenza. In merito a tale aspetto, partendo dalla proposta interpretativa di Matteo Canevari, abbiamo mostrato che questo ordine di esperienze contribuisce alla determinazione del metodo alla base dell'operazione sovrana. Si è inoltre supposto che secondo Bataille tali esperienze, fungendo da condizione necessaria per l'affermazione di una nuova salute in grado di aprire inedite prospettive di senso, rivestano un ruolo importante nel rinnovamento prospettico peculiare alla sua "politica dell'impossibile".

Ci siamo quindi concentrati anche su altro filone di indagine, correlato a quello appena enunciato e concernente le differenti forme della contestazione contro l'autorità. Secondo l'ipotesi avanzata, le numerose figure contestatrici che si incontrano nel *corpus* scritto di Bataille, e che partecipano della configurazione delle varie nozioni che egli ha messo in campo, rappresentano le manifestazioni concrete della sua "*politique de l'impossible*", ovvero costituiscono le forme con cui l'ampia prospettiva della "grande politica" si innesta nell'ambito politico dell'autorità. L'indagine di tali forme della contestazione ci ha permesso dunque di sondare gli effetti concreti che l'operazione batailleana ha suscitato di volta in volta nella realtà umana.

Andando nel dettaglio delle tre fasi cui abbiamo fatto riferimento, la prima è stata da noi individuata in un periodo anteriore all'impiego del termine sovranità in quanto paradigma autonomo ed è concomitante con l'*engagement* batailleano degli anni Trenta del Novecento. Un iniziale

movimento in direzione della politica dell'impossibile è rintracciabile all'interno della nozione di "rivolta" deducibile dagli scritti di questi anni. Abbiamo dunque mostrato che dall'angolo prospettico di Bataille le pratiche rivolte sono innanzi tutto manifestazioni della "*dépense*" sociale e forme insurrezionali in cui esprimere la modalità passionale dell'essere. Abbiamo, inoltre, riscontrato un altro intervento batailleano decisivo per la determinazione della nozione di sovranità, riconducibile a questo medesimo periodo, nell'introduzione della prima forma della sua contestazione contro l'autorità: il mito capovolto di Acéphale, congegnato dall'autore al fine sovvertire l'immaginario mitologico a sostegno della *reductio ad unum* del potere monocefalo fascista. Sulla scorta di quanto ha efficacemente intuito Rita Bischof, si è dunque ipotizzato che a inaugurare il pensiero di Bataille sulla sovranità sia stato il suo ricorso al simulacro della decapitazione. Abbiamo sostenuto che il suo proposito di sacrificare simbolicamente il "capo", in qualità di rappresentazione della sovranità politica e religiosa (nonché del dominio della ragione e della conoscenza razionale sulla dimensione eterogenea del corporeo) sia da attribuire alla volontà di contestare radicalmente la concezione onto-teologica del politico.

La seconda fase, connessa al paesaggio del "disastro" esacerbato dallo scoppio della Seconda guerra mondiale, trova riscontro nella elaborazione travagliata dei tre tomi della *Somme athéologique*. È in questa fase "ateologica" che si assiste a uno slittamento semantico del termine "sovrano" nel lessico batailleano: esso non viene più utilizzato solo per indicare le forme storiche della sovranità. In abbinamento alla parola "operazione", nella prima metà degli anni Quaranta tale termine comincia ad essere impiegato da Bataille per alludere all'esperienza soggettiva del "nulla". Si è sottolineato che in occasione di tale trasformazione semantica, Bataille ha messo in atto nuove forme della

sua contestazione contro l'autorità. Al fine di mettere in questione l'impianto della realtà proveniente dalla prospettiva giudaico-cristiana nonché dalla prospettiva filosofica che ne ha fornito la medesima declinazione in chiave concettuale, Bataille ha inoculato l'assenza di Dio fin dentro il linguaggio stesso, mediante un procedimento di "alterazione" del significato e del campo di pertinenza di alcune parole ed espressioni che nella tradizione religiosa sono state normalmente attribuite alla sostanza divina. Si sono quindi indicati i lineamenti generali della pratica del "non-sapere", cui egli è pervenuto attraverso i suoi esercizi estatici. È stata considerata una ulteriore forma della contestazione batailleana la scelta stessa del termine "non-sapere": da una parte, la definizione di tale pratica allude all'insegnamento socratico e, dall'altro, annullandone il senso, contesta l'autorità che questo insegnamento ha acquisito nella storia della conoscenza. Avvalendoci dell'analisi di Felice Cirio Papparo, abbiamo infatti messo in evidenza che la sovranità, in quanto condizione di esistenza correlata al non-sapere, è innanzi tutto la messa in questione della epistemicità del pensiero.

La terza fase, ascrivibile al periodo a cavallo tra la fine degli anni Quaranta e gli anni Cinquanta del Novecento, è stata chiamata in causa in relazione alle due fasi precedenti ed è stata valutata essenzialmente come lo stadio del compendio e di una messa in forma più compiuta di quanto già emerso e teorizzato precedentemente. Nel dettaglio, si è sottolineata soprattutto l'influenza che su Bataille hanno esercitato alcuni scrittori della "letteratura del male", tra cui in particolare Kafka e Sade, si è posta attenzione sull'accezione specifica di "rivolta" che in questa ultima fase la sovranità batailleana ha assunto. A tale riguardo abbiamo osservato che, dinanzi al rischio di deflagrazione totale paventato dalla Guerra fredda, Bataille ha nuovamente relazionato la categoria di

sovranità alla realtà storica ma con una modalità che lo ha condotto al punto di maggiore radicalità della sua istanza teorica. Nella contingenza politica di quegli anni egli ha infatti considerato la sovranità soprattutto una “rivolta generalizzata”, contraddistinta da una natura del tutto differente rispetto alle “rivolte di fatto”, calate nella storia. Abbiamo quindi ipotizzato che è proprio negli scritti di Bataille risalenti al periodo immediatamente anteriore alla sua morte che il processo di contestazione del potere, avviato con l’esperienza di Acéphale, si è espresso con maggiore nitore. Attraverso la disamina compiuta si è potuto quindi comprendere che la specificità del ‘compito politico’ peculiare alla sovranità consiste essenzialmente nel mettere in contatto gli esseri umani col potenziale “impotente” di libertà insito nella loro natura e di cui nondimeno risultano gravemente mutilati nella misura in cui sono divenuti meri ingranaggi della macchina produttiva.

Secondo l’ipotesi tracciata, da un punto di vista morfologico le varie forme sovrane della contestazione individuate durante lo sviluppo del discorso appaiono parimenti riconducibili a quella che Bataille ritiene essere la dimensione “eterogenea” dell’esistenza. In virtù di questa loro provenienza esse risultano contraddistinte da un medesimo carattere parodico nonché dalla medesima capacità di “alterare” dall’interno lo statuto ontologico dell’autorità, mediante un esercizio di erosione del suo senso e di sovversione del suo impianto strutturale. Sviluppando un’intuizione che ci è provenuta dalla nozione di “*pharmakon*” tratteggiata da Jacques Derrida in riferimento al rapporto tra pensiero e scrittura in Platone, abbiamo attribuito un “valore farmacologico” a tali forme batailleane della contestazione. Nell’esposizione di questa ipotesi, abbiamo cercato di mostrare come Bataille, dalla sua posizione situata alla “fine della storia”, dinanzi all’affermazione e al riconoscimento del Sapere assoluto, abbia nondimeno “trasgredito” la forma benefica del

“*pharmakon*” adottata da Platone a esordio del pensiero logico-discorsivo e abbia inteso recuperare la forza ambigua e indomabile di un “*pharmakon*” eterogeneo, che è invece rimasta per secoli al di fuori dei confini del sapere. Il “carattere farmacologico” del pensiero di Bataille è apparso correlato alla matrice passionale della sua istanza filosofico-politica nonché alla condizione della malattia, della ferita e della sofferenza che è alla base dell’esperienza soggettiva della sovranità. Se il “*pharmakon*” adoperato da Platone è stato trasformato in mezzo addetto al compito di eternizzare il pensiero e di rimediare alla morte, abbiamo avanzato l’ipotesi che il “*pharmakon*” paradossale di Bataille, in qualità di antidoto a questo primo “*pharmakon*”, abbia sfrangiato la tessitura logico-discorsiva e abbia restituito il soggetto alla sua malattia mortale, riportando e trattenendo lo sguardo umano nel luogo in cui si consuma l’ “opera della morte”, che l’autore, alla luce della sua lettura di Hegel, ha considerato il luogo cardine dell’esperienza del negativo, attraverso cui recuperare quella parte di sé che nel mondo della completa omogeneità risulta mutilata.

A integrazione di quanto detto è opportuno infine precisare che Bataille non ha considerato né il suo procedimento teorico né la sua prospettiva “politica” alternativi alle forme tradizionali della conoscenza o alle figure consuete della politica, ma piuttosto, rispetto a queste, in un rapporto di tensione dinamica. Alla luce di tale constatazione è stato quindi sottolineato che il compito politico da egli assegnato alla sovranità può emergere esclusivamente all’interno della dialettica tra i due poli che, in una mobilità fluida di prospettive, configurano e articolano il movimento che, conformemente al suo modello interpretativo, è alla base della vita umana: “*la politique du possible*”, calata nel corso lineare della storia e determinata dagli effetti che l’azione concreta degli esseri umani induce nella realtà, e la “*politique de*

l'impossible”, che invece, constando di una natura passionale e provenendo da una dimensione esterna alla storia, seppure a essa immanente, interviene sulla realtà nella modalità eterogenea del “farmaco” e inocula in essa il suo soffio di infinito, alla misura dell’universo.

Nello sviluppo della nostra argomentazione abbiamo posto particolare attenzione al registro semantico da cui Bataille ha attinto il suo lessico peculiare e alla modalità “eterologica” con cui egli, attraverso un lavoro di erosione del senso e di slittamento dai suoi campi originari di pertinenza, lo ha adoperato. Abbiamo quindi evidenziato i tratti di specificità che la scrittura, in quanto essa stessa “*pharmakon*”, riveste all’interno dell’operazione teorica batailleana. Laddove possibile, sono state messe in rilievo anche le forme della rappresentazione visiva da cui il linguaggio batailleano nondimeno ha frequentemente tratto linfa. Alla luce di questo proposito, abbiamo scelto di corredare la dissertazione di un’appendice iconografica in cui sono riportate le immagini che consideriamo cruciali per il pensiero batailleano, in particolar modo per la riflessione gravitante intorno al nucleo della sovranità. L’interesse consacrato a questi aspetti ‘formali’ dell’operazione intrapresa da Bataille si fonda sulla convinzione che il metodo da lui sperimentato sia contraddistinto dall’esigenza, funzionale al suo ‘progetto’ filosofico, di contaminare il piano concettuale con elementi provenienti da piani concernenti la sfera della sensibilità al fine di innestare nel pensiero razionale la loro capacità peculiare di “comunicazione”.

Capitolo I

La scrittura come gesto eterologico e operazione sovrana

Resterebbe in ultimo ancora aperto il grande problema, se è possibile fare a meno della malattia, anche per lo sviluppo della nostra virtù, e se specialmente la nostra sete di conoscenza e di autoconoscenza abbia tanto bisogno dell'anima malata quanto ne ha di quella sana: insomma, se l'esclusiva volontà di salute non sia un pregiudizio, una viltà e forse un residuo della più squisita barbarie e arretratezza.

Friedrich Nietzsche¹

Attraverso rami e foglie il grande ospedale, il corpo del mondo. Muri e lucchetti: un covo di cosce e grembi braccia immobili mani bloccate in gesti furiosi ridotti a pezzi. Parole cancellate fluide di saliva, corpi e parole a brandelli. No alla falsa totalità. Sì alla verità squartata. La balbettante bocca aperta del mondo.

Birgitta Trotzig²

1. Per un'economia dell'energia

a) *Un testo inclassificabile e una nozione prismatica*

In una serie di saggi redatti a cavallo tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta del Novecento Roland Barthes individua nella nozione di «testo» un nuovo oggetto di studio «ottenuto per spostamento e rovesciamento delle categorie precedenti»³. Egli ritiene che il «testo», in quanto «*attraversamento*» di scritture molteplici⁴, esprima i significati annidati nei nodi della tessitura discorsiva soltanto

¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1977, p. 159.

² B. Trotzig, *Nel fiume di luce. Poesie 1954-2008*, trad. it. e cura di D. Marcheschi, Milano 2008, p. 133.

³ R. Barthes, *Dall'opera al testo*, trad. it. di B. Bellotto, in R. Barthes, *Il Brusio della lingua*, in *Saggi critici*, vol. IV, p. 58.

⁴ Ivi, p. 59.

in vista di un più generale «esonero del senso» e di un'apertura mai definitivamente suturabile⁵. Il rifiuto del senso riscontrabile nel testo «libera un'attività [...] contro-teologica, o meglio rivoluzionaria, poiché rifiutarsi di bloccare il senso equivale sostanzialmente a rifiutare Dio e le sue ipostasi, la ragione, la scienza, la legge»⁶.

Tra coloro che in tale circostanza Barthes chiama in causa per supportare la sua proposta teorica figura il nome di Georges Bataille⁷. È l'*inclassificabilità*⁸ della produzione batailleana a colpirlo in particolar modo. È in essa che egli rintraccia tanto «la forza sovversiva nei confronti delle vecchie classificazioni»⁹ quanto l'implicazione di «una certa esperienza del limite»¹⁰ rispetto alle regole dell'enunciazione: due caratteristiche che, in base al suo schema interpretativo, sono fondamentali per lo sviluppo e l'affermazione di un «testo». Da tali constatazioni preliminari Barthes giunge quindi alla conclusione che Bataille non vada considerato né un romanziere *tout court*, né un poeta, né tanto meno un economista o un religioso dedito alla letteratura mistica. D'altronde, egli è dell'opinione che questo *scrittore inclassificabile* non sia neanche un filosofo di professione né un *autore* di opere se, conformemente all'ipotesi da lui avanzata, per «opera» si intende «un frammento di sostanza chiuso su un significato»¹¹. Bataille è, piuttosto, colui che «ha scritto dei testi»¹², forse solo questo si può dire di

⁵ Cfr. Id., *La morte dell'autore*, trad. it. di B. Bellotto, in R. Barthes, *Il Brusio della lingua*, cit., p. 55.

⁶ Ivi, pp. 55-56.

⁷ Al fine di supportare e argomentare la sua proposta teorica Roland Barthes chiama in causa, a diverso titolo, differenti autori e "testi" illustri. Tra i riferimenti più significativi bisogna annoverare Balzac e Mallarmé, Brecht e Baudelaire ma anche Aristotele e le Sacre Scritture (cfr. ivi, pp. 51-56 e Id., *Dall'opera al testo*, cit., 57-64).

⁸ Cfr. ivi, p. 59.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

lui. Anzi, per essere ancora più precisi egli ha scritto «addirittura, forse sempre lo stesso testo»¹³.

Le parole di Barthes colgono un aspetto essenziale della scrittura batailleana, un aspetto che ci consente di approcciare in prima battuta la produzione letteraria e teorica di uno *scrittore* per cui il *rifiuto di Dio* si è fatto esperienza concreta e presente dell'assenza divina. Avviando dunque la nostra disamina sulla scorta di quanto affermato da Roland Barthes, constatiamo che Bataille ha effettivamente elaborato un *corpus*¹⁴ eterogeneo e incompiuto (o meglio, 'incompibile'), diramato negli ambiti disciplinari più svariati, cadenzato da un andamento vertiginosamente spiraliforme, contraddistinto da una serie copiosa di questioni e di tematiche. Tuttavia, alle indicazioni barthesiane crediamo sia opportuno aggiungere un elemento ulteriore e, a nostro parere, fondamentale. I numerosi nuclei argomentativi in cui la scrittura di Bataille si è di volta in volta imbattuta e con cui si è tenacemente confrontata, per quanto sviluppati da prospettive e sulla base di istanze differenti, non solo sono tutti riferibili a «un solo Testo», così come abbiamo già affermato, ma ci appaiono convergere anche intorno a uno *stesso* fulcro teorico: la “sovranità”.

A orientare la nostra lettura attraverso il pensiero batailleano è dunque l'ipotesi che tale nozione costituisca il “culmine” di tutto il suo percorso riflessivo, la *figura* in cui la presa d'atto della morte di Dio, già

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Sulla scorta di quanto detto, è evidente che l'impiego del termine *corpus* per il “testo” di Bataille richiede una precisazione. Esso può essere usato solo a condizione che non stia a indicare, come abitualmente si fa, una raccolta strutturata e ordinata di scritti. Il *corpus* batailleano è infatti uno spazio aperto e in divenire permanente. A tale proposito sono assolutamente condivisibili le affermazioni di Georges Didi-Huberman relative all'esperienza di «Documents», ma a nostro parere estendibili all'intera produzione di Bataille : «Se bisognasse parlare di “corpus” di Documents, bisognerebbe allora evocare le *membra disjecta* di un corpo aberrante votato al disordine e a “l'opera di una discordia violenta degli organi” – espressione impiegata da Bataille proprio per definire il suo rifiuto di considerare il corpo umano una forma sostanziale, stabile o semplicemente armoniosa» (G. Didi-Huberman, *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris 1995, p. 38).

preannunciata da Nietzsche, si sia tradotta, grazie a una rivoluzione prospettica vertiginosa, nell'affermazione dell'autonomia più radicale del soggetto.

Alla luce di quanto appena introdotto è opportuno precisare sin da ora che con il termine "sovranità" Bataille non ha inteso richiamarsi all'omonima nozione stabilita dal diritto internazionale in riferimento agli Stati. Il suo interesse si è piuttosto rivolto al dispiegamento dell'esperienza capace di liberare gli uomini e le donne dall'ordine servile delle cose grazie all'irruzione di 'accadimenti *sacri*'¹⁵ e di stati liminari della coscienza, e in concomitanza con l'interruzione dell'ordine abituale della realtà. Conformemente alla prospettiva e al linguaggio batailleani, si può affermare che la condizione sovrana diviene esperibile grazie all'apparizione di qualcosa di talmente insperato da togliere il respiro, *da stupire e instupidire*. Detto in altro modo, la sovranità coincide con l'avverarsi di un evento repentino che induce il soggetto, seppure solo per

¹⁵ Con l'adozione del termine 'accadimento' intendiamo richiamarci soprattutto alla sua etimologia latina: *ad cedere*. L'accadimento è un evento che 'cade' improvvisamente, irrompe nella realtà e ne decompone il suo corso lineare e pregno di senso. Questo orizzonte semantico del termine "accadere" in riferimento a pensiero di Bataille ci proviene anche da Felice Ciro Papparo e Aldo Masullo. Nello specifico, a proposito del carattere di sorpresa peculiare all'evento che *accade* improvvisamente, Papparo afferma: «La sorpresa che così si dischiude è niente altro che l'accadere del presente [...], un 'rinviare' sullo sfondo quell' "angoscia" che è solo attesa-di. E dunque ciò che veramente si gioca e cade con la sorpresa è propriamente il tempo dell'essere con l'esserci» (F. C. Papparo, *Incanto e Misura, Per una lettura di Georges Bataille*, Napoli 1997, p. 23). Il passo in cui Masullo utilizza invece il termine "accadere" è il seguente: «Il nulla [...] piuttosto si dà, quando si dà, come un "accadere" di coscienza. Il nulla "accade" in istanti *absque ratione*, come Cristiano Wolf disse di quanto "capita nei sogni e nelle favole" – assoluta fattualità di un fatto che non è né prevedibile né spiegabile, irrompere di una contingenza non riducibile, sorpresa nel repentino. [...] "Accade" insomma che il pensiero d'un colpo si senta sull'orlo del proprio mancare, e irrompa come un traumatico "sconcerto" dell'esserci» (A. Masullo, *Prefazione*, F. C. Papparo, *Incanto e Misura*, cit., p. VIII). Come avremo modo di approfondire, gli eventi che abbiamo ritenuto opportuno denominare 'accadimenti' appaiono strettamente connessi agli stati liminari della coscienza, ovvero agli stati al limite della coscienza che, grazie a un movimento *effusivo*, provocano improvvise aperture aldilà del mondo delle opere utili. È inoltre utile precisare che in *La souveraineté* Bataille annovera tra le principali fonti degli stati liminari anche la sfera del sacro: «Il riso, le lacrime, la poesia, la tragedia, la commedia – e più in generale ogni forma di arte che comporti aspetti tragici, comici o poetici – il gioco, la collera, l'ebbrezza, l'estasi, la danza, la musica, la lotta, l'orrore funebre, la grazia dell'infanzia, il sacro – il cui aspetto più ardente è il sacrificio – il divino e il diabolico, l'eroticismo (individuale o non individuale, spirituale o sensuale, vizioso, cerebrale o violento o delicato), la bellezza (legata il più delle volte a tutte le forme enumerate in precedenza e il cui contrario possiede un criterio altrettanto intenso), il crimine, la crudeltà, il terrore, il disgusto» (G. Bataille, *La souveraineté*, in *OC*, vol. VIII, p. 277; trad. it. di L. Gabellone, *La sovranità*, a cura di R. Esposito, Bologna 1990, pp. 71-72).

un tempo circoscritto, a calarsi e perdersi in un presente istantaneo, a lacerare i contorni della sua identità personale, a *provarsi* in un'esperienza dei propri limiti individuali attraverso un esercizio di "trasgressione" dei limiti che sono a fondamento della vita ordinaria. Ma questo 'esercizio' di liberazione radicale, cui Bataille ha alluso con l'impiego del termine "sovranità", diversamente dalle forme storiche che sono normalmente considerate "sovrane", non risulta collegato a una differenza sociale tra gli individui. Esso non è una prerogativa di pochi, conseguente all'affermazione del loro dominio sugli altri. La sovranità batailleana «riguarda ogni essere umano»¹⁶, è un'esperienza di cui partecipano tutti, per quanto in misura e maniera diversa l'uno dall'altro.

Nello specifico, l'aspetto della riflessione di Bataille sulla sovranità che possiamo assumere come riferimento costante nel corso della nostra indagine è l'idea secondo cui *la vita sovrana è la vita che si denuda di qualsiasi fine che non sia l'esistenza stessa.*

Per quanto concerne la genesi di tale termine nel lessico impiegato dall'autore, attestiamo che le prime volte che la parola "sovranità" compare come paradigma autonomo sono ascrivibili a saggi redatti negli anni Quaranta del Novecento. Tuttavia, come avremo modo di mostrare, è nostra convinzione che i prodromi di questa nozione composita siano già presenti negli studi "sociologici" sulle figure storiche e mitiche della sovranità che Bataille ha condotto nel corso degli anni Trenta. Avanziamo inoltre l'ipotesi che anche altri concetti introdotti prima o contemporaneamente alla teorizzazione della "sovranità", quali ad esempio la "*dépense*", il "sacrificio", "la "rivolta" e il "*non-savoir*" contribuiscano alla determinazione del suo medesimo orizzonte problematico. Di conseguenza, suddetta 'nozione-limite' del suo pensiero, a uno sguardo di insieme, ci appare dotata di una configurazione 'prismatica', contraddistinta da molte angolazioni e

¹⁶ Ivi, p. 121.

sfaccettature, caratterizzata da stratificazioni successive e intersezioni simultanee, tra loro anche parzialmente disomogenee quanto a tema e a registro linguistico, ma accomunate da alcune costanti fondamentali.

Bisogna infine sottolineare che se l' «inafferrabilità» disseminata lungo tutto il “testo” batailleano, in quanto conseguenza inevitabile della morfologia del paradigma sovrano, si mostra come una delle sue costanti più tangibili, essa però è anche il frutto dell'accidentalità degli eventi, che ne hanno amplificato e potenziato la portata. Difatti, la morte di Georges Bataille nel 1962 ha bruscamente troncato la stesura di *La souveraineté*. Tale saggio, precedentemente interrotto e poi ripreso dall'autore nell'ultimo periodo di vita, secondo le intenzioni da lui manifestate, avrebbe dovuto fornire l'elaborazione più organica e strutturata del suo pensiero sulla sovranità¹⁷. L'incompiutezza subita, sovrapponendosi all'incompiutezza scelta, ha dunque fatalmente confermato e duplicato l'apertura non suturabile di tale nozione-limite. Ciò nonostante, sulla base di ciò che Bataille stesso ha affermato non solo in suddetto scritto ma anche in tanti altri *luoghi* della sua produzione, il nostro intento sarà di pervenire nondimeno a una tematizzazione della nozione di sovranità che, almeno in parte, sia in grado di restituircene la sua complessità intrinseca nonché la

¹⁷ I quattro capitoli di *La souveraineté* che compongono il saggio così intitolato e pubblicato (postumo) sono stati redatti presumibilmente negli anni 1953-1954. Dopo questa prima stesura, lasciata incompiuta, Bataille si è dedicato ad altri progetti, tra cui la redazione di *L'érotisme*, che risale al biennio 1956-1957. Negli ultimi anni della sua vita, tuttavia, l'autore ritorna sul precedente testo con l'intento di portarlo a termine in vista di una sua pubblicazione in qualità di terzo tomo del trittico *La Part maudite*, di cui aveva già pubblicato le primi due parti: nel 1949 un saggio di “economia generale” con il titolo omonimo di *La part maudite* (il cui titolo provvisorio era stato invece *La consumption*) e nel 1957 il già citato *L'érotisme*. Inoltre, la pubblicazione di *La souveraineté* avrebbe dovuto accompagnarsi a quella di un quarto tomo del progetto complessivo *La Part maudite*. Questo saggio ipotetico avrebbe dovuto concernere ancora il tema della “sovranità” ma facendo emergere di esso soprattutto le questioni di carattere morale. La sua forma embrionale va rintracciata in una raccolta di scritti che Bataille aveva ipotizzato di intitolare *La santità del Male* e che, stando alle intenzioni dell'autore, in occasione della sua pubblicazione avrebbe dovuto presentare come sottotitolo *Essai d'un système des Morales* (cfr. Id., *OC*, vol. VIII, pp. 635-640). Al riguardo si veda anche F. C. Papparo, *La vénération n'est pas mon fort*, in Id., *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Macerata 2005, pp. 105-134, in particolar modo p. 112, n. 12).

costellazione di ‘compiti’ – o, per dirla con un termine propriamente batailleano che a breve analizzeremo, di “*besognes*” - che egli le ha assegnato.

b) «*Si è costretti ad aprire le nozioni aldilà di loro stesse*»

Sulla base di quanto detto fino ad ora, assumiamo come carattere formale fondamentale della nozione di sovranità così come dell’intero “testo” batailleano – che, ribadiamo, intorno a tale nozione ci sembra gravitare - la condizione di “non-finito”¹⁸, di un “non-finito” rigorosamente coerente pur nella sua disomogeneità frammentata. Ricorrendo quindi all’immagine barthesiana dell’*attraversamento*, osserviamo che la traversata del paradigma sovrano all’interno degli scritti di Bataille, anziché chiudere l’opera in un organismo unitario, la espone all’attraversamento di una sequenza di percorsi interrotti contraddistinti da mutilazioni, innesti, ibridazioni e lacerazioni di varia natura. Slittando incessantemente dal piano delle identità all’ambito spaesante del sempre ‘altro’ e del sempre ‘altrove’, tale paradigma esprime un contenuto enigmatico e continuamente variabile.

¹⁸ È Felice Ciro Papparo a ricorrere a tale definizione per contraddistinguere *La limite per l’utile* (cfr. F. C. Papparo, *Una traccia lasciata su un vetro rigato*, in G. Bataille, *Il limite dell’utile*, Milano 2000, p. 241). Le caratteristiche strutturali di questo saggio incompiuto si possono tuttavia considerare emblematiche del *modus operandi* di Bataille e si riscontrano, anche se in ciascun caso differentemente, in molti altri *luoghi* del suo testo. Uno di essi è senz’altro quello gravitante intorno al nucleo della “sovranità”, che, in qualità di nozione *terminale* dell’operazione teorica batailleana, si può ritenere l’indice di un pensiero che si è ‘concepito’ come passaggio dal discorso e all’aldilà del discorso, e viceversa. Per farci un’idea più esaustiva di come Bataille abbia inteso la ricerca filosofica e per capire il tipo di contributo che egli ha pensato di dare alla conoscenza umana, ricorriamo a questa sua affermazione: «Una filosofia non è mai una casa, è un cantiere. La sua incompiutezza tuttavia non è quella della scienza. La scienza elabora una molteplicità di punti compiuti e solo nel suo insieme presenta dei vuoti. Mentre nel tentativo di coesione l’incompiutezza non si limita alle lacune del pensiero, è su tutti i punti, è su ciascun punto che si manifesta l’impossibilità dell’assetto definitivo» (G. Bataille, *Théorie de la religion*, Paris 1948; in *OC*, vol. VII, p. 287; trad. it. di R. Piccoli, *Teoria della religione*, Bologna 1978, p. 41).

Tenteremo, dunque, di chiarire innanzi tutto le ragioni per cui la riflessione batailleana sulla sovranità abbia richiesto come condizione necessaria una simile incompiutezza e come suo contenuto elettivo la differenza generata da un'alterità ostinatamente irriducibile e refrattaria a qualsiasi tentativo di sistematizzazione. Per incamminarci lungo tale asse di indagine, riportiamo quanto nel 1944, durante un «dibattito sul peccato» svoltosi presso l'editore Marcel Moré¹⁹, Bataille dichiara nell'intento di controbattere ad alcune critiche che poco prima gli ha mosso Jean-Paul Sartre. In quell'occasione, contro l'accusa sartriana di elaborare nozioni teoreticamente non salde perché semanticamente mutevoli, egli afferma: «Il linguaggio è manchevole perché il linguaggio è fatto di proposizioni che fanno intervenire delle identità [...]. Si è costretti ad aprire le nozioni di là da se stesse. [...] Nell'insieme, in generale, coloro a cui guardo sono degli esseri aperti in opposizione agli esseri rinchiusi. [...] Quelli a cui miro sono esseri aperti, cioè in fondo esseri ineffabili, esseri che non possono essere espressi in quanto tali, poiché essendo aperti, sono appena degli esseri, poiché sono delle decomposizioni permanenti, poiché in fondo il pensiero stesso non può comprenderli, ma è distrutto da essi»²⁰.

Tale dichiarazione di Bataille pone l'accento su un aspetto particolarmente significativo del modo con cui egli si è rapportato al linguaggio e, quindi, alla matrice logico-discorsiva del pensiero. Alla

¹⁹ Il 5 marzo 1944, in una Parigi occupata dai Tedeschi, si tenne presso l'editore Marcel Moré un dibattito finalizzato alla messa in discussione delle tesi espresse da Georges Bataille in merito alla questione del peccato. Tra coloro che vi presero parte, oltre agli stessi Moré e Bataille, si annoverano: Adamov, Blanchot, Bolin, de Beauvoir, Bruno, Burgelin, Camus, Couturier, i reverendi padri Daniélou, Dubarle e Maydiou, Gallimard, de Gandillac, Hyppolite, Klossowski, Lahaye, Leiris, Madaule, Marcel, Massignon, Merleau-Ponty, Moré, Mounir Hafez, Paulhan, Prévost, Sartre. Di questo dibattito e della conferenza che l'ha preceduto è stato pubblicato il verbale integrale solo nel 2010 (cfr. Id., *Discussion sur le péché*, a cura e con una presentazione di M. Surya, Paris 2010). In italiano è disponibile una versione parziale uscita nel 1980 e curata da Pierre Klossowski (cfr. Id. [con J. Hyppolite e J.-P. Sartre], *Dibattito sul peccato*, trad. di E. D'Ambrosio, a cura e con una prefazione di P. Klossowski, Brescia 1980).

²⁰ Ivi, pp. 57-58.

determinazione del carattere identitario delle nozioni attraverso l'attribuzione di una loro consistenza ontologica e attraverso l'individuazione in esse di un fondamento, l'autore ha infatti preferito la ricerca del *dispendio eccessivo e senza alcun compenso*, ovvero la ricerca del margine di eccedenza capace di condurre tali *forme* concettuali già statuite al loro susseguente 'superamento' mediante *trasfigurazione*. Ma se la riflessione batailleana consta del tentativo di «aprire le nozioni», ciò lo si deve alla volontà di cogliere il movimento che è alla base del processo di differenziazione, di consumazione e di decomposizione, insito nella mutevolezza del reale così come nelle pieghe dell'attività razionale.

L'approccio di Bataille al linguaggio e al sapere ci rivela, quindi, anche un elemento cruciale della sua prospettiva teorica su cui è opportuno porre attenzione sin da ora. Durante tutto il percorso di ricerca, e con sempre maggiore consapevolezza negli anni della maturità, l'autore ha ritenuto che la «chiave» di tutte le manifestazioni della vita fossero i «movimenti di energia sulla terra», in particolar modo i movimenti che scaturiscono dall'«energia eccedente»²¹, da quella forma di esuberanza del vivente, senza profitto e senza calcolo, che egli ha definito “*dépense*”²². Secondo Bataille è questa energia in *surplus* a

²¹ Le espressioni tra virgolette, di cui nelle prossime pagine riporteremo l'estratto da cui sono estrapolate per intero, sono in Id., *La part maudite*, Paris 1949; *La part maudite*, preceduto da *La notion de dépense*; Paris 1967; in *OC*, vol. VII; trad. it. di F. Serna, *La parte maledetta*, preceduto da *La nozione di dépense*, Torino 1992, p. 64.

²² Bataille ha frequentemente manifestato nella scelta dei suoi termini-chiave una predilezione per parole fortemente ambigue, che, grazie alla loro eterogeneità semantica, fossero più adeguate a esprimere quella “parte” della vita che è irriducibile a qualsiasi forma di comprensione univoca o di accaparramento definitivo. La “*dépense*” si mostra come uno dei termini cruciali del suo cantiere filosofico. Essa indica tanto il consumo di energie, quanto la spesa economica, la dissipazione, la dilapidazione, lo spreco, etc. Il termine italiano che più si avvicina al significato francese è: “dispendio”. Tuttavia nel nostro discorso opteremo prevalentemente per l'utilizzo della parola francese al fine di conservare il più possibile la densità polisemantica che l'autore ha voluto imprimere alla sua “nozione aperta”. A tale proposito ci sembra utile ricordare che Denis Hollier suggerisce un'ulteriore accezione sottesa al termine “*dépense*” in qualità di sua “*besogne*” intrinseca: il “de-pensare”, ovvero il dispensarsi dal pensiero, lo svuotare di qualsiasi contenuto oggettivo l'attività del pensiero razionale, il pensare debordando dai limiti stabiliti dal

innescare un processo di *trasfigurazione* degli esseri isolati e, simultaneamente, ad attivare tra di essi l'instaurazione di passaggi, "comunicazioni" e *contagi* in grado di decomporre e stravolgere, seppure per un tempo circoscritto, la nettezza delle loro *figure* definite e definibili. Egli ha ritenuto che simili movimenti siano alla base tanto delle dinamiche pulsionali e fisiologiche intrinseche all'economia pulsionale soggettiva quanto dei rapporti che ciascun soggetto instaura con gli altri esseri all'interno di sistemi estesi e reticolari.

Questa idea di un'energia eccedente costitutiva delle forme viventi in quanto tali, già in nuce nell'articolo del 1933 *La notion de dépense*²³, è stata più dettagliatamente messa a punto da Bataille nel corso degli anni Quaranta del Novecento, grazie anche all'elaborazione di alcuni spunti che gli sono provenuti dal confronto con il fisico nucleare Georges Ambrosino²⁴. È soprattutto durante tale decennio che l'autore matura la convinzione che, in modo analogo al sole, capace di irradiare la sua energia costantemente e senza fine alcuno, anche gli esseri viventi godano di una forza sempre in eccesso rispetto a quella strettamente necessaria alla loro mera sussistenza. Egli giunge quindi alla constatazione che, in conseguenza di tale esuberanza energetica, i soggetti non permangono a lungo in uno stato di stasi assoluta né si dedicano esclusivamente a quelle attività - *in primis*, il lavoro produttivo - che permettono loro di perdurare nella forma di unità isolate. Secondo Bataille, infatti, un tratto di specificità degli esseri umani è dato dalla loro tendenza a prodigarsi, e talvolta persino a perdersi o a distruggersi,

pensiero razionale (cfr. D. Hollier, *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Paris 1974).

²³ Cfr. G. Bataille, *La notion de dépense*, «La critique sociale», n. 7, gennaio 1933; in *OC*, vol. I; trad. it. di S. Finzi, *La nozione di dépense*, in G. Bataille, *Critica dell'occhio*, a cura di S. Finzi, Rimini 1972, pp. 155-174.

²⁴ Segnaliamo la recentissima pubblicazione della corrispondenza che Bataille e Ambrosino ha intrattenuto per quasi un ventennio (G. Bataille e G. Ambrosino, *L'Expérience à l'épreuve, correspondance et inédits (1943-1960)*, a cura di C. Frank, Paris 2018).

in pratiche che, andando contro ogni vantaggio particolare e contro lo stesso istinto di sopravvivenza, li inducono a infiammarsi e a consumarsi in istanti di pura presenza, sganciati dalla durata temporale alla base del lavoro produttivo.

Da tali presupposti teorici ne consegue un taglio interdisciplinare, o, per meglio dire, “generale”, in grado di coniugare e far convergere numerosi filoni disciplinari intorno a un unico fulcro propulsivo concernente, per l'appunto, una visione “generale” della vita e della morte in quanto manifestazioni speculari di un unico processo universale. La necessità di un simile taglio - probabilmente all'origine anche dell'eclittismo di interessi e di ambiti di indagine mostrato da Bataille durante il suo itinerario teorico - è riconducibile a una prospettiva essenzialmente “economica”, come egli afferma nella sua dichiarazione di intenti in premessa al testo *La part maudite*, pubblicato nel 1949: «Questo primo saggio affronta, al di fuori di qualunque disciplina specifica, un problema che non è stato ancora considerato, come si dovrebbe, come *la chiave* di tutti quelli posti da ogni disciplina che si occupa del *movimento dell'energia sulla terra*: dalla fisica del globo all'economia politica, attraverso la sociologia, la storia e la biologia. Né la psicologia, né, in generale, la filosofia possono del resto essere considerate indipendenti da tale questione primaria dell'economia. Anche ciò che si può dire dell'arte, della letteratura, della poesia è in rapporto primario con il movimento che studio: quello dell'*energia eccedente*, tradotto nell'*effervescenza della vita*»²⁵.

Ma l' “economia generale” batailleana, “alla misura dell'universo”, evidentemente si oppone e travalica la dimensione prospettata e analizzata dall'economia capitalistica, denominata dall'autore “economia ristretta”, perché sposta il *focus* dell'attenzione dal circuito di

²⁵ Id., *La part maudite*, cit.; in *OC*, vol. VII; trad. it. cit., p. 64 (corsivo mio).

produzione, profitto della produzione, consumo funzionale a un'ulteriore produzione e accumulazione produttiva, a una dimensione che è radicalmente differente, derivante dalle varie modalità improduttive del consumo, tra cui, annoveriamo a titolo di esempio, l'eroticismo, i sacrifici religiosi, i lussi, le spese suntuarie, le arti, la poesia.

Inoltre, recuperando una suggestione feconda che ci proviene da Federico Leoni, si può spingere ancora oltre lo sguardo, portarlo in avanti fino ad attribuire a questa "economia generale" batailleana i presupposti di una vera e propria istanza «ecologica», di cui bisognerebbe ancora esplorare in pieno il potenziale teorico: «*Oikos*: due discipline fanno di questa parola greca, che indica la casa, il loro emblema e il loro oggetto di studio, l'una assegnando alla casa un raggio più ristretto, l'economia, l'altra un raggio più ampio, l'ecologia. [...] La terminologia potrebbe facilmente ingannare e la tentazione più immediata potrebbe essere quella di immaginare una certa continuità tra le due sfere economiche. [...] Ma l'oggetto dell'ecologia non è solo più ampio dell'oggetto dell'economia. [...] L'oggetto dell'ecologia è un oggetto molto particolare perché è l'intero e non la parte, l'intero non come somma delle parti ma l'intero come ciò di cui le parti sono la frammentazione e la sottrazione, o meglio la deformazione e l'anamorfose. [...] Georges Bataille afferma senza mezzi termini che l'economia generale riguarda non l'uomo ma "l'universo". [...] L'economia dell'universo non è un'economia umana della mancanza e della supplezza, non è un'economia del relativo e delle relazioni, ma un'economia senza relazioni perché riguarda l'istituirsi delle relazioni, perché investe l'articolazione di cui ogni altro scambio è espressione, deformazione, anamorfose, la differenziazione di cui ogni altra regolamentazione tra differenze è una versione ulteriore o una ulteriore perversione. È in questo senso che [...] non si passa dall'economia

ristretta all'economia generale per differenze di grado ma per un salto di natura»²⁶.

Rinunciando in questa sede a sviluppare ulteriormente la prospettiva "ecologica" che ci proviene da Leone, recuperiamo tuttavia il filo argomentativo che essa ci consegna e, a partire da esso, attestiamo che secondo Bataille il «salto di natura», dal particolare al generale (e viceversa), o anche, ricorrendo alla terminologia coniata dall'autore francese, dal "*discontinuum*" al "*continuum*", si ha da compiere assolutamente, e si ha da compiere non una volta sola, ma continuamente, senza sosta, considerando sempre con attenzione le lacerazioni e i rovesciamenti che derivano da una simile alternanza, da un movimento di andirivieni che non si limita mai solo al piano della conoscenza ma che, piuttosto, coinvolge anche quello dell'esistenza stessa di chi è implicato nel processo di conoscenza. A tale proposito Bataille prosegue nella sua *Prefazione* a *La part maudite* affermando: «Difatti l'ebollizione che esamino, che anima il globo, è anche la mia ebollizione. Così l'oggetto della mia ricerca non può essere distinto dal soggetto stesso, ma devo essere più preciso: *dal soggetto al suo punto di ebollizione*»²⁷. Di lì a poco egli riconduce tuttavia tale corrispondenza di oggetto e soggetto del sapere a una dinamica più articolata, consapevole dell'alternanza imprescindibile di "discontinuità" e "continuità" degli esseri e, ciò nondimeno, intenzionata ad accordarsi innanzi tutto al mondo, al suo movimento *ineffabile* e *irrefrenabile*: «La mia impresa si scontra con l'ostacolo più intimo, che d'altronde dà il senso fondamentale al libro. Nella misura in cui consideravo l'oggetto del mio studio, io non potevo rifiutarmi personalmente a quell'effervescenza in cui riconoscevo il termine inevitabile, il valore dell'operazione fredda e

²⁶ F. Leoni, *L'al di là del sacrificio*, «LETTERA», Quaderni di clinica e cultura psicoanalitica, n. 5, 2015, p. 231.

²⁷ G. Bataille, *La part maudite*, cit; in *OC*, vol. VII; trad. it. cit., p. 64.

calcolata. La mia ricerca mirava all'acquisizione di una conoscenza, essa richiedeva la freddezza, il calcolo, ma la conoscenza acquisita era quella di un errore implicito nella freddezza inerente ad ogni calcolo»²⁸.

Queste considerazioni batailleanne offrirebbero numerosi ulteriori spunti di approfondimento ma, almeno per ora, l'aspetto su cui vogliamo soffermarci concerne una sola questione, apparentemente secondaria, dell'intero discorso. Il nostro interesse va in particolar modo alle variazioni di gradazione termica del soggetto, all'alchimia di «freddo» e «punto di ebollizione», ai trapassi bruschi dall'uno all'altro, all'opposizione 'freddo/caldo' che nel suo calibrarsi in temperature sempre oscillanti governa l'economia degli esseri umani, li dota della legge intima a partire da cui essi esistono e grazie a cui prendono parte ai *giochi di forza* dell'universo. Tale riferimento alle intensità che contraddistinguono e modulano la vita umana ci induce dunque a prendere atto di un elemento che, come vedremo in seguito, si rivela fondamentale per la comprensione della nozione di sovranità in quanto condizione per eccellenza della "*dépense*" soggettiva: nonostante l'introduzione di un orizzonte "alla misura dell'universo", e nonostante, come suggerisce Leone, *l'economia generale riguardi non l'uomo ma "l'universo"*- o, meglio, proprio in virtù di un simile rovesciamento prospettico -, le diverse linee del pensiero batailleano si agglutinano soprattutto, per dirla con un'espressione particolarmente efficace di Papparo, intorno a una «energetica del soggetto»²⁹.

Di questo fuoco centrale di tutta la sua ricerca, di questa soggettività che, per divenire fino in fondo tale, deve negare la sua individualità e *sovraneamente* decomporsi nel suo *punto di ebollizione*, Georges Bataille parla esplicitamente anche in *De l'existentialisme au primat de l'économie*. Tale articolo, redatto tra il 1947 e il 1948, risulta interamente

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ F. C. Papparo, *Incanto e misura*, cit., p. 95.

incentrato sulla questione del soggetto e testimonia dell'esigenza di compiere un passaggio dall'esistenzialismo a un' "economia generale", o dell' energia, Siffatta esigenza scaturisce, secondo l'autore, dalla constatazione che lo slittamento, senz'altro fondamentale, già compiuto dall'esistenzialismo in direzione dell'esistenza soggettiva, perseverando tuttavia in uno sguardo attento esclusivamente all'interiorità dell'individuo, non si è rivelato ancora capace di captare l'istante inaccessibile in cui il soggetto giunge ad *aprirsi* all'alterità propria e altrui e, quindi, a stabilire un'*intimità* con l'universo intero. Nella parte conclusiva di questo articolo Bataille dichiara per l'appunto: «La prospettiva *generale* dell'economia si stabilisce invece a partire da un centro: il soggetto del sapere, o più precisamente, l'*intimità* del soggetto. [...] Per tale motivo essa non avrebbe potuto costituirsi prima dello sviluppo di una filosofia dell'interiorità, ma le fu necessario fin dall'inizio affossare tale filosofia»³⁰.

Ma reclamare la necessità di una visione "economica" degli esseri umani, come Bataille fa, da un lato, presuppone che essi siano ontologicamente mutevoli e *segnati* da un'eccedenza costitutiva, e dall'altro lato, implica che il 'compito' della filosofia consista nell'intercettare tale eccedenza nei *sintomi* che la testimoniano, per poi, a partire da essi, a partire dalla ferita che essi incarnano ed *espongono*, compiere un esercizio costante di «apertura delle nozioni di là da se stesse». D'altronde, un simile esercizio, che da Moré Bataille ha individuato come cifra costitutiva della sua ricerca, comporta, come corollario imprescindibile, anche una *messa alla prova* del pensiero stesso, dello statuto epistemico dell'attività razionale³¹.

³⁰ G. Bataille, *De l'existentialisme au primat de l'économie*, «Critique», n. 19, dicembre 1947, e n. 21, febbraio 1948; in *OC.*, vol. XI; trad. it. di F. C. Papparo, *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, in G. Bataille, a cura e con introduzione di F. C. Papparo, Napoli 2000, p. 111.

³¹ Per tale ordine di questioni rimandiamo a F. C. Papparo, *Incanto e misura*, cit., in part. pp. 27-79.

Ora si può facilmente immaginare che per la realizzazione di un'operazione di questo tipo il linguaggio, in quanto apparato semantico e sintattico strutturato, si rivela evidentemente «manchevole». Ed è proprio a causa di tale manchevolezza che esso, secondo l'autore francese, richiede di essere costantemente violato e violentato (ma non abbandonato) attraverso il ricorso a una migrazione metamorfica dei significati e mediante la scelta di un'incompiutezza della tessitura discorsiva in grado di accogliere la “differenza radicale” che né l'identità conchiusa né il senso definito sono in grado di annullare definitivamente.

2. Per un'economia dell'impurità

a) *Eterologia*

Per inquadrare più opportunamente le motivazioni alla base del procedimento, simultaneamente teorico ed esperienziale, intrapreso da Bataille bisogna sottolineare che egli introduce il suo specifico *modus*

operandi già agli esordi dell'attività di ricerca, durante alcune esperienze che, tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta del Novecento, lo vedono protagonista di una critica tenace contro il "valore d'uso" attribuito dalle società occidentali alle parole e alle immagini. Come suggerisce Silvano Facioni, negli scritti batailleani risalenti a tale periodo, sono rintracciabili, «concentrati in modo sorprendente, temi, ritmi, e stili»³² che, sviluppati da angoli prospettici diversi, hanno poi contraddistinto anche la sua elaborazione teorica successiva. In particolar modo, si rivela degna di interesse l'ideazione di un *Dictionnaire Critique* situato in appendice al periodico d'arte «Documents», di cui tra gli anni 1929 e 1930 egli ha rivestito il ruolo di segretario generale³³. La singolarità di questo dizionario consiste nel fatto che, secondo le

³² S. Facioni, *Il politico sabotato. Su Georges Bataille*, Milano 2009, p. 25.

³³ «Documents» nacque nell'aprile del 1929 per volontà dell'editore Georges Wildestein. Il gruppo fondante era costituito da Bataille, dall'amico Michel Leiris e dall'africanista Carl Einstein. Nelle loro intenzioni il periodico d'arte avrebbe dovuto fungere da 'luogo' di raccordo e di confronto tra i metodi e i temi della cultura ufficiale e i nuovi approdi interpretativi conseguiti dai movimenti d'avanguardia e da alcune discipline, come la psicoanalisi e l'etnologia, che proprio in quegli anni stavano trovando maggiore diffusione (cfr. G. Bataille *et al.*, «Documents», Paris 1968; ried. «Documents» (1929-1930), a cura di D. Hollier, 2 voll., Paris 1991; trad. it. e cura di S. Finzi, *Documents*, Bari 1974). L'originaria suddivisione in *Doctrines*, *Archéologie*, *Beaux-Arts* ed *Ethonographie*, in breve tempo, si arricchì di nuove sezioni assolutamente eterogenee per argomento: comparvero le pagine di *Variétés* e *Mysticisme* e, in appendice, venne pubblicato il rivoluzionario *Dictionnaire Critique*. Come sottolinea Catherine Maubon, a tale impostazione soggiacque «la pretesa non soltanto di spostare i materiali, ma ripartendoli differentemente, di renderli pertinenti ad una nuova distribuzione, ad una nuova rappresentazione – altrettanto "scientificamente" documentata» (C. Maubon, «Documents», *una esperienza eretica*, in J. Risset (a cura di), *Georges Bataille: il politico e il sacro*, trad. it. di B. Donatelli, Napoli 1987, p. 50). Per un approfondimento dell'esperienza batailleana in seno a «Documents» segnaliamo, oltre al saggio di Maubon, la testimonianza diretta che ne dà M. Leiris (*De Bataille l'impossible à l'impossible* «Documents», «Critique», n. 195-196, agosto-settembre 1963; in Id., *Brisées*, Paris 1986, pp. 256-266). Consideriamo una lettura critica molto valida sulla produzione batailleana di quegli anni il saggio, da noi già precedentemente menzionato, di G. Didi-Huberman, *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris 1995. Riveste inoltre notevole interesse anche la prefazione di Denis Hollier alla riedizione di «Documents», poi ripubblicata in: D. Hollier, *Les déposés (Bataille, Caillois, Leiris, Marlaux, Sartre)*, Paris 1993, pp. 153-178. In questo scritto Hollier propone una definizione di «Documents» che con estrema sintesi riesce a coglierne la cifra costitutiva: «Documents non è una rivista surrealista. È una rivista aggressivamente realista» (ivi, p. 174). Tra i saggi in lingua italiana su tale ambito tematico bisogna assolutamente segnalare: S. Finzi, *La dialettica delle forme visibili*, in G. Bataille, *Documents*, cit., pp. 7-16, e S. Facioni, *Il politico sabotato*, cit., in part. pp. 23-41.

intenzioni del suo autore, non avrebbe dovuto fornire «il senso ma le *besognes* delle parole»³⁴.

È proprio tale riferimento a rivelarci un aspetto cruciale del procedimento linguistico e teoretico batailleano. Difatti, se si parte dall'assunto che il termine fortemente polisemantico «*besogne*» in lingua francese può esprimere sia l'accezione di 'esigenza' che quella di 'compito', prende consistenza l'ipotesi di Facioni secondo cui la proposta di Bataille, dal punto di vista linguistico, si propone di liberare la scrittura dalla sua «funzione meramente rappresentativa [...] per orientarla verso una sorta di performatività»³⁵. La concezione del linguaggio che emerge dal procedimento sovvertitore messo in atto attraverso gli esperimenti di «Documents» si mostra infatti contraddistinta da una messa in valore tanto del 'travaglio' sedimentato nelle parole quanto del bagaglio di toni e intensità che le compongono, delle sfumature che ne eccedono le varie contrapposizioni, dei riverberi che, nonostante siano mortificati dal primato del senso, ne plasmano la loro specifica pregnanza evocatrice³⁶.

Un caso emblematico di come, anche dopo la conclusione dell'esperimento compiuto in seno a «Documents», le riflessioni sulla natura del linguaggio maturate all'interno di questo fondamentale laboratorio di idee abbiano continuato a influenzare in maniera decisiva l'approccio al pensiero e, quindi, alla scrittura in Bataille è costituito dalla 'forma' che uno dei termini-chiave del suo lessico di quegli anni, l'«informe», ha impresso alla struttura aperta del suo cantiere filosofico.

³⁴ G. Bataille, *Informe*, «Documents», n. 7, dicembre 1929; in *OC*, vol. I, p. 217.

³⁵ S. Facioni, *Il politico sabotato*, cit., p. 27.

³⁶ Ad aver sottolineato la funzione critica e il carattere perturbante che Bataille attribuisce alle «*besognes*» delle parole è Denis Hollier: «La *besogne* [...] non è l'uso [...]. L'uso non funziona che all'interno di uno spazio dominato dalla categoria del senso e del senso formulabile. La *besogne*, invece, è dell'ordine del tono. Essa indica l'insieme dei processi di repulsione e attrazione suscitati dalla parola indipendentemente dal suo senso» (D. Hollier, *La prise de la Concorde*, cit., p. 64, corsivo mio).

Tale termine, inizialmente introdotto in qualità di lemma del *Dictionnaire Critique*, in virtù delle sue caratteristiche peculiari può difatti essere opportunamente considerato la cellula germinale della ‘categoria’ di “eterogeneo” e, quindi, anche dell’evoluzione successiva in direzione dell’ “impossibile”, di cui la sovranità costituisce la *figura* culminante.

Se nel secondo capitolo analizzeremo più nel dettaglio le caratteristiche proprie dell’ “eterogeneo” e cercheremo di mostrare il movimento che lo pone in relazione oppositiva alla dimensione della vita che Bataille definisce “omogenea”, adesso introduciamo alcuni lineamenti generali dell’orizzonte di senso in cui esso si inserisce al fine di aprire un varco attraverso cui approssimarci più agevolmente ai territori dell’ “informe”. Con questo intento cominciamo dicendo che tutta la ricerca batailleana è da considerarsi essenzialmente un’ “eterologia”, ovvero una disciplina che, secondo i propositi dell’autore francese, avrebbe dovuto gravitare soprattutto intorno al *logos* dell’*héteros*, nel suo duplice vettore di senso: il *logos* consacrato all’esplorazione dell’altro ma anche il *logos* parlato, o taciuto, dall’altro³⁷. In entrambe le modalità di estrinsecazione, che peraltro non sono tra loro alternative ma aggrovigliate in un medesimo dispositivo teorico-esperienziale, il fallimento non tarda a palesarsi perché ne costituisce la premessa fondamentale. Difatti, come Bataille sa bene, l’altro, quell’altro che, mutuando il *das Ganz anderere* coniato da Otto,

³⁷ In virtù della constatazione che tutta la ricerca batailleana, dagli esordi agli sviluppi della maturità, si iscrive sotto il segno dell’*héteros* e dell’eterogeneo, concordiamo con Carmelo Colangelo quando afferma che è opportuno «sospendere l’immagine di sacerdote dell’eccesso che di Bataille è stata così spesso proposta, mostrando come nel suo pensiero il problema *della ricerca dell’altro* sia stato decisamente anteriore alla tematizzazione del movimento della trasgressione» (C. Colangelo, *Immaginare la comunicazione. Bataille, Blanchot e l’idea di amicizia*, in L. Piccioni e R. Viti Cavaliere (a cura di), *Il pensiero e l’immagine*, Roma 2001, pp. 80-81).

egli ha definito più esattamente il “*tout autre*”³⁸, in quanto tale è, e non può che continuare a essere, inconoscibile e irricoscibile. Il suo linguaggio non può che essere barbarico, incodificabile o, persino, inascoltabile al nostro orecchio. Di esso non possiamo mai davvero appropriarci se non trasformandolo nell’uguale a noi stessi o, quanto meno, nel consueto, in ciò che comprendiamo e domiamo grazie alle categorie interpretative e alle significazioni di cui disponiamo in qualità di soggetti di sapere. Qualsiasi esercizio di conoscenza dell’ignoto, quindi, comporterebbe l’annientamento dell’alterità costitutiva di cui l’altro manifesta la traccia muta e la singolarità irriproducibile. Ma la sfida incarnata dall’esperienza teorica batailleana consta proprio del tentativo di toccare la verità di tale fallimento, di penetrarla fino in fondo, nell’ampiezza dolorosa della sua *impossibilità*, per poter quindi dischiudere proprio da essa la *possibilità* di un “sapere” del tutto *paradossale*: un sapere che è, innanzi tutto, essere con l’altro, a occhi spalancati, senza avanzare e senza retrocedere da quel limite ultimo che istituisce il *luogo* della “comunicazione”, al crocevia tra la presenza e la mancanza, tra la differenza irriducibile e l’intimità *trasfigurante*.

Conformemente alla prospettiva introdotta da Bataille, il sapere dell’eterogeneo implica, dunque, necessariamente un *alterarsi* tanto dell’oggetto che del soggetto coinvolti nel processo conoscitivo. Ritroviamo qui nuovamente la concezione “movimentista”, o, se vogliamo, energetica, degli esseri che abbiamo avuto modo riscontrare in occasione del riferimento all’ “economia generale”. Per avanzare ulteriormente lungo questa linea prospettica e per capire cosa comporta suddetta “alterazione”, ricorriamo ad alcune considerazioni di Carmelo Colangelo: «Per Bataille, affrancare le cose dalla prospettiva

³⁸ È utile segnalare che nella traduzione italiana proposta da Bonaiuti il “*das ganz Anderere*” di Otto diviene il “totalmente altro” (cfr. R. Otto, *Il Sacro. L’irrazionale nell’idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. di E. Bonaiuti, Milano 1966).

stabilizzante della totalità significa semplicemente trovarsi nell'impossibilità di inquadrarle a partire dal sapere che se ne ha, e iniziare così a lasciar circolare in sé le loro immagini sensibili al di qua di qualsiasi intenzionalità produttiva. Significa cioè smettere di ridurle ai nomi, ai concetti con cui abitualmente sono definite [...]. La sospensione dell'attitudine a riferire ogni cosa a un tutto ordinato, riverberandosi sul soggetto, fa emergere una regione che d'abitudine resta in lui inappercepita. [...] A partire dalla comparsa istantanea di "ce qui est", soggetto e oggetto non sono più sfere indipendenti, esterne. Essi sono viceversa implicati in un movimento di corrispondenza e rinvio reciproco, simile a quello tra una coscienza immaginante e le immagini che supportano e rilanciano la sua attività»³⁹. Assumendo, dunque, che alla base dell'eterologia batailleana è riscontrabile una «sospensione» dell'operazione di conoscenza esclusivamente razionale e di 'denominazione' degli oggetti, sospensione grazie a cui finalmente può emergere alla coscienza soggettiva *una regione abitualmente inappercepita*, con cui essa entra in contatto attraverso «un movimento di

³⁹ C. Colangelo, *Immaginare la comunicazione*, cit., pp. 89-90. Ci sembra opportuno sottolineare che, se Bataille indirizza l'attenzione verso *una regione abitualmente inappercepita*, come Colangelo ha messo in evidenza, ciò lo si deve alla sua convinzione che non tutto lo spettro della conoscenza convogli nell'appercezione. Tale convinzione lo induce nel corso degli anni Quaranta del Novecento a indirizzare sempre più i suoi sforzi nell'ambito dell'erotismo e a individuare nella *fenomenologia erotica* una modalità di rappresentazione del mondo inedita per la sfera della conoscenza, perché integrata anche della dimensione dell'emozionale. Nel quadro di tale orizzonte di ricerca si inseriscono alcune sue annotazioni di notevole interesse, riportate e analizzate da Felice Ciro Papparo in *Incanto e Misura*. Lo snodo cruciale del discorso batailleano cui stiamo alludendo è il seguente: «La conoscenza non è soltanto appercezione ma reazione. Bisogna distinguere due modi di conoscenza: a) conoscenza legata al manipolamento e alla fabbricazione b) conoscenza legata alle emozioni [...]. Le rappresentazioni che nascono in queste condizioni non sono meno oggettive, esse non sono senza oggetto. Sono tutte dirette verso l'essere. Di più, esse sono formazioni dell'essere» (G. Bataille, *Annexes*, in *OC*, vol. VIII, p. 524; cit. in F. C. Papparo, *Incanto e misura*, cit., pp. 39-40). Questa suddivisione batailleana della conoscenza in appercettiva e reattiva è efficacemente declinata da Papparo come distinzione tra «una conoscenza [...] puramente e solamente appropriativa e una conoscenza, per dir così, effusiva ed escretiva. E con quest'ultimo termine siamo già a [...] la sovranità come 'luogo' delle produzioni inutili, quelle che non hanno alcun significato, *effonde se stessa puramente e semplicemente come 'gratuità', ovvero [...] come dono*» (ivi, p. 135). Le osservazioni di Papparo ci dimostrano come, attraverso la via dell'eterologia e del *tout autre*, sia possibile sboccare in uno dei canali che affluiscono alla sovranità, quello che per cui l'operazione sovrana è innervata sul "non-sapere" ed è votata al dono.

corrispondenza e rinvio reciproco», cerchiamo ora di capire in che modo la *figuratività* oscura e illegittima dell' "informe" possa considerarsi un passaggio fondamentale per la maturazione di tale 'procedimento epistemico'.

b) *Sul valore dell'informe per la vita*

In merito al termine "informe" nel 1929 l'autore dice: «Così informe non è soltanto un aggettivo avente un tal senso ma un termine che serve a declassare, poiché generalmente si esige che ciascuna cosa abbia la sua forma. Ciò che esso designa non ha dei suoi diritti in alcun senso e si fa schiacciare dovunque come un ragno o un verme. In effetti ci sarebbe bisogno, affinché gli uomini accademici siano contenti, che l'universo prenda forma. L'intera filosofia non ha altro scopo: si tratta di dare una *redingote* a ciò che è, una *redingote* matematica. Per contro, affermare che l'universo non somiglia a nulla e che è informe sta a dire che l'universo è qualcosa come un ragno o uno sputo»⁴⁰.

Secondo l'ipotesi che Bataille avanza in tale circostanza, l'«informe», lungi dall'essere senza forma perché inesistente, corrisponde a tutto ciò che, sulla base dei parametri concettuali e linguistici propri della cultura dominante, imperniati su una serie di dicotomie, distinzioni e somiglianze, è reputato *inclassificabile* – come d'altronde è stata considerata la sua stessa produzione scritta -, l'eccedente rispetto ai limiti sanciti dall'idea regolatrice della forma, il suo scarto decomposto e irriducibile. L' "informe", per dirla con una sola parola, è l' 'anomalo' all'interno di un orizzonte di senso *nominabile*. D'altronde, come Jacques Derrida ha messo giustamente in evidenza, da Platone in poi, «la parola e la legge»⁴¹, il «*logos*» e il «*nomos*»⁴² vengono

⁴⁰ G. Bataille, *Informe*, cit.; in *OC*, vol. I, p. 217.

⁴¹ J. Derrida, *La farmacia di Platone*, trad. it. di R. Balzarotti, a cura e con una introduzione di S. Petrosino, Milano 1985, p. 142.

indissolubilmente associati. Per comprendere adeguatamente il discorso di Bataille sull' "informe" bisogna quindi inserirlo nella più ampia operazione di contestazione della cultura occidentale, in particolar modo di provenienza accademica e di stampo idealista, che egli conduce in quegli anni. Attraverso la «macchina da guerra»⁴³ innescata e inscenata da «Documents» l'autore francese si propone difatti due obiettivi tra loro strettamente correlati. In prima istanza, vuole denunciare il carattere mistificatorio e antropocentrico del linguaggio imposto dal sistema ufficiale della conoscenza e svelarne l'apparato coercitivo che in esso è all'opera. Inoltre, sulla scorta degli apporti di discipline come la psicoanalisi e l'etnologia⁴⁴, egli cerca di mettere in luce anche la carica seduttiva e il carattere insurrezionale propri dei rifiuti, di ciò o di chi, per il suo essere in disaccordo con i modelli estetici e morali convenuti, viene escluso dalla comunità degli esseri umani e subisce lo stigma della mostruosità ripugnante o dell'anomalia patologica.

L'aspetto della nozione di "informe" che si rivela dunque di maggiore rilievo per la comprensione degli sviluppi successivi del pensiero batailleano è relativo proprio a tale nucleo problematico: ciò che è liquidato come senza forma, perché non rassomigliante né paragonabile a nulla di formalizzato o di formalizzabile, si trova praticamente depauperato del diritto a un proprio statuto identitario, viene percepito

⁴² *Ibidem*.

⁴³ A definire «Documents» una «macchina da guerra contro le idee preconette» è stato Michel Leiris nel suo articolo consacrato al ricordo di questa esperienza editoriale giovanile (M. Leiris, *De Bataille l'impossible à l'impossible «Documents»*, cit., p. 261; cit. in C. Maubon, «Documents», *una esperienza eretica*, cit., p. 50). Nel recuperare tale definizione, Catherine Maubon sottolinea che la forza della rivista «dipese strettamente dall'abilità con la quale Bataille riuscì a far convergere in una sola direzione – la sua – la molteplicità e la diversità degli interventi che finirono tutti per trasformarsi in altrettanti strumenti di denuncia» (*ibidem*).

⁴⁴ Agli inizi degli anni Venti del Novecento Bataille, sollecitato anche dall'amicizia con Alfred Métraux, comincia a interessarsi ad alcuni ambiti della sociologia e dell'etnologia. Negli anni 1923 e 1924, seguendo i corsi di Marcel Mauss al Collège de France, entra in contatto con un orizzonte problematico che si rivela assolutamente decisivo per la sua formazione, in particolar modo per la determinazione della nozione di "dépense" e della categoria di "sacro". (Cfr. M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris 1992, pp. 74-75.)

come una mera escrescenza ontologica e, conseguentemente a tale irriducibilità nei confronti di qualsiasi genere di incasellamento e vincolo, è rigettato nel caos violento e indistinto dell'universo naturale. Tuttavia, secondo Bataille, proprio gli esseri che sono sottoposti allo stigma dell'infermità, grazie all'esclusione e all'allontanamento subiti, e grazie allo 'stato di eccezione' in cui vengono costretti, sono coloro che più di tutti godono della 'potenza metamorfica'⁴⁵ di distruzione/rigenerazione. Da questo importante snodo teorico, cui Bataille giunge nel periodo di «Documents», comincia a delinearsi un nucleo problematico di grande densità, di cui possiamo segnalare a grandi linee due diramazioni differenti ma contigue, partecipi di una medesima costellazione di senso.

La prima concerne l'aspetto dinamico dell'informe. Come vede bene Giovanni Stanghellini, «l'informe non è qualcosa *in sé*. Piuttosto è un'operazione, un atto che svela le gerarchie che operano nel cuore

⁴⁵ «Metamorfosi» è un termine che, sin dai tempi delle *Metamorfosi* di Ovidio e di Apuleio, manifesta una grande pregnanza evocatrice nell'immaginario umano. Esso rimanda prevalentemente all'idea di un cambiamento delle sembianze umane in direzione dello strano e dell'inconsueto, talvolta del bestiale, talaltra del demoniaco o del sovranaturale. In virtù di questo suo bagaglio particolarmente carico di suggestioni, la «metamorfosi» si rivela fondamentale per la poetica estraniante attuata da «Documents» e viene annoverata da Bataille all'interno del suo *Dizionario critico*. Alla voce che le corrisponde l'autore afferma: «Si può definire l'ossessione della *metamorfosi* come un bisogno violento, che si confonde d'altronde con ognuno dei nostri bisogni animali, al punto da spingere un uomo ad abbandonare all'improvviso i gesti e i comportamenti richiesti dalla natura umana: per esempio un uomo tra gli altri, nel suo appartamento, si getta a ventre a terra e comincia a mangiare il *pâtée* del cane. C'è così, in ogni uomo, un animale rinchiuso in una prigione come un forzato e c'è una porta, e se si socchiude quella porta l'animale si getta al di fuori come il forzato che cerca l'uscita; allora provvisoriamente l'uomo cade morto e la bestia si comporta da bestia senza alcuna preoccupazione di provocare l'ammirazione poetica del morto. È in tal senso che si considera l'uomo come una prigione d'apparenza burocratica» (G. Bataille, *Métamorphose*, «Documents», n. 6, novembre 1929; in *OC*, vol. I, pp. 208-209, corsivo mio). Da tali considerazioni si profila l'idea, che troverà ampio seguito nel testo batailleano, di una mutevolezza umana in grado di liberare «provvisoriamente» il soggetto dalla sua «prigione d'apparenza burocratica», per aprirgli il campo a un divenire animale dall'irruenza indomabile: un divenire che abitualmente resta oscillante tra i due poli, l'umano e il bestiale. Tuttavia, nel caso specifico illustrato al lemma del *Dizionario critico* questa idea è resa in modo particolarmente radicale nell'intento di portarla al suo punto di massima friabilità. Ecco dunque che, come osserva Didi-Huberman, il tema della metamorfosi, pur essendo condiviso tra tutti i collaboratori di «Documents», sotto la penna di Bataille si estremizza a tal punto da acquisire il carattere *ossessivo* di un raptus di «*folia* (un divenire-animale dell'anima)» (G. Didi-Huberman, *La ressemblance informe*, cit., p. 172). Ne consegue che «l'aspetto *patetico* sviluppato da Leiris (la metamorfosi come «passione» rivendicata) si prolunga a suo turno in una vera *patologia* (la metamorfosi come passione «patita»)» (*ibidem*).

stesso del pensiero»⁴⁶. In modo affine alle altre espressioni dell'eterogeneo, l'informe non è un oggetto propriamente detto: costituendosi a seguito del movimento di separazione dalla realtà sottoposta al dominio della forma, esso non ha una condizione di esistenza autonoma, si rivela sempre in relazione all'ambito da cui si è separato come suo *tout autre*. E, a causa di questo modo peculiare di manifestarsi, che potremmo considerare 'reattivo', si riverbera su ciò che è dotato di forma esclusivamente come forza disgregante, come scarica passionale priva dell'intenzionalità progettuale che concerne invece l'azione e la sua logica strumentale. Ma se sul carattere insostanziale e dinamico dell'informe e, più in generale, degli ambiti eterogenei, torneremo in occasione di sviluppi ulteriori del nostro discorso, per ora osserviamo invece che, in qualità di operazione adulterante, esso smaschera le gerarchie istituite e rende manifesti l'artificio e l'arbitrio che ne sono alla base. Col suo movimento peculiare realizza quindi un sabotaggio più complessivo della «trappola accattivante e sublimatoria della rappresentazione»⁴⁷. Per suddette caratteristiche l'informe si rivela un esercizio di verità imprescindibile, in grado di immettere in quei territori dell'inappercepito cui prima accennavamo. A quanto appena detto bisogna tuttavia aggiungere una constatazione ulteriore: il gesto disvelante dell'informe non si spande solo nel campo della visione e della conoscenza, esso coinvolge con lo stesso vigore anche i processi di gerarchizzazione sociale. E l'irruzione del suo movimento deformante nella sfera sociale comporta, o può comportare, una decomposizione concreta delle forme istituite che, almeno potenzialmente, è capace di sortire effetti di portata politica. D'altronde, in Bataille il campo della conoscenza e quello della politica sono strettamente connessi fra loro: l'intervento in uno dei due campi comporta sempre un'implicazione,

⁴⁶ G. Stanghellini, *L'amore che cura. La medicina, la vita e il sapere dell'ombra*, Milano 2018, p. 27.

⁴⁷ Ivi, p. 28.

diretta o implicita che sia, anche dell'altro. Quest'ultima serie di constatazioni ci conduce, quindi, alla seconda diramazione cui accennavamo.

La teoria batailleana dell'informe, soprattutto nella declinazione 'basso materialista', offre all'autore una serie di spunti interessanti che, negli anni del suo *engagement* politico attivo⁴⁸, egli ha elaborato ulteriormente al fine di indagare gli ingranaggi della macchina sociale. L'idea alla base di tale filone di ricerca è la seguente: gli esclusi, gli irregolari – soprattutto gli individui dotati di patologie o anomalie fisiche, i criminali, le prostitute o anche i proletari e, forse, ancora più il *lumpenproletariat*, le persone che vivono ai margini della società, gli 'esseri del sottosuolo'⁴⁹ – risultano gli unici ancora in grado di trasfondere il 'veleno' della loro eterogeneità costitutiva, della loro differenza radicale (che, ribadiamo, è 'cifra indecifrabile' di una vita che si denuda di qualsiasi "redingote matematica"), all'interno di un mondo

⁴⁸ Nei primi anni Trenta del Novecento il procedimento teorico messo a punto da Bataille in «Documents» comincia a trovare una sua applicazione specifica anche nell'ambito più esplicitamente politico. Di fronte alla proliferazione del fascismo in Francia l'autore decide di far defluire nelle acque della lotta in atto gli esiti della sua teoria dell'informe. Tale cambiamento di rotta vira, evidentemente, in direzione dell'unico canale congeniale alla dinamica intrinseca alla dimensione dell'eterogeneo, ovvero in direzione del canale rappresentato dall'azione sovversiva. Nel 1931 l'autore si accosta alla possibilità concreta dell'azione rivoluzionaria nella formula avvalorata dal Cercle communiste démocratique e dalla rivista «La critique sociale», ambedue fondati l'anno prima dal russo Boris Souvarine. L'impegno di Bataille prosegue successivamente con l'ideazione di Contre-Attaque, Union de Lutte des Intellectuels Révolutionnaires, nato nell'ottobre del 1935 dalla collaborazione con André Breton. Nel 1936, è la volta della fondazione di Acéphale: gruppo *religiosamente feroce* connesso a una rivista omonima. A questa cellula comunitaria si affianca nel 1937 il Collège de Sociologie che, nelle intenzioni batailleane, avrebbe dovuto fungere da laboratorio sociologico a supporto della condotta antifascista da perseguire. Un'analisi più puntuale del contributo dato da Bataille alla lotta politica sarà compiuta nei prossimi capitoli.

⁴⁹ A proposito degli 'esseri del sottosuolo' ci sembra il caso di ricordare che Georges Bataille, che peraltro aveva compiuto degli studi di russo in età giovanile, in collaborazione con la cugina Marie-Louise, cura un adattamento radiofonico di un estratto *delle Memorie dal sottosuolo* di Dostoevski, intitolato *L'Esprit souterrain*, diffuso sulle onde della radio francese il 19 giugno del 1946. Lo scrittore russo rappresenta uno degli autori che compongono la costellazione letteraria batailleana. L'autore francese si era avvicinato alla sua opera soprattutto grazie alla frequentazione assidua intrattenuta, nel corso degli anni Venti del Novecento, con lo scrittore e filosofo Léon Chestov. Ad affascinarlo dei romanzi e racconti di Dostoevski è soprattutto la presenza di figure ai margini della società: criminali, prostitute, disadattati, personaggi penosamente e 'sovranamente' impotenti (cfr. G. Bataille e M. L. Bataille, *L'esprit souterrain. Dostoevski adapté par Georges Bataille et Marie-Louise Bataille*, a cura di C. Moscovitz, «L'infini», n. 75, estate 2001, pp. 53-79).

capitalista che, invece, appare ormai omogeneamente indifferenziato e manipolato. Da simili presupposti ne consegue, secondo lo schema interpretativo messo a punto da Bataille nel corso degli anni Trenta del Novecento, che questi soggetti, grazie alla forza di decomposizione e di “alterazione” che gli è suscitata dalla loro condizione di irregolarità, possono sovvertire l’impianto strutturale che funge da ossatura dell’ordine costituito e, quindi, rivelarsi cruciali all’interno di un progetto rivoluzionario in qualità di propulsori del moto insurrezionale della rivolta e del rovesciamento prospettico che tale moto implica come sua condizione necessaria. Conveniamo dunque con Francis Marmande quando afferma: «Pensiero dell’esclusione, dell’espulsione, della separazione, l’eterologia è per Bataille, agli inizi degli anni Trenta, la sola possibilità di pensare pienamente, in tutte le sue implicazioni, la Rivoluzione»⁵⁰.

Questo orizzonte teorico-politico è riscontrabile, ad esempio, in uno dei testi del *Dossier* che agli inizi degli anni Trenta Bataille redige, con un piglio fortemente polemico, contro André Breton e il suo surrealismo «icariano»: *La «vielle taupe» et le préfixe sur dans le mots surhomme et surréaliste*⁵¹. In tale scritto l’autore assume come dato di partenza

⁵⁰ F. Marmande, *Georges Bataille politique*, Lyon 1985, p. 50.

⁵¹ Tale scritto, redatto agli inizi degli anni Trenta del Novecento, si iscrive in una *querelle* tra Bataille e Breton gravitante intorno al «valore d’uso» della figura e dell’opera del marchese de Sade. La miccia viene inizialmente accesa da Bataille in un articolo apparso nel 1931 sulla rivista «Documents»: *Le langage des fleurs*. Dalle sue righe l’autore, denunciando l’attitudine speculativa a compiere opera di astrazione e a rimuovere dal sistema filosofico le bassezze della vita, domanda provocatoriamente: «E il gesto conturbante del marchese de Sade rinchiuso con i pazzi, che si faceva portare le rose più belle per sfogliarne i petali sullo sfondo di una fossa, non assumerebbe, in queste condizioni, una portata angosciosa?» (G. Bataille, *Le langage des fleurs*, «Documents», n. 3, giugno 1929; in *OC*, vol. I, p. 178; trad. it. di S. Finzi, *Il linguaggio dei fiori*, in G. Bataille, *Critica dell’occhio*, cit., p. 46). La reazione di Breton non tarda a farsi attendere. Nel *Secondo manifesto del surrealismo*, nell’atto di «scomunicare» gli artisti e intellettuali vicini al movimento che si sono mostrati in disaccordo con la sua linea di intervento (tra gli “scomunicati” del *Secondo Manifesto* annoveriamo Artaud, Limbour, Masson, Soupault e Vitrac), prende di mira Bataille - avvicinatosi agli ambienti delle avanguardie tra il 1923 e il 1924, pur tenendosi sempre ai margini, in una posizione di adesione non totale alle istanze surrealiste e dadaiste - con le seguenti motivazioni: «Risponderò che perché questo atto di protesta perda la sua straordinaria portata, sarebbe sufficiente che sia il fatto, non di un uomo che ha passato, per le sue idee, ventisette anni della sua vita in prigione, ma di un impiegato di biblioteca. [...] Conviene, del resto

dell'intero discorso la constatazione che «nel capitalismo la potenza stessa è portata al grado più astratto dell'idea (il capitale bancario) e basta partecipare regolarmente a questa potenza, la meno animale che sia esistita, per essere immediatamente [...] una perfetta incarnazione dell'idea»⁵². Sulla base di una presa d'atto del genere egli poi introduce l'ipotesi che «al momento attuale è impossibile che niente di umano possa prodursi, se non nella cloaca profonda del cuore»⁵³ e che «scavando la fossa fetida della cultura borghese [...] vedranno aprirsi nella profondità del sottosuolo i sotterranei immensi e sinistri dove la forza e la libertà umana si stabiliranno»⁵⁴.

Da una simile argomentazione ne scaturisce, quindi, una declinazione del pensiero marxiano in chiave “scatologica”⁵⁵, che, per

avere delle riserve sull'apprezzamento di tale fatto che, anche se non è puramente leggendario, non potrebbe infirmare per nulla la perfetta integrità del pensiero e della vita di Sade e il bisogno eroico che egli ebbe di creare un ordine di cose che non dipendesse da tutto ciò che era accaduto prima di lui» (A. Breton, *Secondo manifesto*, trad. it. di G. Neri, in A. Breton, *Manifesti del surrealismo*, cura di G. Neri, Torino 1966, pp. 148-149). È quindi sull'onda di questa discussione con Breton in merito collocazione “alta” o “bassa” da attribuire all'operazione letteraria sadiana che Bataille scrive l'articolo, originariamente destinato a uscire sulla rivista «Bifur», *La «vieille taupe» et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste*. L'autore, tuttavia, a causa dei toni fortemente polemici del testo, incontra numerosi ostacoli per la sua pubblicazione e infine decide di collocarlo, insieme ad altri documenti e frammenti iscritti nel medesimo contesto, in un *Dossier de la polémique avec André Breton*, apparso però solo postumo nell'edizione delle *Œuvres complètes* (cfr. G. Bataille, *Dossier de la polémique avec André Breton*; in *OC*, vol. II, pp. 49-124). Una parziale trasposizione in italiano del *Dossier* è apparsa in *Critica dell'occhio*, antologia di scritti batailleani, curata da Sergio Finzi, pubblicata nel 1972 (cfr. G. Bataille, *Critica dell'occhio*, cit., pp. 117-153). L'aspetto dell'intera vicenda su cui riteniamo opportuno porre maggiormente l'accento ai fini del nostro discorso attuale è che l'elaborazione da parte di Bataille della categoria di “eterogeneo”, nonché del progetto di una contro-scienza chiamata “eterologia”, si delinea con maggiore consapevolezza proprio all'interno di questa *querelle* con Breton.

⁵² Id., *La «vieille taupe» et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste*, in *OC*, vol. II; trad. it. di S. Finzi, *La «vecchia talpa» e il prefisso su nelle parole superuomo e surrealista*, in *Critica dell'occhio*, cit., p. 144.

⁵³ Ivi, p. 147.

⁵⁴ Ivi, p. 153.

⁵⁵ Il termine “scatologia” gode di un'importanza fondamentale nel lessico batailleano. Il filosofo, in una nota a un altro dei testi che compongono il *Dossier* contro Breton, *La valeur d'usage de D. A. F. de Sade*, dichiara di considerarlo il più adeguato, insieme a quello di “eterologia”, per denominare la nuova scienza che intende introdurre. A questo proposito Bataille afferma: «Ma è soprattutto il termine scatologia (scienza dei rifiuti) che conserva nelle circostanze attuali (specializzazione del sacro) un valore espressivo incontestabile» (Id., *La valeur d'usage de D. A. F. de Sade*, in *Dossier de la polémique avec André Breton*, in *OC*, vol. II, p. 62; trad. it. di S. Finzi, *Il valore d'uso di D.A.F. de Sade*, in G. Bataille, *Critica dell'occhio*, cit., p. 127, n. 2). Ci sembra interessante segnalare che Denis Hollier, recuperando la forza espressiva e il carattere insurrezionale di questo termine batailleano, afferma: «Lo spostamento della scrittura di Bataille in direzione del terreno politico è esso stesso un gesto eterologico. Ma esso si realizza alla sola condizione di seguire la via sovversiva (quella della

essere compresa efficacemente, va ricondotta al proposito, manifestato in più occasioni da Bataille in quegli anni, di avviare una revisione complessiva della tradizione teorica marxista dinanzi al duplice rischio rappresentato, da una parte, dai regimi liberali di stampo borghese e, dall'altro, dall'ascesa dei fascismi: «Ricondotta all'azione sotterranea dei fatti economici la rivoluzione “vecchia talpa” scava gallerie in un terreno decomposto e ripugnante per il naso delicato degli utopisti. “Vecchia talpa”, nella bocca di Marx, espressione rumorosa di una piena soddisfazione per il sussulto rivoluzionario delle masse, è da mettere in rapporto con la *nozione di sollevamento geologico* come è espressa nel *Manifesto comunista*. Il punto di partenza di Marx (...) si trova nelle viscere della terra, come nelle viscere materialiste dei proletari»⁵⁶.

Le affermazioni presenti in questo passo ci consentono di cogliere alcuni aspetti salienti della proposta insurrezionale batailleana. A muovere tale proposta è l'ipotesi secondo cui i «sollevamenti geologici» dell'informe, sporchi di fango e fetidi di cloaca, innescando un sommovimento tellurico della realtà, riescono a intervenire sull'andamento delle idee e del capitale perché costituiscono il sottosuolo oscuro e magmatico da cui le idee e il capitale medesimi hanno tratto lo slancio necessario per ergersi verso le altezze dell'astrazione e del dominio. A integrazione di quanto detto, è opportuno aggiungere, ma ci torneremo più estesamente nei prossimi capitoli, che, secondo la prospettiva delineata da Bataille, il movimento insurrezionale della rivolta, pur innestandosi nella realtà della politica della rivoluzione, risulta tuttavia essere la manifestazione di una dimensione dell'esistenza

“vecchia talpa”), ovvero di indirizzarsi a un proletariato che sarebbe definito dalla sua esclusione (“la sua abiezione”) totale e senza contropartita del sistema equilibrato degli scambi sociali. Proletariato che sarebbe dunque rigettato, ma senza tuttavia costituire un equivalente generale, senza tuttavia rappresentare la società che lo rigetta. [...] Lo spostamento in direzione del terreno politico non ha valore di trasgressione eterologica delle regole dell'attività letteraria che alla condizione di raddoppiarsi in una scatologia politica» (D. Hollier, *La prise de la Concorde*, cit., pp. 230-231).

⁵⁶ G. Bataille, *La «vieille taupe» et le préfixe sur.*, cit., in *OC*, vol. II, pp. 96-97; trad. it. cit., pp. 139-140 (corsivo mio).

che non appartiene alla Storia, alla durata temporale che ne scandisce il suo corso, alla logica dei mezzi e dei fini che ne determina la traiettoria progressiva. Tale movimento è, piuttosto, *sintomo* indecifrabile dell'informe, espressione di quel culmine della vita che a partire dagli anni Quaranta del Novecento l'autore ha convogliato nell'esperienza dell' "impossibile" e, nello specifico, ricondotto alla condizione soggettiva della sovranità.

Col proposito di tracciare il taglio interpretativo che svilupperemo in seguito, abbozzandone per ora soltanto gli aspetti essenziali, ci limitiamo ad avanzare la seguente ipotesi. Alle radici dell'operazione dell'informe, alla base della modalità peculiare con cui l'informe si palesa nella realtà e interviene in essa, riteniamo che siano rintracciabili alcuni caratteri costitutivi del *paradigma del sacro*. Nello specifico è l'alternanza di proibizione e trasgressione a fondamento degli ambiti sacri della vita nelle società arcaiche che si intravede in filigrana tra linee dell'informe. Ed è la medesima dialettica polare di imposizione dei divieti e di dimensione della trasgressione ad attivare quel passaggio violento di stato alla base della dinamica del sacro che Bataille, nell'articolo *L'art primitive*, pubblicato su «Documents» nel 1930, riconduce alla figura evanescente del *tout autre* e al movimento di "alterazione" che la determina, entrambi da noi già precedentemente chiamati in causa: «Il termine *alterazione* ha il duplice interesse di esprimere una decomposizione parziale analoga a quella dei cadaveri e nello stesso tempo il passaggio a uno stato perfettamente eterogeneo corrispondente a quello che il professore protestante Otto chiama il *totalmente altro*, cioè il sacro»⁵⁷.

È nostra opinione, insomma, che, seppure all'interno di un contesto storico radicalmente differente, qual è quello contraddistinto dal modo di

⁵⁷ Id., *L'art primitif*, n. 7, 1930; in *OC*, vol. I; trad. it. di S. Finzi, *L'arte primitiva*, in G. Bataille, *Documents*, cit., p. 219.

produzione capitalista, e seppure nel solco di un orizzonte ideologico che, come è necessario precisare, si mostra tutt'altro che reazionario o "anti-moderno"⁵⁸, Bataille ha recuperato e, potremmo dire, 'trasvalutato' il meccanismo a fondamento del sacro. Tale meccanismo appare regolato da una doppia necessità della vita: da una parte, per tutelare la sua conservazione si rende indispensabile l'esclusione di tutte le espressioni di esuberanza pulsionale e di "dépense" dal mondo ordinato del lavoro e della conoscenza razionale; dall'altro, per scuotere l'esistenza dall'immobilismo delle forme, dei valori, dei punti di vista, e per arginarla da una tendenza illimitata all'espansione della crescita risulta, nondimeno, altrettanto fondamentale ricorrere, almeno saltuariamente, alla forza di corrosione, alterazione e corruzione, che è la cifra costitutiva delle medesime pratiche "sacre" di scatenamento pulsionale.

La presa d'atto di questa seconda necessità ha condotto Bataille a pervenire nel corso degli anni Quaranta a una delle sue tesi più interessanti e feconde, illustrata organicamente in *La part maudite*:

⁵⁸ Ad annoverare Georges Bataille tra gli anti-moderni" è Antoine Compagnon, laddove, bisogna precisare, egli ricorre a tale categoria interpretativa per tutti «i moderni non entusiasti dei tempi moderni, del modernismo o della modernità, moderni lacerati o anche moderni intempestivi. [...] Gli antimoderni – non i tradizionalisti, dunque, ma gli antimoderni autentici – sarebbero solo i moderni, i veri moderni, non i candidi apologeti del moderno, ma coloro che ne hanno perso l'innocenza. In un primo momento si pensa che dovrebbero essere diversi dai moderni, ma presto ci si rende conto che i moderni sono proprio loro visti sotto una luce diversa» (A. Compagnon, *Gli antimoderni. Da Joseph De Maistre a Roland Barthes*, trad. it. di A. Folin, Vicenza 2005; ried. 2017, pp. 5-7). In effetti, posta sotto questa «luce diversa», la definizione di "anti-moderno" potrebbe di primo acchito anche calzare per il pensiero batailleano, per la sua tendenza a porsi in maniera critica rispetto ad alcuni aspetti cruciali della modernità, nonché per l'atteggiamento "inattuale" con cui ha sviluppato siffatta critica ed è pervenuto all'introduzione di un orizzonte problematico che oseremmo definire 'ipermoderno'. Tuttavia, senza entrare ulteriormente nel merito delle argomentazioni di Compagnon sulla figura dell'intellettuale anti-moderno, ci permettiamo comunque di esprimere la nostra perplessità in merito al ricorso di tale categoria soprattutto per il caso Bataille. Motiviamo la nostra perplessità con due ragioni di ordine differente. Innanzi tutto, nell'avallare l'utilizzo di simile categoria, Compagnon si appella insistentemente al principio di una sua "autenticità", all'idea che gli "anti-moderni" siano in realtà i "veri moderni". Ora, il ricorso a un simile principio, in grado autorizzare la fondatezza del pensiero mediante la rivendicazione di un suo fondamento, ci sembra essere quanto di più lontano possa sussistere da un pensatore come Bataille, che ha interamente sviluppato la sua ricerca sotto il segno dell'informe e dell'acefalia. Inoltre, bisognerebbe a questo punto domandarsi, quali siano i moderni non "anti-moderni", quali, tra gli intellettuali dell'Ottocento e del Novecento, possano considerarsi apologeti acritici del moderno, pregni ancora di una fiducia innocente nei confronti di tale epoca. Abbiamo il sospetto che l'elenco si farebbe davvero esiguo.

l'immobilismo prospettico e la crescita illimitata, che, peraltro, appaiono strutturali alla logica del capitalismo, se perpetuati allo stremo, rischiano di ripercuotersi contro il ciclo naturale di nascita e morte (che, evidentemente, è anche di creazione e distruzione) e, così facendo, possono innescare effetti catastrofici su scala generale, quali ad esempio, guerre globali, conflitti sociali, disastri ecologici⁵⁹.

Armonicamente, possiamo scorgere nella medesima presa d'atto anche l'idea, sviluppata invece dall'autore francese soprattutto nel corso degli anni Trenta, che l'indennità delle formazioni sociali, in modo analogo a quella organica dei corpi, se refrattaria a qualsiasi tipo di contaminazione, se trincerata nell'ideale di una purezza originaria, come è avvenuto per i regimi "monocefali" dei fascismi, rischia di non essere più propiziatrice di vita ma, piuttosto, produttrice di morte. Bataille sembra cioè dirci che il progetto biopolitico della modernità, nell'atto stesso in cui porta a compimento il suo movimento salvifico, avvelena la medesima vita che intende salvaguardare.

Alla luce di questo orizzonte di senso si rivela condivisibile la considerazione di Denis Hollier secondo cui, se il pensiero batailleano si muove in direzione di «un'economia dell'impurità»⁶⁰, lo fa perché è consapevole che «il potere [...] si decide nella separazione tra il puro e l'impuro»⁶¹. Di tale separazione, che può considerarsi il «gesto fondatore»⁶² della politica – successivamente capiremo meglio in base a quale logica funzionale -, il fascismo rappresenta, potremmo dire, una delle più aberranti radicalizzazioni. Il potere imperativo dei fascismi si fonda, infatti, su un tipo di esclusione che rigetta l'escluso senza

⁵⁹ Cfr. G. Bataille, *La part maudite*, cit.; in *OC*, vol. VII, in part. pp. ; trad. it. cit., in part. pp. 71-77, 202-221.

⁶⁰ D. Hollier, *Sull'equivoco (tra letteratura e politica). Introduzione*, trad. it. di M. Galletti, in G. Bataille *et al.*, *Il Collegio di Sociologia. 1937-39*, trad. di M. Galletti, L. Ieronimo e A. Laserra, cura di D. Hollier, con una nota alla traduzione di M. Galletti, Torino 1991, p. XIX.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

successivamente reintegrarlo all'interno dell'oscillazione dicotomica 'puro/impuro', impermeabilizzandosene totalmente e, nello stesso tempo, esponendolo a qualsiasi tipo di crudeltà⁶³. D'altronde, è opportuno ricordare che Bataille concepisce l'eterologia come il rovesciamento della «pragmatica dell'impurità»⁶⁴ proprio in risposta all'«igienismo moralizzante»⁶⁵ di matrice fascista e nazista, in contrapposizione a quell'«etica del corpo pulito»⁶⁶, integro e sano, che affermatasi originariamente con lo sviluppo della borghesia⁶⁷, ha poi assunto, nei totalitarismi, i connotati del disprezzo delle 'anomalie' e della rivendicazione di una «salubrità politica»⁶⁸ onnipervasiva. Non a caso il rovesciamento batailleano si è concretizzato in direzione invece di un'erotica che, come mette in evidenza ancora Hollier, è da intendersi soprattutto come «celebrazione del prefisso latino *ex* in parole come

⁶³ Del rapporto tra la sovranità imperativa dei fascismi e l'esclusione crudele delle forme immonde Bataille parla in numerose occasioni nel corso degli anni Trenta. Tuttavia, il saggio in cui esplica in maniera dettagliata il meccanismo alla base di tale esclusione è *Le structure psychologique du fascisme*: uno degli articoli di maggior rilievo di quegli anni, pubblicato su «La critique sociale» diretta da Boris Souvarine. È dalle pagine di questo articolo di grande densità teorica che leggiamo: «Se la natura eterogenea dello schiavo si confonde con quella dell'immondizia, nella quale la sua situazione materiale lo condanna a vivere, quella del padrone si forma in un atto di esclusione da ogni immondizia, atto la cui direzione è la purezza ma la cui forma è sadica. [...] L'autorità fascista non appare meno affetta da questo carattere doppio [...]. In questo caso l'esclusione delle forme immonde che servono da oggetto all'atto crudele non è seguita da una posizione di queste forme come valore e, di conseguenza, nessuna attività erotica può essere associata alla crudeltà. Gli elementi erotici stessi sono rigettati insieme con tutti gli oggetti immondi e, come in un gran numero di attitudini religiose, il sadismo accede così a una purezza sfolgorante» (G. Bataille, *Le structure psychologique du fascisme*, «La critique sociale», n. 10, novembre 1933; in *OC*, vol. I, p. 344; trad. it. di S. Finzi, *La struttura psicologica del fascismo*, in G. Bataille, *Critica dell'occhio*, cit., pp. 189-190).

⁶⁴ D. Hollier, *Sull'equivoco (tra letteratura e politica)*, cit., p. XIX.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ La connessione tra l'igiene del corpo e la polarità di puro e impuro, propria del sacro, è stata al centro degli interessi di diversi collaboratori di «Documents». Nello specifico è Michel Leiris a dedicare un articolo espressamente a questo tema. Egli riconduce le pratiche dell'igiene a una vera e propria "mistica" che, pur affondando le sue origini in dinamiche arcaiche, ha trovato nella borghesia la sua classe rappresentativa, quella che l'ha adottata con maggiore adesione, come suo tratto identitario, al fine di rivendicare la sua differenza costitutiva dal proletariato: «Vi è qualcosa di essenzialmente religioso nella pulizia e, in ultima analisi, il disprezzo che il borghese prova per l'operaio, ancor più che sulla differenza culturale, riposa sulla differenza di pulizia. [...] E questo disgusto della sporcizia non si spiega altrimenti che per mezzo dell'antica nozione magica dell'impurità» (M. Leiris, *Hygiène*, in G. Bataille *et al.*, *Documents*, Paris 1991, p. 44; cit. in M. Tabacchini, *L'esclusione come problema politico*, in G. Bataille, *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, Brescia-Verona 2013, p. XXVII).

⁶⁸ D. Hollier, *Sull'equivoco (tra letteratura e politica)*, cit., p. XIX.

eccesso, esistenza, escremento ecc. L'evacuazione è quanto mai espressiva dell'atto amoroso, di cui costituisce il momento di più forte intensità, la scansione più tenera. La perdita vi assume il valore di evento positivo»⁶⁹.

Per avvicinarci ancora di più al nocciolo della questione, per comprendere qual è l'aspetto del sacro che Bataille ha importato nel suo dispositivo teorico, sottolineiamo che a contraddistinguere il rovesciamento di sguardo nelle società arcaiche è stata soprattutto la ritualità legata al processo di «sacralizzazione», ovvero di espulsione degli esseri dai confini sociali istituiti e, quindi, di loro trasformazione in “cose” sacre, integralmente *esposte* alla decomposizione violenta o, per essere terminologicamente più esatti, all' “alterazione” delle loro forme umane. Tale processo, rintracciabile anche nella dinamica alla base della *figure*-chiave della galleria teorica batailleana, risulta essenzialmente scandito, come sostiene Roberto Esposito, dal «passaggio per una soglia di indistinzione tra conservazione della vita e produzione della morte»⁷⁰, ovvero da un'esperienza di superamento da quella logica meramente oppositiva che, nel nostro vissuto di individui mortali, ci induce a considerare la vita il contrario distinto della morte.

Alla luce di quanto emerso fino ad ora si può ritenere che l'informe e, conseguentemente, le manifestazioni dell'eterogeneo che dall'informe sono plasmate, partecipano di un'analogia *soglia di indistinzione*, ovvero di una soglia che appare strettamente legata all'affermazione umana del linguaggio e della legge nella misura si staglia come suo avanzo *affettivo* irriducibile e inclassificabile. Detto in altro modo, l'informe costituisce la scoria del processo razionale di “purificazione” del mondo oggettuale dell'azione produttiva attraverso la sua separazione da qualsiasi visione lacerante e distruttiva della morte. Da tale orizzonte teorico ne scaturisce

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002, p. 68.

che il processo di rimozione ed espulsione, lungi dall'essere innocuamente neutro e neutrale, produce degli effetti di larga scala che, quando deviano dall'alternanza funzionale di 'puro/impuro' - e, così facendo, 'intossicano' la vita delle formazioni sociali e politiche -, rendono indispensabile un intervento insurrezionale, simultaneamente di contestazione e "alterazione" delle forme dell'autorità, che, in qualità di loro antidoto, si attiva per un ripristino della dinamica dicotomica precedentemente bloccata. Supponiamo dunque che sia stata proprio la teorizzazione dell'informe, in quanto dimensione del non gerarchizzato e non formalizzato, a porre per la prima volta Bataille di fronte a una serie di questioni che ritroveremo negli sviluppi successivi del suo pensiero e che, almeno in parte, ci sembrano attraversate dall'enigma dell'immunità.

c) *L'enigma dell'immunità*

Nell'illustrare il nucleo problematico che stiamo chiamando in causa, riportiamo, innanzi tutto, le premesse alla categoria di "immunità" tracciate da Roberto Esposito: «Che ad essere insidiato sia il corpo individuale da parte di una malattia diffusa, il corpo politico da parte di un'intrusione violenta o il corpo elettronico da parte di un messaggio deviante, ciò che resta costante è il luogo in cui si situa la minaccia: che è sempre quello del confine tra l'interno e l'esterno, l'individuale e il comune. Qualcuno o qualcosa penetra in un corpo – singolare o collettivo – e lo altera, lo trasforma, lo corrompe. Il termine che meglio si presta a rappresentare questa dinamica dissolutiva – proprio per la sua polivalenza semantica che lo colloca all'incrocio tra i linguaggi della biologia, del diritto, della politica e della comunicazione – è quello di

‘contagio’. Ciò che prima era sano, sicuro, identico a se stesso, è ora esposto ad una contaminazione che rischia di devastarlo»⁷¹.

La questione che pone Esposito, e che ci appare sottesa a un procedimento teorico come quello intrapreso da Bataille, consta dell’osservazione che il rapporto tra «dinamica dissolutiva» e processo immunitario è meno prevedibile di come si potrebbe pensare. Difatti, l’immunità biologica, fondamentale per l’affermazione della vita e, nello specifico, per la determinazione della vita singolare di ciascun soggetto, non si basa su una logica meramente oppositiva tra il proprio e l’altrui, il dentro e il fuori, la conservazione e la “*dépense*”, la difesa e l’attacco, l’identità e la contaminazione, l’individuale e il comune, la salute e la malattia, la vita e la morte. Il buon funzionamento del suo sistema richiede, talvolta, anche l’*esposizione* al contagio e l’apertura a intrusioni ‘esterne’ che apparentemente potrebbero minacciare l’integrità soggettiva. Nella dinamica immunitaria il superamento del limite tra l’identità individuale e ciò che le è estraneo - e, quindi, implicitamente il superamento del limite anche tra conservazione della vita ed esposizione alla morte – risulta talmente indispensabile che, in alcune circostanze ‘eccezionali’, ma assolutamente decisive, come quella determinata dalla gravidanza e dalla prospettiva di una *nuova nascita*, trasforma ‘stranamente’ il conflitto antinomico tra anticorpo e antigene in una dinamica molto più complessa, tesa a un’adesione profonda delle due componenti in gioco⁷².

⁷¹ Ivi, p. 4.

⁷² La stessa dinamica di *confusione* metamorfica è rintracciabile, in negativo, nell’ ‘anomalia’ delle malattie autoimmuni. Sulla base delle conoscenze di cui attualmente disponiamo, sembrerebbe che il contatto con alcuni batteri e virus inneschi una proliferazione del dissidio interno: parti di ‘sé’ finiscono per essere cronicamente attaccate ‘al posto’ dell’invasore esogeno. È interessante osservare che il ‘farmaco’ naturale in grado di sanare, almeno momentaneamente, tale anomalia è la gravidanza, che potrebbe considerarsi la sua ‘anomalia’ esattamente speculare. Difatti, lo ‘stato di eccezione’ che la gestazione rappresenta per il corpo femminile, stato in cui il radicalmente altro è accolto nel proprio e in esso preservato (paradossalmente, proprio grazie ai suoi attacchi immunitari), immunizza temporaneamente dall’*errore* immunitario per cui il proprio è invece riconosciuto come estraneo e, in quanto tale, distrutto violentemente. In merito a tale ordine di questioni rimandiamo al testo di Dwyer,

Forse non casualmente tra i differenti *luoghi* della produzione batailleana quello più strettamente connesso a un'*unità comunale* delle parti, capace di attivare il processo metamorfico della vita, affonda nel campo dell'erotismo e trova nella dichiarazione posta ad apertura di *L'érotisme* una delle sue formule più pregnanti: «Dell'erotismo si può dire che è l'approvazione della vita fin dentro la morte»⁷³.

Ma il nostro richiamo alla categoria immunitaria richiede tuttavia una precisazione importante. La dinamica che stiamo intravedendo negli ingranaggi del dispositivo batailleano non partecipa di tutti gli aspetti della nozione di immunità che Esposito illustra nel suo saggio dedicato a tale ambito di questioni. Essa difatti non è riferibile all'*immunitas* giuridica né alla logica immunitaria di tipo militare. Il movimento che scandisce le articolazioni del pensiero batailleano ci sembra, piuttosto, mostrare alcune affinità interessanti esclusivamente col sistema aperto, molto sofisticato e difficilmente inquadrabile, che regola la vita dei corpi e ne garantisce i processi fisiologici di auto-guarigione, preservazione o ripristino di uno stato di salute. Il modello di identità proveniente dagli studi scientifici sulle dinamiche immunitarie di cui attualmente disponiamo induce infatti a ritenere che l' 'auto-definizione' individuale e l' 'auto-nomia' dall'ambiente convolino in direzione di una *soggettività* determinata dalla *convergenza di specificità condivise in un sé* che risulta fortemente *permeabile a una serie di fattori e interazioni fortuite*, all'interno di un processo tutto in divenire, debitore delle perdite e delle rotture non meno che della tendenza alla stabilità⁷⁴.

chiamato in causa anche da Esposito (J. Dwyer, *Le guerre del corpo umano. Storia del nostro sistema immunitario*, trad. it. di L. Maldacea, Milano 1991, in particolare pp. 104-105; cit. in R. Esposito, *Immunitas*, cit., pp. 205-206).

⁷³ G. Bataille, *L'érotisme*, Paris 1957; in *OC*, vol. X; trad. it. di A. Dell'Orto, *L'erotismo*, Milano 1997, p. 13.

⁷⁴ Questo modello di identità su base immunologica emerge, ad esempio, dall'ipotesi interpretativa di Alfred Tauber, secondo cui «il sistema immunitario non solo deve funzionare per identificarsi in contrapposizione all'altro, ma deve anche definire costantemente l'io in base a se stesso. Con una simile base l'immunità è un *processo* che prevede sempre un sistema aperto di autodefinizione che

Tale modello si è configurato per buona parte grazie a scoperte e ipotesi interpretative di cui Bataille non è potuto venire a conoscenza perché posteriori alla sua morte. Tuttavia, gli apporti della biologia molecolare, dell'embriologia e della fisica, da cui invece egli ha ampiamente e proficuamente attinto per l'elaborazione delle sue teorie, già avallano una visione "movimentista" dell'essere. Di conseguenza, ci sembra che rispetto a tale visione gli esiti conseguiti negli ultimi decenni dalle ricerche immunologiche costituiscano un'estensione del tutto compatibile, da inscrivere nel medesimo orizzonte prospettico, in un rapporto di continuità rispetto a quanto delineato dall'autore francese, seppure sulla base di differenze inevitabili di metodo, di conoscenze, di approccio disciplinare e di sguardo.

Entrando ora nello specifico della questione e ricapitolando quanto precedentemente abbozzato sotto questa nuova luce, constatiamo che il soggetto, così come pensato da Bataille, non trae il suo statuto identitario

produce costantemente l'io e l'altro» (A. I. Tauber, *L'immunologia dell'io*, trad. it. di G. Corbellini, Milano 1999, p. 171). In riferimento alla prospettiva indicata da Tauber, Esposito afferma che «il corpo stesso [...], tutt'altro che unità chiusa in confini bloccati e invalicabili, viene assunto come un ecosistema evolutosi nel tempo all'interno di quella che l'autore [Tauber] non esita a definire una "comunità sociale"» (R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 200). Un orizzonte affine è tracciato anche da Donna J. Haraway, che peraltro è una delle autrici a cui lo stesso Esposito si riferisce per avallare la sua proposta interpretativa sull'immunità (cfr. [ivi](#), in part. pp 198-199). Prendendo le mosse dagli studi di biologia molecolare compiuti per il suo dottorato di ricerca, Haraway, in modo non troppo dissimile da quanto ipotizzato anche da Bataille, sposta il *focus* dalle cose nominabili alla dinamica delle interazioni: «cellula è il nome che noi diamo a processi che non sono delimitati se non nella nostra interazione. In altre parole, [...] la delimitazione è il risultato dell'interazione e del dare un nome alle cose. Non intendevo dire che il mondo non è costruito, che le cellule non esistono, ma che sono il nome che diamo a un'interazione di tipo storico, non il nome di qualcosa in sé» (D. J. Haraway, *Come una foglia* [intervista di T. Nichols Goodeve], trad. it. di G. Maneri, Milano 1999, p. 39). Nel solco di questo approccio "movimentista" la studiosa ha cercato anche «di immaginare il sistema immunitario in modo diverso dalla retorica della guerra fredda che lo ha sempre rappresentato come un campo di battaglia. Perché non pensarlo, più che come un discorso di invasori, come un discorso di specificità condivise in un sé permeabile in grado di intereagire con altri (umani e non, interni ed esterni)» ([ivi](#), p. 92-93). E, andando ancora più a fondo in questo discorso di interazioni con l'altro a partire dal modello immunologico, arriva a domandarsi come vengano stabiliti i confini e quali rapporti si instaurino a partire da essi: «In questo tipo di corpi mi interessava come il sé e l'altro siano in un certo senso questioni di prospettiva. Che cosa è considerato sé e che cosa è considerato altro è una questione di prospettiva o una questione di scopi. In quale senso ci sono dei confini fissi, e quali? Dal punto di vista del parassita, quindi, l'ospite appare come parte del parassita stesso; dal punto di vista dell'ospite, il parassita è un invasore. [...] Dal punto di vista dell'ospite c'è una sorta di intimità mortale. [...] Non può esserci infezione se non si riconoscono a vicenda. La malattia è un tipo di rapporto» ([ivi](#), pp. 133-134).

soltanto da un rapporto antinomico con l'altro. L'identità soggettiva appare, piuttosto, parzialmente plasmata anche dalle sedimentazioni, dalle risonanze, dai rimbalzi che precipitano nella materia a seguito dei "passaggi" che si instaurano tra gli esseri durante le loro pratiche effusive, nel *contagio* di vita che si trasmettono, ad esempio, nel riso, nelle lacrime, nell'erotismo, nelle lacerazioni passionali. D'altronde, secondo Bataille, l'altro non è soltanto colui (o colei) che è situato al nostro esterno, contraddistinto (o contraddistinta) da una sua identità autonoma compiutamente separata dalla nostra, rinchiuso (o rinchiusa) nei suoi limiti geometrico-spaziali. C'è un'alterità che alberga anche in noi, in quanto parte che si oppone irriducibilmente al giogo della forma. Ed è proprio questa riserva *interiore* di irriducibilità a dotare il soggetto del potenziale di alterazione e metamorfosi a cui precedentemente abbiamo accennato - potenziale che, peraltro, si rivela premessa indispensabile affinché il soggetto medesimo sia in grado di incontrare l'altro (o l'altra) che gli è di fronte, di stabilire un contatto profondo con la sua intimità e di accoglierla nella propria.

Alla luce di quanto appena detto sulla concezione batailleana del soggetto, troviamo pienamente condivisibile la proposta avanzata da Matteo Canevari secondo cui a contraddistinguere e ad accomunare le varie *figure* dell'universo teorico dischiuso dall'autore francese, dall'uomo acefalo all'essere sovrano, è il loro carattere ibrido⁷⁵. Va sottolineato che la scelta compiuta da Canevari di optare per un termine come «ibridazione» scaturisce dalla volontà di rendere tangibile la correlazione tra l'operazione di decentramento prospettico inaugurata dall'etnologia e la teoria dell'informe elaborata da Bataille e, più estesamente, dall'intero gruppo di «Documents». Nello specifico, la

⁷⁵ Cfr. M. Canevari, *Figure dell'ibridazione e figure del nulla. Georges Bataille tra etnografia e nichilismo*, «I quaderni del CREAM», IX, 2009, pp. 135-162. Per una panoramica delle figure ibride che popolano la galleria figurale batailleana rimandiamo all'*Appendice iconografica*, in part.: Tavole I-II; V-VIII; XI; XVIII-XXIV.

declinazione batailleana del decentramento soggettivo è data da «una confusione di dentro e di fuori che si sottrae al cosmo dei significati ponendosi fuori dall'io in quanto centro di sapere, aprendo il “proprio” all' “improprio”»⁷⁶. Da tali premesse Canevari ne deduce che orientarsi per l'esperienza di un'identità ibrida, come Bataille ha tentato sia con la sua ricerca teorica che con gli esperimenti comunitari intrapresi nel corso degli anni Trenta, «significa scegliere a favore dell'alterazione di sé, cioè voler fare l'esperienza di un'alterità nella quale si coglie una particolare importanza per la definizione della propria identità, e per la propria esistenza. L'ibrido, per Bataille [...] è un soggetto che nasce proprio nello sforzo dell'annullamento della distanza dall'altro, assumendolo su di sé, lasciando che l'altro lo invada, facendone proprio vissuto, nell'intenzione innanzitutto di estraniare sé da se stesso per fare posto ad altri sé possibili, in uno sforzo autoriflessivo continuo, non astrattamente speculativo, ma a partire dall'esperienza che mette capo ad una interminabile messa in discussione»⁷⁷.

Intessendo pertanto una connessione tra le parole di Canevari e il meccanismo immunitario che precedentemente abbiamo intercettato nel pensiero batailleano, attestiamo che il soggetto perviene a un'identità ibrida nel momento in cui abbassa la soglia difensiva e si lascia attraversare da «invasioni» altrui, in grado di innescare un movimento «autoriflessivo»⁷⁸, di decomposizione e ricomposizione, di giuntaggi e

⁷⁶ Ivi, p. 151-152.

⁷⁷ Ivi, p. 158-159.

⁷⁸ Come suggerisce Canevari medesimo, il termine “auto-riflessivo” può essere adeguato per Bataille soltanto se non lo si intende nella sua accezione concettuale, speculativa, e se, quindi, lo si correla all'immagine, che esso pure evoca, di auto-ripiegamento, di auto-esposizione alle piegature. Per la comprensione della nozione di piega ricorriamo a quanto afferma Giovanni Stanghellini: «L'operazione dell'informe può essere pensata come una *piegatura*. È un operare complementare al dispiegare, che significa esporre, aprire, mettere a nudo, le pieghe, le grinze o le increspature: il suo opposto è accartocciare, sgualcire. [...] Mentre il dispiegare libera, rende visibile l'intreccio tra i segni, il *logos* implicito che lega sul foglio i segni gli uni agli altri; piegare mette in contatto segni che nel foglio sono distanti tra loro, irrelati, istituendo una nuova trama fra loro, forse arbitraria, che non risulta dall'ordine in cui i segni sono stati scritti sul foglio, dal loro ordine intrinseco, interno,

di mutazioni, che per certi aspetti potremmo considerare di valore ‘farmacologico’. Ritroviamo quindi anche a livello della formazione del soggetto singolare la medesima tendenza alla destabilizzazione e rifluidificazione tramite contaminazione che per le formazioni sociali abbiamo ricondotto all’economia dell’impurità. Tale movimento si biforca, inoltre, in una duplice manifestazione: da una parte esso, è in grado di “stravolgere” concretamente i lineamenti della figura umana, mutandone il soma e alterando la rappresentazione della sua immagine (questo genere di manifestazione è riscontrabile nelle immagini bizzarre, e bizzarramente accostate tra loro, pubblicate in «Documents» ma è anche abbondantemente testimoniato dalla ricerca condotta da numerosi artisti visivi contemporanei), dall’altra parte, esso permette di riformulare la conoscenza della propria natura sulla base di apporti epistemici e prospettici completamente nuovi.

Tirando dunque le somme di quanto emerso fin qui, è dunque possibile comprendere che per un pensiero come quello batailleano, dedito a un’apertura vertiginosa delle nozioni ben oltre qualsiasi speculazione strettamente razionale, «l’incongruità aggressiva»⁷⁹ di ciò che non reca l’impronta della forma conoscibile e riconoscibile può rivelarsi una risorsa straordinaria, da approfondire e potenziare. Nel fascino perturbante dell’informe risiede infatti la scintilla capace di destabilizzare dalle fondamenta il mondo delle identità statuite, di

immanente, ma da loro accostamenti che risultano da un’alterazione della superficie del foglio. [...] Si può dire, paradossalmente: *più piego, più vedo* [G. Stanghellini, *L’amore che cura*, cit., pp. 55-56].

⁷⁹ «L’incongruità aggressiva» è un’espressione che Bataille adopera per definire una categoria specifica di esseri tacciati di informità: i mostri. Secondo lo schema da lui tracciato, se le forme ideali fungono da «misure comuni», allora «ogni forma ideale che sfugge a questa misura, è un mostro» (G. Bataille, *Les écarts de la nature*, «Documents», n. 2, 1930; in *OC*, vol. I, p. 230; trad. it. di S. Finzi, *I capricci della natura*, in G. Bataille, *Critica dell’occhio*, cit., p. 58). Da una simile premessa ne consegue che «i mostri sarebbero così situati dialetticamente all’opposto della regolarità geometrica, allo stesso titolo delle forme individuali, ma in una maniera più irriducibile» (*ibidem*). Il fulcro dell’argomentazione batailleana sui mostri è, dunque, basato sul convincimento che gli esseri informi, a causa della loro incompatibilità alle leggi dell’equilibrio e dell’armonia, manifestano con la più lampante evidenza la refrattarietà della natura a indossare il soprabito antropomorfo prodotto dal pensiero.

sovvertire l'ordine gerarchico che ne concretizza la regola, di sfaldare contorni e confini percepiti erroneamente come saldi e duraturi, di far riemergere l'irruenza *estatica* degli impulsi compressi e repressi.

Bisogna infine sottolineare ancora una volta che per Bataille la rivendicazione del valore dell'informe si articola sempre su un doppio livello. Essa si estrinseca innanzi tutto a livello epistemologico, attraverso una rivisitazione e un ampliamento dei significati di questa categoria o, per meglio dire, 'anti-categoria'. A tale proposito è utile ribadire che una conoscenza adeguata dell'informe può realizzarsi, secondo la prospettiva batailleana, esclusivamente a patto che si operi una sospensione momentanea di quelle che Giovanni Stanghellini definisce le «macchine delle somiglianze e, insieme, delle differenze»⁸⁰ a fondamento del pensiero logico-discorsivo.

Inoltre, la teoria dell'informe trova riscontro, come abbiamo cercato di mostrare, anche nel campo politico in qualità di istanza di rinnovamento dei valori e delle istituzioni che regolano l'esistenza umana. Per l'autore rivendicare il ruolo cruciale di un termine come l' "informe" e disvelare le «*besognes*» che esso esprime a livello della coscienza individuale e collettiva significa, infatti, intraprendere un processo concreto di decentramento della soggettività, equivale a stimolare pratiche in grado di *informare* gli esseri umani della difformità di un universo che se, da una parte, appare *denudato* del Senso, dall'altra, si rivela ricco di sensi, nell'intreccio infinito di linee tra il proprio e l'altrui, tra l'individuale e il molteplice, tra l'attività razionale e l'economia corporea. D'altronde, se questa messa in discussione di sé e della propria prospettiva consueta attraverso un'alterazione permanente delle identità, come sostiene Canevari, «fa da paradossale fondamento per una vera epistemologia

⁸⁰ G. Stanghellini, *L'amore che cura*, cit., p. 13.

dell'alterità»⁸¹, dall'altro lato, secondo noi, essa promuove una vera e propria 'politica dell'alterità', che in Bataille ha assunto la denominazione peculiare di "*politique de l'impossible*".

Alla luce di quanto emerso qui riteniamo che l' "informe" non possa essere considerato solo un tema di cui Bataille si è occupato in un determinato momento del suo percorso. Esso appare il *segno* costantemente all'opera nei nodi e nei fili della tessitura testuale "contro-teologica" (ma che, come vedremo, negli anni diviene ben più radicalmente "ateologica") che l'autore ha estesamente sviluppato e dipanato in tutta la sua produzione. Nello specifico, è la forma *informe* del "non-finito" costitutiva del paradigma sovrano a rendere percepibile, prima ancora che conoscibile, l'esperienza "impossibile" che la sovranità *compie* nelle differenti diramazioni e articolazioni del *corpus* scritto batailleano. Ed è la *figura* stravolta dell'essere sovrano a rievocare, anche nella fase più matura della produzione batailleana, l'*esposizione* irrepresentabile di un'umanità dai connotati marcatamente e necessariamente ibridi e irregolari, di un antropomorfismo difforme, contaminato e lacerato, di cui già nell'articolo del 1929 intitolato *Figure humaine* egli denuncia il tratto di eccedenza e sproporzione rispetto al quadro di riferimento stabilito dalle norme sociali e dalle concezioni comuni sulla natura umana⁸².

Sulla base di queste considerazioni, nel prosieguo della nostra indagine cercheremo di capire quale orizzonte si sia effettivamente dischiuso, e possa ancora dischiudersi, dalla rivoluzione prospettica che, sotto il segno dell' "informe", Bataille ha inaugurato a partire da «Documents». Per rintracciare tale orizzonte, durante la nostra indagine continueremo con lo scandagliare, laddove lo considereremo necessario, anche il registro semantico specifico da cui egli ha attinto il suo lessico

⁸¹ M. Canevari, *Figure dell'ibridazione e figure del nulla*, cit., p. 159.

⁸² Cfr. G. Bataille, *Figure humaine*, «Documents», n. 4, 1929; in *OC*, vol. I, pp. 173-178.

peculiare. Riteniamo, infatti, che sia ancora una volta condivisibile quanto afferma Silvano Facioni: «È quanto mai importante scavare nei campi» che alcuni termini batailleani (così come, aggiungiamo noi, che alcune immagini ‘chiamate in gioco’ da Bataille) «inaugurano o a cui appartengono per poter cogliere il rigore teorico che li raccoglie per lanciarli oltre la piatta orizzontalità della “lettera”»⁸³. Conformemente a tale proposito, tenteremo quindi di andare alla genesi di parole e di snodi espressivi cruciali del pensiero di Bataille al fine di giungere a una tematizzazione più complessiva non solo del suo dispositivo teorico, soprattutto in riferimento al paradigma della sovranità, ma anche delle “*besognes*” di cui esso costituisce simultaneamente il *sintomo* e il *rimedio* nel contesto e per il contesto del suo tempo.

3. Per un’economia sintomale delle forme

a) *La via obliqua della malattia e del dolore*

Con l’intento di indagare ora più specificamente la natura delle “*besognes*» che, secondo la nostra ipotesi interpretativa, la scrittura batailleana esprime sia in qualità di *sintomo* che di *rimedio*, aggiungiamo un nuovo elemento a integrazione di quanto detto fino a questo punto: la sovranità è stata per Bataille anche una «nozione ossessiva»⁸⁴,

⁸³ S. Facioni, *Il politico sabotato*, cit., p. 44.

⁸⁴ Mutuiamo l’espressione da Maurice Blanchot, che la riferisce alla nozione batailleana di “sacrificio”, nella convinzione che essa sia appropriata anche alla “sovranità”. Le due nozioni si

ripetutamente cercata e perduta in un andirivieni nevrotico e angoscioso, senza soluzione di sorta. La connessione di tale nozione a uno stato di sofferenza dell'autore, a una sua probabile condizione 'patologica', tuttavia, non è solo un *risvolto* biografico *insignificante*, di cui eventualmente sorridere oppure a cui ricorrere per ridurre la portata del suo pensiero⁸⁵. Se la evochiamo non è certo per il gusto dell'aneddoto. Una simile connessione ci sembra, piuttosto, rivelare qualcosa di intrinseco al dispositivo della sovranità, alla modalità con cui esso interviene nel mondo che gli esseri umani hanno costruito nel corso della storia.

Ad avvalorare la nostra ipotesi è l'idea batailleana secondo cui sia proprio la «malattia», in maniera non dissimile dall' «estremo *denudamento* [c.m.]», a dare a «agli uomini che ne sono colpiti una grandezza che è impossibile raggiungere in circostanze ordinarie»⁸⁶. Questa «grandezza» fuori dall'ordinario, come Bataille precisa in un breve articolo sul *Voyage au bout de la nuit* cèliniano, non va iscritta né nell'orizzonte valoriale cristiano né tanto meno nel sistema di valori alla base del mondo profano⁸⁷. È una «grandezza» che si può piuttosto intercettare nella condizione sovrana, precisamente nell'attimo fulmineo in cui il dolore rivela e avvera l'evanescenza del mondo. In virtù di tale

pongono infatti in un rapporto di contiguità concettuale e, come abbiamo accennato a esordio del nostro discorso, partecipano di uno stesso orizzonte problematico (cfr. M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, trad. it. di D. Gorret, Milano 2002, p. 47).

⁸⁵ Sono numerosi gli interlocutori (e i lettori) di Bataille che hanno ricorso all'accusa di disagio psichico per prendere le distanze dal suo pensiero. Celebre è la definizione che dà di lui André Breton durante la "scomunica" che gli lancia dal *Second manifeste du surréalisme*. Nel quadro della *querelle* su Sade, di cui abbiamo già fatto menzione, il sommo sacerdote del surrealismo sostiene che Bataille sia affetto da «uno stato di deficit cosciente in forma generalizzatrice» (A. Breton, *Secondo manifesto del surrealismo*, cit., p. 113). Anche Jean Paul Sartre non ha risparmiato critiche di tale levatura a Bataille. In chiusura del suo saggio su *L'Expérience intérieure* argomenta la necessità di una stroncatura a tutto tondo dell'operazione teorica batailleana chiamando in causa anche la patologia: «Ma la critica letteraria trova qui i suoi limiti; il resto è compito della psicoanalisi» (J.-P. Sartre, *Un nuovo mistico*, trad. it. di L. Arano-Cogliati, in J.-P. Sartre, *Che cos'è la letteratura?*, Milano 1963, p. 277).

⁸⁶ G. Bataille, *Céline (Louis-Ferdinand). Voyage au bout de la nuit*, in *OC*, vol. I, p. 320.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 320-321.

constatazione, durante la nostra lettura del testo batailleano, laddove lo sviluppo del discorso ce ne offrirà l'opportunità, *ci proveremo* anche nell'attraversamento della *via obliqua* dischiusa dalla malattia e dal dolore al fine di rintracciare, pure da un simile angolo visuale, alcuni caratteri salienti del paradigma sovrano nonché l'articolazione del movimento dialettico che ne è alla base.

Recuperando adesso il dato biografico da poco menzionato e, a partire da esso, intraprendendo tale via, nello stesso tempo *pathica* e *patologica*, segnaliamo la dichiarazione di Bataille secondo cui la maggiore assiduità con cui egli si è dedicato alla scrittura a partire dalla seconda metà degli anni Venti del Novecento è in buona parte dipesa dall'influenza che su di lui ha esercitato l'indicazione del suo psicoanalista, il dottor Adrien Borel, di ricorrere alla pagina scritta come strumento di guarigione, al fine di liberarsi da alcuni pensieri ricorrenti e angoscianti⁸⁸. La scrittura per Bataille ha quindi inizialmente assunto la

⁸⁸ La funzione che per Bataille la scrittura ha assunto nella cura psicoanalitica (e, specularmente, quella che la psicoanalisi ha assunto nel processo di scrittura) è stata messa ampiamente in evidenza da Bruno Moroncini: «È un dato acquisito della letteratura batagiana che la stesura della *Storia dell'occhio* sia dovuta in gran parte, a meno che non fosse parte integrante della stessa cura, all'analisi condotta da Bataille alla fine degli anni '20 con lo psicoanalista della scuola di Loewenstein Adrien Borel. Lo stesso Bataille lo testimonia in una lettera al fratello, scritta molti anni dopo, poco prima della morte: "Ma voglio dirti fin da oggi, quel che è accaduto quasi cinquant'anni fa mi fa ancora tremare e non mi meraviglio se un giorno non ho potuto trovare altri mezzi per uscire da là che quelli di esprimermi anonimamente. Sono stato curato da un medico (il mio stato era grave) che mi ha detto che il mezzo che impiegavo a dispetto di tutto era il migliore che potessi trovare"» (B. Moroncini, *La letteratura e i diritti del 'piccolo'. La genealogia dell'oggetto 'a' tra Bataille e Lacan*, in F. C. Papparo e B. Moroncini (a cura di), *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, Genova 2009, pp. 147-148). Anche Sara Colafranceschi insiste sul rapporto tra scrittura e psicoanalisi in Bataille ricordandoci che egli ha 'fisicamente' collocato la psicoanalisi nella scrittura. Nello specifico, una testimonianza in tale senso ci è fornita dalle pagine di *Histoire de l'oeil* espressamente dedicate alla ricostruzione dell'esperienza analitica da lui compiuta in quegli anni (cfr. S. Colafranceschi, *Forme del tempo. «Un tempo sovrano...»*, in L. A. Manfreda (a cura di), *Nel nome di Bataille*, «Il Cannocchiale», n. 2, maggio-agosto 2012, pp. 153-154, in part. n. 2). Sempre Colafranceschi sottolinea che tale esperienza è stata invece sottovalutata da letture come quella proposta da Roudinesco, secondo cui Borel sarebbe stato inadeguato a fare fronte al disagio di Bataille. La studiosa francese sostiene infatti che Borel non godeva di una formazione completa ed era esperto esclusivamente di nevrosi da alcolismo e manie persecutorie ricorrenti soprattutto nell'*entourage* surrealista» (cfr. E. Roudinesco, *Bataille entre Freud et Lacan: une expérience cachée*, in D. Hollier (a cura di), *Georges Bataille après tout*, Paris 1995; cit. in S. S. Colafranceschi, *Forme del tempo*, cit., pp. 153-154, n. 2).

funzione di un ‘farmaco’. Tuttavia, sin dall’antichità i farmaci godono di una natura duplice e di una potenza mai del tutto prevedibile: sono rimedi ma, nello stesso tempo, possono rivelarsi anche veleni.

È dato supporre che nell’intenzione del terapeuta la messa per iscritto avrebbe dovuto consentire al suo paziente di prendere le distanze dal disagio intimo, buttandolo fuori di sé e neutralizzandolo. Tuttavia, questo progetto non si è realizzato propriamente nella direzione prevista. Le fissazioni di Bataille, difatti, oltre che segno di una sofferenza personale, erano anche le prime manifestazioni embrionali della sua intuizione di ambiti della vita umana dal carattere ambiguo, ascrivibili a quella sfera che in seguito egli avrebbe definito “eterogenea”. Probabilmente l’autore non dovette attendere molto per accorgersi che tali ambiti non possono essere approcciati come un oggetto di sapere e di scrittura qualsiasi. Poiché provengono da un’esperienza del limite vissuta ai margini della coscienza, essi non si prestano a una messa in forma sistematica, non sono facilmente estrapolabili ed oggettivabili. Concernendo ciò che gli esseri umani hanno di più irriducibile, mostrano piuttosto un’attitudine plastica: anziché rendersi integralmente intellegibili a chi cerca di tematizzarli, lo corrompono e lo *contagiano*. Il *corpus* scritto batailleano testimonia dunque di un capovolgimento dei termini rispetto alle intenzioni originarie: la scrittura, che in un primo momento avrebbe dovuto circoscrivere il campo di azione e di pertinenza degli “ambiti eterogenei”, ha finito con l’essere *contagiata* e trasformata da questi. Inoltrandosi in simili ambiti - di cui le manifestazioni dell’informe forniscono una testimonianza tangibile sia per l’ambivalenza di cui sono investite che per la difformità che le contraddistingue -, tale scrittura ha finito con il coniugare nel suo divenire due aspetti che normalmente vengono considerati contrapposti.

b) «*Il valore magico delle forme regolari*»

Innanzitutto, in base alla nostra ipotesi, il primo aspetto che la scrittura batailleana sembra incarnare è riconducibile alla sfera della “sintomatologia”. Ma bisogna immediatamente precisare che questa attribuzione non è connessa a un utilizzo particolarmente ricorrente del termine “sintomo” da parte di Bataille. Tale termine, per quanto sia presente nel suo lessico, non può certamente essere ascritto a una delle nozioni su cui l’autore si è soffermato più lungamente o di cui ha offerto un’analisi particolarmente dettagliata. Ciò nonostante, nel suo primo saggio apparso su «Documents» nel 1929 e intitolato *Le cheval académique*⁸⁹, il “sintomo” riveste nondimeno una funzione cruciale nella determinazione della dialettica peculiare tra forma e informe.

Di conseguenza, prima di avanzare nel discorso con l’esposizione della nostra proposta interpretativa, prendiamo in esame alcuni passaggi significativi di questo testo e cerchiamo di coglierne l’accezione specifica che all’interno di esso Bataille attribuisce alle manifestazioni sintomatiche. Premettiamo che in tale circostanza il suo discorso risulta incentrato soprattutto sull’individuazione delle differenze tra lo stile accademico dei Greci antichi, deducibile dalle loro raffigurazioni armoniose, protese verso il raggiungimento della perfezione ideale, e la «stravaganza positiva»⁹⁰ caratteristica invece dei Galli, e riscontrabile nel loro tentativo di riprodurre la compiutezza stilistica greca, tuttavia, mediante un processo inconsapevole di alterazione in direzione dell’orrendo e del comico. Bataille trae il pretesto per operare una siffatta comparazione soprattutto dalle forme divergenti della rappresentazione del cavallo nelle due civiltà e, in particolar modo, dalle raffigurazioni

⁸⁹ Cfr. G. Bataille, *Le cheval académique*, «Documents», n. 1, 1929; in *OC*, vol. I; trad. it. di S. Finzi, *Il cavallo accademico*, in *Documents*, cit., pp. 23-30.

⁹⁰ Ivi; in *OC*, vol. I, p.; trad. it. cit., p. 25.

equine impresse sulle loro rispettive monete. Secondo l'autore, l'elemento di interesse insito in tale confronto è dato, per l'appunto, da una differenza che appare particolarmente tangibile perché scaturita da riproduzioni di un medesimo animale, e, nella fattispecie, di un animale che per la sua armonia anatomica è tra i più conformi all'idea umana di perfezione: «Il rapporto tra le due espressioni greca e gallica è tanto più significativo in quanto si tratta della forma nobile e correttamente calcolata dei cavalli, animali che si trovano a giusto titolo tra i più perfetti e i più accademici. [...] Il cavallo, situato per una curiosa coincidenza alle origini di Atene, è una delle espressioni più perfette dell'*idea* allo stesso titolo, per esempio, della filosofia platonica o dell'architettura dell'Acropoli»⁹¹.

A essere in gioco è dunque una *duplice ripetizione* della figura del cavallo: una prima ripetizione è quella che l'idealismo greco produce nel *ricalcare* la forma animale; a essa segue, poi, la ripetizione che, a sua volta, i Galli operano nel tentativo di *duplicare* le forme perfette del cavallo accademico ellenico. In effetti, attraverso la sua analisi Bataille vuole mettere in evidenza soprattutto l'elemento di ripetizione dell'identico, di un identico che, tuttavia, è filtrato sulla base di due opposte sensibilità, culture e visioni del mondo⁹². In linea col *suo modus*

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Jacques Derrida, nella sua analisi della nozione di sovranità di Bataille, pone l'accento sul procedimento di "duplicazione" del testo hegeliano operato dal pensatore francese. Egli ritiene che tale procedimento ambisca a traslare la figura del Signore dall'economia della conservazione intrinseca al discorso della *Fenomenologia* all'economia della "*dépense*", ovvero al "sacrificio del senso" che si dà nella deriva del medesimo discorso: «Poiché la logica è una interpretazione, è possibile dunque reinterpretare – contro Hegel – la sua propria interpretazione. È quello che fa Bataille. La reinterpretazione è una ripetizione simulata del discorso hegeliano. Nel corso di questa ripetizione uno spostamento appena percettibile scardina tutte le articolazioni e intacca tutte le saldaure del discorso che viene imitato. Si propaga allora uno scuotimento che fa scricchiolare tutto il vecchio scafo» (J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, trad. it. di G. Pozzi, in Id., *La scrittura e la differenza*, Torino 1990, p. 336). Ora la nostra ipotesi è che questo procedimento batailleano di "alterazione" per «ripetizione simulata» non sia 'all'opera' solo nel confronto con il testo hegeliano, per quanto trovi in tale confronto il suo *luogo* di estrinsecazione per eccellenza, quello in cui la macchina della sovversione giunge al suo punto di maggiore radicalità. La nostra lettura del *corpus* batailleano ci induce, infatti, a riscontrare un'analogia capacità di erosione del senso per imitazione anche in quelle espressioni della vita che Bataille ha

operandi, il filosofo riconduce le differenze di stile dei due popoli all'interno di una valutazione più complessiva dei processi di formazione. Egli correla, infatti, la tendenza alla perfezione ideale propria dei Greci a un movimento ascendente che, in questa fase della sua riflessione, egli considera alla base tanto dell'operazione naturale di formazione degli organismi, quanto di quella razionale di messa in forma dei concetti, quanto, infine, di quella coesiva delle formazioni sociali: «È come se le forme del corpo allo stesso modo delle forme sociali o delle forme del pensiero tendessero verso una specie di perfezione ideale dalla quale deriverebbe ogni valore»⁹³.

Ora, come d'altronde abbiamo avuto già modo di appurare precedentemente, il movimento ascendente non è univoco. Ecco dunque che i Galli, a causa di un atteggiamento costitutivamente antiautoritario, strettamente legato alla rozzezza dei costumi e allo spirito guerriero delle loro comunità, ne incarnano la negazione e ne sovvertono l'intero orizzonte valoriale di riferimento. La loro trasposizione grottesca e involontariamente 'parodica' dell'immagine del cavallo va allora intesa come il *sintomo* di un rovesciamento più esteso e complessivo, capace di introdurre nel connettivo del mondo classico il germe velenoso della mostruosità e della frenesia⁹⁴: «Per gradi la dislocazione del cavallo

ricondotto agli ambiti eterogenei dell'esistenza, ambiti a cui egli ha ricondotto, per l'appunto, il movimento di insubordinazione alla realtà statuita. Ed è in considerazione di tale constatazione che stiamo ponendo particolare attenzione alla dinamica tra forma e informe messa a punto dal pensatore durante la direzione di «Documents». D'altronde, a tale ambito di ricerca va ricondotto anche il confronto in *Le cheval academique* tra lo stile ideale dei Greci e lo stravolgimento del medesimo stile operato dalla "stravaganza positiva" dei Galli. Supponiamo, dunque, che sia proprio nel solco di questa dinamica della ripetizione, rintracciata nel corso degli anni Trenta del Novecento negli ambiti dell'informe, dell'eterogeneo e del sacro, che il pensatore abbia poi messo a punto il suo peculiare dispositivo teorico (e politico) di contestazione delle differenti forme dell'autorità per duplicazione 'parodica' e alterazione 'farmacologica': dispositivo che, come abbiamo già introdotto, a nostro parere, ha trovato nella nozione di sovranità la sua 'figura' culminante.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Un'analogia *duplicità* di stili è riscontrabile in un altro articolo apparso nel 1929 su «Documents» e intitolato *Apocalypse de Saint-Sever* (cfr. Id., *Apocalypse de Saint-Sever*, «Documents», n. 2, 1929; in *OC*, vol. I; trad. it. di S. Finzi, *L'Apocalisse di San Severo*, in *Documents*, cit., pp. 31-42). In tal caso il dualismo è giocato sulla differenza tra «la mistica architettura e la maestà propria alle illustrazioni dei libri sacri renani del IX e X secolo» e, di controparte, una certa «libertà nella pittura» propria

classico, giunta infine alla frenesia delle forme, trasgredì la regola e riuscì a realizzare l'espressione esatta della mentalità mostruosa di questi popoli viventi alla mercé di suggestioni. Gli ignobili scimmioni e gorilla di forma equina dei Galli, animali dai costumi innominabili e colmi di

dell'estetica spagnola (nell'immaginario batailleano la Spagna costituisce il territorio europeo che storicamente è più incline alla sovversione dell'ordine, alla trasgressione, all'irruzione del *pathos* e alla dimensione onirica), libertà che risulta per buona parte debitrice dello spirito selvaggiamente guerriero degli Arabi (ivi; in *OC*, p.; trad. it. cit., p. 33). Nello specifico, l'attenzione di Bataille si concentra sulle raffigurazioni di un pittore spagnolo che sono presenti in un libro miniato custodito presso la Bibliothèque nationale de France. Tale manoscritto, noto come *Apocalisse di San Severo*, riporta il commento all'Apocalissi di Beatus, un prete dell'Asturia vissuto nella seconda metà dell'VIII secolo, legato a credenze *avventiste* ampiamente diffuse in una regione in cui, come il pensatore francese sottolinea, il cristianesimo era «direttamente minacciato» (ivi; in *OC*, p.; trad. it. cit., p. 31). Ci sembra opportuno osservare che il clima apocalittico descritto in questo testo manifesta delle convergenze con il nichilismo che tra gli anni Venti e gli anni Trenta del Novecento circolava in Europa. L'idea di una già sopravvenuta "fine della storia", avallata da lì a breve anche dallo studioso russo Alexandre Kojève, insinuava interrogativi sul destino dell'umanità e sulla possibilità di un'evoluzione o involuzione della specie in forme di esistenza differenti, riconducibili a una regressione nel mondo meramente animale oppure ascrivibili a processi metamorfici in continuo divenire, in direzione dell'oltreumano o del divino. Da qui, probabilmente, il peculiare interesse che per Bataille hanno rivestito in quella fase dei suoi studi le *figure* 'poststoriche' rappresentate nell'Apocalisse di San Severo. Sulle pagine di «Documents» è riportata l'immagine del sogno apocalittico di Nabucodonosor, incentrato sulla distruzione di una grande statua metallica antropomorfa per opera di una pietra che pone termine al genere umano e ricopre la Terra intera (cfr. ivi; in *OC*, p.; trad. it. cit., p. 38. Si veda *infra*, *Appendice iconografica*, *Tavola IX*). Nella rivista sono inoltre riprodotti anche: 1) il diluvio universale, in cui un «sentimento di giovialità inatteso appare con [...] il corvo il cui becco è tuffato nella carne di una testa umana» (ivi; in *OC*, p.; trad. it. cit., p. 41. Si veda *infra*, *Appendice iconografica*, *Tavola X*) ; 2) la raffigurazione del diavolo con le locuste, che offre forse la prima immagine "sovrana" della galleria figurale batailleana: gli individui che, dinanzi alla fine del mondo, cercano di infliggersi la morte, si trovano a perdere e a rinnovare le loro corna (cfr. ivi; in *OC*, p.; trad. it. cit., pp. 41-42. Si veda *infra*, *Appendice iconografica*, *Tavola XI*). L'immagine della caduta e della rigenerazione subitanea delle corna tradizionalmente sta a simboleggiare la morte del re, che, come l'autore medesimo ha affermato una ventina di anni dopo, in *La souveraineté*, costituisce l'evento di massima affermazione della sovranità politica: «Il mondo sovrano è il mondo in cui il limite della morte è soppresso. La morte vi è presente, la sua presenza definisce questo mondo di violenza, ma se essa è presente, è sempre per essere negata, sempre e solamente per questo. Il sovrano è colui che è, come se la morte non ci fosse. È addirittura colui che non muore, giacché non muore che rinascere. [...] La messa a morte del re è la più grande affermazione della sovranità. Il re non può morire, la morte non è niente per lui, essa è ciò che la sua presenza nega, ciò che la sua presenza annienta fin nella morte, ciò che la sua morte stessa annienta» (Id., *La souveraineté*, in *OC*, vol. VIII; trad. it. cit., pp. 65-66). Ma, per quanto concerne l'articolo del 1929, l'elemento su cui Bataille pone di più l'accento è la commistione di «sentimento di orrore decisivo», «deformazione arbitraria» e «puerilità» che si mostra capace sia di innescare un movimento di sovversione della realtà sia di inscenare «metamorfosi inintelligibili [...] che sono il risultato di certe inclinazioni fatali» (Id., *Apocalypse de Saint-Sever*, cit.; in *OC*, vol. I; trad. it. cit., p. 41). In conclusione, riportiamo la seguente affermazione di Bataille perché ci sembra *sintomatica* della potenza di salute e rigenerazione che egli attribuisce agli eccessi *pathici* e 'patologici' dell'informe: «L'orrore non comporta nessuna compiacenza patologica e fa unicamente la parte del letame nella crescita vegetale, letame dall'odore soffocante certo, ma salubre per la pianta. Niente è più tranquillo, effettivamente – né più vitale – della beatitudine, anche senile, espressa dalla maggior parte delle figure riprodotte qui. Non è il caso di stupirsi d'altronde del valore benefico dei fatti sporchi o sanguinosi» (ivi; in *OC*, vol. I; trad. it. cit., p. 37).

bruttezza, apparizioni tuttavia grandiose, prodigi sbalorditivi, diedero in questo modo la risposta definitiva della notte umana, burlesca e spaventosa, alle banalità e alle arroganze degli idealisti»⁹⁵. Ritroviamo in questo snodo cruciale la potenza di alterazione dell'informe, la sua capacità di scareventare dinanzi allo sguardo degli esseri umani l'oscurità sbalorditiva e spaventosa della notte, la sua verità opaca, che è il fondo senza fondo della verità diurna istituita dalla ragione.

Nel cogliere ancora più precisamente il meccanismo che articola il rapporto tra i Greci e i Galli, e quello tra la perfezione della forma ideale e la sovversione dell'informe, è opportuno porre l'accento su un'ulteriore osservazione di Bataille: «I selvaggi [...], incapaci di ridurre un'agitazione burlesca e incoerente [...] alle grandi idee direttrici che danno ai popoli ordinati la coscienza dell'autorità umana, erano incapaci di distinguere il *valore magico delle forme regolari* raffigurate sulle monete che erano pervenute loro»⁹⁶. Anche qui è evidente che l'oscillazione si gioca all'interno di un'alteranza prospettica tra dimensione dell'agitazione, dell'incoerenza, della burla (ma anche dell'orrore, in quanto sua reazione speculare all'interno di un medesimo orizzonte emozionale) e dell'irriducibilità, da una parte, e sfera dell'idea direttrice, dell'ordine, dell'autorità e della riduzione, dall'altra. Tuttavia, in questo caso a rivelarsi di particolare interesse è ciò che costituisce il fulcro propulsivo del discrimine tra i due poli del movimento oscillante: «il valore magico delle forme regolari». Secondo uno schema che ci sembra sotteso all'intero dispositivo teorico batailleano, la regolarità della forma, a livello tanto della materia fisica, quanto del pensiero e della sfera politica, gode infatti di un vero e proprio «valore magico»,

⁹⁵ Ivi; in *OC*, vol. I, p.; trad. it. cit., p.

⁹⁶ Ivi; in *OC*, vol. I, p.; trad. it. cit., p. 26 (corsivo mio).

che tuttavia non è in grado di attecchire su chi chi è sprovvisto di una coscienza conformata sulla base della gerarchia imposta dall'ideale.

Per comprendere dunque il dominio 'terapeutico' di tale «valore magico» bisogna innanzi tutto considerare che esso appare impresso nella forma e attraverso questa trasuda nella realtà. Nello specifico, esso costituisce il *medium* attraverso cui l'autorità, che ha istituito un ordine della vita disciplinata, può effettivamente e concretamente palesare la sua azione al fine di opporsi al caos e alla morte e può quindi eternare tale negazione nella durata temporale. Ma la forma non è investita di questo valore soltanto in quanto strumento "magico" del potere. A un'analisi più profonda si scopre che essa è anche il frutto stesso di tale magia sin da quando - per chiamare espressamente in causa gli stessi soggetti che sono menzionati da Bataille in *Le cheval académique* e farli dialogare con temi e questioni affini, presenti in altri luoghi del testo batailleano - la filosofia platonica, l'architettura politico-religiosa dell'Acropoli e l'immagine di un cavallo accademico purificato di qualsiasi eccesso istintuale l'hanno trasformata nell'*antidoto* più efficace contro le sregolatezze del mondo arcaico connesse a credenze mitiche e a culti ctoni (praticati, peraltro, soprattutto dai reietti della società) che per secoli hanno infiltrato l'ombra della morte e delle tenebre nella condotta di vita degli individui.

Lasciando momentaneamente in decantazione questo nucleo denso di questioni col proposito di recuperarlo successivamente, concentriamoci ora sui due passi di *Le cheval académique*, collocati quasi simmetricamente nella sua parte introduttiva e in quella conclusiva, in cui Bataille chiama espressamente in causa il termine "sintomo". Nel primo di essi, presentando il tema che intende sviluppare nel prosieguo del testo, l'autore afferma: «Così, lo stile accademico o classico si oppone a tutto ciò che è barocco, demente o barbaro e queste due

categorie radicalmente differenti corrispondono talora a degli stati sociali contraddittori. Gli stili potrebbero essere così presi per l'espressione o il *sintomo di uno stato di cose essenziale* e, alla stessa maniera, le forme animali, che possono essere ripartite in forme accademiche o dementi»⁹⁷. A rivestire il ruolo di "sintomo" in questo caso è lo stile in qualità di tratto distintivo delle differenti rappresentazioni visive (a grandi linee distinguibili in «accademiche» o «barbariche»), poiché è esso, come Bataille sostiene, l'indicatore di «uno stato di cose essenziale», concernente le condizioni materiali e sociali dei popoli.

Un'accezione analoga di tale termine sembrerebbe provenire anche dal secondo passaggio in cui Bataille lo adopera ma il riferimento a uno scenario ormai del tutto trasformato produce *de facto* delle variazioni sulla modalità stessa di estrinsecazione della sua funzione indiziaria: «La natura [...] dovrebbe essere rappresentata in costante rivolta contro se stessa: ora lo spavento di ciò che è informe o indeciso sfocia nella precisione dell'animale umano o del cavallo; ora, in un profondo tumulto, le forme più barocche e nauseanti si avvicinano. Tutti i rovesciamenti che sembrerebbero appartenere propriamente alla vita umana non sarebbero che uno degli aspetti di questa rivolta alternata. [...] Certo è difficile seguire il senso di queste oscillazioni attraverso le trasformazioni storiche. [...] Ma le alterazioni delle forme plastiche rappresentano spesso il principale *sintomo* dei grandi rovesciamenti: così potrebbe sembrare che oggi niente si capovolga, se la negazione di tutti i principi dell'armonia regolare non venisse a testimoniare della necessità di una muta»⁹⁸.

Si può constatare che in questa fase conclusiva del discorso Bataille, per quanto ribadisca nuovamente una corrispondenza tra le oscillazioni presenti in natura e quelle peculiari alle dinamiche sociali dell'antichità,

⁹⁷ Ivi; in *OC*, vol. I, p.; trad. it. cit., p. 24.

⁹⁸ Ivi; in *OC*, vol. I, p.; trad. it. cit., p. 30.

miri soprattutto ad aggangiarsi alla sua attualità storica. Quanto fino ad ora è stato affermato a proposito dei Galli e dei Greci viene adesso ricondotto alle istanze ‘politiche’ di rinnovamento del presente. Sulla base di simili istanze, l’autore vede nelle alterazioni che in quegli anni stanno subendo le «forme plastiche», soprattutto per opera delle avanguardie, il «sintomo» di un’ondata di rovesciamenti che si sta profilando all’orizzonte. Secondo l’ipotesi batailleana, tale fase di rinnovamento, per quanto non sia ancora impattata nel corso della storia, risulta nondimeno già intercettabile nei flussi atmosferici e nei sommovimenti geologici proprio grazie alla presenza sintomale di forme plastiche in decomposizione.

Da questo passaggio fondamentale del testo batailleano si può quindi dedurre che la ‘sintomatologia’ non è un campo di indagine valutabile sulla base di una fissità oggettiva dei differenti stili figurativi. Essa si rivela invece soltanto dinamicamente, nella correlazione tra gli stili medesimi e il processo di alterazione costante dei sistemi politici e sociali. Ne consegue che l’elemento di interesse del sintomo risiede nella sua peculiarità di costituire l’indice visibile di cambiamenti profondi delle formazioni umane – cambiamenti che, malgrado siano percepiti come nocivi perché destabilizzano la prospettiva consueta dell’esistenza, a uno sguardo più profondo risultano «necessari» e, si può aggiungere, ‘salutari’ per gli esseri, come lo è la «muta» per la vita di un animale.

c) *Dialettica sintomale*

Dalle indicazioni che ci provengono da *Le cheval académique* tentiamo ora di abbozzare una prima tematizzazione della ‘sintomatologia’ batailleana. La prima constatazione di cui tenere conto per l’avanzamento del nostro discorso in tale ambito è che nel lessico

adoperato dall'autore francese il "sintomo", nel momento stesso in cui espone qualcosa, sembra evocare anche il suo contrario poiché esso costituisce l'espressione proteiforme di fenomeni complessi, determinati da aspetti tra loro estremamente eterogenei e confliggenti. Alla luce di questa constatazione, prende quindi consistenza la nostra ipotesi che la manifestazione sintomale risponda in un modo del tutto peculiare alla "besogne" di congiungere gli opposti all'interno di quella che negli anni di «Documents» Bataille ha definito "la dialettica delle forme visibili". Di conseguenza, riteniamo condivisibile la proposta da Georges Didi-Huberman⁹⁹ secondo cui il "sintomo" vada essenzialmente considerato uno dei momenti attraverso cui lo sviluppo dialettico dipana il suo movimento nel *corpus* batailleano. E, sulla scorta di tale impianto interpretativo, ribadiamo che il presupposto necessario per avallare la funzione cruciale di questa nozione in Bataille, è rintracciabile, ancora più che nel registro semantico adoperato, nei dispiegamenti e nelle piegature del suo approccio dialettico alla realtà.

Per illustrare più agevolmente quanto stiamo prospettando, riportiamo ciò che del "sintomo" dice Paolo Vignola nel suo tentativo di tracciare una *sintomatologia di quel ci accade*: «Partiamo dunque dal termine "sintomo", che a livello molto generale indica un'alterazione della normale sensazione di sé e del proprio corpo in relazione ad uno stato patologico, e [...] deriva dal greco σύμπτωμα [sýmptōma]: "evenienza", "circostanza", ma anche "avvenimento fortuito, accidente", a sua volta derivato da συμπίπτω [sympíptō]: "cadere con, cadere assieme". Il sintomo, infatti, non si presenta in quanto entità fenomenica unica, ma come l'effetto finale del convergere di molte azioni e reazioni. Nel caso particolare, ma anche fondativo, del linguaggio medico, per sintomo va inteso ciascuno dei fenomeni elementari con cui si manifesta lo stato di

⁹⁹ Cfr. G. Didi-Huberman, *La ressemblance informe*, cit., in part. pp. 333-368.

malattia; in un'accezione ristretta il sintomo appartiene alla sfera della soggettività [...]. Per estensione, invece, il sintomo è l'indizio, quindi il segno, di un fenomeno che si sta per manifestare o è già in atto. [...] La sintomatologia è da considerarsi come uno strumento preliminare e indispensabile per la diagnosi medica, dunque per individuare le cause del male e incominciare a ricercare la strada per la cura»¹⁰⁰.

Integriamo ora quanto riportato in via preliminare da Vignola sul “sintomo” con le seguenti osservazioni di Didi-Huberman, concernenti più specificamente la dinamica sintomale intrinseca al pensiero batailleano: «Non è facile [...] pensare il sintomo come una categoria *critica* d'ordine molto generale, che supera e sovverte persino il significato clinico che questo termine ha preso dal XVIII secolo nel campo molto specifico delle scienze mediche. Impiegare il termine *sintomo* nella sfera della riflessione estetica ha qualche cosa di dissonante»¹⁰¹. Se la sovversione del «significato clinico» del sintomo si dà nell'individuazione in esso non soltanto di una condizione patologica ma anche del germe salutare di rinnovamento inscritto nella medesima condizione, il suo aspetto «dissonante» nell'ambito estetico è legato invece alla capacità peculiare di mettere violentemente in questione l'idea tradizionale di arte in quanto attività prevalentemente consolatoria, intrisa di valori edificanti e di piaceri rassicuranti, mediante l'innesto in essa di manifestazioni pervase invece di sofferenza e malattia. Il “sintomo”, d'altronde, come ha sottolineato Vignola richiamandosi all'etimo, e come abbiamo avuto modo di riscontrare anche noi sulla base della funzione che riveste nel testo batailleano, è un termine notevolmente problematico, coagula in sé le tracce, spesso divergenti e tra loro conflittuali, della ‘crisi’, rendendo tangibile il corto circuito tra il

¹⁰⁰ P. Vignola, *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*, Napoli-Salerno 2013, pp. 20-21, (corsivo mio).

¹⁰¹ G. Didi-Huberman, *La ressemblance informe*, cit., pp. 333-334.

cosciente e l'incosciente. Inoltre, come ci suggerisce Stanghellini, la formazione sintomale anziché condurre a una *reductio ad unum*, esprime «un'arborescenza di associazioni, e di conflitti di significato»¹⁰². Ribadiamo, a completamento di questo quadro già sufficientemente composito, che il sintomo può rivelarsi un vero e proprio “indizio” di verità, clinicamente è il luogo muto di una verità rimossa o dissimulata, di una verità che per la sua ambiguità ‘oscena’ si sedimenta nella zavorra del corpo o della psiche¹⁰³.

Assumiamo quindi tale bagaglio di informazioni e di suggestioni concernenti il “sintomo” per meglio comprendere la sua funzione

¹⁰² G. Stanghellini, *L'amore che cura*, cit., p. 55.

¹⁰³ Come ha messo in evidenza Carlo Ginsburg, verso la fine dell'Ottocento è «emerso silenziosamente nell'ambito delle scienze umane un modello epistemologico (se si preferisce, un paradigma)» che è ispirato al «modello della semiotica medica» di stampo ippocratico (G. Ginsburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in Id., *Miti, emblemi e spie. Morfologia e storia*, Torino 1992, pp. 158, 165). Tale modello affonda le sue origini nel passato e deve moltissimo al patrimonio conoscitivo dei primi cacciatori, quando per sopravvivere bisognava «ricostruire le forme e i movimenti di prede invisibili da orme di fango, da rami spezzati, pallottole di sterco, ciuffi di pelo, piume impigliate, odori stagnanti» (ivi, p. 166). Secondo l'ipotesi di Ginsburg anche la nascita della scrittura va inscritta in questo medesimo processo di decifrazione del reale. A tale proposito egli ricorda che la tradizione cinese «attribuiva l'invenzione della scrittura a un alto funzionario che aveva osservato le orme di un uccello stampate sulla riva sabbiosa di un fiume» (ivi, p. 167). Ma in Occidente il paradigma indiziario – elemento da non trascurare in vista dello sviluppo ulteriore del nostro discorso su Bataille – rimase «schiacciato dal prestigioso (e socialmente più elevato) modello di conoscenza elaborato da Platone» (ivi, p. 170). Il suo recupero successivo è avvenuto, invece, in concomitanza del consolidarsi di «una struttura sociale complessa come quella del capitalismo» (ivi, p. 191). È con lo sviluppo della società borghese che avviene un cambiamento fondamentale nella storia della conoscenza, incomincia a prendere consistenza l'ipotesi che, «se le pretese di conoscenza sistematica appaiono sempre più velleitarie, non per questo l'idea di totalità dev'essere abbandonata. [...] Se la realtà è opaca, esistono zone privilegiate - spie, indizi - che consentono di decifrarla» (ivi, p. 191). Nella cultura europea di fine Ottocento comincia dunque ad attivarsi un processo di ribaltamento del modello di conoscenza che da Platone in poi era risultato di gran lunga vincente. Il paradigma indiziario, nel corso dei secoli precedenti rimasto appannaggio di alcune categorie specifiche - cacciatori, marinai, donne, medici - comincia a trovare nuovi ambiti di sviluppo e di diffusione. Ed è all'interno di questo processo di decadenza del pensiero sistematico che si inserisce l'opera «aforistica» di pensatori come Nietzsche: «Il termine stesso “aforistico” è rivelatore. (È un indizio, un sintomo, una spia: dal paradigma non si esce). *Aforismi* era infatti il titolo di un'opera famosa di Ippocrate. [...] La letteratura aforistica è per definizione un tentativo di formulare giudizi sull'uomo e sulla società sulla base di sintomi, di indizi: un uomo e una società che sono malati, in crisi. E anche “crisi” è un termine medico, ippocratico» (ivi, 192). Ora è nostra opinione che anche l'esperienza intellettuale batailleana possa inserirsi a pieno titolo in questo processo complesso, illustrato da Ginsburg, di messa in discussione del pensiero sistematico e di tentativo decifrazione del reale attraverso altre modalità, in particolar modo attraverso l'integrazione dell'attività razionale con la sfera dei sensi. Da tale punto di vista, “l'economia sintomale” alla base del processo di scrittura intrapreso da Bataille testimonia del suo intento di cogliere le connessioni inattese, la comunicazione profonda tra gli esseri grazie all'introduzione di un approccio al pensiero assolutamente inedito.

nell'articolazione "dialettica delle forme visibili". Nell'inoltrarci lungo questa linea di indagine prendiamo nuovamente in esame la proposta interpretativa avanzata da Didi-Huberman: secondo l'autore, la teoria e l'esperienza batailleane dell'informe vanno ricondotte a una dialettica che potremmo definire 'anomala'. Difatti tale dialettica, anziché scandirsi secondo la nota formula hegeliana di "tesi-antitesi-sintesi", stando a quanto suppone Didi-Huberman, troverebbe il suo sviluppo processuale nel movimento di «*tesi-antitesi-sintomo*» o, ancora più precisamente, di «*forma-antiforma-sintomo*»¹⁰⁴. A indurre Didi-Huberman a questa ipotesi è la constatazione che le espressioni e il linguaggio introdotti da Bataille, così come anche le sperimentazioni visive proposte sulle pagine di «Documents», sembrano effettivamente governati da «un'*economia sintomale* delle forme» che pone puntualmente il lettore (e lo spettatore) dinanzi a una «impossibilità [...] della sintesi del processo dialettico»¹⁰⁵.

Sulla scorta di un simile taglio interpretativo va collocata anche la riflessione di Giovanni Stanghellini sull'informe. Nello specifico, lo psichiatra ritiene che la dialettica sintomale sia «una dialettica tragica perché consapevole dell'incociliabilità degli opposti che intende mostrare. [...] Questa dialettica è una forma del dialogo che mira al riconoscimento degli opposti; non tanto all'accordo tra loro, quanto alla loro coesistenza [...]. La dialettica dell'informe porta alla manifestazione di un conflitto. Per questo può essere detta dialettica *sintomale*, perché al pari del sintomo psichico mostra lo scontro tra istanze contrapposte. Come il sintomo è una formazione di compromesso tra le forze discordanti [...], così nella dialettica sintomale dell'informe si palesano potenze tra loro inconciliabili, che non possono essere riducibili l'una

¹⁰⁴ Cfr. G. Didi-Huberman, *La ressemblance informe*, cit., p. 333.

¹⁰⁵ Ivi, p. 336.

all'altra, ma solo coesistere l'una accanto all'altra. [...] Il sintomo, si può anche dire, è il luogo ove due termini si piegano l'uno sull'altro»¹⁰⁶.

È bene precisare innanzi tutto che troviamo assolutamente condivisibile il richiamo di Stanghellini alla dimensione tragica e conflittuale della “dialettica sintomale” poiché, almeno in riferimento alla ricerca di Bataille, tale dimensione ci sembra effettivamente sottesa sia all'esperienza del negativo che egli ha incarnato, sia alla natura costitutivamente “ambigua” delle sue nozioni-chiave¹⁰⁷, sia, infine, alla “*besogne*” etica e politica che ha interamente innervato il suo impegno intellettuale¹⁰⁸. Ma lungo tali assi di indagine avremo modo di tornare in seguito.

Al momento, invece, ci assegniamo un compito differente, dettato dal proposito di designare i caratteri specifici di suddetta “dialettica sintomale” con lo scopo di eludere semplificazioni o fraintesi eventuali. Siamo infatti consapevoli che chiamare in causa il procedimento dialettico messo a punto da Bataille significa necessariamente evocare anche il rapporto che l'autore ha intrattenuto con il sistema hegeliano nel corso della sua ricerca¹⁰⁹. Di conseguenza, senza potere in questa sede

¹⁰⁶ G. Stanghellini, *L'amore che cura*, cit., pp. 54-55.

¹⁰⁷ In merito all'ambiguità propria della tragedia riportiamo quanto afferma Roland Barthes, sulla scorta anche degli apporti provenienti dagli studi di Jean-Paul Vernant: «Recenti ricerche [...] hanno messo in luce la natura fondamentale ambigua della tragedia greca; in essa il testo è intessuto di parole dal senso duplice, che ogni personaggio comprende unilateralmente (il «tragico» è per l'appunto questo malinteso); esiste tuttavia qualcuno che intende ogni parola nella sua duplicità, e in più intende quella che potremmo chiamare la sordità dei personaggi che parlano di fronte a lui: questo qualcuno è appunto il lettore (o, in questo caso, l'ascoltatore)» (R. Barthes, *La morte dell'autore*, cit., p. 56).

¹⁰⁸ Di Bataille l'amico Maurice Blanchot sostiene: «Si può dire che l'esigenza politica non sia mai stata assente dal suo pensiero, ma prende forme diverse a seconda dell'urgenza interiore o esteriore» M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, cit., p. 33). Questa esigenza politica o, stando alla terminologia che abbiamo già adoperato, questa sua “*besogne*” attraversa tutto il pensiero di Bataille ed è presente anche nella fase della maturità in cui pure l'autore nega qualsiasi interesse per l'ambito dell'azione efficace e della politica. Bisognerebbe capire quindi, quale natura possa avere una “*besogne*” politica che si muove al di là dei luoghi e dei significati consueti della politica.

¹⁰⁹ Bataille comincia a leggere Hegel già nel corso degli anni Venti del Novecento. Alcune sue posizioni antidealistiche espresse in seno alla rivista «Documents» testimoniano di un'insofferenza nei confronti del sistema chiuso di matrice hegeliana. Tra gli articoli più ‘sintomatici’ di questo primo approccio batailleano al pensiero hegeliano segnaliamo: G. Bataille, *Figure humaine*, cit.; in *O.C.*, vol. I, pp. 181-185; Id., *Le bas matérialisme et la gnose* «Documents», 1930, n. 1; in *O.C.*, vol. I, pp.

essere esaustivi in merito a una questione così controversa e vivacemente dibattuta tra i lettori del testo batailleano, ci sembra conveniente chiarirne almeno alcuni degli aspetti principali e, nel corso di tale delucidazione, tentare quindi di pervenire agli snodi di maggiore interesse per il nucleo di questioni che attualmente stiamo prendendo in esame.

Con tale intento constatiamo innanzitutto, in accordo con quanto afferma Papparo, che la posizione espressa da Bataille nei confronti del pensiero hegeliano si mostra assolutamente oscillante, «altalena critiche di maniera con affermazioni di prossimità radicale»¹¹⁰. Si può aggiungere che la mutevolezza di sguardo e di opinione manifestata dall'autore francese è stata molto verosimilmente favorita anche dalle ricezioni

220-226; trad. it. di S. Finzi, *Il basso materialismo e la gnosi*, in *Documents*, cit., pp. 93-113). Risale tuttavia al 1932 il primo articolo in cui Bataille affronta più specificamente la dialettica e ne critica il suo "riduzionismo". Ma la dialettica in questo caso sottoposta a critiche è soprattutto quella materialista del marxismo. Tale articolo, intitolato *Critique des fondements de la dialectique hégélienne* e pubblicato su «La critique sociale» diretta da Boris Souvarine, viene da lui redatto in collaborazione con l'amico Raymond Queneau, che ne cura la parte dedicata a Engels e quella incentrata sulla dialettica nelle matematiche (G. Bataille e R. Queneau, *La critique des fondements de la dialectique hégélienne*, «La critique sociale», marzo 1932, n. 5; in *O.C.*, vol. I, p. 277; trad. it. di A. Sebastiani, *Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana*, in M. Ciampa e F. Di Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, Napoli 1985, pp. 111-125.) I due autori, avvalendosi anche delle considerazioni sulla «dialettica del reale» espresse nello stesso periodo dal filosofo tedesco Nicolai Hartmann, manifestano l'idea secondo cui il pensiero dialettico, per applicarsi alla realtà umana, debba rinunciare alla sua forma di teoria astratta e riversarsi, anche mediante l'ausilio della psicoanalisi e di altre scienze sociali, negli ambiti a essa più consoni dell'esperienza vissuta dal soggetto pensante, poiché «la dialettica [...] vale per l'agente e non per l'oggetto dell'attività scientifica». (G. Bataille e R. Queneau, *La critique*, cit.; in *O.C.*, vol. I, p. 286; trad. it. cit., p. 121). Ciò a cui Bataille e Queneau mirano è una coscienza del divenire che, sacrificando la limpidezza rarefatta della nozione, pervenga alla consapevolezza del valore enorme che le dinamiche pulsionali soggettive esercitano sui cambiamenti storici (cfr. *ibidem*). Le posizioni espresse da Bataille in questo articolo già presentano alcuni snodi teorici che, elaborati diversamente, ricorrono anche nelle fasi successive del suo pensiero. In particolar modo a permanere anche nella sua produzione successiva è l'idea cruciale secondo cui la conoscenza umana non può ignorare l'accidentalità del vissuto esperienziale e della vita pulsionale degli individui. Tuttavia, come mostreremo a breve, l'opinione che Bataille ha di Hegel varia notevolmente nel corso del tempo. A contribuire decisamente a questo cambiamento in Bataille, a indurlo a «fraternizzare» con Hegel, è soprattutto l'incontro decisivo con Alexandre Kojève. Per la sua formazione si sono infatti rivelate assolutamente fondamentali le lezioni kojéviane sulla *Fenomenologia dello Spirito* che si sono svolte dal 1933 al 1939 presso l'École des hautes études di Parigi. Tali lezioni sono da considerarsi tra gli eventi che maggiormente hanno contraddistinto il panorama culturale parigino degli anni Trenta del Novecento e che hanno segnato un'intera generazione di intellettuali francesi. Tra gli assidui frequentatori delle lezioni kojéviane sono da annoverare, oltre agli stessi Bataille e Queneau, anche Jean-Paul Sartre, Raymond Aron, Éric Weil, Roger Caillos, André Breton, Maurice Maurleau-Ponty e Jacques Lacan.

¹¹⁰ F. C. Papparo, *Il gioco accecante dell'essere*, in *Id.*, *Per più farvi amici*, Macerata 2005, p. 77.

differenti dell'opera hegeliana che si sono affacciate sulla scena culturale francese nel corso di più di un ventennio, dalla seconda metà degli anni Venti agli anni Cinquanta del Novecento. Di conseguenza, appare condivisibile la ricostruzione storica, seppure parziale, tracciata da Raymond Queneau, che, peraltro, è stato partecipe in prima persona di alcuni momenti fondamentali del confronto dell'amico con il pensiero hegeliano¹¹¹. Secondo lo scrittore, nonostante un accesso relativamente limitato all'opera hegeliana, Bataille ha nondimeno approcciato il pensiero del filosofo tedesco da angolazioni differenti, traendo da tale mobilità prospettica notevoli occasioni di avanzamento per il suo percorso di ricerca.

A testimonianza della ricchezza di interpretazioni messe a punto da Bataille nel corso del tempo, Queneau annovera nel dettaglio alcune visioni di Hegel che popolano la sua galleria teorica. La prima di tali visioni comprende l'Hegel del «panlogismo»¹¹² e della «riduzione razionalista e astratta»¹¹³, valutato quasi unicamente come «precursore di Marx»¹¹⁴. È questo l'Hegel contro il quale, per tutti gli anni Trenta, l'autore francese oppone l'irriducibilità della materia vivente e nei cui confronti dichiara un atteggiamento di distanza, se non di vera e propria ostilità. La seconda serie di visioni hegeliane è invece ricondotta da Queneau a quella che egli considera la svolta cruciale del pensiero batailleano, avvenuta nel periodo della Seconda guerra mondiale. È, dunque, soprattutto in alcune pagine di *L'expérience intérieure* che prende corpo «l'Hegel la cui dialettica prefigura l'esperienza vissuta dagli psicoanalisti e dai sociologi. È l'Hegel di Kojève, l'Hegel del

¹¹¹ . (Cfr. R. Queneau, *Premières confrontations avec Hegel*, in «Critique», XIX, n. 195-196 (agosto-settembre 1963).)

¹¹²

¹¹³

¹¹⁴

sapere assoluto e circolare, l'Hegel a proposito di cui non ci si può impedire di nominare Heidegger»¹¹⁵.

Insomma, sulla base di quanto sostiene Queneau, alla soglia degli anni Quaranta del Novecento Georges Bataille, grazie anche all'ausilio dell'esegesi kojèviana della *Fenomenologia dello Spirito*, giunge al punto di «fraternizzare» con il pensatore tedesco ma, nello stesso momento, arriva anche a congedarsi finalmente da lui. Conformemente a questo schema interpretativo, la fruizione graduale e variegata dell'opera hegeliana avrebbe messo Bataille nelle condizioni di affermare e modulare la sua posizione peculiarmente «anti-hegeliana»¹¹⁶. Tuttavia, premettendo che la lettura di Queneau non tiene adeguatamente conto dell'importante produzione batailleana su Hegel degli anni Cinquanta, riteniamo che la posizione espressa dall'autore francese non si possa considerare “anti-hegeliana” *tout court*. È nostra convinzione che la complessità del rapporto peculiare che Bataille ha instaurato con l'opera di Hegel sia stata colta più integralmente da altri interpreti del suo testo, come Jacques Derrida, che vi ha rintracciato un hegelismo tanto più radicale perché «senza riserve»,¹¹⁷ o come Felice Cirio Papparo, che vi ha invece colto una «comunanza di pensiero»¹¹⁸ che si rivela tanto più intima e radicale perché non immediatamente evidente né prevedibile nella sua articolazione.

Sulla scorta di simili letture, tese a ravvisare elementi di prossimità tra i due pensatori seppure all'interno di orizzonti teorici e culturali estremamente differenti, riteniamo che “l'altalenanza” del rapporto di Bataille con Hegel non escluda la sussistenza di alcune costanti fondamentali che, a nostro parere, sono presenti sin dagli esordi della

115

116

117

118

ricerca batailleana e che trovano nella definizione del procedimento dialettico uno dei *luoghi* di maggiore estrinsecazione. Detto in altro modo, è nostra convinzione che la “dialettica sintomale”, attribuita da Didi-Huberman, e più recentemente da Stanghellini, alle differenti manifestazioni dell’informe *documentate* sulle pagine di «Documents», già risulti scandita da quel *movimento dialettico di trasfigurazione nella duplicazione e nella contrapposizione* che successivamente ha contribuito anche alla maturazione della riflessione batailleana nei campi dell’erotismo e della sovranità, simultaneamente con e contro Hegel.

Di conseguenza, almeno sulla base della nostra ipotesi interpretativa, «l’impossibilità della sintesi del processo dialettico» chiamata in causa da Didi-Huberman a proposito del sintomo, e avallata anche da Stanghellini nel suo discorso sull’informe, non soltanto non allude, come alcuni lettori di Bataille hanno suggerito, a una dialettica dualista, priva di qualsiasi termine di mediazione e unione tra i due membri del conflitto¹¹⁹, ma non rimanda neanche, o non rimanda del tutto, come invece Stanghellini medesimo tende a credere, a un’operazione dialettica da intendersi in un senso meramente non hegeliano¹²⁰. Difatti, il pensatore francese, se, da un lato, contesta la riconciliazione logica suggellata a chiusura del sistema hegeliano e mette in questione la riduzione del dato esperienziale che scaturisce dall’operazione razionale di uniformazione e generalizzazione delle singolarità, dall’altro lato, si mostra nondimeno profondamente al corrente delle istanze radicali che danno impulso al movimento dialettico e non smette di svilupparne il loro fattore dinamico, la forza di negazione che le contraddistingue e le anima. Si potrebbe dire che il modo con cui Bataille si è posto sulle orme della dialettica hegeliana consta dell’atto e

119

120

dell'attimo in cui ne ha operato la "trasgressione": una trasgressione, tuttavia, che, non soltanto ne *duplica* il metodo per ripetizione del suo movimento processuale, ma che, proprio nell'alterazione e nello stravolgimento suscitati dal declinarsi di questa ripetizione, *si prova* nel suo esercizio peculiare di superamento e, al contempo, *mette alla prova* la funzione fondamentale che la negazione assume per il 'compimento' dell'umanità intera.

c) *Alla ricerca di una totalità sovrana*

Quanto appena detto, tuttavia, acquisisce il suo inquadramento adeguato solo nella misura in cui si considera il ruolo cruciale che la "sintesi", in qualità di "totalità dei possibili", ha assunto all'interno dell'orizzonte problematico dischiuso da Bataille. Per chiarire questo punto è però necessario attingere ad alcuni scritti risalenti a una fase successiva della sua riflessione, in cui egli tematizza più estesamente le nozioni di "totalità", di "possibile" e di "impossibile". Nello specifico, ci riferiremo a una recensione di *À une sérénité crispée* di René Char, apparsa su «Critique» nel 1951¹²¹, ad alcuni passaggi del suo saggio incompiuto *Histoire de l'erotisme*¹²², redatto anch'esso agli esordi degli anni Cinquanta¹²³, e, infine, a una conferenza tenuta invece nella primavera del 1955 al Collège Philosophique, che ha poi inserito nella seconda sezione di *L'erotisme*¹²⁴. La questione sottesa a tutti e tre i testi chiamati in causa concerne l'esigenza per gli esseri umani di raggiungere una «somma dei possibili, nel senso di una operazione sintetica»¹²⁵.

Se ad animare questa esigenza è l'anelito alla totalità, che può considerarsi una "*besogne*" fondamentale e fondativa della natura

¹²¹

¹²²

¹²³

¹²⁴

¹²⁵ P. 235

umana, al suo soddisfacimento da molti secoli è invece la filosofia che tenta di provvedere. Ma, secondo il pensatore francese, tale tentativo fino ad ora non si è rivelato all'altezza del suo compito. Difatti, come egli sottolinea nella conferenza del '55, l'attività riflessiva, avvalendosi di quella che con Stanghellini prima abbiamo definito "la macchina delle somiglianze e delle differenze", configura «una disciplina specializzata [...]: già mentre raccoglie, separa ciò che raccoglie dall'esperienza»¹²⁶.

In tale argomentazione Bataille si appella espressamente al pensiero di Hegel e al movimento dialettico che ne scandisce la concatenazione concettuale, entrambi considerati come il frutto più maturo e consapevole del percorso compiuto da tutta la storia della metafisica: «Hegel insisteva sul fatto che la filosofia è uno sviluppo nel tempo, che essa è un discorso che si enuncia per parti successive. È ovvio, ma questo significa fare di ogni momento della filosofia *un momento specializzato*, che si subordina agli altri. [...] La specializzazione è la condizione dell'efficacia»¹²⁷. Secondo l'autore francese, dunque, l'operazione sintetica conseguibile in base all'approccio filosofico avviene nel solco di una «specializzazione», ovvero di un'operazione preliminare di differenziazione e spartizione dei diversi ambiti del sapere. La conseguenza inevitabile di un simile metodo è che la "somma dei possibili" si può raggiungere solo a seguito di uno sviluppo sequenziale. Difatti essa si snoda all'interno di un discorso razionale, il cui dipanarsi nella durata avviene mediante una successione di momenti, ognuno subordinato al successivo. Ciò comporta, dunque, che l'attività logico-discorsiva alla base del procedimento filosofico realizza siffatta "somma dei possibili" attraverso un'addizione di tempo mirata alla selezione di parti di esperienza adeguate all'attività riflessiva. Va precisato, inoltre, che affinché si realizzi questo tipo di sintesi le parti

126

127

prescelte devono necessariamente essere sottoposte a un processo di separazione dalla totalità del reale e di ‘purificazione’ da qualsiasi traccia di accidentalità che ne potrebbe corrompere la rarefazione astratta e inficiare l’unificazione concettuale con le altre parti omologhe.

Da questo approccio selettivo ne deriva, come Bataille ha messo in evidenza nell’*Introduzione a l’Histoire de l’erotisme*, che il mondo della filosofia non integra nel suo campo di pertinenza la sfera delle emozioni e i mondi oscuri che da essa scaturiscono: «Ciò che conferisce alle delimitazioni di questo genere un’intangibile solidità, è il fatto che il pensiero riflessivo, coerente, quello che solo ha formato un’immagine dell’uomo sufficientemente durevole [...] forma esso stesso, per sé solo, un mondo determinato. I giudizi recepibili sull’uomo, avendo sempre una forma coerente, riflessiva, sono sempre quelli del mondo del pensiero il quale, per definizione, ha pochi contatti se non nessuno con i mondi dannati (e che tiene anche lontani certi mondi confessabili, ma che generano turbamento). Non dico che il pensiero, costituitosi come tale, ignori ciò che esso qualifica “inumano” o immondo o losco; tuttavia esso non può effettivamente integrarlo in sé: lo conosce dall’alto, per condiscendenza, dall’esterno: ciò è per esso a rigore un oggetto di secondo piano, che il pensiero esamina arbitrariamente, senza riconoscersi in gioco, *come la medicina esamina le malattie*»¹²⁸.

Riconducendo simili considerazioni alle categorie da noi già introdotte, si può asserire che la «delimitazione» a fondamento dell’episteme escude dal dominio filosofico la visione dell’informe. E, laddove il sapere riflessivo, per delle circostanze inaggirabili, è costretto, suo malgrado, a confrontarsi con le manifestazioni “sintomali” del *pathos* o della *patologia*, le valuta «per condiscendenza» alla stregua di epifenomeni che poco o nulla esprimono della vera essenza umana,

¹²⁸ P. 14 (corsivo mio)

similmente a come la medicina valuta ‘con oggettività’ la contingenza di una formazione morbosa che va estirpata dall’organismo¹²⁹.

È questo un passaggio fondamentale del pensiero batailleano, che ritroviamo anche nel testo della conferenza del 1955. In tale circostanza l’autore esplicita ulteriormente l’aspetto cruciale della questione. A essere ‘chirurgicamente’ estromesse dal mondo “omogeneo” costruito dal pensiero sono quelle che egli definisce le “esperienze del limite”, ovvero quelle esperienze pregne di emozioni e di sorpresa che, come un lampo improvviso, si materializzano nella concretezza del reale, offuscano e stravolgono la sua prospettiva consueta, trancano la linearità della durata temporale e immettono nel *luogo* accecante dove l’inizio e la fine della vita si toccano: «La filosofia, in quanto opera specializzata [...] esclude perfino con la convinzione di respingere un corpo estraneo, un’immondezza, o per lo meno una fonte di errore, tutto ciò che è emozione intensa, connessa con la nascita, con la creazione della vita, con la morte»¹³⁰. Ma se la conoscenza razionale si imbatte in questo limite strutturale, che le impedisce di avvalersi della verità, nello stesso tempo eloquente e muta, che proviene dalle esperienze liminari, ciò è dipeso dal fatto che, come leggiamo ancora in *Histoire de l’érotisme*, essa adopera esclusivamente «l’intelligenza», la quale, a causa del meccanismo che regola il suo funzionamento peculiare, «*astrae*, separando gli oggetti della riflessione dalla totalità concreta del reale. Essa edifica, sotto il nome della scienza *un mondo di cose astratte, ricalcato sulle cose del mondo profano*, un mondo parziale dominato dall’utilità. [...] Percepriamo allora che il gioco dello spirito che *astrae* non esce mai da un ciclo che riporta una cosa all’altra, alla quale la prima è utile; l’altra cosa a sua volta deve servire... a un’altra cosa»¹³¹.

¹²⁹

¹³⁰

¹³¹ P. 90 (corsivo mio)

Tirando le somme di quanto emerso fin qui, si può constatare che il lavoro di «astrazione» della filosofia, sezionando la vita e riducendone le sue parti a oggetto di conquista gnoseologica, fallisce la «totalità concreta del reale» proprio nel momento in cui acquisisce il concetto di totalità configurabile grazie alla “specializzazione” del progetto. Bisogna ora aggiungere che, nel pervenire a questa totalità tutta razionale, il pensiero riflessivo si iscrive all’interno di uno specifico orizzonte valoriale. È opinione di Bataille che esso, prendendo le mosse dalla necessità di rendere la sua attività efficace, non soltanto si avvicina al reale in base al principio dell’utile ma, specularmente, adegua a questo medesimo principio la vita intera. Difatti, dall’applicazione del metodo filosofico ne consegue, come esito inevitabile, che l’utile assurge alla funzione di significato primario dell’esistenza umana. Difatti, il concetto di totalità ottenuto con la sintesi filosofica, *ricalcando le cose del mondo profano*, che è la sfera della vita incentrata sul lavoro e sull’efficacia, risulta puntualmente subordinato alla realizzazione di un fine a esso esterno: «Da nessuna parte è data una totalità che sia per sé medesima un fine, che sia il suo proprio senso, che non abbia da giustificarsi adducendo l’utilità che essa ha per qualche altra cosa»¹³².

Ricorrendo ora alla terminologia adoperata da Bataille, possiamo affermare che la filosofia regola il suo movimento esclusivamente sulla base della dimensione del “possibile”, laddove per “possibile” egli intende, come si evince dalle pagine dedicate a René Char, il «terra, terra cui è votata l’azione, che calcola e richiede lo sforzo di rispondere alla necessità»¹³³. Conformemente a tale concezione, è la dialettica hegeliana del Signore e del Servo a rivelarsi nel suo complesso la massima affermazione delle istanze che siffatto “possibile” implica. Difatti,

¹³² P. 90

¹³³

nonostante inizialmente, nella lotta per il riconoscimento la figura del Signore, nel mettere in gioco la vita e nello stare coraggiosamente *vis à vis* con la morte, sembrerebbe incarnare la negazione delle medesime istanze, l'esito successivo della sua condotta di godimento dei prodotti del lavoro altrui, di esercizio del potere e di conservazione della vita, nega, nondimeno, questo slancio originario e si iscrive in un movimento dissonante rispetto alla sua "bellezza impotente". Attingendo all'analisi di Jacques Derrida, si può sostenere che nell'articolazione dialettica della *Fenomenologia dello Spirito* il Signore non costituisce che «una tappa obbligata della storia dell'autocoscienza e della fenomenicità». *De facto* la sua figura si afferma e si assesta «attraverso la mediazione della coscienza servile nel movimento del riconoscimento; ma nello stesso tempo, attraverso la mediazione della cosa [...]. Conservare la vita, mantenersi in essa, lavorare, rinviare il piacere, limitare la messa in gioco, tenere *a bada* la morte nel momento stesso in cui la si guarda in faccia, questa è la condizione servile della signoria e di tutta la storia che essa rende possibile»¹³⁴.

Come abbiamo già parzialmente introdotto, la centralità del principio dell'utile e della conservazione della vita sono caratteristiche proprie del tipo di "economia" che Bataille ha definito "ristretta" e ha considerato prerogativa essenziale del suo tempo, tanto del modo di produzione capitalista quanto, dalla fine anni degli anni Quaranta del Novecento, di quello comunista dell'Unione Sovietica¹³⁵. Gli scritti batailleani risalenti al periodo della Guerra Fredda sono condizionati dall'idea secondo cui l'affermazione capillare del primato della produzione e dell'accumulazione produttiva, comportando l'esclusione di ciò che è aldilà dell'utile e del ragionevole, contribuisce a reificare

¹³⁴ P. 330

¹³⁵

l'intera società e a rinnegare quella che egli ritiene essere la "sovranità" connaturata a tutti gli esseri umani. Anche nell'articolo dedicato alla raccolta di poesie di René Char c'è traccia di questa constatazione amara, che si può considerare uno dei principali motori dell'elaborazione teorica di Bataille, soprattutto, come abbiamo detto, della produzione ascrivibile all'ultima fase della sua riflessione: «All'umanità è negato oggi il diritto di eccedere sovranamente il possibile: ovunque le si ingiunge di limitarsi, di rinnegare la sua sovrana immensità. Si avvicina il tempo in cui verrà chiesto di restare assolutamente immobili e, in poche parole, di non essere più»¹³⁶.

Nel quadro di tale analisi del Moderno, l'autore francese considera il pensiero hegeliano ideologicamente conforme alla mentalità borghese dell'efficacia, del lavoro e dell'utile poiché in esso, come ci dice Mario Perniola nella sua tematizzazione puntuale del "negativo" batailleano, sono indicate «due forme fondamentali dell'estraniamento dell'identico: il lavoro [*Arbeit*] e la cultura [*Bildung*]. Esse costituiscono le manifestazioni per eccellenza del conflitto e della serietà, proprio perché, secondo Hegel, costituiscono le espressioni più radicali ed estreme del negativo che opera nel processo storico»¹³⁷. A testimonianza del senso peculiare che il negativo assume nella *Fenomenologia* c'è il ruolo trainante che Hegel assegna alla figura del Servo per il compimento della Storia. Bataille contesta questa impostazione e l'orizzonte di valori che essa comporta. Difatti il pensatore francese, pur riconoscendo la funzione indispensabile che le attività "servili" del lavoro e della cultura (nello specifico, la cultura è qui intesa nella sua concezione tradizionale, in quanto insieme di saperi "specialistici") assumono per la vita umana, ritiene che la forza di rinnovamento del negativo risieda, come d'altronde

¹³⁶ P. 263

¹³⁷

lo stesso Hegel pure ha mostrato, anche e soprattutto *nell'esperienza della morte*¹³⁸, ovvero in quell'esperienza che, in base alla prospettiva batailleana, corrisponde all'esperienza radicale del limite grazie a cui, dinanzi al rischio di morte, il desiderio “supera” il campo del “possibile” e dischiude la libertà di *essere*. Di conseguenza, come ha sottolineato ancora Perniola, diversamente da Hegel, non è all'utile che Bataille attribuisce la forza di estriazione dell'identico propria del negativo: «Per Bataille l'utilità non è negativa, né il negativo è mai utile. Il rimando utilitario ad altro non può essere considerato come una rottura dell'identità, perché esso è sostanzialmente rimando al denaro, all'identità che è l'equivalente generale ed astratto dei valori di scambio delle merci»¹³⁹. Secondo l'autore francese, il principio dell'utile, così come tutti i valori che confermano e restaurano la struttura identitaria, non fa che rinvigorire quel «valore magico delle forme regolari» che, come abbiamo visto precedentemente, è servito agli uomini e alle donne dell'antichità per costruire un mondo stabile, in grado di opporsi alla morte e di evitarne l'esperienza terribile.

A integrazione di questa prima constatazione se ne può immediatamente aggiungere una seconda, a essa strettamente correlata: la critica che l'autore francese muove contro il primato dell'utile affermato dal sistema hegeliano si riverbera anche sulla natura specialistica, e dunque intrinsecamente utilitaristica, dell'operazione sintetica che segna la risoluzione del suo movimento conflittuale. Secondo Bataille, difatti, la sintesi hegeliana, anziché affermare l'estriazione radicale dell'identico e, così facendo, pervenire a una “totalità sovrana”, finisce col superare il conflitto attraverso una conciliazione corrispondente a un ritorno dell'identità e a un auto-

138

139

ritrovamento dello spirito. Ma, come abbiamo introdotto, la posizione batailleana nei confronti di Hegel non è affatto univoca: la messa in questione di aspetti fondamentali della *Fenomenologia* non impedisce al pensatore francese di intercettare proprio al suo interno, in alcuni suoi momenti e nello sviluppo della sua articolazione dialettica, il potenziale di contestazione dell'ordine valoriale che tale opera nel suo insieme intende affermare. D'altronde, l'ipotesi di un "ibridismo"¹⁴⁰ del pensiero hegeliano ricorre spesso negli scritti di Bataille, seppure declinata ogni volta in modo diverso. Nella conferenza del 1955 a sostenere l'idea che l'operazione sintetica contenga in nuce i presupposti di una sua riconversione è la presa d'atto che l'esperienza erotica, che, come egli ritiene, «ha, fondamentalmente, il senso della morte»¹⁴¹, non soltanto abbia «avuto apertamente parte nell'elaborazione del sistema»¹⁴² ma che «abbia segretamente esercitato un'influenza più profonda»¹⁴³ nella determinazione del movimento dialettico.

È, quindi, sulla base di questo importante nucleo argomentativo che prende corpo la proposta batailleana di trasgredire il senso e di invertire l'esito del movimento dialettico – così come l'erotismo tragredisce il divieto imposto dal mondo efficace del lavoro e inverte la sua economia della produzione e della circolarità delle merci in un'economia senza più debito alcuno, di pura "*dépense*" -, pur conservandone la medesima articolazione processuale, al fine di indurre il pensiero ad assecondare le fluttuazioni del desiderio fino al limite ultimo, fino al *luogo* in cui si *consuma* l'opera della morte e, simultaneamente, della vita. Ad animare un simile proposito di duplicazione per contrapposizione è il tentativo di riformulare la filosofia su un piano che non sia più meramente

¹⁴⁰

¹⁴¹ P. 241

¹⁴² P. 235

¹⁴³ *Ibidem.*

specialistico ma, piuttosto, “qualitativo”, teso una somma dei possibili che sia innanzi tutto somma di intensità inclassificabili e di stati estremi.

In tal caso, come l'autore sottolinea nella conferenza del 1955, l'operazione sintetica costituirebbe lo *sbocco terminale* di un movimento attraverso cui la filosofia, negandosi, si prenderebbe «gioco di se stessa. [...] Il che presuppone la disciplina e l'abbandono della disciplina; a questo punto la somma dei possibili è in gioco totalmente e la somma è sintesi, non è semplicemente un'addizione, poiché *essa approda nel punto di vista sintetico in cui lo sforzo umano rivela un'impotenza*, in cui senza rimpianto esso si abbandona al sentimento della propria impotenza. Senza la disciplina sarebbe stato impossibile giungere a questo, ma la disciplina non va mai fino in fondo. [...] E soprattutto gli stati estremi introducono, nella somma dei possibili, un elemento irriducibile alla calma riflessione»¹⁴⁴.

Come vediamo, all'interno dell'orizzonte batailleano il «punto di vista sintetico» non soltanto è ben presente ma è anche conseguente a una «disciplina» del pensiero, che, tuttavia, proprio in virtù del suo esercizio rigoroso, si spinge fino al punto di massima estensione per poi molare la presa e arrendendosi all'«impotenza». Secondo Bataille, soltanto attraverso questa curvatura in direzione dell'auto-sacrificio, la ragione può decomporre le astrazioni intellettuali precedentemente erette e, quindi, intercettare aldilà di esse una “totalità” del tutto inedita, una totalità che non si limita più a *ricalcare* l'efficacia del mondo profano ma che, piuttosto, è in contatto intimo coi sommovimenti plenari propulsori della vita e della morte. È di questa portata la totalità di cui l'autore francese traccia i lineamenti in *Histoire de l'érotisme*: «Da nessuna parte è data una totalità che sia per sé medesima un fine, che sia il suo proprio senso, che non abbia da giustificarsi adducendo l'utilità che essa ha per

¹⁴⁴ P. 239-249 (corsivo mio)

qualche altra cosa. Non usciamo da questo movimento vuoto e sterile, da questa somma di oggetti e di funzioni astratte che è il mondo dell'intelligenza, se non a condizione di entrare in un mondo molto diverso, in cui gli oggetti stanno sul medesimo piano del soggetto, in cui formano col soggetto *una totalità sovrana che nessuna astrazione divide, e che duplica l'universo intero*»¹⁴⁵.

Si può dunque affermare che l'aderenza del piano soggettivo con quello oggettivo, sperimentabile empiricamente da tutti gli esseri con le pratiche del "sacro", e soprattutto con gli slanci effusivi dell'erotismo, diviene intercettabile anche dai filosofi che osano spingersi *il più lontano possibile* nell'operazione di *denudamento del pensiero* e che quindi, tramite questa "operazione" peculiare, *duplicano* al livello della coscienza la spinta all'unificazione propria dell'universo. Ora, mettendo in relazione tale nozione di "totalità sovrana" con l'analisi del testo batailleano compiuta precedentemente, sottolineiamo che essa costituisce un altro modo, o, se vogliamo, un'altra 'maschera', per approcciare quel "*tout autre*" «che fa tremare»¹⁴⁶, ovvero quel "radicalmente altro" che è stato al centro degli interessi del pensatore francese sin dagli anni di «Documents».

Per avanzare, quindi, lungo questa via peculiare, aggiungiamo un ulteriore elemento alla nostra enucleazione: dal punto di vista soggettivo, siffatta "totalità", simultaneamente insondabile e imprescindibile per gli esseri umani, assume l'aspetto specifico dell' "impossibile". Va precisato che, come tutte le 'categorie' batailleane, anche quella dell'"impossibile" è attraversata da "*besognes*" non allineabili al significato abituale del termine, "*besognes*" che risultano tanto più captabili quanto più si va a fondo nel processo di scarnificazione semantica. *In primis*, a rivelarsi

¹⁴⁵ P. 90 (corsivo mio).

¹⁴⁶

“impossibile” è tutto ciò che si oppone all’ambito che Bataille ha ricondotto alla categoria di “possibile”. Nel solco di tale opposizione, l’ “impossibile” assume preliminarmente l’aspetto nebuloso e ostile del non possibile, dell’irrealizzabile, nonché dell’irraggiungibile, di ciò che con la sua differenza radicale si sottrae all’individuo, insorge contro il suo desiderio di possesso e ne frustra la richiesta di soddisfacimento. In prima istanza l’ “impossibile” si mostra, dunque, anche come l’altro angosciosamente “inafferrabile”: con l’ostinazione del suo negarsi ispessisce i limiti del possibile e costringe nel loro recinto angusto la vita soggettiva. Come l’autore sostiene nello scritto su *René Char e la forza della poesia*, «l’impossibile si dà sempre come l’opposto di una posizione definita a essa contraria»¹⁴⁷. Tuttavia, il ‘compito’ che l’ “impossibile” assume per la vita umana non si esaurisce a questo stadio più superficiale della comprensione, legato a un’idea statica della realtà. Difatti, secondo Bataille, «la banalità del *possibile* non cessa di ricordare che siamo, che l’*essere* è in noi pegno dell’impossibile»¹⁴⁸.

È nell’attimo in cui si opera una sospensione tanto dell’azione quanto della volontà e dell’inclinazione umana al progetto, che il cambiamento improvvisamente avviene, e che l’ “impossibile”, “afferrando” repentinamente l’individuo, lo plasma in base alla sua regola irriducibile, non più dettata dalla necessità dell’agire quanto dalla libertà sovrana dell’*essere*. È allora che il soggetto inaspettatamente si trova a compiere il “salto” che lo induce a “eccedere”, a travalicare i confini tracciati dal “possibile”, fino a sperimentarsi nel passaggio al limite ultimo, fino alla visione accecante della morte in quanto “*tout autre*” per eccellenza. Attraverso questo movimento estremo di “superamento”, l’ “impossibile” si palesa dunque nella sua radicalità,

¹⁴⁷ P. 262

¹⁴⁸ P. 262

come “culmine del possibile”, come “possibile” che al suo “culmine” diviene esperienza degli stati estremi, vortice di intensità in grado di restituire finalmente il soggetto alla totalità. Ma, se la “totalità sovrana”, integrando nel singolo la sua mancanza costitutiva, realizza una condizione di piena presenza, tale presenza, tuttavia, corrisponde anche a un’assenza. Per la precisione, essa coincide con la disgregazione, con la “rovina”, seppure momentanea, del soggetto in quanto individuo isolato, separato dagli oggetti. Ed essa apporta un’esperienza conoscitiva del tutto inedita. Si tratta di un’esperienza che, anziché appellarsi alla memoria per accumulare saperi, si immerge e si abbandona all’oblio di sé e del mondo.

Lo ‘statuto’ cangiante che l’ “impossibile” assume e il potenziale metamorfico che esso annuncia sono descritti con le seguenti parole da Bataille: «Il salto fuori del possibile manda in rovina quel che si affermava: l’impossibile è così l’angoscioso contrario di ciò che siamo, sempre legato al possibile. L’impossibile è però anche ciò che ci manca, ciò per cui veniamo restituiti alla totalità e per cui la totalità si reintegra: la morte ci rende così una totalità che esige tanto la nostra assenza quanto la nostra presenza, che non compone il mondo soltanto con questa presenza tanto ingenuamente ritenuta necessaria, ma anche con ciò che ne sopprime la necessità, poi il ricordo e le tracce»¹⁴⁹.

d) *Un linguaggio che ritorna al silenzio*

Ritorniamo ora alla dialettica sintomale da cui abbiamo preso le mosse e agli esperimenti visivi e linguistici compiuti negli anni Trenta del Novecento sulla rivista «Documents». Nello specifico, riprendiamo il filo del discorso dall’affermazione di Didi-Huberman secondo cui la

¹⁴⁹ P. 262

dialettica sintomale testimonia dell' «impossibilità della sintesi del processo dialettico». Tale affermazione si può adesso mettere in dialogo con l'idea di "sintesi" che abbiamo dedotto dall'analisi di alcuni snodi fondamentali della riflessione compiuta da Bataille nella prima metà degli anni Cinquanta. Come abbiamo già anticipato, è nostra opinione che la concezione batailleana dell'operazione sintetica, con e contro Hegel, e l'esperienza della totalità all'interno di cui l'autore l'ha inscritta non soltanto ci sembrano rispondere alle medesime "*besognes*" che hanno animato la sua ricerca degli esordi, ma approfondiscono e rinnovano, seppure con strumenti teorici nuovi e sulla base di un contesto storico mutato, alcuni dei nuclei problematici già presenti in quella prima fase, nel quadro di un rapporto di continuità con i temi e i metodi in essa sviluppati. Alla luce di tale ipotesi interpretativa, riteniamo che, se un'*impossibilità della sintesi del processo dialettico* è effettivamente riferibile all'intero pensiero di Bataille, lo è esclusivamente nella misura in cui tale «impossibilità», contestando l'operazione sintetica meramente concettuale, restituisce la sintesi al piano dell' "impossibile", ovvero al piano in cui la somma dei possibili consta dell'integrazione del pensiero con gli stati estremi, dischiudendo quindi il campo a una totalità sovrana.

Sulla scorta di tale supposizione ci proponiamo dunque di stabilire più dettagliatamente il ruolo che effettivamente assume il "sintomo" nell'economia di pensiero batailleana. Per una delucidazione adeguata di tale aspetto della questione ricorriamo nuovamente al testo di Bataille su René Char. La nostra attenzione va in particolar modo ad alcune considerazioni concernenti la contraddizione interna alla scrittura. È opportuno precisare che, per quanto tali considerazioni siano espressamente ispirate a quel tipo peculiare di scrittura che è la poesia (nel caso specifico, la poesia di Char), esse appaiono pertinenti anche per il linguaggio della filosofia, laddove la filosofia si «prende gioco di se

stessa», eccedendo il significato veicolato dal discorso e lasciandosi penetrare dal silenzio della parola: «Quello che scrivo mi impegna proprio a non scrivere più! Se parlo di prender quota, di altezza, o la prendo o smetto subito di parlare, o tradisco l'altezza di cui parlo. [...] Mi accorgo che la scrittura, al di là dell'impegno organizzativo e come tale terra terra, privo d'ali, può d'un tratto, discretamente, rompersi e divenire grido dell'emozione. Per intendermi appieno, bisogna non dimenticare che, d'un lato, la riflessione è fredda e deve anzi escludere entusiasmo o altezza di spirito; e che dall'altro una vera elevazione fa sì che non mi preoccupi più di dare al corso dei miei pensieri un oggetto preciso e conforme all'utile. [...] *Sentire* questo, lungi, ben lungi dall'interminabile obbligo di scriverlo, è forse insieme uno stato di dolore e di grazia». Dopo questa iniziale diagnosi' di una condizione soggettiva pregna di "dolore" e "grazia" perché conscia della sua impossibilità di pervenire a una scrittura capace di essere all'altezza dell'universo illimitato, l'autore scorge, tuttavia, una possibilità 'terapeutica' inedita: «È necessaria invece un'energia – o una grazia – flogorante... Quest'energia – questa grazia – mi vengono richieste se voglio rendere sensibile l'impostura di una vita cui la morte non aggiunga la trappola dell'angoscia: non sarebbe una totalità ma un frammento»¹⁵⁰.

A un esito affine, per quanto calato in un contesto argomentativo differente, Bataille giunge anche nella conferenza del 1955, da noi più volte chiamata in causa: «Ho l'impressione [...] di aver reso una sorta di omaggio – piuttosto significativo – al silenzio. E anche un omaggio – forse – all'erotismo. [...] Io parlo, infatti, un linguaggio morto. Questo linguaggio a mio avviso è quello della filosofia. Oserei dire che la filosofia è anche una condanna a morte del linguaggio. Essa è anche un sacrificio. L'operazione di cui ho parlato, che opera la sintesi di tutti i

¹⁵⁰ Pp. 260-261

possibili, costituisce la soppressione di tutto ciò che il linguaggio introduce, di tutto ciò che sostituisce all'esperienza della vita ridondante - e della morte - una sfera neutra, una sfera indifferente. [...] Ho voluto usare un linguaggio uguale a zero, un linguaggio che sia l'equivalenza del nulla, un linguaggio che torni al silenzio»¹⁵¹.

A nostro parere il “sintomo” costituisce, dunque, esattamente l'increspatura che il ripiegamento del linguaggio verbale (o anche visivo) sul silenzio è in grado di produrre. Detto in altro modo, esso è il *segno* tangibile del cortocircuito semantico derivante dal conflitto tra affermazione del linguaggio e suo azzerramento sacrificale¹⁵², tra «riflessione fredda» e «grido dell'emozione», tra «trappola dell'angoscia» e «energia - o [...] grazia - fagorante». Integrando tale declinazione peculiare del “sintomo” all'interno dell'articolazione tra «forma» e «anti-forma», intercettata da Didi-Hiberman nello sviluppo processuale del pensiero batailleano, si può ritenere che la sua emersione sulla superficie testuale non corrisponde alla “sintesi” in quanto “somma degli stati estremi”, che, come abbiamo detto, nella sua interezza non sarebbe afferrabile dal linguaggio, né contenibile nel concetto. Il sintomo si staglia, piuttosto, come una scoria dell'operazione sintetica nel momento in cui questa ‘precipita’ nel ‘corpo sensibile’ della parola.

Alla luce di tale constatazione, si può osservare che il suo statuto peculiare è esattamente quello che abbiamo già rintracciato durante l'analisi di *Le cheval académique*. In tale occasione abbiamo appurato che, in rapporto al processo di formazione del reale, il sintomo costituisce l'indizio di «uno stato di cose essenziale». Per la precisione, abbiamo visto che esso è la traccia visibile di uno stato di cose che lega la sua essenza a una «rivolta alternata» e incessante. Ora possiamo

151

152

constatare che la dinamica conflittuale tra movimento di formazione e movimento di stravolgimento della forma, che è alla base della realtà politica e sociale, si duplica nel processo di scrittura poiché tale processo, in modo affine a quanto avviene per gli altri ambiti della vita umana, è il risultato, ogni volta definito ma mai definitivo, dei due impulsi che la governano: quello teso a negare il dato naturale per pervenire alla costituzione di identità compiute e l'altro, a esso opposto, che nega la chiusura identitaria per protendere verso l'apertura alla totalità.

Di conseguenza, nella prospettiva batailleana il “sintomo” va dialetticamente considerato a tutti gli effetti il segno tangibile di un movimento di negazione della negazione, ma, tuttavia, esso non indica la risoluzione definitiva della contrapposizione, per quanto, come abbiamo detto, costituisca la manifestazione transitoria di un ‘raccordo’, più che di un vero e proprio accordo risolutivo, tra i due termini del conflitto. Il modo specifico con cui il sintomo si erge a medio delle fasi tra loro contrapposte è, dunque, *ascendendo verso la caduta* (ricordiamo che nell'etimologia di sintomo c'è anche il “cadere con, cadere assieme”), ed *esponendosi* come mera arborescenza della dinamica conflittuale. Parlare, dunque, di una scrittura o di immagini sintomali significa rintracciare nel *segno* i resti porosi, gli squarci e gli strappi ‘*patologici*’¹⁵³ dello scontro e dell'incontro tra processo razionale e

¹⁵³ A proposito del termine “patologia” ci sembra opportuno riportare quanto Georges Didi-Huberman sostiene. L'autore, soffermando l'attenzione su di esso in riferimento alla nozione batailleana di «metamorfosi», invita a prestare attenzione alla presenza nella sua struttura del suffisso «-logia» che «ci indica innanzi tutto l'idea di una conoscenza, e si tratta della *conoscenza del sintomo* – genitivo da intendere nei due sensi grammaticali, “oggettivo” e “soggettivo” – di cui si parla nel processo di metamorfosi analizzato da Bataille» (G. Didi-Huberman, *Le ressemblance informe*, cit., p. 172). A questa prima constatazione Didi-Huberman ne aggiunge una seconda di pari interesse: «Questa conoscenza, Bataille non la prospettava dunque sul modello di un “quadro clinico”, o di un'iconografia nel senso classico; piuttosto come una morfologia, differenziale e dinamica, delle *trasformazioni* in cui la “Figura umana” è in grado di inabissarsi» (*ibidem*). Dalle considerazioni di Didi-Huberman possiamo trarre degli stimoli importanti per nostra lettura del “testo” batailleano. Esse ci permettono di porre l'accento sulla funzione cardine e, potremmo aggiungere, emblematica che la dimensione *patologica* riveste per il modo di conoscenza tentato da Bataille, interamente giocato

scatenamento passionale, tra *logos* e *pathos*, tra salute e malattia, tra “possibile” e “impossibile”, tra “dolore” e “grazia”, tra pieno e vuoto, tra linguaggio e silenzio.

4. La farmacia di Georges Bataille

a) *Il paradosso del sacro*

La disamina sulla natura del “sintomo” nel pensiero e nella scrittura di Georges Bataille ci pone ora dinanzi alla necessità di comprendere il modo con cui esso ha effettivamente partecipato alla riconversione dell’esistenza soggettiva in direzione della sovranità. Tuttavia, per poter incanalarci lungo tale itinerario di ricerca dobbiamo prima portare l’attenzione su quello che, come precedentemente abbiamo introdotto, riteniamo costituisca il secondo elemento in fermentazione carsica nelle

sull’integrazione di ambito razionale e di sfera della sensibilità, di esperienza della passione e di conoscenza del “sintomo” di tale esperienza. Da quanto afferma Didi-Huberman traiamo inoltre anche un altro spunto, che d’altronde si pone in continuità con quanto abbiamo cercato di fare emergere fino ad ora: la “conoscenza del sintomo” in Bataille non conduce a nozioni stabili nella loro compiutezza. Il procedimento batailleano di decifrazione del reale è dinamico, si dipana attraverso uno svolgimento che intercetta le sfaldature e gli stravolgimenti della figura umana, il procedere della vita per alterazioni e fratture.

molteplici diramazioni, deviazioni, intermittenze e intersezioni che compongono il testo batailleano. Fino ad ora per indicare questo elemento abbiamo ricorso indifferentemente ai termini di ‘farmaco’ e di ‘rimedio’ ma adesso, anche se con molta cautela, possiamo appellarci a una nozione più complessa e problematica che è riconducibile all’apparato semantico del “*phármakon*”. La determinazione di tale nozione, che affonda le sue più remote radici nelle pratiche rituali dell’antica Grecia collegate alla salute politica della città, non solo si rivela cruciale nel sapere medico e in quello politico ma, come ha messo bene in evidenza Jacques Derrida, riveste un ruolo di primaria importanza anche nello sviluppo della filosofia a partire da Platone¹⁵⁴.

Cominciamo, dunque, con l’individuare un primo nucleo di senso che può aiutarci a capire come possiamo riferire il termine “*phármakon*”, enigmatico e pregno di significati, a Bataille e come, quindi, possiamo collegarlo con la sua dialettica sintomale. Il “*phármakon*”, analogamente a quanto prima detto per l’ “informe”, nelle società arcaiche è considerato una ‘sostanza insostanziale’¹⁵⁵, una *dynamis*, una forza

¹⁵⁴ Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit.

¹⁵⁵ Che cosa significhi - soprattutto nel contesto greco e sulla base della declinazione duplice che di tale termine ne offre Platone nel *Fedro* - per la *sostanza farmacologica* avere una *natura insostanziale* è adeguatamente esplicito da Jacques Derrida: «Il *pharmakon* sarebbe una sostanza con tutti i caratteri che tale termine potrà connotare, in fatto di materia dalle virtù occulte, profondità celata che rifiuta la propria ambivalenza all’analisi, che già prepara lo spazio dell’alchimia, se non dovessimo giungere [...] per riconoscerla come l’anti-sostanza stessa: ciò che resiste a ogni filosofema, eccedendolo infinitamente come non-identità, non-essenza, non-sostanza, e per ciò fornendogli l’inesauribile avversità del suo fondo e della sua mancanza di fondo. Operando per seduzione, il *pharmakon* fa uscire dalle vie e dalle leggi generali, naturali o abituali» (ivi, p. 58). Dopo molte pagine Derrida ritorna su tale nucleo tematico e ne propone un importante approfondimento: «L’ “essenza” del *pharmakon* è questa, che non avendo essenza stabile, né carattere “proprio”, non è in nessun senso della parola (metafisico, fisico, chimico, alchimistico) una *sostanza*. Il *pharmakon* non ha nessuna identità ideale, è aneidetico, e anzitutto perché non è monoeidetico [...]. Questa “medicina” non è un semplice. Ma tuttavia non è nemmeno un composto, un *syntheton* sensibile o empirico che partecipa di più essenze semplici. È piuttosto il luogo anteriore nel quale si ha la differenziazione in generale, e l’opposizione tra l’*éidos* e il suo altro; questo luogo è *analogo* a quello che più tardi, dopo e secondo la decisione filosofica, sarà riservato all’immaginazione trascendentale, l’ “arte nascosta nel profondo dell’anima” che semplicemente non rientra nel campo né del sensibile né dell’intelligibile, né della passività né dell’attività. Il luogo-elemento sarà sempre analogo al luogo-misto» (ivi, p. 119). Come vedremo a breve, anche Roberto Esposito sottolinea che caratteristica ‘essenziale’ del *phármakon* è il

nomadica e metamorfica che si sottrae a qualsiasi forma di dominio reale e di manipolazione controllata. Esso, di conseguenza, appare contraddistinto da un'unità plastica complessa, in grado di intervenire sulla realtà in maniere molteplici ma sempre incontrollabili. Alla base della sua ambiguità vi è un'irriducibilità radicale che nell'immaginario tradizionale è stata spesso accompagnata da un'aura di mistero, investita dalla polarità emotiva di attrazione/repulsione¹⁵⁶, associata alla magia e ricondotta alla sfera del "sacro", ovvero agli ambiti e alle pratiche in cui, come abbiamo accennato precedentemente, vita e morte stabiliscono un contatto profondo, si *espongono* reciprocamente e si confondono nella loro cruda nudità.

È utile precisare a tale riguardo che il ruolo sociale del *phármakon* si è affermato prima dell'avvento della filosofia e della scienza medica, all'interno di «culture pre-filosofiche», ovvero di culture che, come ci ricorda Giorgio Franck, sono contraddistinte da «un linguaggio [che] mantiene in equilibrio termini che – da un punto di vista logico – appaiono antitetici: così tra notte e giorno, maschile e femminile, bene e male, non-essere ed essere, inconscio e coscienza, infanzia e maturità, silenzio e parola, ecc., non vi è rapporto di unità ma si manifesta piuttosto un'intima tensione unitaria. Nella filosofia, invece, questi termini divengono *categorie*, articolazioni di una partitura concettuale organizzata in coppie disgiuntive. In tal modo essi vengono a perdere quel carattere di fondamentale *ambiguità* che, nel contesto delle culture arcaiche, li definiva e qualificava, alternativamente, come dimensioni di esperienza ora positive, ora negative. Poiché "arcaico", infatti, è essenzialmente determinato da quello che potrebbe definirsi il *paradosso del sacro*, un fenomeno cioè in virtù del quale l'esperienza del divino

suo essere una «non-sostanza» (cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, cit., p. 152).

¹⁵⁶

significa, talvolta persino simultaneamente, “colpa” e “redenzione”, “pericolo” e “salvezza”. [...] Il positivo e il negativo, il bene e il male, il vero e il falso, non sono poli di una relazione disgiuntiva il cui significato è fissato *una volta e per tutte*. Una simile *mobilità dei significati*, nell’universo culturale arcaico, costituisce la premessa indispensabile alla cui base si produce quello “stato d’eccezione” (orgia, festa, bacchanale) che la cultura greca pre-filosofica ha sperimentato in riferimento alla tragedia»¹⁵⁷.

Innanzitutto, anticipiamo che in una fase successiva del nostro discorso, scandagliando le radici della nozione batailleana di sovranità, ci imatteremo esplicitamente nel rapporto che sussiste tra il rituale del “*phármakos*” (che è all’origine della catena semantica della “farmaceutica”) e lo «stato d’eccezione» che contraddistingue la *figura* dell’eroe tragico e del re-sacerdote. Per ora osserviamo, invece, che a denotare il *phármakon* è la medesima struttura ancipite che determina il *paradosso del sacro*¹⁵⁸. Come d’altronde abbiamo già accennato nelle pagine precedenti, nel solco della ‘logica’ paradossale che caratterizza la sfera sacra dell’esistenza, il *phármakon* può indistintamente fungere sia da rimedio benefico che da veleno, e spesso le due declinazioni non si manifestano l’una in alternativa all’altra ma, piuttosto, coesistono indistintamente tra loro in un unico processo di adulterazione dei corpi che ne subiscono l’inoculazione. Sulla base di quanto appena detto, a titolo di mera ipotesi avanziamo la proposta che il ‘farmaco’, per la sua modalità di estrinsecazione e per la sua capacità peculiare di trasformazione e rigenerazione della vita mediante un processo di

¹⁵⁷ G. Franck, *La passione della notte*, a cura di F. Rella, Milano 1982, pp. 24-25.

¹⁵⁸ Come sottolinea Roberto Esposito, il carattere strutturalmente ancipite del *phármakon* platonico contraddistingue anche il *medicamentum* latino e il *Gift* altotedesco e anglosassone (cfr. *ibidem*), ovvero due termini che sono parimenti riconducibili alla sfera sacra dell’esistenza. Preannuniamo, inoltre, che torneremo successivamente sull’ambiguità del *gift*, che è tutta giocata su un’oscillazione tra il campo semantico del “dono” e quello del “veleno”.

penetrazione, “alterazione” e fluidificazione, può essere pienamente ricondotto a quella dimensione “eterogenea”, o detto altrimenti, “sacra”, dell’esistenza che, come sappiamo, non solo è stata oggetto privilegiato delle ricerche di Bataille ma ha anche contribuito in modo decisivo al suo approccio al pensiero e alla scrittura.

Nello specifico, l’aspetto del *phármakon* su cui ci sembra opportuno focalizzare al momento l’attenzione è ben espresso da Roberto Esposito con le seguenti considerazioni: «Il *phármakon* è insieme il male e ciò che si oppone[...]. Una differenza che non si lascia afferrare da nessuna identità – fosse anche quella contraddittoria della *coincidentia oppositorum*. Male e antidoto, veleno e cura, pozione e contropozione, il *phármakon* non è una sostanza, ma piuttosto una non-sostanza, una non-identità, una non-essenza. Ma soprattutto qualcosa che si rapporta alla vita dal fondo del suo rovescio. Più che afferrarla, esso ne nega la negazione, finendo così per raddoppiarla»¹⁵⁹.

La descrizione del *phármakon* proposta da Esposito ci conduce quindi a uno snodo importante dell’intero discorso, al *luogo* in cui si annodano e dipanano le due linee argomentative che precedentemente abbiamo introdotto. Da un lato, essa mostra all’opera la «mobilità di significati» intrinseca a quella sfera del sacro che, come abbiamo visto, è storicamente connessa alle culture pre-filosofiche (ovvero, collegandoci a questioni già affrontate, alle culture che non appaiono condizionate dal «valore magico delle forme regolari»); dall’altro lato, essa ripropone il medesimo movimento di negazione della negazione che precedentemente abbiamo rintracciato alla base del ‘sintomo’: vale a dire un movimento di negazione che, anziché risolversi in un’operazione sintetica tesa alla restaurazione dell’identità, *si rapporta alla vita dal fondo del suo rovescio* e, così facendo, apporta uno stravolgimento della figura umana

¹⁵⁹ *Ibidem*.

e un'alterazione della sua formazione corporea. Dunque, ad accomunare il "sintomo" e il 'farmaco' non solo è la medesima provenienza dalla sfera sacra dell'esistenza, in cui vita e morte si toccano¹⁶⁰, ma è anche una modalità simile di intervenire nella realtà plasticamente, integrandola dell'esperienza liminare degli stati estremi. Per la precisione, potremmo dire che il 'farmaco' intrattiene col "sintomo" una dinamica peculiare: il primo, infatti, sovrapponendosi al secondo, ne duplica la già duplice negatività e potenzia il conflitto *pato-logico* di cui esso costituisce il momento di raccordo per riconvertirlo in principio metamorfico di salute e di rinnovamento. Questo rapporto peculiare tra il sintomo e il farmaco può chiarirsi ulteriormente se si analizza con attenzione il meccanismo che è ancora Esposito a illustrare: «Se la cura nei confronti del veleno sta nel veleno stesso, allora malattia e salute non si disporranno più lungo l'asse di una contrapposizione frontale, ma

¹⁶⁰ Uno spunto interessante per la comprensione dell'origine comune di sintomo e farmaco dal punto di vista storico e antropologico ci proviene da alcune indicazioni di Giorgio Cosmacini. Riportando il sintomo alla figura del malato e assimilando, invece, il farmaco alla figura del guaritore-medico che somministra il rimedio benefico, possiamo recuperare dei validi riferimenti di Cosmacini sulla nascita e sullo sviluppo del doppio binomio malattia/guarigione e /malato/medico: binomio ancora una volta interamente inscrivibile nella sfera sacra dell'esistenza, alla base delle società arcaiche. Nello specifico, l'autore si richiama a tre differenti tradizioni dell'antichità: l'ebraica, la mesopotamica e la greca. Egli afferma che nella religione ebraica è «prefigurata l'eredità del divino sapere-potere di guarire da parte del medico, guaritore vicario. La parola "medico" – *rofé* – compare nel libro di *Geremia* (8, 22), profeta vissuto nella seconda metà del VII secolo a.C. [...] Il medico guaritore è per il Greci *isótheos*, "simile a Dio". Non dissimile lo era anche nelle terre della "civiltà dei fiumi", bagnate, oltreché dal Giordano, dal Nilo, Dal Tigri, dall'Eufrate. Nell'Egitto dei faraoni il "medico" – *sunu* -, facendosi indovino delle malattie interne, perciò invisibili e divine, e agendo da manipolatore dei mali esterni, mediante imposizione delle mani, si apparentava o identificava nel sacerdote della dea Sekhmet, titolato a dire se una malattia criptogenetica [...] fosse cosa naturale, correlata all'essere corrottabile proprio del corpo, oppure cosa sacra ed esecranda, dovuta a un demone da esorcizzare. Il carattere sacro della guarigione e dei suoi esercenti, come pure quello della malattia e dei suoi agenti, era tale anche nella Mesopotamia dei tempi anteriori e posteriori al diluvio universale, dove il "medico" – *asu* – derivava il proprio nome da "colui che conosce l'acqua", intesa come principio di tutte le cose, come è per Talete [...]. Quanto alla sacralità al di là dell'Egeo, nella Grecia postomerica e preippocratica, culti e miti della medicina si incarnavano in Asclepio, il semidio adulterino nato da taglio cesareo praticato, a cadavere materno ancor caldo, dal padre Apollo. [...] Il dio che punisce è il genitore del semidio che guarisce» (G. Cosmacini, *La religiosità della medicina. Dall'antichità a oggi*, Bari 2007, pp. 7-9).

secondo una dialettica che fa dell'una, certo, il contrario, ma anche, e soprattutto, lo strumento dell'altra»¹⁶¹.

Ora si può osservare che nell'universo batailleano la dicotomia classica tra malattia e farmaco si dissolve, perde la sua efficacia rassicurante che è scandita da un'alternanza delle opposizioni. Come mostreremo più dettagliatamente nel seguito della nostra disamina, Bataille spesso si riferisce a condizioni di esistenza ambigue, che, da una parte, sanano e, dall'altra, avvelenano o dannano. Nel suo testo ciò che risveglia può anche intorpidire, ciò che attrae non smette di suscitare orrore, l'erotismo ha il gusto della morte ma, a sua volta, non c'è morte che sia del tutto all'oscuro dell'amore. Come abbiamo visto, nel corpo della sua scrittura persino le “*besognes*” delle parole talvolta prendono il sopravvento sul significato, si biforcano in direzioni plurime, confondono anziché delucidare, piegano più di quanto dispieghino, producono sul lettore effetti non prevedibili, arrivano misteriosamente a *contagiare* le ferite che *espongono* e a trasmettere il sintomo di cui testimoniano il conflitto tenace.

Va dunque messo in luce che tutte queste pratiche “paradossali” non sono ascrivibili a nessuna forma di manipolazione della realtà oggettuale, né sono riconducibili alla sfera progettuale dell'azione, né, infine, sono attribuibili a un'opera intenzionale di appropriazione. Se esse pervengono a un capovolgimento prospettico, ciò accade esclusivamente in modo “reattivo”, per un'inclinazione della scrittura batailleana alla disgregazione e all'alterazione di ciò che è già dato e compiuto. Ed è proprio grazie a questa disposizione all'abbandono passionale e alla deriva nei territori dell' “impossibile” che Bataille è riuscito a penetrare il fondo segreto delle cose, fino a coglierne la loro radice friabile e destabilizzante, oscura e inconfessabile. D'altronde, al

¹⁶¹ Ivi, p. 149-150.

suo occhio scarnificante non è apparsa neutra e rassicurante neanche la legge, che pure gli uomini e le donne delle origini hanno istituito per determinare una rottura netta e una presa di distanza dalla violenza naturale. Essa, infatti, conformemente alla prospettiva da lui dischiusa, non è che un'escrescenza 'velenosa' di quella stessa violenza da cui l'umanità ha tentato di prendere le distanze. Da un simile presupposto ne consegue, secondo l'autore, che il mondo della ragione ha eretto la sua architettura apparentemente salda su un cumulo di paura e orrore. Solo un esercizio infaticabile di volontà ha permesso agli individui di emanciparsi da tale condizione di partenza: condizione che è sempre in agguato nell'esistenza di ciascuno. Di questa verità innervata nella natura più profonda della legge umana è bene al corrente soprattutto l'erotismo che, come sappiamo, assume una funzione cruciale nello sviluppo del pensiero batailleano.

b) *Un phármakon senza impiego*

Ci sembra interessante sottolineare che nell'antichità è stato Platone ad avere colto fino in fondo la conoscenza specifica di cui gode l'erotismo – che, per l'appunto, è la conoscenza profonda della natura umana - e ad averle attribuito una 'potenza' incontrollabile, una potenza che potremmo definire 'farmcologica' per la sua capacità di adulterare i corpi e di possedere gli animi. Nel Simposio è Diotima a definire Eros: «Intermedio fra il divino e il mortale [...] Sempre pronto a tessere intrighi, avido di sapienza, ricco di sapere, ricco di risorse, e per tutta la vita innamorato del sapere, mago ingegnoso e incantatore [*pharmakeús*: φαρμακεύς] e sofista»¹⁶². Sulla scorta di quanto ha messo in evidenza

¹⁶² Platone, *Simposio*, trad. it. e note di F. Ferrari, introduzione di V. Di Benedetto, Milano 1885, (202 e-203 d) p. 181. In merito all'impiego da parte di Platone dell'epiteto di "*pharmakeús*" per il personaggio demoniaco di Eros, e indirettamente per quello altrettanto liminare di Socrate, Derrida

Silvano Facioni, si può dunque affermare che «Eros è, insieme, la colpa e la pena, il limite e la sua trasgressione, ed è per questo che gli istanti supremi, fatali (Bataille ricorda sempre che, nella lingua francese, l'orgasmo venga chiamato anche “*petite mort*”) ritrovano una ulteriore traccia mnestica nella “possessione” di cui già Platone aveva parlato: nel *Fedro*, infatti, dopo aver elencato i quattro tipi della possessione Platone dichiara che la possessione erotica (la *μανία ἔρωτική*) è la suprema. [...] “Un terribile mago, e stregone, e sofista”: secondo l'analisi platonica, Eros dispone e permette una conoscenza “altra”, perché è, letteralmente, “barbaro”, incapace di farsi comprendere secondo gli schemi e le griglie troppo astratte di chi vorrebbe trasformarlo, domandolo, in mera funzione del piano conservativo/riproduttivo della natura»¹⁶³.

Ritroviamo, dunque, nel *pharmakeús* Eros il «balbettio» di una parola che proviene da un altrove radicale, pronunciata in una lingua «barbara» parlata tra amanti sconosciuti. È il medesimo balbettio che si può attribuire alla scrittura eterologica batailleana, permanentemente sospesa tra linguaggio e silenzio. D'altronde, solo dalle intermittenze, dalle slabbrature e dalle esitazioni di una scrittura del genere può prendere quota quella «possessione» erotica che per la sua propensione ad arrendersi all'*incontrollabile* tanto preoccupava Platone. Di tale “possessione” è ancora Facioni a indicarci i tratti peculiari: «La possessione è, innanzitutto, forma primaria di conoscenza intesa come il riconoscimento di un'origine altra della vita mentale dell'individuo, ed Eros è sicuramente uno dei volti di questa origine altra, anzi è l'origine,

pone particolare attenzione. Nello specifico egli osserva che questo epiteto proviene dalla mutazione platonica di un altro termine che «ha l'originalità di essere stato sovradeterminato, sovraccaricato dalla cultura greca di un'altra funzione. Di un altro *ruolo*, e formidabile» (J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 128). Tale termine, verosimilmente alla radice dell'intera catena semantica che concerne la farmaceutica, è il “*pharmakón*” che, come vedremo meglio in seguito, partecipa di una cerimonia che nella Grecia arcaica «si svolge al limite del dentro e del fuori che essa deve tracciare e rintracciare continuamente. *Intra muros/extra muros*» (*ibidem*).

¹⁶³ S. Facioni, pp. 69-71.

l'oriente su cui si staglia l'ipotesi di un'esistenza dispiegantesi come abbandono di sé [...], come costante spingersi fuori di sé, come esodo senza terra promessa. [...] Eros è *dépense*, squilibrata dissipazione, abbandono alla morte perché la morte possa essere abbandonata (e questo nel senso dell'*a ban donner* dell'antico francese, ossia dell' "essere-a-disposizione", del *donner* che è opposizione alla proprietà e all'appropriazione) [...]. La possessione ovvero l'estasi è l'affermazione che (si) afferma quando tutto è stato negato e che, presentandosi come la forma primitiva di conoscenza (nel duplice senso di ciò che causa la conoscenza e del "luogo" in cui la conoscenza accade) permette di comprendere appieno un ulteriore motivo dell'attacco sferrato da Bataille contro la scienza: dell'Eros non si dà *επιστήμη* [episteme], perché il suo regno è dominato da *σοφία* [sophia], e *σοφία* è, per l'Eros, l' "irraggiungibile", il *de-siderio* che sempre rovina in *dis-astro*¹⁶⁴.

Tirando le somme di quanto affermato da Facioni, si può individuare un discrimine fondamentale tra l'*erotica* batailleana, che non smette di *provarsi* in una conoscenza della totalità «irraggiungibile», e il sapere che con Platone (e da Platone) si è separato dalle pratiche sapienziali che lo hanno preceduto ed è divenuto «episteme», sapere specialistico. Ma tale discrimine, come Jacques Derrida invita a osservare, non esclude una *complicità* più profonda tra queste due modalità differenti di fare esperienza del pensiero, e dunque della scrittura, poiché c'è un nocciolo comune che le separa proprio nel *luogo* in cui parimenti le tocca: «La rinuncia [batailleana] al riconoscimento prescrive e interdice nello stesso tempo la scrittura. O meglio, discerne *due scritture*. Proibisce quella che *proietta*, che *progetta* la traccia, attraverso la quale [...] la volontà vuole preservarsi nella traccia, farsi riconoscere, e ricostituire la sua presenza. Scrittura servile anche che

¹⁶⁴ Ivi, pp. 70-71.

Bataille, quindi, disprezzava. Ma questa servitù disprezzata non è quella che la tradizione condanna, da Platone in poi. Quest'ultimo prende di mira la scrittura servile come *techne* irresponsabile perché la presenza di colui che tiene il discorso è scomparsa. Bataille prende di mira al contrario il progetto servile di conservare la vita – il fantasma della vita nella presenza. In tutti e due i casi, è vero, si teme una certa morte e bisognerebbe meditare su questa complicità»¹⁶⁵.

A essere in gioco in entrambe le scritture, la platonica e la batailleana, è una certa critica della servitù, è il rapporto tra presenza e assenza, tra memoria e oblio. È, essenzialmente, il rapporto peculiare che esse intrattengono con la morte, e con la vita. Per comprendere questo groviglio di complicità e, nello stesso tempo, di divergenze prospettive, che le lega e le divide, è necessario appellarci nuovamente alla nozione di “*phármakon*” poiché è nell'intreccio delle sue declinazioni differenti che risiede il fulcro dell'intera questione. Difatti, come è ancora Derrida a dirci, nel solco della natura polisemantica e polivalente del *phármakon* propria della Grecia pre-filosofica, Platone è stato il primo ad attribuire una duplice indole alla scrittura e, mediante questa attribuzione, a pervenire all'istituzione di una logica discorsiva che è giunta alla sua forma scritta.

Concedendoci, dunque, una digressione momentanea dall'asse maggiore del nostro discorso, e avvalendoci ancora della lettura di Derrida sulla “farmacia platonica”, cerchiamo di capire meglio quali sono le caratteristiche relative alla “doppia scrittura” e, di conseguenza, al doppio *phármakon* che l'operazione platonica ha apportato alla filosofia occidentale. Per cominciare, si può osservare che il passaggio alla scrittura compiuto da Platone ha inaugurato l'utilizzo, a livello sistematico, della “macchina razionale delle somiglianze e delle

¹⁶⁵ P. 343

differenze” nel campo della filosofia e, di conseguenza, ha determinato la definitiva separazione di tale campo conoscitivo da quell’orizzonte di senso che precedentemente abbiamo ricondotto al “paradosso del sacro”. Nei confronti di questo passaggio, assolutamente cruciale per il destino del pensiero filosofico e della sua modalità peculiare di rapportarsi alla verità, all’idea, al discorso e alla legge, il *phármakon* appare dunque situato in due *luoghi* differenti.

La sua prima collocazione è tutta interna alla logica-discorsiva. Platone, infatti, dopo una prima reazione di diffidenza, sceglie di sottoporre il *phármakon* alle categorie del pensiero dialettico e, sulla base di criteri logici, di suddividerlo in due branche alternative, l’una benefica e l’altra malefica. La suddivisione del *phármakon* in queste due poli opposti trova, quindi, rispondenza in un’analogia suddivisione, parimenti operata da Platone, in una duplice natura della scrittura. Nel modello teorico platonico, la scrittura buona si oppone alla scrittura cattiva così come il *phármakon* buono si rivela l’ “antidoto” del *phármakon* cattivo. La prima scrittura, ovvero la scrittura comunemente intesa (che è anche la scrittura dei sofisti e della tragedia), è considerata da Platone una *techne* di provenienza servile a causa della sua necessità di ricorrere a un gesto della mano. Difatti, come sappiamo, il segno scritto, implicando l’utilizzo di una parte del corpo, coinvolge anche la *sfera sensibile*, che, secondo il pensiero platonico, è offuscatrice della verità intellegibile. Inoltre, la scrittura, sostituendosi alla voce e annullando la presenza degli interlocutori, nell’ottica di Platone è portatrice anche di un altro male: essa, dietro la parvenza della trasmissione della memoria, ne suscita la sua corruzione, favorendo il sopravvento dell’oblio. Dunque, nella prospettiva platonica il gesto scritto è per sua natura un *phármakon* assolutamente malefico, un filtro magico che altera la verità e annulla la sostanzialità delle cose.

A questo tipo di scrittura, tuttavia, Platone ne oppone un secondo tipo che, pur assurgendo alla medesima nozione di *phármakon*, ne costituisce una declinazione del tutto diversa. Il secondo *phármakon* viene chiamato in causa in qualità di “antidoto” contro la potenza velenosa del primo. Ecco dunque che, come Derrida sostiene, la scrittura platonica acquisisce la funzione peculiare di un controveleno in grado di azzerare l’incantesimo della scrittura comune e di smorzarne la sua forza di inganno. Per la precisione, tale «contro-incantesimo, [...] esorcismo, [...] antidoto, è la dialettica»¹⁶⁶. A suddette constatazioni bisogna aggiungerne un’altra, di notevole rilievo: ponendosi in continuità con la dialettica socratica, che le è precorritrice, la scrittura platonica si mostra anche e soprattutto un *rimedio contro la morte*, che invece il *phármakon* velenoso induce attraverso il sortilegio dell’oblio. Per perseguire tale obiettivo, per rendere la morte al contempo «accettabile e nulla»¹⁶⁷, la scrittura platonica si avvale di «protezioni» che fungono da coperte e ‘vestono’ i suoi oggetti. Il pensiero attraverso la scrittura diviene con Platone una vera e propria «arte della tessitura»¹⁶⁸.

È importante sottolineare che nella prospettiva platonica a emancipare il gesto dello scrivere dalla sua condizione originariamente deprecabile, a invertire di polo la sua natura farmacologica, è il fatto che essa abbia cominciato a farsi accompagnare dal sapere e a farsi governare dal *logos*. La scrittura introdotta da Platone, diversamente dalla scrittura comune, che è impregnata di suggestioni provenienti della sfera della sensibilità, si palesa come «*iscrizione della verità dell’anima*»¹⁶⁹ e, in quanto tale, si pone a fondamento dell’«*episteme*»¹⁷⁰. Derrida analizzando lo schema platonico, mette in

¹⁶⁶ P. 114

¹⁶⁷ P. 116

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ P. 145

¹⁷⁰ *Ibidem.*

evidenza che nell'opera del filosofo greco l'opposizione tra le due scritture trova corrispondenza in un'analogia opposizione all'interno dell'essere umano: la sfera corporea del sensibile è assimilata alla menzogna, al falso, mentre la sfera incorporea dell'anima, localizzabile simbolicamente nella testa¹⁷¹, è associata alla verità. Inoltre, anche in rapporto alla legge familiare le due scritture godono di statuti diversi: la prima, in una posizione di irregolarità, è raffigurata come il figlio «miserabile», «bastardo» e «parricida», laddove la seconda corrisponde al fratello «legittimo», degno erede e prosecutore della virtù del *logos* paterno, ovvero di quella virtù che fino ad allora era stata praticata solo dalla dialettica anamnesica¹⁷².

Ripercorrendo a ritroso l'articolazione del ragionamento di Platone, risalendo a monte della sua suddivisione in due scritture e in due *phármakon*, ci ritroviamo tuttavia di nuovo dinanzi alla sua decisione iniziale, nel *luogo* in cui l' "episteme" ha trovato il suo 'corpo' nella scrittura. Difatti, se, ponendoci sulle orme della ricostruzione (e decostruzione) derridiana, abbiamo potuto constatare che Platone ha scelto di collocare il *phármakon* all'interno del suo discorso, grazie a tale ricostruzione appendiamo che la decisione platonica segna anche l'estromissione del *phármakon* al di fuori del medesimo discorso. È questo un punto cruciale della lettura di Derrida: il *phármakon*, a causa della decisione di Platone, ha trovato una doppia collocazione non solo nella sua filosofia ma in rapporto a tutta la storia della metafisica. A causa della sua natura polimorfa e della sua potenza 'stupefacente', il 'farmaco' si è trovato, infatti, sdoppiato in una doppia dimensione. Da un

¹⁷¹ È interessante osservare che se con Platone si inaugura una tradizione di pensiero che, stabilendo una gerarchia tra le parti del corpo, individua nella testa la sede dell'anima e il *luogo* in cui si accentrano le qualità migliori dell'uomo, in Bataille, tale gerarchia viene sottoposta a una contestazione radicale, supportata da un'indagine critica rigorosa e culminante col mito dell'acefalia. Ma su tali argomenti torneremo nel prosieguo della nostra analisi.

¹⁷²

lato, una volta assimilato dalla logica razionale, è stato trasformato in strumento dell'economia concettuale platonica, in mezzo addetto al compito di eternizzarla, ma, dall'altro lato, dalla medesima logica è stato anche respinto e allontanato, restandole dunque radicalmente estraneo, divenendo il suo irriducibile "*tout autre*". Nello specifico, a essere rimasto al di fuori dei confini del sapere, come suo residuo o "riserva", è quello che possiamo congruamente definire l'aspetto *informe* del *phármakon*, irriducibile al giogo delle classificazioni. Esso è la 'sostanza insostanziale' all'interno di cui il polo positivo e il negativo non si oppongono ma, piuttosto, coesistono, non smettono di coesistere in un rapporto di compenetrazione reciproca.

Se su tale constatazione l'analisi derridiana giunge al termine, è proprio da essa, collocandoci nel suo solco, che noi prendiamo le mosse per indicare la nostra ipotesi interpretativa. Assumendo come dato di partenza che il *phármakon* adoperato da Platone, a seguito di un processo di separazione e differenziazione dal *phármakon* delle società arcaiche, è divenuto il mezzo "magico" addetto al compito di eternizzare il pensiero e di *rimediare alla morte*, ci domandiamo se non si possa supporre che Bataille, recuperando il *phármakon* 'senza impiego' avanzato dall'operazione platonica, non lo abbia declinato come "antidoto" del precedente, sfrangiando la tessitura logico-discorsiva che da Platone in poi costituisce la caratteristica fondativa e fondamentale della filosofia. Sulla base di una simile chiave di lettura, si potrebbe ritenere che con questo procedimento l'autore francese abbia inteso riportare e trattenere lo sguardo umano nel luogo in cui si consuma l'*esperienza della morte* - che, come abbiamo accenato, alla luce della sua lettura di Hegel, egli ha considerato il *luogo* cardine dell'esperienza del negativo - per infine restituire il soggetto alla sua 'malattia mortale'.

A integrazione di quanto da noi qui immaginato, bisogna però osservare che, in modo affine a Platone, anche Bataille con il suo sforzo teorico ha parimenti tentato di *rimediare alla morte*, ma, va subito aggiunto, nel suo caso l'ostilità si è riversata contro una morte diametralmente opposta rispetto a quella temuta dal filosofo greco. La morte osteggiata da Bataille, infatti, non coincide con l'annientamento o l'oblio della vita soggettiva quanto, piuttosto, con la sua conservazione in una condizione "angosciosamente" statica, pietrificata in un recinto individuale impermeabile a (e immemore di) quelle emozioni estreme e a quelle esperienze liminari che, secondo il pensatore francese, sono le uniche a poter sospingere l'esistenza al suo culmine, al quel punto di massima espansione che egli ha definito "sovranità". È, dunque, sullo sfondo di questa operazione di sovversione del *phármakon* filosofico introdotto da Platone che, a nostro parere, deve essere valutata la sua necessità di indurre il pensiero, e soprattutto la vita, a reintegrarsi con una "totalità" che nel mondo moderno, interamente subordinato al principio dell'utile, appare del tutto negata.

Di conseguenza, è opportuno sottolineare sin da ora che la nozione di sovranità introdotta da Bataille, in quanto *sbocco terminale* della 'sintomatologia' del Moderno di cui il suo testo ci rende testimonianza, non va considerata né l'espressione apologetica di una sorta di vitalismo irrazionale, né un gioco di prestigio artificioso¹⁷³, consapevolmente calcolato ma nondimeno nevroticamente autoindotto, ideologicamente antimoderno. Essa è, piuttosto, da intendersi, almeno sulla base della lettura che stiamo tentando di compiere, la 'cura' e il 'principio di salute', paradossali perché 'ipermoderni', che il pensatore ha individuato mediante gli strumenti peculiari di cui dispone la filosofia e ha quindi tenacemente affermato nell'intento di dichiarare la sua 'rivolta' contro la

173

deriva servile che, in modi diversi, contraddistingue anche le società contemporanee.

c) *Invocando «una docile violenza del vento»*

Riconducendo ora tale ordine di questioni al discorso, precedentemente intrapreso, concernente la funzione che la scrittura ha rivestito per l'esigenza personale di guarigione manifestata da Bataille, si può cominciare col sottolineare che è stata l'esperienza stessa della malattia ad aver determinato il tipo di 'cura' nonché la peculiare forma di salute di cui la sua produzione teorica rende testimonianza. Difatti, come abbiamo tentato di illustrare, l'esercizio della scrittura, da originario strumento di ridimensionamento e distanziamento, ha ben presto assunto la fisionomia peculiare di 'gesto eterologico' e poi, dagli anni Quaranta del Novecento, più specificamente di "operazione sovrana". Si può quindi ritenere che per Bataille la scrittura abbia adempiuto fino in fondo alla sua 'funzione farmacologica' ma a condizione che si attribuisca a tale funzione l'unità plastica dei due suoi poli e la si consideri a partire da quel connubio indecifrabile di terapia benefica e pozione tossica (ma anche, di mania, droga e filtro magico), di disinfezione e contagio, di dono miracoloso e violazione dell'integrità soggettiva, di conservazione della vita e rischio della morte, che da un certo momento in poi, in concomitanza sia con l'affermazione della «razionalità trasparente della scienza»¹⁷⁴ che con quella logico-discorsiva della dialettica filosofica, ha finito con l'essere negato e ridotto a uno solo, al più rassicurante, dei suoi aspetti.

¹⁷⁴ È Jacques Derrida a osservare che la traduzione di *phármakon* «con "rimedio" cancella, nell'uscir fuori dalla lingua greca, l'altro polo che il termine *phármakon* tiene in serbo. Annulla la risorsa di ambiguità e rende più difficile, se non impossibile l'intelligenza del contesto. A differenza di "droga" e anche di "medicina", rimedio indica la razionalità trasparente della scienza, della tecnica e della casualità terapeutica, escludendo così [...] il richiamo alla virtù magica di una forza di cui si dominano a stento gli effetti, di una *dynamis* sempre sorprendente per chi la volesse manipolare da padrone a suddito» (J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., pp. 87-88).

Bisogna inoltre constatare che la ‘cura’ offerta dalla scrittura probabilmente non ha ‘salvato’ l’autore dalla malattia. Essa difatti non ha coinciso con il ripristino di una condizione di ‘normalità’¹⁷⁵ né attraverso la risoluzione della nevrosi e il riconoscimento del registro elevato e direttivo del paterno, né attraverso l’adeguamento a un discorso solo razionale, interamente innervato su catene di significanti e di significati, né, tanto meno, attraverso una salvaguardia dell’integrità soggettiva nel tempo della durata individuale. Senza addentrarci nel dibattito specificamente psicoanalitico su tale tema, possiamo nondimeno affermare che la pratica della scrittura, richiedendo a Bataille di *esporsi* in tutta la crudezza vulnerabile della sua nudità, lo ha piuttosto condotto all’*espiazione* necessaria del suo destino di «figlio perduto» e «miserabile»¹⁷⁶, che tuttavia, proprio grazie a una posizione affatto

175

¹⁷⁶ «Figlio perduto» e «figlio miserabile», come abbiamo visto, sono due degli epiteti impiegati da Platone per condannare la scrittura, o, per meglio dire, il genere di scrittura che si era già affermato al suo tempo. Tale scrittura gli appariva il figlio illegittimo del *logos*, un *phamarkon* velenoso, che anziché preservare la verità del discorso, l’adulterava e la corrompeva (cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., pp. 138-152). È interessante sottolineare che, per una corrispondenza bizzarra ma non del tutto casuale, la figura del figlio perduto e miserabile è molto presente anche nell’universo figurativo di Bataille. La ritroviamo, ad esempio, nella fantasmagoria giovanile dell’*Œil pinéal* quando egli rappresenta un fanciullo che con atteggiamento prometeico contesta l’autorità dispotica del padre fallico (cfr. G. Bataille, *L’œil pinéal (4)*; in *OC*, vol. II, p. 46; trad. it di S. Finzi, *L’occhio pineale (4)*, in G. Bataille, *Critica dell’occhio*, cit., p. 113). Ma la medesima figura del figlio miserabile contraddistingue soprattutto i tratti dell’*homo tragicus*, di colui che, con la sua rivolta eroica, si contrappone alla regola imposta dall’*homo sapiens* logocentrico e fallico (cfr. G. Bataille, *La masque*, in *OC*, vol. II, p. 405). D’altronde, se, rovesciando la parola demonica e velenosa dell’uomo tragico, Platone è pervenuto al *phamarkon* benefico del linguaggio filosofico, slabbrando la tessitura del discorso filosofico, Bataille ne recupera la funzione liminare e la posizione di irregolarità. Non a caso l’immagine del figlio perduto e miserabile e il suo *pathos* tragico sono alla base anche della rappresentazione batailleana dell’“uomo acefalo” che, come segno di rivolta contro l’autorità del padre, di Dio e del capo, rinuncia alla testa in quanto parte del corpo che ne evoca più chiaramente i connotati di dominio e di raziocinio. Per un maggiore approfondimento sulla connessione tra il progetto di Acéphale e la rivolta del figlio contro il padre fallico segnaliamo in particolar modo C. Pasi, «Acéphale», in Id., *La ferita dell’eccesso*, Torino 2002, pp. 116-148. Ci sembra infine opportuno sottolineare che, secondo la nostra ipotesi interpretativa, a svilupparsi nel *nome del figlio perduto e miserabile* non sono soltanto gli esperimenti comunitari degli anni Trenta del Novecento, di cui abbiamo appena evocato alcune *figure* simbolicamente decisive. Riteniamo, infatti, che l’intero percorso teorico tracciato da Bataille componga il *luogo* di una complicità interamente sviluppata in opposizione alla figura accentratrice e dispotica del padre fallico. Tale complicità vede come protagonisti il figlio perduto e il “padre anale”, reso *cieco* e *muto* dalla malattia. A parlarci della figura ‘minore’ di questo “padre anale” nell’universo batailleano è soprattutto Felice Ciro Papparo: «Dalla realtà effettiva del padre (cieco, paralitico, incontinente, “asceta involontario, angosciante”

irregolare e al tratto capriccioso della sua produzione desiderante, ha potuto stabilire un contatto con *l'intimità del mondo* ed esporci una rappresentazione dell'essere piena della sua complessità strutturale¹⁷⁷.

Alla luce di quanto stiamo supponendo, immaginiamo che per Bataille il percorso attraverso cui pervenire a una forma diversa di 'guarigione' sia cominciato proprio negli attimi in cui, attraversando la morsa angusta dell'angoscia, egli ha sospeso qualsiasi azione di appropriazione della realtà e si è abbandonato a un'esplosiva «gioia dinnanzi alla morte»¹⁷⁸: gioia così intensa e dolorosa da poterne persino morire¹⁷⁹. Il balsamo

prende "rilievo una certa figura paterna, il *padre anale* che 'scherma' e 'schernisce' – con un *sorriso cieco* – quella micidiale del *padre fallico*» (F. C. Papparo, *Incanto e misura*, cit., p. 5) Il campo in cui la complicità tra questo padre cieco e impotente e il figlio perduto ha preso *corpo* e ha configurato una via alternativa di 'concepire' la 'visione' del pensiero e di *esporla* alla visione altrui corrisponde esattamente all'ambito della scrittura.

¹⁷⁷ Per una comprensione adeguata di questo passaggio fondamentale dell'universo di *senso* batailleano siamo in buona parte debitori dei saggi di Felice Ciro Papparo. Nella consapevolezza che la scrittura si rivela anche luogo e occasione di "amicizia" complice tra scrittore e lettore, riportiamo quanto egli afferma a proposito del rapporto tra *esposizione* della nudità, posizione sovrana e «ligatura amicale»: «Come può e come *deve esprimersi l'auto-nomia soggettiva*, per essere veramente tale? La risposta batailleana è nel contempo *semplice ma radicale*: "L'uomo è la propria legge, se si mette a nudo di fronte a se stesso" (versione da *Il colpevole*); "Quando vuole mettersi nudo davanti a se stesso, per l'uomo è legge solamente l'uomo" (versione da *Mesures*). *Mettersi a nudo di fronte a se stesso!* È questo il *presupposto dell'auto-nomia*, ciò che solo consente, al di là della ostinazione e fuori dalle spire della giustizia, un "nomos" di sé che non *appellandosi* per essere *legge a se stesso* a una "norma" posta fuori di sé porta *all'accordo con se stessi*. Da qui, solamente, è possibile scorgere *la dimensione dell'amicizia*, giacché l'amicizia non è altro *che il reciproco denudamento* e non *la trasparenza* – se per trasparenza s'intende la sospensione, in nome dell'amicizia *pura*, della "propria" e altrui malvagità e lascivia; piuttosto, e senza scolorire o offuscare *questi tratti singolarissimi e urtativi*, l'amicizia è una messa a nudo di sé che coincide con *l'esposizione generosa di sé, dove si schiude una sovranità che non ammette signoria*, giacché *questa sovranità generosa* non chiede di *perseverare nel proprio essere [...]* ma *solamente di esporre il proprio "chiuso" essere alla violazione e alla perdita!*» (F. C. Papparo, *La rosa di Laure: il tempo dell'amicizia – e dell'amore*, in Id., *Perdere tempo, Pensare con Bataille*, Milano-Udine 2012, pp. 120-121).

¹⁷⁸ La pratica della gioia dinanzi alla morte è uno dei quattro paragrafi di cui è composto il quinto e ultimo numero di «Acéphale», redatto esclusivamente da Bataille e pubblicato il 5 giugno del 1939 (cfr. G. Bataille, *La pratique de la joie devant la mort*, «Acéphale», n. 5, giugno 1939; in *OC*, vol. I, p. 117-125; trad. it. di). Su tali ambiti torneremo nelle prossime pagine.

¹⁷⁹ Con questa espressione abbiamo alluso alle emozioni che Bataille attribuisce a Kafka ma che, stando a quanto è testimoniato nei suoi scritti, potrebbero essere altrettanto attribuibili al suo vissuto personale: «Volle essere infelice per appagarsi: il punto più segreto di questa infelicità era una gioia così intensa che egli dice di morire» (Id., *Kafka*, in Id., *La littérature et le mal*, Paris 1957; in *OC*, vol. IX; trad. it. di A. Zanzotto, *Kafka*, in G. Bataille, *La letteratura e il male*, Milano 1973, p. 148). A conferma di quanto detto, Bataille cita un estratto del *Diario* kafkiano in cui appare manifesto non solo il connubio di gioia e di dolore nell'animo dello scrittore praghese ma anche il ruolo che per questa matassa emozionale ha rivestito la scrittura come 'farmaco' del tutto peculiare, capace di trarre da una condizione di sfinimento totale l'energia dirompente dello slancio creativo: «Non ho mai potuto comprendere come a quasi tutti coloro che sanno scrivere sia

della sua ferita risulta connesso proprio al taglio che gli è servito per approfondirla e innestarla nella scrittura, grazie al movimento con cui, dilacerando le membra della coscienza individuale, ha auspicato l'avverarsi di una "nuova nascita" in quanto essere sovrano. Tale procedimento *paradossale* ci sembra sotteso a una dichiarazione come la seguente, posta a conclusione di un aforisma del 1953: «La tavola, la carta, la sinistra diga della morte allineano le sillabe del mio nome. Di questa tavola e di questa carta – che mi promettono alla scomparsa – sono malato (ad essere precisi, ho la nausea), eppure le parole che posso scrivere sulla carta invocano ciò che, facendomi più malato, mi restituirebbe alla docile violenza del vento, spazzando via per sempre questa carta e le parole che vi scrivo»¹⁸⁰.

È inoltre utile sottolineare che il filo sotterraneo che ordisce il processo di affermazione di una 'salute' non risolutiva della malattia ma piuttosto compenetrata in essa è da rintracciare nella critica incessante di Bataille contro tutte le manifestazioni dell'autorità nonché nel tentativo, connesso a tale critica, di pervenire a un'esistenza capace di dipanarsi in un *aldilà* della dialettica del dominio e della servitù. Se, dunque, il primo obiettivo di tale contestazione radicale è rappresentato dall'autorità 'originaria' del padre fallico, in breve tempo la macchina eversiva da lui 'consegnata' si è estesa anche ad altre forme autoritarie che dominano e imprimono la loro regola in ambiti differenti della vita umana. Di conseguenza, in Bataille la *critica* non soltanto risulta emancipata dal

possibile oggettivare il dolore pur nel dolore; al punto che, per esempio, nella sventura e forse con la testa ancora tutta febbricitante, io posso sedermi, per comunicare a qualcuno per iscritto: io sono infelice. [...] E questa non è menzogna o lenimento del dolore, ma è una esuberanza di forze, accordata dalla grazia in un momento in cui il dolore ha tuttavia esaurito visibilmente tutte le mie forze sino al fondo del mio essere che ne è ancora tormentato» (F. Kafka, *Tagebücher (1910-1923)*, Frankfurt 1951, pp. 530-531; cit in G. Bataille, *Kafka* cit., pp. 148-149).

¹⁸⁰ G. Bataille, *Aphorismes*, «Arts», n. 424, 14-20 agosto 1953; in *OC*, vol. XII; trad. it. di F.C. Papparo, *Aforismi*, in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 136.

mero appiattimento nella *clinica*¹⁸¹ ma è anche e sempre strettamente legata all'individuazione di esperienze umane che si rivelano in grado di palesare un'autorità completamente differente, scevra da qualsiasi ingerenza col potere e, dunque, del tutto 'anomala' rispetto all'immaginario che accompagna e supporta il concetto consueto di autorità. Anche alla luce di tali constatazioni, riteniamo dunque che la chiave di volta dell'intero dispositivo teorico che egli ha introdotto vada ricercata, come tenteremo di fare nel prossimo capitolo, proprio nella nozione di "sovranità", in qualità di manifestazione estrema della liberazione del soggetto dai vincoli del mondo dei servi e dei padroni o, detto in altro modo, delle vittime e dei carnefici.

¹⁸¹ Il rapporto problematico tra la funzione "critica" del linguaggio, spesso suscitata anche da una condizione patologica di partenza, e il suo ripiegamento nello "stato clinico", blocco potenziale, sempre in agguato, durante il processo di "salute" innescato dalla scrittura, ci è suggerito, in qualità di mera suggestione, da alcuni temi di una raccolta di saggi di Gilles Deleuze (*Critica e clinica*, trad. it. di A. Panaro, Milano 1996, in part. pp. 11-19).

Capitolo II

Dall'incrinatura subita all'incrinatura amata. Un pensiero alla misura della passione

Mio padre cieco, vuote orbite, lungo naso d'uccello magro, grida di sofferenza, lunghi sorrisi silenziosi: vorrei tanto somigliare a lui! Non posso rinunciare a interrogare le tenebre e tremo d'aver avuto sotto gli occhi, per tutto il periodo della mia infanzia, quest'asceta involontario, angosciante! [...] Non c'è un essere senza incrinatura, ma noi andiamo dall'incrinatura subita, dalla decadenza, alla gloria (all'incrinatura amata).

Georges Bataille¹⁸²

Disprezzato e reietto dagli uomini, / uomo dei dolori che ben conosce il patire, / come uno davanti al quale ci si copre la faccia, / era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima. // Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, / si è addossato i nostri dolori / e noi lo giudicavamo castigato, / percosso da Dio e umiliato. // Egli è stato trafitto per i nostri delitti, / schiacciato per le nostre iniquità. / Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; / per le sue piaghe noi siamo stati guariti.

Isaia¹⁸³

Tutte le sofferenze circostanti dobbiamo patirle anche noi. Cristo ha sofferto per noi, ma l'umanità deve soffrire per Cristo. Abbiamo tutti non un corpo, ma una crescita, è questo a farci passare attraverso tutte le sofferenze, in una forma o nell'altra. [...] In questo contesto non c'è posto per la giustizia, ma neppure per la paura di soffrire o per l'interpretazione della sofferenza come di un merito.

Franz Kafka¹⁸⁴

¹⁸² G. Bataille, *Le coupable*, 1944; in Idem, *Œuvres complètes*, 12 voll., a cura di D. Hollier, T. Klossowski, P. Leduc, H. Ronse e J.-M. Rey, Paris 1970-1988, vol. VI; trad. it. di A. Biancofiore, *Il colpevole/L'Alleluia*, Bari 1989, pp. 33-35 (d'ora in poi, per riferirci a volumi delle Opere complete di Bataille, impiegheremo la forma abbreviata: OC, seguita dal numero del volume e da quello della pagina).

¹⁸³ Isaia, 53, 3-4, 11. CEI GERUSALEMME

1. Una soggezione non assoggettabile

a) *Il paradosso della sovranità*

Al fine di abbozzare una prima tematizzazione del nesso tra contestazione delle forme tradizionali dell'autorità e affermazione di un diverso tipo di autorità in Bataille, prendiamo ora avvio dall'intuizione di Giorgio Agamben secondo cui alla base della sovranità batailleana è rintracciabile il confronto del suo autore con il *paradosso* incarnato dalle figure storiche del "soggetto sovrano". Tale paradosso è definibile attraverso la seguente formula: «Il *soggetto* (cioè etimologicamente, ciò che sta sotto) è *sovrano* (è, cioè, ciò che sta sopra). E forse il termine soggetto (conformemente all'ambiguità della radice indoeuropea da cui derivano le due proposizioni di senso opposto *super* e *sub*) non ha altro significato che questo paradosso, questo dimorare là dove esso non è»¹⁸⁵. Secondo Agamben, dinanzi alla presa d'atto di tale paradosso, Bataille con la sua declinazione peculiare della sovranità sceglie di non spingere l'idea di 'supremazia' nella direzione che potremmo definire "alta", ovvero nella direzione tradizionale che contraddistingue la *figura sovrana* in quanto detentrica del potere di legittimare la legge. Egli piuttosto associa tale *figura* all'ambito "basso", che invece è esperibile grazie all'abbandono passionale, alla perdita di sé e a una condotta di pura impotenza.

Attraverso una simile declinazione del termine sovranità, secondo Agamben, Georges Bataille si è dunque inserito nel discorso della filosofia occidentale sulla dualità dell'essere: dualità che da Aristotele in poi è stata pensata anche come antinomia di potenza e atto. A tale

¹⁸⁴ 22 [febbraio]. Lettera di H (p. 168)

¹⁸⁵ G. Agamben, *Bataille e il paradosso della sovranità*, in J. Risset (a cura di), *Georges Bataille: il politico e il sacro*, cit., p. 117.

riguardo va inoltre aggiunto che in base al dualismo aristotelico, come ricorda ancora Agamben, «la potenza è innanzitutto *potentia passiva*, passione nel senso etimologico di patimento, passività»¹⁸⁶. Sulla base di tali categorie, la sovranità “bassa” batailleana - che, stando alla suddivisione introdotta da Robert Hertz e impiegata in più occasioni da Bataille, si può considerare di “sinistra”¹⁸⁷ - risulta, quindi, inscrivibile nel polo della *potentia passiva*.

Se fino a questo punto dell’analisi, condividiamo in pieno la chiave di lettura proposta da Agamben, la nostra posizione si discosta nettamente dal suo taglio interpretativo in merito agli effetti che l’operazione batailleana determina per la concezione del soggetto. Agamben infatti sostiene che «cercando di pensare al di là del soggetto, cercando di pensare l’*estasi* del soggetto, egli [Bataille] ha pensato, in verità, soltanto il suo limite interno, la sua antinomia costitutiva: la *sovranità del soggetto*, l’esser *sopra* di ciò che è *sotto*». Ora bisognerebbe chiedersi se effettivamente la scelta batailleana di indirizzare la sovranità verso il polo rappresentato dall’esperienza passionale sia da addurre a un tentativo, peraltro non riuscito, di realizzare un superamento del paradosso della sovranità attraverso un superamento della soggettività, o, per dirla con Agamben, attraverso un pensiero «al di là del soggetto»¹⁸⁸. Esplicitando la questione, ci poniamo dunque la seguente domanda: si può davvero ‘legittimamente’ ritenere che la sovranità teorizzata da Bataille ricerchi un simile superamento oppure è più in accordo con la sua prospettiva l’idea, ampiamente

¹⁸⁶ Ivi, p. 118.

¹⁸⁷ Cfr. R. Hertz, *La preminenza della mano destra*, trad. it. e a cura di D. Altobelli, Milano 2017. La lettura di Hertz si rivela fondamentale per l’individuazione da parte di Bataille del carattere dinamico dell’eterogeneo e del sacro.

¹⁸⁸ *Ibidem*. Segnaliamo che in merito a tale nucleo problematico anche Roberto Esposito giunge a conclusioni simili a quelle espresse da Agamben. Egli infatti ritiene che l’operazione teorica batailleana tenda a una vera e propria «soppressione del soggetto». Cfr. R. Esposito, *Le categorie dell’impolitico*, Bologna 1988, p. 257.

svilupata da Felice Ciro Papparo¹⁸⁹, e da noi avallata, secondo cui tale sovranità corrisponda al *tempo* e al *luogo* in cui il soggetto smette, seppure momentaneamente, di perseverare nella durata del proprio essere individuale, per *provarsi in una soggettività sovranamente cosciente del suo desiderio?*

A questo proposito è opportuno sottolineare che il nostro propendere per la seconda opzione si fonda soprattutto sulla constatazione che, malgrado l'utilizzo di un linguaggio talvolta semanticamente mutevole e, di conseguenza, non del tutto esente da fraintendimenti, Bataille abbia inteso per sovranità esattamente lo stato di soggezione al mondo del "soggetto", quello «stare sotto» già insito nell'etimologia del termine che contraddistingue il suo 'statuto'. Detto diversamente, riteniamo che la riflessione batailleana si sviluppi volutamente e completamente all'interno della questione della soggettività e della sua "energetica" peculiare. Ma la specificità della soggezione soggettiva pensata da Bataille è da attribuire a una condizione che risulta estranea non solo al potere situabile alla sommità della piramide sociale ma anche alle forme dell'asservimento che nella scala gerarchica sono simbolicamente collocate nella sua parte bassa. Lo 'stare in basso' che egli ha rappresentato con la sovranità, in virtù della sua matrice passionale, non aspira infatti a conquistare la posizione in "alto", come invece fa il soggetto sovrano di cui Agamben denuncia il paradosso, né tanto meno corrisponde all'antinomia a fondamento di questo paradosso in quanto il *sopra di ciò che è sotto*.

A tale proposito bisogna considerare quanto l'autore francese dichiara in *La souveraineté*: «Non ho mai perso di vista il fatto che la sovranità non è veramente oggettiva, che al contrario essa designa la

189

soggettività profonda»¹⁹⁰. La forma batailleana della sovranità, attraverso il suo movimento di *sollevazione* – movimento a cui, forse, si deve la scelta da parte dell'autore di una denominazione che contiene la preposizione “*super*” nel suo etimo -, annulla dunque il significato stesso dei termini “basso” e “alto”, rovescia la dimensione *oggettiva* all'interno di cui tale significato si iscrive e riveste la sua funzione, si sottrae alla ‘dicotomia sopra/sotto’ corrodendola dal di dentro e alterandone la sua fissità sostanziale. Detto in altro modo, questa *soggettività profonda*, cui Bataille allude, si erge come un grido di rivolta lanciato contro il mondo delle *sovranità oggettive*: un grido di rivolta che col suo movimento di opposizione insinua nella realtà un orientamento della soggettività letteralmente ‘rivoluzionario’.

Di conseguenza, il soggetto sovrano, secondo Bataille, è lo sperimentatore di una dimensione del tutto differente rispetto a quella di cui i termini “basso” e “alto” (e i loro corrispettivi “sotto” e “sopra”) consuetamente indicano la base e il vertice. Se, da una parte, la sua dimensione esperienziale si rivela anche essa assolutamente *paradossale*, dall'altra, il paradosso che le è peculiare risulta costituzionalmente irriducibile al paradosso che contraddistingue invece le figure sovrane tradizionali. La dimensione sovrana dischiusa dalla riflessione batailleana potrebbe infatti essere adeguatamente designata come la condizione in cui il soggetto si pone al mondo in una ‘soggezione non assoggettabile’, e che, di conseguenza, risulta specularmente refrattaria a qualsiasi opera di assoggettamento altrui¹⁹¹.

¹⁹⁰ p. 79

¹⁹¹ Agli esordi del suo impegno filosofico, a cavallo tra la fine degli anni Venti e gli anni Trenta del Novecento, in seno alla rivista «Documents» Bataille intraprende una lotta contro l'idealismo attraverso una contestazione dell'opera capillare di mistificazione a cui esso ha sottoposto la vita umana. In questa circostanza egli osserva che i termini “alto” e “basso”, lungi dall'essere meramente descrittivi, sono stati caricati di significati morali sin dall'antichità. Nel linguaggio comune si contraddistingue con la parola “basso” ciò che provoca vergogna e turbamento perché connesso a istinti e comportamenti che tradiscono la nostra prossimità agli animali. Quanto è “alto”, invece, celebra e reitera l'eccezionalità degli uomini delle origini in

b) *La parodia della sovranità*

Spingendo ancora più a fondo il confronto tra i due paradossi, quello illustrato da Agamben, in riferimento alle forme oggettive della sovranità, e l'altro incarnato dalla sovranità soggettiva introdotta da Bataille, si potrebbe arrivare a ipotizzare che il secondo paradosso costituisca la *duplicazione in chiave parodica* del primo o, per essere ancora più precisi, la duplicazione parodica di quella funzione direttiva che è il tratto distintivo del primo. A porci lungo questa via interpretativa è una dichiarazione dello stesso Bataille, risalente agli anni Cinquanta del Novecento e presente in una delle ultime pagine dell'incompiuta *La souveraineté*: «“Io non sono *RIEN*”: questa parodia dell'affermazione è l'ultima parola della soggettività sovrana liberata dal dominio che essa volle – o dovette – esercitare sulle cose»¹⁹². Con il richiamo alla dimensione del “*rien*”, del nulla, Bataille non intende affatto sostenere che la sovranità possa corrispondere a un superamento della soggettività mediante una negazione della sua condizione esistenziale, come sembrerebbe suggerire la linea interpretativa tracciata da Agamben. La questione che pone l'autore francese con l'identificazione dell' «io» al

qualità di unici mammiferi ad essersi alzati stabilmente da terra e aver assunto una postura eretta, equilibrata e direzionata verso la luce. Secondo Bataille, l'idealismo, sbilanciando il movimento a vantaggio degli aspetti elevati dell'esistenza, ha messo in atto un processo di rimozione degli atteggiamenti più bestiali della vita. Alla luce di tale constatazione, l'autore, ispirandosi al dualismo gnostico, definisce il suo pensiero come un “basso materialismo” e giustifica la sua scelta affermando che porsi sotto l'egida del basso significa propendere per una materia sensibile, che per sua natura, in quanto non inscrivibile nell'ideale razionale, non può essere investita di nessun valore superiore e, di conseguenza, non può neanche assurgere a nessuna forma di autorità. (Cfr. G. Bataille, *Le bas matérialisme et la gnose*, in *Œuvres*. cit., vol. I, pp. ; trad. it. di S. Finzi, *Il basso materialismo e la gnosi*, in G. Bataille, *Documents, raccolta di testi apparsi su «Documents»*, trad. it. e a cura di S. Finzi, Bari 1974, pp. 93-103.) Come ha opportunamente osservato Maurizio Ciampa, Bataille, grazie alla sua lettura dello gnosticismo, mediata dall'interpretazione che in quegli anni ne dava Henri-Charles Puech (il quale, peraltro, collaborava anche a «Documents»), «comincia a pensare all'umana esistenza come istanza eversiva e in pura perdita, istanza fuori-legge, intimamente antinomica». (M. Ciampa, *La gnosi paradossale di Georges Bataille*, in J. Risset (a cura di), *Georges Bataille*. cit., pp. 25-26.) Una traccia di “basso materialismo” permane in Bataille anche dopo l'esperienza di «Documents», attraversa trasversalmente tutto il suo pensiero e contribuisce alla declinazione anti-autoritaria della sua nozione di sovranità.

¹⁹²

«rien» ci sembra andare in una direzione completamente differente. Egli, richiamandosi alla dimensione dischiusa dal “nulla”, intende, infatti, *incrinare* un piano specifico di esistenza: il suo piano oggettivo, ovvero il piano all’interno del quale, non soltanto le cose sono classificate come oggetti di produzione e consumo, ma anche l’esistenza soggettiva è ridotta alla funzione servile di un oggetto produttore di altri oggetti. Detto in altro modo, con il riferimento al “nulla”, Bataille vuole aprire il campo a quella condizione scevra da qualsiasi forma di dominio imposto o subito, cui già nel precedente capitolo abbiamo avuto modo di alludere.

Per comprendere il discorso batailleano bisogna mettere in relazione il suo ‘concetto’ di sovranità con le forme tradizionali della sovranità. A tale riguardo si può sottolineare che, prima dell’avvento del Moderno, come Bataille stesso sostiene, all’interno del mondo oggettivo la *sovranità autentica* è stata storicamente appannaggio esclusivo di «Dio, delle figure degli dei e dei re»¹⁹³. Tuttavia, anche questa “sovranità autentica”, nonostante la sua posizione di supremazia incrontastata, ha finito col degradarsi a comportamenti e aspirazioni parimenti servili. Difatti, le forme della sovranità calate nel corso della Storia e nel mondo degli oggetti sono sempre state legate, da una parte, a una serie di privilegi materiali connessi al rango di appartenenza e, dall’altra, all’arbitrio di innescare la guerra, che costituisce la più grande forma di “*dépense*” sociale esistente. Detto in altro modo, le *figure* della sovranità oggettiva risultano contraddistinte dall’autorità che gli derivava dal potere di godere dei prodotti del lavoro altrui e del potere di distruggerli (e di distruggere, almeno potenzialmente, anche i loro produttori, ridotti alla posizione di sudditi). Pur situandosi dal lato del consumo anziché da quello della produzione, i sovrani della tradizione si mostravano,

193

insomma, comunque invischiati con la sfera dell'azione efficace, e di questa sfera hanno simboleggiato il vertice in qualità di detentori del potere.

Secondo Bataille, è stata l'affermazione dell'economia capitalista ad aver segnato, quindi, la fine di questo tipo di *sovranità oggettiva* e aver implicitamente preparato il terreno per una sovranità radicalmente differente, del tutto disgiunta da qualsiasi ingerenza con la dimensione servile, slegata da interessi e privilegi materiali e persino dall'esercizio del potere. L'aspetto del discorso batailleano su cui riteniamo opportuno porre l'accento a tale proposito è il seguente: una simile sovranità, che si rivela accessibile a tutti gli esseri umani, pur risultando apparentemente estranea a qualsiasi legame con la politica, come d'altronde Bataille stesso ha tenuto precisare, e pur corrispondendo a un'esperienza del tempo che si pone al di fuori della Storia, appare nondimeno legata a doppio filo alla modernità. Difatti, se da una parte, essa, ha tratto lo slancio per palesarsi con maggiore nitore proprio dal superamento moderno delle forme tradizionali della sovranità e da un modello di società fondato sulle differenze di rango, d'altra parte, la sua esperienza si rivela assolutamente necessaria per *frenare* il rischio di consumi distruttivi che un'accumulazione e una crescita indiscriminate, proprie delle società contemporanee, possono comportare per il genere umano.

Questa connessione intrinseca tra la sovranità soggettiva e la situazione storica sembrerebbe ampiamente confermata dai continui richiami batailleani allo scenario politico ed economico degli anni della Guerra Fredda. Nello specifico, il quadro che egli registra nel corso degli anni Cinquanta testimonia di «un'immensa ipocrisia del mondo dell'accumulazione. Esso si situa, nel suo principio, esattamente all'opposto delle due forme principali di attività della società arcaica, la posizione di *rango* fondata su forme dispendiose di fasto, e la *guerra* che

è certo la forma più costosa di distruzione di beni. [...] Ma se il mondo dell'accumulazione le condanna moralmente, non è però riuscito ad altro che ad accrescere la loro importanza poiché ha prodotto in fin dei conti un aumento della ricchezza. [...] Il mondo dell'accumulazione non può esaurire la sua ricchezza senza il ricorso alle differenze di rango e alla guerra. Nel mondo arcaico questi 'salassi' erano praticati a misura d'uomo e le virtù umane prosperavano, non sempre nel migliore, ma almeno in maniera esaltante. Oggi invece, per la duplice ragione che vengono condannate e insieme sono più necessarie, la ricerca generalizzata del rango, nella sua ipocrisia, è l'ultima umiliazione di una moltitudine che è diventata comica, e la guerra sta diventando la bancarotta *fraudolenta* del genere umano»¹⁹⁴.

Dinanzi a tale scenario minaccioso, Bataille 'opponesse' l'esperienza sovrana dell'arte. La sua preferenza per questa forma peculiare della sovranità scaturisce dalla constatazione che il mondo dell'arte – ma, evidentemente, non quello della sua mercificazione - è l'unico a mettersi dalla parte di quelli che egli definisce i «diretti», ovvero «coloro che preferiscono che altri [...] dirigano [...]. Sono i soli a frenare [...] quel vasto movimento di crescita la cui dismisura è garanzia di consumi disastrosi»¹⁹⁵. Un simile ordine di considerazioni ci induce a ritenere che il discorso batailleano sulla sovranità, lungi dall'essere apolitico o, anche "impolitico"¹⁹⁶, sia piuttosto espressione di un orizzonte rigorosamente politico, ma, per dirla con Nietzsche, propiziato da una "grande politica" che non è riferibile alle *figure* cardine della politica moderna - lo Stato, il partito, la classe - e non è neanche attivamente e *direttamente* partecipe degli eventi storici. Per approcciarci a questo peculiare orizzonte politico, che in una lettera al suo editore Lindon

¹⁹⁴ P. 261

¹⁹⁵

¹⁹⁶

Bataille ha definito “*politique de l'impossible*”, poniamo nuovamente l'accento sulla sovranità al fine di capire la modalità peculiare con cui essa si estrinseca e transfonde nella realtà umana.

Nel procedere lungo questo asse di indagine ritorniamo all'estratto proposto precedentemente. Ora la nostra attenzione cade soprattutto sulla definizione specifica che dà Bataille di quel «“Io non sono *RIEN*”» da cui abbiamo preso le mosse. Stando a quanto egli dichiara, questa affermazione della soggettività sovrana è una «parodia dell'affermazione». Con l'intento di comprendere la portata del discorso attualmente in esame attingiamo, dunque, a un'indicazione interessante sulla natura della “parodia” che ci proviene da Farui Jesi. A proposito del procedimento letterario intrapreso da Apuleio nelle *Metamorfosi*, egli intercetta l'intervento dell'*elemento sovrano della parodia*¹⁹⁷ e così lo descrive: «Parodia è crisi nel significato antico della parola: è, dunque, l'istante che precede e annuncia la rivelazione o, meglio, la *nuova rivelazione*»¹⁹⁸. Riferendo l'affermazione di Jesi al procedimento parodico intrapreso da Bataille, possiamo in prima istanza attestare che la “sovranità profonda” è effettivamente frutto di un'operazione di messa in crisi. Essa, infatti, va strettamente correlata alla categoria politica e giuridica della sovranità tradizionale. D'altronde, forse non è un caso, come mostreremo nelle prossime pagine, che la sua configurazione peculiare cominci a prendere consistenza tra le righe del pensiero batailleano nella fase di piena espansione dei fascismi.

Restando nel solco della prospettiva dischiusa da Jesi, si può inoltre constatare, che, attraverso l'*incrinatura* suscitata dal processo erosivo e adulterante o, se vogliamo, ‘farmacologico’, della crisi, dalla sua capacità di decomposizione dei contenuti e di inversione del senso alla

197

198

base delle forme dell'autorità, la parodia apre a una «nuova rivelazione»: una rivelazione che, nel caso della sovranità batailleana, proviene dall'intera operazione parodica di trasfigurazione dell'esistente. Il nucleo di verità che scaturisce da questo procedimento *metamorfico* risulta sedimentato, come sostiene ancora Jesi, su «due livelli differenti di conoscenza»¹⁹⁹. Tali livelli che nel pensiero di Bataille appaiono coesi e intrecciati all'interno di un unico dispositivo. Se, da una parte, la parodia si sviluppa ancora lungo la linea razionale della narrazione e del linguaggio, dall'altro, non può prescindere da quello che è il suo più autentico centro di irradiazione, ovvero dalla dimensione *pathica* dell'esperienza e della sofferenza. Ecco dunque che l'esercizio della parodia permette a Bataille di estrarre dal paradosso classico della sovranità il germe 'rivoluzionario' di una sovranità liberamente autonoma.

c) *Lineamenti del basso materialismo*

Scavando ora nel *corpus* di Bataille, acquista concretezza l'ipotesi che l'ordine di questioni implicato nella concezione del soggetto sovrano affondi ancora una volta le sue radici in una serie di riflessioni risalenti all'esperienza di «Documents». Per cominciare a circoscrivere più precisamente il campo tematico che stiamo chiamando in causa, recuperiamo, quindi, nuovamente i termini “alto” e “basso” e analizziamoli sulla base del loro contesto di provenienza all'interno del testo di Bataille. Essi sono stati originariamente adoperati nel quadro della sua lotta tenace contro la mistificazione idealista della realtà. È nel solco di tale operazione critica, su cui abbiamo già avuto il modo di soffermarci a proposito della nozione di “informe”, che egli ha visto in questi due termini la presenza attiva di fulcri semantici impregnati di

199

giudizi morali ed estetici, da lungo tempo immagazzinati e sedimentati nel corpo parola. Da tale constatazione l'autore francese ne ha dedotto che l'uso degli aggettivi "alto" o "basso" non si rivela mai meramente descrittivo: aldilà delle intenzioni specifiche di chi li impiega di volta in volta, e oltre al senso immediato che essi veicolano, i due termini trasmettono nondimeno anche un'immagine specifica del mondo, strutturata gerarchicamente e ben salda nella sua composizione. Difatti, come Bataille medesimo ha messo acutamente in evidenza, di norma si usa contraddistinguere con il termine "basso" gli ambiti della vita che provocano vergogna e turbamento perché connessi a istinti e a comportamenti che tradiscono la nostra prossimità agli animali, mentre si adotta l'aggettivo "alto" per indicare tutto ciò che allude, e in qualche modo reitera, l'eccezionalità dei primi uomini, la loro capacità di essersi distinti dalle altre specie viventi nell'attimo in cui si sono alzati stabilmente da terra e hanno assunto una postura eretta, equilibrata e direzionata verso la luce.

A tale proposito nell'articolo di «Documents» *Le gros orteil* l'autore sottolinea che, «benché all'interno del corpo il sangue scorra in uguale quantità dall'alto in basso e dal basso in alto, il favore va a ciò che si eleva e la vita umana è erroneamente considerata come un'elevazione. La divisione dell'universo in inferno sotterraneo e in cielo perfettamente puro è una concezione indelebile, il fango e le tenebre essendo i principi del male come la luce e lo spazio celeste sono i principi del bene: i piedi nel fango ma la testa quasi nella luce, gli uomini immaginano ostinatamente un flusso che li eleverebbe senza ritorno nello spazio puro»²⁰⁰.

²⁰⁰ Id., *Le gros orteil*, «Documents», novembre 1929, n.° 6; in *Œuvres*. cit., vol. I, p. 200; tr. it. S. Finzi, *L'alluce*, in G. Bataille, *Documents*, S. Finzi (a cura di), Bari 1974, pp. 75-76.

Secondo Bataille l'alternanza dicotomica di "alto" e di "basso", innervata sui presupposti che abbiamo appena illustrato, si inserisce dunque a pieno titolo nella configurazione della realtà umana che l'ideologia idealista, sin dal suo primo sviluppo nel mondo greco-romano, ha contribuito a imporre nel tentativo di negare il «movimento di va e vieni dall'immondo all'ideale, e dall'ideale all'immondo»²⁰¹. Essa, quindi, si rivela funzionale a un'operazione capillare di appiattimento degli aspetti multiformi della vita e di regolazione delle passioni all'interno di un sistema monistico e verticistico, orientato interamente verso il sublime. L'autore d'altronde ritiene che a rivelarsi in accordo con la 'funzione penitenziaria' di tale impianto strutturale - e non, come si potrebbe ingenuamente pensare, in sua opposizione - sia anche la prospettiva dischiusa dal materialismo classico. Difatti, tale materialismo, nonostante il richiamo alla consistenza materiale delle cose e l'affermazione di primato della materia per la determinazione di una concezione adeguata della realtà, non si è mai davvero posto in alternativa al metodo speculativo a fondamento dell'idealismo, né ha sottratto l'esistente a quel processo di "omogeneizzazione" delle entità intellegibili che protende verso un'astrazione sistematica del mondo intero. Da simili presupposti ne deriva secondo Bataille la seguente constatazione, posta nel 1930 a esordio di uno degli articoli più interessanti usciti su «Documents» e intitolato *Le bas matérialisme et la gnose*: «Si formano così due entità verbali, che si spiegano unicamente per il loro valore costruttivo nell'ordine sociale, Dio astratto (o semplicemente idea) e materia astratta; il capo-guardiano e i muri della prigione»²⁰².

²⁰¹ Ivi, p. 201; tr. it. cit., p. 76.

²⁰² P. 93

Recuperando le categorie precedenti, potremmo innanzi tutto dire che il “*super*” della piramide risulta alternativamente incarnato da Dio, dalle figure storiche della sovranità o dall’idea astratta della filosofia. Potremmo poi aggiungere che tale “*super*”, fungendo da «capo-guardiano» del corpo sociale, si avvale anche delle «mura» di confine di una materia naturale assassinata dal processo di neutralizzazione inflittole dal materialismo classico. La conciliazione di queste «due entità verbali» opposte, «Dio» e «la materia astratta», che, come sappiamo è a fondamento della metafisica occidentale, ha come suo obiettivo politico, secondo Bataille, la creazione di una prigione o, per ricorrere ancora a un’espressione batailleana, di un vero e proprio «patibolo metafisico»²⁰³, all’interno di cui costringere tutti coloro che nella scala gerarchica dell’ordine costituito si trovano in una posizione *subalterna*: i fedeli, i sudditi, i lavoratori che costituiscono gli ingranaggi indifferenziati della macchina produttiva capitalista ma anche, a livello delle dinamiche interne a ciascun soggetto, i moti pulsionali.

d) *Il riso di Nietzsche. Sul nesso tra esperienza della passione, malattia, follia e “integralità umana”*

Alla luce dell’attenzione che Bataille ha prestato alla modalità passionale dell’essere, in particolar modo in riferimento al paradigma sovrano, possiamo individuare più precisamente il *luogo* che all’interno del suo testo plurale hanno assunto le esperienze della malattia, della ferita e, più in generale, della sofferenza. Sulla scorta della proposta di Matteo Canevari di partire dalla «via bassa, [dal]la via della fratellanza con la morte»²⁰⁴, riteniamo con lui che l’ordine esperienziale connesso a tali ambiti contribuisca alla determinazione del metodo stesso alla base

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ M. Canevari, *Sofferenza, malattia e sovranità*, «aut aut», n. 301-302, 2001, p. 235.

dell' "operazione sovrana". Se tali esperienze nel *corpus* scritto batailleano fungono da condizioni necessarie per l'affermazione di una 'nuova salute', è nella misura in cui attivano un processo di orientamento nel paesaggio del reale, aprono a prospettive di senso inedite e, di conseguenza, assumono una funzione assolutamente cruciale nel rinnovamento prospettico per cui Bataille si è adoperato in tutto il suo percorso teorico.

Per esplicitare la nostra proposta interpretativa, dobbiamo innanzi tutto fare alcune precisazioni fondamentali. Nell'orizzonte batailleano tali esperienze non sono ascritte al destino, al merito o alla colpa. Esse inoltre non sono scelte dagli individui, il loro carattere è, infatti, accidentale e non auspicabile. Se Bataille le ha frequentemente inserite nel bagaglio esperienziale dell'essere sovrano e ha assegnato loro un ruolo cruciale per la caratterizzazione di numerosi personaggi dei suoi romanzi e racconti, probabilmente lo si deve invece al fatto che la loro irruzione imprevista interrompe l'andamento regolare della vita quotidiana e offusca il punto di vista da cui abitualmente ci si affaccia al mondo. Il soggetto improvvisamente, attraverso l'impersonalità della *patologia*, viene messo in contatto con la sua *parte* impersonale, con il suo essere *qualcosa* altro dalla persona con cui abitualmente si è identificato e, dunque, con il suo scoprirsi una *cosa* vulnerabile più che un *ipse* saldamente ancorato alla permanenza del suo essere. Detto diversamente, il senso di destabilizzazione connesso alla comparsa della malattia che consuma il corpo, e della ferita che lacera l'unità individuale, segna il passaggio dell'esistenza soggettiva dalla sfera dell'agire a quella del patire, catapulta l'individuo in quella dimensione *pathica* dell'esistenza che, come stiamo cercando di mostrare, secondo Bataille costituisce il canale privilegiato attraverso cui accedere alla sovranità.

Siffatto rinnovamento prospettico - che, come abbiamo ipotizzato, è intimamente connesso non solo alla trasvalutazione della malattia ma anche alla contestazione delle varie autorità che autorizzano le grandi costruzioni sia trascendenti che immanenti - trova una sua tappa particolarmente significativa nel quinto e ultimo numero della rivista «Acéphale», che, per sua decisione, Bataille redige da solo e pubblica in completo anonimato, nello stupore degli altri redattori²⁰⁵. Ciò avviene nel giugno del 1939, poco prima dello scioglimento della rivista fondata due anni prima²⁰⁶, dinanzi alla presa d'atto del fallimento dell'esperimento

²⁰⁵ Denis Hollier osserva che l'ultimo numero di «Acéphale», per quanto sia stato scritto interamente da Bataille, non presenta la sua firma, «come se l'anonimato dovesse conferirgli una qualche parvenza di enunciato mistico». (D. Hollier, *Giovedì 19 maggio: Nota introduttiva a La tragedia di Pierre Klossowski e Denis de Rougemont*, in AA. VV., *Il Collegio di Sociologia. 1937-39*, trad. it di M. Galletti, L. Ieronimo e A. Laserra, D. Hollier e M. Galletti (a cura di), Torino 1991, p. 204.) In effetti, questa scelta di «anonimato» può essere associata all'operazione di inserimento di «discrepanze cronologiche», di «frantumazione del nome dell'autore» e di ricorso a «una strategia degli pseudonimi» che è stata adottata da Bataille in altri luoghi della sua produzione scritta, soprattutto per la pubblicazione dei suoi racconti e romanzi (Cfr. F. Bruzzo, *Bataille scrittore*, in G. Bataille, *Tutti i romanzi*, Torino 1992. pp. V-XXXVIII, in particolare p. V e p. X). François Bruzzo ipotizza che uno dei motivi per cui Bataille ha optato tanto per «la finzione cronologica» quanto per «la finzione del nome dell'autore» - e, considerando il caso dell'ultimo numero di «Acéphale», noi aggiungiamo anche: per l'assenza del nome dell'autore - è legato alla volontà di aprire al lettore un «primo varco [...] per penetrare nel testo» (Ivi, p. V e p. VIII). Recuperando le considerazioni barthesiane precedentemente riportate, possiamo dunque affermare che nel Testo batailleano all'«esonero del senso» corrisponde l'esonero del nome.

²⁰⁶ Il progetto di Acéphale era stato concepito il 29 aprile 1936 a Tossa de Mar, un piccolo villaggio catalano di pescatori in cui Bataille, dopo aver dato le dimissioni da segretario generale del gruppo rivoluzionario Contre-Attaque, si era ritirato per qualche tempo, ospite di André Masson. Conformemente all'idea originaria, Acéphale si mostra biforcuto in un progetto duplice: una rivista filosofica e una società segreta sono concepite come le due armi nelle mani del neonato «uomo senza testa». L'orizzonte teorico di riferimento di questa esperimento comunitario e scientifico è quello prospettato dalle parole di Nietzsche, Kierkegaard e Sade. Inoltre, influiscono notevolmente sulla sua natura anche i tumulti della guerra civile spagnola. Secondo quanto è testimoniato dal testo di apertura della rivista, a firma di Bataille, al momento del suo concepimento, nell'aria si stava diffondendo l'ouverture del *Don Giovanni* di Mozart. (Cfr. G. Bataille, *La congiura sacra*, in AA. VV., *La congiura sacra*, trad. it. di F. Di Stefano e R. Garbetta, a cura e con un saggio introduttivo di R. Esposito, con un *dossier* di M. Galletti, Torino 1997 p. 7.) Le note dell'opera mozartiana evocavano, come ha sottolineato Pierre Klossowski (uno degli aderenti alla nascente formazione comunitaria), una dimensione essenzialmente «antindividuale». Tale dimensione, che è la medesima propiziata dai membri di Acéphale, «appartiene a quegli stati che precedono ogni presa di coscienza, è questa la sua potenza di fascinazione: Don Giovanni è la forma suprema delle metamorfosi dell'immediato erotico». (P. Klossowski, *Don Giovanni secondo Kirkegaard*, trad. it. di F. Di Stefano, in AA. VV., *La cong. cit.*, p. 102.) Tra i fondatori della rivista «Acéphale», oltre all'ideatore Georges Bataille e ai già menzionati André Masson e Pierre Klossowski, figura anche il fisico Georges

comunitario a essa connesso, in un'atmosfera cupa, anticipatrice dell'avvento imminente della guerra.

È in tali circostanze drammatiche che Bataille, portando alle estreme conseguenze il suo 'progetto' acefalo teso alla fondazione di una *comunità di coloro che non hanno comunità*, ripercorre la drammaticità di un altro evento, di un evento che non lo coinvolge personalmente ma di cui nondimeno avverte in pieno l'intensità dolorosa. Egli è tra i primi a prestare attenzione alla fase convulsa che ha condotto Nietzsche, immediatamente dopo l'ultimo slancio creativo, al crollo finale, tra la fine del 1888 e gli inizi del 1889²⁰⁷. L'evocazione della sua follia lo introduce alla condizione vertiginosa di un riso allo stesso tempo comico e tragico²⁰⁸, lo cala nel suo movimento sfrontatamente annientatore, in

Ambrosino. Nella rivista compaiono inoltre articoli a firma di Jean Wahl, Jules Monnerot, Roger Caillois e Jean Rollin.

²⁰⁷ Il 1888 è un'annata decisiva per il pensiero di Nietzsche, vedono la luce: *Il crepuscolo degli idoli, Il Caso Wagner, L'Anticristo, Ecce homo*. Gilles Deleuze di questa fase della produzione nietzscheana afferma: «Succede proprio come se le facoltà creative di Nietzsche si esasperassero, prendessero un nuovo slancio prima del crollo finale. Muta anche il tono, in queste opere di grande maestria: una violenza nuova, un nuovo humour, come il comico del Superuomo. Nietzsche costruisce di sé un'immagine mondiale, cosmica, provocatrice». (G. Deleuze, *Nietzsche. Con antologia di testi*, F. Rella (a cura di), trad. it. di A. Serra, Verona 1973, p. 20.) Tuttavia, come attesta ancora Deleuze, da lì a poco la situazione diviene più confusa, il culmine della lucidità si ripiega nel suo declino, in direzione dell'ottenebramento definitivo. Riportiamo estesamente le considerazioni deleuziane su questa fase ultima dell'opera e della "grande salute" di Nietzsche per l'importanza che esse assumono ai fini del nostro discorso: «Verso la fine del 1888, Nietzsche comincia a scrivere delle strane lettere. A Strindberg: "Ho convocato a Roma una dieta di principi: voglio far fucilare il nostro giovane Kaiser. Arrivederci! Giacché ci rivedremo. *Une seule condition: Divorçons*. Nietzsche-Caesar". Il 3 gennaio a Torino è la crisi. Scrive ancora delle lettere, firma Dioniso, o il Crocifisso, o tutti e due insieme. A Cosima Wagner: "Arianna, ti amo, Dioniso". Overbeck, accorre a Torino e trova Nietzsche sconvolto. Sovraeccitato. Bene o male lo riconduce a Basilea, dove Nietzsche si lascia tranquillamente internare. La diagnosi di "paralisi progressiva". [...] La crisi di paralisi generale segna il momento in cui la malattia esce dall'opera, la interrompe, e ne rende impossibile la continuazione. Le ultime lettere di Nietzsche [i cosiddetti "biglietti della follia"] sono la testimonianza di questo momento estremo: anche queste appartengono alla sua opera, ne fanno ancora parte. Per tutto il tempo in cui Nietzsche ebbe l'arte di spostare le prospettive dalla salute alla malattia e viceversa, egli ha goduto, per quanto malato fosse, di una "grande salute" che rendeva possibile l'opera. Ma quando gli venne meno questa arte, quando con le maschere si confusero in quella d'un pagliaccio, di un buffone, sotto la pressione di un processo organico o altro, allora la malattia stessa si confuse con la fine dell'opera (Nietzsche aveva parlato della follia come di una "soluzione comica", come di un'ultima buffoneria)». (Ivi, pp. 20-21.)

²⁰⁸ Cfr. G. Bataille, ... pp. 117-125, in particolar modo p. 122.

grado, in un solo scoppio, di azzerare come null'altro tutte le *figure supreme* e autoritarie che costringono la vita umana .

In merito alla crucialità del riso tanto nel percorso nietzscheano quanto in quello batailleano ricorriamo alle parole di Rita Bischof, di cui condividiamo interamente il taglio interpretativo: «Nel riso che prorompe dal suo tracollo Nietzsche si è trasformato nell'incarnato della propria dottrina, dandole con ciò stesso la sua ultima autenticazione e necessaria consacrazione. Questo riso ha quindi per Bataille un valore paradigmatico. [...] Egli riconosce nella riflessione sul riso tragico, sul riso nel fallimento, il nocciolo della dottrina di Nietzsche, e ne ricava il principio che nei successivi anni gli renderà possibile la fondazione di un nuovo concetto di sovranità. Questo concetto rimane incomprensibile quando non lo si riconduce alle sue origini, che affondano nell'operazione segreta di *Acéphale*»²⁰⁹.

Mettendosi sulle orme della deriva identitaria di Nietzsche, Bataille ha iniziato a rintracciare con sempre maggiore consapevolezza l'«incrinatura» del suo proprio essere nella «profondità del cielo» e nello «spazio perduto», ne ha colto la malattia costitutiva, il punto di non sutura, a partire da cui egli è pervenuto a quel sì della vita pronunciabile anche nel dolore senza consolazione, finanche nell'avvicinarsi minaccioso della morte. Ecco allora che in una commemorazione appassionata, lo scandaglio del cedimento nietzscheano induce Bataille ad affermare il valore enorme della sua follia per l'umanità intera. Il fascicolo di «*Acéphale*» si apre con le seguenti parole: «Il 3 gennaio 1889/ cinquanta 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

²⁰⁹ Pp. 86-87

CROCIFISSO./ Questo evento deve essere commemorato come una tragedia»²¹⁰.

La questione sollevata in tale occasione, e che, con toni diversi, ritorna anche nelle fasi successive del pensiero batailleano, è quella dell' "integralità" o, come è affermato altrove, della "totalità" umana²¹¹. Bisogna ricomporre la frammentarietà conseguente alla trasformazione degli uomini e delle donne in ingranaggi della macchina produttiva, in meri *homini laborantes*. Come osserva ancora Bischof, in continuità con l'insegnamento nietzscheano, Bataille auspica «un avvenire nel quale gli uomini sono dei sistemi autonomi e delle fonti di irradiazione»²¹². Coerentemente con tale auspicio l'autore francese afferma la necessità del riconoscimento del valore della follia poiché, in una prospettiva libera dai precetti morali che differenziano ciò che si dovrebbe essere

²¹⁰ P. 109

²¹¹ Ci sembra interessante riportare il riferimento di Matteo Canevari in merito a una correlazione possibile tra l'idea di uomo totale espressa da Marcel Mauss e quella di Georges Bataille. A questo proposito Canevari ci informa che nel 1924 «Mauss poneva una distinzione tra l'*uomo totale*, identificato negli uomini appartenenti alle "forme meno evolute della vita sociale", alle "società arcaiche o arretrate", e presente "negli strati più arretrati [...] delle nostre popolazioni e invece le *élites* culturali e sociali. Il primo è un essere istintivo che non pone filtri tra sé e sé, che vive intensamente ogni stimolo con tutto il suo essere mentale e fisico. Il secondo è, invece, in grado di controllare le diverse sfere della sua coscienza, ma "soprattutto, è scisso nella propria coscienza, è un essere cosciente"» (M. Canevari, *L'Uomo totale. Hegel, Nietzsche, Bataille e l'idea di totalità*, «Segni e comprensione», n. 58, maggio-agosto 2006, p. 20). Come suggerisce Canevari medesimo, è verosimile, anche se non risulta documentato da nessuna dichiarazione esplicita a riguardo, che Bataille sia venuto a conoscenza della figura di "uomo totale" tratteggiata da Mauss durante i suoi studi di etnologia e sociologia (*Ibid.*). È invece ben riscontrabile che nel corso degli anni Trenta del Novecento l'impiego del termine "totale", parimenti a quello di "integrale", ricorre frequentemente nel linguaggio batailleano per indicare una figura che alla chiusura del sistema hegeliano e sulla scorta dell'esperienza nietzscheana, si rende capace, come attesta ancora Canevari, di «un sapere "vissuto" come *intensificazione* dell'istinto vitale di contro alla tetra mortalità dei limitati obiettivi pragmatici che il ripiegamento della storia con la filosofia hegeliana andava prospettando» (*Ibid.*). È opportuno precisare che, grazie all'integrazione nella sua condizione di "puro" e di "impuro", di "alto" e di "basso", di ragione e di istinto, di linguaggio e di orrore, l'uomo totale batailleano non solo costituisce la rappresentazione dell'*altro* dal sistema hegeliano ma è anche irriducibilmente altro dall'ideale propugnato dalle ideologie totalitarie, che come vedremo meglio in seguito, in quegli stessi anni basavano la loro propaganda su una morale igienica e su una recriminazione senza alcuna possibilità di recupero e di integrazione di tutte le differenze umane considerate non uniformabili alla norma.

²¹² R. Bischof, *Nietzsche, Bataille e il problema di una nuova morale*, in J. Risset (a cura di), AA. VV., *Georges Bataille*. cit., p. 154.

dalla parte di sé che invece ha da essere respinta, l'insensato si rivela come una condizione fondamentale dell'essere. A tale riguardo bisogna inoltre aggiungere che nella prospettiva batailleana la parte di sé insensata coincide con la sfera degli istinti originari, rimossi ma non definitivamente eradicati dalla vita umana. Da questo punto di vista la follia incarna la metamorfosi ultima e più eclatante dell'essere umano in direzione dell'animale. Ma, secondo Bataille, il divenire animale dell'uomo non costituisce mai una regressione, non è un ritorno all'animalità originaria. Tale passaggio piuttosto segna un avanzamento in direzione della sfera del "divino", di un divino, tuttavia, denudato della *redingote* rassicurante e consolatoria della forma ideale, privo della personificazione di sembianze umane sublimi e rarefatte. Di conseguenza, seppure nella consapevolezza dell'impossibilità di diventare volontariamente folli se non si ha la tragica *chance* di esserlo, l'autore crede che il pensiero non possa e non debba prescindere da una consapevolezza intima della verità che follia esprime, così come non possa e non debba prescindere dal *pathos* della tragedia che la impregna. In «Acéphale» troviamo asserito: «La follia non può essere respinta al di fuori dell'*integralità* umana, che non potrebbe essere compiuta senza il folle. Nietzsche diventando folle – al nostro posto – rendeva così possibile questa *integralità*»²¹³. Dopo Nietzsche, grazie a Nietzsche, non è più possibile ignorare le esperienze del limite. La conoscenza, ma anche la morale e la politica, devono farsene carico e cominciare a nutrirsi del loro dolore e della loro gioia, della rivolta più o meno conscia che esse incarnano.

2. Il sistema di Hegel e la supplica di Bataille

²¹³ P. 112

a) *Lo scandalo della lacerazione contro la salvezza del sistema*

Calcando il territorio di confine tra la malattia e la salute, e attraversando i *luoghi* in cui il rischio della follia acquisisce una consistenza reale, Bataille dopo pochi anni dell'esperienza di Acéphale, a guerra ormai cominciata, si confronta anche col vissuto anche di Hegel che, come abbiamo sottolineato nel primo capitolo, ha assunto un ruolo altrettanto fondamentale per lo sviluppo della sua riflessione, e da cui ha tratto un riferimento e un confronto costanti nel corso della sua opera. In una sezione di *L'expérience intérieure* redatta agli esordi degli anni Quaranta del Novecento e intitolata *Le supplice*, Bataille immagina il giovane autore della *Fenomenologia dello Spirito* che, nella fase anteriore alla conclusione di tale opera, si sia trovato sul punto di impazzire dinanzi al terrore che qualcosa aldilà del concetto potesse far vacillare la solidità dell'intero suo impianto teorico e attentarne la "salvezza" del compimento felice²¹⁴. In tali pagine Bataille, dopo aver anticipato l'intuizione secondo cui «l'idea di salvezza [...] viene a chi è *disgregato* dalla sofferenza»²¹⁵, della vicenda di Hegel commenta: «Era ancora giovane e credette di diventare pazzo. Immagino anche che egli

²¹⁴ Sulla follia di Hegel Bataille torna più volte nel corso della sua opera. Una di queste è nell'importante articolo *De l'existentialisme au primat de l'économie* del 1947. In quell'occasione egli afferma: «È strano accorgersi oggi di ciò che Kierkegaard non poté sapere: che Hegel, come Kierkegaard, conobbe avanti all'idea assoluta il rifiuto della soggettività. Si potrebbe pensare però in generale, che, visto il rifiuto di Hegel, si trattasse di un'opposizione concettuale. Non è così. Il fatto non è dedotto da un testo filosofico, ma da una lettera a un amico, al quale confida che, per due anni, credette di diventar pazzo. La motivazione stava nella necessità in cui si era trovato di rinunciare in se stesso all'individuo (rappresentandosi la necessità di non essere più, lui, l'essere particolare, l'individuo che era, ma l'Idea universale, di cadere se si vuole nell'inerità divina – in una parola di essere *Dio*, ma dovendo, *volendo* morire sentì di impazzire.) Tutto questo non durò una notte, o due giorni, ma due anni. In un certo senso, la frase folgorante di Hegel ha addirittura una forza che il grido prolungato di Kierkegaard non ha. Essa si dà, quanto il grido di Kierkegaard, nell'esistenza – che eccede. (G. Bataille, *De l'existentialisme au primat de l'économie*, «Critique», n. 19 e n. 21, dicembre 1947; febbraio 1948, in *Œuvres*. cit., vol. ; trad. it. di F. C. Papparo, *Dell'esistenzialismo al primato dell'economia*, in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura e con introduzione di F. C. Papparo, Napoli 2000, p 91.)

²¹⁵ p. 76.

elaborasse il sistema per sfuggire [...]. Concludendo, Hegel giunge al *soddisfacimento*, volge le spalle all'estremo. *La supplica è morta in lui*. [...] Hegel guadagnò, da vivo, la salvezza, uccise la supplica, *si mutilò*. [...] Ma prima di mutilarsi, ha senza dubbio toccato l'estremo, conosciuto la supplica: la sua memoria lo riconduce all'abisso da lui scorto per *annullarlo!* Il sistema è l'annullamento»²¹⁶.

Da questo passo si evincono ulteriori elementi decisivi della visione batailleana di Hegel. Se è vero che il bisogno di «salvezza» è sentito solo da chi è intimamente «lacerato» e si imbatte nel rischio e nel danno della 'malattia', è altrettanto vero che «guadagnarsi la salvezza da vivi», propendere per una forma di 'salute' che neghi la lacerazione e «uccida la supplica», non può condurre che a uno stato di «mutilazione» del proprio essere. È dunque anche dalla presa d'atto di questa peculiare soluzione incarnata dalla filosofia hegeliana che Bataille scorge e affina la sua posizione teorica specifica: una posizione che, come sappiamo, per quanto sia diversa da quella hegeliana, non è affatto estranea al suo movimento dialettico.

D'altronde, soltanto assumendo che il punto di partenza dei due pensatori è nondimeno affine, e che per entrambi consta di quella *disgregazione suscitata dalla sofferenza* su cui abbiamo già posto l'accento, possiamo tentare di comprendere in che modo e intorno a quali questioni Bataille abbia tratto proprio dall'aderenza al sistema hegeliano gli strumenti teorici per confutarne la sua conclusione e per insinuare in essa la differenza radicale del vissuto esperienziale in quanto somma dei possibili. L'aspetto fondamentale da cui ci sembra quindi opportuno prendere ora le mosse è legato al nesso sussistente tra conoscenza e dolore – o, anche, tra conoscenza e rischio di follia - all'interno dei loro rispettivi orizzonti di senso. Nell'adottare questo taglio interpretativo,

²¹⁶ *Ibid.*

atingiamo in prima istanza ad alcune osservazioni di Remo Bodei relative alla filosofia di Hegel e all'epoca in cui essa si è sviluppata: «nell'età di Hegel – all'interno dell'esperienza di sconvolgenti fatti storici – il tragico entra in pieno diritto nella filosofia e la contraddizione e la dissonanza acquistano legittimità nel pensiero, diventano 'scandalo' non facilmente aggirabile. La filosofia si carica dei problemi già posti dal tragico e la tragedia [...] assume tematiche e risonanze tipicamente filosofiche»²¹⁷.

Tradizionalmente la sfera in cui il dolore ha inscenato conflitti senza soluzione di sorta, “scissioni” e, per l'appunto, lacerazioni sanguinose, è riconducibile interamente ed esclusivamente al mondo tragico. Da Platone in poi per secoli la filosofia, emancipandosi dall'esperienza originaria e confusiva della notte, ha prevalentemente cercato di astrarsi da qualsiasi espressione del dolore e ha allontanato dall'esercizio razionale il movimento della contraddizione, vedendo riposti in quest'ultimo sia l'insidia della falsità che il rischio dell'ottenebramento. A tale riguardo possiamo constatare che la dialettica hegeliana rappresenta una delle prime, nonché più autorevoli, forme dell'integrazione di questi due diversi filoni della cultura occidentale che fino alla modernità hanno proceduto parallelamente ma in una situazione di quasi completo isolamento reciproco.

Un'annotazione preliminare che si può compiere in riferimento alla ricezione batailleana di Hegel è dunque senz'altro legata alla componente tragica presente e attiva nello svolgimento dialettico della *Fenomenologia*. Se Bataille è stato particolarmente segnato dalle lezioni sull'opera hegeliana che Alexandre Kojève ha tenuto dal 1933 al 1939 presso l'École des hautes études di Parigi, e se come lui stesso in seguito

217

ha dichiarato, «è uscito rotto, frantumato, triturato, ucciso dieci volte»²¹⁸ da tali lezioni, verosimilmente lo si deve anche all'impatto enorme che ha suscitato in lui il ruolo assolutamente determinante che all'interno della *Fenomenologia* rivestono il dolore e le contraddizioni nello spingere il pensiero al suo avanzamento senza chiuderlo nell'imperturbabilità.

D'altronde, come abbiamo già avuto modo di sottolineare in riferimento al pensiero e alla vicenda biografica di Nietzsche, Bataille anche in tal caso ha messo in valore in particolar modo l'afflato tragico derivante dallo scacco della ragione. Per la precisione, è soprattutto nel "riso tragico" che egli ha scorto la fonte del rinnovamento prospettico di cui lui stesso, in continuità con l'insegnamento nietzscheano, si è fatto interprete. Ma, come stiamo per mostrare, il ruolo cardine della tragedia per la riflessione batailleana non si limita esclusivamente ai temi e ai *luoghi* che sono esplicitamente debitori del suo incontro con l'opera nietzscheana. L'esuberanza delle forze propria della tragedia innerva tutte le 'terminazioni' del testo che egli ha concepito. Possiamo ad esempio registrarla anche nella necessità - costantemente reclamata in *L'expérience intérieure* in opposizione alla soluzione salvifica hegeliana - di un pensiero che, dinanzi al supplizio umano, si faccia supplica. A tale proposito è opportuno mettere in rilievo che il nucleo lessicale e simbolico costituito dalla coppia 'supplica-supplizio' intreccia una fitta rete di rimandi, sia espliciti che sottesi, con l'universo figurativo e drammatico della tragedia greca e con le pratiche rituali del culto dionisiaco a esso connesse.

In continuità con quanto stiamo introducendo si può inoltre aggiungere un ulteriore elemento degno di interesse per il nostro discorso. Conformemente a quanto Bataille medesimo ha rivelato, è stata

218

la visione di un'immagine, di un'immagine radicalmente differente da tutte quelle che aveva visto fino a quel momento, a aver reso l'autore consapevole della realtà carnale e straziante del supplizio e ad avere, quindi, innestato nella sua scrittura le “*besognes*” della supplica. Questa immagine, che attraverso le sue lacerazioni sanguinanti è penetrata nel percorso umano e intellettuale batailleano, corrisponde a «un'immagine aperta»: *esposizione* irrepresentabile del segreto più inaccessibile dell'umano. L'immagine cui stiamo alludendo è una fotografia scattata nel 1910 a Pechino, raffigurante un condannato a morte sottoposto al supplizio dei cento pezzi (cfr. tavola). Bataille nel 1925 aveva ricevuto in “dono” dal suo psicoterapeuta, il dottor Borel, un *chiché* di tale fotografia, che «ha avuto un ruolo decisivo»²¹⁹ nella sua vita, ne ha silenziosamente condizionato e plasmato le differenti fasi della scrittura, per poi, in conclusione del suo ultimo libro, *Le larmes d'Eros*, essere ambiguamente *donata* allo sguardo del lettore. Tale episodio ci permette di soffermare nuovamente l'attenzione sul ‘valore farmacologico’ del tutto *paradossale* che è riferibile alla pratica della scrittura in Bataille. Il ‘rimedio’ che a partire da questo dono bizzarro²²⁰, ricevuto peraltro dal

219

²²⁰ Traiamo uno spunto interessante in merito al nucleo problematico del “dono” da alcune considerazioni che sono al centro di una conversazione tra Roberto Esposito e Nicola Fanizza. Al riferimento proposto da Fanizza a un' «immagine ambivalente del dono [...] da sempre presente nei sotterranei del nostro immaginario [...] iscritta persino nella nostra lingua a livello del significante: infatti l'anagramma del termine dono è nodo!» (N. Fanizza e R. Esposito, *Dono e veleno*, «Inoltre», *Del Mediterraneo e altro*, n. 3, inverno 2000, p. 31), Esposito controbatte osservando che «solo se si rinuncia impoliticamente a obbligare il destinatario alla restituzione, esso perde quell'aculeo velenoso che già la tradizione classica vi ha rinvenuto in conformità con il doppio significato del termine *gift* (dono e veleno)» (*Ibid.*). Sorvolando per il momento sull'implicazione politica (o, secondo Esposito, “impolitica”) che i due autori assegnano al “dono” in riferimento al loro discorso sulla democrazia, ci sembra interessante porre l'accento sulla connessione tra la natura ambivalente del “dono” e il carattere ancipite del termine che nella lingua alto-tedesca e in quella inglese serve a designarlo (cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, cit., pp. 151-152). Se ora riportiamo quanto osservato da Esposito e Fanizza all'orizzonte di senso di Bataille, constatiamo che effettivamente il “dono”, in quanto manifestazione umana della “*dépense*”, è ascrivibile alla sfera dell'eterogeneo (o, anche, da un punto di vista dei rapporti sociali, dal “sacro”). Di conseguenza il dono è dotato effettivamente di un'ambiguità strutturale che implica una messa in discussione delle identità statuite e una compresenza dei contrari: generosità e competizione, forza di coesione e

suo terapeuta, egli ha cominciato ad associare al gesto della scrittura, non ha inteso né rimarginare le ferite terribili del suppliziato, né mascherare il dolore umano attraverso un esercizio di occultamento della carne muta della vittima, né stemperare lo scandalo della messa a morte attraverso una retorica della redenzione e della salvezza. Il ‘rimedio’ paradossale adottato da Bataille ha, invece, realizzato un rovesciamento di tutti questi ‘artifici’ che abitualmente compongono e supportano la mistica del sacrificio. Siffatto ‘rimedio’, sovvertendo l’impianto alla base del dispositivo sacrificale, ha quindi sfidato l’orrore della visione crudele, messo il soggetto in contatto con l’intensità tragica dell’esperienza umana, spinto la parola fin dentro l’insensatezza della carne agonizzante e, infine, sottoposto la coscienza alla penetrazione del legame impensabile di estasi divina e violenza estrema.

Il procedimento messo in atto da Bataille mediante tale operazione di *mis à l’envers* del dispositivo sacrificale ha dunque scarnificato la spettacolarizzazione della morte che normalmente rende tale dispositivo funzionale all’affermazione e alla conservazione del potere. L’attenzione da lui prestata alla condizione del suppliziato si è svolta in direzione di un’*esposizione* denudata di qualsiasi intento ostensorio e di qualsiasi supplemento di carattere estetico o etico o, anche, solo argomentativo. Tale operazione di *differenziazione* della questione sacrificale, pur nella

impulso anti-sociale, gratuità e interesse alla restituzione. Inoltre la dimensione eterogenea da cui esso prende le mosse, nella sua forma originaria, non sottoposta alla suddivisione tardiva tra “puro” e “impuro”, e tra “bene” e “male”, è contraddistinta da un’osmosi di elementi benefici e malefici. Stando alla sua dinamica interna, attraverso la prova del male scaturisce il bene, e viceversa. In virtù di tali constatazioni siamo nelle condizioni di ritenere che l’ipotesi di un’ambivalenza ‘farmacologica’ del “dono” avanzata da Esposito e Fanizza sia compatibile con l’accezione problematica che Bataille abbia attribuito a tale termine. Inoltre, sulla scorta dell’ipotesi dei due autori, possiamo immaginare anche che per Bataille il “dono”, in virtù della sua natura doppia, ovvero di una compresenza di bene e di male ‘sostanzialmente’ affine a quella del ‘farmaco’, in determinate circostanze è in grado di rivestire un’analogia funzione di ‘rimedio’ nei rapporti interpersonali o sociali. Una simile possibilità, tuttavia, suscita in noi un’ulteriore suggestione: la fotografia del suppliziato cinese donata da Borel a Bataille può essere considerata come il ‘rimedio’ che il terapeuta ha ritenuto il più opportuno per la domanda di salute del suo paziente?

duplicazione apparente della dinamica che è alla base della sua forma istituita, è quindi, secondo noi, da considerare una delle forme della contestazione di Bataille contro l'autorità, ovvero una delle forme del suo pensiero che si mostrano strettamente correlate all' "esigenza" e al "compito" politici che la sua ricerca ha incarnato.

b) *La duplicità della negazione in Hegel*

L'episodio della fotografia del suppliziato cinese, tuttavia, ci riporta anche al confronto serrato di Bataille con la dialettica hegeliana, e, nello specifico, a uno degli snodi cruciali di tale confronto, incentrato sulla connessione possibile tra pensiero e pratica sacrificale. Per enucleare opportunamente quanto l'autore francese afferma di tale connessione in riferimento a Hegel portiamo la nostra attenzione su due articoli di grande densità, che tra loro sono quasi contemporanei: *Hegel, la mort et le sacrifice*, apparso nell'ottobre del 1955 sulla rivista «Deucalion», e *Hegel, l'homme et l'histoire*, pubblicato su «Monde nouveau-Paru» nel gennaio del 1956. Dopo poco più di un decennio dalla stesura di *L'expérience intérieure*, e in concomitanza con l'elaborazione di *La souveraineté*, Bataille torna dunque nuovamente all'opera di Hegel. A indurlo a questo nuovo ordine di riflessioni sulla *Fenomenologia* non è solo il tentativo di proporre una tematizzazione più compiuta di quegli aspetti del pensiero hegeliano che egli considera di particolare rilievo ma è anche l'intento di esplicitare le ragioni per cui, rispetto al sistema fenomenologico, la sua concezione della "sovranità" si situa precisamente nel suo *aldilà*.

Entrando nel dettaglio della questione ora in esame, Bataille pone l'accento su un passaggio enigmatico della prefazione della *Fenomenologia dello Spirito*, passaggio su cui non ha smesso di interrogarsi nel corso di tutta la sua riflessione: «Lo Spirito ottiene la sua

verità solo trovando se stesso nella dilacerazione assoluta. Esso è questa potenza [prodigiosa] non in quanto positivo che si distoglie dal Negativo [...]; no, lo Spirito è questa potenza solo nella misura in cui contempla bene-in-faccia il Negativo [e] si sofferma presso di esso»²²¹.

Dall'assunzione del dato essenziale secondo cui a determinare la verità dello Spirito è la «dilacerazione assoluta» conseguente al suo soggiornare presso il negativo, Bataille matura una sua interpretazione peculiare della «Negatività» in Hegel. Egli, infatti, giunge a ritenere che gli esseri umani abbiano negato in se stessi l'animalità non soltanto attraverso l'Azione negatrice che, come Alexandre Kojève ha messo in evidenza nella sua *Introduction à lecture de Hegel*, nientifica l'ente naturale mediante la manipolazione e l'accaparramento. Avvalendosi di alcune dichiarazioni hegeliane presenti nella *Filosofia dello spirito jenese*, Bataille attribuisce la negazione della Natura anche, e innanzi tutto, all' «introduzione in essa, come un rovescio, [del]l'anomalia di «un Io personale puro». Quest' «Io personale puro» è presente in seno alla Natura come una notte nella luce, come un'intimità nell'esteriorità delle cose che sono in sé, le quali, come tali, non possono sviluppare la ricchezza dell'opposizione dialettica. Quest'intimità è quella della morte, l' «Io personale puro» oppone alla presenza stabile della Natura la disposizione imminente che fin dall'inizio è il significato profondo della sua apparizione»²²².

Dunque, accanto alla negatività della prassi materiale, che, conformemente alla lettura kojèviana della *Fenomenologia*, fonda la realizzazione degli esseri umani in quanto libertà e svolgimento storico, secondo Bataille sussiste anche una negatività dell' «Io personale puro» che «nullifica» la natura, «come un'intimità nell'esteriorità», attraverso

221

222

una morte *esposta* senza alcuna mediazione alla coscienza. Come ha messo in evidenza Aldo Masullo, in questo punto della sua analisi Bataille si discosta significativamente dalla convinzione di Kojève secondo cui «lo Hegel della Fenomenologia rinnega lo Hegel dei frammenti jenesi»²²³. Difatti, pur rintracciando nel testo jenesi della «notte della conservazione» il romanticismo *fondamentale* di Hegel, Bataille non si allinea alla lettura proposta dal suo maestro e mostra di considerare tale scritto assolutamente coerente con gli esiti successivi del filosofo tedesco. Di conseguenza, in virtù del suo approccio all'opera hegeliana, egli scorge una *duplicità* fondamentale della negazione, che, dopo essersi rivelata per la prima volta all'origine della storia umana, ne ha poi costituito e contraddistinto il suo divenire attraverso un movimento che, a sua volta, si mostra costantemente «duplice»²²⁴.

Sulla base di quanto appena messo in luce, concordiamo con Felice Ciro Papparo nell'attribuire all'intuizione della «duplice modalità 'néantifiant' la Natura»²²⁵ un valore assolutamente fondamentale per la comprensione dell'impostazione teorica adottata da Bataille. Essa, infatti, si rivela tanto la chiave di volta del confronto che egli ha intrattenuto con il pensiero hegeliano, quanto il presupposto fondamentale dell'articolazione dialettica che determina e configura il movimento peculiare di tutta la sua riflessione. A questo riguardo riportiamo estesamente le osservazioni che Papparo propone in merito a tale *duplicità* della negazione in Bataille: «La prima si situa sul piano della coscienza, l'altra, viceversa, è la 'messa in opera' fuori-di-sé della negatività che mette capo alla costruzione del mondo storico. [...] Ora queste due modalità vengono da Bataille denominate l'una 'campo' della Poesia, l'altro, dell'Azione. [...] Ma è opportuno precisare che quello

²²³ P. IX

²²⁴

²²⁵

dell' "agire" è, in realtà, per Bataille niente altro che un modo determinato, nel senso di *una negazione determinata*, del "poetico": è, potremmo dire, il poetico solidificato, la prosa del mondo che si statuisce quando la negatività viene 'imbrigliata' e direzionata verso la produzione oggettiva. Ora se si fa attenzione al vocabolario batailleano relativo alla soggettività, ai termini che usa per 'definirla': *glissement*, *évanouissement* e *décheriment*, si vedrà [...] che essi sono l'*esatto rovescio* dei termini fenomenologici utilizzati da Hegel per definire l'*Arbeit*: questo, infatti, è *appetito tenuto a freno*, *dileguare trattenuto*, ovvero *messa in forma*, e, solo in questo 'spazio duraturo' che 'lega' l'istante nella direzione del 'futuro' si dà la possibilità per Hegel, del sorgere di un *mondo storico*. Ma il nucleo che rende possibile passare alla dimensione dalla dimensione lavorativa, quel "puro Niente" che "rode dal didentro" l'uomo continua ad esserci, ed è a questa dimensione 'silenziosamente attiva' che Bataille dedica la sua attenzione»²²⁶.

Riconducendo la dimensione dell' "informe", che abbiamo già tematizzato durante la nostra analisi, a queste affermazioni di Papparo, possiamo ora reconsiderarla alla luce della lettura batailleana di Hegel e, quindi, comprendere che essa è una delle manifestazioni tangibili di quel "rovesciamento" della "messa in forma" della realtà che, sul piano del linguaggio, è 'operato' dalla «Poesia». Si consideri a tale proposito che secondo Bataille il campo della poesia, come più in generale quello di tutte manifestazioni artistiche, costituisce l'olocausto della forma linguistica. Come abbiamo già accennato durante l'analisi dello scritto su René Char, secondo il pensatore francese, la parola poetica, quando non è contaminata da altri fini, adultera la continuità e l'uniformità della prosa e ne azzerà qualsiasi mira di carattere utilitaristico o progettuale. Ci sembra dunque pienamente condivisibile, nonché coerente con l'ipotesi

²²⁶ Pp. 119-121

che stiamo tentando di sviluppare, quanto sostiene Mario Perniola in riferimento alla prospettiva batailleana: «La poesia è [...] affine agli “stati di minorità”; un legame sottile la lega alle varie manifestazioni del negativo logico (il non-senso, l’antinomia), morale (il male), economico (la perdita), giuridico (il crimine), psicologico (l’infanzia, la follia), fisico (la morte)»²²⁷. Ma, come abbiamo avuto modo di introdurre grazie alle affermazioni di Papparo, se la manifestazione poetica, analogamente a queste altre manifestazioni della *mis à l’envers* della realtà statuita, può rendersi concretizzabile come espressione del negativo, ciò lo si deve al fatto che nel soggetto preesiste già il *nucleo* di una *negatività situata sul piano della coscienza*.

Dall’estratto del testo di Papparo che abbiamo riportato traiamo, inoltre, un ulteriore elemento di fondamentale importanza per il nostro discorso: pur senza eludere l’altra forma di negatività che è determinata dall’azione e che, nello stesso tempo, è determinante per l’edificazione del mondo storico in quanto mondo del “possibile”, Bataille ha orientato la sua ricerca prevalentemente in direzione di un’esplorazione e di una sperimentazione degli ambiti che concernono il *glissement* (lo scivolamento), l’*évanouissement* (il dileguamento) e il *décheriment* (la lacerazione) del soggetto, ovvero di tutti gli ambiti che, conformemente alla terminologia da lui adoperata, confluiscono nel vertice acuminato dell’ “impossibile”. Di conseguenza, se non si tiene in giusta considerazione il ruolo che la *duplicità* costitutiva della negazione – che, come abbiamo detto, è, da una parte, “nullificazione della natura” sul piano della coscienza e, dall’altra, estrinsecazione del negativo sotto forma di azione – ha assunto all’interno della lettura batailleana di Hegel, non si può davvero comprendere in base a quale criterio l’autore abbia potuto attestare, a un certo punto della sua riflessione, la sussistenza, di

²²⁷ P. 20.

una negatività non laboriosa che sopravvive alla “fine della storia” e si oppone alla chiusura definitiva del sistema²²⁸.

Con maggiore precisione, possiamo affermare che questa negatività non laboriosa, che in una lettera ad Alexandre Kojève Bataille ha definito «negatività senza impiego», trova un suo precedente fondamentale all'interno dell'opera hegeliana nell'immagine della «bellezza impotente» che, stando a quanto osserva l'autore francese, «vorrebbe essa stessa continuare ad essere l'indice di un accordo del reale con se stesso». Tale bellezza, che è la bellezza del sogno, può essere e conservarsi ma assolutamente non può agire, perché se agisse, violerebbe l'intimità dell'accordo con «la Totalità di ciò che si è», e si rovescerebbe nel suo opposto: la violenza dell'Intelletto che, mantenendo l'opera della morte umana, permette agli esseri umani di costituirsi come soggetti, separati dall'universo naturale e definiti nelle loro individualità specifiche. In tale bellezza, che «è un fine o non è», Bataille scorge il nucleo propulsivo della sovranità in quanto *figura* culminante dell'impossibile. Tale sovranità, come abbiamo detto, si rivela impotente perché è incapace di agire e, di conseguenza, di intervenire effettivamente sulla realtà e di modificarla. Essa, inoltre, non appartiene a una coscienza lucida e vigile (coscienza lucida e vigile che è, invece, prerogativa dell'intelletto), ma è, piuttosto, correlata a una condizione di evanescenza della soggettività, peculiare della dimensione passionale dell'essere. La scelta batailleana di declinare la sua sovranità in questa direzione, differenziandosi in maniera sostanziale dal sistema hegeliano, secondo cui «la bellezza impotente» costituisce invece solo una forma da superare, segna un passaggio fondamentale della sua caratterizzazione della “*politique de l'impossible*”.

228

c) *Una salute senza salvezza*

Cerchiamo ora di mettere più adeguatamente a fuoco la posizione che Bataille ha assunto in riferimento al sistema hegeliano a partire dal nesso tra conoscenza e dolore da noi già precedentemente introdotto. A tal fine, individuiamo, nuovamente, come filo conduttore del nostro discorso la questione di una probabile funzione ‘farmacologica’ insita nel gesto della scrittura e nell’attività razionale. Per muoverci in questa direzione ricorriamo ancora all’analisi di Bodei su Hegel: «La filosofia stessa in Hegel si genera “sempre” dalle scissioni e dall’esperienza del dolore. [...] *La filosofia trova nel dolore il rimedio al dolore* [c. m.], perché h lderliniamente, “laddove cresce il pericolo, cresce / anche ci  che ti salva”. Essa non finge, tuttavia, non si rende il compito pi  facile, non si sgomenta.  , appunto, un atto di coraggio nel farsi carico de “la seriet , il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo”. Solo chi supera tale prova giunge al pensiero filosofico, *chi non salta nessuna tappa*, chi accetta la *via crucis* speculativa e la pazienza del concetto, senza lasciarsi tentare da presunte vie regie del pensiero che si percorrono “in maniche di camicia”. Solo toccando il fondo si pu  risalire in alto e intensificando il dolore ci si pu  espandere. L’unica “magica forza” della dialettica   questa: non saltare sopra le reali difficolt  ma passarci attraverso»²²⁹.

Quanto affermato da Bodei sollecita in noi due ordini di considerazioni differenti. Innanzi tutto ci sembra opportuno sottolineare che   proprio la «magica forza» della dialettica, cui il passo appena riportato fa riferimento, ci  che Bataille ha tratto dalla lettura koj viana della *Fenomenologia dello Spirito* e ha trattenuto nel suo universo concettuale:   la forza di un pensiero in grado di determinarsi attraverso una dinamica conflittuale nonch  di affrontare le contraddizioni in cui di volta in volta si imbatte, senza espungerle da s  e senza lenire il dolore

229

che esse procurano. A tale riguardo si può dunque constatare che Bataille, come già prima accennavamo in riferimento alla lettura proposta da Derrida, da un punto di vista metodologico abbia accolto pienamente l'istanza hegeliana fino restando segnato soprattutto dal travaglio del negativo e dalla sua immane potenza. Ma possiamo aggiungere di più: avvalendoci ancora una volta della lettura derridiana su tali argomenti, osserviamo che Bataille ha spinto il negativo fino al punto in cui esso «non ha più alcun contrario in riserva, perché non può lasciarsi convertire in positività, perché non può collaborare alla concatenazione del senso, del tempo e del vero nel discorso, perché, alla lettera, non può lavorare e lasciarsi ingaggiare come “lavoro del negativo”». Tale esito estremo del procedimento batailleano in rapporto al sistema hegeliano ci conduce al secondo punto su cui ci proponevamo di porre l'accento, a quel «*la filosofia trova nel dolore il rimedio al dolore*» che Bodei ha riferito al pensiero di Hegel. La questione che, sulla scorta di tali parole, si pone con maggiore chiarezza riguarda quindi il senso e la funzione che filosofia, in qualità di 'rimedio', può assumere nei confronti del dolore. A nostro parere è proprio nel solco di tale questione il nocciolo della differenza tra la prospettiva hegeliana e l'approccio al sapere manifestato da Bataille. Secondo Bataille, Hegel non ha colto fino in fondo la *risorsa* che la negatività costituisce per la vita umana, non ha interamente goduto del suo 'principio attivo', *non ha saputo fino a che punto egli aveva ragione*. La scelta della salvezza compiuta da Hegel, l'impermeabilità da lui manifestata nei confronti della supplica umana, la conciliazione conclusiva delle contrapposizioni e la chiusura del sistema testimoniano, per dirla ancora con Derrida, della sua «*sottomissione all'evidenza del senso*», ovvero, aggiungiamo noi, dell'assennatezza del rimedio da lui optato.

Grazie a questo travaglio di erosione e di alterazione del sistema filosofico hegeliano, ma, anche più estesamente, dell'architettura umana a fondamento della realtà oggettiva, Bataille è quindi 'dolorosamente' pervenuto al suo 'farmaco' peculiare: un pensiero che, toccando l'estremo del suo possibile, lo ha *esposto* all'impresa "impossibile" di dare voce al "supplizio" *muto* della condizione umana, e che, nello stesso tempo, è divenuto esso stesso l'*esposizione* di tale impresa attraverso il *medium* della scrittura. Alla luce di quanto detto, possiamo dunque dedurre che la possibilità di 'salute' indotta dal 'farmaco' batailleano manifesti una differenza 'sostanziale' rispetto al "rimedio" salvifico conseguita dalla filosofia hegeliana e, più in generale, dalla conoscenza strettamente razionale, di cui secondo Bataille la filosofia hegeliana rappresenta una delle espressioni massime e più compiute. Egli, scegliendo di non uccidere la «supplica» umana, ha riattivato il movimento che a causa della precedente mutilazione filosofica si era anchilosato. La sua modalità "puerile" ed esperienziale di approssimarsi all'essere lo ha quindi condotto, potremmo dire, a una 'salute minore' rispetto a quella 'salvifica' che si dà nella forma hegeliana. D'altronde, questa forma di 'salute' alternativa, che Bataille ha rintracciato nel confronto con Hegel, si rivela essere coerente con il suo auspicio di quell' "integralità" umana che egli aveva rivendicato a proposito della follia di Nietzsche. Alla formula hegeliana della salvezza, che reitera in ambito razionale il principio salvifico propugnato dalla teologia cristiana, egli oppone un'esistenza che invece si fa divina solo nell'atto di morire, così come, richiamandoci al passo con cui l'autore aveva descritto il tracollo nietzscheano, si sono fatti divini morendo «Dioniso o il Crocifisso», e così come, a sua volta, è divenuto divino Nietzsche medesimo negli attimi in cui ha lasciato naufragare la propria identità e si è incarnato in un dio agonizzante. Una siffatta 'salute' senza salvezza in

L'expérience intérieure è annunciata dalla seguente prospettiva: «All'estremità fuggente di me stesso, già sono morto e *io*, in tale stato nascente di morte, parlo ai vivi: della morte, dell'estremo»²³⁰.

Per cogliere le implicazioni insite in una simile considerazione bisogna assumere sin da ora che secondo Bataille la morte non sta a indicare solo il termine definitivo della vita soggettiva ma anche il bordo estremo da cui sempre nuovamente rintracciare l'infinito che fonda il desiderio umano. Per la precisione, la morte dell'«*io*» di cui l' "io" batailleano nondimeno parla, evidentemente nel caso specifico non coincide con la morte fisica reale, che nel suo avverarsi non gli avrebbe permesso più alcuna parola, quanto piuttosto con l'annullamento della sua irriducibile singolarità e, quindi, del suo "supplizio" umano: di tale portata è l'annullamento che secondo Bataille ha effettuato il sistema hegeliano al fine di ridurre il carattere accidentale del vissuto esperienziale del singolo a quella che egli considera "l'omogeneità" di una totalità concettualmente uniforme. L'affermazione batailleana va dunque intesa come la rivendicazione di una modalità dell'essere ostinatamente lacerata e refrattaria a qualsiasi sutura, cicatrizzazione ed eternizzazione, dunque sempre situata aldilà della riduzione sistematica e sempre attraversata dal desiderio 'mortale' di infinito che di essa è l'eccedenza.

Tuttavia, come sottolinea Felice Ciro Papparo, l'operazione batailleana «non comporta la pensabilità di una ragione anti-epistemicamente fondata e *totalmente altra* da quella. Assumendo infatti la razionalità così come si è configurata nel corso del suo sviluppo [...], Bataille conferma di non avere alcuna pretesa di *rifondarla a partire da Altro*»²³¹. In merito a tale aspetto, assolutamente decisivo per una comprensione adeguata del contributo teorico batailleano, accogliendo la

²³⁰ P. 82.

²³¹ F. C. Papparo, p. 32.

lettura che ci proviene dallo stesso Papparo, affermiamo con lui che l'intento di Bataille è stato, piuttosto, «di *riaprire il passaggio*, bloccato dalla ragione solo calcolante, *tra i due versanti costitutivi dell'essere umano* [la ragione e la violenza], e in questo senso, risultando necessario condurre la ragione, ma anche la violenza, fino al loro limite, fino cioè al proprio *impensabile*, ciò non comporta e non richiede, data la rischiosità del tentativo, in alcun modo, l'abbandono del campo razionale»²³². Tenendo ben presente che la violenza, in qualità di estrinsecazione del dolore, attraverso l'*esposizione*, la visione e l'inflizione della sofferenza, rientra nell'orizzonte della passione cui precedentemente abbiamo accennato, possiamo dunque giungere a ipotizzare che il pensiero batailleano non sia da considerare un pensiero della passione *tout court*, come ritiene invece Giorgio Agamben²³³. La riflessione di Bataille ci pare più congruamente da ascrivere al tentativo del suo autore, efficacemente colto da Papparo, di favorire la reintegrazione nella vita umana della passione e della ragione attraverso un'indagine delle modalità differenti attraverso cui il loro nesso indissolubile si realizza nella totalità del loro essere. La forma di conoscenza, di cui Bataille ha tracciato i lineamenti, risulta infatti mossa, anziché dall'affermazione del

²³² *Ibid.*

²³³ Secondo Agamben «in Bataille – e in quei pensatori, come Blanchot, che gli sono più vicini – decisiva è l'esperienza della passione, di quel *déchainement des passions* in cui egli scorgeva il senso ultimo del sacro. [...] Ma come il pensiero della sovranità non può uscire dai limiti e dalle antinomie della soggettività, così il pensiero della passione è ancora pensiero dell'essere. Il pensiero contemporaneo, cercando di superare l'essere e il soggetto, abbandona l'esperienza dell'atto, che ha indicato per secoli il vertice della metafisica, ma solo per spingere all'estremo la polarità opposta della potenza». (p. 118.) Come abbiamo già sottolineato, concordiamo con Agamben sulla centralità dell'esperienza delle passioni nella riflessione di Bataille ma crediamo che egli non abbia inteso né uscire dalle antinomie della soggettività, né tanto meno da quelle dell'essere. Egli piuttosto, sottraendo «l'esperienza dell'atto» dal piedistallo su cui è stato collocato dalla metafisica occidentale, ha riconfigurato con maggiore vigore la dinamica *tensionale* tra i due poli che concorrono alla determinazione dell'essere. Tale operazione teorica, inoltre, è stata compiuta proprio al fine di scongiurare i rischi insiti nella volontà di potenza, di cui Bataille ha ben colto la gravità sin dai tempi della minaccia fascista. Da qui l'esigenza, esplicitata soprattutto nell'ultimo periodo della sua riflessione di sottrarre la sovranità alla potenza e di direzionarla piuttosto nei luoghi dell'erotismo. (Cfr. G. Bataille, *Notes - La Souveranité*, in *Œuvres*. cit., vol. VIII, p. 624.)

primato di un «versante dell'essere» rispetto all'altro, piuttosto dalla messa in evidenza di un tratto 'movimentista' dell'essere che li coinvolge entrambi attraverso l'istaurazione nella vita umana di un equilibrio sempre in divenire, e sempre nuovamente da affermare, tra la sua forma razionale e il suo fondo di violenza.

A muovere la ricerca di Bataille in tale direzione peculiare è stata l'esigenza, avvertita già ai tempi di «Acéphale» e presente anche nelle fasi successive del suo pensiero, di introdurre una *prospettiva generale*, tanto gnoseologica ed economica quanto morale e politica, che favorisca l'integrazione negli esseri umani di quella parte di loro stessi che sia il pensiero strettamente razionale che "l'economia ristretta", soprattutto nella sua modalità borghese, hanno "mutilato" dal resto della vita umana²³⁴. Ma al fine di «riaprire il passaggio bloccato dalla ragione solo calcolante» Bataille ha dovuto innanzi tutto addentrarsi nei meandri labirintici della parte mutilata, cogliere quindi le sue peculiarità e indagare il potenziale di opportunità e di rigenerazione che da essa può provenire alla vita umana, fare infine i conti con le aporie e le difficoltà che un pensiero innervato anche sulle esperienze del limite comporta inevitabilmente.

²³⁴ Tale "mutilazione" non va confusa con la 'mutilazione primaria' che gli esseri umani si sono imposti alle origini dell'umanità per emanciparsi dall'universo naturale e indistinto. Se la prima mutilazione è infatti necessaria al genere umano e dunque irreparabile, questa seconda, che deriva da una sua sclerotizzazione, appare a Bataille una forzatura storicamente determinata e foriera di grossi rischi per l'umanità.

3. «Niente vi resta che non sia ferito».

a) *La ferita dell'uomo e il balsamo di Dio*

Recuperiamo ora la 'dicotomia ferita/farmaco', accennata nella fase iniziale del nostro discorso, e riscontriamo che in più occasioni la sua simbologia attraversa, in diversi modi e a diverso titolo, la cultura occidentale. In particolar modo, una sua rappresentazione particolarmente pregnante è rintracciabile nelle Sacre Scritture ed è legata all'idea dell'uomo in quanto essere sospeso tra la ferita, intesa come "lacerazione" inflitta dal "peccato", e il "rimedio di Dio", che è un 'farmaco' in grado di risanare e guarire miracolosamente il peccatore dalle piaghe dell' "errore" grazie all'esercizio della sua misericordia.

Riportiamo, a titolo di esempio, un caso emblematico, in cui la ferita è calata nella storia collettiva perché ad aver commesso il peccato non è il singolo individuo bensì un intero popolo: il popolo di Sion. Durante la narrazione della vicenda, nel Libro di Geremia, è presente una predizione secondo cui Dio avrebbe asserito: «Farò infatti cicatrizzare la tua ferita e ti guarirò dalle tue piaghe. Parola del Signore. Poiché ti chiamano la ripudiata, o Sion, quella di cui nessuno si cura»²³⁵. Nel medesimo libro, ritroviamo, inoltre, un dualismo analogo nel passaggio in cui il Profeta, sollecitando la "preghiera-balsamo" dei suoi conterranei al fine di salvare la peccatrice Babilonia, afferma: «All'improvviso Babilonia è caduta, è stata infranta; alzate lamenti su di essa; prendete balsamo per il suo dolore, forse potrà essere guarita»²³⁶. È opportuno sottolineare che, tuttavia, nel caso di Babilonia il balsamo della preghiera si è rivelato insufficiente. A causa dell'iniquità grave e perseverante della città, il Signore decide di non inoculare all'interno del farmaco in

²³⁵ (30, 17)
²³⁶ 51, 8

possessiono dei fedeli il *principio attivo* che l'avrebbe condotta alla guarigione. Di conseguenza, al popolo peccatore non resta che la presa d'atto dell'avvenuta rovina: «Abbiamo curato Babilonia, ma non è guarita». Dalla descrizione di questo caso specifico si può dunque dedurre un aspetto interessante: nel modello biblico, anche quando il balsamo non è direttamente somministrato da Dio, ma si trova invece formalmente nelle mani degli uomini e delle donne, riceve il suo potere di guarigione esclusivamente grazie alla volontà misericordiosa del Signore. Senza una simile elargizione il suo potere è nullo, non attecchisce nelle membra malate. A questa prima constatazione se ne aggiunge, inoltre, una seconda: l'intervento miracoloso divino e l'efficacia del farmaco risultano di solito successivi al ravvedimento sincero della colpa da parte dei peccatori per quanto non ne costituiscano la conseguenza necessaria.

L'esempio riportato consente di attestare che la compresenza di ferita e guarigione da noi precedentemente attribuita a Bataille trova un precedente nelle Sacre Scritture, al punto che potrebbe supporre che, almeno per certi aspetti, essa sia debitrice della tradizione biblica. Tuttavia, tale compresenza nell' 'universo batailleano' è declinata in maniera da operare una radicale messa in discussione, un rovesciamento prospettico e uno svuotamento del senso dei valori e dei simboli che sono veicolati dal cristianesimo. Difatti, in Bataille la dicotomia ferita/balsamo si mostra declinata in una chiave rigorosamente "ateologica" e in una maniera del tutto inedita (e, potremmo aggiungere, assolutamente *obscena*²³⁷).

Nella prospettiva batailleana, infatti, da un lato, a contraddistinguere l'individualità sono la ferita, la lacerazione e la rovina congenite alla condizione del soggetto, che più che essere colmate,

²³⁷ Per l'elemento di "oscenità", in quanto "fuori scena", che è proprio del 'progetto' teorico batailleano cfr. S. Facioni, *Il politico sabotato*. cit., pp. 120-122.

richiedono di essere approfondite; dall'altro lato, a dischiudersi per gli esseri umani sono invece la via *miracolose* della "sovranità" e della "comunicazione" con il radicalmente altro, che si rivelano balsami capaci di 'sanare' la mutilazione dalla vita stessa che gli uomini e le donne subiscono ogni qual volta si riducono a mezzi esclusivi della produzione e a protagonisti di un consumo solo produttivo (con "consumo produttivo" alludiamo alle forme di consumo caratteristiche della nostra società dei consumi, da non confondere con il consumo improduttivo e "inutile", peculiare invece della dinamica della "*dépense*"). Tuttavia, se nella visione giudaico-cristiana, il balsamo curativo succede alla ferita, così come la verità di Dio si oppone all'errore del peccatore, nell'opera batailleana i due momenti dell'approfondimento della ferita e del risanamento a opera del balsamo, prendendo parte a un medesimo movimento, appaiono strettamente correlati nonché parimenti disgiunti dai due blocchi simbolici che nelle Sacre Scritture si pongono tra loro in un rapporto di opposizione: si tratta per l'appunto del blocco "verità-Dio" e di quello "errore-peccatore".

Ciò non significa che questioni quali il peccato, l'errore o la presenza/assenza di Dio siano trascurate da Bataille. Esse nell'economia del suo pensiero risultano assolutamente essenziali ma la loro articolazione avviene in una maniera del tutto diversa rispetto alla configurazione dello schema cristiano. Nella modalità batailleana la declinazione di tali questioni si attua attraverso una "trasgressione" del significato e della funzione che esse rivestono nella tradizione cristiana. Tuttavia, questa trasgressione, a cui Bataille le ha sottoposte all'interno della sua opera, non solo è debitrice di una conoscenza profonda delle istanze morali alla base del cristianesimo ma è anche fortemente impregnata della dimensione sacra che ha condotto alla loro

determinazione simbolica²³⁸. Possiamo dunque concordare con Matteo Canevari quando afferma: «L'esperienza di Bataille si struttura in un continuo dentro-fuori rispetto all'esperienza cristiana di cui coglie le potenzialità attraversandola e da cui prende le distanze rispetto ai metodi e alle finalità»²³⁹.

Per avvicinarci più concretamente a tale nocciolo tematico ricorriamo a un passo particolarmente denso di *L'amitié*:²⁴⁰ un breve

²³⁸ Bataille ha una conoscenza molto attenta e puntuale della religione giudaico-cristiana innanzi tutto in virtù della sua formazione giovanile. Pur provenendo da una famiglia non credente, in adolescenza si avvicina alla fede e nel 1914, decide di ricevere i sacramenti del battesimo e si converte ufficialmente al cattolicesimo. Nel 1917 si iscrive dunque al seminario di Saint-Flour con l'intenzione di diventare sacerdote ma nel 1920 la sua vocazione religiosa si esaurisce definitivamente. Tuttavia, lo studio del cristianesimo trova nuove occasioni di approfondimento nel suo percorso di ricerca. Una di queste, forse la più decisiva, gli è data dai corsi che negli anni Venti e Trenta del Novecento Alexandre Koyré tiene all'École pratique des hautes études di Parigi. Tali corsi, di cui, stando a quanto riportato nei resoconti, Bataille risulta uno degli uditori, vertono sul pensiero religioso e, in particolar modo, sul pensiero mistico tra medioevo ed epoca moderna. L'interesse di Koyré durante tali corsi verte soprattutto sulla mistica speculativa tedesca. Tra i filosofi presi in esame da Koyré si annoverano Eckhart, Cusano e Boheme. (Cfr. A. Koyré, *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents 1922-1962*, P. Redondi (a cura di), Paris 1986.)

²³⁹ M. Canevari, *La religiosità feroce. Studio sulla filosofia eterologica di Georges Bataille*, Firenze 2007, p. 74. Questo saggio di Matteo Canevari offre una rigorosa e documentata indagine del dialogo che Bataille tra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento intrattiene con la dimensione religiosa dell'esistenza.

²⁴⁰ Nel novembre del 1938 muore la donna amata da Bataille, Colette Peignot, o più semplicemente, Laure (questo è il nome che lui le aveva assegnato o che forse, con intesa complice avevano scelto insieme). Nei mesi successivi si aggrava la tubercolosi polmonare di cui soffriva da tempo e scioglie il Collège de Sociologie, che aveva fondato nel 1937. Il 5 settembre 1939, meno di un anno dopo la perdita di Laure e in piena recrudescenza della malattia, incomincia a scrivere «febrilmente» *Le coupable*: raccolta di scritti e frammenti che, a detta dell'autore, formano un libro compiuto, pubblicato poi nel 1944 come secondo tomo del trittico che compone la *Summa ateologica*. Ad apertura del saggio Bataille dichiara: «Comincio a causa degli avvenimenti, ma non per parlarne. Scrivo queste note incapace di altro. Ho bisogno di lasciarmi andare, d'ora innanzi, a dei movimenti di libertà, di capriccio. D'un tratto è giunto per me il momento di parlarne apertamente». (G. Bataille, *Le coupable*, Paris 1944; *Le coupable/L'alleluia*, Paris 1961; in *Œuvres*. cit., vol. V, p. ; trad. it. A. Biancofiore, *Il colpevole/L'alleluia*, Bari 1989, p. 21.) Felice Ciro Papparo, riportando una testimonianza di Michel Leiris, ci informa che originariamente in *Le coupable* erano presenti alcuni «passages» dedicati a Laure, successivamente soppressi da Bataille. Nondimeno, come ipotizza lo stesso Papparo: «Soppressi questi passages segnano tuttavia l'intero libro: "violemment dominé par les larmes,[...] violemment dominé par la mort" e fanno segno a quella morte *espunta dal libro... la morte di Laure*». (F. C. Papparo, *Il tempo dell'amicizia*, in L. A. Manfreda (a cura di), AA.VV., *Nel nome*. cit., p. 28.) Secondo molti interpreti di Bataille, *L'amitié*, pubblicato nel 1940 sulla rivista «Mesures» e successivamente inserito nella prima sezione di *Le coupable*, congiuntamente agli altri scritti che lo compongono, testimonia di una «nuova stagione» della sua riflessione, influenzata soprattutto dall'incontro con Maurice Blanchot e dagli spunti concettuali scaturiti da questo incontro. È opportuno tuttavia precisare che questa «nuova stagione», pur coincidendo con la conclusione delle sue esperienze comunitarie degli

saggio batailleano del 1939, riconducibile alla fase immediatamente successiva allo scioglimento di Acéphale. Le sue pagine sono pregne della sofferenza impressa dalla malattia fisica, del dolore per la perdita dell'amata Laure e degli eco della guerra appena scoppiata, ma, al contempo, si mostrano anche intimamente connesse al legame di amicizia con Maurice Blanchot e, in diversa maniera, con Nietzsche²⁴¹. Questo scritto, inserito poi in *Le coupable*, costituisce parte integrante del nucleo originario della *Somme athéologique*: ampio 'progetto', conosciuto pure come il «trittico della guerra»²⁴², che è stato elaborato da

anni Trenta e con l'irruzione di una serie di eventi drammatici nella sua vita, si pone rispetto alla fase precedente in un rapporto di continuità, garantito dalla permanenza nella sua ricerca di alcune costanti. È un dato indiscutibile che per lo slittamento batailleano di quegli anni dal piano più esplicitamente politico della "comunità" e della "rivolta" a quello più intimo (ma fermamente anti-intimista) della "comunicazione" e dell' "esperienza estatica" appare senz'altro cruciale, oltre che la precipitazione degli eventi, il dialogo fecondo con Blanchot. Questa constatazione, tuttavia, non può prescindere dalla consapevolezza che ad attraversare per intero il pensiero di Bataille, e a contraddistinguerlo, sono una passione per l'irriducibile indomabile e una «esigenza politica», che, come ha osservato lo stesso Blanchot, resta altrettanto tenace e decisiva in tutta la sua opera, nonostante le diverse variazioni di registro linguistico e tematico che si sono necessariamente succedute nelle varie fasi del suo sviluppo concettuale. (Cfr. M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, Milano 1983, p. 33. Per l'amicizia tra Bataille e Blanchot, cfr. C. Bident, *Maurice Blanchot, Partenaire invisible. Essai biographique*, Champ Vallon 1998; M. Blanchot, *L'amitié*, Paris 1971; C. Colangelo *Immaginare la comunicazione. Bataille, Blanchot e l'idea di amicizia*, in L. Piccioni e R. V. Cavaliere (a cura di), AA. VV., *Il pensiero e l'immagine*, Roma 2001; B. Moroncini, *Gli amici non si danno del tu*, Napoli 2011; M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris 1987. Per l'ipotesi di un «secondo ciclo di maturazione» del pensiero batailleano nel passaggio tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta del Novecento, cfr. R. Esposito, *Introduzione. La comunità della perdita: l'impolitico in Georges Bataille*, in G. Bataille, *La Congiura Sacra*, Torino 1997, pp. XXXV-XXXVI; F. Ferrari, *L'amicizia, il silenzio e la parola*, in G. Bataille, *L'amicizia*, Milano 1999, p. 65-67. pp. 344-366.)

²⁴¹ L'influenza che la lettura di Nietzsche ha su Bataille è enorme al punto che in più occasioni egli impiega il termine "amicizia" per designare la profonda e intima affinità di orizzonti e di intenti condivisa col grande pensatore tedesco: «Ho letto Nietzsche in primo luogo (dei passi dello *Zarathoustra*) quando ero credente, ne ero colpito e resistevo. Ma quando nel 1922 lessi *Aldilà del bene e del male*, ero così cambiato che ho creduto di leggere ciò che avrei potuto dire – se almeno... Non avevo molta vanità: pensai semplicemente che non avevo più ragione di scrivere. Ciò che avevo pensato (a mio modo, sicuramente ben vago) era stato detto, ciò era inebriante». (G. Bataille, *Notes di Notice Autobiographique*; in *Œuvres*. cit., vol. VII, p. 615.)

²⁴² Cfr. D. Hollier, *La prise de la Concorde*, Paris 1974, p. 271. In merito all'assenza così presente della guerra nella *Summa ateologica* ricorriamo a quanto riporta Marina Galletti: «La guerra sottende peraltro gli scritti di Bataille dal 1939 al 1945, *Le Coupable*, *L'Expérience intérieure*, *Sur Nietzsche*, di cui alcuni frammenti, La limite de l'utile – prima stesura della Part maudite –, si fanno leggere come l'antefatto cancellato: ciò attraverso cui "una sorta di apocalisse lontana e tuttavia presente tra i letti dell'ospedale», quella della prima guerra mondiale, immagine fissata *per sempre* nella memoria [...]. Bataille, che [...] non aveva voluto vivere la prima guerra mondiale, accetterà di vivere la seconda, non discostandosi dalla

Bataille tra la fine degli anni Trenta e la prima metà degli anni Quaranta nel Novecento, e che è composto, oltre che dai già menzionati *L'Expérience intérieure* e *Le coupable*, anche dal *Sur Nietzsche*.

In *L'amitié* l'autore afferma: «Chiedo, nel modo più semplice possibile, a colui che si rappresenta la mia vita come una malattia di cui Dio sarebbe l'unico rimedio, di tacere un solo istante e, se allora incontrerà un vero silenzio, di non avere paura di arretrare. Poiché non ha visto ciò di cui parla. Invece io ho guardato questo *inintelligibile* faccia a faccia: in quel momento ardevo d'un amore così grande da non poter immaginare niente di più. Vivo pigro, *felice*, non potrei smettere di ridere: non sono carico del fardello, della servitù tranquillizzante, che subentrano nel momento in cui si parla di un Dio. Questo mondo dei vivi è posto dinanzi alla lacerante visione dell'*inintelligibile* (penetrata, trasfigurata dalla morte ma gloriosa), allo stesso tempo la prospettiva ordinata dalla teologia si offre ad esso per sedurlo. Se percepisce il suo abbandono, la sua disarmata tra un'assenza di soluzione e la soluzione banale dell'enigma che esso rappresenta, niente vi resta che non sia ferito»²⁴³. In queste parole che, come abbiamo accennato, sono cariche di allusioni ai temi e ai toni presenti nell'opera dell'*amico* Nietzsche, uno sguardo particolarmente disincantato e dolente (anche se, stando a quanto afferma Bataille, la sua cupezza non prescinde da un sentimento di "felicità") sembra per il momento prevalere sulla possibilità di una

posizione assunta già al momento della manifestazione di estrema destra del febbraio 1934: resterà benché malato, nella zona occupata, collaborando alla rivista semiclandestina «Messages», riunendo intorno a sé i pochi intellettuali che erano stati vicini al Collège de Sociologie e che, come lui, avevano rifiutato di fuggire». (M. Galletti, Georges Bataille e André Masson: Dalla "communauté de cœur" di Acéphale comunità ateologica dei "difensori del Male", in , pp. 108-110. Su questo periodo della vita di Georges Bataille si veda della stessa autrice anche il capitolo: *Nella Francia dell'Occupazione. Il Collège socratique et "Messages"*, in M. Galletti, *La comunità impossibile di Georges Bataille. Da "Masses" ai "difensori del Male"*, prefazione di J. Risset, Torino 2008, pp. 113-146.)

²⁴³ Ivi, p. 25.

luce miracolosa della sovranità²⁴⁴. Un'implicita dichiarazione di intenti è tuttavia già presente nella visione di una realtà cruda, denudata di qualsiasi illusione e rassicurazione.

²⁴⁴ Cfr. G. Bataille, *La sovranità*, trad. it. di L. Gabellone, R. Esposito (a cura di), Bologna 1990, p. 50. Si rende tuttavia necessario precisare che, anche quando Bataille ricorre nei suoi scritti alla metafora della luce, non lo fa per sopprimere la prospettiva della notte. La 'luce batailleana' non è mai un ritrovarsi dopo la perdita, non è un riemergere a galla dopo lo sprofondamento abissale. Non c'è una progressione o una evoluzione tra i due momenti e movimenti. Essi non sono alternativi ma piuttosto coincidono. Non c'è salvezza in nessun punto del dispositivo concettuale batailleano. La sua luce è abissale. Se è vero che nel suo immaginario un sole caldo e prodigale illumina il mondo, è altrettanto vero che esso si rivela essere un sole nero e ferocemente crudele. Il dispositivo batailleano si dipana aldilà di qualsiasi possibile progetto o semplice intenzione di salvezza. A questo riguardo risulta interessante l'ipotesi di Giacomo Marramao secondo cui bisogna considerare Bataille uno degli interpreti di quel filone del pensiero occidentale «che ha posto l'accento sull'irriducibilità dell'Esserci, dell'esistenza». (G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma 1983, pp. 84.) In merito a tale filone filosofico Marramao osserva: «Il punto di approdo del razionalismo occidentale consiste in uno scarto incolmabile tra esistenza e progetto, *Dasein* e Principio Produttivo. [...] Nella deriva – nella dinamica di differenziazione, dispiegamento, decentramento dell'ipermodernità – l'Esserci sporge. E sporge irrecuperabilmente. Non vive più nella solarità, sotto l'illuminazione dell' "Essere centrale". Trova il suo ritmo, la sua andatura, solo nello sconfinamento della Notte. Ma coloro [tra cui, lo stesso Bataille] che vi hanno pensato più radicalmente questa deriva del nichilismo o del progetto non vi hanno scorto nulla di felicemente risolutivo e tantomeno di liberatorio». (Ivi, pp. 83-85.) Conveniamo con Marramao in merito all' «irriducibilità» del pensiero di Bataille. In quanto testimone consapevole del suo tempo, egli è anche testimone della «deriva del razionalismo occidentale». Concordiamo anche in merito alla sua constatazione che l' «andatura» concettuale batailleana si inoltra soprattutto nello «sconfinamento della notte». Tenute ferme queste valide considerazioni di Marramao, riteniamo tuttavia che la posizione espressa da Bataille non sia riducibile esclusivamente a suddetti caratteri. In prima battuta, è opportuno ricordare che Bataille, pur criticando il primato del Progetto del mondo capitalista, non ha mai inteso annullare il valore del progetto per la vita degli uomini. D'altronde lui stesso è stato l'autore di un ampio progetto letterario e filosofico. In effetti Bataille si è adoperato piuttosto nel tentativo di una messa a fuoco adeguata dell'equilibrio, sempre tensionale, tra la sfera produttiva e la sfera della "dépense". Se poi, durante la sua ricerca ha finito con l'indagare maggiormente l'ambito del sacro e della *dépense*, è forse anche dipeso dalla giusta constatazione che tale ambito fino ad allora non era stato tenuto in grande considerazione dal mondo della conoscenza e, per alcuni aspetti, era quasi scomparso dalla vita degli uomini e delle donne. Inoltre, per quanto Bataille abbia indugiato lungamente nelle peregrinazioni notturne e ne abbia visibilmente subito un fascino morboso, assolutamente non risolutivo né liberatorio, va nondimeno aggiunto che egli dall'interno della notte più buia, e proprio attraverso essa, non ha mai smesso di cercare una via d'uscita, un varco (non una soluzione) per pervenire a una modalità diversa di produzione e di conoscenza. L'opera di Bataille, quindi, non può in alcun modo essere considerata espressione di un nichilismo di matrice ontologica: l'essere batailleano non gode di nessuno statuto ontologico, è rintracciabile esclusivamente nel movimento esperienziale. Ben lungi dall'essere pensabile come niente, esso è "rien" (sulla differenza tra i due termini torneremo più approfonditamente nel seguito del nostro discorso). Di conseguenza, anche i termini della questione, luce e notte, vanno interpretati da una prospettiva completamente nuova. Come cercheremo di esplicitare meglio nello sviluppo del nostro discorso, la ricerca batailleana consta del tentativo "paradossale" di adoperare la luce della coscienza, ovvero la sua lucidità razionale, per produrre un sapere delle cose così come esse sono nella notte della coscienza medesima. L'unica luce rintracciabile nel pensiero batailleano è intrinseca a questo movimento di messa in luce, che è anche un movimento di

È in questo paesaggio del *dis-astro*²⁴⁵, tracciato da Bataille a esordio del suo discorso, che riscontriamo il medesimo dualismo che ci è stato trasmesso dalla tradizione giudaico-cristiana: appaiono in antitesi la sua «malattia» di essere umano calato nel peccato e il «rimedio» risolutivo e miracoloso di Dio. Questo dualismo, tuttavia, secondo Bataille si iscrive in una prospettiva miope, serve all'uomo solo per continuare a portare il suo «fardello» e per perseverare in una condizione che, nonostante si presenti come «tranquillizzante» e consolatoria, non fa altro che ridurlo in «schiavitù».

La «soluzione» rappresentata dalla figura di un Dio misericordioso, ovvero la soluzione proposta dalla dottrina «teologica» (in maniera affine, anche se strutturalmente e 'ideologicamente' diversa dalla 'salvezza filosofica' rintracciata da Hegel attraverso la chiusura del

denudamento. Detto diversamente, la luce della sovranità è quella grazie a cui noi guardiamo con uno sguardo nuovo le "cose" del mondo, sia grazie a una loro conoscenza peculiare, sia, aggiungiamo ora, all'interno di una dimensione, più propriamente esperienziale, come può essere quella a cui si perviene negli stati liminari della vita. Da dove poi scaturisca questa "luce miracolosa della sovranità" e da quali caratteri più precisamente essa sia contraddistinta, proveremo a indicarlo nelle pagine a venire.

²⁴⁵ Ricorriamo al termine "disastro" perché esso è *sintomatico* dell'amicizia tra Blanchot e Bataille. Presente nel loro dialogo, esso stabilisce un ponte tra i due diversi orizzonti concettuali, è forse il *luogo* privilegiato di una intesa tanto più "intima" perché sviluppata all'interno di una "distanza" che il disastro medesimo ha approfondito. Blanchot indica esplicitamente la declinazione specifica di tale termine venti anni dopo la morte di Bataille, in *L'écriture du desastre*. Il "disastro" secondo Blanchot corrisponde al «dis-astro», ovvero allo squarciamento del cielo susseguente alla separazione di una stella. (Cfr. M. Blanchot, *L'écriture du desastre*, Paris 1980; trad. it. di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, Milano 1990, p. 12.) Il "disastro" blanchottiano è dunque il segno della lacerazione di quel cosmo che dall'antica Grecia all'età moderna ha garantito agli esseri umani la certezza di partecipare a un ordine complessivo dell'universo. Per sviluppare il suo discorso in tale occasione Blanchot ricorre all'immagine che gli proviene dal romanzo batailleano *Le bleu du ciel*, scritto nel 1935 ma pubblicato solo nel 1957. (Cfr. *ivi*, p. 152.) Lo stesso Bataille nell'*Introduzione* all'edizione *Le coupable* apparsa per la prima volta nel novembre del 1960 afferma: «L'uomo che forse è il vertice, non è che il vertice di un *disastro* [c. m.]». A sua volta Blanchot in una lettera inviata a Bataille nel gennaio del 1962, pochi mesi prima della morte dell'amico, gli confida: «L'amicizia è anche la verità del disastro. Lei conosce la mia [c. m.]». (G. Bataille, *Choix de lettres 1917-1962*, Paris 1997, p. 595.) Sull'intreccio dei reciproci rimandi del concetto di "disastro" tra Blanchot e Bataille e sull'influenza che tale termine ha avuto nel loro scambio di spunti, di suggestioni, di prospettive si vedano: C. Colangelo *Immaginare la comunicazione*. cit., pp. 86 sgg. e B. Moroncini, *Gli amici non*. cit., pp. 24-36.

sistema e l'affermazione del Sapere Assoluto²⁴⁶), per quanto si avvalga di una forma «seducente», resta comunque «banale» a confronto dell'«enigma» che intende rappresentare. Inoltre, la figura di un tale Dio si rivela essere anche quella di un Dio-schiavo. Difatti esso, in quanto rappresentazione proiettiva del bisogno umano di senso e di stabilità, resta imprigionato in una sostanza astratta dalla totalità dell'essere e scissa dalla divinità che, aldilà di qualsiasi nozione «maneggevole» dell'intelletto, appartiene a «ciò che è» e al suo divenire incessante. Di conseguenza, il dio cristiano, identificato nella persona del creatore e del legislatore supremo, non può che rendere gli esseri umani a loro volta schiavi perché con la sua pienezza sostanziale trascendente li rinchiude nell'orizzonte di senso e di valori di cui rappresenta il vertice e li induce a subordinare il loro tempo di vita attuale alla prospettiva di una salvezza nella vita eterna.

Meglio allora scegliere «una assenza di soluzione» e mettersi in ascolto del silenzio. Meglio confrontarsi con la vertigine di una «lacerante visione» e guardare a occhi spalancati l'«inintelligibile» presenza dell'essere per scoprire che è *nulla*. Meglio non sfuggire al mortale «mondo dei vivi», tornare sul punto della malattia e, attraverso l'esperienza della malattia, cogliere che «niente vi resta che non sia ferito», e, infine, al culmine di questa consapevolezza tragica, abbandonarsi allo *sbocco terminale* del/dal pensiero offerto dallo scoppio di «risa».

²⁴⁶ A questo riguardo è opportuno precisare che diversamente dalla “soluzione cristiana” rappresentata da Dio, che pone il fondamento dell'universale in una figura trascendente e ultraterrena e configura la realtà con una struttura di tipo verticistico, in Hegel l'universale è impersonale e immanente allo Spirito. Come osserva Mario Perniola sulla base della prospettiva espressa da Bataille e della lettura che di essa ne propone Derrida, «la fenomenologia di Hegel corrisponde all'economia borghese, alla scienza che tratta delle ricchezze, limitatamente al senso e al valore costituito dalle merci, alla loro *circolazione*. La circolarità del sapere assoluto non comprende che questa circolazione». (M. Perniola, *Georges Bataille e il negativo*, Milano 1977, p. 87.)

b) *La notte più buia e il segreto della decisione*

Alla luce dell'atteggiamento di contestazione manifestato da Bataille nei confronti del sistema della realtà determinato dal cristianesimo, osserviamo dunque che la sua domanda di "sacro", anziché condurlo all'individuazione di una possibilità di salvezza nella misericordia di Dio, lo ha esposto alla ferita insanabile di una vita senza un fondamento a cui ancorarsi e priva di una direzione verso cui protendere. Nella durezza di tale verità, tuttavia, secondo l'autore risiede anche un'opportunità di valore enorme per gli individui che pervengono a essa: penetrando il solco sanguinante della ferita vivente è infatti possibile intraprendere la via che conduce all'essere, che consente di toccarlo e di coglierne la sua natura reale perché, come egli afferma nel seguito di *L'amitié*, «ogni essere è toccato solo nel punto in cui soccombe»²⁴⁷. Bataille ritiene che soltanto con l'esperienza del soccombere o del fare soccombere si possa svincolare il dolore dalla dimensione interiore e coercitiva della spiritualità giudaico-cristiana e farlo erompere finalmente, nuovamente, nell'immediatezza del senso esteriore che si dà attraverso l'*esposizione* di una zavorra organica, dilaniata dalla violenza. In tale estrinsecazione egli vede l'opportunità per gli esseri umani di liberare la sofferenza dalla funzione servile di mezzo di salvezza e, attraverso il medesimo movimento, di liberare se stessi da una sofferenza che rema contro l'esistenza, mortificandola e subordinandola a una vita ultraterrena.

Nel passo citato la critica di Bataille al cristianesimo prende le mosse, quindi, dalla constatazione che nei testi biblici la rappresentazione della morte risulta privata dell'essenzialità e del carattere tragicamente "terminale" che la contraddistingue. Secondo l'autore, essa, analogamente alla vita stessa, è considerata la forma

²⁴⁷ *Amitié* p. 18.

transitoria di un passaggio finalizzato a una destinazione superiore, a una destinazione annunciata dalla resurrezione della carne di Cristo. Tuttavia, come peraltro Bataille medesimo ha affermato in numerose occasioni, il cristianesimo è un fenomeno estremamente complesso, soggetto a letture diverse, talvolta del tutto contrastanti tra loro. E molto complessa è anche la questione che adesso stiamo toccando. Secondo alcuni lettori delle Sacre Scritture, infatti, la condizione di esistenza che, richiamandoci al linguaggio batailleano, corrisponde all'*essere nel punto un cui soccombe* non è completamente estranea al cristianesimo.

A tale riguardo ci sembra degna di interesse l'interpretazione di questo nucleo problematico che è offerta da Charles Péguy: «Tutti i testi si muovono nello stesso senso, i profeti, i santi, e lui profeta e santo. Tutti i testi vanno nello stesso senso che è il senso del compimento della salvezza. Un solo testo si muove in senso opposto. Un solo testo va controcorrente. Ed è precisamente il testo del presentimento della morte»²⁴⁸. Conformemente alla ricostruzione peguyana della vicenda di Gesù narrata dai Vangeli, c'è un momento decisivo in cui Dio, per potere morire da uomo, pur nel timore e nel tremore di ciò a cui va incontro, decide di non salvarsi. In tale frangente specifico, l'autorità divina, mossa da una amicizia fraterna nei confronti degli esseri umani, anziché esercitare la sua potenza in direzione della conservazione e dell'auto-conservazione, sceglie la via della distruzione e della perdita di sé, nell'oblio effettivo, seppure solo temporaneo, della sua natura eterna nonché di qualsiasi fine gerarchicamente superiore in grado di motivare o di ridurre la categoricità di una simile scelta. Da qui la notte più buia dei Getsemani²⁴⁹, in cui la sofferenza divina si fa umana, e viceversa.

A questo proposito Peguy afferma di Cristo: «Egli aveva un corpo e il suo corpo si era difeso. Il suo corpo si era ribellato, il suo corpo si era

²⁴⁸ C. Peguy, *Getsemani*, trad. it. di M. Bertin, Roma 2016, p. 40.

²⁴⁹ (E. I., p. 60.).

sollevato davanti alla morte, davanti alla morte del corpo. Egli era stato un uomo fino alla fine, aveva avuto un corpo d'uomo»²⁵⁰. Gesù, ribellandosi alla morte, sceglie la vita mortale senza amputazioni, senza che nulla di essa sia rinnegato. D'altronde, secondo lo scrittore, Gesù vive fino in fondo la sua vita umana proprio grazie a tale sollevazione contro la morte, nel conflitto che lo conduce alla decisione definitiva.

Dunque, sulla scorta di quanto ci proviene dall'approccio interpretativo peguyano della notte dei Getsemani, ipotizziamo che un punto di contatto tra l' "ateologia" di Bataille (che è sempre anche una 'ateologia') e il cristianesimo può essere rintracciabile, o quanto meno immaginabile, nell'esperienza al/del limite: la più umana di Dio, nonché, l'unica che, conformemente alla nozione batailleana di "sacro", lo rende davvero divino. A favore della nostra supposizione riscontriamo che la scrittura di Bataille è effettivamente costellata di numerose notti che sembrano echeggiare, più o meno espressamente, quella in cui Gesù compie la sua scelta definitiva. È opportuno sottolineare che tali eco si inscrivono in una duplicazione complessiva del linguaggio, delle atmosfere e dei simulacri cristiani che l'autore ha praticato e ha disseminato in vari *luoghi* della sua produzione teorica e letteraria, soprattutto all'interno della *Summa ateologica* e negli scritti a essa coevi. Tuttavia, solitamente il ricorso a questo procedimento peculiare, come vedremo meglio in seguito, appare teso a una messa in questione del cristianesimo attraverso una "alterazione" dei significati e una sovversione dell'impianto che lo connotano. A nostro parere l'evocazione da parte di Bataille della notte in cui Cristo decide per la morte costituisce, invece, un'eccezione rispetto all'impostazione complessiva da lui adoperata. Possiamo ipotizzare che in questo caso

²⁵⁰ Ivi, p. 50.

l'esigenza di contestazione ceda il passo a una sua adesione più intima del vissuto dell'uomo Gesù dinanzi alla paura della fine.

Per meglio comprendere i tratti salienti di quanto stiamo affermando, riportiamo uno dei passi de *L'Expérience intérieure* in cui si evince il rapporto indissolubile tra notte e decisione nel pensiero batailleano: «Senza la notte, nessuno dovrebbe decidere, ma in una falsa luce subire. La decisione è ciò che nasce davanti al peggio e sormonta. È l'essenza del coraggio, del cuore, dell'essere stesso. Ed è l'inverso del progetto (essa esige che si rinunci agli indugi, che si decida immediatamente, tutto in gioco: la conseguenza importa in secondo luogo). Vi è un segreto nella decisione, il più intimo che si trova per ultimo, nella notte, nell'angoscia (cui la decisione mette fine). Ma né la notte, né la decisione sono mezzi: in nessun modo la notte è mezzo della decisione: la notte esiste per se stessa o non esiste»²⁵¹. In questo estratto sono rintracciabili i lineamenti di una forma di autorità suscitata da una scelta inevitabilmente notturna, ovvero dalla scelta consapevole del proprio destino. Ed è intorno alla questione dell'autorità legata alla decisione che probabilmente si condensa la massima prossimità di Bataille all'esperienza di Cristo ma che, contemporaneamente, si dilata anche la sua distanza dalla teologia cristiana. Difatti, pur accogliendo una lettura come quella di Peguy e avvalorando l'ipotesi che Gesù abbia esercitato tale autorità nel momento della sua scelta definitiva, e, in virtù di questa ipotesi, pur immaginando un punto di convergenza tra la posizione batailleana e il vissuto di Gesù nei territori liminari dell'evanescenza notturna, dobbiamo nondimeno constatare che tale autorità non ha trovato occasioni successive di manifestazione nella dottrina cristiana. Avvalendoci dell'argomentazione e dei termini presenti nel passo appena riportato, possiamo esplicitare la questione

251

dicendo che nella tradizione cristiana l'autorità della decisione è stata trascesa e ridotta a «mezzo» di un ordine differente, di una decisione che, coagulandosi intorno a un fine ben chiaro come guida nel buio, ha negato qualsiasi traccia di autorevolezza e ha assunto i connotati del «progetto».

Tuttavia, se nonostante questa differenza irriducibile, ci siamo comunque sperimentati nell'individuazione di una prossimità della prospettiva di Bataille con quella cristiana, lo abbiamo fatto per mostrare più precisamente quanto prima avevamo solo anticipato in merito al movimento operato dall'autore, e opportunamente attestato da Canevari, di alternanza «dentro-fuori» nei confronti del cristianesimo. Si rende ora meglio comprensibile che la critica mossa da Bataille contro l'universo salvifico cristiano, pur collocandosi in una posizione esterna rispetto a tale dottrina religiosa, si è nondimeno provata in alcuni dei *luoghi* esperienziali che per il suo dogma sono tra i più cruciali. D'altronde, è proprio grazie alla condivisione "affettiva" delle esperienze fondamentali del cristianesimo che l'autore ha potuto contestarne così radicalmente i presupposti dottrinari e, attraverso tale critica, pervenire a un suo percorso esperienziale e conoscitivo 'autonomo'.

3. L'operazione sovrana

a) *Un eccesso incolmabile*

Al fine di indagare più approfonditamente il percorso esperenziale intrapreso da Bataille vorremo prendere le mosse dal nucleo “ontologico” della nozione “*dépense*”, su cui l'autore è ritornato a più riprese nel corso del suo itinerario di ricerca. Già precedentemente abbiamo avuto modo di chiarire che con l'impiego del termine “*dépense*” egli ha inteso riferirsi al bisogno umano di perdita, riconducibile alla sfera sacra dell'esistenza e alla destabilizzazione delle condizioni del soggetto e dell'oggetto all'interno del mondo profano. Ora si può osservare che, da un punto di vista ‘ontologico’, la *dépense* rappresenta il *surplus* dell'essere, il suo tratto di irriducibilità esplosiva e refrattaria a qualsiasi contenimento in una forma definitiva, la sua manifestazione di un'insufficienza che, nondimeno, si rivela in grado di erompere in qualità di eccedenza, talvolta distruttiva e crudele, tra l'altra esuberante e generosa.

A parlare di questa contraddizione interna alla natura umana in quanto natura incline alla *dépense* è Maurice Blanchot: «Quando Georges Bataille evoca un principio di insufficienza, “base di ogni essere”, crediamo di capire senza difficoltà alcuna ciò che dice. Eppure è difficile da comprendere. [...] Insufficiente per sussistere? Evidentemente non è questo ad essere in discussione. [...] L'insufficienza non si deduce a partire da un modello di sufficienza. Essa non cerca ciò che mi metterebbe fine ma piuttosto l'eccesso di una mancanza che si approfondisce nella misura in cui viene colmata»²⁵². L'essere secondo Bataille è insufficiente, manca della sua totalità, si *espone* alla violazione dell'interdetto pur di riappropriarsene, pur di

²⁵² Blanchot, p. 38.

riacciuffare quel qualcosa che gli manca, che ha perso o che forse non ha mai posseduto. E che cosa accade? Ebbene accade che, assecondando la sua inclinazione (e tradendo le sue aspettative), anziché accrescersi, finisce col *denudarsi*, perdersi, donarsi, distruggersi, “approfondire” ulteriormente “la mancanza”. Tuttavia, ed è qui lo snodo cruciale del discorso batailleano messo acutamente in luce da Blanchot, l’approfondimento della mancanza è l’unica via percorribile dagli esseri umani per entrare intimamente in contatto con l’essere, con un essere che non è più l’essere personale o l’essere altrui o la totalità dell’essere in quanto somma delle parti o l’Essere della tradizione metafisica ma che piuttosto è *nulla*, o, per dirla diversamente, è l’essere aldilà di qualsiasi stabilizzazione in un’unità sostanziale.

Occorre però precisare che il “nulla” di Bataille si pone aldilà tanto dell’unità sostanziale conforme al concetto affermativo di assoluto quanto, per rovescio, a quella del concetto negativo di vuoto. Quando egli, in più luoghi del suo *corpus* scritto, afferma «l’identità tra l’essere e la morte»²⁵³, o anche tra «l’essere» e il suo «superamento, non meno intollerabile della morte»²⁵⁴ non intende affatto enfatizzare il tratto di finitudine presente nei viventi per poi declinarlo in direzione di un niente dell’essere che è pregno di quell’entità sostanziale che il concetto di “niente” inevitabilmente racchiude in sé. Il “nulla” a cui egli si riferisce traccia piuttosto il limite che separa il soggetto, in quanto essere particolare, dal non-essere, in quanto trascendenza del suo essere.

Secondo Bataille, tuttavia, se è vero che l’essere in rapporto all’essere particolare si pone sempre come trascendenza (e “nulla”), è altrettanto vero, come abbiamo già avuto modo di constatare, che tale trascendenza non si rende davvero comprensibile al soggetto mediante

²⁵³ Madame Edwarda, p. 14.

²⁵⁴ Ivi, p. 16.

un suo trascendimento dagli oggetti in direzione di una totalità astratta o in direzione del vuoto astratto che ne è il suo negativo. Essa diviene invece esperibile, come sottolinea Felice Ciro Papparo, proprio nel suo calarsi lungo la «via traversa della cosa»²⁵⁵ e, da lì, «nel diluirsi della cosa verso l'esistere»²⁵⁶. Il «rien», l' «ignoto», l' «inintelligibile», «una presenza che non si distingue più in nulla da un'assenza»²⁵⁷: sono tutte espressioni batailleane che, pur evocando un orizzonte mistico, *de facto* si riferiscono a 'visioni' specifiche della realtà immanente così come appaiono a una conoscenza opacizzata dalla sensibilità e innervata nell'esperienza. Esse testimoniano di una condizione che, per quanto appartenga interamente alla vita umana, nondimeno sfugge alle categorie dell'intelletto. Di conseguenza, è l'attuazione di una simile condizione che per la conoscenza meramente intellettuale appare un "nulla" trascendente e coincide con la soglia di annullamento del suo sapere.

Inoltre, per una giusta messa a fuoco dell'operazione "ateologica" messa in atto da Bataille non bisogna trascurare il contesto storico e la dimensione esistenziale da cui le sue descrizioni esperienziali hanno preso avvio. Il tentativo batailleano di approcciarsi all'essere con questa modalità "esperienziale" è maturato, come precedentemente abbiamo accennato, dinanzi dall'orizzonte che si è dischiuso agli esseri umani a seguito della morte di Dio e in concomitanza con l'inizio della Seconda guerra mondiale. Per quanto l'evento bellico non sia stato oggetto di indagine diretta da parte di Bataille, nondimeno ci appare intimamente connesso col 'paesaggio del disastro' da lui attestato, e di cui abbiamo fatto cenno nelle pagine precedenti. L'assenza di Dio non ha prodotto ripercussioni solo nella sfera intima dei singoli. Tale assenza, senza possibilità alcuna di recupero o di espiazione, va considerata anche un

²⁵⁵ Papparo, *Incanto e misura*, p. 106.

²⁵⁶ Ivi, p. 107.

²⁵⁷ P. 31

‘accadimento’ storico che, in quanto culmine della deriva razionalista (e capitalista) del Moderno, nella Seconda guerra mondiale è giunto fino «agli estremi limiti delle rovine»²⁵⁸, fino alla «scoperta del terreno (e beninteso del fango) su cui si erge l’umanità»²⁵⁹. L’intera *Somme athéologique* si può dunque considerare il territorio liminare dell’opera batailleana in cui l’ammasso confuso di macerie, al contempo, personali e collettive, si è trasformato nella ricerca di una ‘guarigione’ della malattia umana che, tuttavia, non ha recuperato i precetti e le tecniche della “cura di sé” praticata dai filosofi ellenistici, né ha perseguito i metodi terapeutici di risanamento del disagio esistenziale propri della psicoanalisi, ma che, piuttosto, come precedentemente abbiamo accennato, ha trovato rispondenza nella scelta lucidamente cosciente di un approfondimento estremo della ferita medesima, oltre lo strazio che inevitabilmente ne può conseguire, oltre qualsiasi appiglio di natura consolatoria o salvifica, oltre persino il nichilistico ripiegamento in un nulla ancora concettualmente intriso di gravità e di senso.

Le seguenti parole del *Sur Nietzsche*, scritte da Bataille nel 1944, delineano questo orizzonte appena tratteggiato: «L’andare e venire degli incendi nella pianura, il succedersi, come una carica di cavalli nelle strade, di cannoneggiamenti e frastuono, di esplosioni, mi sembrano carichi, più che di un senso facile, di tutto il peso connesso al genere umano. Quale strana realtà persegue i suoi scopi (diversi da quelli che si vedono) o non persegue il minimo scopo attraverso il rumore? È difficile ora dubitare che la nostra immensa convulsione non tenda necessariamente alla rovina della vecchia società, con le sue bugie, il suo sfiatarsi, la sua mondanità, la sua dolcezza di malata. [...] Guai a chi non si accoggerà che è venuto il tempo di togliersi i vecchi abiti e di entrare

258

259

nudi nel nuovo mondo dove il possibile avrà il *mai visto* come condizione! Ma che cosa vuole, che cosa cerca, che cosa significa il mondo al momento del parto? Stamattina sono straziato: la ferita si è riaperta a un minimo urto, ancora una volta; un vuoto desiderio, un'esauribile sofferenza! Un anno fa, mi tolsi, in un movimento di febbre decisiva, ogni possibilità di riposo. Da un anno vivo le convulsioni di un pesce sulla sabbia»²⁶⁰.

Alla luce di quanto messo in evidenza in tale estratto, si deve dunque cogliere la radicalità dell'operazione ateologica, anche (e, forse, soprattutto) quando la posizione espressa da Bataille è più ambigua per il suo ricorso a un registro linguistico e a un ordine di questioni che sembrerebbero ricalcare quelli propri di molti esponenti del misticismo religioso. Riteniamo, infatti, che la radicalità dell'istanza batailleana risieda proprio nel suo tentativo di inoculare l'assenza di Dio fin dentro il linguaggio stesso, mediante un procedimento di "alterazione" del significato e del campo di pertinenza di alcune parole ed espressioni che nella tradizione religiosa sono state normalmente attribuite alla sostanza divina. L' "ateologia" di Bataille, che, come abbiamo visto, si materializza nel solco profondo della morte di Dio, costituisce il segno di una messa in questione radicale dell'impianto della realtà proveniente dalla prospettiva giudaico-cristiana nonché dalla prospettiva filosofica che ne ha fornito la medesima declinazione in chiave concettuale.

A contraddistinguere il suo procedimento è il metodo adoperato: egli ha suscitato una sovversione dell'orizzonte dischiuso dalla dottrina giudaico-cristiana attraverso una parodica *dépense* dei significati che la sua tradizione mistica ha incarnato. Avvalendoci della categoria di eterogeneo possiamo quindi affermare che uno degli aspetti di maggiore interesse e originalità del pensiero di Bataille é senz'altro da intercettare

²⁶⁰ *Sur Nietzsche*, p. 171.

nelle forme sempre diverse della sua contestazione (e sollevazione) radicale e incessante contro tutte le autorità che chiudono la vita nel circolo vizioso della servitù e del dominio. Coerentemente con tale prospettiva anche il cristianesimo è apparso una di queste autorità, così potente da continuare a imprimere la sua architettura del reale persino dopo la morte di Dio in una modalità duplice: sia mediante la permanenza di una morale comune regolata dal principio sommo del Bene (di cui anche il principio borghese dell'utile può considerarsi una declinazione in chiave calvinista), sia nella sopravvivenza anche in altri ambiti - in filosofia come in politica - della figura di un Essere immutabile e dotato di una struttura centripeta.

Possiamo dunque affermare che forse è proprio attraverso le differenti forme della sua contestazione contro le manifestazioni del potere che Bataille ci ha rivelato meglio quell' «esigenza politica»²⁶¹ colta dall'amico Blanchot: esigenza in lui costantemente presente, anche quando, come nei territori che ora stiamo esplorando, per i toni impiegati e le problematiche affrontate «l'urgenza interiore» sembrerebbe prendere il sopravvento sull' «urgenza esteriore» della immediata contingenza storica²⁶². Dal punto di vista morfologico, queste forme di contestazione, seppure diverse tra di loro, appaiono parimenti riconducibili a quella che Bataille ritiene essere la dimensione “eterogenea” dell'esistenza. Ed è proprio tale carattere comune a rivelarsi determinante per la modalità del loro palesarsi: esse percorrono l'identico percorso delle forme dell'autorità, ne simulano l'andamento, ne mimano il lessico e l'intonazione, ne ripropongono le atmosfere e l'orizzonte, si innestano nel loro stesso corpo concettuale e, dall'interno di questo, ne alterano ‘farmacologicamente’ la composizione ontologica, svuotandola di senso,

261

262

eludendone le finalità, ribaltandone l'impianto e, infine, dischiudendo dal loro fondo più nascosto il nucleo di verità che le autorità hanno mistificato.

Se dunque si coglie la natura del discorso sull'essere di Bataille e, al contempo, si comprende anche l'intento sovversivo che lo muove, non si incontra troppa difficoltà a capire che il "nulla" a cui egli si riferisce, diversamente da quanto asserito da Jean Paul Sartre nella sua critica severa a *L'Expérience intérieure*, non è «un puro nulla ipostatico»²⁶³, non è una sostanza che «si stacca e si isola, sembra quasi esistere di per sé»²⁶⁴. A questo riguardo ci sembra opportuno ricordare che Bataille, forse per evitare ulteriori fraintendimenti o, anche, per meglio centrare la specificità del suo contributo filosofico, dalla seconda metà degli anni Quaranta ha sempre più spesso optato per il termine "*rien*", tra le virgolette o scritto in stampatello, in sostituzione del più usitato *néant*. In *La souveraineté* il cambio di termine non mostra più esitazioni, si è ormai definito con nettezza. La fase di passaggio dal termine "*néant*" al successivo "*rien*" è invece attestabile in diversi passi proprio del già citato *Sur Nietzsche*. L'articolazione del ragionamento di Bataille a monte del suo cambiamento terminologico risulta chiaramente intuibile dalle seguenti considerazioni: «Lungi da me l'intenzione di sottrarmi a momenti di trascendenza. [...] Ma la trascendenza dell'uomo è palesemente negativa. Non ho il potere di mettere al di sopra di me nessun oggetto [...] se non il *néant* che non è *rien*. Ciò che dà l'impressione di trascendenza – che tocca quella parte dell'essere – è il fatto che noi la percepiamo mediata dal *néant*. Abbiamo accesso all'aldilà dell'essere particolare che siamo, soltanto attraverso la lacerazione del *néant*. Il nulla ci opprime, ci prostra e siamo tentati di

²⁶³ P. 275.

²⁶⁴ Ivi, p. 274.

dare a ciò che indoviniamo nel buio il potere di dominarci. Di conseguenza, uno dei momenti più umani è il ridurre alla nostra misura gli oggetti percepiti al di là dei crolli. Questi oggetti non ne restano appiattiti, ma un impulso di semplicità sovrana ne rivela l'intimità. Bisogna distruggere la trascendenza ridendo [*en riant*]]²⁶⁵.

Ritroviamo in questo estratto numerosi elementi da noi menzionati fino ad ora. La trascendenza coincide col "nulla", laddove il nulla è l'essere a noi sconosciuto, ovvero l'aldilà dell'essere particolare che noi siamo. L'accesso all'aldilà di ciò che noi siamo in quanto soggetti singoli si realizza mediante una nostra lacerazione, una ferita nella nostra soggettività. Passando attraverso il suo solco dolente un impulso "sovrano", che è scaturito in noi conseguentemente alla lacerazione, può condurci all'intimità con gli oggetti: è questa la "via traversa della cosa", per dirla ancora con le parole di Papparo da noi impiegate pocanzi. Ed è questa anche la via "più umana", la via da opporre alla permanenza in una condizione di separazione dalla trascendenza che, sull'onda del sentimento di paura per lo sconosciuto, cede invece alla tentazione di personificarlo, rendendolo, di conseguenza, una figura trascendente, collocata in una posizione di tale superiorità da dominarci.

In riferimento a queste considerazioni batailleane si può innanzi tutto constatare che l'espressione «impulso sovrano» non risulta abbinata a «potere di dominarci», né alla dimensione trascendente in cui è inscrivibile il dominio esercitato da una figura divina. Come avuto più volte modo di mostrare nel corso della nostra disamina, nella prospettiva di Bataille la sovranità si impasta piuttosto con la ferita e addiviene all'intimità con gli oggetti in una dimensione di mera immanenza. Spostando poi più specificamente l'attenzione alla questione del "nulla", possiamo osservare che nell'intero passo essa è indicata con la parola

²⁶⁵ Sur Nietzsche, O.C. VI, 2, p. 71.

«néant» ed è approcciata dall'angolo visuale dell'essere separato, dunque in quanto trascendenza. In un solo caso il “néant” diviene il “rien”: ciò si verifica dinanzi alla concretezza della specificazione, è allora che il concetto astratto di “néant” si tramuta in un “rien specifico, in una ‘cosa’ da nulla. Tuttavia, l'aspetto forse più singolare dell'intero passo è che la via del “rien”, la via che attraverso la *dépense* della trascendenza addiviene all'immanenza della cosa è anche lo sbocco terminale del riso.

Ridendo si interrompe bruscamente il discorso e lo si priva di senso. Con l'eruzione fragorosa del riso si azzerà l'intero svolgimento del pensiero, il suo procedere nella durata temporale attraverso una sequenza progressiva di concatenazioni concettuali. Il riso rappresenta la terminazione inconclusa, l'esautorazione dell'hegelismo in quanto pretesa di un sapere assoluto. Il “rien”, cui Bataille perviene attraverso una sottrazione del concetto di “néant”, si trova dunque in un rapporto di grande prossimità con l'atto del ridere che distrugge la trascendenza attraverso l'irruzione immanente dell'istante, di un istante che si rivela inconoscibile mediante le sole categorie razionali perché sottratto alla durata temporale di cui esse stesse sono composte.

Ci domandiamo dunque se a condizionare la preferenza di Bataille per il termine “rien”, anziché per l'originario “néant”, non abbia contribuito anche una sua marcata assonanza fonetica col francese “riant”, che sta per “ridendo”, laddove il termine “ridendo” indica l'attuazione del riso-movimento che, in un tempo di pura presenza, dissolve il mondo omogeneo degli oggetti e dei concetti e dischiude la consistenza insostanziale del “rien”.

Ciò che senz'altro appare fuor di dubbio è che con l'operazione di sostituzione del termine e di sua sottolineatura grafica, Bataille abbia voluto rendere ancora più netta la lontananza del suo “rien” tanto dal concetto filosofico di “nulla” nella sua accezione di non-ente, tanto

dall'idea del Nulla che ci è stata trasmessa dalla teologia mistica negativa²⁶⁶ per indicare «l'indeterminabilità d'Essere di Dio»²⁶⁷. In riferimento al “pensiero mistico” batailleano è interessante l'analisi proposta da Matteo Canevari alla luce del confronto con la nozione di “*deitas*” elaborata da Meister Eckhart: «Rispetto alla pienezza della *deitas* eckhartiana, seppure paradossale perché frutto dello svuotamento del concetto di Dio di tutte le determinazioni e dello speculare «distacco» dell'anima da ogni particolarità, l'altro da Dio, il non-Dio di Bataille non è nulla di più che la pienezza di Dio negata, che quel vuoto che resta dopo che la sua presenza si è dispersa. [...] Ma in sé, questo *rien* non è nulla [...]. Il fatto di nominarlo già lo tradisce, perché può far sorgere l'impressione che esso, in qualche modo, sia ‘qualcosa’ anche se indeterminato, e invece nell'intenzione di Bataille non è niente se non l'impressione di un mancare, di un venire meno, di un sottrarre. Pertanto, Bataille non è l'ultimo erede contemporaneo della teologia mistica negativa, ma ne è invece il suo più efferato sovvertitore, colui che la smentisce nel modo più categorico proprio perché la attraversa, se ne appropriava e dall'interno la svuota di quel portato di Verità, di Essere, di Assoluto di cui essa si nutriva e di cui si riteneva depositaria lasciando sussistere solo la sua energia libera e senza impiego, disponibile per tutti gli usi»²⁶⁸.

Il nucleo centrale della riflessione ontologica di Bataille è dunque da individuare ancora una volta nella medesima condizione di insufficienza/eccedenza cui prima facevamo riferimento. L'individuo per sua natura desidera essere tutto ma la duplice scoperta “di non essere tutto” e “di morire”²⁶⁹ lo conduce alla presa d'atto agghiacciante e

²⁶⁶

²⁶⁷ Cfr. Matteo Canevari, p. 75

²⁶⁸ Ivi, pp. 76-77.

²⁶⁹ Cfr. E.I., p. 24.

dolorosa della sua impossibilità di pervenire alla totalità. L'essere umano infatti non può davvero soddisfare il suo desiderio di totalità né attraverso l'accumulazione di una somma infinita di parti (la via capitalistica), né attraverso una astrazione ascetica da sé (la via mistica), né tanto meno attraverso una nebulosa confusione di sé con l'universo (la via romantica)²⁷⁰. D'altronde egli, se non vuole imbattersi nella "ipocrisia interiore" di un imperativo scisso dalla sua produzione desiderante – produzione desiderante che, nell'ottica batailleana, si mostra la più vigorosa fonte propulsiva della condizione umana -, non può cedere completamente all' «esigenza solenne» della morale di Kant²⁷¹. L'esperienza che invece all'individuo desideroso di totalità è dato di sperimentare parte da un movimento di sottrazione da sé dell'unica parte di cui detiene il possesso. È attraverso la perdita, seppure momentanea o simbolica, del suo essere in qualità di *ipse* isolato, ed è nello stato di oblio della sua soggettività determinata a esso susseguente, che l'essere umano può eccedere i suoi limiti e intraprendere una nuova via per la conoscenza di ciò che è: una via non impegnata nel modo attivo di esistenza del concetto ma, piuttosto calata nella "minorità" di una negatività inattiva e lucidamente cosciente della propria 'estrazione' passionale.

Questa via in grado di condurre fino al margine estremo del "possibile" si rivela la medesima che sorprendentemente dischiude l' "impossibile" intercettabile nel "culmine di ogni possibile". Di conseguenza, secondo Bataille, il superamento umano della manchevolezza innata è caratterizzato da una modalità paradossale di estrinsecazione: attraverso l'esperienza estatica e le pratiche del dono di sé, gli uomini e le donne hanno l'opportunità di capovolgere la loro

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹

prospettiva desertificata ma tale capovolgimento prospettico è, nondimeno, intimamente connesso alla consapevolezza dolorosa della propria insufficienza. Esso, anziché calcare la strada dell'accrescimento, si inoltra in quella di una diminuzione ulteriore, fino al luogo ultimo dell'assenza

. Inoltre, bisogna anche aggiungere che grazie a una simile rivoluzione dello sguardo gli esseri umani non pervengono all'orizzonte salvifico della volta celeste ma piuttosto si riappropriano della loro natura assolutamente materiale, si scoprono essere delle semplici "cose", tra le innumerevoli e diverse cose che compongono la vita terrestre. Dunque, soltanto nel solco disastroso del *travaglio* interiore che si accompagna a un simile presa di coscienza essi, finalmente e autonomamente, scelgono ciò che nell'atto della nascita hanno invece naturalmente subito. È nella loro "esperienza interiore" che il bagaglio di provvisorietà costitutiva si metamorfosa nella più assertoria delle decisioni: volere null'altro che se stessi e assumersi la *chance* della propria forma dell'essere nel tempo dell'immanenza. Di questa pasta è la *nuova nascita*, a cui Bataille più volte ha accennato nei suoi scritti, e che, detto diversamente, è anche la 'nuova salute' con cui potere gioiosamente convivere con la malattia della vita. "Entrare *nudi* nel nuovo mondo".

b) *Comunicazione e "non-sapere"*

Il varco che la scrittura batailleana ha aperto sulla "nuova nascita" corrispondente alla sovranità ha necessitato della «*chance* del tempo» e, come abbiamo cercato di mostrare durante il nostro discorso, di condizioni preparatorie e di una dimensione processuale che lo rendessero realizzabile perché «il parto non può aver luogo in un

giorno»²⁷². Tale varco non va infatti considerato una deriva del tutto fortuita e casuale (per quanto, invece, gratuita e senza calcolo), né tanto meno una compiaciuta e definitiva immersione nell'irrazionale. Se è vero che questo passaggio, stando al linguaggio di Bataille, appartiene alla sfera dell'Impossibile, a un'improvvisa frattura nell'ordine costituito e a «un salto nell'ignoto», è pur vero che esso può prodursi perché all'interno di tale ordine, nella sfera del “possibile”, il soggetto ha nel frattempo portato avanti un minuzioso e costante ‘lavorio’ che lo ha condotto fino al punto di massima friabilità della realtà e, quindi, lo ha messo nelle condizioni di mantenersi lucidamente fermo ed eretto sul crinale della possibilità estrema. “Possibile” e “impossibile” non si possono considerare, dunque, propriamentecollocati in un rapporto di mera opposizione. Nell'opera batailleana essi appaiono, piuttosto, delle condizioni di esistenza che, in virtù de loro carattere esperienziale, eccedono quella che secondo una conoscenza solo razionale sembrerebbe una polarità simmetrica e si rivelano due fasi di un unico movimento in continuo divenire.

Alla luce di tale constatazione adesso cercheremo di capire come e perché la contestazione contro le diverse forme dell'autorità abbia indotto Bataille ad attribuire alla pratica del “non-sapere” un ruolo cruciale per l'affermazione della sovranità. Ciò ci consentirà, inoltre, di capire meglio il motivo per cui egli abbia visto nella modalità “bassa” dell'abbandono passionale la condizione necessaria dell'apertura sovrana dell'essere. Si comprenderà quindi che alla base della sua “*politique de*

²⁷² Riportiamo qui di seguito più estesamente il passo del *Sur Nietzsche* in cui si parla “parto” e del tempo come “*chance*”: “E il parto non può aver luogo in un giorno. Molte strade sono mirabolanti vicoli ciechi, che hanno soltanto l'apparenza della chance. Sfuggono al passato in quanto *evocano* un aldilà: ma l'aldilà evocato resta inaccessibile [...] In noi la chance è la forma del tempo (dell'odio verso il passato. Il tempo è libertà. Nonostante le costrizioni che la paura gli oppone. Essere un ponte e non un fine: ciò comporta una vita strappata alle norme con una potenza acuminata, serrata, volontaria, e che infine non accetta più di essere sviata dal suo sogno”. [Id., *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Paris 1945; in *Œuvres*. cit., vol. VI, p. 45; trad. it. A. Zanzotto, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Milano 1970, p. 137.]

l'impossible" è innanzi tutto presente il desiderio di una "comunicazione" intima con l'altro.

Ritornando dunque al carattere processuale dell'operazione sovrana, va sottolineato che il suo lavoro silenzioso, evidentemente, è tutt'altra *cosa* da qualsiasi lavoro che è mansione costituente dell'*homo laborans*. Esso, rispondendo a bisogni diversi rispetto a quelli che muovono il lavoro, ne esplica anche funzioni diverse. Come si può dedurre da quanto affermato precedentemente, tale lavoro non ha il compito di produrre oggetti, materiali o immateriali che siano, non ha alcun tipo di efficacia e non stabilisce alcuna presa sulla realtà in grado di modificarla o di manipolarla. Ciò nondimeno, esso è comunque segretamente correlato al lavoro perché, potremmo dire, ne è il suo *renversement*. Quello che noi stiamo definendo "lavorio" si dipana dall'interno del lavoro in qualità di sua energia eccedente, energia che, in un movimento di "ripiegamento", ne ripercorre la struttura ma la svuota dei suoi contenuti oggettuali e dunque la sottopone a un processo di "alterazione". Laddove il lavoro produce oggetti, il lavoro erode l'attitudine del lavoro a produrre oggetti, altera la sua funzione produttrice, trasformandola in qualcosa di completamente altro.

Si rende opportuno precisare che l'azione erosiva di tale lavoroio (che tuttavia non è propriamente un'azione, perché è priva dell'efficacia che contraddistingue l'azione) non dipanandosi nella sfera del "fare", non ha nessuna ripercussione tangibile e "fattuale" sugli oggetti prodotti, non ha la capacità né l'intenzione di distruggerli effettivamente. Piuttosto essa corrisponde a un venir meno, seppure parziale o momentaneo, della tendenza umana ad assimilare le cose del mondo e a sottoporle a un processo soggettivo di oggettivazione. Difatti, se, come abbiamo mostrato, la produzione di oggetti sottrae gli esseri umani alla loro intimità col mondo e li induce a stabilire una forma di dominio su di esso

in qualità soggetti produttori, solo l'affievolimento del piglio produttivo può dare spazio e concretezza alla necessità di liberare tanto i soggetti quanto gli oggetti da un simile rapporto di subordinazione.

È opportuno inoltre ricordare che secondo Bataille l'esercizio erosivo dell'agitazione incessante che accompagna tale lavoro e preme ai bordi della coscienza, si estende fin dentro la sfera della conoscenza perché la conoscenza, in quanto operazione "laboriosa" del pensiero, è, come sappiamo, l'operazione con cui il pensiero asservisce il mondo attraverso una attribuzione capillare di "senso" dell'intera realtà. Anche in questo caso, la messa in questione del sapere non distrugge le conoscenze particolari ma il loro senso e, privandole del senso, le altera, le pone su un piano che non è più quello del senso e della forma compiuta.

Possiamo dunque constatare che tanto l'intenzione giovanile di fondare un'"eterologia", tanto il successivo tentativo di elaborare un "*non-savoir*", hanno risposto alla medesima esigenza di introdurre una conoscenza dell'insensato e dell'"informe", che fosse anche conoscenza dell'"informulabile". Bataille, nel corso del suo itinerario riflessivo, è giunto alla conclusione che la «questione fondamentale»²⁷³ traducibile nella seguente domanda: «Perché esiste quello che so?»²⁷⁴ non può «essere perfettamente tradotta con delle formule»²⁷⁵. Essa invece può «essere posta solo a partire dal momento in cui ogni formula diviene impossibile, solo quando nel silenzio si coglie l'assurdità del mondo»²⁷⁶.

L'impossibilità, riscontrata da Bataille, di enunciare delle formule esaustive e la sua preferenza nei confronti della forza "comunicativa" del

²⁷³ G. Bataille, ?, in *Œuvres*. cit., vol. VIII, p. ; trad. it. C. Grassi e M. Guareschi, *Le conseguenze del non-sapere*, in G. Bataille, *Conseguenze sul non-sapere e altri saggi*, Genova-Milano 1998, p. 9.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*

silenzio non sono tuttavia da ricondurre a un atteggiamento antignoseologico, né a una posizione arrendevole di rinuncia alla conoscenza. Il “non” insito nella parola “non-sapere” non sta indicare una volontà di assenza del sapere e, di conseguenza, un cedimento all’ignoranza. Se è vero che «l’assurdità del mondo» non è contenibile in delle formule né da esse rivelabile, per Bataille è altrettanto vero, come dichiara nel prosiegua della conferenza da cui abbiamo estratto le considerazioni appena riportate, che, se egli riuscisse «a vivere sensibilmente nell’istante», sfuggirebbe «a tutte le difficoltà, ma non» sarebbe «più un uomo (essere uomo significa vivere in vista del futuro)»²⁷⁷.

Ci troviamo dunque di fronte a una ‘doppia impossibilità’, sua come di tutti gli esseri umani: da un lato, la «questione fondamentale», essendo linguisticamente «informulabile», resta al di fuori della forma e delle categorie della logica discorsiva, non diviene un oggetto di sapere e, di conseguenza, ci resta razionalmente incomprensibile; dall’altro lato, in qualità di uomini e di donne, siamo costituzionalmente destinati alla conoscenza e inadatti a una vita esclusivamente «sensibile» (calata in un puro presente senza futuro e immersa in un rapporto di fusione col mondo), che pure apparentemente sembrerebbe essere la sola maniera possibile di «sfuggire a tutte le difficoltà» e di cogliere la «questione fondamentale». Detto diversamente, non possiamo sfuggire al desiderio prorompente di stabilire un contatto profondo con la vita perché censurare questo desiderio significherebbe mutilare la nostra esistenza di quanto in essa c’è di più fondamentale e “sovrano”, ma nello stesso tempo non possiamo neanche sottrarci alla ragione e al linguaggio che ci contraddistinguono in quanto essere umani e senza i quali semplicemente non potremmo più essere noi. Come uscire da questa *impasse*?

277

E' nel solco della doppia impossibilità umana, e della doppia esigenza che ne è alla base, che bisogna collocare sia la critica di Bataille alla conoscenza in quanto operazione strettamente razionale, limitata all'accaparramento e alla manipolazione della realtà, sia la proposta di un "non-sapere" che, attraverso un'integrazione all'interno della sfera razionale della dimensione propria dell'emozionale, si mostri in grado di attuare anche una "conoscenza comuniale". L'ipotesi di una conoscenza diversa dalla conoscenza obiettiva, che tuttavia non si imponga come sua sostituta ma che piuttosto si ponga al suo fianco, è la via tracciata da Bataille per valicare l'*impasse* in cui si imbattono gli esseri umani a causa della compresenza in loro di due necessità diverse ma altrettanto indispensabili: cogliere la questione fondamentale, che è esperibile solo sul piano della sensibilità e in un presente istantaneo, e, nello stesso tempo, conservare la propria umanità governata dalla ragione e scandita dalla durata temporale.

Per comprendere ora i caratteri salienti del *non-savoir* batailleano non dobbiamo trascurare le condizioni necessarie perché si attualizzi la sua realizzazione. In prima istanza esso richiede un'*opacizzazione* della «coscienza chiara di sé» in quanto soggetti e «dell'ordine del reale (vale a dire del mondo degli oggetti)»²⁷⁸, indispensabile per l'instaurarsi di una «comunicazione con altri». È opportuno precisare che col termine «comunicazione» Bataille non ha inteso alludere a nessuno scambio di informazioni sottoposto alle regole del metodo discorsivo. Egli piuttosto ha impiegato questo termine per designare la «perdita di sé – parziale o totale»²⁷⁹ che, nella sua prospettiva, è imprescindibile dalla condivisione intima dei sentimenti che si scatena nel legame con l'altro, con il radicalmente altro, sia esso la pianta, l'animale, la stella o la cosa.

²⁷⁸

²⁷⁹ Limite dell'utile, p. 140

Ci appare emblematico dell'orizzonte concettuale batailleano che proprio una pratica come la comunicazione non si avvalga del veicolo linguistico ma che, al contrario, essa si stabilisca solo mediante una sottrazione della parola. Richiamandoci a quanto citato precedentemente, ricordiamo che secondo Bataille è «nel silenzio [che] si coglie l'assurdità del mondo» perché, aggiungiamo ora, nel «silenzio fatto dal di dentro non è più un organo, è l'intera sensibilità, è il cuore che si è dilatato»²⁸⁰. A muovere la comunicazione non è dunque un progetto lucido ma piuttosto il «cuore» – un cuore che non è più un organo situato tra altri all'interno di uno stesso e più complessivo organismo, ma che, piuttosto, appare la localizzazione simbolica e pulsante delle emozioni, in grado di 'dilatarsi' fino al punto da sfiorare la coscienza e suscitare in essa uno stato di offuscamento seppure momentaneo.

Da queste enunciazioni in merito alla necessità del silenzio e alla crucialità della dimensione emozionale per la "comunicazione" possiamo dedurre, e ribadire da un nuovo angolo prospettico, che il punto di partenza da cui Bataille prende avvio evidentemente non è concettuale quanto piuttosto esperienziale. La sua ipotesi di un *non-savoir* parte, nello specifico, da una serie di veri e propri esperimenti che sono testimoniati parzialmente (e in forma frammentaria) nelle pagine di *L'Expérience intérieure*. La lettura di questo saggio anomalo, denso e tormentato ci informa che la "base" da cui Bataille si è mosso è l'«l'esperienza estatica»²⁸¹ – esperienza che, come abbiamo già anticipato, a partire da *Méthode de méditation*, ha assunto la definizione emblematica di «operazione sovrana».

La sovranità, nella declinazione che egli ne offre in questi scritti, pur attuando un movimento di fuoriuscita da sé e di disgregazione del

²⁸⁰

²⁸¹ Cfr. *Esperienza interiore*, p. 150.

suo “essere separato”, diversamente dagli esercizi spirituali dei mistici, non trae lo slancio per il suo movimento da una religione che lo “giustifichi” e lo “autorizzi”, né tantomeno vede come “fine” del medesimo movimento il ricongiungimento con qualche Dio o entità divina. Bataille lo precisa, è stato l’amico Maurice Blanchot a illuminarlo: nel suo caso «l’esperienza stessa è l’autorità»²⁸². Di conseguenza tale esperienza, restando ingiustificata e ingiustificabile perché priva di qualsiasi fondamento, si libra in uno stato di sospensione assoluta. La sua è un’autorità che manifesta una cifra irriducibile di arbitrarietà e irregolarità, è un’autorità non è stata accordata da una figura, quale è quella di Dio (ma potrebbe essere anche quella del padre, di un potente “padre fallico”²⁸³) che, trovandosi in una posizione di *superiorità* assoluta, abbia i requisiti necessari per investirla di un’autorevolezza legittima e indiscutibile. L’autorità dell’esperienza batailleana è un’autorità che non ha alcuna ragione. Essa, ponendosi su un piano ateologico, che è pure ateleologico, scaturisce piuttosto dalle istanze sregolate e irregolari del *basso*. Sgorga da un desiderio impellente e angoscioso (come può essere il capriccio del figlio) che, non essendo direzionato da nessuna tensione (e intenzione) verticistica, conduce il soggetto in essa coinvolto, piuttosto che alla salvezza, alla sua più totale “rovina”.

²⁸² Ivi, 93.

²⁸³ Come abbiamo sottolineato nel primo capitolo la ricerca batailleana si iscrive nella contestazione della figura e dell’autorità del padre fallico e, nello stesso tempo, nella messa in valore di un’altra figura del paterno, quella del “padre anale”. Ora ci sembra interessante sottoporre all’attenzione quanto afferma Sergio Finzi proprio in riferimento alla funzione che questo paterno anale può rivestire per la determinazione di una modalità non gerarchizzata di “comunicazione” degli esseri umani col mondo: «L’amicizia complice col padre inferiore fa invece della castrazione, che non è inferta dal padre ma cercata e scoperta nella madre, nella sorella, nel compagno, possessore di un piccolo pene «separato», l’indice della ferita, di una «*blesure*», di una «*déchirure*», che, riabilitando la «teoria cloacale» in cui le feci, il bambino, il pene e la vagina costituiscono un unico concetto inconscio, stabilisce attraverso le «*fontes de l’ordure*» una reale «comunicazione» tra tutti gli uomini» (S. Finzi, *Lavoro dell’inconscio e comunismo*, Bari 1975, p. 140).

Il desiderio che alla fonte dell'esperienza estatica, il desiderio di comunicazione, di tanto in tanto, vincendo le resistenze e valicando i limiti sanciti dal governo della ragione, prende nella vita umana un sopravvento momentaneo. Questa modificazione degli equilibri soggettivi avviene per effetto di "crisi" improvvise, capaci di destabilizzare l'ordine del mondo così come noi abitualmente lo conosciamo e lo percepiamo. Nelle increspature della crisi, bisogna precisare, non solo si incrina la "coscienza chiara di sé" ma viene messo in gioco anche il più atavico "sentimento di sé".

Da quanto appena detto si può desumere che, affinché il desiderio di comunicazione si liberi e affinché l'esperienza estatica si produca, appare indispensabile la preesistenza negli esseri viventi proprio di tale decisivo "sentimento di sé". Ciò significa, è importante ribadirlo ancora una volta, che prima ancora che sul piano della coscienza è nella sfera dei sentimenti che si produce la metamorfosi di *status* che è condizione necessaria perché avvengano i «passaggi di calore o di luce da un essere all'altro, da te al tuo simile o dal tuo simile a te [...]: le parole, i libri, i monumenti, i simboli, le risa non sono che altrettante vie di questo contagio, di questi passaggi»²⁸⁴, non sono che altrettante vie della comunicazione. Ad accomunare le differenti vie (*contagiose*) della comunicazione, grazie a cui, come stiamo vedendo, gli esseri umani fanno esperienza di un'alterazione del loro stato di coscienza e di una modificazione della loro soggettività, è un tratto effusivo comune: tratto che peraltro contraddistingue anche quella "conoscenza comuniale" a cui prima accennavamo. La proposta batailleana di un *non-savoir* consta proprio del tentativo, se vogliamo "paradossale", di produrre una conoscenza che, pur collocandosi interamente all'interno della "coscienza chiara di sé" e pur dipanandosi alla luce di essa, *provi e sia*

²⁸⁴ Esperienza interiore, p. 146.

provata dallo stesso movimento effusivo peculiare alle pratiche notturne della comunicazione. Per enucleare questo aspetto cruciale della ricerca batailleana ricorriamo ad alcuni appunti di Bataille sulla “conoscenza comuniale”, di cui riportiamo qui un breve estratto: «Il sapere per l’esattezza si rivolge agli oggetti, non agli atti: si rivolge a sfere isolate del soggetto e non alle *comunicazioni* tra oggetto e soggetto»²⁸⁵.

Se, come abbiamo precedentemente detto, nell’idea batailleana di un “non-sapere” è insita anche una critica al tipo di conoscenza solo e strettamente razionale, possiamo ora vedere più dettagliatamente il modo con cui questa critica abbia operato la messa in crisi dell’impostazione che è alla base di tale conoscenza obiettiva. Con l’esercizio del sapere gli esseri umani si rivolgono agli oggetti o, per meglio dire, pongono le *cose* in quanto loro oggetti, le comprendono razionalmente e giungono alla elaborazione di una loro conoscenza, che è sempre la conoscenza agita da un soggetto verso un oggetto. La pratica del *non-savoir*, invece, non è rivolta al rapporto del soggetto con l’oggetto in quanto due unità separate e compiutamente determinate. Il *non-savoir* si produce grazie a un annullamento della distanza tra soggetto e oggetto e all’attuazione di una loro “comunicazione” intima, concomitante con una disgregazione degli stati speculari di isolamento. Cosa comporta lo spostamento del *focus* dal piano dell’azione a quello degli atti? Quale diverso orizzonte dischiudono gli atti fluttuanti e cavernosi che attraversano la “comunicazione” rispetto alla realtà che ci proviene dalla produzione soggettiva di un mondo di oggetti?

Traiamo delle indicazioni importanti in merito a questo risvolto della riflessione batailleana da Felice Ciro Papparo: «Sono le effusioni estatiche e quelle erotiche, la condivisione della morte nelle rappresentazioni dei sacrifici rituali ma anche un improvviso scoppio di

285

risa o di lacrime». Occorre tuttavia sottolineare che questa fuoriuscita da sé, esperibile con le pratiche estatiche, rende possibile al soggetto l'incontro con l'altro, esclusivamente a condizione che anche nell'altro si sia attivato un analogo processo di lacerazione dei propri contorni identitari e di totale messa in gioco di se stesso. Come possiamo dedurre da quanto affermato fino ad ora, non è realizzabile alcuna comunicazione se alla "caduta in rovina" del soggetto non corrisponde anche una contemporanea disgregazione dell'oggetto. Solo in tale caso può annullarsi la distanza che separa il soggetto dall'oggetto e stabilirsi tra di essi un campo di immanenza.

Per analizzare più dettagliatamente le articolazioni di tale ragionamento ricorriamo ora alle indicazioni presenti in un altro saggio batailleano elaborato intorno alla fine degli anni Quaranta del Novecento: *La limite de l'utile*. Esso costituisce la forma embrionale e frammentaria di *La Part maudite*, ne è il suo cantiere «incompiuto su tutti i punti»²⁸⁶. In alcune pagine di questo testo (rielaborazione di considerazioni già presenti in *L'Expérience intérieure*), avvalendosi di un linguaggio che attinge alla biologia molecolare, alla fisica nonché alla sociologia, Bataille afferma che solo la "comunicazione", infrangendo il "mondo corpuscolare" della realtà degli esseri separati, restituisce gli uomini e le donne al "mondo ondulatorio" di cui, in qualità di viventi, non hanno mai smesso di prendere parte: «È necessario fondarsi sul fatto che tutti gli esseri da noi conosciuti sono composti. [...] I fenomeni di cui rendono conto si esprimono come se fossero effetto talora di corpuscoli o di particelle di energia nettamente distinte, talora di movimenti ondulatori continui. [...] Questo mondo separato dalle barriere dell'individuo è agitato incessantemente sia dalle preoccupazioni di mantenere tali barriere sia da quella opposta di *comunicare*: ognuno di

²⁸⁶ L'espressione allude alla seguente affermazione batailleana, che si può considerare come una dichiarazione di intenti valida per il suo intero percorso filosofico

noi deve abbandonarsi di continuo a quella perdita di sé – parziale, totale – che è la *comunicazione* con altri. [...] Noi, che siamo all'interno del mondo degli uomini e dei solidi, non siamo davanti all'opposizione astratta bensì la viviamo: è la lotta che conducono il nostro essere e la nostra morte, la prodigalità e l'avarizia, la conquista e il dono di sé»²⁸⁷.

Secondo Bataille il «mondo ondulatorio», attraversato da bisogni diversi rispetto a quelli che regolano il «mondo corpuscolare», induce gli esseri umani, in quanto «esseri composti», non solo ad aggregarsi e ad accrescersi in complessi unitari ma anche a perdersi e distruggersi nel «dono di sé». Possiamo aggiungere che la divergenza di bisogni dei due mondi deriva da un loro rapporto oppositivo che si complica con una seconda opposizione presente all'interno di ciascuno di essi. Se, a livello microscopico, i corpuscoli tendono a unirsi e a stabilire forme complesse stabili, una volta passati al mondo corpuscolare macroscopico dei solidi e degli organismi complessi l'isolamento sembra prevalere sulla comunione.

Analogamente, anche nel mondo ondulatorio sussistono due tendenze opposte. Da un lato, ci sono vortici relativamente stabili che determinano la «mobilità interiore» di ciascuno e, dall'altro lato, si propagano dei «passaggi di forza o di luce che vanno da me verso il mio simile – o dal mio simile verso di me»²⁸⁸. Nella gerarchia valoriale batailleana tali «passaggi di forza o di luce [...] contano di più [...] dell'intima convulsione dell'esistenza»²⁸⁹, eppure se questa «intima convulsione» non si arrende all'apertura, se preferisce respingere le sollecitazioni esterne e si accartocchia solipsisticamente su stessa, nessun passaggio può avere luogo, l'isolamento prevale sulla comunicazione. A segnare lo scarto tra ripiegamento in sé e apertura aldilà di sé appare

²⁸⁷ Id., *Il limite dell'utile*, cit., pp. 137-140.

²⁸⁸ *Il limite dell'utile*, p. 143.

²⁸⁹ *Ibid.*

assolutamente decisiva la diversa gestione che si ha di un sentimento cruciale per l'esperienza batailleana qual è l'angoscia, perché, come precisa lo stesso Bataille, essa è necessaria a «mantenere il movimento. L'angoscia [...] *ha il vantaggio* di sopprimere la quiete, anche quando, in teoria, sarebbe possibile»²⁹⁰. Di conseguenza, per dirla ancora una volta con le parole di Felice Ciro Papparo, quando si declina l'angoscia nella direzione di una «*nientificazione dell'essere*» si finisce imbrigliati in uno stato di “inerzia”, mentre quando a prevalere nell'angoscia sono «i tratti ‘giocosi’ e ‘lussuosi’» del *nulla*, in tal caso si determinano le condizioni perché ci si apra, “previa ‘mortificazione’ dell'*ipse*, lo spazio al gioco della soggettività [...], di una soggettività non assoggettata»²⁹¹.

Se agli esseri umani è data la *chance* di attraversare «lo stretto passaggio il cui nome è Angoscia»²⁹² senza ingabbiarsi necessariamente al suo interno, e se gli è offerta la possibilità di *attualizzarsi* nello scivolamento da un mondo all'altro, tutto ciò può avvenire perché essi, nonostante le resistenze che li inducono a perseverare nella stasi per la più parte del tempo, continuano nondimeno a conservare una sorta di doppia cittadinanza e, di conseguenza, una disposizione potenziale all'evasione dal loro territorio abituale. Per quanto normalmente essi dimorino in questo mondo «corpuscolare», che li protegge dal pericolo della disgregazione arroccandoli nel fortino dell' “io” (che dall'angolo visuale batailleano risulta essere «un'unità organica stabile in cui il pensiero ha preso forma»²⁹³), in determinate circostanze attuano la loro potenzialità di evadervi, sconfinando nel regno ondulatorio in cui le chiare identità svaniscono e il principio di contraddizione non ha più alcuna legittimità. Bisogna però sottolineare che, per gli individui, tale

²⁹⁰ Il Colpevole, p. 123.

²⁹¹ F. C. Papparo, *Incanto*. cit., p. 6.

²⁹² Id., *La limite*. cit., p. 269; tr. it., p. 142.

²⁹³ Il limite de l'utile, p. 139.

regno ondulatorio non ha un fondamento ontologico autonomo da quello corpuscolare, ne costituisce piuttosto la sua “alterazione”, la “trasgressione” della sua norma. Per penetrarvi, l'*ipse*, il soggetto isolato, deve subire una ferita perché solo grazie ad essa il nocciolo duro al centro del suo essere – l' «*io penso, dunque sono*»²⁹⁴ del cogito - si scioglie e si abbandona al flusso tumultuoso della vita. Solo con un simile evento, capace di interrompere la durata temporale su cui si innervano le identità degli individui e grazie a cui si determinano le articolazioni interne al loro pensiero discorsivo, può sgranarsi la fitta tessitura di pensieri, abitudini e conoscenze che abitualmente compone la realtà quotidiana degli uomini e delle donne.

Questo particolare tipo di comunicazione, attuabile, come abbiamo visto, soltanto attraverso una lacerazione in se stessi e negli altri, a detta di Bataille, è *qualcosa che non viene affatto ad aggiungersi alla realtà umana, bensì la costituisce*. Ripercorrendo la ricostruzione tracciata dall'autore nelle varie parti della sua storia dell'umanità²⁹⁵, comprendiamo che la costitutività che egli attribuisce alla comunicazione affonda la sua scaturigine in una fase dell'evoluzione che è anteriore all'impiego da parte degli esseri umani della scienza e della tecnica e quindi, più in generale, alla affermazione del mondo del lavoro. Ma tale costitutività, secondo Bataille, diviene nuovamente attuale ogni qual volta i soggetti, mettono in questione la solidità monolitica del loro ego e

²⁹⁴ Cfr. Il limite dell'utile, p. 139.

²⁹⁵ Nel corso della sua opera Bataille ha perseguito l'ambizioso progetto di comporre una “storia universale dell'umanità” di cui sono riscontrabili tracce, annotazioni e frammenti in tutta la sua produzione scritta. Nelle intenzioni dell'autore, tuttavia, tale storia avrebbe dovuto essenzialmente comprendere i tre seguenti saggi: *La Part maudite*, uscito nel 1949; *L'Histoire de l'érotisme*, elaborato tra il 1950 al 1954 e poi abbandonato in favore della pubblicazione nel 1957 del più compiuto e “destoricizzato” *L'érotisme*; infine *La souveraineté*, rimasto incompiuto e pubblicato solo postumo. Bisogna tuttavia precisare che l'approccio storico perseguito da Bataille in questi tre saggi si pone l'obiettivo di delineare, come egli stesso precisa in una lettera (del 28 marzo 1950) a Merleau-Ponty, “più una storia in senso hegeliano che in senso comune”. [Id., *Choix de lettres, 1917-1962*, Michel Surya (a cura di), Paris 1997, p. 407.]

si arrischiano nel “contagio” dell’altro. La comunicazione si realizza, infatti, esclusivamente attraverso una dilatazione della sfera dei sentimenti cui corrisponde, a livello della coscienza, un momentaneo offuscamento in grado di ripristinare l’ «immanenza tra l’uomo e il mondo , tra il soggetto e l’oggetto»²⁹⁶.

c) *La sovranità oscena di Madame Edwarda*

Con l’intento di cogliere nella sua concretezza i caratteri salienti della “comunicazione” batailleana, ci accostiamo a una delle figure chiave della galleria letteraria batailleana: Madame Edwarda. È grazie al suo personaggio che scopriamo che le uniche sembianze che il “DIO” batailleano può assumere sono quelle immonde di una prostituta. Più precisamente, tale “DIO”, che è la negazione più eclatante di ciò che il Dio giudaico-cristiano ha storicamente rappresentato, diviene “DIO” nell’atto del suo denudarsi e dell’*esporre* la “viva piaga” del suo sesso nascosto. Attraverso un movimento vertiginoso di denudamento e di lacerazione, Edwarda, la prostituta-“DIO”, offre a colui che la desidera la presenza oscena di un vuoto esperibile nell’agonia di una piacere senza futuro, interamente soffocato nell’ansimo di un presente spossato e abissale.

Nello stesso periodo in cui Bataille, cominciava a elaborare le prime parti della sua *Somme athéologique*, dava avvio alla stesura di un breve racconto, il “più incongruo dei libri” a detta del suo autore: *Madame Edwarda*. Entrambi questi progetti, stando a quanto ha dichiarato lo stesso Bataille, sono profondamente influenzati dalla sua coeva lettura del *Libro delle visioni* di Angela da Foligno, in cui con un linguaggio balbettante, sospeso tra la parola e la sua evanescenza notturna, la santa

²⁹⁶ Teoria della religione, p. 60.

racconta di come in uno scenario tenebroso Iddio si sia mostrato a lei e di come, negli attimi dell'incontro, lei si sia offerta a lui²⁹⁷. Dalla descrizione che ce ne dà Bataille, anche il personaggio di Madame Edwarda è dotato di santità, e anche questa prostituta perviene alla santità proprio nell'atto di donarsi a uno sconosciuto nonché nella disgregazione "mortale" che la sua persona subisce in tale dono di sé. La nudità del suo corpo, promettendo un momentaneo offuscamento dei propri contorni anatomici nelle convulsioni del piacere erotico, anticipa e presagisce la consunzione inevitabile della carne nella malattia e nella morte. Questa immagine, contemporaneamente crudele e desiderabile, di un essere che è sul punto di disgregarsi culmina nell'*esposizione* della cavernosità genitale, percepita dal protagonista del racconto come una 'piaga' terribile ma anche terribilmente attraente: «La voce di Madame Edwarda, come il suo gracile corpo, era oscena: "Vuoi vedere i miei stracci?" mi disse. Le mani artigliate sul tavolo, mi voltai verso di lei. Seduta teneva alta una gamba divaricata: per meglio aprir la fica, tirava la pelle con le mani. Così gli "stracci" di Edwarda mi guardavano, rosei e pelosi, pieni di vita come una piovra ripugnante. Balbettai piano: "Perché fai questo?". "Vedi" disse "io sono DIO...". "Io sono pazzo...". "Ma no, devi guardare: guarda!"²⁹⁸.

Nei suoi appunti sull'*anatomia dell'immagine* il surrealista tedesco Hans Bellmer propone delle interessanti osservazioni sull'immagine in quanto forma di espressione-liberazione del dolore e canale privilegiato della sua estrinsecazione ineffabile. Ricorriamo alle parole di questo artista molto apprezzato da Bataille e presente, in qualità di illustratore, in molte edizioni dei suoi romanzi, per tracciare la prosecuzione della nostra analisi: «La più violenta come la più impercettibile modificazione

²⁹⁷

²⁹⁸ Pp. 29-30

riflessiva del corpo, della faccia, di un arto, della lingua, di un muscolo, troverebbe spiegazione nella tendenza a disorientare, a sdoppiare un dolore, a creare un centro “virtuale” di eccitazione? Questo è certo, e induce a concepire la continuità desiderabile della nostra vita espressiva sotto forma di una serie di trasporti deliberanti che conducono dal malessere alla sua immagine. L’espressione, con tutto quel che ne comporta di piacere, è un dolore spostato, una liberazione»²⁹⁹.

Le considerazioni bellmeriane ci immettono in una dinamica affine a quella inscenata nel racconto di Bataille. Il “malessere”, con “una serie di trasporti deliberanti” si somatizza nel “sintomo”: dall’intimità della persona si sposta alla sua immagine e da questa trasuda al di fuori della forma attraverso il varco offerto da una sua possibile fenditura. Se da un lato l’ “espressione” del malessere, proveniente dal groviglio di desiderio e di dolore, si rende dunque visibile esternamente attraverso la superficie dell’immagine, dall’altro lato, dal punto di vista “interno” dell’esperienza soggettiva, essa segna l’accesso dell’essere al “Male”. Il suo movimento trasgressivo introduce allo stato di irregolarità che, come abbiamo messo in evidenza precedentemente, è peculiare alla sfera della vita che si dischiude ogni qual volta ci si sottrae al criterio dell’utile e si opera una soppressione, seppure momentanea e circoscritta, dei divieti che sono alla base della realtà ordinaria, socialmente condivisa dagli uomini e dalle donne.

Se, come abbiamo già detto, la necessità dell’auto-conservazione ha richiesto agli esseri umani delle origini di emanciparsi dalla violenza naturale e di imporsi dei divieti che disciplinassero le loro pulsioni e le canalizzassero nell’attività produttiva, nondimeno esistono alcune pratiche della vita umana, riconducibili alla sfera del “sacro”, in cui gli individui ritornano a fare i conti con il loro fondo di animalità silente,

299

oscura e brutale, con lo scatenamento di ciò che in loro c'è di più irriducibile. La negazione che gli uomini e le donne hanno un tempo opposto alla natura non si è mai resa davvero definitiva. Nel corso della vita di chiunque accadono degli avvenimenti che possono condurre alla scoperta di essere attraversati dalla stessa «frenesia» che da bambini si poteva scoprire nel “fracasso di zoccoli” di «un cavallo imbizzarrito, con la bava bianca alla bocca, cui le grida materne” aggiungevano “lo scherno»³⁰⁰. Bataille, offrendoci questo squarcio di grande densità in *L'amitié de l'homme et de la bête*, ha posto l'accento soprattutto sulla «sensibilità fremente» e del tutto imprevedibile degli animali perché è in essa che ha visto l'origine del loro «maestoso» potenziale di irriducibilità, di rifiuto all'asservimento, anche quando sembrerebbe che a dominare è il giogo dell'addomesticamento umano. La bestia, «pronta in ogni momento all'esplosione folgorante»³⁰¹ e immotivata, con la sola sua presenza indomabile mette in discussione il ruolo e la funzione che le sono stati assegnati dagli individui e mostra nella maniera più netta che, nonostante le imposizioni e le manipolazioni, permane una invalicabile «differenza di natura tra un ingranaggio e la macchina che lo impiega»³⁰².

Anche agli esseri umani, attraverso un abbandono alla sregolatezza e allo scatenamento del desiderio, è data la possibilità di esperire la loro parte irriducibile e di sovvertire l'ordine servile della realtà che, nel mondo profano del lavoro, riduce l'esistenza a mero ingranaggio produttivo. Gli stati liminari dell'esistenza, tra cui anche gli stati effusivi dell'erotismo, godono della peculiarità di aprire gli uomini e le donne alla “sovranità”. Se Madame Edwarda è DIO lo è anche perché la lascivia del suo abbandono incarna un'opposizione radicale a qualsiasi

³⁰⁰ P. 290

³⁰¹

³⁰²

forma di operosità e di occupazione. Come ci ricorda Boyan Manchev, Maurice Blanchot in una «tesi marginale di *L'Espace littéraire*, evocando una annotazione di Bataille, afferma che “l’azione più divina di dio non è altro che la pausa della non-operazione, l’inoperosità perpetua precede e segue, nell’eternità, i sei giorni del lavoro, dell’azione creatrice – la macchia laboriosa della creazione del mondo è «*la funzione meno divina di dio, quella che non è sacra, che fa di Dio il lavoratore di sei giorni, il demiurgo, il “tuttofare”*»³⁰³. Capovolgendo completamente l’idea convenzionale di Dio ma, grazie a tale capovolgimento, liberando il soffio sovrano ingabbiato nella sostanza divina, Madame Edwarda diviene DIO. Il suo comportamento, votato alla pura perdita e al totale dono di sé, si staglia come una forma concreta della contestazione batailleana contro la logica produttiva a fondamento del nostro mondo. Manchev a tale proposito osserva che il comportamento di Edwarda è frutto di una sua decisione estrema: la donna «decide per “una passione infinita”, decide per un tempo radicalmente altro, decide per un mondo radicalmente altro»³⁰⁴. D’altronde è proprio questa sua decisione di rompere qualsiasi vincolo con la realtà regolata dall’imperativo dell’azione a rendere Madame Edwarda uno dei personaggi dell’universo batailleano in cui la sovranità si mostra con maggiore nitore. Ma una

³⁰³ B. Manchev, *Maurice Blanchot et la politique de l'impossible*, in AA. VV., *Les Politiques de Maurice Blanchot (1930-1993)*, «Lignes», marzo 2014, n. 43, p. 213.

³⁰⁴ *Ibid.* Manchev vede in Madame Edwarda una figura esemplare della “comunità elettiva” tematizzata da Maurice Blanchot nel solco della sua *amicizia* con Bataille. A questa prima constatazione ne segue un’altra: tale comunità elettiva, di cui la “comunità degli amanti” rappresenta una declinazione specifica, è secondo Blanchot l’antesignana della “comunità effimera” del maggio 1968. Da tali constatazioni Manchev deduce che la necessità di una radicale rottura con l’ordine costituito del mondo che Madame Edwarda incarna con il comportamento voluttuoso è della stessa natura di quella dei movimenti di contestazione rivoluzionari: “Madame Edwarda rivela l’origine profonda dell’orgia civile della rivoluzione. Ella ne è l’attrice inoperosa”. [Ivi, p. 212.] Nonostante condividiamo l’intuizione di Manchev secondo cui la passione di Madame Edwarda condivide la stessa dinamica pulsionale e lo stesso atteggiamento di irriducibilità che sono peculiari ai tumulti insurrezionali, teniamo tuttavia a precisare che tale esperienza di rottura con questo mondo e di apertura a un mondo e a un tempo diversi non pertengono alla sfera della rivoluzione quanto a quella della rivolta. Sulla differenza *sostanziale* che secondo Bataille sussiste tra i due moti insurrezionali torneremo nel secondo capitolo.

simile sovranità, è bene sottolinearlo, niente ha da condividere con l'esercizio del potere e, invece, parecchio ha da spartire con la perdita e con il *patimento* impotente della passione. Sotto tale aspetto l'attitudine all'abbandono di sé propria di Madame Edwarda costituisce il nucleo propulsivo di quella "*politique de l'impossible*" che Bataille a più riprese ha tratteggiato nel suo itinerario di pensiero.

A questa prima constatazione se ne può aggiungere una seconda: c'è uno scarto incolmabile tra la modalità umana di pervenire alla sovranità, attraverso *atti* trasgressivi sempre circoscritti in tempi e luoghi determinati, e la "divinità" che gli uomini e le donne delle caverne di Lascaux hanno intravisto nel mondo animale. Sussiste una traccia innegabile di bestialità nel genere umano ma, in accordo tensionale con essa, c'è anche evidentemente tutto ciò che l'essere umano nel frattempo è divenuto grazie alla conoscenza e al lavoro, grazie all'azione della sua "coscienza chiara e distinta".

Solo alla luce di quanto appena detto si può comprendere l'insistenza con cui il protagonista di *Madame Edwarda* (che è anche la voce narrante del racconto) allude a una presunta animalità tanto della donna, tanto del DIO che lei incarna, tanto della loro unione carnale: «come una piovra ripugnante»³⁰⁵; «l'immagine animale di un accoppiamento»³⁰⁶; «la mascherina la rendeva animalesca»³⁰⁷; «era animata da un vento selvaggio»³⁰⁸; «si dimenò come un troncone di lombrico»³⁰⁹; «nuda come una bestia»³¹⁰; «dio se sapesse sarebbe un porco»³¹¹. Tutte queste espressioni servono a dare voce alla violenza che non ha voce, contribuiscono a introdurre nella dimensione normalizzata

³⁰⁵ P. 29

³⁰⁶ P. 38

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ p. 46

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ P. 55

³¹¹ P. 63

del linguaggio discorsivo l'atmosfera di disordine e di sregolatezza angosciosa che appartiene a una forma di erotismo che si rivela essere anche, e soprattutto, esperienza del limite.

Ma il limite che Bataille ha rintracciato nella sfera erotica non segna e oltrepassa soltanto la legge che, mediante l'imposizione del divieto, ne ha permesso l'esistenza irregolare, esso segna e confonde pure la separazione tra gli esseri implicati nei suoi giochi effusivi. Tale limite si rivela, dunque, essere soprattutto il punto estremo in cui, in un coacervo di attrazione e di orrore, è dato sporgersi su quella vita dell'essere che si mostra e si dissolve nel darsi della morte. Nella visione batailleana l'erotismo trova la sua realizzazione «nell'aprirsi sulla coscienza di una lacerazione»³¹². L'implicazione della coscienza di sé e la consapevolezza di una lacerazione propria e altrui, che è presagio della morte comune, mostrano il livello di intensità con cui la dimensione erotica, lungi dal coincidere con l'attività sessuale che è alla base della sopravvivenza e della continuità di tutte le specie viventi, determina una pratica assolutamente umana. Essa determina, per meglio dire, una delle pratiche in cui la specificità del genere umano si rivela in tutta la sua complessità sfaccettata.

Per questa ragione la sfera erotica appare il luogo in cui, paradossalmente, la similitudine ambigua tra gli *atti* umani e quelli animali rende più palpabile la distanza reale tra il mondo umano e l'animale. Nel movimento di "ritorno" all'animalità il fattore di discriminazione è dato dalla modalità tutta umana di declinare un simile 'ritorno'. L'erotismo, diversamente dall'attività riproduttiva animale, si rende esperibile solo grazie a un esercizio di libertà, operato lucidamente dalla coscienza soggettiva, grazie alla scelta specifica che conduce il soggetto a compiere una trasgressione delle regole di comportamento

³¹² Prefazione Madame p. 13

socialmente condivise. È, dunque esclusivamente a seguito di una tale scelta proibita che agli uomini e alle donne è concesso abbandonarsi a un liberatorio scatenamento delle pulsioni. Detto diversamente, perché erotismo si possa avere è necessario che prima si sia avuta l'introduzione di un interdetto che abbia vietato la soddisfazione immediata delle pulsioni nella vita normale.

Generalizzando il discorso alla sfera più ampia, possiamo affermare anche che, perché per gli esseri umani ci sia il sacro è fondamentale che prima si siano istituiti il mondo profano e le sue leggi. Estendendo ancora di più il raggio, possiamo aggiungere ancora che, perché l'eterogeneo possa configurarsi e attivare il suo movimento di insubordinazione verso l'ordine del reale, è indispensabile che prima si sia strutturato l'impianto gerarchizzato dell'ambito omogeneo. Nella dialettica dei due mondi a fondamento della civiltà umana non c'è un rapporto di simmetria tra le parti: si rende anteriormente necessaria l'istituzione del primo mondo - che è il mondo della produzione e della conoscenza, dell'assimilazione organica, dell'istituzione della legge, della coscienza soggettiva degli oggetti, della separazione tra gli esseri - affinché si possa dischiudere il secondo mondo in qualità di sua eccezione, di decomposizione della sua struttura ontologica, di capovolgimento della regola che ne garantisce il suo equilibrio e di irruzione di ciò che, rispetto a esso, è residuo eccedente e irriducibile. Di conseguenza, alla luce di questa peculiare dialettica batailleana, possiamo concludere che l'erotismo per gli esseri umani è, al contempo effettivamente e simbolicamente, un *denudamento*, laddove, come sottolinea Massimo Recalcati, evocando evidentemente una prospettiva che è propria anche di Bataille, «nel mondo animale non c'è esperienza possibile del corpo nudo perché l'animale non è mai davvero nudo. Esso non è mai nudo perché non è mai vestito; non può conoscere la

sensazione dello svelamento, del mettere a nudo il proprio corpo perché non può conoscere il senso della velatura»³¹³.

Tuttavia, il denudamento umano può andare ben oltre la nudità, può approfondirsi ulteriormente, arrivare all'estremo bordo interno dell'essere, farsi taglio e ferita, lacerazione della carne e dello spirito, materializzazione di un DIO che non è null'altro della presenza di una assenza che si dà nello spazio vuoto e senza alcun senso che il sesso di una prostituta dischiude nell'attimo della sua *esposizione*. È questo lo scorcio osceno che *Madame Edwarda* ci offre con la sua "piaga" *umana, troppo umana*. Ancora una volta il linguaggio batailleano dispiega il suo dispositivo insurrezionale di alterazione nella ripetizione: la piaga di Cristo, il simulacro³¹⁴ per eccellenza del Dio cristiano, e le stimmate dei mistici, che ne hanno reincarnato il dolore, si metamorfosano nell'orifizio pubico desiderabile di una donna di strada³¹⁵.

L'erotismo descritto in tale racconto non è il medesimo che avrebbe potuto esserci quando Dio era ancora vivo e venerato, al tempo in cui l'equilibrio tra profano e sacro risultava cadenzato da un'alternanza

³¹³ P. 28.

³¹⁴ Recuperando una modalità che è propria della sfera sacra, anche Bataille ricorre frequentemente a dei simulacri. La "viva piaga" di Madame Edwarda è un simulacro della piaga di Cristo che, a sua volta, è un simulacro del Dio cristiano. A posare l'accento sul valore del "simulacro" nell'universo batailleano è in particolar modo Pierre Klossowski, che mette in luce una affinità tra la modalità di pensiero sperimentata dall'amico, avversa a qualsiasi forma di nozionismo (e al principio di identità che lo sottende), e "l'espedito del simulacro". Difatti quest'ultimo "ha il vantaggio di non pretendere di fissare ciò che di un'esperienza presenta e dice; lungi dall'escludere il contraddittorio, esso lo implica naturalmente. Poiché, se bara sul tavolo della nozione, vuol dire che mima fedelmente la parte dell'incomunicabile. Il simulacro è ciò che noi sappiamo di un'esperienza; la nozione non è che lo scarto che richiama altri scarti". [P. Klossowski, *Del simulacro nella comunicazione di Georges Bataille*, in Id., *La Rassomiglianza*, trad. it. di G. Compagno e J.-L. Provoyeur, Palermo 1987, p. 20.]

³¹⁵ Georges Didi-Huberman osserva che il testo di Madame Edwarda somiglia "in modo straordinario e fin nel dettaglio della struttura narrativa a quella forma di narrazione che è il racconto agiografico". [G. Didi-Huberman, *L'immagine aperta*, in J. Risset (a cura di), AA. VV., *Georges Bataille: il politico e il sacro*, trad. it. di M. Galletti, Napoli 1987, pp.176-177.] Il momento più eclatante di questa analogia, come mostra ancora Didi-Huberman, si ha con la scena del bacio. Il bacio che il protagonista del racconto dà alla "viva piaga" di Edwarda trova perfetta corrispondenza nel "bacio immondo" che spesso i santi hanno dato alla ferita purulenta di Cristo nei loro esercizi estatici. "Il bacio, e ancor meglio il bacio immondo costituisce dunque nella tradizione cristiana un operatore per eccellenza miracoloso ed estatico". [Ivi, p.179.]

armonica della legge di Dio e del peccato umano. Bataille sa, forse ancora con maggiore consapevolezza di Nietzsche, che l'assenza susseguita alla morte di Dio non può reiterare l'equilibrio ormai disgregatosi e che l'erotismo attuale deve sperimentarsi in una diversa modalità di vivere la sovranità umana e la libertà che da essa scaturisce. L'equilibrio perseguibile nell'assenza di Dio si ha da comporre e da scomporre ogni volta diversamente, in uno spazio totalmente aperto, definitivamente spogliato della copertura protettiva emanata dall'autorità celeste. La divinità va allora cercata altrove, non più in una figura ultraterrena ma nell'esperienza terrena del nostro limite, di un limite che ormai più che nel denudamento sembra rivelarsi attraverso il taglio di quella ferita umana che è la sola misura reale della libertà.

Questa affinità complice tra nudità e taglio è colta da Georges Didi-Huberman con le seguenti parole: «Ecco l'attraente nudità farsi attrattiva del tagliente; movimento psichico di attrazione che va dalla bellezza corporea [...] al sacrificio della bellezza. [...] La nudità è [...] quel processo a due facce così ben individuato da Georges Bataille: da un lato l'immagine del corpo *si offre* presentata di colpo agli sguardi, composta come un insieme organico da racchiudere eventualmente in icona di efebo o di Venere; dall'altro essa *si apre*, come il movimento di denudazione – il gesto di togliersi i vestiti – debba prolungarsi oltre, sino a raggiungere l'abito della pelle. In quel momento la nudità rivela la propria “apertura a ogni possibile”; in quel momento il “tocco di Eros” conosce il proprio destino mortifero. Non vi è immagine del corpo senza immaginazione della sua apertura»³¹⁶. Un'assonanza tra l'apertura cui si accede nel denudamento e quella che si realizza con il taglio in grado di imprimere (o di evocare) la ferita mortale nel corpo e nella coscienza del soggetto ricorre frequentemente nell'universo letterario batailleano ma

³¹⁶ G. Didi-Huberman, *Aprire Venere. Nudità, sogno, crudeltà*, 1998, p. 79-80.

forse è in questo passo di *Madame Edwarda* che trova la sua immagine più eloquente: «La tumultuosa indifferenza della sala per la sua felicità, per la calcolata gravità dei suoi passi, era regale consacrazione e fiorita festa: la morte stessa vi partecipava, poiché la nudità del bordello evoca il coltello del macellaio»³¹⁷.

Alla luce di quanto appena affermato possiamo porre l'attenzione anche su un altro aspetto dell'operazione teorica batailleana che consideriamo rilevante: la centralità quasi onnipresente del corpo nel suo itinerario di pensiero³¹⁸. Il corpo su cui Bataille ha maggiormente riflettuto è un corpo aperto e acefalo, talvolta lacerato dal dolore, dalla malattia, dall'imminenza della morte, talaltra stravolto dal piacere e dalla voluttà, in entrambi i casi vortice di intensità, segno della mancanza e fonte del desiderio, modalità passiva e passionale dell'essere e del divenire, «geografia dell'Es»³¹⁹, *luogo di un'esistenza la cui essenza è l'inessenzialità*³²⁰, campo di immanenza in cui l'essere circola liberamente, si coagula negli interstizi per poi fluire al di fuori di sé, negli intermezzi tra le parti.

È necessario dunque domandarsi in che misura un pensiero e una scrittura che eleggono la realtà del corpo a loro oggetto tematico ricorrente - e, in particolar modo, che considerano il loro 'oggetto-corpo' come il 'luogo' in cui si *inscrive* con maggiore chiarezza l'*attuarsi*

³¹⁷ (Madame Edwarda, p. 33.)

³¹⁸ La concezione di corpo che proviene dal testo batailleano ci sembra anticipare alcuni esiti dell' "ontologia del corpo" tematizzata da Jean-Luc Nancy (cfr. J.-L. Nancy, *Corpus*, Paris 1992; trad. it. A. Moscati, *Corpus*, Napoli 1995).

³¹⁹ Ivi, p. 21.

³²⁰ Jean-Luc Nancy afferma che il corpo "dà luogo proprio al fatto che l'esistenza ha come essenza il fatto di non avere affatto essenza. È proprio per questo che l'*ontologia del corpo* è l'ontologia stessa: l'essere non è in essa qualcosa che preesiste o soggiace al fenomeno. Il corpo è l'essere dell'esistenza. *Come prendere più sul serio la morte? Come dire che l'esistenza non è «per» la morte*, ma – cosa ben diversa – che «la morte» è il suo corpo? Non c'è la «morte», come un'essenza cui saremmo votati: c'è il corpo, lo spaziamiento mortale del corpo che iscrive che l'esistenza non ha essenza (nemmeno «la morte»), ma solamente esiste. [...] Morto o vivo, né morto né vivo, *sono* l'apertura, la tomba o la bocca, l'una nell'altra. [Ivi, p. 16.]

incessante della dialettica di finito e di infinito che scandisce il *modus vivendi* peculiarmente umano - siano da correlarsi al duplice tentativo di condurre il corpo nel linguaggio e di mettere il linguaggio a ‘conoscenza’ del corpo, al fine di far dialogare la coscienza razionale con la parte più irriducibile e “divina” (di una divinità che è del medesimo ordine della divinità attribuibile al mondo animale) che ci appartiene e a cui apparteniamo.

Lasciando in sospeso per il momento una maggiore elaborazione di un tale risvolto teorico, intendiamo ora soffermarci sul ruolo che l’immagine del corpo esplica nella dinamica alla base del desiderio e della comunicazione tra gli esseri umani. A muoverci in questa direzione è, ancora una volta, la constatazione, cui stiamo pervenendo, che il ‘modello ontologico’ deducibile dall’opera batailleana non diparte dall’idea di una sostanza indivisibile. Come Felice Ciro Papparo ha messo in evidenza, «la visione dell’essere» di Bataille «la si può» piuttosto «definire nietzscheanamente un’ontologia del divenire» poiché «essa, avendo come tema-cardine la questione della comunicazione degli esseri fra di loro, articola la questione ontologica più dal lato del passare dell’essere, del suo divenire, che dal lato dello stare, ragion per cui bisognerebbe forse, in modo più rigoroso, chiamare *neg-ontologia* questa peculiare visione dell’essere»³²¹. Al fine, dunque, di individuare i luoghi e i modi di questo essere che si manifesta soprattutto nel suo «passare», ritorniamo nuovamente sul personaggio di Madame Edwarda e, ponendoci in un punto di osservazione interno al suo incontro col protagonista del racconto, cerchiamo di rintracciare il meccanismo di funzionamento che determina la trasmissione dei sentimenti e delle emozioni da un essere all’altro.

³²¹ F. C. Papparo, *Tutti per (l’) Uno*, in Id., *Per più farvi*. cit., p. 19.

Prendiamo avvio per la nostra indagine dalla condizione di apertura e di irregolarità cui si accede nella dimensione erotica e di cui prima abbiamo introdotto i termini dal punto di vista dell'esperienza soggettiva. Riscontriamo dunque che essa si concretizza nel disordine cui è sottoposta la figura umana, nella modificazione della sua composizione e del suo assetto ordinari. A tale deformazione della figura, corrisponde nel soggetto, citando una espressione di Bataille, "uno squilibrio, nel quale l'essere si pone esso stesso in questione".³²² Lo squilibrio erotico, mettendo gli esseri umani in contatto con la carica di violenza che risiede in loro, con i tratti brutali di un'animalità da cui essi, come abbiamo più volte detto, non si sono mai definitivamente emancipati, costituisce una fonte di angoscia terribile per coloro che sono coinvolti nelle sue estenuanti pratiche effusive. Essa produce un senso di totale "disorientamento". La trasgressione compiuta da Madame Edwarda, divaricando le gambe ed esponendo il suo segreto di vita e di morte, intensifica il "malessere" già suscitato dalla sua nudità, procura in chi la guarda un climax di stordimento così delirante da mettere in questione non solo se stesso ma l'intero ordine del mondo. Parallelamente, la donna, apportando una modificazione del suo corpo, modificando la posizione delle gambe, esteriorizza anche il suo malessere interiore e se ne libera momentaneamente, trasmettendolo inconsapevolmente a un luogo specifico del suo corpo, anatomicamente e simbolicamente adatto a esprimerne il suo grado di intensità. Mediante questo duplice movimento di induzione nell'altro e di liberazione da sé, i suoi «stracci ripugnanti», si aprono e si rendono accessibili.

A incanalare tanto il desiderio suo, quanto quello speculare dell'amante, verso un «centro di eccitazione» particolare è dunque l'*attuazione* da parte di Edwarda un movimento trasgressivo in grado di

322

alterare i significati abitualmente attribuiti alla realtà oggettiva. A questo riguardo lo stesso Bellmer aggiunge successivamente: «Il desiderio, quanto all'intensità delle sue immagini, non prende le mosse da un insieme percettivo, bensì dal particolare [...] Perché quel particolare, quella gamba, sia percettibile [...], insomma sia REALE, il desiderio non deve scambiarlo fatalmente per una gamba. L'oggetto identico a se stesso resta privo di realtà». Assumendo *in primis* che la realtà a cui si sta riferendo Bellmer, analogamente a quella delineata da Bataille in gran parte della sua opera, è la fluttuante del desiderio, non l'oggettiva delle identità isolate e della conoscenza strettamente razionale, possiamo ora cogliere più chiaramente la seguente affermazione di Bataille presente in *L'érotisme*: «L'essenza dell'erotismo risiede appunto nella profanazione. L'umanità, significativa del divieto, è trasgredita nell'erotismo: è trasgredita, profanata, guastata. Maggiore è la bellezza, più profonda è la profanazione»³²³. L'immagine dell'amato/a diviene davvero “erotica” e “divina”, nella misura in cui, abbandonandosi alla profanazione del suo corpo operata dall'amante, mette radicalmente e “consapevolmente” in questione il suo essere determinato, rinuncia alla sua unità complessiva, subisce un'alterazione del suo aspetto compiuto. Di solito a prendere il sopravvento nel movimento desiderante è un particolare dettaglio del corpo, torbido e impuro, che si oppone alla interezza organica della persona desiderata e ne incrina le sembianze umane, rassicuranti e riconoscibili. Quanto più la decomposizione dell'individuo si concretizza, tanto più a “illuminare” è la totalità dell'essere: una totalità che può essere davvero colta solo quando si rinuncia a depurare l'essere dei suoi tratti “di disordine, di violenza e di indegnità” che sono anche «alla radice dell'amore»³²⁴.

³²³ Pp. 139-140.

³²⁴

Se Bataille vede nell'erotismo uno dei canali privilegiati attraverso cui gli esseri umani possano fare esperienza della totalità, lo si deve proprio a questa verità della dimensione erotica, al suo bisogno di sovvertire l'ordine abituale delle cose, alla sua inclinazione a renderci sempre nuovamente sconosciuti coloro che normalmente ci sono familiari. Bellmer, spingendosi in tale direzione, giunge ad affermare che la realtà del desiderio, non fondandosi sul principio di identità e sulla logica del senso, si libra in concomitanza di un errore nella percezione dell'oggetto. Questo errore, fallendo la lucida comprensione della funzione e dell'utilità normalmente attribuite all'oggetto desiderato, rivela nondimeno la sua più profonda verità di *cosa* e ne coglie la sua più propria e specifica "*besogne*". Nel caso del racconto di Bataille, l'orifizio pubico di Madame Edwarda non stimola il desiderio del protagonista in qualità di organo anatomico, e neanche esclusivamente in qualità di organo addetto al piacere, ma soprattutto in quanto rappresentazione della ferita del corpo (e «faglia del mondo») rivelatrice della verità divina della stessa Edwarda, del suo segreto di morte. È nel disvelamento di questa piaga divina, nell'acume raggiunto dal suo denudamento ultimo, che si produce l'irradiamento del desiderio.

Non bisogna tuttavia trascurare che la dinamica alla base di tale irradiamento non si differenzia, riprendendo ancora le parole di Bellmer, da quella attuatrice dello «sdoppiamento del dolore»: l'immagine della ferita *esposta*, e percepita come dolorosa, con un movimento di tipo proiettivo, si sdoppia nella ferita di colui che la guarda. Se questo movimento riesce non solo a trasmettere il dolore da una persona all'altra, ma anche a renderle entrambe reciprocamente coscienti di questo dolore che le sta accomunando, ciò si rende possibile perché, al livello delle loro coscienze, si produce «un gioco di specchi» che

consente il passaggio della *riflessione* dolorosa tra le due coscienze³²⁵. Si deve però tenere presente che un siffatto gioco di specchi non avrebbe potuto attivarsi se non si fosse palesato il *medium* del riflesso corporeo di Edwarda che, nel movimento di apertura delle gambe, ha “trasfigurato” il suo dolore interiore in un’immagine atta ad esprimerlo in quella circostanza precisa.

Come osserva Felice Ciro Papparo, «il *segno espressivo*», in quanto «medio rappresentativo», costituisce «la mobile cristallizzazione (stato), la rappresentazione plastica di un *atto* soggettivo che non si mineralizza in un *sapere oggettivante*, giacché è l’atto [...] a decidere il ‘contagio’, a mettere in moto il *desiderio* dell’altro, certamente anche mediante il *segno che indica lo stato d’animo* [...], ma riportando, ogni volta che l’indice espressivo viene dato, il segno al suo atto proprio, richiedendo cioè ogni volta la ‘presenza’ dell’atto»³²⁶.

Il protagonista del racconto batailleano perviene alla conoscenza del dolore di Edwarda non attraverso una serie di informazioni veicolate dal linguaggio discorsivo e riconducibili alla sfera del «sapere oggettivante». Egli conosce tale dolore e, «prendendo atto» di una simile conoscenza, perviene alla consapevolezza di un dolore affine dentro di sé perché l’ «atto» di divaricazione delle gambe, compiuto da Edwarda, ha «messo in moto il suo desiderio» e ha posto la sua coscienza nell’apertura necessaria per cogliere il *segno espressivo* rappresentato dalla “viva piaga” durante l’istante di assoluta “presenza” in cui, con il medesimo atto, la prostituta ha crudamente esibito questa sua piaga.

³²⁵ Alcune tracce del modello “movimentista” di coscienza tratteggiato da Bataille possiamo trarle dalla sezione di *La limite de l’utile* dedicata al “sacrificio”: “Forse la coscienza è solo un campo di concentrazione – il campo mal limitato di una concentrazione sempre incompiuta e mai chiusa: essa non fa che unificare ciò che i molteplici specchi della vita riflettono. Ancora più precisamente, essa appare come moltiplicazione di ogni *riflessione* che si produce quando questa *riflessione*, questo gioco di specchi, passa da un punto all’altro, da un uomo all’altro, così come da un cellula sensibile all’altra. In questo gioco non si coglie mai un punto fermo: c’è sempre movimento, attività, passaggio. [Crf. p. 136.]

³²⁶ Papparo, p. 21.

Nella perturbante *esposizione* della “piaga” di Madame Edwarda risiede un’enorme potenza di *contagio* perché questo movimento riesce da solo a imprimere una “ferita incurabile”, una sorta di stimate, anche nel cuore (ovvero, nella dimensione della sensibilità e delle emozioni, che attraverso tale *contagio* comincia a sanguinare interiormente) dell’uomo che la sta guardando, come egli stesso dichiara nel seguito del racconto: «Mi spiego: è vano dare spazio all’ironia quando dico che Madame Edwarda è DIO. Ma che DIO sia una prostituta di casa chiusa e una pazza, questo non ha ragionevolmente senso. A rigore, sono felice che si rida della mia tristezza: può capirmi solo chi ha il cuore ferito da una ferita incurabile, da cui nessuno è mai voluto guarire...; e quale uomo ferito accetterebbe di «morire» di altra ferita?». ³²⁷

³²⁷ Ivi, p. 49.

III CAPITOLO

Lineamenti di una *politique de l'impossible*

Un orrore così profondo può essere frenato solo da un rito.

Sarah Kane³²⁸

1. Un tempo all'intersezione tra rivoluzione e rivolta

a) *Un atteggiamento inattuale nei fragori degli anni Trenta del Novecento*

La società francese, in modo analogo a quella di altri paesi europei, nel corso degli anni Trenta del Novecento viene colpita da una crisi globale paralizzante. I gravosi strascichi del tracollo economico e finanziario verificatosi alla fine del decennio precedente³²⁹, lo scenario internazionale del dopoguerra sospeso tra incertezze e tensioni³³⁰, lo scacco subito dalla causa rivoluzionaria a seguito dell'inatteso cedimento del movimento operaio tedesco³³¹, il vacillamento di istituzioni democratiche impotenti dinanzi agli avvenimenti in atto³³²: ecco gli elementi che, componendosi in complessi vincoli, determinano l'atmosfera di una fase storica nebulosa, carica di confusione, di angosciato smarrimento, di decadenza morale e

³²⁸ P. 161

³²⁹ Negli anni Trenta del Novecento, in Francia, la produzione industriale ribassa quasi de 20% rispetto ai livelli raggiunti prima del crollo del '29. Di conseguenza, aumenta notevolmente la disoccupazione, che colpisce soprattutto gli operai dei settori industriali.

³³⁰ Ricordiamo che il 30 gennaio del 1933 Hitler diviene cancelliere del Reich. Nello stesso anno la Germania, insieme col Giappone, si ritira dalla Società delle Nazioni.

³³¹ Anche Bataille fa riferimento allo smarrimento generale conseguente al crollo del movimento operaio più forte d'Europa, ovvero del movimento operaio tedesco, successivamente all'ascesa di Hitler. In merito a questo drammatico evento, il filosofo dice: "È ancora necessario non soccombere a delle forze distruttrici che, oggi, hanno contro il movimento operaio l'iniziativa dell'attacco". [G. Bataille, *Le problème de l'État*, «La critique sociale», settembre 1933, n.° 9; in *Œuvres*. cit., vol. I, p. 335.]

³³² Dal 1930 al 1934, in Francia, si assiste al susseguirsi di governi effimeri, del tutto incapaci di garantire un minimo di stabilità e di venire a capo della grave situazione di stallo.

ideologica, ma anche, per reazione, di effervescenza culturale e imperativa volontà di rinnovamento.

L'attivo coinvolgimento nella lotta politica diviene pressoché la regola per la generazione di intellettuali partecipe di tali accadimenti. Alla crisi di civiltà infatti corrisponde una straordinaria vivacità culturale, un fiorire di riviste, movimenti, circoli e gruppi d'azione. Si avviano numerose sperimentazioni e ricerche al fine di superare la condizione di *impasse*. Ci si ribella all'ordine liberale così come alle istituzioni e ai valori che ne garantiscono la sua egemonia. In alcuni ambienti, sia dell'estrema sinistra³³³ che dell'estrema destra, vengono messi sotto accusa tanto l'individualismo e la società atomizzata quanto il primato della ragione e i suoi risvolti materialisti. D'altronde, come mette in evidenza lo storico Zeev Sternhell, nel «dominio delle idee» le premesse di questa contestazione risalgono al 1890: quel «periodo è già profondamente segnato dalla rinascita dei valori irrazionali, dal culto del sentimento e dell'istinto; vede il primato delle forze della vita e dell'affettività. Alla spiegazione razionalista e

³³³ Zeev Sternhell ha posto l'attenzione sul fatto che in Francia, più che nel resto d'Europa, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, si realizza un consistente slittamento da sinistra a destra. Nella maggior parte dei casi tale slittamento scaturisce proprio dalla volontà di rottura dell'ordine liberale. Difatti tra gli intellettuali e militanti di quegli anni si diffonde la convinzione che una simile rottura ormai non possa più realizzarsi per opera della rivoluzione marxista. A tale proposito lo studioso osserva: "Se, in tutta Europa, l'estrema sinistra rappresenta la forza rivoluzionaria tradizionale, appare chiaro che questo carattere sovversivo del socialismo resta soprattutto teorico. Ognuno a suo tempo e a suo modo, i diversi movimenti socialisti prendono la strada della social-democrazia, che è quella del compromesso con l'ordine costituito". [Z. Sternhell, *Né destra, né sinistra. La nascita dell'ideologia fascista*, tr. it. G. Sommella e M. Tarchi, Napoli 1984, p. 28.] Dunque la gran parte delle energie innovative provenienti dalla *gauche* sindacalista e rivoluzionaria finisce, in breve tempo, per essere risucchiata da simboli e idee della destra fascista (che in Francia, come sappiamo, ha proliferato nell'ambito dei movimenti e delle idee, senza riuscire ad addivenire alla forma di vero e proprio regime). Ciò nondimeno c'è chi, pur dissentendo dalla linea maggioritaria social-democratica e pur parzialmente accogliendo immaginari ed esigenze che non appartengono all'ortodossia marxista, persevera nel militare tra le fila dell'estrema sinistra antifascista. Tale indirizzo corrisponde, come presto vedremo, al percorso intrapreso da Georges Bataille e dai suoi collaboratori durante le eterogenee esperienze che lo vedono protagonista di riviste e movimenti, nel fuoco degli anni Trenta del secolo scorso.

«meccanicista» del mondo, che domina il XVII secolo si sostituisce una spiegazione “organica”»³³⁴.

Tuttavia è soprattutto tra le due guerre, nei fragori della crisi, dall'interno di una realtà lacunare e dispersiva, che l'atteggiamento antiborghese finisce col generalizzarsi, assurgendo a *leitmotiv* di un'epoca. Peraltro, proprio nel solco di tale terreno ideologico germoglia anche il fascismo³³⁵. L'esaltazione della nazione, il richiamo a un passato glorioso, il corporativismo, lo spiritualismo e l'idealismo da esso preconizzati infatti intendono proporsi come possibili antidoti al disagio di quel periodo. A tale proposito Giampiero Moretti e Rocco Ronchi, nel dialogo *L'ermeneutica del mito negli anni trenta*, hanno messo in luce che la «domanda cruciale» specifica degli anni Trenta gravita intorno al tentativo di recuperare un «passato leggendario per il presente»³³⁶, «un sublime collettivo»³³⁷ – laddove per «sublime» gli studiosi intendono «esattamente tutto quello che manca ad un'esistenza per poter divenire leggendaria»³³⁸. E per l'appunto

³³⁴ Ivi, p. 41.

³³⁵ In merito all'innovazione di idee apportata dal fascismo Sternhell afferma: “Fascismo e marxismo hanno un punto in comune: entrambi vogliono la distruzione del vecchio ordine di cose, di cui sono dei prodotti, per rimpiazzarlo con strutture politiche e sociali diverse. È in questo che l'ideologia fascista è un'ideologia rivoluzionaria. Anche se non intende attaccare tutte le strutture economiche tradizionali, anche se intende colpire solo il capitalismo e non la proprietà privata e la nozione di profitto. In una società borghese che pratica la democrazia liberale, un'ideologia che spinge l'esaltazione dello Stato fino ad identificarlo con la nazione e afferma il primato del politico fino a concepire lo Stato come unico signore di tutta la vita sociale e di ogni valore spirituale, un'ideologia che si concepisce, in ultima analisi, come l'antitesi del liberalismo e dell'individualismo è un'ideologia rivoluzionaria”. [Ivi, p. 16.] Per quanto sia condivisibile l'opinione secondo cui il fascismo manifesti un carattere di rottura e una volontà sovversiva del “vecchio ordine di cose”, tuttavia va precisato che solo da una prospettiva di tipo borghese tale carattere può, come fa Sternhell, essere comparato e dunque pareggiato al tipo d'innovazione annunciato dall'ideologia marxista. Su questo aspetto della questione Furio Jesi suggerisce un'interessante osservazione: “Ed è costante della società borghese la riduzione difensiva dell'idea e del suo lavoro sovversivo a formula ideologica (...). Questo livellamento delle ideologie, in quanto sovversive e in quanto destinate a cristallizzarsi, pone teoricamente sullo stesso piano marxismo e fascismo nell'istante in cui li astrae dal contesto della lotta di classe”. [F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, A. Cavalletti (a cura di), Torino 2000, pp. 4-5.]

³³⁶ G. Moretti e R. Ronchi, *L'ermeneutica del mito negli anni trenta. Un dialogo*, «Nuovi Argomenti», 1978, n.° 21, p. 82.

³³⁷ Ivi, p. 90.

³³⁸ Ivi, p. 85.

sono soprattutto i fascismi e il nazismo, con le loro retoriche di «nazionalizzazione delle masse», «militarizzazione della società» e «sapere asservito al principio della potenza», ad avere accolto simile richiesta introducendo delle forme di «sublime istituzionalizzato»³³⁹.

D'altronde la questione del "sublime" (nell'accezione specifica proposta da Moretti e Ronchi³⁴⁰) negli stessi anni viene toccata anche da Georges Bataille, per quanto da posizioni differenti e, di conseguenza, con esiti lontani, talvolta persino antitetici e di sicuro ben più problematici di quelli rappresentati nella «soluzione fascista». Difatti il filosofo francese, in complicità col proprio tempo, avverte l'esigenza d'aderire, o meglio, d'abbandonarsi al mito, che è incursione nella durata storica dell'istante aldilà di essa, ma anche epifania suscitata dall'emersione, lungo la schiumosa superficie della realtà profana, di frammenti provenienti dagli inesauribili fondali dell'essere comune (il mito, nello schema batailleano, scaturisce dalle magmatiche forze eterogenee del corpo sociale e rimanda sempre a una dimensione collettiva, a un vivere insieme, a «un'unità comuniale»³⁴¹). Tuttavia egli, contro il proprio tempo, denuncia con veemenza l'operazione fascista di tecnicizzazione del sublime mediante

³³⁹ Ivi, p. 90.

³⁴⁰ Lo stesso Ronchi ammette che "sublime" è un termine "rarissimamente impiegato da Caillois e Bataille, ma (...) introdotto come segreta chiave di lettura di tutta la vicenda". [Ivi, p. 85.] D'altronde, l'attitudine scatologica di Bataille, avversa a idealismi e "voli icariani", faticherebbe a combinarsi con le impalpabili vette del sublime (nel suo significato più frequente e condiviso). Accogliamo ciò nondimeno questa parola nel nostro vocabolario non solo per l'interessante tonalità che gli è stata attribuita da Ronchi e Moretti, ma anche alla luce della doppia etimologia che sembra le si possa annoverare e che ci appare compatibile con gli ambigui territori dell'eterologia batailleana. Infatti "sublime" può derivare sia da *sub limen*, che in latino significa: sotto l'architrave, ovvero altissimo – questo è l'etimo più accreditato e che, oltretutto, è risultato storicamente vincente –, sia da *sub limo*: sotto il fango, nel senso di abisso nascosto al di sotto dell'infimo, di ciò che è materialmente e moralmente più basso – questa seconda origine avvalorava l'aspetto terribile, inquietante e quasi demoniaco del termine, nel suo impiego fatto da certa letteratura soprattutto romantica.

³⁴¹ Jean-Luc Nancy, in un libro evocativo del pensiero batailleano, intitolato *La communauté désouvrée*, afferma: "Il mito si definisce innanzitutto, come sostiene Lévi-Strauss, come ciò con cui e in cui il tempo si fa spazio". [J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, A. Moscati (a cura di), Napoli 1992, p. 97.] E in seguito aggiunge: "Il mito comunica il comune, l'essere-comune di ciò che rivela o recita. Insieme con ciascuna delle sue rivelazioni esso rivela, quindi, la comunità a se stessa, fondandola". [Ivi, p. 109.]

l'introduzione di una simbologia che si richiami a un regressivo e artificioso «mondo perduto». E quindi, in favore di un tempo di là da venire che finalmente avveri l'ambita «terra dei figli»³⁴², si prodiga per la convergenza comunitaria intorno a un' "antropologia mitologica" genuina, vivente, inventrice del nuovo. Questo tentativo, però, conduce il filosofo fino alla distruzione del mito dall'interno, fino all'angosciata consumazione del suo sacrificio, e poi ancora oltre, fino all'agghiacciante visione di bianca assenza. In un breve scritto risalente al 1947 e redatto in occasione dell'esposizione internazionale del surrealismo Bataille affermerà infatti: «Come i fiumi nel mare, i miti, duraturi o fugaci, si perdono nell'assenza di mito, che ne è il lutto e la verità. (...) E oggi poiché un mito è morto o muore, noi vediamo meglio attraverso di esso che se viveva: è il denudamento che compie la trasparenza, è la sofferenza che rende gai. "La notte è anche un sole" e l'assenza di mito è anche un mito: il più freddo, il più puro, il più *vero*»³⁴³.

Ecco dunque come la mitologia dell'origine, enfatizzata dall'ideologia delle destre, si metamorfosa, attraverso la parola del pensatore francese, in irriducibile, irripetibile differenza. La "*dépense*" di idoli monumentali ed edificanti, il sacrificio del Dio – sia esso di natura trascendente o immanente - appaiono riti finalmente capaci non solo di liberare il sublime

³⁴² La lotta per l'affermazione della "terra dei figli", il *Kinkerland* evocato da Nietzsche, in opposizione alla subdola ricostituzione del *Vaterland*, la "terra dei padri" promossa dai fascismi, costituisce, come avremo modo di vedere più approfonditamente nel III Capitolo, l'obiettivo principale delle attività del gruppo Acéphale e della rivista omonima, entrambi fondati da Bataille e da alcuni suoi colleghi nel 1936. Nello specifico, tale argomento viene esplicitamente toccato dal filosofo in due articoli consecutivi: *Nietzsche et les fascistes* [G. Bataille, *Nietzsche et les fascistes*, «Acéphale», gennaio 1937, n.° 2; in *Œuvres*. cit., vol. I, pp. 447-465; tr. it. F. Di Stefano, *Nietzsche e i fascisti*, in G. Bataille, *La congiura sacra*, R. Esposito (a cura di), Torino 1997, pp. 13-29.] e *Chronique nietzschéenne* [Id., *Chronique nietzschéenne*, «Acéphale», luglio 1937, in *Œuvres*. cit., vol. I, pp. 477-490; tr. it. F. Di Stefano, *Cronaca nietzscheana*, in G. Bataille, *La cong.* cit., pp. 77-90.].

³⁴³ Id., *L'absence de mythe*, «Le surréalisme en 1947», exposition internationale du surréalisme, présentée par André Breton et Marcel Duchamp, Paris 1947; in *Œuvres*. cit., vol. XI, p. 236.

dalla sua condizione di “addomesticamento del terribile”³⁴⁴ ma anche, come Ronchi sottolinea, di scatenare un’irrefrenabile, funesta e feconda potenza vitale³⁴⁵: «Non è più l’uomo ad addomesticare il terribile ma il terribile a prendere in consegna l’uomo»³⁴⁶.

Che questa inversione di valore, all’insegna di un «sublime intensivo-dionisiaco»³⁴⁷, si produca in territori già precedentemente esplorati dalla filosofia di Nietzsche appare abbastanza chiaro. D’altra parte, lo stesso *engagement* batailleano – mirato, come abbiamo accennato, al recupero e all’elaborazione dell’energia più viva e ardente del tempo a lui contemporaneo, in una modalità che si rivela, tuttavia, avversa alla condotta predominante di tale tempo ed evocativa, invece, di un tempo futuro -, all’interno del quale simile inversione si iscrive, manifesta una complice fratellanza con l’atteggiamento “inattuale” esperito dal filosofo tedesco.

E, per l’appunto, proprio in merito al particolare tipo di rapporto che Bataille intrattiene con gli eventi della sua epoca Jacqueline Risset osserva: «A Bataille occorre oggi, innanzitutto, attribuire in senso pieno il termine di «inattuale», che Nietzsche aveva foggato (...). Il pensiero di Bataille, in

³⁴⁴ Rocco Ronchi ricorda che è di tale entità la critica che il giovane Nietzsche attribuisce al sublime. [Cfr. G. Moretti e R. Ronchi, *L’ermeneu*. cit., p. 92.]

³⁴⁵ È importante precisare che l’inversione di valore all’insegna di un “sublime intensivo-dionisiaco”, messa in atto da Georges Bataille, non ha nulla da condividere con il triviale vitalismo della “soluzione fascista”. Inoltre tale operazione non è neanche identificabile con quel mito dell’irrazionalità che possiamo considerare il rovescio affermativo della cultura liberale europea. La posizione del filosofo francese a riguardo di siffatto “sublime intensivo-dionisiaco” è, come abbiamo accennato, ben più problematica perché, collocandosi in uno spazio interstiziale, da un lato, consta del tentativo di confrontarsi col mito, di indagarlo e scandagliarlo attraverso un processo e con strumenti ancora del tutto razionali, e, dall’altro, manifesta l’esigenza di non arrestarsi alla configurazione offerta da simile messa in sistema, di oltrepassarla per accedere alla visione di ciò che resta irriducibile a questo processo di assimilazione. Dunque la mediazione del pensiero per Bataille risulta esercizio indispensabile per quanto non esaustivo. La riflessione da lui proposta, di conseguenza, in tutte le sue biforcazioni si mostra rigorosamente e fino in fondo dialettica. Proponiamo l’interessante annotazione su questo tema suggerita da Mario Perniola: L’ “eterogeneo non è considerato da lui [Bataille] come *super-razionale, trascendente*, ma nemmeno *irrazionale, vitalistico*, ma semmai *post-razionale*, perché è il residuo che resta quando la ragione dialettica ha terminato il suo compito, ed *infra-razionale*, perché è il motore occulto di tutto ciò che appare”. [M. Perniola, *Georges Bataille e il negativo*, Milano 1977, p. 43.]

³⁴⁶ G. Moretti e R. Ronchi, *L’ermeneu*. cit., p. 92.

³⁴⁷ *Ibid.*

effetti, procede in rapporto e in consonanza con i grandi avvenimenti e con i problemi della storia contemporanea, individuati e scrutati ogni volta con lucidità sorprendente, ma secondo una logica imprevedibile e complessa che rimanda, anticipa, opera spostamenti all'interno di un lavoro di elaborazione che ha ben poco a vedere con i criteri frettolosi di uno storicismo d'annata»³⁴⁸.

Bisogna inoltre aggiungere che tale singolare procedimento - con cui, nel corso di tutta l'opera, il filosofo francese è intervenuto in merito alle vicende del suo tempo, apportandovi un personale e incisivo contributo³⁴⁹ - si declina diversamente in base alle differenti circostanze: talvolta nella forma della partecipazione diretta, talaltra in quella della narrazione letteraria o della pura riflessione, in una continua alternanza di composizioni e scomposizioni, in una fluida mobilità di prospettive, dalla “*politique du possible*” alla “*politique de l'impossible*”³⁵⁰, e viceversa.

Per quanto concerne poi la situazione specifica dei primi anni Trenta del Novecento, simile procedimento si dipana attraverso un'inedita

³⁴⁸ J. Risset, *Bataille, L' "Inattuale"*, «Mondo Operaio», XXXIX (1986), n.° 3, p. 126.

³⁴⁹ A nostro avviso, tale procedimento resta attivo anche nei momenti e negli scritti che sembrano registrare il ripiegamento di Bataille in una dimensione apparentemente più privata, intimista e, a sprazzi, inclinata al misticismo. D'altronde, il pensiero liminare non è anche incessante e mai definitivo oltrepasamento del limite che separa il proprio fatto privato dalla politica? A questo proposito ricordiamo che il filosofo a riguardo di Nietzsche – nella presentazione di una delle sezioni dell'antologia di frammenti nietzscheani da lui curata e intitolata *Memorandum* – osserva: “Tutto intero il pensiero di Nietzsche è teso verso l'integrità dell'uomo. (...) Nietzsche non poteva più isolare i problemi. La questione morale è anche politica e reciprocamente. La morale è essa stessa ESPERIENZA MISTICA”. [G. Bataille, *Mémor. cit.*, p. 259.] Un'analoga considerazione potrebbe essere espressa anche per l'opera di Bataille: ambiti disciplinari differenti, letteratura, *engagement* politico ed esperienza interiore, si intersecano, confondono, scambiano di ruolo e svuotano di senso, in vista dell'unico fine di pervenire all' “Uomo totale”.

³⁵⁰ Nel 1962, in occasione della riedizione di *La haine de la poésie* (pubblicata per la prima volta nel 1947) con il nuovo titolo: *L'impossible*, Georges Bataille intrattiene una corrispondenza con l'editore Jérôme Lindon. Da questo carteggio apprendiamo che l' “*impossible*” è, a suo parere, innanzi tutto la sessualità di cui Sade ha offerto la forma essenziale. È poi la letteratura. Ed è infine la filosofia sottratta al senso veicolato dalla “filosofia formale” dominante. Il filosofo, nella medesima occasione, inoltre asserisce che “la *politique de l'impossible* è la migliore strada per scoprire la *politique du possible* che non potrebbe essere che una sconosciuta a parecchie soluzioni”. [Id., *Notes di L'impossible*, in *Œuvres. cit.*, vol. III, p. 520.] Ma, a conferma del fatto che la via dell' “impossibile” non costituisca per lui né un'alternativa alla “politica del possibile”, né una fuga da essa, Bataille conclude l'epistola, ribadendo che, ciò nondimeno, è fermo nell'intenzione d'insistere “sul possibile, ovvero sulla politica”. [*Ibid.*]

operazione di slittamento dell'eterologia dalle fantasmagorie di *L'œil pinéal* e dalle provocazioni di «Documents» e *Contre Breton* a un ambito più esplicitamente politico. Difatti è proprio di risposta alla preoccupante proliferazione del fascismo in Francia che il pensatore francese decide di far defluire nelle agitatissime acque della lotta in atto gli esiti della scienza insubordinata da lui introdotta (efficacemente definita da Francis Marmande: «Un pensiero politico senza dogmi e una parola aperta»³⁵¹). E tale cambiamento di rotta vira, evidentemente, in direzione dell'unico canale congeniale alla dinamica escrementizia intrinseca alla dimensione eterogenea, ovvero in direzione del canale rappresentato dall'azione sovversiva.

b) *La collaborazione a «La critique sociale»*

Per le peculiari caratteristiche che contraddistinguono il suo intervento Georges Bataille viene considerato da Jean-Michel Besnier l'incarnazione del «militante dell'impossibile»³⁵², dell'intellettuale che, in quegli anni difficili, si addentra nell'agone politico con l'intenzione di perseguire l'accalorato invito nietzscheano a «non disertare la storia del secolo [...], ma ben piuttosto ad «amare il pericolo, l'avventura, la guerra»³⁵³ e a imitare

³⁵¹ F. Marmande, *Georges Bataille politique*, Lyon 1985, p. 50.

³⁵² Il «militante dell'impossibile» è, a detta di Besnier, l'intellettuale «provocato all'azione più che convertito ad essa». [Ivi, p. 19.] Inoltre, secondo lo studioso, tale figura è da ricondurre alla tipologia dell'«intellettuale critico» introdotta polemicamente da Raymond Aron in *Le spectateur engagé* [R. Aron, *Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris 1981.] e da questi contrapposta alla figura dell'«esperto», dello specialista di politica. [Cfr. J.-M. Besnier, *La polit. cit.*, p. 19.]

³⁵³ Le frasi citate tra virgolette, nell'estratto proveniente dal saggio di Besnier, appartengono all'aforisma n.° 377 della *Gaia Scienza* di Friedrich Nietzsche. La traduzione da noi proposta nel corpo del testo ricalca quindi quella francese da lui impiegata. La versione italiana curata da Ferruccio Masini recita invece così: «Ci ralleghiamo di tutti coloro che come noi amano il pericolo, la guerra, l'avventura, che non si lasciano appagare, accalappiare, riappacificare e castrare». [F. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr. it. F. Masini, G. Colli e M. Montinari (a cura di), Milano 1977, § 377, p. 312.]

coloro “che non si lasciano affatto accomodare, raccomandare, conciliare e riconciliare”»³⁵⁴.

Probabilmente è proprio dal punto di vista dell'impossibile che il pensatore, nel 1931, si accosta alla concreta possibilità dell'azione rivoluzionaria nella formula avvalorata dal Cercle communiste démocratique e dalla rivista «La critique sociale». Ambedue queste realtà, strettamente interconnesse e fondate l'anno prima dal russo Boris Souvarine³⁵⁵, promuovono una sorta di marxismo “minore”, che vede nell'eresia un'irrinunciabile risorsa dell'ideologia³⁵⁶ e che dichiara, a voce piena, la sua più ferma opposizione alla condotta staliniana di burocratizzazione dello Stato sovietico. I militanti che convogliano su tali posizioni sono, per la maggior parte, esuli del Parti communiste français e intellettuali volenterosi di contribuire alla causa proletaria senza tuttavia doversi fare inquadrare negli schemi imposti da qualsivoglia dogma, seppure di matrice materialista. Tra gli aderenti al composito gruppo vanno almeno menzionati altri tre personaggi che, nel panorama culturale

³⁵⁴ J.-M. Besnier, *La polit.* cit., p. 27.

³⁵⁵ Il bolscevico Boris Lifschitz, agli inizi del Novecento, assume il nome “Souvarine” per evocare il personaggio del bombarolo descritto da Émile Zola nel romanzo *Germinal*. Trasferitosi in Francia, fonda insieme con altri compagni il Parti communiste français, da cui però viene cacciato a causa delle sue posizioni radicalmente avverse alla linea politica intrapresa in Unione Sovietica da Stalin. Prima di pervenire, nel 1930, alla fondazione del Cercle communiste démocratique, ha già alle spalle il precedente gruppo Cercle Marx-Lénine, promosso, quattro anni prima, al fine, come riporta Jean-Michel Besnier, di situarsi “al di sopra delle due Internazionali esistenti al fine di mantenere, prolungare e ravvivare la tradizione democratica rivoluzionaria del marxismo”. [B. Souvarine, «La critique sociale», settembre 1932, n.° 6, p. 258; cit. in J.-M. Besnier, *La polit.* cit., p. 163.]

³⁵⁶ Come è documentato in *La politique de l'impossible*, Souvarine dichiara sul primo numero di «La critique sociale»: “Il marxismo per definizione deve revisionare se stesso e sopportare con successo il confronto coi fatti”. Le sue parole sono presto seguite e rafforzate da quelle di un altro collaboratore della rivista, Lucien Laurat - secondo Marina Galletti, “il primo luxemburghista francese” [Cfr. M. Galletti, *La comunità “impossibile” di Georges Bataille. Da «Masses» ai «Difensori del Male»*, Torino 2008, p. 27, in particolare n. 24.] - che aggiunge: “Un marxismo non può restare «ortodosso» che al prezzo di continue «eresie»... L'eredità di Marx è un capitale che non può conservarsi che accrescendosi”. [B. Souvarine, «La critique sociale», 1931, n.° 1, p. 2; cit. in J.-M. Besnier, *La polit.* cit., p. 166.]

francese, si sono distinti per le loro errabonde ed “estreme” peregrinazioni: Raymond Queneau, Simone Weil e Colette Peignot³⁵⁷.

È in questo effervescente *milieu*, dunque, che Bataille contemporaneamente consegue una solida formazione politica e concepisce l'essenziale della sua costellazione filosofica, articolata intorno ai raggianti e propulsivi nuclei di “*dépense*”, sacrificio, angoscia tragica, sacro.

L'apporto del pensatore francese a «La critique sociale» trova una delle più notevoli espressioni nel già citato *La notion de dépense*. Tuttavia questo articolo cardine della sua elaborazione teoretica e metodologica suscita, al momento della pubblicazione, accese controversie in seno alla redazione del giornale a causa dell'ipotesi che sottende l'intero discorso: la lotta di classe infatti viene considerata dal filosofo una forma di “*dépense*” sociale, la manifestazione di un'esplosiva scarica di pulsioni a carattere escrementizio. Persino una rivista abitualmente aperta alle novità, qual è quella promossa da Souvarine, avverte l'esigenza di prendere le distanze dagli esiti di una simile argomentazione, esprimendo, mediante un cappello posto in premessa a suddetto articolo, il proprio disaccordo in merito³⁵⁸.

³⁵⁷ Colette Peignot (soprannominata da Georges Bataille “Laure”), già compagna di Boris Souvarine, lo abbandona per unirsi al filosofo francese nel 1934: i due vivono un'intensa relazione fino alla prematura morte di lei nel 1938. La donna partecipa sia alle attività promosse dal Cercle communiste démocratique, che a quelle della società segreta Acéphale. Inoltre, godendo di una posizione economica agiata, finanzia le riviste e i gruppi fondati dal suo compagno. E, nel frattempo, scrive poesie, racconti, frammenti. La sua opera tuttavia viene pubblicata solo postuma, dopo aver superato numerosi e violenti ostacoli opposti dalla famiglia di provenienza. La commossa testimonianza rilasciata da Bataille ci informa che molte delle proprie suggestioni sul sacro gli siano derivate dalle parole e dalla presenza di questa fragile donna, da lui designata come l'essere più sovrano che abbia mai avuto occasione di incontrare. Il filosofo, raccontando di aver letto gli scritti dell'amata solo dopo la sua morte, rivela di aver trovato in essi, con immensa sorpresa, “una risposta alla domanda precisa che si nasconde in me [in lui] come una bestia famelica”. [G. Bataille, *Appendice, Scritti di Georges Bataille*, in Laure (C. Peignot), *Storia di*. cit., p. 265.] E poi aggiunge: “La lettura di tutti i suoi scritti, che ignoravo completamente, provocò senza dubbio una delle emozioni più violente della mia vita ma nulla poteva colpirmi e straziarmi maggiormente di una frase che chiude il testo in cui parla del sacro”. [Ivi, pp. 265-66.] Il passaggio dello scritto della Peignot, che colpisce particolarmente Bataille, è il seguente: “L'opera poetica è sacra in quanto è creazione di un evento topico, «comunicazione» sentita come la nudità. È stupro di sé, un denudare, comunicare ad altri ciò ch'è ragione di vita, ora, questa ragione di vita «slitta»”. [*Ibid.*]

³⁵⁸ Il suddetto cappello per la precisione recita: “A buon riguardo, l'autore entra in contraddizione

In effetti, in più di un'occasione il contributo apportato da Bataille al gruppo suscita sconcerto e viene considerato dissonante rispetto alla linea condivisa dagli altri membri del Cercle. Difatti il filosofo, pur aderendo con appassionata convinzione alla causa rivoluzionaria, colloca il nocciolo del suo discorso in posizione decentrata rispetto al fulcro ideologico marxista. E, dagli sdruciolevoli margini dell'eterogeneo, muove critiche e sottopone a provocazioni la colonna portante del sistema. Come leggiamo in *Le prolème de l'État* – un altro importante articolo, apparso su «La critique sociale» nel settembre del 1933 –, il pensatore francese denuncia l'insufficienza degli strumenti in possesso dell'apparato teorico marxista da opporre alle armi del fascismo. Infatti le concezioni promosse dalla sua dirigenza per decodificare l'aggressivo nemico, agli occhi di Bataille, «non sono meno puerili di quelle delle streghe che lottano contro i temporali»³⁵⁹. Da qui l'urgenza di integrare – ma, assolutamente, non di demolire e sostituire³⁶⁰ – tale impianto sia con approcci disciplinari trasversali rispetto all'indirizzo perseguito fino ad allora, sia con una prassi impregnata da una ben più marcata tonalità affettiva e finalmente pronta ad accogliere nel vivo della coscienza rivoluzionaria i “gridi di rivolta” di un'umanità dilaniata e infelice. È la discrepanza *de facto* tra il mondo delle idee e la “differenza non logica” della realtà materiale a scatenare, ancora una volta, la polemica energicamente sollevata dal filosofo. «Le difficoltà sociali non sono risolte

con il nostro orientamento generale di pensiero ma una rivista di ricerche non saprebbe interdarsi tali divergenze”. [Cfr. *Notes*, D. Hollier (a cura di), in *Œuvres*. cit., vol. I, p. 662.] Nella medesima occasione viene anche annunciata un'analisi critica di *La notion de dépense*, che tuttavia non sarà mai pubblicata.

³⁵⁹ G. Bataille, *Le probl.* cit., p. 335.

³⁶⁰ In merito all'influenza dell'ideologia marxista sul pensiero di Bataille, Marie Christine Lala in un'intervista curata da Mario Baccianini - *La psicoanalisi del fascismo* – afferma che il filosofo francese “parte dalla nozione di allargamento della nozione di sovrastruttura. Se partiamo da questa constatazione (...) vediamo che Bataille dà un apporto di analisi supplementare”. [M. C. Lala, *La psicoanalisi del fascismo*, M. Baccianini (a cura di), «Mondo Operaio», XXXIX (1986), n.° 3, p. 131.] D'altronde, in più occasioni, lo stesso Georges Bataille ha tenuto a sottolineare il rapporto di dipendenza delle sue teorie dall'analisi dell'economia d'impronta marxista.

con dei principi ma con delle forze»³⁶¹, viene da questi asserito nell'articolo succitato.

A tale proposito Aldo Trucchio opportunamente evidenzia che “ciò che preme a Bataille è mostrare l'assurdità di qualsiasi legge generale o principio primo di fronte all'incommensurabile mutevolezza della realtà; la questione è quella della limitatezza del pensiero razionale”³⁶². D'altronde, durante l'esperienza di «Documents», il filosofo francese a più riprese aveva sottolineato che, a suo avviso, l'atteggiamento materialista dovesse avvalersi delle inafferrabili e sovvertitrici forze che, erompendo dal basso, apparissero scevre di statuto ontologico e dunque refrattarie a lasciarsi rilevare da qualsivoglia sistema. La sua condanna di allora dunque già implicitamente si rivolgeva al materialismo dialettico che, pur rovesciando i termini dell'idealismo hegeliano, ne ha comunque trattenuto il retaggio, nella misura in cui ha innalzato la materia a principio ideale, a somma autorità dinanzi alla quale sottomettersi.

La medesima impostazione critica emerge nuovamente nell'articolo *Critique des fondaments de la dialectique hégélienne*, redatto da Bataille in collaborazione con l'amico Raymond Queneau e pubblicato sulla rivista di Souvarine, nel marzo del 1932. Tale scritto – che peraltro si avvale delle considerazioni sulla «dialettica del reale» espresse, nello stesso periodo, dal filosofo tedesco Nicolai Hartmann³⁶³ - sottolinea la necessità, per la dialettica marxista, di soppiantare l'originaria configurazione di «legge generale di una realtà fondamentale»³⁶⁴, mediante l'introduzione di «una

³⁶¹ G. Bataille, *Le probl. cit.*, p. 336.

³⁶² A. Trucchio, *L'interrogazione vuota. Un percorso attraverso la riflessione di Georges Bataille negli anni Trenta e le sue implicazioni politiche*, «Dissensi», marzo 2003, n.° 3, p. 171.

³⁶³ N. Hartman, *Hegel et le problème de la dialectique du réel*, tr. fr. R.-L. Klee, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1931, vol. 38, pp. 285-316; cit. in G. Bataille e R. Queneau, *La critique des fondaments de la dialectique hégélienne*, «La critique sociale», marzo 1932, n.° 5; in *Œuvres. cit.*, vol. I, p. 277; tr. it. A. Sebastiani, *Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana*, in AA. VV., *Sulla fine. cit.*, p. 111.

³⁶⁴ G. Bataille e R. Queneau, *La critique. cit.*, p. 278; tr. it. cit., p. 112.

nuova giustificazione sperimentale»³⁶⁵, che abbia luogo «solo sul terreno specifico, cioè sul terreno immediato della lotta di classe, nell'esperienza quindi e non nel coacervo aprioristico delle concezioni universali»³⁶⁶. Perché il pensiero dialettico trovi davvero una proficua applicazione nella realtà umana deve alterare la sua struttura di teoria *a priori* e riversarsi, anche mediante l'ausilio della psicoanalisi e di altre scienze sociali, in ambiti che gli risulterebbero ben più consoni, ovvero negli ambiti dell'esperienza vissuta dal soggetto pensante: difatti «la dialettica [...] vale per l'agente e non per l'oggetto dell'attività scientifica»³⁶⁷. Insomma ciò a cui i due studiosi mirano è una coscienza del divenire che, sacrificando la rarefatta limpidezza della nozione, addivenga alla visione di quelle inesauribili fonti di cambiamenti storici che sono le contraddittorie dinamiche pulsionali degli esseri.

Alla luce di questa esigenza Georges Bataille promuove anche il progetto di una «scienza delle forme autoritarie» in grado di offrire una «rappresentazione rigorosa [...] della sovrastruttura sociale e dei suoi rapporti con l'infrastruttura economica»³⁶⁸. Tale progetto, che dischiude un campo tematico fino ad allora inesplorato dalle ricerche marxiste, consta di una serie di saggi di sociologia (tra cui spicca la bozza di uno studio sul fascismo in Francia) per lo più lasciati allo stato di frammenti e in seguito raccolti in un *Dossier*³⁶⁹. Ma è soprattutto il fondamentale *La structure psychologique du fascisme* a testimoniare del tentativo batailleano di scandagliare gli ingranaggi della fabbrica mitologica fascista e le implicazioni psicologiche ad essa connesse. L'articolo, apparso in «La critique sociale» nel novembre del 1933 e, una seconda volta, nel marzo del

³⁶⁵ Ivi, p. 280; tr. it. cit., p. 114.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ Ivi, p. 286; tr. it. cit., p. 121.

³⁶⁸ Id., *Le structure*. cit., 339; tr. it. cit., p. 175.

³⁶⁹ Id., *Essais de sociologie*; in *Œuvres*. cit., vol. II, pp. 203-249. Cfr. *Notes*, D. Hollier (a cura di), in *ivi*, pp. 436-442.

1934, fornisce il primo densissimo tassello di un più ampio studio sulla genealogia del potere e sulla sociologia sacra, sviluppato successivamente, in concomitanza e in funzione degli esperimenti comunitari di Acéphale e del Collège de sociologie³⁷⁰.

c) *L'incursione della "politique de l'impossible" nel corso della storia*

Vorremmo ora soffermarci – per dirla con la formula impiegata da Hollier³⁷¹ - sul «doppio carattere», al contempo marxista e nietzscheano, che la rivoluzione assume nell'orizzonte filosofico di Georges Bataille, in particolar modo durante il suo più concreto coinvolgimento politico. Precisiamo innanzitutto che, a nostro parere, siffatta «doppiezza» di carattere non è data né dall'alternanza, né dalla parallela compresenza di due attitudini differenti dinanzi all'evento rivoluzionario. Si produce invece

³⁷⁰ Marina Galletti documenta la partecipazione di Bataille alle attività della rivista «Masses» - diretta da René Lefeuve e collocata su posizioni fortemente *engagées*, vicine al pensiero di Rosa Luxemburg - e dei Groupes d'études a questa connessi. A parere della studiosa, tale partecipazione, risalente a un periodo coevo alla militanza di Bataille nel Cercle, ovvero dall'ottobre del 1933 al febbraio dell'anno seguente, nonostante non abbia prodotto testimonianze tangibili (su «Masses» il filosofo non ha mai pubblicato articoli), ciò nondimeno appare "un luogo nodale di Bataille col politico", poiché corrisponde al "punto di sutura cancellato in cui si attua il punto di passaggio dal momento teorico della «Critique sociale» alla strategia rivoluzionaria organizzata di Contre-Attaque". [M. Galletti, *La comun.* cit., p. 26.] Inoltre, sempre secondo Galletti, il gruppo di ricerca gravitante intorno alla rivista, "col suo progetto, forse mai realizzato, di un corso di sociologia a più voci intorno a ciò che, in senso lato, possono essere chiamati i miti e i riti dei movimenti politici moderni costituisce il primo abbozzo di un'interrogazione che verrà ripresa e formulata da Bataille, Caillois, Leiris nel Collège de Sociologie". [*Ibid.*] Marina Galletti, avvalendosi di un cospicuo corredo di documenti, supporta dunque l'ipotesi che sia stata proprio la taciturna esperienza di «Masses» a ispirare in Bataille quel progetto di una "scienza delle forme autoritarie" e di una "controsociologia" poi sviluppato durante i laboratori politici di Acéphale e del Collège de sociologie. [Cfr. *ivi*, pp. 21-56.]

³⁷¹ Francis Marmande, riportando tra virgolette quanto afferma lo studioso Denis Hollier nell'articolo di presentazione all'edizione delle *Œuvres complètes* [D. Hollier, *Georges Bataille, révolutionnaire ambigu. Un mystique matérialiste. Entretien avec F. Botte*, «Le Monde», 20 giugno 1970, n.° 7910; cit. in F. Marmande, *Georges Bat.* cit., p. 37.], mette in evidenza: "Il carattere doppio che la rivoluzione riveste in Bataille, al contempo hegeliana (o marxista) e nietzscheana. «Questa ambiguità risulta da una lacerazione: lui lo dice da qualche parte, la coscienza rivoluzionaria è oggi una coscienza infelice, una coscienza lacerata», tesa e divisa tra la critica razionalista del capitalismo (qui il rivoluzionario denuncia la guerra), e tutti i movimenti d'agitazione (rivoluzione, guerra, etc.) che fanno esplodere lo striminzito razionalismo che presiede alle organizzazioni sociali e al mondo del lavoro". [F. Marmande, *Georges Bat.* cit., p. 37.]

dall'erosiva inoculazione di un'attitudine nel movimento profilato dall'altra, in maniera che la prima, pur espandendosi nella forma e poi coagulandosi nelle tappe che contraddistinguono il percorso della seconda, trasuda in un "furtivo" e deformante aldilà da essa, che tuttavia nella pratica non si discosta dal suo itinerario programmatico. Per meglio capire il dispositivo a cui stiamo cercando di approssimarci introduciamo la decisiva nozione di rivolta. Riteniamo infatti che questa, per quanto non venga tematizzata negli scritti del periodo attualmente preso in esame, ciò nondimeno agisca silenziosamente attraverso le varie articolazioni del discorso batailleano sulla rivoluzione. E che infine si differenzi dal suo indistinto connettivo e risuoni, nitida, in un'aperta parola che pure ne contiene il silenzio. Un'argomentazione sulla rivolta difatti trova finalmente spazio nell'opera del filosofo a cavallo tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta del Novecento, in occasione di alcuni interventi a proposito di *L'Affaire Albert Camus*³⁷² e soprattutto in connessione a alla sovranità³⁷³. È in *Méthode de méditation* che il pensatore rivela: «La

³⁷² "L'affaire Albert Camus" costituisce la formula adottata da Marina Galletti per indicare una vivace querelle accesa, da una parte, dalla rivista «Les Temps modernes», capitanata da Sartre, e, dall'altra, da «Critique», diretta invece da Bataille. A scatenare tale polemica – incentrata sul rapporto tra letteratura ed *engagement* politico – è la pubblicazione dell'*Homme révolté* di Albert Camus. Gli antecedenti della vicenda sono, come attesta la Galletti, la veemente reazione di Breton, apparsa su «Arts», "alla pubblicazione, nei «Cahiers du sud», di un primo estratto dell'*Homme révolté* – *Lautréamont et la banalité* – e l'immediata replica, sullo stesso settimanale, di Camus. E che a rilanciarla, subito dopo l'uscita dell'*Homme révolté*, è, sempre su «Arts», un lungo *Dialogue* tra Breton e Aimé Patri, seguito da una nuova *Lettre au journal Arts* di Camus. Bataille scende in campo due volte su «Critique». La prima, tra la fine del 1951 e l'inizio del 1952, nell'articolo *Le temps de la révolte*, per richiamare l'attenzione sul ruolo capitale dell'*Homme révolté* nell'elucidazione del dilemma posto per la prima volta in modo decisivo dal surrealismo: quello della rivolta inaugurata dalla morte di Dio e riproposta all'uomo contemporaneo dallo spettacolo del crimine logico o assassinio legalizzato perpetrato in nome della libertà. (...) La seconda presa di posizione di Bataille ha luogo nel dicembre 1952, dopo la polemica sollevata da Jeanson e da Sartre e la *Lettre* di Camus al direttore di «Les Temps Modernes». (...) Più breve della prima, questa seconda messa a punto sposta risolutamente l'asse del discorso sul piano politico. È l'occasione per Bataille di risituarsi sia rispetto al militantismo che lo aveva caratterizzato negli anni Trenta, sia rispetto alla posizione marxista incarnata dal dopoguerra da «Les Temps modernes» e, al tempo stesso, di denunciare, attraverso il confronto con l'anteguerra, il clima fortemente ideologizzato del presente, che ha trasformato il pensiero in un esercizio gratuito". [M. Galletti, *La comun.* cit., pp. 161-165.]

³⁷³ Il termine "sovranità" non viene impiegato da Bataille per indicare la nozione stabilita dal diritto internazionale in riferimento agli Stati. Esso invece, nel linguaggio adoperato dal filosofo, serve a

sovranità è rivolta, non è l'esercizio del potere. La sovranità autentica rifiuta...»³⁷⁴. Ed è da un altro suo scritto, *Le temps de la révolte*, che controbatte: «La rivolta è nell'uomo la volontà di essere sovrano»³⁷⁵.

Ritornando agli articoli che invece Bataille redige per «La critique sociale», constatiamo come il suo contributo alla “*politique du possible*” sembri collocarsi ancora pienamente all'interno del marxismo. Difatti, seppure muovendosi da una posizione eccentrica ed eterogenea rispetto all'ortodossia ideologica, il filosofo mostra comunque di aderire alle «rivendicazioni profonde della Rivoluzione»³⁷⁶ e di dividerne le prerogative fondamentali. Sostiene la lotta di classe. Appoggia la causa proletaria. E manifesta completo accordo in merito a tutte le più importanti determinazioni politiche specifiche dell'estrema sinistra rivoluzionaria: l'antinazionalismo, l'antistatalismo³⁷⁷, l'antifascismo, la denuncia della guerra, la critica al capitalismo e alla borghesia.

contradistinguere quell'esperienza suscitata dagli accadimenti “sacri” capaci di liberare l'uomo dall'ordine servile delle cose. Come già abbiamo accennato durante l'*excursus* sulle varie forme di “*dépense*” sociale, la condizione sovrana, connaturata a tutti gli esseri umani, storicamente ha trovato una delle sue più eclatanti concretizzazioni nella forma regale. Tuttavia, secondo il pensatore francese, la sovranità non è assolutamente riducibile alla sola figura trasmessa dalla tradizione politica che talaltro va considerata “inconseguente”, poiché in essa hanno di gran lunga prevalso la tendenza alla sopraffazione e la funzione del potere. E difatti, in merito al rapporto che intercorre tra il potere e la sovranità, in *La souveraineté*, Georges Bataille fa la seguente precisazione: “Il potere sta alla sovranità come l'energia «in potenza» sta all'irradiazione della luce. Ma il potere, in quanto è *umano*, è il rifiuto della sovranità: nello stesso modo in cui un uomo che decide di non accendere la sua lampada oppone un rifiuto alla luce. (...) Dispone in teoria della sovranità, ma sostituisce ad essa l'oggettività del potere”. [G. Bataille, *La souver.* cit., p. 388; tr. it. cit., p. 189.]

³⁷⁴ Id., *Méthode de méditation*, Paris 1947; in Id., in *Œuvres*. cit., vol. V, p. 221; tr. it. C. Morena, *Metodo di meditazione*, in G. Bataille, *L'esper.* cit., p. 267.

³⁷⁵ Id., *Le temps de la révolte*, «Critique», dicembre 1951, n.° 55, e gennaio 1952, n.° 56; in *Œuvres*. cit., vol. XI, p. 163.

³⁷⁶ Id., *Le probl.* cit., p. 333.

³⁷⁷ Secondo Bataille la condanna dello Stato borghese va accompagnata da una altrettanto severa critica della deriva statalista della Rivoluzione d'ottobre. A questo proposito il filosofo afferma che “il movimento operaio stesso è legato alla guerra contro lo Stato. La coscienza operaia si sviluppa in funzione di una dissoluzione dell'autorità tradizionale. La minima speranza della Rivoluzione è stata descritta come disfaccimento dello Stato: ma, invece, sono le forze rivoluzionarie che il mondo attuale vede deperire e, nel frattempo, tutta la forza viva ha preso oggi la forma dello stato totalitario”. [Ivi, p. 332.] Proprio questo esito statalista e totalitario della Rivoluzione sovietica induce il filosofo a vedere, con una buona dose di lungimiranza, che si è giunti a “certe coincidenze di risultati del fascismo e del bolscevismo”- coincidenze che

Eppure il linguaggio di questi scritti già appare avvolto dall'opaca patina di inafferrabili, straniere, opalescenti verità: è imbevuto di altri valori, esperisce un altro tempo, si nutre di un'altra simbologia rispetto a tutto ciò che concerne l'ideologia rivoluzionaria. Questo *tout autre*, che dall'interno dell'azione rivoluzionaria ne trasgredisce i limiti senza tuttavia tradirne necessariamente gli obiettivi, è, per l'appunto, la rivolta. O, per dirla nei termini suggeriti da Hollier e precedentemente da noi menzionati, è quel "carattere nietzscheano" della rivoluzione batailleana. O, ancora, è "*la politique de l'impossible*" che si estende nel corpo vivo della "*politique du possible*", trapiantandone il suo respiro di infinito. O, infine, è l'occhio enucleato: originario e definitivo simulacro³⁷⁸ dell'ellittico universo designato dalla scrittura di Bataille. Difatti, come Michel Foucault afferma, «il globo rivoltato è allo stesso tempo l'occhio più chiuso e più aperto: facendo ruotare la sua sfera, rimanendo di conseguenza lo stesso e allo stesso posto, sconvolge il giorno e la notte, oltrepassa il loro limite, ma per ritrovarlo sulla stessa linea e rovesciato»³⁷⁹.

In modo non dissimile dal movimento che rende il «globo rivoltato» contemporaneamente «l'occhio più chiuso e più aperto», il vertiginoso contorcimento della rivolta umana intorno al proprio asse verticale promuove il sovvertimento politico più radicale e più reazionario. Difatti,

comunque, a parere di Bataille, non sono sufficienti a offuscare le capitali differenze dei due regimi. [Cfr. *ibid.*] In tutti i modi, per quanto la linea sostenuta dal filosofo francese si trovi all'interno del movimento proletario francese in evidente posizione di minoranza, essa tuttavia non resta affatto isolata e risulta in accordo con le idee e l'impegno manifestati nello stesso periodo da numerosi dissidenti del PCF.

³⁷⁸ A posare l'accento sul valore del "simulacro" nella filosofia batailleana è Pierre Klossowski, nel saggio dal titolo *Del simulacro nella comunicazione di Georges Bataille*. In tale studio l'autore sottolinea la compatibilità tra la modalità di pensiero sperimentata dall'amico, avversa a qualsiasi forma di nozionismo (e al principio di identità che lo sottende), e "l'espedito del simulacro". Difatti quest'ultimo "ha il vantaggio di non pretendere di fissare ciò che di un'esperienza presenta e dice; lungi dall'escludere il contraddittorio, esso lo implica naturalmente. Poiché, se bara sul tavolo della nozione, vuol dire che mima fedelmente la parte dell'incomunicabile. Il simulacro è ciò che noi sappiamo di un'esperienza; la nozione non è che lo scarto che richiama altri scarti". [P. Klossowski, *Del simulacro nella comunicazione di Georges Bataille*, in *Id.*, *La Rassomiglianza*, tr. it. G. Compagno e J.-L. Provoyeur, Palermo 1987, p. 20.]

³⁷⁹ M. Foucault, *Prefazio*. cit.; p. 68.

nella sua forma pura (che, forse, è innanzi tutto la forma poetica), esso, nonostante l'ostinato perseverare in un medesimo punto dello spazio, produce uno straniante sconvolgimento di prospettiva. D'altronde il suo rabbioso e disperato urlo è fatto della medesima ineffabile sostanza del mito, di un mito però mostruoso e vorace che, divorando avidamente la propria testa, si svuota di qualsiasi ragionevole senso³⁸⁰. La sua azione smisurata interviene, come una fatale catastrofe, nell'orizzontale e progressiva durata della storia, senza tuttavia sostituire l'ordine in essa costituito con un nuovo e alternativo ordine di cose. La libertà cui esso ambisce coincide con la distruzione di qualsiasi ordine e di qualsiasi cosa, perché solo attraverso il cruento sacrificio della realtà oggettiva all'uomo è concesso di denudarsi della servitù e incarnare la sovranità.

Possiamo dunque concludere che il carattere politico peculiare alla pratica sovversiva della rivolta non sia riconducibile agli schemi e ai fini della "piccola politica" – per dirla con la lapidaria espressione coniata da Nietzsche - di patrie, partiti, nazioni e persino rivoluzioni³⁸¹. Piuttosto l'azione rivoltosa, seppure immettendosi in un tempo e in uno spazio ben circoscritti (d'altronde essa è, per sua stessa natura, sempre circoscritta da confini temporali e spaziali), rende possibile l'incursione, nel corso degli eventi, di un'incontenibile e indefinibile "*politique de l'impossible*".

Ed ecco allora che la storia, a causa di un'interna esplosione che sospende il suo "normale" divenire, si trova improvvisamente sottoposta a una generale contestazione del tempo che la dipana, delle categorie

³⁸⁰ Il mito dell'uomo acefalo, che, durante un rito sacrificale, si auto-mutila del proprio capo, costituisce, come in seguito vedremo, il fulcro simbolico da cui dipartirà l'esperienza comunitaria di Acéphale.

³⁸¹ Nella valutazione di Bataille le rivoluzioni appartengono al registro della "piccola politica" fin tanto che sono dei "riaggiustamenti voluti da masse coscienti e realizzati sul piano politico da specialisti più o meno parlamentari". [G. Bataille, *Nietzsche et les*. cit., p. 464; tr. it. cit., p. 28, n. 29.] Ciò nondimeno, quando tali moti, oltrepassando qualsiasi strategia programmatica, si abbandonano all'impulso sovvertitore dell'ordine vigente, essi riescono a emanciparsi da questo ambito ristretto e "specialistico". Per così divenire dei momenti cruciali di quell'indefinito "movimento della vita" che "si trova in *determinazioni oscure*, lentamente attive e creatrici, di cui le masse non hanno coscienza all'inizio". [*Ibid.*]

razionali che la configurano, nonché della simbologia e della morale che la rappresentano. Forse dunque la rivolta va innanzitutto considerata una delle più eclatanti materializzazioni di quella “grande politica” dei «senza patria» e dei «figli del futuro», perorata dall’autore dello *Zarathustra*³⁸². E, in seguito, così ardentemente perseguita da Bataille in nome dell’affermazione di un uomo integro, ovvero di colui che, oltrepassando la realtà di una vita parcellizzata (anche a opera di suddivisioni ideologiche), arrivi finalmente a integrarsi della sua dimensione eterogenea. A questo proposito, in un articolo del 1937 intitolato *Nietzsche et les fascistes*, il filosofo dice: “Il movimento della vita si confonde con i movimenti limitati delle formazioni politiche solo in condizioni ben definite, nelle altre condizioni, esso prosegue ben aldilà, precisamente dove si perdeva lo sguardo di Nietzsche”³⁸³. Ebbene, durante la collaborazione a «La critique sociale» (e al successivo gruppo Contre-Attaque, di cui parleremo in seguito), il pensatore francese tenta di combinare una «condizione ben definita» con il «ben aldilà», collocandosi nell’intersezione tra la prassi rivoluzionaria e lo slancio della rivolta e, da lì, prodigandosi per l’appassionato «movimento della vita». E quindi, come abbiamo visto, pur parteggiando nella delicata attualità storica per una chiara linea ideologica, direziona il suo “sguardo inattuale” verso un altrove del tutto estraneo alle opposte formazioni partitiche ma assolutamente non indifferente alle sorti del suo tempo.

d) *Caratteristiche della rivolta*

Negli scritti degli anni Trenta Georges Bataille, entrando non di rado in contrasto con collaboratori e interlocutori, mostra di avvalorare un immaginario e delle tonalità affettive riconducibili a quella dimensione «ondulatoria» dell’essere, che a livello del politico vede la sua

³⁸² Cfr. F. Nietzsche, *La gaia*. cit., § 377, pp. 312-315.

³⁸³ G. Bataille, *Nietzsche et les*. cit., p. 464; tr. it. cit., p. 28.

concretizzazione nei picchi della rivolta lungo il cammino della lotta di classe³⁸⁴. In *Le problème de l'État*, ad esempio, il filosofo sostiene che la disperazione sia «praticamente il comportamento affettivo il cui valore dinamico è il più grande»³⁸⁵. E poi aggiunge che “l'avvenire non riposa sugli sforzi minuscoli di qualche adunatore mosso da un ottimismo incorreggibile: esso dipende tutto dal disorientamento generale”³⁸⁶. Insomma Bataille contrappone all'ottimismo trasmesso dalla pura teoria, al centralismo del partito e alla *leadership* della sua ristretta *élite*, lo scatenamento di una massa rivoluzionaria “angosciata”, del tutto frastornata, e dunque sprovvista di una chiara strategia, esente da qualsiasi intenzione progettuale.

D'altronde, già parlando del sacrificio nei paragrafi precedenti, abbiamo messo in evidenza l'importanza che il pensatore francese attribuisce all'angoscia, da lui considerata l'unica possibile e necessaria «strettoia» da attraversare se si aspira a frantumare il proprio isolamento «corpuscolare» e a scivolare nell'illimitato e spossessante flusso del *continuum*, di cui pure l'esistenza umana è manifestazione. Ora aggiungiamo che nel suo schema tale cruciale sentimento, dischiudendo l'indistinta e violenta dimensione del sacro, stimola la sola comunicazione tra gli individui capace di rigenerare le formazioni sociali e di fondare sempre nuove e più feconde aggregazioni comunitarie.

³⁸⁴ Emblematico a questo proposito appare l'aspro contrasto in merito alla connotazione da attribuire all'azione rivoluzionaria che, all'interno della redazione di «La critique sociale», oppone Georges Bataille a Simone Weil. Ecco i termini con cui la filosofa descrive la divergenza di idee con il collega: “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 considerati correntemente come patologici, per me una moralità superiore. Cosa c'è di comune?”. [Cit. in S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, tr. it. E. Cierlini, M. C. Sala (a cura di), Milano 1994, p. 280.]

³⁸⁵ G. Bataille, *Le probl. cit.*, p. 334.

³⁸⁶ Ivi, p. 335.

Ecco perché anche nella recensione al libro di André Malraux, *La condition humaine*, il filosofo insiste sull'aspetto «convulsivo»³⁸⁷ della rivoluzione. Ma in tale occasione ne esplicita anche il carattere dilapidatorio e solare, opposto, in qualità di sua contropartita, alla deriva nichilista di un utilitarismo grigio e livellatore, negatore di tutti i valori e persino del principio stesso del valore³⁸⁸. Difatti i soggetti proletari, ridotti alla più miserabile e disumana personificazione del vuoto di valori peculiare al capitalismo, finalmente, grazie all'istante della ribellione collettiva, e attraverso il sanguinoso sacrificio che questa reclama da loro, divengono eroine ed eroi di portata tragica, novelli creatori dell'unico «valore» che «si situa al di sopra dell'esistenza pratica»³⁸⁹. Come Bataille dichiara a riguardo, «la Rivoluzione, in una convulsione violenta, si identifica con il

³⁸⁷ Id., MALRAUX (André). *La condition humaine*, «La critique sociale», novembre 1933, n.° 10; in *Œuvres*. cit., vol. I, p. 372.

³⁸⁸ L'egemonia del principio dell'utile si impone con lo sviluppo di quelle scienze – “le scienze moderne” - connesse all'affermazione del modo di produzione capitalista. Infatti, come Bataille afferma nella recensione al romanzo di André Malraux *La condition humaine*, la loro diffusione “ha avuto per conseguenza, nel corso di due secoli, un fallimento della maggior parte dei valori che avevano servito da fermento alla civiltà attuale”. [Ivi, p. 373.] L'utilitarismo, livellando la realtà sulla base di equivalenze generali, l'ha ridotta interamente alla servitù delle cose. Da questo punto di vista, a parere del filosofo, il comunismo non opera una vera frattura col mondo borghese, poiché porta alle estreme conseguenze la sua avversione per la “*dépense*”: tale conclusione sarà espressa da Bataille alla fine degli anni Quaranta del secolo scorso, nel periodo di pieno sviluppo del regime sovietico. Difatti il passaggio dall'accumulazione individuale all'accumulazione collettiva, messo in atto in quegli anni dalla politica di Stalin, verrà considerato dal filosofo francese un'ulteriore affermazione – in continuità con quella capitalista - del primato dell'accumulazione su quello delle opere sovrane (che invece è stato storicamente peculiare al registro valoriale del feudalesimo). D'altronde, come leggiamo in *La Part maudite*, riservando “l'azione al mutamento dell'organizzazione materiale, Marx ha posto in modo distinto ciò che il calvinismo aveva solo abbozzato, una indipendenza radicale della *cosa* (dell'economia) in rapporto ad altre preoccupazioni (religiose o, in genere, affettive). (...) L'originalità di Marx, su questo piano, sta nella volontà di raggiungere un risultato morale solo negativamente, con una soppressione degli ostacoli materiali. (...) L'obiettivo fondamentale del marxismo è quello di liberare interamente il mondo delle cose (dell'economia) da ogni elemento esterno alle cose (all'economia): è andando fino in fondo alle possibilità implicate nelle cose (obbedendo senza riserve alle loro esigenze, (...)) portando alle ultime conseguenze il movimento che riduce l'uomo alla *cosa*), che Marx ha voluto decisamente ridurre le cose all'uomo, l'uomo alla libera disposizione di sé”. [Id., *La Part*. cit., pp. 128-129; tr. it. cit. pp. 172-173.] Bisogna precisare che queste valutazioni contraddistinguono un momento successivo della riflessione di Bataille. Gli anni Trenta infatti vedono il filosofo ancora impegnato in formule che tentano di coniugare la dialettica materialista col movimento insurrezionale di carattere eterogeneo, in grado di liberare l'uomo, seppure momentaneamente, dal mondo delle cose.

³⁸⁹ G. Bataille, *MALR.*. cit., p. 374.

valore e con il senso di coloro che la vivono. Poiché la Rivoluzione è *nei fatti* (poco importa se si trovi ciò cattivo o buono) non semplice utilità o mezzo, ma *valore* legato a degli stati disinteressati d'eccitazione che permettono di vivere, di sperare e, al bisogno, di morire atrocemente»³⁹⁰.

Chi ha visto e tematizzato – rivelando, a nostro parere, sorprendenti e interessanti punti di affinità con gli esiti del discorso batailleano - questo “valore” intrinseco alla rivolta è Furio Jesi, in un bellissimo saggio, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, dedicato in particolare alle vicende dello Spartakusbund (Lega di Spartaco) ma scaturito da una più ampia «volontà di giungere a considerazioni, se non a conclusioni, di carattere generale, di là dai precisi riferimenti a situazioni tedesche»³⁹¹. L'autore, ispirandosi a un contesto storico preciso e per parecchi aspetti emblematico, individua i caratteri che differenziano tale scoppio insurrezionale dal complesso strategico della rivoluzione e, quindi, indica lo specifico tipo di contributo da esso apportato all'attualità storica. Difatti la rivolta in determinate circostanze si riesce ad amalgamare efficacemente con le determinazioni della tattica rivoluzionaria, mentre in altre, con la sua improvvisa e impreveduta eruzione, finisce con l'interferire fatalmente sugli esiti del progetto di cambiamento. D'altronde, già a proposito dell'*engagement* politico di Bataille abbiamo sottolineato come la modalità sovversiva peculiare alla rivolta riveli caratteristiche non equivalenti ed eventualmente antitetiche a quelle della rivoluzione. Essa piuttosto proviene da un ambito radicalmente eterogeneo, che solo in base alle contingenze dei singoli casi può mostrarsi combaciante o divergente dalle concatenazioni di cause e di effetti interne al percorso rivoluzionario, nonché dai suoi obiettivi terminali.

³⁹⁰ Ivi, p. 373.

³⁹¹ F. Jesi, *Spart. cit.*, p. 3.

Secondo Jesi ciò che «maggiormente distingue la rivolta dalla rivoluzione è invece una diversa esperienza del tempo. [...] Si potrebbe dire che la rivolta sospenda il tempo storico e instauri un tempo in cui tutto ciò che si compie vale per se stesso, indipendentemente dalle sue conseguenze e dai suoi rapporti con il complesso di transitorietà o di perennità di cui consiste la storia. La rivoluzione sarebbe invece interamente e deliberatamente calata nel tempo storico»³⁹².

L'«esperienza del tempo» della rivolta, cui lo studioso accenna, coincide, nella prospettiva dischiusa da Bataille, con l'esperienza sperimentata dal soggetto quando le deformanti congestioni scaturite dagli stati liminari³⁹³ lo svincolano dal corso rettilineo della durata cronologica, della logica dei mezzi e fini, della rete razionale di saperi e significati, del dispotico dominio del rendimento, dell'utile e del progetto. E, nell'istante di assoluta presenza, lo immettono furtivamente nella dileguante e morbida coscienza del *rien* che è. Un *rien* che, spogliato dei costrutti intellettuali di vuoto e mancanza, rivela tutta l'esuberanza dell'essere. La smagliatura del sistema collima allora con lo straripamento della vita tumultuosa, creatrice e prodigale.

La sospensione dalla storia si avvera dunque nella coscienza di un simile istante, che, alieno sia dalle fugaci evasioni in qualche presunto retro-mondo, sia dalle nichiliste e consumistiche derive in una piatta immanenza, realizza la più intima ed etica adesione dell'uomo al tempo. Come lo stesso Bataille poi suggerirà nel dopoguerra, in un articolo del

³⁹² Ivi, p. 19.

³⁹³ Per "stati liminari" intendiamo le *effusioni* connesse a quelle esperienze capaci di provocare improvvise e "miracolose" aperture aldilà del mondo delle opere utili. In *La souveraineté* Bataille ne annovera i principali: "Il riso, le lacrime, la poesia, la tragedia, la commedia – e più in generale ogni forma di arte che comporti aspetti tragici, comici o poetici – il gioco, la collera, l'ebbrezza, l'estasi, la danza, la musica, la lotta, l'orrore funebre, la grazia dell'infanzia, il sacro – il cui aspetto più ardente è il sacrificio – il divino e il diabolico, l'erotismo (individuale o non individuale, spirituale o sensuale, vizioso, cerebrale o violento o delicato), la bellezza (legata il più delle volte a tutte le forme enumerate in precedenza e il cui contrario possiede un criterio altrettanto intenso), il crimine, la crudeltà, il terrore, il disgusto". [G. Bataille, *La souver.* cit., p. 277; tr. it. cit., pp. 71-72.]

1947 consacrato ad alcuni aspetti della letteratura di Albert Camus, tale adesione al proprio tempo appartiene al registro dell'impossibile: ne introduce lo sconfinato orizzonte valoriale, a cominciare dal primato del presente sull'avvenire.

A proposito dei contrapposti modi di stare al modo dei due avversari Cherea e Caligola (ovvero, i due principali personaggi della *pièce* camusiana *Caligula*)³⁹⁴ il filosofo per l'appunto osserverà: «Poiché il possibile conta agli occhi di Cherea come a quelli di Caligola l'impossibile. [...] La preoccupazione del possibile ordina in noi il primato dell'avvenire sul presente: il presente è il lusso, è inutile [...], è lo scatenamento di ciò che la preoccupazione dell'avvenire incatena, è la dismisura, l'impossibile, la passione»³⁹⁵. E in seguito aggiungerà: «Tra la rivoluzione e la rivolta c'è precisamente la distanza che c'è tra la ragione e la passione»³⁹⁶.

Dunque proprio la passione appare il motore dell'azione rivolta, nonché la fonte di quel suo "valore" intrinseco, che, come abbiamo precedentemente messo in luce, già all'epoca di «La critique sociale», viene dal filosofo situato "al di sopra dell'esistenza pratica"³⁹⁷.

³⁹⁴ Potremmo dire che l'atteggiamento di Cherea, muovendosi nell'ordine delle possibilità, partecipa delle lotte che concorrono al divenire della storia, laddove invece quello di Caligola, incarnando l'impossibilità della rivolta, attraverso un atto di trasgressione, ne nega seppure momentaneamente il percorso. In un altro articolo concernente la nozione di rivolta nelle opere di Albert Camus (in particolare in *l'Homme révolté*), intitolato *L'affaire de l'«L'Homme révolté»*, Bataille per l'appunto sostiene che la rivolta è sempre e innanzitutto un'appassionata, per quanto costituzionalmente fallimentare, "rivolta dalla storia": ovvero resistenza agli orrori che la storia produce e impone all'umanità, urlo di protesta contro lo scandalo che essa rappresenta. Dunque la rivolta, nonostante manifesti una natura diversa da quella rivoluzionaria, non può neanche essere associata alle opportunistiche introversioni della "contro-rivoluzione", né "all'avara ottusità" che governa quest'ultima. È infatti nei momenti in cui la storia sembra costringere "al suicidio la specie umana" che la rivolta, mossa da un traboccante impeto di generosità, interviene per affermare imperativamente la vita e per immetterla nuovamente nelle possibilità del reale. [Cfr. Id., *L'affaire de l'«L'Homme révolté»*, «Critique», dicembre 1952, n.° 67; in *Œuvres*. cit., vol. XII, pp. 232-233.]

³⁹⁵ Id., *La morale du malheur: «La Peste»*, «Critique», giugno 1947, n.° 13-14; in *Œuvres*. cit., vol. XI, p. 243.

³⁹⁶ Ivi, p. 244.

³⁹⁷ Cfr. *supra*, p. 125.

Che cosa poi Bataille metta in ballo con simile scivolamento negli avvolgenti e stranianti lembi della passione è efficacemente detto da Felice Ciro Papparo: «La passione non è mai esercizio di potenza legale ma puro pathos, ‘atto’ senza mira, o meglio avente come unica mira non ‘l’afferramento’ di qualcosa ma l’esatto contrario: il lasciarsi afferrare»³⁹⁸. Lo studioso, evocando anche la semantica del termine, sottolinea la connotazione passiva attribuita dal filosofo francese all’effusione passionale³⁹⁹. Questa appare allora non tanto «l’altro dalla ragione», in una sorta di didascalica e astratta simmetria degli opposti, quanto la «gestione della propria passività»⁴⁰⁰, che non è impotenza ma potenza di non farsi ridurre e potenza di farsi afferrare dal mondo»⁴⁰¹.

La passione insomma mostra un’intrinseca disposizione a svincolarsi dinanzi a quei processi di cristallizzazione della potenza nelle statiche, statalizzate e obbliganti forme del potere legale. Il suo impulso la induce a saltare aldilà e al di fuori dei limiti che la legge impone. E, in una così sfrontata spinta all’insubordinazione, essa accresce la sua potenza di perdere, di abbandonarsi alla “*dépense*”, di votare alla rovina qualsiasi dominio assicurante di sé, degli altri, degli oggetti. Inoltre è proprio allora, al culmine del suo estatico e sovvertitore movimento, che il desiderio, non

³⁹⁸ F. C. Papparo, *La vénération n’est pas mon fort*, in Id., *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Macerata 2005, p. 117.

³⁹⁹ Anche Giorgio Agamben sottolinea il carattere di potenza passiva che nel pensiero di Bataille (in continuità con una lunga tradizione filosofica) contraddistingue la passione. Leggiamo a questo proposito: “Ma la potenza è innanzitutto *potentia passiva*, passione nel senso etimologico di patimento, passività, e solo in un secondo momento *potentia activa* e forza. (...) Per questo in Bataille (...) decisiva è l’esperienza della passione, di quel *déchainement des passions* in cui egli scorgeva il senso ultimo del sacro”. [G. Agamben, *Bataille e il paradosso della sovranità*, in J. Risset (a cura di), AA. VV., *Georges*. cit., p. 118.] Lo studioso però inserisce questa interessante annotazione in un suo personale discorso sulla sovranità, che, dipartendo dalla nozione offerta da Carl Schmitt, a nostro parere prospetta scenari troppo lontani dagli ambiti e dagli schemi peculiari all’orizzonte filosofico batailleano (e dunque a essi del tutto incomparabili).

⁴⁰⁰ Papparo afferma di aver “rubato” questa espressione a Sergio Finzi che “proponeva, in opposizione all’adornismo di alcuni intervenuti [a un dibattito sul concetto di utopia], propriamente la gestione della passività come risposta adeguata ai progetti di trasformazione dell’esistente”. [F. C. Papparo, *La vénér.* cit., p. 130, n.61.]

⁴⁰¹ *Ibid.*

più ansiosamente trattenuto, arriva a ricongiungersi al proprio «tratto capriccioso»⁴⁰² (degradato, invece, nel tempo normale e normalizzante della legge, a “segno impossibile e rovinoso di un’immaginazione non controllata”⁴⁰³, ovvero a «delirio della presunzione»⁴⁰⁴). L’irregolare istante di simile ricongiungimento è il tempo in cui l’essere finalmente accade nella «libera casualità», circolando e sgorgando dalle fenditure di una soggettività ormai aperta e incline a lasciarsi «afferrare dal mondo»⁴⁰⁵.

Questo carattere, *à la fois*, passivo e passionale della rivolta e dell’intera sfera eterogenea a essa inerente viene toccato anche dall’argomentazione di Jesi. Ispirandosi ai versi di Rilke: «Chi si spande come una sorgente è conosciuto dalla conoscenza»⁴⁰⁶, lo scrittore osserva che «*spandersi* è distruggersi nell’aprirsi alla realtà che si palesa entro la commozione. L’uomo fermo in un’ora di commozione astratta dal tempo

⁴⁰² A richiamare l’attenzione sul “tratto capriccioso” del desiderio e sulla sua partecipe implicazione nel movimento della passione è Felice Ciro Papparo. Lo studioso infatti mette in luce che è proprio il capriccio a rendere la passione il “luogo dell’accadimento casuale dell’esistere”, capace di “tratteggiare un cammino diverso dall’esistenza comandata dalla paura”. [Ivi, p. 119.] D’altronde, come lo stesso autore sottolinea, Bataille in merito a tale questione dichiara: “Io non posso sottomettermi a ciò che è, non posso risolvermi a servire un principio stabilito, per me la questione mortale è di non porre mai nulla al di sopra di una possibilità senza limite definitivo, cui potremmo dare – cattiveria? onestà? – il nome peggiorativo di capriccio. Ai miei occhi, la vita, il mondo non sono null’altro che il capriccio; per questo non mi sento mai del tutto estraneo, del tutto ostile a ciò che mi ostacola, anche se mi si ostacola in nome della legge. (In effetti, la legge non può in se stessa, vincere il capriccio, che essa tende a ridurre: e la legge, come la giustizia, non è forse il vano tentativo del capriccio, che tenta di sfuggire alla sua propria natura?)”. [G. Bataille, *Le bonheur, le malheur et la morale d’Albert Camus*, «Critique», IV febbraio 1949, n.° 33; in *Œuvres*. cit., vol. XI, pp. 410-411; cit. in F. C. Papparo, *La vénér.* cit., p. 124.]

⁴⁰³ F. C. Papparo, *La vénér.* cit., p. 123.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ L’espressione virgolettata, peraltro già precedentemente evocata negli estratti del saggio di Papparo da poco citati, ricalca la seguente considerazione di Bataille: “Non si tratta di cambiare il mondo ma di afferrarlo (o forse di lasciare che il mondo liberamente ci afferri)”. [G. Bataille, *Marcel Proust*, «Critique», dicembre 1948, n.° 31; in *Œuvres*. cit., vol. XI, p. 392; cit. in F. C. Papparo, *La vénér.* cit., p. 105.]

⁴⁰⁶ Furio Jesi ritiene che il funzionamento esistenziale della “doppia sophia” offra all’essere umano la possibilità di superare l’antinomia tra mito e storia, tra eterno presente e tempo storico, consentendogli di pervenire alla conoscenza in una duplice maniera: sia “intendendo”, e dunque affermando la vita, sia “commuovendosi”, e così perdendosi nella morte. In merito a questo importante aspetto lo studioso dichiara: “Spazio e tempo sono veridicità parziali, nessuno muore e nessuno nasce, nessuna storia finisce, morte e vita sono simultaneamente sperimentate dalla creatura umana, la morte come fine o come inizio d’altra vita è illusione ottica, anima è facoltà di morire la vita e di vivere la morte”. [Cit. in A. Cavalletti, *Prefazione*, in F. Jesi, *Spart.* cit., p. XXIII.]

storico è l'uomo che diviene se stesso nella morte, e cioè nell'istante della distruzione di sé entro la commozione»⁴⁰⁷. Tale alterazione della propria singolarità atomizzata, nel pieno dello slancio passionale, produce le condizioni favorevoli al sopravvento del mito⁴⁰⁸. E così i simboli notturni, e talvolta terrificanti, che questo veicola si “spandono” nella coscienza umana, annebbiando e stravolgendo l'assetto del diurno ordine tutto razionale. D'altronde la rivolta, come lo stesso Jesi mette in evidenza, agisce, dal punto di vista psicologico, prevalentemente sul piano del simbolico. Difatti nella foga della sommossa la maggior parte degli insorti trova il coraggio di combattere, fino ad arrischiare la vita, non tanto alla luce delle motivazioni politiche ed economiche alla base della rivoluzione, quanto soprattutto perché, in tale eccezionale frangente, recepisce il nemico come un orribile e spietato mostro da cui scansarsi. Dunque il momento della battaglia appare fomentato da una visione della realtà che potremmo ricondurre a una prospettiva di tipo “gnostico”, secondo cui l'insubordinazione al mondo delle idee erompe da una materia fangosa e informe, in cui il conflitto di forze coinvolge demoni bestiali, accanitamente intenti a divorarsi e distruggersi vicendevolmente.

A questo punto la considerazione espressa da Bataille in *Le problème de l'État*, e da noi già precedentemente riportata, riecheggia con tutto il suo vibrante riverbero: «Le difficoltà sociali non sono risolte con dei principi

⁴⁰⁷ F. Jesi, *Spart. cit.*, p. 88.

⁴⁰⁸ La prossimità tra il pensiero batailleano e alcune considerazioni di Jesi sulla rivolta non esclude sostanziali punti di divergenza: probabilmente la differenza fondamentale si rivela nelle differenti configurazioni del mito (e del tempo che lo contraddistingue) offerte dai due studiosi. Difatti se Jesi, sulla scia degli studi Mircea Eliade, dichiara che il mito, immettendo l'eterno presente della morte nella vita umana, consente a questa di pervenire agli archetipi eterni, fuori dal tempo, Bataille invece attribuisce alla dimensione mitica – e alla morte tragica che essa inscena – il movimento di oltrepassamento del tempo e delle sue forme chiuse in un aldilà informe che è ancora tutto interno al divenire temporale, per quanto sbrigliato della sua durata progettuale e servile. Nonostante questa consistente discrepanza di contenuto, le articolazioni dei due schemi e i loro presupposti, a nostro parere, mostrano davvero una notevole corrispondenza di prospettive in merito sia al rapporto che intercorre tra rivolta e rivoluzione, sia alle differenze che le separano.

ma con delle forze»⁴⁰⁹. Ciò che davvero appare prioritario per coloro che partecipano all'insurrezione è dunque affermare il proprio spazio di libertà, arginando la brutale prepotenza dell'avversario mediante un intervento di analoga, se non superiore, forza aggressiva. Perché, come Bataille dimostra di cogliere a pieno con la sua configurazione dell'ambito eterogeneo in rapporto a quello omogeneo, la rivolta – nella forma pura e aliena da qualsiasi composizione con la “*politique du possible*” - non ambisce né alla conquista della vittoria sui demoni, ovvero del bene sul male, né tanto meno all'instaurazione di un potere giusto. Essa invece, dipartendo dalla constatazione dell'impossibilità di un ordine davvero in grado di governare una realtà corrotta, multiforme e casuale, non può che reiterarsi in appassionate trasgressioni tese a sfidare, con impeto eroico, l'orripilante antagonista, arbitrariamente detentore della legge e del comando. Fino al punto di condurre la coscienza collettiva, durante l'estrema consumazione dell'atto criminale - culminante nel sacrificio del Re o di qualche altro simulacro di Dio -, alla consapevolezza della portata tragica dell'esistenza, che è, come poi il pensatore sottolinea nell'importantissimo articolo *Chronique nietzschéenne*, redatto nel 1937 per la rivista «Acéphale»: il «gioco emotivo e lacerato della vita con la morte»⁴¹⁰.

Dunque soltanto il crimine, strettamente connesso al movimento insurrezionale della rivolta, può, nel pallido tremore dell'irregolarità, dischiudere la libertà sovrana, introdurre un'inedita morale dei complici, coalizzare nuove formazioni sociali. Difatti l'angoscia che aleggia sull'evento criminoso non fa che rinsanguare e teatralizzare⁴¹¹, nella più

⁴⁰⁹ Cfr. *supra*, p. 114.

⁴¹⁰ Id., *Chron. cit.*, p. 487; tr. it. cit., p. 87.

⁴¹¹ Furio Jesi osserva che “la ritualizzazione dell'esperienza teatrale si colloca sullo stesso piano della «rappresentatività» della rivolta”. [F. Jesi, *Spart. cit.*, p. 69.] D'altronde anche secondo Bataille il teatro, il crimine, il sacrificio, la rivolta e anche l'arte, attingendo dalle medesime forze escremenziali della vita, sovente si intrecciano e si sovrappongono (su questo ambito torneremo da un diverso angolo visuale nel III Capitolo). Ricordiamo soprattutto il riferimento che il filosofo

lampante e scarna crudezza, l'aggrovigliata dinamica conflittuale, di vita e di morte, alla base delle comunità umane.

A tale riguardo, nell'accurata ricostruzione della figura e del processo di Gilles de Rais, Bataille afferma: «Il crimine è il tratto peculiare della specie umana; esso è anzi la peculiarità di questa sola specie ma soprattutto ne è l'aspetto segreto, l'aspetto impenetrabile e nascosto»⁴¹². Dunque le atroci empietà che scempiano la vita, deturpando qualsiasi suo sopportabile limite, meglio sperimentano e, per contrasto, esaltano lo stesso limite, attorcigliandosi vorticosamente alla sua confusa radice. Inoltre simili manifestazioni della furia devastatrice umana tanto più appaiono significative, quanto più il terribile movimento che le provoca viene

dedica alla rappresentazione della tragedia «Numanzia» di Cervantes, in quei mesi messa in scena nell'allestimento di Masson. Essa, a suo parere, ricalca e si sdoppia - quasi come in gioco di specchi - nell'appassionata lotta che, nel medesimo frangente, anima la guerra civile spagnola: "Ora Numanzia ha assunto di fatto per coloro che hanno assistito allo spettacolo un senso che non atteneva né al dramma individuale, né al sentimento nazionale, ma alla passione politica. La cosa è avvenuta col favore della guerra di Spagna. (...) Numanzia, oggi, è stata rappresentata non solo a Parigi, ma in Spagna, nelle chiese bruciate, senz'altro allestimento che le tracce dell'incendio e senz'altri attori che alcuni miliziani rossi". [G. Bataille, *Chron.* cit., pp. 487-88; tr. it. cit., p. 87.] Inoltre, in merito alla relazione tra crimine, rivolta e tragedia, appare molto interessante ciò che il filosofo dice del rapporto che il "mostro sacro" Gilles de Rais intrattiene col teatro, con il suo aspetto spettacolare e soprattutto con la dialettica di mascheramento e smascheramento a esso intrinseca: "È sempre essenziale, nel crimine, quella possibilità teatrale per cui il criminale deve essere smascherato, e di cui il criminale beneficia soltanto quando è infine smascherato. Gilles de Rais aveva la passione per il teatro (...). Gilles de Rais è anzitutto l'eroe tragico, l'eroe shakespeariano". [Id., *Le procès de Gilles de Rais*, Paris 1959; in *Œuvres* cit., vol. X, p. 279-280; tr. it. R. Guidieri, *Il processo di Gilles de Rais*, Parma 2010, p. 9.] Per concludere, ci sembra opportuno ricordare colui che ha forse più di tutti sviluppato e approfondito la comune radice di rivolta, crimine e teatro, addivenendo a esiti sontuosamente dolorosi. Si tratta di un contemporaneo e connazionale di Bataille (peraltro, anche lui in odore di gnosticismo): Antonin Artaud. Non a caso è stato proprio questo autore indigeribile, come ricorda Denis Hollier, ad annunciare "al quarto posto nel programma del Théâtre de la Cruauté - gettando un ponte vertiginoso tra chi fece dei corpi il teatro delle sue crudeltà e chi attraverso la crudeltà volle ridare un corpo al teatro - «la storia di Barbablù ricostruita in base agli archivi e a un'idea nuova dell'erotismo e della crudeltà». Tale storia, come sottolinea giustamente lo stesso Hollier, è precisamente "*La tragédie de Gilles de Rais*". [D. Hollier, *La tragedia di Gilles de Rais al «Théâtre de la cruauté»*, in AA. VV., *Per Bataille. Saggi sul pensiero batailliano e testi di Georges Bataille*, tr. it. L. Grazioli, I. Raggi e B. Raggi, Verona 1976, p. 88.]

⁴¹² G. Bataille, *Le proces*. cit., p. 277; tr. it. cit., p. 7.

esasperato e amplificato dalla tensione tragica. Ecco perché il filosofo francese prosegue nella sua argomentazione asserendo che «meglio che i crimini reali, la leggenda, la mitologia, la letteratura, e anzitutto la letteratura tragica, ne danno la misura. [...] Il principio della tragedia è il crimine»⁴¹³. Il sublime, veicolato dal crimine e quindi anche da quella specifica forma di crimine che è la rivolta, ostenta la sua smisurata potenza nell'illimitatezza letteraria.

Non a caso è proprio uno dei più controversi scrittori della storia mondiale: il marchese de Sade – il quale, già comparso nel percorso filosofico di Bataille durante la disputa con Breton, agli albori dell'elaborazione di una scienza eterologica, sarà poi indicato, come in seguito vedremo meglio, tra le figure di riferimento di Acéphale - a essere considerato da Bataille l'incarnazione della ribellione condotta fino alle sue più estreme conseguenze. Difatti, secondo il filosofo, il “divino marchese”, nelle apatiche cadenze di una lingua desertica e prosciugante, ha rivelato l'essenza della rivolta: l'atto di distruzione, mediante lo sfinimento, la modificazione e la confusione del soggetto e dell'oggetto, palesa l'intima adesione della vita al Male, aldilà delle architetture di qualsiasi rassicurante costruzione del Bene. Anzi, ancora più precisamente, le efferatezze inscenate nell'opera di Sade rivelano «la connessione dei viventi con ciò che li uccide, del Bene col Male: si potrebbe dire dell'urlo più forte col silenzio»⁴¹⁴. Dunque le parole del celebre libertino – le quali si collegano all'agitato contesto rivoluzionario, entro cui sono state concepite, come «a una rovina si collegano delle rocce, o al silenzio la notte»⁴¹⁵ - operano una nauseabonda e dissacrante sovversione scaturita dalla volontà di pervenire

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Id.*, *La littér.* cit., p. 244; tr. it. cit., p. 99.

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 241; tr. it. cit., p. 96.

all' "impossibile", a quel «rovescio della vita», che, di conseguenza, è «il rovescio della verità», ma, segretamente, anche «il cuore della verità»⁴¹⁶.

L'operazione di Sade appare quindi affine a quella dei rivoltosi che, da una prospettiva interna alla "*politique de l'impossible*", recependo e resistendo all'aura demonica dello sfruttatore, sviscerano e rovesciano l'ordine omogeneo di cui questo impersona il vertice, fino a svelare il fondo mitico da cui proviene il potere fascinatore e persuasivo del suo sistema mitologico, ovvero di uno dei maggiori fondamenti della sua strategia politica. Inoltre, con un procedimento non troppo diverso da quello con cui il marchese, mediante un'esplorazione dei più crudeli e patologici eccessi, getta luce sugli impulsi che, per quanto mitigati o taciuti, sono comunque presenti persino nella più ragionevole condotta umana, anche il movimento insurrezionale, grazie al suo eccezionale stato di sospensione dalla storia, arriva a smascherare le mistificazioni e le manipolazioni borghesi che edulcorano l'inquietante enigma della vita e che determinano l'uniforme e indifferenziato scorrimento del "tempo normale" di pace e di lavoro produttivo.

L'atto di insubordinazione dunque può essere anche momento di folgorante conoscenza qualora, penetrando nell'apparato del nemico, attraverso lo scontro con i suoi miti, ne calibri le armi, ne saggi gli espedienti affabulatori, ne soppesi norma, gerarchie, valori (questi risvolti conoscitivi della rivolta, come approfondiremo meglio nei paragrafi a venire, partecipano anche dell'esperienza politica di Bataille di fronte al fascismo).

e) *Rivoluzione e rivolta: due movimenti insurrezionali a confronto*

Alla luce delle precedenti considerazioni possiamo dunque stabilire che la rivoluzione, interamente assorbita da una "*politique du possible*" e

⁴¹⁶ Ivi, p. 254; tr. it. cit., p. 110.

proiettata alla costruzione del futuro, non arriva a instaurare alcun contatto conflittuale con i simboli del potere – contatto conseguibile solo a partire da un’attitudine ricettiva di matrice passionale - e quindi non è neanche in grado di opporsi al pericolo della loro suadente retorica. Di conseguenza simile progetto rivoluzionario, pur realizzando il superamento dei rapporti economici imposti dalla classe egemone, rischia di restare inconsapevolmente soggiogato all’immaginario simbolico connesso alla struttura propria alla classe degli sfruttatori. E infine rischia di fallire nella misura in cui non si accompagna a una più genuina e autonoma mitologia degli insorti.

Bisogna inoltre aggiungere che, a parere Bataille, una teoria rivoluzionaria che escluda la funzione del sacro (in particolare, di quella manifestazione del sacro che è la “*dépense*” sociale) dalla sfera politica e dalle consuetudini sociali, concorre alla costituzione di un sistema politico che, rivelandosi friabile e del tutto sbilanciato, di sicuro avvantaggia in breve tempo l’avversario politico.

Infine va tenuto presente che la rivoluzione, malgrado sottragga la sovranità a chi - il sovrano o una figura ad esso sostitutiva - precedentemente l’ha usurpata, ciò nondimeno, non è oggettivamente nelle condizioni di riconsegnare la sovranità alienata a quanti hanno sovvertito il potere, poiché la “sovranità personale” - così come il pensatore francese la intenderà soprattutto nella fase matura della sua riflessione - non può mai scaturire dalla realtà oggettiva, neanche se essa è determinata da principi e da condizioni di equità e giustizia sociale. Nel saggio *La souveraineté*, commentando le conseguenze dell’insurrezione messa in atto dalla Rivoluzione francese, ma cogliendo, più in generale, un carattere intrinseco a tutti i moti rivoluzionari, il filosofo per l’appunto osserverà: “Il ribelle rifiutava di alienare a vantaggio di altri una sovranità che gli apparteneva ma, come Sade ha intuito ed espresso in forma paradossale, non seppe

mantenere la direzione verso cui avanzava. Liquidò la soggettività regale che non si imponeva a lui e lo privava della sua propria soggettività, ma non seppe trovare per sé ciò che la gloria del re l'aveva privato. (...) In una società che ha rifiutato la sovranità istituzionale non è certo già conquistata la sovranità personale”⁴¹⁷.

Per quanto concerne l'altro movimento insurrezionale da noi analizzato, ovvero la rivolta, si deve invece constatare che, laddove si manifesti nella sua forma pura e slacciata da qualsiasi aggancio con la “*politique du possible*”, nonostante gli istanti di libertà sovrana che, nel suo strepitante dipanarsi, offre all'esperienza dei ribelli, infine precipita (per la stragrande maggioranza dei casi) nella più rovinosa delle sconfitte. Dunque il fatto che, durante la battaglia, il “cuore della verità” venga eroicamente contemplato bene in faccia è pagato ad un altissimo prezzo sia in perdita di vite umane, sia dal punto di vista della strategia politica: gli insorti finiscono col soccombere e vengono tragicamente risucchiati dalle fauci del mostruoso nemico. Questo esito nefasto va addotto, ancora prima che a carenze di tipo tattico, alla più viscerale e intima natura della rivolta: essa, pur contestando radicalmente il potere vigente mediante la trasgressione all'ordine imposto, è storicamente e ideologicamente invischiata nel suo stesso sistema. È il rovescio della dritta, un *tout autre* che è ancora lo stesso.

L'aspetto “impossibile” della ribellione risulta particolarmente eloquente in quella che possiamo considerare la sua espressione più estrema: quando l'insubordinazione al mondo servile tocca l'apice nell'azione suicida del sovversivo. Lo stesso Bataille ammette che “la rivolta in niente differirebbe dal sacrificio, non avrebbe altra soluzione che la morte del rivoltoso, se essa non si componesse col *possible*”⁴¹⁸. Difatti all'origine del movimento insurrezionale troviamo il medesimo impulso che

⁴¹⁷ Id., *La souver.* cit., p. 298; tr. it. cit., p. 94.

⁴¹⁸ Id., *La moral.* cit., p. 246.

ha scatenato gli innumerevoli tipi di auto-mutilazione e di sacrificio religioso - i quali pure, come abbiamo visto, per molti secoli hanno costituito lo sbocco liberatorio degli oppressi e hanno fornito a costoro l'occasione di capovolgere, seppure solo nei tempi eccezionali della festa, l'ordine repressivo a cui invece normalmente venivano piegati.

Possiamo allora comprendere perché il filosofo francese abbia considerato l'*amok* - la cui pratica rituale è diffusa in alcune isole della Malesia - una delle forme più emblematiche e "integre" di rivolta. Di esso il pensatore dice: "Un uomo improvvisamente vedeva rosso: allora si gettava nelle strade e colpiva con un *kriss*⁴¹⁹ quelli che raggiungeva per caso, fino al momento di soccombere - a sua volta - sotto i colpi di una folla impaurita. [...] È invano che noi ricerchiamo rivolta più integra. Niente ha più perfettamente risposto, quali che siano i fondamenti, semplicemente fisici, di una manifestazione così integra, allo spirito di questa rivolta metafisica di cui Albert Camus ci dice [...] che è «il movimento per cui l'uomo si indirizza contro la sua condizione e la creazione intera»; che essa è «metafisica perché contesta i fini dell'uomo e della creazione»⁴²⁰.

Bataille dunque, avvalendosi anche di alcuni passi del saggio l'*Homme révolté* di Albert Camus, mette in luce quel carattere "metafisico" comune a tutte le rivolte, cui è connesso il loro valore superbamente inutile, refrattario a qualsiasi strumentalizzazione per fini politici estranei all'evento sovversivo stesso. In effetti nessuna insubordinazione è completamente aliena dallo slancio spontaneo a insorgere per insorgere, che, di volta in volta, individua il volto del nemico di turno contro cui riversare il proprio bisogno di debordare dai limiti, di sottrarsi alla condizione servile, di spandersi liberamente nei dedali di una vita alla misura dell'universo.

⁴¹⁹ Il *kriss* (o *criss*) è un pugnale tradizionale dalla forma sinuosa, particolarmente diffuso nelle isole della Malesia e di Giava.

⁴²⁰ G. Bataille, *Le temps de*. cit., pp. 161-162.

Tuttavia questo *souffle* cosmico, generato da una sfida di statura prometeica, nella pratica politica non fa che negare il “già dato”, da cui però non smette di dipendere, così come il crimine dipende dalla legge che infrange⁴²¹. Il suo balzo non conduce, né d'altronde intende condurre, da nessuna parte. Rievocando un frammento dell'immagine descritta da Michel Foucault, possiamo asserire che un simile balzo oltrepassi il limite “ma per ritrovarlo sulla stessa linea e rovesciato”⁴²².

Di conseguenza la rivolta ottiene più facilmente il vantaggio sull'avversario soltanto quando si innesta col suo opposto: con la tirannia. Un tale connubio, estrinsecando la connaturata inclinazione a forzare la volontà altrui, produce un capovolgimento talmente “rivoluzionario” (nello specifico significato astronomico del termine), da realizzare il passaggio “dalla rivolta dei migliori alla sottomissione di tutti. (Poiché i tiranni, nella rivolta tirannica, sono essi stessi sottomessi alla tirannia che esercitano sugli altri)”⁴²³. Insomma la libertà sovrana qualora, emulando l'imperatività della legge, schivi l'effetto di contenimento determinato da essa, e quindi si abbandoni a un'illimitata dilatazione di sé, non fa che trasmutare nel suo perfetto contrario, nella sottomissione generale. D'altronde la rivolta patisce e ricalca nel suo movimento insurrezionale il “vizioso” meccanismo in cui talvolta finisce imbrigliato il sentimento che la anima. Difatti la stessa passione, nel momento in cui, pur di perseverare nella durata e di ovviare a un'eventuale brusca interruzione del suo stato, offre servigi al sistema omogeneizzato e organizzato dalla ragione, si trasforma, come evidenzia

⁴²¹ Come mette in evidenza Denis Hollier, Bataille ritiene che “il crimine non trova la sua misura, il suo eccesso che nel dichiararsi”. [D. Hollier, *La traged.* cit., p. 81.] L'esibizionismo manifestato dal criminale “puro” dinanzi alla legge testimonia dunque della sua intima necessità di confrontarsi con la legge, perché solo riconducendosi al limite da essa imposta può mostrare, per contrasto, la natura sfrontatamente trasgressiva del proprio gesto. A questo proposito ricordiamo il rilievo che il filosofo francese consacra al pentimento e al rimorso espressi da Gilles de Rais negli istanti immediatamente anteriori alla sua esecuzione: “La folla che si era radunata per vederlo morire fu come suggestionata dal quel rimorso, da quel perdono che piangendo il signore chiedeva ai parenti delle vittime”. [G. Bataille, *Le procès.* cit., p. 279; tr. it. cit., p. 9.]

⁴²² Cfr. *supra*, p. 120.

⁴²³ G. Bataille, *Le temps de.* cit., p. 159.

Papparo, in “potenza obbligante”⁴²⁴, capace di istituzionalizzare le peggiori aberrazioni del genere umano. A tale riguardo Bataille dice chiaramente: “Senza passione non c’è vita possibile, ma con la passione ogni vita sarebbe impossibile, se il possibile non ne fosse, in anticipo, decisamente *separato*”⁴²⁵.

Insomma, fin tanto che l’appassionata “*politique de l’impossible*” interviene nudamente sulle possibilità della realtà, non può che materializzarsi nelle sue due maschere speculari – in quella alta, deviata e obbligante dei regimi dittatoriali oppure nella bassa, genuina e prodigale della rivolta –, entrambe *de facto* costrette nel medesimo vicolo cieco dei grandi carnefici e delle grandi vittime (o, anche, nel medesimo olocausto dei grandi sacrificatori e dei grandi sacrificati). Su simili figure, sulla loro presa nella sfera politica e sulla funzione simbolica che rivestono nell’immaginario collettivo il filosofo francese si interroga insistentemente nel corso degli anni Trenta del Novecento, durante le diverse sperimentazioni e analisi che articolano il suo *engagement* politico.

E di sicuro il supporto principale durante questa esplorazione gli viene offerto, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, dal pensiero filosofico di Friedrich Nietzsche. Tale pensiero, essendo a sua volta innervato su un’“esperienza patetica”⁴²⁶, risulta a parere di Bataille assolutamente irriducibile a qualsiasi tentativo di adeguamento al sistema⁴²⁷. Dunque il suo impiego strumentale all’interno di una politica –

⁴²⁴ F. C. Papparo, *La vénér.* cit., p. 120.

⁴²⁵ G. Bataille, *La moral.* cit., p. 243; cit. in F. C. Papparo, *La vénér.* cit., p. 128.

⁴²⁶ Cfr. G. Bataille, *Nietzsche et les.* cit., p. 461; tr. it. cit., p. 26.

⁴²⁷ In merito alla tonalità che l’implicazione passionale assume nel pensiero di Nietzsche, Felice Ciro Papparo pone all’attenzione le seguenti parole di Bataille: “Il più integrale *abbandono*, in un mondo dove non c’è Dio, né patria, né giustizia soccorrevoli e dove l’aiuto degli uomini asservisce”. [G. Bataille, *Nietzsche*, «Critique», marzo 1949, n.° 34; in *Œuvres.* cit., vol. XI, p. 422; cit. in F. C. Papparo, *La vénér.* cit., p. 130.] Lo studioso poi commenta: “Bataille non propone una, per dir così, comunità degli abbandonati, che potrebbe facilmente ridursi alla ‘missione’ di ‘annunciare al mondo’ la nuova novella nietzscheana. Piuttosto ciò che ci viene proposto è l’esperienza singolare dell’*abbandono* al «mondo, - ciò che è – scorto aldilà dell’oggetto della conoscenza limitata”. [F. C. Papparo, *La vénér.* cit., pp. 130-131.]

una “piccola politica” – dedita alla conquista e alla conservazione del potere si destina a un clamoroso e inevitabile fallimento (nonché a un abietto tradimento dell’insegnamento del filosofo tedesco). O, nel peggiore dei casi, scade nell’odiosa retorica della “volontà di potenza”, così come, in quegli anni, viene propugnata e distorta dai totalitarismi. Un esito analogo attende anche quelle rivolte che votano la forza passionale e sovvertitrice che le anima a un esercizio di completa assimilazione all’ordine omogeneo, fino al punto di arrampicarsi al suo sommo vertice e, da lì, concorrere alla determinazione della sua norma.

Difatti l’inafferrabile flusso della vita, che vede nelle convulsioni della ribellione uno dei momenti di suo culmine espressivo, male si concilia con gli interessi, inevitabilmente parziali, di qualsivoglia progetto. Tuttavia ciò non significa che l’apporto della rivolta sia storicamente vano. Il suo movimento però, a differenza di quello della rivoluzione, pare procedere secondo un criterio d’ “inattualità”.

Abbiamo, per l’appunto, cercato di evidenziare come, nella prospettiva batailleana, la pura rivolta, grazie alla sua tellurica capacità di contestazione dell’esistente, si renda capace non solo di scatenare la libertà sovrana, ma anche di slabbrare i nitidi contorni dell’ordine diurno, di mostrarne il rovescio mostruoso, di farne emergere falle, crepe e limiti e, infine, di esasperarne le varie dominanti ad appannaggio della classe detentrica del potere, invertendole e svuotandole di senso. Questa insubordinata apertura al *tout autre*, per quanto finisca facilmente smorzata dalla più catastrofica delle disfate e spesso non arrivi ad apportare alcun effetto positivo nell’immediato, ciò nondimeno, interferendo col fondo sacro a supporto dell’intera impalcatura della realtà, continua a propagare le sue onde sismiche nella lunga durata. Il contributo della rivolta dunque non interviene in una direzione vantaggiosa per le esigenze politiche del presente. Partecipa invece della composizione geologica propiziatrice del

futuro, favorevole all'avvento della "terra dei figli" in un tempo di là da venire.

In merito a questo decisivo aspetto proponiamo il raffronto tra rivolta e rivoluzione suggerito da Furio Jesi perché riteniamo che tratteggi un'impostazione ermeneutica molto prossima alla prospettiva dischiusa da Bataille. Difatti l'autore di *Spartakus* associa alla rivolta spartachista e, più in generale, allo spirito di tutte le rivolte, ciò che Nietzsche, in *Al di là del Bene e del Male*, attribuisce ai Tedeschi: "«essi sono dell'altroieri e del dopodomani, - *non hanno ancora un oggi*»"⁴²⁸. E così commenta: "Ma che cos'è l'epifania del «dopodomani» di Nietzsche se non la conferma della essenziale inattualità della rivolta? La rivoluzione prepara il futuro, la rivolta evoca il futuro. C'è però un'altra differenza di fondo: il futuro della rivoluzione è il «domani», quello della rivolta è il «dopodomani». È dunque armonico dire che la rivoluzione è attuale, la rivolta inattuale. Il domani è attuale poiché i rivoluzionari lo preparano. Il dopodomani è inattuale, poiché i rivoltosi non lo preparano ma lo evocano. (...) La rivoluzione è rifiuto della borghesia, mentre la rivolta è esasperazione della borghesia"⁴²⁹.

Negli anni della collaborazione a «La critique sociale» e della successiva militanza nell'Unione di Lotta Contre-Attaque, dinanzi alla grave crisi in atto, l'atteggiamento politico di Bataille si biforca in un movimento di duplice natura. Difatti il filosofo colloca, come abbiamo mostrato, il suo *engagement* all'intersezione tra il progetto della rivoluzione proletaria e lo sbocco della rivolta, tra la dialettica materialista e la trasgressione dell'eterogeneo, tra l'adesione all'allarmante contingenza e uno "sguardo inattuale" sulla storia, insomma tra la costruzione del "domani" e l'evocazione del "dopodomani".

⁴²⁸ F. Jesi, *Spart. cit.*, p. 82.

⁴²⁹ Ivi, p. 100.

In seguito invece, a cominciare dalle esperienze di Acéphale e del Collège de sociologie, le sue ricerche si orientano sempre più verso gli impervi territori del sacro. Da quelle vette e da quegli abissi di silenzio però il filosofo continua a penetrare e a partecipare alla verità del proprio tempo. Il suo bisogno di conoscere gli aspetti della vita e i risvolti del pensiero ascrivibili alla sfera dell'impossibile continua a intrecciarsi all'indomita passione per la realtà che gli uomini abitano e costruiscono di giorno in giorno stando insieme. Ma perché la "*politique du possible*" di questo mondo si realizzi proficuamente è necessario che essa conosca e tenga ben presente quelle preziose tracce che solo la "*politique de l'impossible*" può consegnarci. Dunque, lungi dallo scindere il soggetto in due compartimenti stagni, Bataille, grazie a un vivace gioco di rimandi e rovesciamenti, di vestizioni e denudamenti, non smette, durante tutto il suo percorso filosofico, di ricercare "la composizione del possibile e dell'impossibile all'altezza della nostra esigenza" umana.

2. Una figura liminare

a) *La «religiosita feroce» di Acéphale*

Quanto emerso dalla disamina compiuta fin qui ci permette di pervenire ora a un aspetto ulteriore del pensiero di Bataille. La sua “ateologia”, di cui abbiamo individuato i caratteri essenziali, non va in direzione di una laicizzazione dell’umanità *tout court*, essa piuttosto protende verso l’affermazione di una “religiosità” inedita, che si rivela capace di trasgredire la laicità istituita e consente ai soggetti di fare esperienza di una libertà che in un mondo del tutto desacralizzato e dominato dal solo valore dell’utile sarebbe definitivamente negata. Difatti, secondo l’autore l’exasperazione della laicità non fa che avvantaggiare l’avanzamento del fenomeno che è definito nichilismo. Questa deriva si può considerare l’effetto più tangibile del paradosso in cui gli esseri umani si sono imbattuti con l’avvento del Moderno. Georges Bataille ritiene, infatti, che sia stata proprio la ricerca illimitata della libertà di autodeterminazione a intrappolare gli individui nel più degradante e “tentacolare” dei sistemi e a sottoporli a quella “mutilazione” della loro integrità di cui abbiamo già accennato. La laicizzazione del mondo moderno, così configurata, trova una tappa fondamentale del suo sviluppo nel «patibolo di Luigi XVI» in Place de la Concorde. Come sottolinea Bataille in un importante articolo del 1938 intitolato *L’obélisque*, è in questa «pubblica piazza» parigina che per la prima volta il *theatrum* della morte di Dio si è inscenato storicamente.

Con una modalità peculiarmente batailleana, il *focus* dell’attenzione non è incentrato tanto sull’azione politica, quanto soprattutto sull’agitazione rivoluzionaria e sugli atti rivoltosi. Bataille, in effetti, nella maggior parte dei casi approccia il campo politico situandosi rispetto a esso in una posizione irregolare: il suo angolo visuale è quasi

sempre collocato dentro le notti della Storia, nei luoghi e nei tempi eccezionali in cui l'insurrezione violenta realizza il ribaltamento dell'ordine costituito e ne porta alla luce il suo *risvolto delirante*. È dalle fratture, dalle lacerazioni del mondo, apparentemente più pacato, del lavoro e dell'attività produttiva che egli rintraccia il nucleo di verità della natura umana. È, inoltre, attraverso le slabbrature dei contorni della coscienza diurna, chiara e distinta, che individua l'unica via percorribile per giungere a una diversa esperienza del tempo. Nello specifico, la forma del tempo di cui Bataille ha infaticabilmente ricercato e testimoniato l'esperienza è avvicicabile al «gioco del tempo distruttore»⁴³⁰ di stampo eracliteo, di un tempo fluttuante e conflittuale, in accordo complice col movimento disgregatore e creatore della vita.

Egli tuttavia non crede che si possa uscire da una simile *impasse* mediante una restaurazione dell'atteggiamento proiettivo perseguito dalla formula tradizionale della regalità. La sua idea è che in politica sarebbe dannosa, oltre che obsoleta, qualsiasi reiterazione del medesimo schema verticistico adottato dalle grandi costruzioni religiose. Infatti, a suo parere, se la vita non è riducibile nel sistema chiuso e autosufficiente sviluppato orizzontalmente della pura immanenza, non lo potrebbe tanto meno essere in quello retto da una figura divina o umana che, in virtù della sua posizione di superiorità, trascende quotidianamente il mondo umano. Dal confronto costante nella sua opera di questa matassa problematica, e nel tentativo di districarla facendo un esercizio di messa in prospettiva, Bataille è quindi pervenuto gradualmente alla determinazione del concetto di sovranità.

Un'indicazione importante per l'individuazione della dimensione specifica in cui egli ha iscritto la condizione sovrana accessibile a tutti i soggetti ci proviene quindi da alcune sue considerazioni risalenti agli

⁴³⁰ F. Nietzsche, *Eraclito*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, tr. it. G. Colli e M. Montanari (a cura di), Milano 1973, p. 295; cit. in G. Bataille, *La congiu.* cit., p. 30.

anni Quaranta del Novecento e inserite in *Sur Nietzsche*: «Dobbiamo fuggire il vuoto (l'insignificante) di una immanenza infinita, destinandoci come pazzi al falso della trascendenza! Ma questo falso illumina con la sua follia l'immanente immensità: quest'ultima non è più il puro non senso, il puro vuoto, *ma* è questo fondo dell'essere pieno, questo fondo vero, davanti al quale si dissipa la vanità della trascendenza. Non l'avremmo mai conosciuta – *per noi*, non sarebbe mai esistita (e forse, a farla esistere *per sé* questo era il solo mezzo), se non avessimo prima messo a morte, poi negato, demolito la trascendenza. (Sarà possibile seguirmi così lontano?)». Da tali parole si comprende fino a che punto la via tracciata da Bataille sia diversa tanto dalla via dell' «immanenza infinita» in cui la potenza illimitata corrisponde al «vuoto» del nichilismo quanto dalla via *falsa* della «trascendenza», in cui ad avere la meglio è la «vanità» umana.

Il passo riportato permette però di comprendere anche un altro aspetto fondamentale del discorso batailleano: l'alternativa che l'autore ha tracciato non è disgiunta dall'orizzonte dischiuso dal succedersi di queste due vie sulla scena principale della Storia, né si propone di prenderne il loro posto. Come infatti Bataille precisa chiaramente l'«immanente immensità» che egli si prefigge di esperire attraverso un ribaltamento dell' «immanenza infinita» non si renderebbe per noi moderni possibile «se non avessimo prima messo a morte, poi negato, demolito la trascendenza». Armonicamente, se non ci fossimo prima *destinati* «come pazzi al falso della trascendenza» non avremmo potuto godere di quella luce che solo il movimento di trascendimento della realtà consueta può gettare sulla «immanente immensità» che, sola, può integrare nella condizione umana anche il non-senso della «follia». Di conseguenza, pur non condividendo del tutto l'attribuzione della categoria di “impolitico” compiuta da Roberto Esposito per Bataille,

concordiamo invece con quanto egli osserva in merito al nodo problematico illustrato nell'estratto del *Sur Nietzsche* appena riportato: «Tenere in un'unica 'mano' "tutte le possibilità discordanti dell'essere umano" vuol dire, per lui, come già fece Nietzsche, rendersi conto dell' "impossibilità paradossale di cedere nell'uno o nell'altro senso"». L'orizzonte che da siffatta prospettiva paradossale si arriva a intravedere è l'"immanente immensità" dell'impossibile presente.

È questa la «religiosità feroce» che l'autore annuncia sin dal 1936, in occasione del testo di presentazione dell'esperimento comunitario di Acéphale. Essa, anziché negare il limite mortale degli individui mediante il ricorso alla soluzione salvifica, dovrebbe realizzarsi attraverso le differenti *esperienze del passaggio al limite*, in tutti quegli attimi in cui secondo Bataille sono avverabili il raggiungimento e l'*esposizione* del "culmine" umano. L'intento che anima la comunità 'acefala' è dunque di introdurre una dimensione emozionale capace di 'erompere', con un unico movimento, sia aldilà delle figure cardine della politica moderna (Stato, partito, classe), sia aldilà di una dimensione governata dalla figura personale di Dio. Questo movimento di trascendimento, stando alla prospettiva batailleana, non avrebbe nulla di propriamente trascendente. Esso sarebbe invece e di pervenire a un' «agitazione politica» che risulti sintonica tanto con la conflittualità intrinseca alla natura umana quanto con l'agitazione della vita dell'universo intero.

Un tassello importante all'interno di tale esperimento è costituito dall'individuazione e dall'affermazione di quell'autorità umana strettamente connessa all'esercizio della decisione, cui abbiamo già fatto riferimento a proposito della notte dei Getsemani. Per la determinazione di tale tipo peculiare di autorità, che possiamo l'elaborazione del suo concetto di sovranità, ha attinto le parole dello *Zaratustra* nietzscheano, arriva a Bataille e con lui giunge a determinarsi nel concetto di sovranità.

Nell'ultimo numero di «Acéphale» è riportato: «Quando ciò che è vivente, aveva detto Zarathustra, comanda a se stesso, bisogna che ciò che è vivente espi la propria autorità e sia giudice, vendicatore e VITTIMA delle sue proprie leggi». In una prospettiva esterna all'orizzonte della salvezza, la scelta lucida dell'assunzione della morte come unico compimento possibile della vita, realizza il «comando» dell'individuo su se stesso: un comando che, sottoponendolo il soggetto alla decomposizione della propria identità apparentemente imperitura, in un unico movimento determina sia la sua condizione di vittima che quella di *autore* di tale crimine (da cui proviene la sua *autorità*). L'accesso a questa prospettiva vertiginosa induce Bataille a esprimere in un testo pubblicato sulla medesima rivista le seguenti considerazioni, che peraltro prendono le mosse dalla verità dischiusa dalla follia di Nietzsche: «Chi una volta ha compreso che solo la follia può dare all'uomo il suo compimento, è portato a scegliere lucidamente - non tra la follia e la ragione - ma tra l'impostura di un «incubo che giustifichi il russare» e la volontà di dominare se stesso e vincere. [...] Se è vero che egli deve diventare *la vittima delle sue proprie leggi*, se è vero che il compimento del suo destino richiede la sua perdita - di conseguenza se la follia o la morte hanno ai suoi occhi lo splendore di una festa - l'amore stesso della vita e del destino vuole che egli commetta innanzi tutto su di sé quel crimine di *autorità* che dovrà *espiare*. Proprio questo esige il destino, al quale lo lega un sentimento di estrema *chance*».

Nel presagio della guerra che preme alle porte, con parole enfatiche, rese particolarmente esagitata dal grave momento storico, Bataille denuncia l' «impostura» salvifica che, a suo parere, non è appannaggio esclusivo della religione ma anche di tutti gli altri sistemi della realtà che chiudono gli individui in una dimensione rassicurante, apparentemente impermeabile al flusso insensato e vorticoso del tempo.

Egli è infatti convinto che qualsiasi tentativo di ridurre la vita all'ordine del senso finisca con il trasfondere negli esseri umani uno stato di letargia.

Va tuttavia messo in luce che in questo periodo la sua critica è in particolar modo rivolta alle forme politiche a lui contemporanee, che egli considera inadatte a far fronte alla complessità delle circostanze. Secondo la sua opinione, la loro condotta protettiva serve a intorpidire gli individui, a renderli mansueti attraverso l'impiego della «menzogna»⁴³¹, ma anche a impedire loro di tenersi lucidamente svegli dinanzi al destino tragico che si sta profilando all'orizzonte dell'Europa. L'esortazione è dunque di aprire gli occhi e di affrontare fieramente la paura della morte, di trasformare l'esperienza che dal punto di vista consueto è considerata un «incubo» in opportunità di rinascita e in fonte di conoscenza della propria natura più profonda. È contraddistinta da tali caratteri la

⁴³¹ La denuncia della «menzogna» politica era stata al centro di una dichiarazione redatta da Georges Bataille, Roger Caillois e Michel Leiris meno di un anno prima, all'indomani degli accordi di Monaco, il 7 ottobre 1938. La valutazione del momento particolarmente delicato, in essa proposta, combinava, secondo una modalità tipica dei membri del Collège de Sociologie (di cui a breve faremo riferimento all'interno del nostro discorso), la critica più strettamente politica a una analisi di ordine generale, legata soprattutto alle implicazioni psicologiche ed esistenziali suscitate dagli avvenimenti storici. Questo testo ci sembra assolutamente esplicativo della maniera con cui Bataille e i suoi collaboratori approcciavano gli eventi a loro contemporanei: «Per più versi il Collegio di Sociologia considera la recente crisi internazionale un'esperienza capitale. [...] Non si riconosce, in particolare, alcuna competenza per interpretare in un senso o nell'altro l'evoluzione diplomatica che ha portato al mantenimento della pace [...]. Il Collegio di Sociologia riconosce il proprio ruolo nella valutazione spassionata delle reazioni psicologiche collettive suscitate dall'imminenza della guerra [...]. Lo spettacolo è quello di uno smarrimento immobile e muto, di un triste abbandono all'avvenimento, e l'atteggiamento è quello puntualmente impaurito e consapevole della propria inferiorità di un popolo che si rifiuta di ammettere la guerra tra le possibilità della propria politica di fronte a una nazione che sulla guerra, al contrario, fonda la sua. [...] Il Collegio di Sociologia considera l'assenza generale di reazioni vivaci davanti alla guerra come un segno di svirilizzazione dell'individuo. [...] Uomini talmente soli, *talmente privi di destino* che, di fronte alla possibilità della morte, si trovano assolutamente sprovvisti, uomini che non avendo ragioni profonde per lottare, si trovano a essere necessariamente vili di fronte alla lotta, a qualsiasi lotta, mansueti come pecore coscienti e rassegnate al macello. Il Collegio di Sociologia [...] convita coloro ai quali l'angoscia ha rivelato come unica via di uscita la creazione di un legame vitale tra gli uomini a unirsi a lui, a prescindere da qualsiasi altra determinazione che non sia la consapevolezza *dell'assoluta menzogna* delle attuali forme politiche e della necessità di ricostituire dalla base un modo di esistenza collettiva che non tenga conto di alcuna limitazione geografica o sociale, e che permetta di avere un po' di dignità sotto la minaccia della morte». (G. Bataille, R. Caillois, M. Leiris, *Dichiarazione del Collegio di Sociologia sulla crisi internazionale*, in AA.VV., pp. 57-59.)

«vittoria» paradossale cui Bataille allude nel passo riportato: una vittoria che, anziché condurre alla conquista di nuovi territori, coincide con la «perdita» consapevole dell'identità individuale che costituisce il primo possesso e la 'patria' originaria del soggetto.

È inoltre opportuno sottoporre all'attenzione anche un altro elemento degno di nota in riferimento al medesimo passo. In concomitanza con il fallimento del progetto di Acéphale entra a far parte del vocabolario di Bataille un termine che segna una nuova apertura nel suo orizzonte di pensiero: la "chance". Con questa parola egli intende riferirsi a quelle occasioni, nello stesso tempo nefaste e propizie, che si rivelano capaci di mettere in discussione i punti di vista abituali attraverso l'avverarsi di un rovesciamento prospettico apportatore di campi esperienziali del tutto inattesi e sorprendenti. Nel caso specifico, nella congiuntura storica del 1939 Bataille ritiene che sia innanzi tutto la guerra a rappresentare una "chance" per l'umanità: la sua entrata in scena può infatti smascherare le mistificazioni della politica e, con uno slancio rinnovato, immettere gli individui nel piano esistenziale di un evento di ben altra portata per il loro destino. La modalità con cui Bataille articola tale ipotesi ci offre la possibilità di sottolineare un tratto caratteristico di tutta la sua riflessione. Essa si mostra contraddistinta da un'alternanza continua del *focus* dal primo piano della contingenza politica, economica o culturale al campo lungo della dimensione esistenziale. Per descrivere questo movimento intrinseco alla modalità batailleana di sviluppare le questioni prese di volta in volta in esame Denis Hollier parla efficacemente di passaggio «all'infinito; da un disorientamento ristretto a un disorientamento generale».

Ecco allora che il presagio della guerra, innestando nel corso storico un soffio di infinito, dilata improvvisamente la prospettiva umana e chiama in causa l'*homo tragicus*. È a tale figura ancestrale che Bataille

assegna il compito di destabilizzare l'impianto della realtà costruito dall'*homo sapiens* al fine di negare la paura della morte e di solidificare il tempo. Le radici pagane della dimensione tragica di cui l'autore auspica l'irruzione in quel momento storico sono in prima istanza da ricondurre al dio Dioniso di cui Nietzsche aveva detto che è «la vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo eterno ritorno che sono causa del tormento, della distruzione, della volontà del nulla. [...] Dioniso smembrato è una *promessa* di vita: egli rinascerà eternamente e ritornerà dal fondo della decomposizione».

b) *Dianus*

Negli stessi anni della direzione di «Acéphale», Bataille è impegnato anche nel Collège de Sociologie, che nelle intenzioni sue e degli altri ideatori, oltre che «organismo di ricerca e di studio», avrebbe dovuto costituire anche «un focolaio di energie», da cui attingere le idee necessarie per una pratica 'politica' di ispirazione comunitaria e antifascista. D'altronde, come ricorda opportunamente Hollier, era una tendenza ben diffusa negli ambienti culturali degli anni Trenta del Novecento quella di muoversi sul crinale dell' «equivoco», superando la separazione tradizionale tra letteratura e politica. Nel caso del Collegio tale tendenza è ulteriormente alimentata dall'ambito tematico prescelto ad ambito di elezione: la sfera del sacro. In riferimento ai caratteri di specificità di questa sfera Hollier dice: «l'equivoco, lungi dal restare in superficie tocca il nocciolo di ciò che è in gioco, poiché l'ambiguità è la sostanza stessa del sacro. Ciò che una logica miope distingue come contraddittorio, il sacro lo riunisce. Al tempo stesso alto e basso, destro e sinistro, puro o impuro, il sacro attira e respinge, induce al rispetto e alla trasgressione».

Durante i suoi studi sociologici inscrivibili in un simile orizzonte problematico, in seno al vivace «*foyer d'energie*» del Collegio, Bataille, oltre a citare in più occasioni il martirio dionisiaco, sofferma l'attenzione anche su un'altra vicenda proveniente dal mondo sacro precristiano e contraddistinta da una natura altrettanto tragica: la vicenda di Dianus, resa celebre dalla descrizione che Frazer ne ha offerto in *Il ramo d'oro*. A colpirlo di tale mito è il nitore con cui esso, attraverso l'esteriorizzazione violenta del dolore, palesa la connessione tra l'affermazione dell'autorità e il rischio della vita. Secondo la leggenda che è stata tramandata, la figura impersonale e perturbante del re sacerdote di Nemi era di volta in volta incarnata dalla persona che uccideva il suo predecessore e ne prendeva il posto, acquisendo in questo modo la potenza "sinistra" che gli proveniva dal sacrilegio compiuto ma, in considerazione della sua posizione fuori-legge, esponendosi anche all'esclusione dal resto della comunità nonché a un rischio di morte analogo a quello esperito da chi l'aveva preceduto. Di fatto la potenza detenuta da Dianus si rivelava assolutamente impotente, perché era disgiunta dall'esercizio del potere e risultava invece collegata all'espiazione attraverso la perdita di sé.

Sull'onda delle intuizioni derivanti dal saggio di Frazer in merito a tale mito, nel corso degli anni Trenta del Novecento Bataille comincia dunque a tracciare i lineamenti di un nesso possibile tra crimine, colpevolezza, espiazione e impotenza, intorno a cui riteniamo si sia poi andato ad agglutinare il nucleo propulsivo del suo concetto di sovranità. A risultare cruciale per l'elaborazione di tale nesso è l'idea secondo cui sussiste una forma di autorità derivante dalla presa in carico della propria morte che, in qualità di esperienza del limite ultimo, in maniera affine alla follia, segna la deriva identitaria del soggetto e l'affermazione di un "compimento" senza salvezza alcuna. In virtù della configurazione di

tale orizzonte prospettico, Bataille perviene alla graduale tematizzazione di una forma sovrana che, ribaltando i presupposti alla base delle figure storiche della sovranità politica, religiosa e militare, si mostra strettamente connessa all'esperienza di un tempo vorticosamente mutevole. La sovranità batailleana infatti non esercita il proprio potere né per la conservazione o per il rafforzamento dell'ordine della realtà vigente, né tantomeno a favore della fondazione di un ordine a essa sostitutivo. La forma batailleana della sovranità realizza, piuttosto, una prossimità costante del soggetto alla morte e alla distruzione.

Se adesso recuperiamo gli ambiti su cui pocanzi ci siamo soffermati, possiamo osservare che tale prossimità sembrerebbe rendere il «presentimento» vissuto da Gesù nella notte dei Getsemani la condizione di esistenza propria degli uomini e delle donne nonché la cifra emozionale che, secondo Bataille, più di qualsiasi altro aspetto della realtà, corrisponde a ciò che accomuna tutti gli esseri. Nella *Chronique nitschéenne* pubblicata nel 1937 su «Acéphale», egli a tale riguardo asserisce: «Una verità che muterà l'aspetto delle cose umane comincia qui: L'ELEMENTO EMOZIONALE CHE DÀ UN VALORE ASSILLANTE ALL'ESISTENZA IN COMUNE È LA MORTE». Tuttavia, è proprio intorno a questo nocciolo tematico che, nonostante la prossimità di scenari, si rende più evidente la differenza invalicabile tra la prospettiva cristiana e quella che Bataille con il suo riferimento al mito di Dianus comincia a delineare.

Diversamente dal cristianesimo, egli ritiene che solo colui che osa cercare l'infinito nella fine può entrare intimamente in contatto con quella *realtà profonda dell'essere nel punto un cui soccombe* che abbiamo trovato affermata in *L'amitié*. E, quindi, solo dalla vertigine abissale del delitto capitale (o dell'atto che ne reitera il dispositivo sacrificale) l'individuo può davvero realizzare il comando della propria

esistenza. La colpa solitaria di cui si macchia l'eroe tragico tanto più si rivela piena di valore solenne, quanto più è imperturbabile agli imperativi e ai ricatti del bene e del male. Come Nietzsche afferma in un frammento segnalato in più occasioni da Bataille: «Un Dio che venisse non potrebbe fare altro che torti - prendere su di sé la *colpa*, non la pena, questo solo sarebbe veramente divino». Negli anni di *Acéphale* l'autore in merito a questi ambiti manifesta una lucidità tagliente: «Il rinnovamento del crimine è necessario all'intenso movimento che si produce in seno agli insiemi umani. È il crimine che costituisce essenzialmente l'atto tragico».

Possiamo dunque supporre che l'importanza per l'esistenza umana che Bataille ha assegnato al crimine sia connessa all'idea secondo cui l'autorità del carnefice sia imprescindibilmente legata all'infrazione della legge. Di conseguenza, la medesima autorità non può essere parimenti assegnata anche a chi non è colpevole, alla vittima che subisce la morte per mano di altri, senza alcuna responsabilità propria. Il richiamo batailleano ad alcuni miti precristiani proviene dunque dalla constatazione che nelle loro pratiche, contrariamente a come poi si è verificato col martirio cristiano della Croce, la magnificenza ha adornato più l'aura del criminale che quella della vittima. Diversamente da colui che di volta in volta incarnava Dianus, per cui la morte corrispondeva alla giusta espiazione di un delitto effettivamente compiuto, a Gesù la punizione è stata inflitta malgrado fosse esente da colpa. In una conferenza tenuta nel febbraio del 1938 presso il Collège de Sociologie e dedicata a un'indagine sulla natura del potere, Bataille commenta nella seguente maniera il martirio cristiano della croce: «Gesù si lasciò trattare da criminale e ridurre allo stato di corpo suppliziato, identificandosi così con la forma sinistra e immediatamente ripugnante del sacro. Il mito sottolineò il carattere d'infamia della morte sulla croce, aggiungendo che

egli si era fatto carico dei peccati del mondo, cioè di tutta l'ignominia umana. Ma lo strumento stesso del supplizio recava già il titolo di Rex, l'INRI in latino. [...] Il crocifisso andava a sedersi alla destra del Padre onnipotente». Da quanto detto possiamo dedurre che, se a determinare l'orizzonte di senso e di valore della dottrina cristiana è soprattutto il *superamento* della morte attraverso la salvezza, ciò lo si deve anche al ruolo cruciale che in tale configurazione hanno svolto l'innocenza e la pena di Cristo. In mancanza del connubio di introiezione del dolore e di "purezza" regale l'ascensione al cielo della sua persona divina non avrebbe potuto essere 'autorizzata' né, a sua volta, avrebbe potuto 'autorizzare' l'intervento salvifico di Dio a favore delle sorti dei peccatori.

Per quanto concerne il mito del re dei boschi, si assiste invece a una dinamica completamente differente. In questo caso l'imposizione della morte, acquisendo il senso specifico di un'espiazione della colpa, ha reso intrinsecamente impossibile l'adesione del re sacerdote a una logica salvifica. Secondo tale schema, piuttosto, l'assunzione della colpa conduce chi osa farsene carico alla più spietata delle morti. Possiamo dunque constatare che nella vicenda di Dianus l'espiazione, proprio perché irriducibilmente estranea al «balsamo» curativo di Dio, si mostra un 'farmaco' assolutamente "equivoco" e mostra, dunque, tutta la 'potenza' ambigua dell'espiazione laddove questa non è motivata al conseguimento della salute dell'anima in quanto bene sommo. Essa, infatti, da un lato investe il colpevole della gloria che gli proviene dal coraggio del suo atto sacrilego ma, dall'altro lato, lo destina anche alla vita miserabile dell'escluso e, infine, alla messa a morte. Nello stato di sospensione, collocato tra i due crimini che lo vedono protagonista prima come carnefice e poi come vittima, la condizione di Dianus si rivela estranea tanto alla durata che scandisce la vita quotidiana degli individui

quanto alla compiutezza della morte che ne segna il termine. Conformemente alla leggenda tramandata, la sua esistenza ‘anomala’ diveniva irriducibilmente estranea alla realtà condivisa da tutti gli altri individui. Il suo compito sociale era di fungere da ponte tra la dimensione misteriosa della violenza naturale e quella umana fondata dalla Legge e regolata dal rispetto delle sue prescrizioni. Secondo Bataille, la formazione comunitaria che si coalizzava e si costituiva proprio intorno alla reiterazione permanente del dispositivo sacrificale del re sacerdote di Nemi, provava per questa *figura interstiziale*, al crocevia tra la vita e la morte, un doppio movimento di attrazione e di repulsione. L’autore, avvalendosi delle categorie interpretative introdotte dalla scuola sociologica francese, riconduce tale duplicità affettiva a quell’ «opposizione fondamentale tra il nobile e l’ignobile, l’impuro e il puro all’interno della sfera del sacro» di cui precedentemente abbiamo fatto cenno a proposito del Collège de Sociologie.

Una traccia della medesima ambivalenza permane anche dopo la stabilizzazione e l’individualizzazione del potere, e appare quindi correlata a numerose figure storiche della sovranità e alla loro funzione di garanti dell’ordine della realtà. Nella conferenza già citata del 1938, Bataille riporta l’ipotesi di Frazer secondo cui «i re potevano essere condannati a morte dal loro popolo», ciò rendeva «la carica regale [...] più temibile che invidiabile». A tale riferimento segue poi il commento batailleano: «Il re [...] viene trattato come una cosa sacra, e le cose sacre devono essere protette da ogni contatto mediante molte proibizioni paralizzanti. E se succede che l’operazione cessi di essere efficace, se succede che, nonostante l’azione regale, l’ordine delle cose venga turbato, allora il sovrano può essere condannato a morte e sacrificato come un capro espiatorio. [...] Come contropartita del potere di cui si trova investito, il re può anche essere colpito da qualche tara, può essere

impotente, castrato, deforme o obeso. [...] A dire il vero, il re storpio – oppure come si diceva nel Medioevo, il *roi mehaigné*, rappresenta un’attenuazione rispetto all’immagine del re messo a morte».

Possiamo dunque osservare che anche nelle forme tradizionali della sovranità ritroviamo, seppure declinata diversamente, la medesima prossimità simbolica di grandezza e malattia che abbiamo riscontrato a esordio del nostro discorso sulla sovranità in Bataille. Nello specifico, in qualità di «attenuazione» della messa a morte, la malattia rappresenta da un punto di vista esistenziale il territorio al margine, tra estremo della vita e accadere della morte, che contraddistingue esattamente la condizione sovrana. Ci sembra che essa sia bene indicata dall’espressione «posizione sulla breccia» che Bataille impiega nella fase matura della sua riflessione, nella sezione di *La souveraineté* in cui, rielaborando alcuni aspetti del nucleo teorico che qui stiamo analizzando, sottolinea il contrasto tra sovranità e potere: «Le forme composite e contraddittorie della vita umana sono legate a questa posizione sulla breccia, non si deve mai indietreggiare mai andare troppo lontano».

Tuttavia, la condizione oggettiva della malattia, in maniera analoga alla condizione, altrettanto oggettiva, della sovranità propria delle figure storiche che ne rivestono la carica, non basta da sola al perseguimento alla dimensione soggettiva della sovranità di cui Bataille ha rintracciato i tratti di specificità. L’accidentalità della malattia, approssimando l’individuo all’esperienza dei propri limiti, può infatti predisporre alla forma di sovranità cui egli si riferisce ma non è in grado di innescarla automaticamente⁴³². C’è un elemento di irriducibilità tra il piano

⁴³² Tale questione trova riscontro anche in ciò che Bataille afferma a proposito della follia di Nietzsche in *La souveraineté*. Contestando l’affermazione di André Gide secondo cui «Nietzsche [...] è stato geloso del Cristo, geloso fino alla follia», Bataille, ricorre ad alcune affermazioni dell’*Ecce homo* per illustrare la sua posizione in merito a questo delicato nocciolo tematico. In particolar modo è nelle seguenti parole che egli individua il *testamento* nietzscheano: «Io non sono un uomo, sono dinamite. E con tutto ciò non c’è nulla in me del fondatore di religioni [...]. Non voglio “credenti”, penso di essere troppo malizioso per credere

oggettivo delle condizioni effettive e il piano soggettivo in cui, come l'autore dichiara ancora in *La souveraineté*, si realizza «quel godimento dell'istante da cui proviene la presenza a se stesso del soggetto». Il passaggio da un piano all'altro è reso possibile esclusivamente da un 'atto di scelta dell'individuo'⁴³³ che, compiendo un'infrazione della regola su cui si basa l'ordine consueto delle cose, perviene e si abbandona alla libertà sovrana.

Tale passaggio determina dunque un fattore ulteriore di discriminazione tra le forme storiche della sovranità politica e religiosa e la condizione sovrana di cui Bataille rintraccia i prodromi nel mito arcaico del re dei boschi. Difatti, la sua carica, essendo accessibile attraverso il compimento di un atto criminoso, introduce a una dimensione che non è

a me stesso [...] Non voglio essere un santo, allora piuttosto un buffone». (F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. G. Colli, R. Calasso (a cura di), Milano 1965, p. 127; citato in G. Bataille, G. Bataille, *La souver. cit.*, p. ; trad. it. cit., pp. 211-212.) In riferimento al nesso cruciale tra negazione della propria identità individuale, divinità e follia nell'ultimo Nietzsche, Bataille osserva dunque: «La denegazione è così intimamente legata alla confessione che questa non poté affermarsi pienamente che nella pazzia. La crisi in cui sprofondò la ragione di Nietzsche ebbe luogo poco dopo la stesura di *Ecce homo*. [...] Il primo impulso è di far partire da quel momento (voglio dire dalla malattia) ciò che Gide ha chiamato gelosia di Nietzsche. Un uomo moderno, dalla vita senza misteri, che fu professore e fino alla fine del 1883 si comportò da persona civile, non poteva per semplice evoluzione personale passare su un piano mitologico. Non poteva raggiungere in persona la divinità. [...] La follia propriamente detta è tardiva e non permette di ridurre alla malattia una specie di invasione del divino, la cui conseguenza fu, sin dal 1882, il penoso fallimento dello *Zarathustra*». (Ivi, p. ; trad. it. cit., p. 212.) Da queste considerazioni batailleane si evince che la follia, pur assecondando ed estrinsecando la deriva identitaria nietzscheana, non ne costituisce la causa prima. Secondo Bataille, il «passaggio sul piano mitologico» trova infatti le sue premesse tanto nel pensiero quanto nella volontà di quell' «uomo ragionevole» che Nietzsche era stato fino a un attimo prima di impazzire – di quell'uomo che fino a un attimo prima di impazzire aveva adoperato la sua malattia come 'farmaco' per una salute maggiore, come «stimolante energetico per vivere, per vivere di più» . (F. Nietzsche, *Ecce homo. cit.*, p. 20.) Questa malattia ha appoggiato, a livello organico, un processo di negazione dell'identità individuale già in corso e attraverso il suo intervento patologico ne ha determinato il decorso successivo. Ma tale processo trova le sue radici profonde in una scelta precedentemente operata da Nietzsche. Nel 'caso' nietzscheano è stata dunque la sovrapposizione del piano soggettivo della scelta e di quello oggettivo della malattia organica a condurre il filosofo prima al culmine del suo pensiero e, immediatamente dopo, come abbiamo già precedentemente sottolineato, al crollo definitivo, senza alcuna prospettiva ulteriore di una nuova salute.

⁴³³ Riportiamo la giusta osservazione di Roberto Esposito secondo cui la «decisione senza indugi» di cui parla Bataille nei suoi scritti, a seguito di uno «spostamento di senso» da lui operato (e che possiamo inscrivere nel rovesciamento prospettico a cui abbiamo fatto riferimento più volte), non è «una scelta sul destino» quanto piuttosto una «scelta *del* destino». (R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1988, p. 261).

riducibile al solo piano oggettivo della realtà concreta ma che, piuttosto, corrisponde contemporaneamente anche all'esperienza soggettiva connessa all'esercizio della volontà e all'estrinsecazione delle emozioni. Inoltre, nel caso di Dianus, il carattere fondamentale di ambiguità proprio della sovranità, che, come abbiamo visto, è strettamente legato all'espiazione dell'autorità, si mostra nella maniera più intellegibile e meno contaminata dalle ingerenze del potere grazie soprattutto al movimento che determina e scandisce la sequenza rituale del mito. Possiamo dunque ritenere che proprio la natura *ripetitiva* di tale movimento, alla base del ricambio continuo di colui che prende le vesti di Dianus, è un altro degli elementi che sollecita l'interesse di Bataille nei confronti di questo mito arcaico: il circuito incessante di crimine, colpa, espiazione e impotenza, grazie all'insensatezza delirante di uno schema che ritorna ripetitivamente su stesso, riesce a sovvertire l'ordine di senso della realtà e a mostrarne il suo fondo inquietante e tenebroso, che, una volta portato alla luce, diviene il maggiore propulsore dell'ambivalenza emotiva di cui abbiamo parlato.

La ripetizione è un movimento che, oltre ad aver caratterizzato l'andamento circolare di numerosi miti pagani, assume un ruolo fondamentale nella figura nietzscheana dell'eterno ritorno. Nello specifico, sulla ricezione batailleana della prospettiva dischiusa dall'eterno ritorno ci sembra opportuno ricorrere alle considerazioni di Rita Bischof al fine di individuare più precisamente le implicazioni che Bataille ha attribuito al movimento della "ripetizione": «Per Bataille ciò che scuote nell'idea dell'eterno ritorno non è la promessa della ripetizione infinita, ma il fatto che gli istanti che si vivono appaiono immediatamente dei fini perché sono effimeri. Questi momenti sono gli istanti dell'estasi veggente e della scura paura, del riso e delle lacrime, gli istanti sovrani in cui il soggetto è proiettato fuori di sé, in cui

“comunica in modo intimo e sovrano o perisce”. Il ritorno rende immotivato l’istante, libera la vita dai fini e, per ciò stesso, la perde. “Il ritorno è il nodo drammatico e la maschera dell’uomo intero”. Bataille l’ha così descritto»⁴³⁴.

Sulla scorta di tali affermazioni possiamo notare che la ripetizione dipana ed *espone* l’insensato che eccede dal compimento del senso e, mediante tale estrinsecazione, *altera* la prospettiva consueta con cui il soggetto guarda la realtà, reintegra l’individuo con la sua parte di irriducibile insensatezza. D’altronde, come stiamo cercando di mostrare con la nostra analisi, è proprio in virtù di queste sue caratteristiche che Bataille ha frequentemente fatto ricorso al movimento mimetico della ripetizione per contestare e sovvertire le forme dell’autorità. Con lui la ripetizione si fa metodo: non determina solo l’articolazione del suo pensiero ma anche l’andamento di un linguaggio che, come sottolinea Marina Galletti, attraverso l’impiego di «procedimenti retorici» quali la «ripetizione» e la «ridondanza», si iscrive a pieno titolo all’interno di «una strategia di smascheramento ideologico»⁴³⁵ delle diverse forme di autorità che dominano e regolano la realtà attraverso l’imposizione del loro sistema di leggi, significati e valori. Soffermando, infatti, l’attenzione nuovamente sulla ciclicità del mito di Dianus, possiamo ora capire che se in esso si realizza l’annullamento del significato del potere,

⁴³⁴ R. Bischof, *Nietzsche, Bataille*. cit., pp. 153-154.

⁴³⁵ M. Galletti, *Tradurre Bataille: la lingua del Collegio di Sociologia (Nota)*, in G. Bataille *et al.*, *Il Colleg.* cit., p. XXXIV. Nella sua nota sulla scrittura dei membri del Collège de Sociologie Galletti sottolinea «la coscienza politica del campo linguistico» manifestata da Bataille e dagli altri membri del gruppo. (Cfr. *Ibid.*) In particolar modo, il suo riferimento alla funzione della ripetizione in *L’apprendista stregone* batailleano diparte dalla considerazione precedentemente espressa da Sergio Finzi secondo cui «Bataille scopre la ridondanza, scopre la ripetizione: da *en effet* a *en effet* e da *en principe* a *en principe*, il discorso non ha tempo di rinsaldarsi in unità di oblio, la tensione si accumula, non si scarica nel silos dimenticato della scienza, patrimonio culturale, ma produce un campo teorico senza consumazione». (S. Finzi, *Critica dell’occhio*, in G. Bataille, *Critica dell’occhio. Raccolta di testi batailleani*, trad. it e a cura di S. Finzi, Rimini 1972, p. 11.) Le considerazioni di Galletti e Finzi ci mettono sulle tracce della scrittura, del ruolo fondamentale che ha acquisito nell’economia teorica del pensiero di Bataille, contribuendo, anche morfologicamente e sintatticamente, al processo complessivo di rovesciamento prospettico da egli intrapreso.

ciò è dipeso proprio dalla ripetizione incessante della medesima procedura: il crimine, ritornando vorticosamente su se stesso, svisisce il suo potere di istituire la legge, si rende «effimero» e vulnerabile, si sottrae a qualsiasi fine esterno al gesto che lo attua, si trasforma dunque, come abbiamo già annunciato, nel solo potere di scegliere un destino di impotenza.

Nella prospettiva batailleana il valore del crimine è legato proprio alla sua peculiarità di spostare il baricentro della vita umana dalla logica servile dei mezzi e dei fini, che scandisce la quotidianità degli esseri umani, a uno stato di eccezione. Solo all'interno di uno spazio e di un tempo fuori dall'ordinario l'esistenza, *denudandosi* del suo ruolo e dei suoi significati abituali, si rende inutilizzabile per qualsiasi impiego e, attraverso il dileguarsi della coscienza soggettiva, si espone crudamente al divenire mutevole di un tempo insensato, in cui lo slancio della generazione proviene dall'avverarsi della morte. Sin dagli esordi della sua riflessione Bataille concentra, dunque, l'attenzione in direzione di una autorità che, diversamente dalle forme sovrane tradizionali, non intende legittimare il suo *status* fuori-legge. La condizione sovrana, suscitata da un'infrazione della regola, permane e persevera invece in un ambito di totale irregolarità, il suo crimine è illegittimo e colpevole. La sua è una scelta di colpevolezza⁴³⁶. Di questo aspetto della sovranità

⁴³⁶ Come mette in evidenza Bruno Moroncini la colpa e il delitto sono molto probabilmente anche alla base delle forme della sovranità politica. Prendendo avvio dalla proposta interpretativa di Deleuze e di Guattari secondo cui «la figura della sovranità si scinde a propria volta nella doppia figura del mago e del giurista», egli indaga sulla «natura del patto politico da cui si origina o con cui si identifica la sovranità e che consiste nell'unificare una molteplicità di esistenze singolari sotto una volontà comune, [che] non si fonda, come crede il canone moderno d'ispirazione liberale, sulla libera scelta e la decisione consapevole, ma presuppone un vincolo le cui radici provengono dalle zone più oscure e irrazionali dell'esistenza umana quali quelle forme di godimento che possono scaturire alternativamente e senza alcuna contraddizione dal compimento di un delitto e dal senso opprimente della colpa. Ciò che tiene insieme una moltitudine di singolarità e le costringe letteralmente a fare 'uno' – *un* popolo, *una* nazione, *uno* stato – è la compartecipazione, indiretta per la maggioranza e mediata infatti da un rappresentante legittimato a esercitare la violenza, ad un assassinio ritenuto il prezzo necessario da pagare ed espriare per aver messo a distanza e posto sotto controllo tutto ciò che, umano e non umano, lavora per slegare e per distruggere e che quindi abbandonato a se stesso

Jacques Réda aggiunge un dettaglio degno di interesse perché coerente con l'atteggiamento sovrano deducibile dall'ottica batailleana: «Ma quello che conta è non solo che si senta colpevole di fronte alla legge [...]; deve sormontare quel godimento amaro e subalterno per affrontare senza fine, e senza speranza, la colpevolezza assurda che essa assume nel volersi colpevole». Se così non fosse, se l'autorità conseguita attraverso il crimine si trasformasse in fonte di nuova legittimità, se cedesse alle lusinghe del potere e acquisisse un ruolo propositivo all'interno della sfera dell'azione umana, finirebbe per perdere la sua autonomia e, di conseguenza, per non dischiudere più al soggetto in essa coinvolto la sua libertà estrema ma assolutamente fondamentale per la vita.

Per comprendere quali siano le caratteristiche specifiche dell'*autonomia* sovrana nei confronti della sfera dell'azione e del potere recuperiamo dunque l'accezione di *potentia passiva* già chiamata in causa precedentemente. Ci sembra infatti che, coerentemente con il

impedirebbe la formazione del patto politico e sociale. All'origine della sovranità politica sembra esservi quindi la paura o l'orrore nei confronti della disseminazione della moltitudine e della difficoltà a ricondurla a unità». (B. Moroncini, *Sovranità e democrazia*, in AA. VV., *Chaosmos. Critica, cura, teoria*, Napoli 2003, pp. 43-44.) Alla luce di quanto sottolineato da Moroncini, possiamo osservare che la sovranità batailleana, pur condividendo alcuni elementi costitutivi con la sovranità politica, li declina in un senso opposto rispetto a essa. Il suo movimento insurrezionale mette in discussione *la reductio ad unum* dell'impianto istituzionale, ne smaschera le mistificazioni e ne espone crudelmente il rimosso. Da tale punto di vista, il procedimento teorico batailleano si può considerare parodico. E, come avremo modo di approfondire, la parodia è una delle armi di cui l'autore si è più frequentemente avvalso nel corso della sua riflessione. Difatti, per quanto anche Bataille, nel corso degli anni Trenta del Novecento, si sia orientato in direzione di una formazione 'politica' che coalizzasse gli individui sulla base di un patto, l'ha fatto mettendo in atto uno schema anti-unitario. La sua formula comunitaria, sperimentata soprattutto attraverso le pratiche della società segreta di Acéphale, anziché andare nella direzione dell'unità compatta e omogenea, si è volutamente confrontata e scontrata con l'impossibilità relativa alla differenza radicale che il patto fondato sulla messa in comune della morte inevitabilmente implicava. Inoltre, anche il dispositivo sacrificale alla base del concetto batailleano di sovranità, anziché rendersi riconducibile, attraverso la figura del giurista, alla dimensione legale del calcolo e della rappresentazione, ha perseverato in quella illegale dell'irrappresentabile, dell'osceno e del dono. Se la sovranità politica e il sapere strettamente razionale si fondano su un sacrificio da cui si sono separati e che hanno subordinato alla loro realizzazione oggettiva, la sovranità soggettiva e il "non-sapere", liberando la dinamica sacrificale da tale subordinazione, rendono invece possibile il godimento dell'esperienza soggettiva da essa suscitata. Secondo Bataille questa esperienza conduce gli esseri umani al limite del possibile e del pensabile, nel punto di coincidenza della paura e della gioia, al margine estremo tra coscienza di sé ed evanescenza soggettiva.

punto di vista dischiuso da Bataille, l'impotenza che contraddistingue il re sacerdote di Nemi non sia da intendersi come una insufficienza di potenza ma, piuttosto, come la declinazione della potenza in direzione della passione. In riferimento a tale aspetto della questione, la condizione di vulnerabilità estrema del personaggio mitico descritto da Frazer già manifesta i medesimi caratteri che sono poi gradualmente confluiti nella successiva nozione batailleana di sovranità. Questa condizione, conforme con quanto abbiamo già avuto modo di introdurre precedentemente a proposito del paradosso intrinseco alla sovranità soggettiva batailleana, appare l'estrinsecazione di una soggettività che, anziché statuirsi nella modalità direttiva della conquista e dell'accaparramento delle cose del mondo, si dipana in quella 'passiva' del molare la presa e dell'abbandono di sé al mondo.

Tale snodo fondamentale del pensiero batailleano sulla sovranità è stato pienamente colto da Felice Ciro Papparo: «La passione non è mai esercizio di “potenza legale” ma puro pathos, ‘atto’ senza mira, o meglio avente come unica mira non ‘l'afferramento’ di qualcosa ma l'esatto contrario: lasciarsi afferrare». Il limite che segna la separazione tra l'ambito del potere da un lato, e l'impotenza e la passione dall'altro, è la legge. Caratteristica della sovranità batailleana è quindi il suo svilupparsi sempre al di là della legge, o, come dice efficacemente ancora Papparo, essere «statuariamente segno dell'irregolarità dell'esserci». Bataille è infatti convinto che quando la passione travalica la sua posizione di *soggezione* e di irregolarità e, quindi, perviene a una legittimazione razionale del suo tratto costitutivo di arbitrarietà, finisce con l'alienare la sua natura prodigale e col trasformarsi in potenza obbligatoria, funzionale all'instaurazione di regimi dispotici.

Di conseguenza, anche quando, a partire dai primi anni Quaranta del Novecento, l'autore ha cominciato a riconoscere nell'autorità

dell'operazione sovrana una *chance* di superamento dell'impotenza, tale *chance* non è andata in contraddizione con quanto stiamo affermando a proposito della figura di Dianus. Possiamo ad esempio riscontrare la continuità teorica del pensiero batailleano su tali temi, seppure in abbinamento a una parallela variazione semantica del termine "impotenza", nel seguente estratto di *L'expérience interieure*: «Lo sviluppo dell'intelligenza conduce a un inaridimento della vita che, a sua volta, ha ristretto l'intelligenza. Solo se enuncio il principio che "l'esperienza interiore stessa è l'autorità" esco dall'*impotenza*. L'intelligenza aveva distrutto l'autorità necessaria all'esperienza: decidendosi, in tal modo, l'uomo torna a disporre del suo possibile». Nel caso specifico in questione, l'impotenza non viene più identificata con la passione ma sta invece a indicare una *impasse* nichilista legata all'avanzamento dell'intelligenza in campi che non avrebbero dovuto essere di sua pertinenza, una *impasse* a cui, peraltro, ha corrisposto una perdita di vigore dell'intelligenza medesima. Simile deriva ha prodotto come effetto «un inaridimento della vita» nonché una sorta di inerzia solipsistica che solo l'autorità della scelta soggettiva in direzione dell'apertura e del dono di sé si rivela in grado di superare. L'esigenza che Bataille solleva nella circostanza presa adesso in esame, come in numerose altre nel corso della sua produzione, è relativa all'auspicio di un ripristino della dinamica vitale che è stata bloccata dalla cultura occidentale e, in particolar modo, dalla mentalità e dal *modus vivendi* derivanti dall'affermazione del modo di produzione capitalista. Tuttavia, ancora una volta, conformemente a quanto emerso in riferimento alla figura di Dianus, tale scelta immette nei territori della passione, ovvero nei territori esplorabili esclusivamente grazie a un campo esperienziale che «l'intelligenza aveva distrutto». Di conseguenza, il punto fondamentale che bisogna tenere fermo, indipendentemente

dall'oscillazione semantica del termine "impotenza" nell'opera batailleana, è la crucialità di una condizione di esistenza che, in virtù della sua matrice passionale, risulta irriducibilmente svincolata dalla legge e dall'esercizio del potere.

Se fino a ora la differenza tra la sovranità 'impotente' e le forme di autorità che detengono il potere e decidono della legge è stata indagata soprattutto in relazione alla 'energetica' del soggetto, ci proponiamo adesso di pervenire alla medesima differenza collocandoci da un diverso angolo prospettico. Tenteremo infatti di rintracciare, dal punto di vista "sociologico" adottato da Bataille, la genesi del processo che ha condotto alla loro separazione e differenziazione da un comune ambito di provenienza. Ritorniamo dunque alla conferenza del 1938 da noi più volte chiamata in causa. In tale circostanza Bataille sostiene che «il potere regale così come lo conosciamo noi appare proprio come il risultato» di una «alterazione del movimento sociale immediato». Con l'espressione «movimento sociale immediato» egli intende riferirsi a un movimento incessante di composizione e di decomposizione delle formazioni umane, impregnato della dimensione tragica dell'esistenza e derivante dall'attuazione di gravi sacrilegi. Secondo Bataille, la centralità dell'atto sacrilego per l'equilibrio sociale delle formazioni umane delle origini (ma anche di alcune civiltà precolombiane, tra cui, soprattutto, quella azteca) deriva dalla sua capacità straordinaria di inoculare all'interno dell'organismo sociale una prospettiva disomogenea rispetto all'ordine costituito: una prospettiva che, essendo alla misura del mutamento perpetuo dell'universo naturale, si rivela in grado di 'movimentare' le comunità umane, di renderle sintoniche con la totalità di un essere per cui nascita e morte sono solo due manifestazioni diverse di uno stesso flusso incessante di vita.

In effetti, come abbiamo avuto modo di riscontrare in riferimento al mito di Dianus, l'autorità sovrana che scaturisce dall'attuazione del crimine risulta per il suo autore ben più dannosa che utile, poiché, da un punto di vista individuale, non arreca nessun privilegio, né va nella direzione di un rafforzamento degli interessi personali. Coerentemente con l'interpretazione batailleana, «il movimento sociale immediato» - all'interno di cui la ritualità sacrificale narrata da Frazer, analogamente a quella presente in altre pratiche pagane, riveste una funzione cerniera - non si mostra votato all'affermazione della supremazia di un soggetto sugli altri. Tale movimento, piuttosto, realizza l'aggregazione degli individui intorno a ciò che per i viventi c'è di più comune: la morte.

Rispetto a questo modello 'comunitario', che Bataille immagina sia ricorrente, anche solo in potenza, nelle prime formazioni umane, l'entrata in scena della forma istituzionale del potere costituisce una fase successiva, apportatrice di variazioni sostanziali e di un irrigidimento dell'intero impianto della realtà. Egli ritiene che a determinare tale passaggio sia stato un processo di concentrazione delle funzioni in un'unica figura. In particolare modo, l'esordio del potere, così come noi lo intendiamo, è dipeso dalla variazione dello *status* del re sacerdote. Fino ad allora, come abbiamo già avuto occasione di precisare, tale personaggio governava l'ordine delle cose, senza istituire la regola e senza detenerne l'*imperium*, esclusivamente in virtù della potenza "sacra" della sua condizione di soggetto colpevole, sottoposto a tabù paralizzanti per la sua persona. Da un certo momento in poi, secondo Bataille, la situazione gradualmente cambia: «I tabù [...] potevano quanto meno essere lentamente neutralizzati o alterati. [...] Ogni alterazione della posizione regale si produceva necessariamente a vantaggio dell'istituzione stessa. E in effetti il potere regale [...] suppone soprattutto che la persona, che aveva captato una forza in prima istanza

puramente religiosa o magica, abbia avuto la possibilità di formare intorno a sé una seconda concentrazione, quella della forza armata di natura diversa e ben più stabile. [...] Questa riunione della potenza militare con la potenza religiosa era necessaria per la costituzione di un potere stabile e regolatore esercitato dal re contro la società». È stato dunque l'accaparramento della forza militare nelle mani del re "colpevole" a segnare una svolta importante nella configurazione delle formazioni umane in direzione dell'istituzionalizzazione e, nello stesso tempo, dell'individualizzazione del potere.

Diversamente da altri membri del Collège de Sociologie, tra cui Roger Caillois, Bataille non crede che il potere sia una qualità sacrale detenuta intrinsecamente e imprescindibilmente da una *élite* di persone, grazie a cui un gruppo ristretto si differenzia dal resto dell'umanità e lo sovrasta prima ancora che nell'ambito delle condizioni materiali sul piano spirituale della volontà e dei sentimenti. Dalla nota su Léon Blum, che Caillois aveva pubblicato sulla «Nouvelle Revue Française» nell'ottobre del 1937, si evince infatti che a suo parere «il potere è una sorta di dato immediato della coscienza». Nello stesso articolo il sociologo afferma inoltre che «il potere appartiene necessariamente al dominio del sacro. Attingendo la sua autorità all'essenza stessa del fatto sociale, e manifestando il suo aspetto imperativo senza intermediari o perdita di energia, il potere degli uni sugli altri istituisce tra gli esseri umani una relazione irriducibile alle pure forme del contratto. Così il potere [...] dimostra essere esso stesso la fonte del sacro, tanto che, tra "sacro" e "potere", non è cosa semplice stabilire quale dei due termini sia in grado di definire l'altro. Il mondo del potere è il mondo stesso della tragedia».

Se ora consideriamo quanto abbiamo detto fino ad ora in merito alla sovranità impotente di Dianus e all'alienazione che l'affermazione del

potere ha significato per il movimento coesivo delle formazioni umane, comprendiamo fino a che punto il discorso di Bataille su questi temi sia ideologicamente incompatibile con quello di Caillois. La differenza di posizione tra gli autori in merito a tale nucleo tematico ci appare tanto più significativa perché segna, seppure nelle prossimità apparente delle loro prospettive, una inconciliabilità tale da condurre in breve tempo alla frattura del progetto comunitario da loro condiviso. L'elemento singolare della vicenda è che in occasione della conferenza sul potere del 19 febbraio 1938, nell'esposizione della comunicazione Bataille sostituisce Caillois, assente per problemi di salute. Il relatore avrebbe dovuto attenersi all'impostazione interpretativa di Caillois, da lui già brevemente illustrata nella nota su Blum e poi più estesamente sviluppata in seguito, nella terza sezione del saggio di *L'homme et le sacré*, apparso nell'estate del 1939. Tuttavia Bataille, dichiarando l'impossibilità da parte sua di aderire completamente alle indicazioni del collega, decide di «ricollegare i fatti essenziali del potere all'insieme dei principi» su cui in quel momento sta indirizzando i suoi studi. Di fatto la concezione del potere che emerge da questa relazione è radicalmente differente dalle considerazioni di Caillois che abbiamo pocanzi riportato a proposito della critica a Blum.

Nell'intervento del 1938, se da un lato Bataille suppone che la sovranità impotente dei primi re sacerdoti, cruciale per il movimento di coesione degli esseri umani, sia interamente da ricondurre all'ambito sacro della vita, dall'altro lato, attesta che il potere, pur utilizzando elementi sacri per la realizzazione di propri interessi, sia esterno alla dinamica che è costitutiva del loro ambito di provenienza. Come coglie in maniera pregnante Bischof, «Bataille – di cui si è avanzato il sospetto che fosse un *novello mistico* – [...] – ha rifiutato fin dall'inizio in modo reciso questo misticismo del potere» Il punto cruciale che secondo

Bataille determina il discrimine tra il potere e il sacro è legato alla constatazione che il potere rimuove dal proprio spettro visuale la forma particolarissima di sapere conseguibile solo attraverso le esperienze inscrivibili nella sfera sacra dell'esistenza. Questa forma specifica di sapere, in virtù anche della lezione kojéviana di Hegel, è dall'autore ricondotta alla coscienza dell' «io che muore» concomitante con l'esposizione del soggetto alla minaccia di morte. Come abbiamo accennato, a suo parere la caratteristica fondamentale del potere è la peculiarità di riunire istituzionalmente la forza sacra e la potenza militare in unica persona. L'effetto soggettivo di tale *reductio ad unum* è la rimozione da parte di chi detiene il potere della potenza sovrana di abbandonarsi a una perdita senza calcolo e senza interesse. Al cambiamento della condizione 'interiore' del sovrano corrisponde una trasformazione speculare del suo *status* oggettivo: il capo che riunisce in sé forze religiose, politiche e militari, diversamente dal re sacerdote, non è più sottoposto alla messa a morte, neanche nell'ordine meramente simbolico.

A tale riguardo Bataille ipotizza che l'ambivalenza di attrazione e di repulsione, cui era sottoposto il re sacerdote, venga annullata dalla figura del capo perché costui, assimilando la logica militare alla propria carica, riversa la repulsione omicida, che sarebbe stata destinata alla sua persona, al di fuori di sé e dei confini territoriali di suo dominio, per convogliarla infine verso il nemico. Di conseguenza, secondo l'autore né il potere è, come crede invece Caillois, «la fonte del sacro», né tanto meno «il mondo del potere è il mondo stesso della tragedia». Stando alla lettura di tale ambito proposta da Bataille, «il potere è invece ciò che sfugge alla tragedia imposta dal “movimento d'insieme” che anima la comunità umana – ma ciò che sfugge alla tragedia proprio volgendo a suo vantaggio quelle stesse forze che la impongono».

Sull'onda di tale intuizione, nella seconda metà degli anni Trenta Bataille intraprende una serie di esperimenti comunitari, di cui il più celebre e rappresentativo è senz'altro quello legato alla società segreta di Acéphale. L'intenzione batailleana era di recuperare la dimensione emotiva alla base della tragedia al fine di condurre i membri della comunità elettiva alla condivisione di un medesimo destino, radicalmente sovvertire dell'intero dispositivo del potere. La coalizione che avrebbe dovuto scaturire da una simile messa in comune, aggregandosi intorno alla 'produzione mitologica di un'assenza', avrebbe dovuto attuare un ribaltamento dello schema alla base di tutti i sistemi della realtà che, invece, sono fondati sull'assenza di una presenza superiore, di natura ultramondana o retromondana (rappresentata da Dio, da un mito fondativo, etc.), costitutiva di quelle formazioni politiche e religiose che godono di un fondamento onto-teologico.

Tuttavia, se da un lato questa sovversione dell'impianto si rivela foriera di una dimensione della vita intimamente a conoscenza della natura umana, dall'altro essa, una volta attuata concretamente nella sfera politica, si mostra del tutto impraticabile poiché la complicità saldata dalla perdita dei suoi membri richiederebbe un incessante venire meno dei soggetti implicati. Questo tentativo si scontra, evidentemente, con una serie di difficoltà fondamentali, tra cui la constatazione immediata, messa successivamente in evidenza da Maurice Blanchot, secondo cui ciò che è più comune tra gli esseri umani si mostra esattamente quanto di meno condivisibile possa per loro esserci. La comunanza tra gli esseri può infatti giungere fino all'attimo immediatamente anteriore all'irruzione della differenza radicale suscitata dall'avverarsi della morte. Ma una volta che quest'ultima sopraggiunge, anziché compattare la comunanza, rende impossibile qualsiasi condivisione ulteriore perché sottrae alla presenza i soggetti che avrebbero dovuto coalizzarsi tramite

una simile esperienza. D'altronde è stata proprio la consapevolezza dei problemi insiti in una configurazione comunitaria basata su presupposti di questo tipo ad avere condotto al fallimento inevitabile del 'progetto' che Bataille ha costituito intorno alla rivista «Acéphale» nella seconda metà degli anni Trenta.

Su questo nucleo tematico Bataille torna venti anni dopo lo scioglimento di *Acéphale*, in alcuni snodi fondamentali di *La souveraineté*. In continuità con le sue esperienze comunitarie pregresse, anche se in un clima storico completamente differente e nel quadro di un orizzonte teorico parzialmente mutato di registro, riprende l'indagine sul *Contrasto tra sovranità e potere*. In maniera forse ancora più netta di quanto aveva affermato nella relazione pronunciata al Collegio di Sociologia prima del conflitto bellico, egli dichiara la differenza radicale tra sovranità e potere. In tale circostanza è l' "oggettività del potere" ad apparirgli la sua forma più nitida ed estrema, quella che si mostra collocata nella posizione diametralmente opposta al luogo occupato invece dalla sovranità soggettiva. Per comprendere l'articolazione del discorso batailleano bisogna considerare che tra le due forme antitetiche appena indicate si collocano tutti i loro ibridi che hanno contraddistinto e determinato le figure tradizionali della sovranità. Una volta, infatti, che le forme storiche della sovranità si sono affermate grazie alla concentrazione di diverse cariche in un'unica persona, l'esercizio sovrano del potere si è costantemente accompagnato al beneficio di privilegi e al godimento delle risorse eccedenti. Al potenziamento delle istituzioni si è associato il potenziamento degli individui che ne hanno incarnato le mansioni politiche, amministrative, economiche o militari. La sovranità impotente dei re sacerdoti delle origini ha dato avvio alla differenza sociale e al dominio degli uomini su altri uomini. Essa stessa si è inoltre inserita in un meccanismo più generale di dominio degli

esseri umani sulle cose del mondo. La condotta di spossessamento di sé attraverso l'esposizione permanente alla morte, che contraddistingueva il mito di Dianus, si è capovolta in una condizione di possesso pieno, grazie al beneficio da parte dei sovrani degli oggetti prodotti dai sudditi. Rispetto a tale sviluppo storico, per cui la sovranità non è divenuta che una «commedia», nel corso degli anni Cinquanta del Novecento Bataille attribuisce all'oggettività del potere realizzata dal regime sovietico una possibilità di emancipazione dal concetto stesso di dominio. Questa oggettività, seppure irriducibilmente opposta alla forma soggettiva della sovranità, condivide con questa dei punti di convergenza. Nello specifico, l'oggettività del potere, riconducendo l'intera vita all'ambito oggettivo delle equivalenze, finisce col negare le differenze sociali tra gli individui, nega anche il dominio sulle cose che la sovranità oggettiva ha di fatto inglobato nelle sue funzioni.

Senza per il momento inoltrarci ulteriormente negli sviluppi della riflessione di Bataille risalenti degli anni Cinquanta, teniamo nondimeno a mettere in evidenza come egli abbia inteso differenziare sin dagli esordi la sua nozione di sovranità, di cui ha rintracciato i prodromi nella figura di Dianus, dalle forme storiche della sovranità che esercitano il potere derivante dalla concentrazione di forze di natura differente. Per queste sue caratteristiche la sovranità batailleana si rivela differente dalla signoria hegeliana, che, anche se solo attraverso il godimento delle eccedenze, permane nel proprio essere definito (per quanto si tratti di un essere, quello del Signore hegeliano, non collimante con la mera identità individuale) e si situa ancora nel "registro oppositivo" interno al corso della storia nonché foriero dei privilegi di un consumo improduttivo del tutto dipendente dagli oggetti del mondo del lavoro. Inoltre, per il medesimo tratto di impotenza e di esposizione alla pura perdita, la sovranità introdotta da Bataille si diversifica in maniera netta anche dalla

“volontà di potenza” perché conformemente con l’opinione da lui espressa in alcune note di *La souveraineté*, il concetto nietzscheano di “volontà di potenza” potrebbe essere foriero di possibili ambiguità a riguardo.

Concordiamo dunque con Rita Bischof quando afferma: «Dagli inizi di *Acéphale* Bataille ha spostato l’accento dal potere che nasce dall’esercizio del diritto di vita e di morte al potere di coloro che vengono uccisi, i quali vivono in balia di una minaccia di morte, e ha posto questo paradosso a fondamento anche della sua nuova determinazione del concetto di sovranità. Per Bataille la sovranità non è un essere ma un differimento (*Aufschub*), ovvero un modo d’essere che è tenuto in sospenso riguardo ad una morte che già minaccia, ma è rimandata all’indeterminato». Per quanto riteniamo che le osservazioni di Bischof siano assolutamente valide, pensiamo nondimeno che il potere di «coloro che vengono uccisi», a fondamento della sovranità batailleana, provenga innanzi tutto alle vittime da un loro preliminare crimine di autorità che è indissolubilmente intrecciato con la successiva uccisione. Solo tenendo fermo l’intero nesso di crimine, colpa, espiazione e impotenza si può infatti capire fino a che punto il dispositivo batailleano della sovranità sia estraneo tanto «al potere che nasce dall’esercizio del diritto di vita e di morte» proprio delle forme politiche della sovranità, quanto dalle manifestazioni di un sacro che, a causa della sua purezza innocente, viene innalzato e immobilizzato nel ruolo di vertice etico del sistema gerarchico della realtà.

Le considerazioni di Bischof ci permettono inoltre di ritornare con maggiori elementi alla mano anche sulle considerazioni che abbiamo espresso nelle pagine precedenti in riferimento alla *potentia passiva* del paradigma batailleano. Ora possiamo comprendere meglio perché l’esperienza sovrana della passione non sia da intendere come una forma

dell'essere dotata di un suo statuto ontologico autonomo. Essa è infatti, per usare il medesimo termine di Bischof, un «differimento»: una condizione di esistenza concomitante con una eccedenza della struttura, una sospensione del tempo e una infrazione della norma peculiari all'ordine consueto della realtà soggettiva e al corso della storia umana. Sue caratteristiche sono l'incomparabilità, la refrattarietà a qualsiasi tipo di equivalenza, la sua più totale inservibilità nel campo dell' "esistenza pratica". Si può aggiungere, inoltre, che essa non è da intendere propriamente nei termini di una potenza senza atto, quanto piuttosto di una dimensione in cui tanto le passioni quanto gli atti sono mere estrinsecazioni pulsionali, del tutto disgiunte da qualsiasi impiego o calcolo, foriere per il soggetto di un dispendio energetico "inutile" e "prodigale".

Alla luce di tali caratteristiche peculiari, come ha in più occasioni chiarito lo stesso Bataille, la sovranità non può realizzarsi mediante l'attuazione all'interno della storia, di un progetto politico, né tanto meno può assurgere a idea regolatrice della condotta umana poiché essa scaturisce negli istanti di assoluta presenza in cui il flusso storico si sospende. Il potere paradossale che le pertiene, ovvero il potere che, recuperando le parole di Bischof, appartiene a «coloro che vengono uccisi», è un potere del tutto estraneo alla sfera del "possibile", inutilizzabile per questioni concernenti la gestione e la conservazione della vita, e, quindi, di fatto assolutamente impotente. Ma, nella prospettiva batailleana, è proprio per tale tratto di inservibilità e di impotenza effettiva, che la sovranità dischiude una libertà suprema ai soggetti che sono coinvolti nel suo movimento effusivo e disgregatore. Tale libertà è riconducibile alla categoria batailleana di "impossibile" laddove tale termine, come abbiamo visto, non indica l'irrealizzabile e

simmetrico opposto del possibile, quanto piuttosto “il culmine di tutto il possibile”.

c) *Sul limite ultimo, «lo slancio dell’infanzia vagabonda»*

Possiamo concludere sottolineando che è stato l’intreccio sapiente di Impossibile e di Possibile, di lavoro e di non-lavoro, di ordine e di disordine, di irrazionale e di razionale, ad articolare la tessitura peculiare del testo batailleano. Il varco che questo ha dischiuso si rivela quindi l’esito, mai realizzato una volta per tutte ma sempre da reiterare e rinvigorire, di un esercizio assolutamente rigoroso, fondato sul connubio di disciplina e abbandono della disciplina. Come afferma Sara Colafranceschi, «il tempo del lavoro profano diventa tempo che “scava” ed “apre” se impariamo a volgerlo ‘contro’ noi stessi, contro quella funzione del nostro Io rivolta all’accumulazione, alla conservazione, alla paura del futuro e al rimpianto di un passato che passa, appunto, per definizione». Ciò che ha mosso Georges Bataille alla ricerca della sovranità è stato proprio questo volere essere “contro” se stesso. La sua è stata una “contestazione” permanente e ostinata di sé in quanto *ipse* singolare e atomizzato, in quanto essere discontinuo calato nel tempo della durata e impegnato nel dominio (servile) sulle cose del mondo. D’altronde, è stata proprio questa contestazione radicale a mettere l’autore sulle tracce dell’infinito. Egli ha ritenuto che dinanzi alla compiutezza del mondo si debba rilanciare l’infinito, al fine di liberare “estaticamente” la carica di infinitezza che nei viventi si compone e si alterna con le loro fattezze di esseri finiti e compiuti, esposti alla morte e alla vulnerabilità. Su questo snodo della riflessione batailleana ha ragione Felice Ciro Papparo quando sottolinea che la dimensione che ne deriva «è individuabile [...] solo da un punto di vista *trans-finito*, ovvero in base a un’apertura *in-finita*, costante e radicale, della finitezza dell’esserci,

giacché per Bataille l'esserci è *desiderio di infinito*». Ecco allora che si rende necessario, come ancora mette in evidenza Papparo, «pensare una dialettica paradossale, oltre ogni trascendenza del finito che deve trapassare nell'infinito e dell'infinito che si innerva nel finito».

.A tali esiti della sua riflessione Bataille giunge soprattutto nell'ultimo periodo della sua vita. Ne rendono testimonianza non soltanto le pagine finali di *La souveraineté*, ma anche le cosiddette “conferenze del non-sapere” e alcuni articoli da lui dedicati agli scrittori della “letteratura del male”. D'altronde, sono proprio questi esiti ultimi della sua produzione a sancire il suo passaggio a una posizione totalmente «aldilà della politica e dell'azione efficace». Tale posizione, per l'assertorietà con cui egli l'ha collocata aldilà di qualsiasi registro oppositivo, ci appare la manifestazione più conseguente del rovesciamento prospettico che è alla base della sua “*politique de l'impossible*”.

L'orizzonte nuovo che Bataille è riuscito solo ad abbozzare nell'ultimo periodo della sua vita - poiché, come sappiamo, è giunto a noi nella forma lacunare dell'incompiuto - appare influenzato soprattutto dal confronto con un altro grande interprete della letteratura mondiale: Franz Kafka. L'intenzione espressa da Bataille di abbandonare Nietzsche, che, come abbiamo avuto modo di constatare, durante l'intero suo percorso ha per lui rappresentato un “amico” imprescindibile, lascia trapelare la sua intenzione di buttare definitivamente alle spalle qualsiasi possibile ambiguità tra sovranità e volontà di potenza, talvolta ancora presente nell'orizzonte dischiuso dall'autore dello *Zarathustra*. Infatti, per quanto Bataille abbia continuato fino alla fine a collocare Nietzsche «dalla parte di chi ignora il calcolo» e ad attribuirgli «il dono sovrano, quello della soggettività», una volta giunto al punto di massima elaborazione della nozione di sovranità, ha però preferito approcciare la questione della sovranità dall'angolo visuale kafkiano. Probabilmente ciò che più lo ha

attirato in tali territori è il tratto puerile del comportamento manifestato dallo scrittore di fronte all'autorità. Secondo Bataille il suo comportamento va considerato, infatti, il sintomo più eloquente di una forma di insubordinazione al potere così radicale da rinunciare a qualsiasi rivalità non solo nei confronti del potere istituito ma anche di qualsiasi altra forma di conquista e di dominio sulle cose e sulle persone.

D'altronde, lo stesso Bataille, in una lettera a Dionys Mascolo del 5 luglio 1953, si rende protagonista di una rivolta di analogo portata. In quell'occasione Bataille contrappone l' «assenza di rassegnazione» e lo spirito di «rivolta» assunti dall'amico nella lotta politica alla sua posizione di «perfetta rassegnazione» di fronte al processo di reificazione degli uomini e delle donne che, nonostante le insormontabili differenze ideologiche, egli ritiene caratterizzi sia il blocco occidentale capitalista che quello orientale comunista. Tuttavia, come egli tiene a chiarire, tale atteggiamento di rassegnazione, lungi dal corrispondere a una sua accettazione dello *status quo*, va piuttosto interpretato come una manifestazione, ben più radicale, di una «rivolta generalizzata», nata dalla constatazione che la rivolta di fatto non sia che un abbandono di tale rivolta radicale, uno scendere a patti con la servitù alla base del mondo dell'azione. Sulla scia di tali affermazioni possiamo concludere che, analogamente a Kafka, anche Bataille, mediante la sua «rivolta generalizzata», abbia cercato tenacemente di svincolare gli esseri umani da quella logica di opposizioni e di interdipendenze che impedisce persino alle «rivolte di fatto» di apportare un'emancipazione effettiva dalla condizione servile. Con il suo «modo di essere sospesi» egli ha voluto intercettare soprattutto l'essenziale, e «l' essenziale è sempre lo stesso: la sovranità non è *rien*».

Per il soggetto confrontarsi con una simile prospettiva significa compiere un vertiginoso salto nel buio. Ma è proprio compiendo questo

salto, nonostante l'inevitabile componente dell'incognita e del rischio in esso implicati, che per gli esseri umani diviene possibile aprirsi al nuovo con la coraggiosa e incontrollata levità del neonato che si getta nella vita senza sapere dove essa lo conduca. «Quando il parapetto è valicato, è valicato con lo slancio dell'infanzia vagabonda».

Appendice Iconografica

L'appendice crudele. Quando la “sovranità” *contagia* l'immagine

Certo è difficile seguire il senso di queste oscillazioni attraverso le trasformazioni storiche. [...] Ma le alterazioni delle forme plastiche rappresentano spesso il *sintomo* dei grandi rovesciamenti [c. m.].

*Le cheval académique*⁴³⁷

Nell'arte l'uomo ritorna alla sovranità (alla scadenza del desiderio) e, se dapprima è desiderio di annullare il desiderio, non appena è pervenuto ai suoi fini diventa desiderio di riaccendere il desiderio.

L'expérience intérieure

438

Da questa doppia *impasse* risulta però il senso del momento dell'arte, che lanciandoci sulla via di un completo scomparire – e lasciandoci per un tempo di sospensione – propone all'uomo un rapimento senza requie. [...] La festa infinita delle opere d'arte è là per dirci che, a dispetto di una volontà decisa a dare valore solo a ciò che dura, un trionfo è promesso a chi salta nell'irrisolutezza dell'istante. Per questo non è mai troppo l'interesse prestato all'ebrezza moltiplicata, che attraversa l'opacità del mondo con lampi apparentemente crudeli, dove la seduzione si lega al massacro, al supplizio, all'orrore. Non è apologia di fatti orribili. Non è un appello affinché tornino. Ma nell'*impasse* inspiegabile in cui ci muoviamo, questi momenti folgoranti [...] invano portano in sé nel rapimento dell'istante tutta la verità dell'emozione.

*L'art, exercice de la cruauté*⁴³⁹

⁴³⁷ G. Bataille, *Le cheval académique* «Documents», n. 1, 1929; in *OC*, vol. I; trad. it. di S. Finzi, *Il cavallo accademico*, in G. Bataille, *Documents*, cit., p. 30.

⁴³⁸ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris 1946; in *OC*, vol. V, p. ; trad. it. di C. Morena, *L'esperienza interiore*, cit., p. 97.

⁴³⁹ G. Bataille, *L'art, exercice de la cruauté*, «Médecine de France», giugno 1949, n. 4; in *OC*, vol. XI, p. ; trad. it. di C. Colletta, *L'arte, esercizio della crudeltà*, in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F. C. Papparo, Napoli 2000, p. 236.

Metamorfosi sacre.

Il divenire animale dell'umanità delle origini

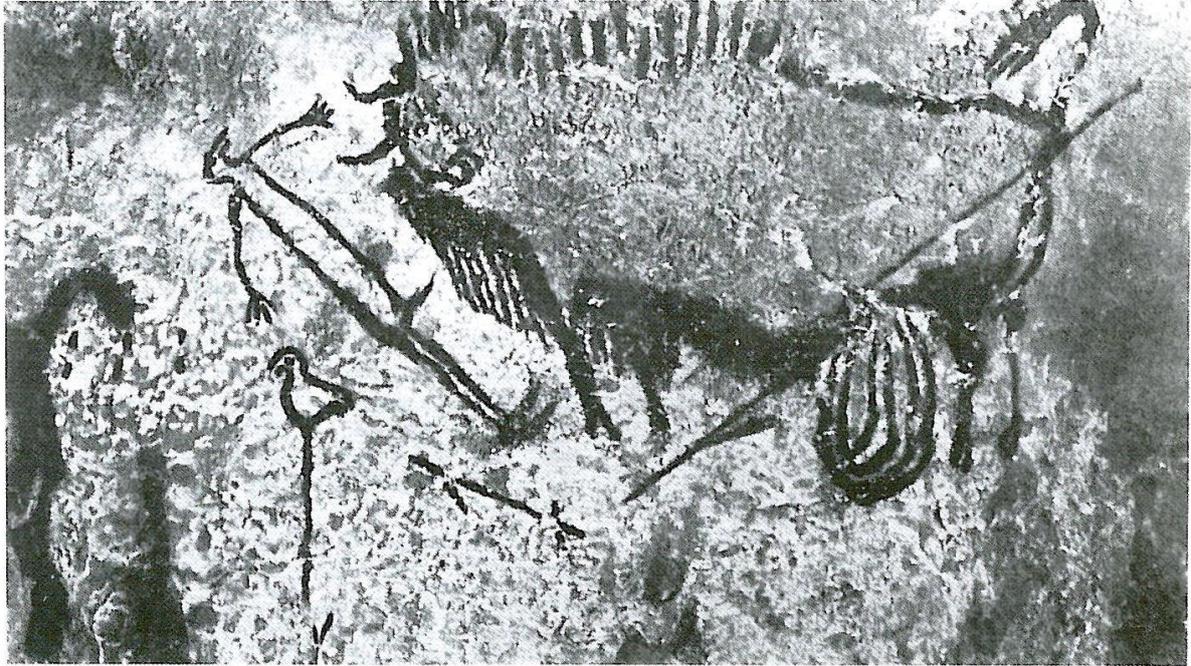


Tavola I - L'uomo dalla testa di uccello (particolare della scena del pozzo nella caverna di Lascaux), 13500 a. C. circa. Fotografia di C. Emmer e H. Hinz. Riproduzione in G. Bataille, *La peinture préhistorique. Lascaux ou la Naissance de l'art*, Genève 1955. Una riproduzione è presente anche in Id., *Les larmes d'Eros*, Paris 1961; trad. it. di A. Salsano, *Le lacrime di Eros*, Torino 1995. p. 19.



Tavola II – Bisonte con gambe posteriori e sesso umani (disegno raffigurante il dettaglio di graffito presente nella Caverna dei Tre fratelli. Santuario). Riproduzione in G. Bataille, *La peinture préhistorique. Lascaux ou la Naissance de l'art*, cit.. Una riproduzione è presente anche in Id., *Les larmes d'Eros*, cit; trad. it. cit., p. 24.

La vertigine del sacro nel mondo antico

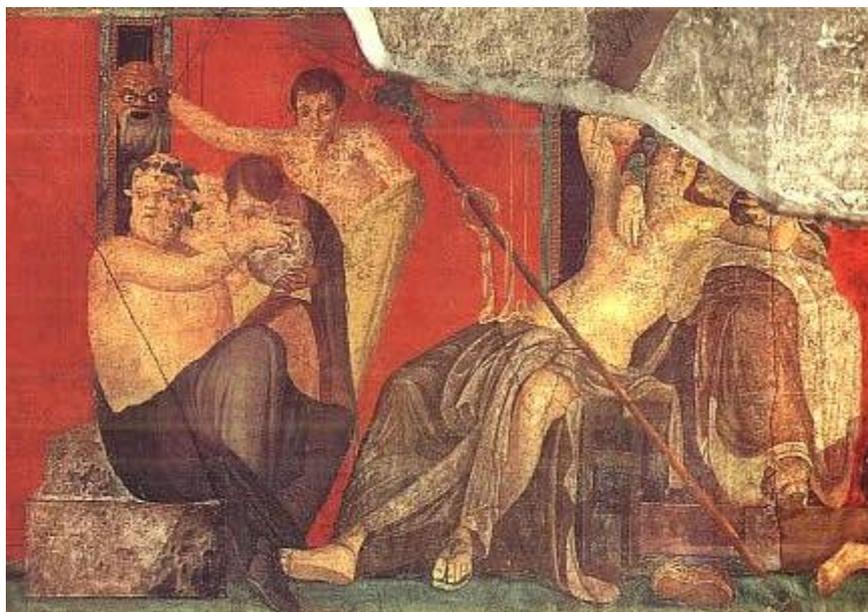


Tavola III – Scena dell'iniziazione dionisiaca, I. sec. d. C, Villa dei Misteri, Pompei.



Tavola IV - La donna flagellata e la danza, I. sec. d. C, Villa dei Misteri, Pompei.
Riproduzione in G. Bataille, *Les larmes d'Eros*, cit.; trad. it. cit., p. 57.

Contro l'idealismo al potere.

L'ibridazione di forme umane e bestiali nel Pantheon gnostico



Tavola V - Arconti dalla testa di anatra.

Intaglio di provenienza gnostica, III- IV sec. d. C. Altezza reale: 27 mm, Cabinet des Médailles, Paris.

Riproduzione in G. Bataille, *Le bas matérialisme et la gnose*, «Documents», n.1, 1930, p. 1.



Tavola VI - Dio dalle gambe di uomo, il corpo di serpente e la testa di gallo.

Intaglio di provenienza gnostica, III-IV sec. d. C. Altezza reale: 14, 5 mm. Cabinet des Médailles, Paris.

Riproduzione in G. Bataille, *Le bas matérialisme et la gnose*, cit., p.7.

Tavola VII - Iao pantomorfo.

Intaglio di provenienza gnostica, III- IV sec. d. C. Altezza reale: 20 mm. Cabinet des Médailles, Paris.

Riproduzione in G. Bataille, *Le bas matérialisme et la gnose*, cit., p.3.



Tavola VIII – Dio acefalo sormontato da due teste di animale.

Intaglio di provenienza gnostica, III-IV sec. d. C. Altezza reale: 25 mm. Cabinet des Médailles, Paris.

Riproduzione in G. Bataille, *Le bas matérialisme et la gnose*, cit., p. 3.

**I personaggi dell'apocalisse di Saint-Sever, come «rari nantes, in gurgite vasto».
Il principio e la fine della storia raffigurati con una «balordaggine senile»**



Tavola IX – *Il sogno di Nabuchodonsor*. Miniatura in *Apocalypse de Saint-Sever*, 1028- 1072 c, copia originale presso Collezione Dépôt de législation et d'histoire, Bibliothèque nationale de France, Paris.
Riproduzione in G. Bataille, *Apocalypse de Saint-Sever*, «Documents», n. 2, 1929, p. 77.

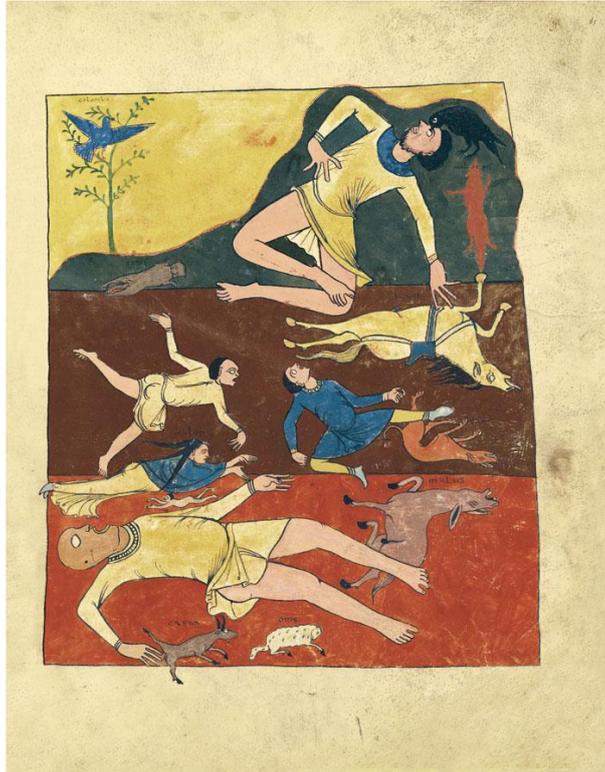


Tavola X – *Il diluvio*. Miniatura in *Apocalypse de Saint-Sever*, 1028- 1072 c, copia originale presso collezione Dépôt de législation et d'histoire, Bibliothèque nationale de France, Paris. Riproduzione in G. Bataille, *Apocalypse de Saint-Sever*, cit., p. 80.



Tavola XI - *Il diavolo e le locuste*. Miniatura in *Apocalypse de Saint-Sever*, 1028- 1072 c, 1028- 1072 c, copia originale presso collezione Dépôt de législation et d'histoire, Bibliothèque nationale de France, Paris. Riproduzione in G. Bataille, *Apocalypse de Saint-Sever*, cit., p. 80.

Senza alcuna salvezza.

Nudità dei corpi e dannazione delle anime nell'universo figurativo cristiano



Tavola XII – D. Bouts (c. 1415-1475), *L'inferno* (particolare), olio su tavolo di quercia, Musée du Louvre, Parigi. Riproduzione in G. Bataille, *Les larmes d'Eros*, cit.; trad. it. cit., p. 63.



Tavola XIII – Carpaccio, *San Giorgio e il drago* (particolare), tempera su tavola, 141×360 cm, 1502, Scuola Dalmata dei Santi Giorgio e Trifone. Venezia. Riproduzione in G. Bataille, *Les larmes d'Eros*, cit.; trad. it. cit., p. 62.

Le conseguenze della guerra



Tavola XIV – P. P. Rubens, *Le conseguenze della guerra*, olio su tela, 206×345 cm, 1637-1638 c., Galleria Palatina, Firenze. Riproduzione in G. Bataille, *Les larmes d'Eros*, cit.; trad. it. cit., p. 131.



Tavola XV – F. Goya, *Lo mismo*, incisione n. 3 di *Los desastres de la guerra* (82 incisioni), 1810-1820 c., Museo del Prado. Madrid.

**Una allegoria della forma storica della sovranità.
Il potere come esercizio del diritto di vita e di morte**



Tavola XVI - Arcimboldi, *Ritratto di Erode*, Collezione Cardazzo, Venezia.
Riproduzione in G. Bataille, *Les larmes d'Eros*, cit.; trad. it. cit., p. 145.

Irregolarità scandalosa e crimine nell'uomo sovrano di Sade

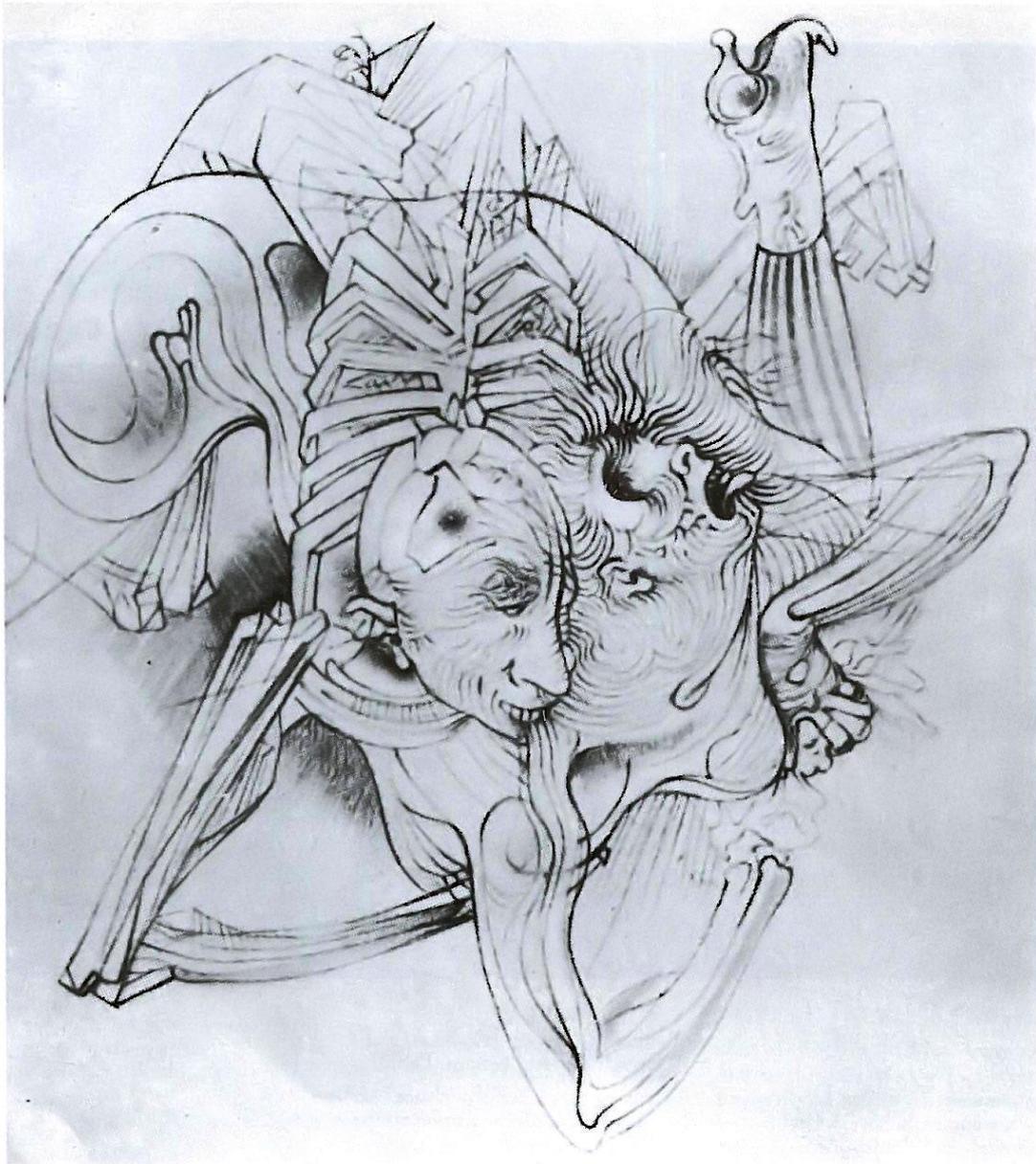
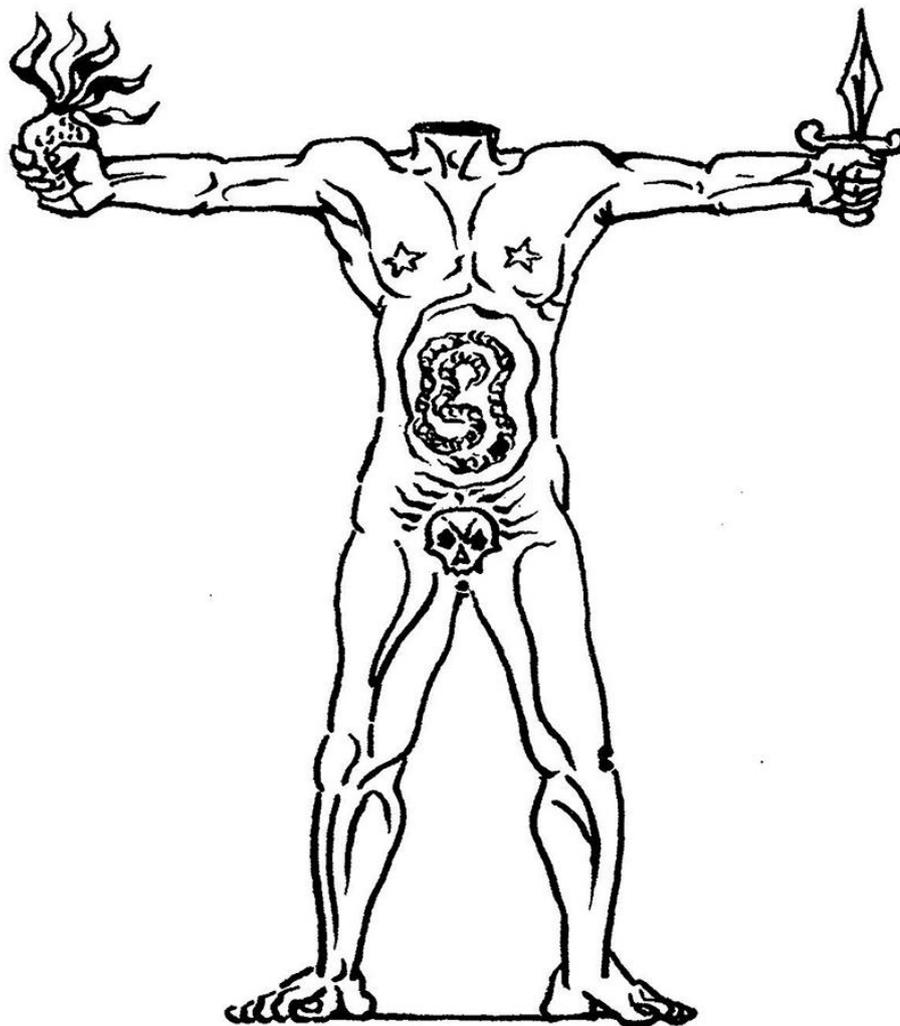


Tavola XVII – H. Bellmer, *A Sade*, 1947, Collezione P. Echaurren, New York.
Riproduzione in G. Bataille, *Les larmes d'Eros*, cit; trad. it. cit., p. 193.

Per una strategia dell'eversione.

L'uomo acefalo, «sfuggito alla sua testa come un condannato alla prigione»



ACEPHALE

RELIGION · SOCIOLOGIE · PHILOSOPHIE · REVUE PARAISSANT 4 FOIS PAR AN
1^{re} année LA CONJURATION SACRÉE 24 juin 1936
PAR GEORGES BATAILLE PIERRE KLOSSOWSKI ET ANDRÉ MASSON

Tavola XVIII - A. Masson, Frontespizio della rivista «Acéphale», n. 1, 1936;
in G. Bataille *et al.*, *La congiura sacra*, testi e documenti da Acéphale,
trad. di F. Di Stefano e R. Garbetta, Torino 1997, copertina.



Tavola XIX . A. Masson, *Acéphale*, inchiostro su carta, 40,6 x 31,6 cm, 1936, collezione privata, Paris.
Illustrazione di «Acéphale», n. 2, 1937; in G. Bataille *et al.*, *La congiura sacra*, cit., p. 31 .



Tavola XX – A. Masson, *Acéphale*, inchiostro su carta, 40,6 x 31,6 cm, 1936, Museo Nacional Reina Sofia, Madrid.
Illustrazione di «Acéphale», n. 2, 1937; in G. Bataille *et al.*, *La congiura sacra*, cit., p. 37.

Sotto il segno di Dioniso.

Il crimine perpetrato dalla figura ibrida del Minotauro

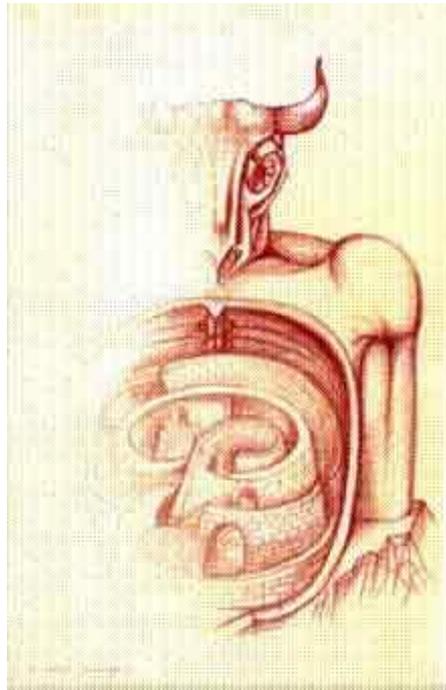


Tavola XXI - A. Masson, *Il minotauro e il labirinto*, disegno, 1930.



Tavola XXII - A. Masson, *Le minotaure*, inchiostro su carta, collezione privata, Paris.
Illustrazione di «Acéphale», n. », n. 3-4, luglio 1937; in G. Bataille *et al.*, *La congiura sacra*, cit., p. 65.



Tavola XXIII – P. Picasso, *Scene bachique au minotaure*, acquaforte, 34 x 45.2 cm, 18 maggio 1933, Suite Vollard.

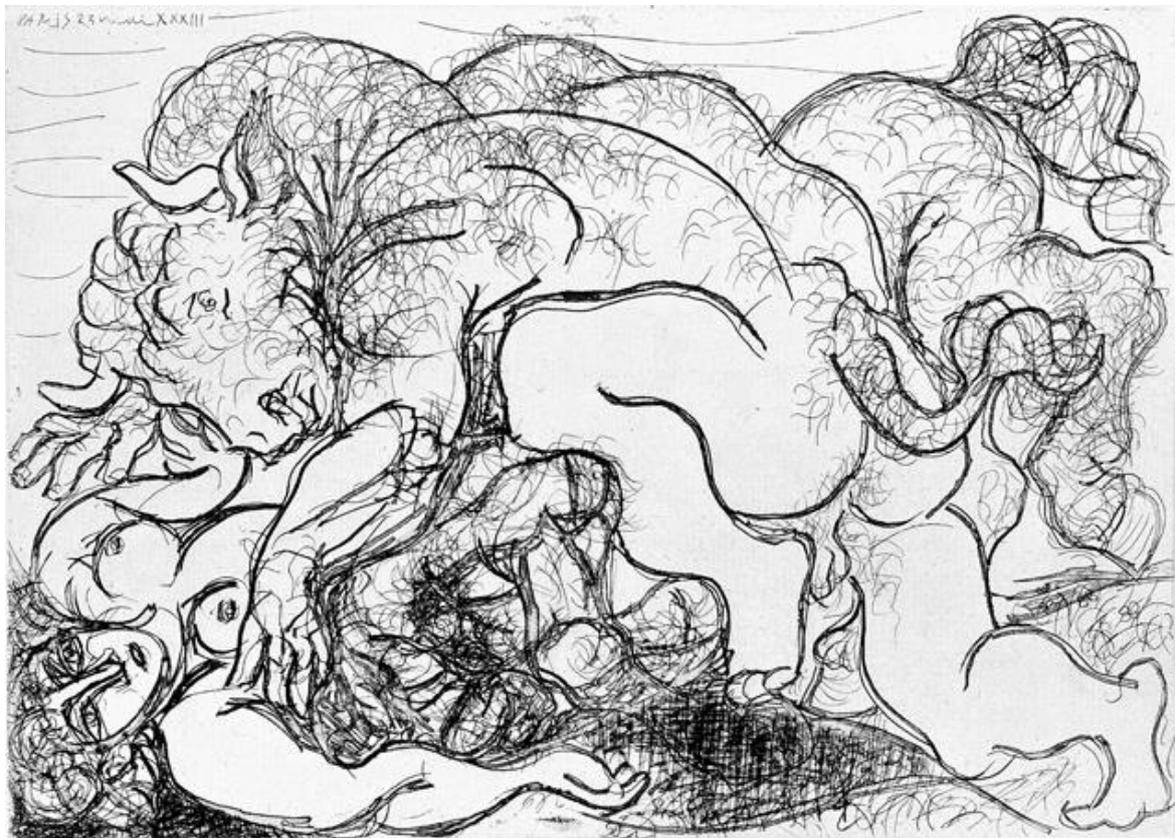


Tavola XXIV – P. Picasso, *Minotaure attaquant une amazone*, acquaforte, 19,2 x 26,6 cm, 1933, Suite Vollard.

«Numanzia! Libertà!»

La comunità senza capo introduce il conflitto tragico



Tavola XXV – A. Masson, *Pour «Numancia»*, inchiostro su carta, 29 x 24 cm, 1937, Museo Nacional Reina Sofia, Madrid.

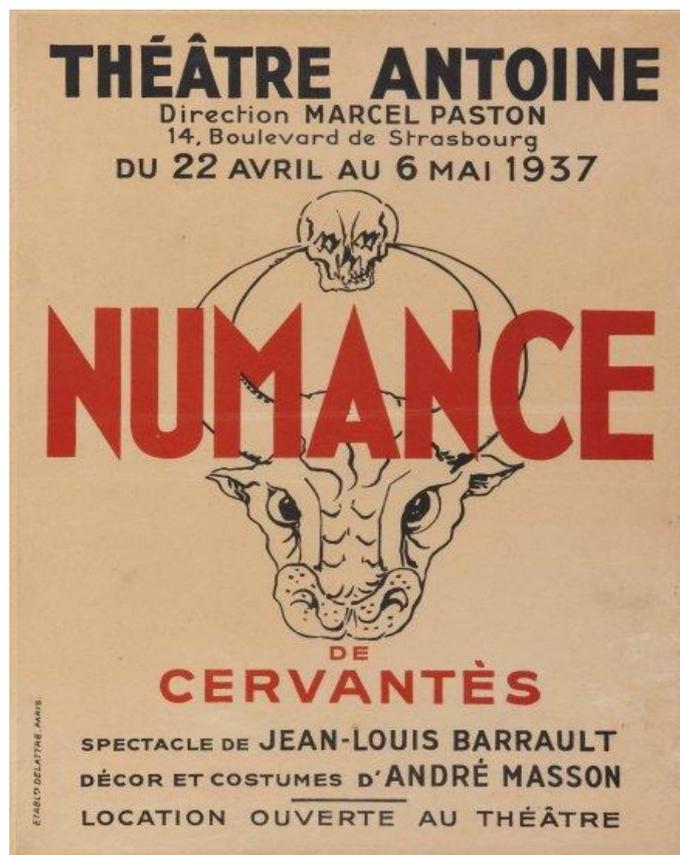


Tavola XXVI – A. Masson, *Numance*, locandina di Numance: *pièce* tratta da un'opera di M. de Cervantes, litografia, 51 x 37 cm, 1937.



Tavola XXVII – A. Masson, *Numance*, studio per il decoro della scenografia di Numance. Acquarello e gouache su carta, 44 x 58 cm, 1937, Museo Nacional Reina Sofia, Madrid.

La parodia come strumento di contestazione dell'autorità



Tavola XXVIII – A. Masson, *Les conquérants*, inchiostro su carta, 30,5 x 40,5 cm, 1939, Museo Nacional Reina Sofia, Madrid

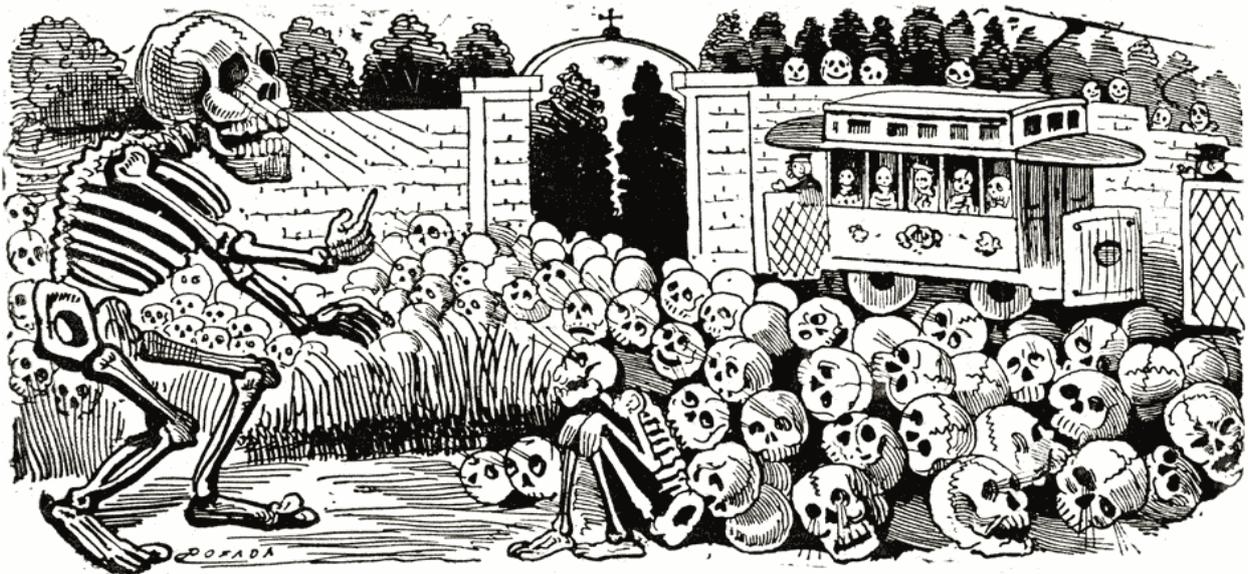


Tavola XXIX -. G. Posada, *Gran calavera eléctrica*, Incisione, 21,4 x 34 cm, 1900-1913 c., Ciudad de México.

L'orecchio reciso di Van Gogh.

L'enigma della mutilazione tra moto di rivolta, dono di sé ed energia solare

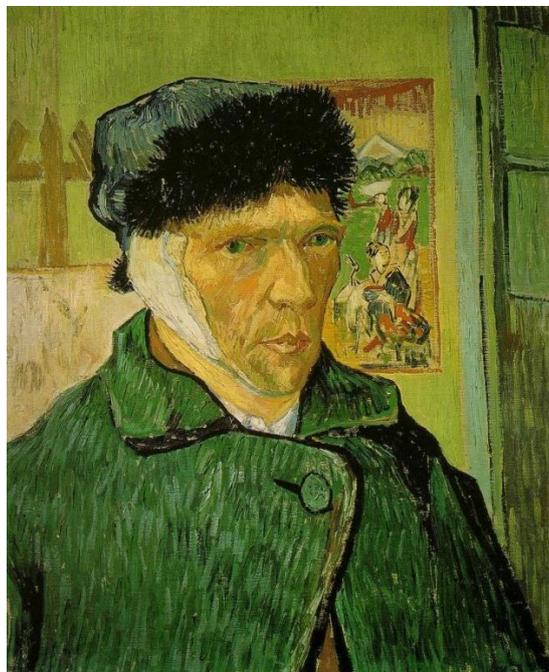


Tavola XXX – V. Van Gogh, *Autoritratto con l'orecchio bendato*, olio su tela, 60×49 cm, 1889, Courtauld Gallery, London.

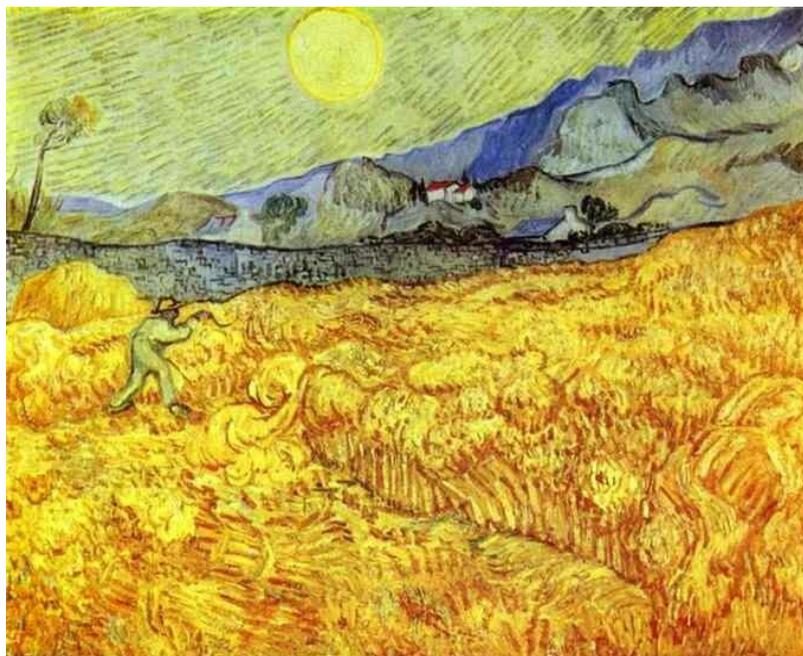


Tavola XXXI – V. Van Gogh, *Campo di grano con mietitore*, olio su tela, 1889, Van Gogh Museum, Amsterdam.
Riproduzione in G. Bataille, *La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh*, «Documents», n. 8, p. 453.

Sacrifices.

«Il sovvertimento lacerante del *dio* che muore»



Tavola XXXII



Tavola XXXIII

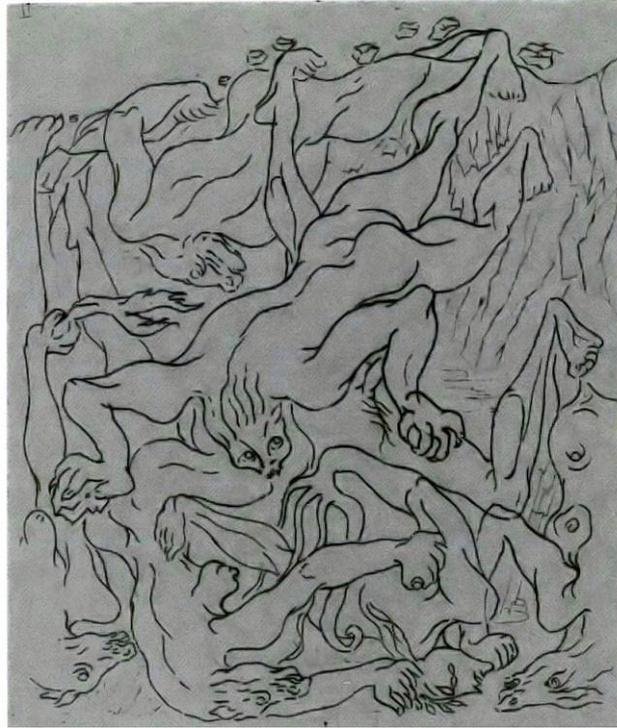


Tavola XXXIV

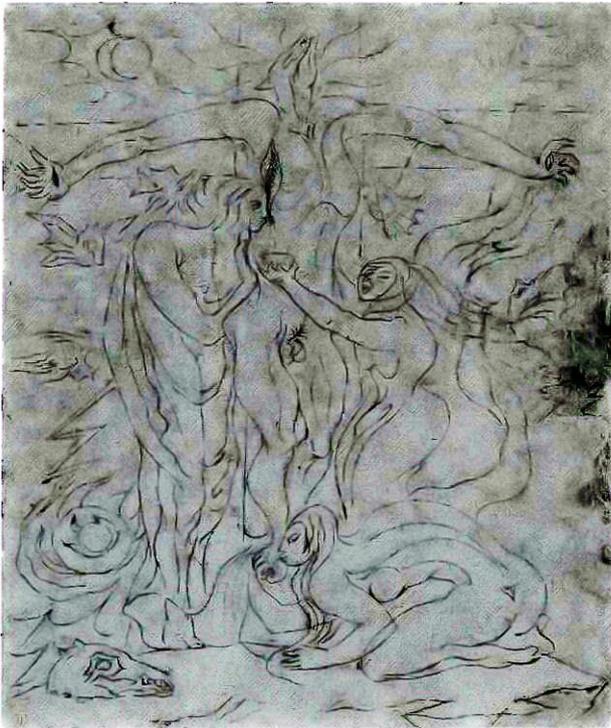


Tavola XXXV



Tavola XXXVI

Tavole XXXII-XXXVI – A. Masson, *Sacrifices*, cinque acqueforti. Illustrazioni di G. Bataille, *Sacrifices*, Paris 1936; trad. it. di M. Rovelli, *Sacrifici*, Viterbo 2007, pp. 14, 15, 26, 27, 38.

«Penso allo stesso modo in cui una ragazza si toglie il vestito»

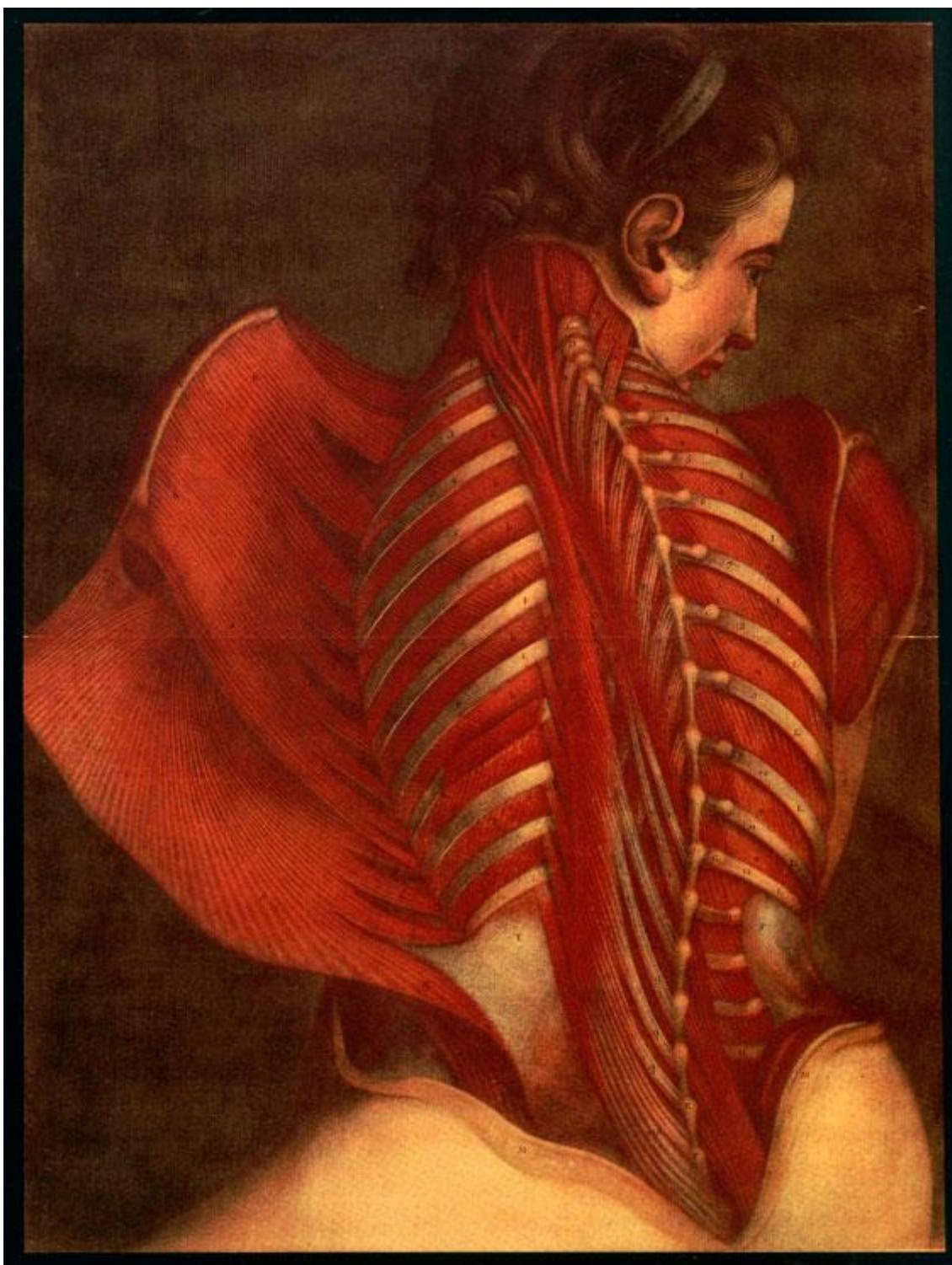


Tavola XXXVII - J.Gautier, tavola XVI, detta anche *L'ange anatomique*, in Id., *Anatomie*, Nancy 1773, Documento Alain Brieux, Paris. Riproduzione in G. Bataille, *Les larmes d'Eros*, cit; trad. it. cit., p. 100.

Sovranità e anatomia erotica in Madame Edwarda



Tavola XXXVIII



Tavola XXXIX



Tavola XL



Tavola XLI

Tavole XXXVIII-XLI – H. Bellmer, *Madame Edwarda*, puntasecca, 39.0 x 26.0 cm. Illustrazioni di G. Bataille, *Madame Edwarda*, Paris 1956; trad. it. di L. Tognoli, *Madame Edwarda*, Milano 2013, pp. 27, 42, 53, 35.



Tavola XLII – H. Bellmer, *Madame Edwarda* detta anche *La sainte*, puntasecca, 38.7 x 25.7 cm, 1965.

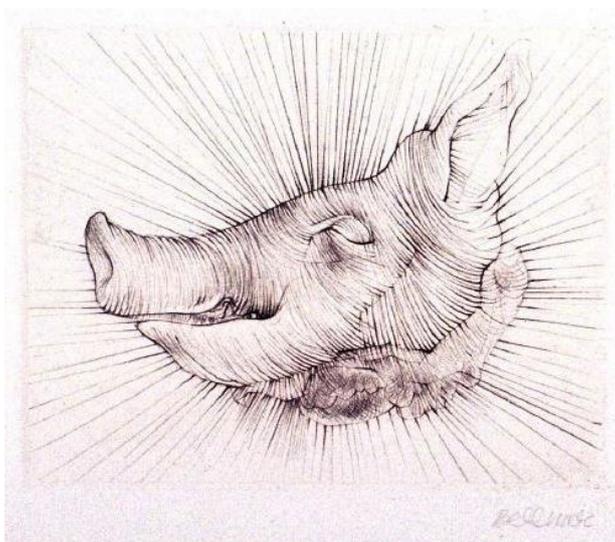


Tavola XLIII – H. Bellmer, *Madame Edwarda*, puntasecca, 39.0 x 26.0 cm. Illustrazione di G. Bataille, *Madame Edwarda*, Paris 1956; trad. it. di L. Tognoli, *Madame Edwarda*, Milano 2013, p. 69.



Tavola XLIV



Tavola XLV

Tavola XLVI

Tavole XLIV-XLVI – R. Magritte, *Illustration pour le conte Madame Edwarda de Georges Bataille*, disegni, 35.5 x 25 cm., 1946, Tate Liverpool, Liverpool.

L'immagine aperta del suppliziato cinese.
Alle radici dell' "antropomorfismo lacerato" di Georges Bataille



Tavola XLVII – Supplizio cinese detto dei “cento pezzi”, cliché riprodotto in: G. Dumas, *Traité de Psychologie*, Paris 1923; L. Carpeux, *Pekin qui s'en va*, Paris 1913. A Bataille uno di questi cliché era stato donato nel 1925 dal suo psicoanalista, il dottor Adrien Borel. Riproduzione del cliché compare nelle ultime pagine di G. Bataille, *Les larmes d'Eros*, cit; trad. it. cit., p. 221.

Bibliografia

1. *Repertori bibliografici*

Bibliographie de Georges Bataille, «Critique», *Hommage a Georges Bataille*, n. 195-196, agosto-settembre 1963, pp. 803-832.

Bibliographie, «L'Arc», *Georges Bataille*, n. 32, 1967, pp. 92-96.

Catalogue Georges Bataille. Livres, préfaces et revues, ouvrages de critique, Paris 1996.

D. Hollier, *Bibliographie*, in G. Bataille, *Romans et récits*, a cura di D. Hollier, Paris 2004, pp. 1383-1394.

J. Chatain, *Bibliographie*, in Idem, *Georges Bataille. Une étude, une bibliographie, des illustrations*, Paris 1973, pp. 183-187.

C. Di Marco, *Bibliografia*, in Eadem, *Georges Bataille: etica dell'incompiutezza*, Milano 2005, pp. 195-202.

G. Ernst e F. Marmande, *Bibliographie*, in F. Marmande, *Georges Bataille politique*, Lyon 1985, pp. 241-275.

D. Hawley, *Bibliographie annotée de la critique sur Bataille: de 1929 à 1975*, Genève-Paris 1976.

M. Galletti, *Bibliografia essenziale*, in Ead., *La comunità "impossibile" di Georges Bataille. Da «Masses» ai «Difensori del Male»*, Torino 2008, pp. 223-250.

J. Nordquist, *Georges Bataille. A Bibliography*, Santa Cruz 1994.

2. *Bibliografia primaria*

2.1. Edizione critica francese

Georges Bataille, *Œuvres complètes (1922-1961)*, 12 voll., a cura di D. Hollier, T. Klossowski, P. Leduc, F. Marmande, S. Monod, H. Ronse e J.-M. Rey, Paris 1970-1988.

Suddivisione in volumi delle *Œuvres complètes* (indicate con l'abbreviazione: *OC*).

- *OC*, vol. I: *Premiers écrits, 1922-1940: Histoire de l'oeil; Anus solaire; Sacrifices; Articles*, con una Prefazione di M. Foucault Paris 1970.
- *OC*, vol. II: *Écrits posthumes, 1922-1940*, Paris 1970.
- *OC*, vol. III: *Œuvres littéraires: Madame Edwarda; Le Petit; L'Archangélique; L'Impossible; La Scissiparité; L'Abbé C; L'être différencié n'est rien; Le Bleu du ciel*, Paris 1971.
- *OC*, vol. IV: *Œuvres littéraires posthumes: Poèmes; Le mort; Julie; La maison brûlée; La tombe de Louis xxx; Divinus Deus; Ébauches*, Paris 1971.
- *OC*, vol. V: *Somme athéologique I: L'expérience intérieure; Méthode de méditation; Post-scriptum 1953; Le coupable; L'alleluia*, Paris 1973.
- *OC*, vol. VI: *Somme athéologique II: Sur Nietzsche; Memorandum; Annexes*, Paris 1973.
- *OC*, vol. VII: *L'économie à mesure de l'univers; La Part maudite; La limite de l'utile (fragments); Théorie de la religion; Conférences (1947-1948), Annexes*, Paris 1976.
- *OC*, vol. VIII: *L'histoire de l'erotisme; Le surréalisme le jour au jour; Conférences (1951-1953); La souveraineté; Annexes*, Paris 1976.
- *OC*, vol. IX: *Lascaux ou la naissance de l'art; Manet; La littérature et le mal; Annexes*, Paris 1979.

- OC, vol. X: *L'érotisme; Le procès de Gilles de Rais; Les larmes d'Eros*, Paris 1987.
- OC, vol. XI: *Articles I (1944-1949)*, Paris 1988.
- OC, vol. XII: *Articles II (1950-1961)*, Paris 1988.

2. 2. Articoli e documenti non inseriti nell'edizione delle *Œuvres complètes*

G. Bataille, *Seeds of Revolution*, «The Times Literary Supplement», 19 giugno 1948.

- *L'industrie lourde et la guerre*, «Synthèses», n. 12, 1948.

- *The Marshall Plan*, «The Times Literary Supplement», 15 gennaio 1949.

- *L'éveil*, «84», n. 7, 1949.

- *Il y eut un an le 19 février mourait André Gide. L'originalité décide*, «La République du Centre», 18 marzo 1952; ripubblicato a cura di M. Galletti, in C. Di Marco (a cura di), *Georges Bataille. L'impossible*, «Babelonline/print», n. 12, 2012, pp. 35-37.

- *Out of Evil*, «The Times Literary Supplement», 20 marzo 1953.

- *Tought and Literature. Maurice Blanchot as Writer and Critic*, «The Times Literary Supplement», 27 maggio 1955.

- *Conférences sur le non-savoir*, «Tel Quel», n. 10, 1962.

- *La publication d'«Un cadavre»*, «Le Pont de l'Épée», n. 41, ottobre 1969.

- *La Rosace* (1934), in Laure (pseud. di C. Peignot), *Écrits, fragments, lettres*, testo stabilito da J. Peignot e il collettivo Change, Paris 1979.

- *À propos de «Pour qui sonne le glas» d'Ernest Hemingway* [versione completa], «l'Espagne libre», 1945; articoli di G. Bataille pubblicati sotto pseudonimo, «Critique», 1946-1950; *L'Art magique*; interviste varie, in *Une liberté souveraine. Textes*,

entretiens, témoignages, hommages, documents, a cura e con una presentazione di M. Surya, Paris 1997.

- *L'Apprenti Sorcier. Textes, lettres, documents (1932-1939)*, a cura e con una presentazione di M. Galletti, Paris 1999.

G. Bataille, *L'humanité mexicaine*, a cura di M. Galletti, «L'infini», n. 83, estate 2003.

- *La sociologie sacrée du monde contemporain*, a cura di S. Falasca Zamponi, «Lignes», n. 12, ottobre 2003.

- *L'ambiguïté du plaisir et du jeu*, testo stabilito e trascritto da M. Galletti, «Les Tempes Modernes», n. 629, novembre 2004-febbraio 2005.

- *Sur «Humanisme et Terreur» de Merleau-Ponty*, testo stabilito e trascritto da M. Galletti, «Les Tempes Modernes», n. 629, novembre 2004-febbraio 2005.

- *[Gilles de Rais]*, testo stabilito e presentato da M. Galletti, in F. Franchi, (a cura di), *Le Texte cruel*, «Cahiers de Littérature française», III, giugno 2006.

- *Rapport de M. Georges Bataille au sujet de ses travaux pendant son séjour à la Maison de l'Institut de France à Londres*, testo stabilito e presentato da M. Galletti, in F. Franchi (a cura di), *Le Texte cruel*, «Cahiers de Littérature française», III, giugno 2006.

- *Appendice: Critique de Heidegger*, «October», n. 117, 2006, pp. 25-34; trad. it. di S. Geroulanos a partire dall'originale manoscritto custodito presso il Fondo Georges Bataille (BNF), *Contro Heidegger*, in G. Bataille, *Scritti sul fascismo 1933-34.*, Milano 2010, pp. 39-49.

Bataille *et al.*, *Troisième entretien public présidé par Jean Starabinsky* (sic) (dibattito intorno alla conferenza di R. Junk, *L'Europe et la technocratie*), in *Idem*, *Le monde nouveau et l'Europe. Rencontres internationales de Genève*, Genève 1954.

- *L'affaire Sade. Compte rendu exact du procès intenté par le Ministère public*, Testimonianze di G. Bataille, A. Breton, J. Cocteau, J. Paulhan, Paris 1957.

- *Discussions sur la guerre, avec Bataillard, Bataille, Prévot (sic), Wahl, Koyré, Pelorson, Touchard et Alii*, «Digraphe», n. 17, dicembre 1978.

G. Bataille e M. L. Bataille, *L'esprit souterrain. Dostoïevski adapté par Georges Bataille et Marie-Louise Bataille*, a cura di C. Moscovitz, «L'infini», n. 75, estate 2001, pp. 53-79.

L. Noël (pseud. di G. Bataille), *Cervantès*, «Critique», gennaio 1948.

2. 3. Curatele, prefazioni e traduzioni di Georges Bataille

L. Sestov, *L'idée du bien chez Tolstoi e Nietzsche. Philosophie et predication*, trad. fr. di G. Bataille e T. Beresovski-Chestov, Paris 1925.

Fratasies, trad. fr. di G. Bataille, «Révolution surréaliste», n. 6, 1 marzo 1926.

Laure (pseud. di C. Peignot), *Le sacré. Suivi de poèmes et de divers écrits*, a cura di G. Bataille e M. Leiris, fuori commercio, Paris 1939.

Laure (pseud. di C. Peignot), *Histoire d'une petite fille*, a cura di G. Bataille e M. Leiris, fuori commercio, Paris 1943.

F. Nietzsche, *Mémoire. Maximes et textes recueillis et présentés par Georges Bataille*, a cura di G. Bataille, Paris 1945.

J. Michelet, *La sorcière*, premessa di A. Van Bever, prefazione di G. Bataille, Paris 1946.

D. A. F. de Sade, *Justine, ou Les malheurs de la vertu*, prefazione di G. Bataille, frontespizio di H. Bellmer, Paris 1950.

D. A. F. de Sade, *Justine, ou Les malheurs de la vertu*, prefazione di G. Bataille, Paris 1955.

Le procès de Gilles de Rais, testo stabilito e trascritto da G. Bataille, traduzione della minuta latina del processo ecclesiastico di P. Klossowski, introduzione di G. Bataille, Paris 1959.

M. Ernst, *Marx Ernst*, premessa di G. Bataille, Paris 1960.

2.4. Riviste e collezioni di cui Georges Bataille è stato direttore

«Documents», *Doctrines, Archéologie, Beaux-Arts, Ethnographie*, segreteria generale di G. Bataille, capo-redazione di C. Einstein e M. Leiris, 1929-1930.

«Acéphale», *Religion, Sociologie, Philosophie*, direzione di G. Ambrosino, G. Bataille e P. Klossowski, illustrazioni di A. Masson, 1936-1939.

Collezione editoriale *Acéphale*, direzione di G. Bataille, Paris 1938-39; nuova serie, *L'erotisme*, «Cahier», n. 1, 1938.

Collezione editoriale *Actualité*, direzione di G. Bataille, Paris 1945.

«Critique», *Revue générale des publications françaises et étrangères*, direzione di G. Bataille, capo-redazione di J. Piel ed E. Weil, 1946-1962.

Collezione editoriale *L'usage des richesses*, direzione di G. Bataille, Paris 1948-1949.

2.5. Riedizioni di riviste di cui Georges Bataille è stato direttore o collaboratore

«Acéphale», Paris 1980; ried. 1995.

«Documents», Paris 1968; ried. «Documents» (1929-1930), 2 voll., 1991.

«*La critique sociale*» (1931-1934), Paris 1983.

«*Troisième Convoi*» (1945-1951), a cura di P. Blanc, Tours 1998.

2.6. Corrispondenze

G. Bataille, *Lettres inédites*, in Id., *Le larmes d'Eros*, con una introduzione di J.-M. Lo Duca, Paris 1971.

- *Lettres à Roger Caillois (4 août 1935 - 4 février 1959)*, a cura di J.-P. Le Boulter, con una prefazione di F. Marmande, Romillé 1987.

- *Correspondances*, a cura di J.-P. Corsetti, «L'Infini», n. 24, inverno 1988-1989.

- *Choix de lettres, 1917-1962*, a cura di M. Surya, Paris 1997.

- *Lettres à Joseph Roche, 1919-1922*, «Cahiers Bataille», n. 2, Meurcourt, octobre 2014.

- *Lettres à Joseph Roche, 1919-1921*, «Cahiers Bataille», n. 2, Meurcourt, novembre 2016.

G. Bataille *et al.*, «Cahiers Raymond Queneau», n. 4-5, 1987.

- *Corrispondenza inedita con Pierre Kaan et Jean Rollin et altre lettere e documenti*, con i testi originali in francese, in Id., *Contre-attaques : gli anni della militanza antifascista 1932-39*, trad. di R. Garbetta, a cura di M. Galletti, Roma 1995.

G. Bataille e G. Ambrosino, *L'Expérience à l'épreuve, correspondance et inédits (1943-1960)*, a cura di C. Frank, Paris 2018.

G. Bataille e É. Weil, *À en-tête de Critique. Correspondance entre Georges Bataille et Éric Weil, 1946-1951*, a cura di S. Patron, Paris 2014.

G. Bataille e M. Leiris, *Échanges et correspondances*, a cura di L. Yvert, con una postfazione di B. Noël, Paris 2004.

Laure [pseud. di C. Peignot], *Écrits, fragments, lettres*, testo stabilito da J. Peignot e dal collettivo Change, Paris 1979.

Laure [pseud. di C. Peignot], *Une rupture 1934*, a cura di J. Peignot e A. Roche, Paris 1999.

A. Masson, *Les années surréalistes. Correspondance 1916-1942*, a cura di F. Levaillant, Paris 1990.

I. Waldberg e P. Waldberg, *Un amour Acéphale. Correspondances 1940-1949*, a cura di M. Waldberg, Paris 1992.

2.7. Opere di Georges Bataille come sono apparse in ordine cronologico:

- *Notre-Dame de Reims*, Reims 1919.

- *Histoire de l'œil*, con lo pseud. Lord Auch, comprendente otto litografie di A. Masson, Paris 1928.

- *L'anus solaire*, illustrato con puntesecche di A. Masson, Paris 1931.

- *Sacrifices*, con cinque acqueforti di A. Masson, Paris 1936.

- *Madame Edwarda*, con lo pseudonimo Pierre Angélique e la data fittizia di pubblicazione 1937, Paris 1941.

- *Le petit*, con lo pseud. Louis Trente, e la data fittizia di pubblicazione 1934, Paris 1943; ried. postuma con il nome dell'autore, 1963.

- *Madame Edwarda*, seconda edizione con lo pseud. Pierre Angélique e la data fittizia di pubblicazione 1942, rivista dall'autore e arricchita di trenta incisioni di J. Perdu [pseudonimo di J. Fautrier], Paris 1945.

- *L'expérience intérieure*, Paris 1943.

- *Histoire de l'œil*, seconda edizione rivista e corretta dall'autore, Paris 1944.

- *Le coupable*, Paris 1944.

- *L'archangelique*, Paris 1944.

- *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Paris 1945.

- *L'Orestie*, diviso in due parti (*Histoire de rats* ed *Être Oreste*), Paris 1945.

- *Dirty*, frammento di *W.-C* [romanzo del 1926, andato distrutto], estratto di *Le bleu du ciel*, Paris 1945.
- *L'Alleluiah, catéchisme de Dianus*, con tre disegni originali e litografie di J. Fautrier, Paris 1947.
- *L'Alleluiah, catéchisme de Dianus*, Paris 1947.
- *Méthode de méditation*, Paris 1947.
- *Histoire de rats (Journal de Dianus)*, con tre acqueforti di A. Giacometti, Paris 1947.
- *La haine de la poésie*, Paris 1947.
- *Théorie de la religion*, Paris 1948.
- *La Part maudite, essai d'économie générale I. La consommation*, Paris 1949.
- *Eponine*, estratto de *L'Abbé C*, Paris 1949.
- *L'Abbé C*, Paris 1950.
- *A Tale of satisfied desire (Histoire de l'œil)*, con lo pseud. di P. Angélique, trad. ingl. di Audiart, Paris 1953.
- *L'expérience intérieure*, seconda edizione con l'aggiunta di *Méthode de meditation e Post-scriptum 1953*, Paris 1954.
- *La peinture préhistorique. Lascaux, ou la naissance de l'art*, Genève 1955.
- *Manet*, Genève 1955.
- *Madame Edwarda*, terza edizione con lo pseud. Pierre Angélique, con la prefazione di G. Bataille e con illustrazioni di H. Bellmer, Paris 1956.
- *La littérature et le mal*, Paris 1957.
- *Le bleu du ciel*, Paris 1957.
- *L'érotisme*, Paris 1957.

- *La literatura y el mal*, trad. spagn. di J. Vila Selma, Madrid 1959.
- *Le coupable*, seconda edizione con l'aggiunta di *Introduzione* e di *L'alleluia*, Paris 1961.
- *Le larmes d'Eros*, Paris 1961.
- *L'impossible. Histoire de rats*, seguito da *Dianus* e da *L'Orestie*, Paris 1962.
- *Eroticism*, trad. ing. di M. Dalwood, London 1962.
- *Der heilige Eros*, trad. ted. di M. Hölzer, Berlin 1963.
- *Le Petit*, Paris 1963.
- *Ma mère*, Paris 1966.
- *Le mort*, Paris 1967.
- *Archangelique et autres poèmes*, Paris 1967.
- *Histoire de l'œil*, edizione postuma, con il vero nome dell'autore, comprendente anche il *Plan d'une suite de l'Histoire de l'œil*, Paris 1967.
- *Le larmes d'Eros*, edizione con l'aggiunta di *Lettres inédites*, con una introduzione di J.-M. Lo Duca, Paris 1971.
- *L'amitié. Le rire de Nietzsche*, Paris 1973.
- *La souveraineté*, Paris 1976.
- *Une liberté souveraine. Textes, entretiens, témoignages, hommages, documents*, a cura e con una presentazione di M. Surya, Paris 1997.
- *L'Apprenti Sorcier. Textes, lettres, documents (1932-1939)*, a cura e con una presentazione di M. Galletti, Paris 1999.
- *Romans et récits*, a cura di D. Hollier, Paris 2004.
- *La Sociologie sacrée du monde contemporain*, a cura di S. F. Zamponi, Paris 2005.

- *Charlotte d'Ingerville suivi de Sainte*, a cura e con una prefazione di M. Surya, Paris 2006.
- *La structure psychologique du fascisme*, a cura e con una presentazione di M. Surya, Paris 2009.
- *Discussion sur le péché*, a cura e con una presentazione di M. Surya, Paris 2010.
- *La notion de dépense*, a cura e con una presentazione di F. Marmande, Paris 2011.
- *La valeur d'usage de D.A.F. de Sade*, a cura e con una postfazione di M. Girard, Paris 2015.
- *La limite de l'utile*, a cura e con una postfazione di M. Girard, Paris 2016.
- *Courts écrits sur l'art*, a cura e con una presentazione di G. Didi-Huberman, Paris 2017.
- *Annexes 1943-1949*, in G. Bataille e G. Ambrosino, *L'Expérience à l'épreuve, correspondance et inédits (1943-1960)*, a cura di C. Frank, Paris 2018.

2.8. Principali edizioni e traduzioni italiane delle opere di Georges Bataille

- *W.C.*, edizione pirata.
- *L'azzurro del cielo*, trad. di O. del Buono, Milano 1962.
- *L'erotismo*, trad. di A. dell'Orto, Milano 1962.
- *L'azzurro del cielo*, trad. di O. Del Buono, prefazione di J. Réda, nota biografica di G. Neri, Torino 1969.
- *L'erotismo*, trad. di A. dell'Orto, a cura di Paolo Caruso, Milano 1969.
- *Mia madre*, trad. di A. Pizzetti, Roma 1969.
- *Simona*, trad. di D. Bellezza, prefazione di A. Moravia, Roma 1969.

- *Nietzsche, il culmine e il possibile*, trad. di A. Zanzotto, introduzione di M. Blanchot, Milano 1970.
- *Critica dell'occhio*, raccolta di testi batailleani, trad. e cura di S. Finzi, Rimini 1972.
- *La parte maledetta*, trad. di F. Serna, introduzione di F. Rella, Verona 1972.
- *Nietzsche e i fascisti*, trad. di A. Serra, «Il Verri», n. 39-40, 1972.
- *Il pensiero di Nietzsche, quello di Hegel e il mio* [frammento]; *Sacrifici*, trad. di S. Finzi, in Id., *Bataille, dialettica e materialismo*, «Utopia», III, 10 ottobre 1973.
- *L'Abate C.*, trad. di F. Rella e G. Sertoli, a cura di F. Rella, Verona 1973.
- *La letteratura e il male*, trad. di A. Zanzotto, Milano 1973.
- *L'impossibile*, trad. e cura di S. Finzi, Rimini 1973.
- *Nietzsche e i fascisti*, trad. di A. Serra, in G. Deleuze, *Nietzsche*, Verona 1973, pp.105-126.
- *Documents*, raccolta di testi apparsi su «Documents», trad., cura e introduzione di S. Finzi, Bari 1974.
- Testi della rivista «L'Arc», in H. Ronse *et. al.*, *Per Bataille: saggi sul pensiero batailleano e testi di Georges Bataille*, trad. it. di L. Grazioli, B. Raggi, I. Raggi, Verona 1976, pp. 146-175.
- *L'esperienza interiore*, trad. di C. Morena, introduzione di E. Ghezzi, Bari 1978; ried. con una nuova postfazione di E. Ghezzi, 2002.
- *Teoria della religione*, trad. di R. Piccoli, saggio introduttivo di P. Alberti, Bologna 1978.

- *Verso la rivoluzione reale*, in A. Castoldi (a cura di), *Intellettuali e Fronte popolare in Francia. Scritti e interventi di Breton, Aragon, De Montherlant, Bloch, Malraux, Gide, Tzara, Benda, Bataille, Nizan, Duclos, Paulhan*, trad. di A. Castoldi, Bari 1978.
- *Le lacrime di Eros*, trad. di D. Ritti, introduzione di M. Perniola, in appendice *Lettere inedite*, Roma 1979.
- *Su Nietzsche*, trad. di A. Zanzotto, introduzione di R. Dionigi, Bologna 1980.
- *Madame Edwarda. Il Morto. Il piccolo*, trad. di E. Ragni, Roma 1981.
- *Il processo di Gilles de Rais*, trad. di R. Guidieri, Milano 1982.
- *Hegel, l'uomo e la storia; Hegel, la morte e il sacrificio, Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana* (in collaborazione con R. Queneau), in M. Ciampa e F. Di Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, trad. di A. Sebastiani, Napoli 1985.
- *Madame Edwarda. Storia dell'occhio*, trad. it., cura e introduzione di F. Saba Sardi, Milano 1986.
- *La mutilazione sacrificale e l'orecchio reciso di Vincent Van Gogh*, in A. Artaud e G. Bataille, *Il mito van Gogh*, trad. e cura di A. Castoldi e P. Lubrina, Bergamo 1987.
- *Il colpevole/L'Alleluia*, trad. di A. Biancofiore, prefazione di M. Manghi, Bari 1989.
- *La sovranità*, trad. di L. Gabellone, introduzione e cura di R. Esposito, Bologna 1990.
- *Poesie erotiche*, Torino 1990.
- *L'amore di un essere mortale*, trad. di A. Chersi, con quattro tavole di P. Pusule, Brescia 1992.

- *La parte maledetta*, preceduta da *La nozione di dépense*, trad. di F. Serna, introduzione di F. Rella, Torino 1992.
- *Tutti i romanzi*, trad. di M. Canosa, G. Davico Bonino, P. Decina Lombardi, O. Del Buono, V. Dridso, R. Ferrara, G. Neri, D. Selvatico Estense, a cura di G. Neri, introduzione di F. Bruzzo, Torino 1992.
- *Il labirinto*, seguito da *La congiura sacra*; *L'obelisco*; *L'apprendista stregone*; *La pratica della gioia davanti alla morte*, trad. di S. Finzi, Milano 1993; ried. con nota biografica e appendice iconografica, 2003.
- *L'ano solare*, trad., cura e introduzione di S. Finzi, Milano 1993.
- *Metodo di meditazione*, trad. di M. Pira Candotti, prefazione di M.-L. Lala, Milano 1994.
- *Cronaca nietzscheana*, trad. di F. Di Stefano, «MicroMega», n. 5, 1994, pp. 209-220; in R. Esposito, *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Milano 1996, pp. 174-190.
- *L'Arcangelico*, con testo a fronte, trad. e cura di R. Carifi, Firenze 1995.
- *Le lacrime di Eros*, trad. e cura di A. Salsano, con scritti di J.-M. Lo Duca e A. Salsano, Torino 1995.
- *Manet*, trad. e cura di A. Cartoni, Firenze 1995.
- *Teoria della religione*, testo stabilito e presentato da T. Klossowski, trad. di R. Piccoli, postfazione di P. Alberti, Milano 1995.
- *Il dispendio*, trad. di F. Serna, a cura di E. Pulcini, Roma 1997.
- *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, trad. di C. Grassi, M. Guareschi, L. Gabellone, D. Marin e F. Parini Solari, a cura di C. Grassi, Milano 1998.

- *L'amicizia*, seguita da *Il riso di Nietzsche*, trad., cura e con un testo di F. Ferrari, Milano 1999; ried. con bibliografia, nota biografica e appendice iconografica, Milano 2002.
- *L'impossibile. Storia di topi*, seguita da *Dianus e L'Orestiade*, trad. di R. Baldassini, Milano 1999.
- *Il limite dell'utile*, trad. it., cura e saggio di F. C. Papparo, Milano 2000.
- *L'aldilà del serio e altri saggi*, trad. di C. Colletta e F. C. Papparo, cura e introduzione di F. C. Papparo, Napoli 2000.
- *L'arte, esercizio di crudeltà. Da Goya a Masson*, trad. e cura di G. Zuccarino, Genova 2000.
- *La condizione del peccato*, trad. di A. Sartini, Milano 2002.
- *Madame Edwarda*, trad. di L. Tognoli, con illustrazioni di H. Bellmer, con uno scritto di M. Blanchot, Milano 2004.
- *Storia dell'occhio*, trad. di L. Tognoli, con uno scritto di R. Barthes, illustrazioni di H. Bellmer e A. Masson, Milano 2005.
- *Storia dell'erotismo*, trad. di S. Mati, a cura di F. Rella, con saggi di S. Mati e F. Rella, Roma 2006.
- *Lascaux. La nascita dell'arte*, trad. di E. Busetto, a cura di S. Mati, Milano 2007.
- *Sacrifici*, con cinque acqueforti di A. Masson, trad., cura, introduzione e postfazione di M. Rovelli, Viterbo 2007.
- *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, trad., cura e postfazione di F. C. Papparo, Napoli 2007.
- *L'ambiguità del piacere e del gioco*, trad. it. di F. C. Papparo, in B. Moroncini e F. C. Papparo (a cura di), *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, Genova 2009, pp. 9-28.

- *Scritti sul fascismo 1933-34. Contro Heidegger, La struttura psicologica del fascismo*, trad. it, cura e introduzioni ai testi di G. Bianco e S. Geroulanos, Milano 2010.
- *Il problema dello stato e altri scritti politici*, trad. it., cura e introduzione di M. Tabacchini, Brescia-Verona 2013.
- *Piccole ricapitolazioni comiche. Scritti su Hegel 1929-1956*, trad. it. e cura di M. Palma, Torino 2015.

G. Bataille *et al.*, *Dibattito sul peccato* [con J. Hyppolite e J.-P. Sartre], trad. di E. D'Ambrosio, a cura e con una prefazione di P. Klossowski, Brescia 1980.

- *Il Collegio di Sociologia. 1937-39*, trad. di M. Galletti, L. Ieronimo e A. Laserra, introduzione e cura di D. Hollier, con una nota alla traduzione di M. Galletti, Torino 1991.
- *Contre-attaques. Gli anni della militanza antifascista 1932-1939. Corrispondenza inedita con Pierre Kaan e Jean Rollin e altre lettere e documenti*, trad. di R. Garbetta, a cura di M. Galletti, Roma 1995.
- *La congiura sacra*, testi e documenti da Acéphale, trad. di F. Di Stefano e R. Garbetta, introduzione e cura di R. Esposito, con un dossier di M. Galletti, Torino 1997.

3. Bibliografia secondaria

3.1. Opere su Georges Bataille di interesse per il presente studio

a) Monografie su Georges Bataille

J.-M. Besnier, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris 1988.

- *Éloge de l'irrespect et autres écrits sur Georges Bataille*, Paris 1998.

R. Bischof, *Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne*, München 1984.

M. Canevari, *La religiosità feroce: studio sulla filosofia eterologica di Georges Bataille*, Firenze 2007.

R. Cavalletto, *Georges Bataille: il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, Torino 2007.

J. Chatain, *Georges Bataille. Une étude, une bibliographie, des illustrations*, Paris 1973.

S. Colafranceschi, *Bataille: una sintesi*, Milano 2007.

G. Compagno, *Bataille*, Pescara 1994.

F. De Petra, *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, con una prefazione di A. Illuminati, Roma 2010.

G. Didi-Huberman, *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris 1995.

C. Di Marco, *Georges Bataille: etica dell'incompiutezza*, Milano 2005.

S. Facioni, *Il politico sabotato. Su Georges Bataille*, Milano 2009.

F. Ferrari, *La comunità errante. Georges Bataille e l'esperienza comunitaria*, Milano 1997.

G. Ferrari, *Il limite e l'impossibile*, Lungro di Cosenza 2003.

M. Galletti, *La comunità impossibile, Da «Masses» ai «Difensori del Male»*, Torino 2008.

- M. Gauthier, *La jouissance prise au mot, ou la sublimation chez Georges Bataille*, Montréal 1996.
- C. Grassi, *Il non-sapere. Georges Bataille sociologo della conoscenza*, Genova 1998.
- D. Hawley, *L'œuvre insolite de Georges Bataille, une hiérophanie moderne*, Genève-Paris 1978.
- J.-M. Heimonet, *Le Mal à l'œuvre. Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*, Marseille 1987.
- *Politiques de l'écriture Bataille/Derrida*, Paris 1989.
 - *Négativité et communication*, Paris 1990.
 - *Pourquoi Bataille? Trajets intellectuels et politiques d'une négativité au chômage*, Paris 2000.
- D. Hollier, *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Paris 1974.
- *Les dépossédés: Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*, Paris 1993.
- G. Lissa, *Economia e sovranità in Georges Bataille*, Napoli 1979.
- F. Marmande, *Georges Bataille politique*, Lyon 1985.
- G. Mayné, *Georges Bataille, l'érotisme et l'écriture*, Paris 2003.
- C. Mong-Hy, *Bataille cosmique*, Paris 2012.
- P. Palumbo, *Tra Hegel e Nietzsche: Georges Bataille e l'eccesso dell'essere*, Palermo 2001.
- F. C. Papparo, *Incanto. Per una lettura di Georges Bataille*, Napoli 1997.
- *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Macerata 2005.
 - *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, Milano 2012.
- C. Pasi, *La favola dell'occhio, saggio su Georges Bataille*, Napoli 1987.

- *La ferita dell'eccesso*, Torino 2002.

M. Perniola, *Georges Bataille e il negativo*, Milano 1977.

- *L'instant éternel: Bataille et la pensée de la marginalité*, Paris 1981.

- *Philosophia sexualis: scritti su Georges Bataille*, Verona 1998.

M. B. Ponti, *Georges Bataille e l'estetica del male*, Cagliari 1999.

J.-C. Rénard, *L' "Expérience intérieure" de Georges Bataille ou la négation du mystère*, Paris 1987.

R. Ronchi, *Bataille, Levinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Milano 1985.

R. Sasso, *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris 1978.

B. Sichère, *Pour Bataille. Être, chance, souveraineté*, Paris 2006.

M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris 1989; nuova edizione rivista e ampliata, Paris 1992.

- *Sainteté de Bataille*, Paris 2012.

F. Warin, *Nietzsche et Bataille: la parodie à l'infini*, Paris 1994

b) Saggi con riferimenti a Georges Bataille

G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Torino 1982.

- *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

- *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002.

R. Barthes, *Le Bruissement de la langue*, Paris 1984 (trad. it. B. Bellotto, *Il brusio della lingua. Saggi critici*, vol. IV, Torino 1988).

M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris 1969 (trad. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, Torino 1977).

- *L'amitié*, Paris 1971 (trad.it. R. Cuomo, *L'amicizia*, Torino 2010).
- *La communauté inavouable*, Paris 1983 (trad. it. di D. Gorret, *La comunità inconfessabile*, Milano 2002).
- A. Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris 1971 (trad. it. e cura di G. Neri, *Manifesti del surrealismo*, Torino 1966).
- A. Compagnon, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris 2005 (trad. it. A. Folin, *Gli antimoderni. Da Joseph De Maistre a Roland Barthes*, Vicenza 2005; ried. 2017).
- J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967 (trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino 1990).
- G. Didi-Huberman, *Ouvrir Vénus. Nudité, rêve, cruauté*, Paris 1999 (trad. it. di S. Chiodi, *Aprire Venere. Nudità, sogno, crudelta*, Milano 2014).
- M. Duras, *Outside. Papiers d'un jour*, Paris 1984.
- M. Foucault, *Scritti letterari*, trad. it. e cura di C. Milanese, Milano 2004.
- R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1988.
- *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 1998; nuova edizione ampliata, 2006.
- C. Ginzburg, *Spie, Miti, emblemi e spie*, Torino 1986.
- J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris 1988 (trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma 2003).
- P. Klossowski, *Sade mon prochain*, Parigi 1947; ried. ampliata, 1967 (trad. it. di G. Amaducci, *Sade prossimo mio*, Milano 2011).
- P. Klossowski, *La ressemblance*, Paris 1984 (trad. it. di G. Compagno e J.-L. Provoyeur, *La Rassomiglianza*, Palermo 1987).
- M. Koch, *Le sacrifice*, Paris 2001.

Laure (pseudonimo di C. Peignot), *Écrits, fragments, lettres, Écrits, fragments, lettres*, Paris 1979. (trad. it. di D. Selvatico Estense, *Storia di una ragazzina. Scritti, frammenti, lettere*, a cura di A. M. Boetti e M. Caronía, Milano 1981).

M. Leiris, *Brisées*, Paris 1986.

S. Lippi, *Transgressions: Bataille, Lacan*, Paris 2008.

J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, Paris 1974.

B. Manchev, *L'altération du monde Pour une esthétique radicale*, Paris 2009.

G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma 1983.

G. Mayné, *Pornographie, violence, obscène, érotisme*, Paris 2001.

B. Moroncini, *La comunità e l'invenzione*, Napoli 2001.

- *Gli amici non si danno del tu*, Napoli 2011.

J.-L. Nancy, *La Communauté desœuvrée*, Paris 1986 (trad. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Napoli 1992).

M. Recalcati, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Milano 2017.

É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, 2 voll., Paris 1986.

D. Sardinha, *L'Émancipation de Kant à Deleuze*, Paris 2013.

E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi del capitalismo*, Macerata 2011.

G. Stanghellini, *L'amore che cura. La medicina, la vita e il sapere dell'ombra*, Milano 2018.

b) Volumi collettivi dedicati a Georges Bataille

F. Bassan e S. Colafranceschi (a cura di), *Georges Bataille. Figure dell'eros*, Milano 2016.

- M. Ercoleo e P. Palumbo, *Su Bataille: prospettive ermeneutiche*, Palermo 1985.
- G. Ernst e J.-F. Louette, *Georges Bataille, cinquante ans après*, Atti del colloquio omonimo (Paris-Sorbonne I, 19 novembre 2013), Nantes 2014.
- D. Hollier (a cura di), *Georges Bataille après tout*, Atti del colloquio «Bataille après tout» (Orléans, novembre 1993), Paris 1995.
- D. Lecoq (a cura di), *Georges Bataille et la pensée allemande*, Paris 1986.
- D. Lecoq e J.-L. Lory (a cura di), *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, Paris 1987.
- F. Marmande (a cura di), *Bataille-Leiris: l'intenable assentiment au monde*, Atti del colloquio «Bataille après tout» (Orléans, novembre 1997), Paris 2000.
- F. C. Papparo e B. Moroncini (a cura di), *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, Genova 2009.
- J. Risset (a cura di), *Georges Bataille: il politico e il sacro*, Napoli 1987.
- *Bataille-Sartre un dialogo incompiuto*, Roma 2002.
- H. Ronse *et al.*, *Per Bataille. Saggi sul pensiero bataillano e testi di Georges Bataille*, trad. it. di L. Grazioli, B. Raggi, I. Raggi, Verona 1976.
- P. Sollers (a cura di), *Bataille*, Atti del colloquio del centro internazionale di Cerisy-la-Salle «Vers une Révolution culturelle: Artaud/ Bataille» (Cerisy-la-Salle, luglio 1972), Paris 1973 (trad. it. di M. Bianchi, *Bataille: verso una rivoluzione culturale*, Bari 1974).
- (Gli autori e i titoli dei saggi pubblicati nei presenti volumi sono riportati in nota.)

c) Numeri monografici di riviste su Georges Bataille

- «Babelonline/print», *Georges Bataille. L'impossibile*, a cura di C. Di Marco, n. 12, 2012.

- «Cahiers Maurice Blanchot», *Dossier Blanchot/Bataille*, a cura di D. Cohen-Levinas e M. Holland, n. 4, inverno 2015/2016.
- «Critique», *Hommage à George Bataille*, n.195-196, agosto-settembre 1963; ristampa in fac-simile, Paris 1991.
- «Critique», *Weil, Kojève, Bataille*, n. 636, maggio 2000.
- «Critique», *Georges Bataille. D'un monde l'autre*, n. 788-789, 2013.
- «Éditions les Cahiers», *Cahiers Bataille*, n. 1, ottobre 2011.
- «Éditions les Cahiers», *Cahiers Bataille*, n. 2, ottobre 2014.
- «Éditions les Cahiers», *Cahiers Bataille*, n. 3, novembre 2016.
- «Fenomenologia e società», *G. Bataille*, n. 2, XXI, 1998.
- «Gramma», *G. Bataille*, n. 1, autunno 1974.
- «Il cannocchiale», *Nel nome di Bataille*, a cura di L. A. Manfreda, n. 2, maggio-agosto 2012.
- «L'Arc», *Bataille*, 1967, n. 32; ristampa in fac-simile, Paris 2007.
- «L'Arc», *Bataille*, 1971, n. 44; ristampa in fac-simile, Paris 2007.
- «La Cigue», *Hommage à Georges Bataille*, n. 1, 1958.
- «Lignes» (nuova serie), *Nouvelles lectures de Georges Bataille*, n. 17, 2005.
- «Lignes», *Georges Batailles*, a cura di M. Surya, n. 26, febbraio 1996.
- «Revue Silène», *Georges Bataille, de l'hétérogène au sacré / Georges Bataille, from «heterogeneity» to the sacred*, Atti del colloquio interdisciplinare tenuto al Newnham College (Cambridge, 29 aprile 2006), a cura di J. Feyel, 2008.
- «Semiotext(e)», *G. Bataille*, a cura di D. Hollier, n. 2, II, 1976.
- «Textures», *G. Bataille*, n. 6, 1970.

(Gli autori e i titoli degli articoli pubblicati nelle presenti riviste sono riportati in nota.)

d) Saggi su Georges Bataille in volume

P. Alberti, *Introduzione. L'inizio del valore*, in G. Bataille, *Teoria della religione*, Bologna 1978, pp. 7-35.

G. Bianco, *Dall'avanguardia al contrattacco, Note sulla «Struttura psicologica del fascismo»*, in G. Bataille, *Scritti sul fascismo. Contro Heidegger, La struttura psicologica del fascismo*, Milano 2010, pp. 51-64.

M. Blanchot, *Le récit et le scandale*, in Id., *Le livre a venir*, Paris 1959 (trad. it. di G. Ceronetti e G. Neri, *Il racconto e lo scandalo*, in G. Bataille, *Madame Edwarda*, Milano 2013, pp. 75-78).

- *L'expérience-limite*, «Nouvelle Revue Française», ottobre 1962 (trad. it. di A. Zanzotto, *L'esperienza limite*, in G. Bataille, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Milano 1970, pp. 7-18).

F. Bruzzo, *Bataille scrittore*, in G. Bataille, *Tutti i romanzi*, Torino 1992. pp. V-XXXVIII.

- *Comunità inconfessabile e logica dell'impresentabile: «Acéphale» e dintorni*, in C. Donà e M. Mancini (a cura di), *Tradizione letteraria, iniziazione, genealogia*, Milano 1998.

M. Ciampa, *Animali Post-storici*, in M. Ciampa e F. Di Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, Napoli 1985, pp. 129-148.

G. Coccoli, *Bataille lettore di Hegel*, in M. Dabbiero (a cura di), *Desiderio e filosofia*, Milano 2003.

S. Colafranceschi, *Georges Bataille: una negatività senza impiego*, in M. Dabbiero (a cura di), *Desiderio e filosofia*, Milano 2003.

- C. Colangelo, *Immaginare la comunicazione. Bataille, Blanchot e l'idea di amicizia*, in L. Piccioni e R. Viti Cavaliere (a cura di), *Il pensiero e l'immagine*, Roma 2001, pp. 80-93.
- R. Dionigi, *Bataille sur Nietzsche*, in G. Bataille, *Su Nietzsche*, Bologna 1980, pp. 7-26.
- F. Di Stefano, *Salire verso il basso. Appunti su Bataille e il negativo*, in M. Ciampa e F. Di Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia*, Napoli 1985, pp. 149-165.
- R. Esposito, *Il comunismo e la morte*, in G. Bataille, *La sovranità*, Bologna 1990, pp. 9-35.
- *La sovranità*, in Id., *Nove pensieri sulla politica*, Bologna 1993, pp. 87-111.
- *Introduzione. Termini della politica*, in Id. (a cura di), *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Milano 1996, pp. 1-26.
- *Introduzione. La comunità della perdita. L'impolitico in Georges Bataille*, in G. Bataille et al., *La Congiura sacra*, Torino 1997, pp. XI-XXXVI.
- F. Ferrari, *L'amicizia, il silenzio e la parola*, in G. Bataille, *L'amicizia*, Milano 1999, pp. 64-72.
- S. Finzi, *Critica dell'occhio*, in G. Bataille, *Critica dell'occhio*, Rimini 1972, pp. 7-25.
- S. Finzi, *La dialettica delle forme visibili*, in G. Bataille, *Documents*, Bari 1974, pp. 7-16.
- M. Foucault, *Presentation des Œuvres complètes*, in G. Bataille, OC I, pp. 5-6.
- M. Galletti, *Il testo della "jouissance". Georges Bataille in «Tel quel»*, in J. Risset (a cura di), *Tel quel*, Roma-Paris 1982, pp. 98-108.
- *Tradurre Bataille: la lingua del Collegio di Sociologia (Nota)*, in G. Bataille et al., *Il Collegio di Sociologia, 1937-39*, Torino 1991, pp. XXIX-XXXVII.

- *Riparazione a Bataille (Introduzione)*, in G. Bataille et al., *Contre-attaques. Gli anni della militanza antifascista 1932-1939. Corrispondenza inedita con Pierre Kaan e Jean Rollin e altre lettere e documenti*, Roma 1995, pp. 7-50.

- *Il re del bosco*, in G. Bataille et al., *La congiura sacra*, Torino 1997, pp. 129-143.

S. Geroulanos, *L'antropologia dell'Uscita. Bataille su Heidegger e il fascismo*, in G. Bataille, *Scritti sul fascismo. Scritti sul fascismo. Contro Heidegger, La struttura psicologica del fascismo*, Milano 2010, pp. 7-35.

E. Ghezzi, *Introduzione. Togliersi il vestito*, in G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Bari 1978, pp. 5-18.

- *(Vedere) né prima né dopo*, in G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Bari 2002, pp. 281-296.

M. Girard, *Conséquences Méprisées*, in G. Bataille, *La valeur d'usage de Sade*, Paris 2015, pp.73-100.

A. Gonzi, *Georges Bataille e l'impossibile tentativo di una ateologia politica*, in S. Sorrentino e H. Spano (a cura di), *La teologia politica in discussione*, Atti del X Convegno annuale di Filosofia della Religione (Trento, 10-11 novembre 2011), Napoli 2012, pp. 179-190.

D. Hollier, *Introduzione. Sull'equivoco (tra letteratura e politica)*, in G. Bataille et al., *Il Collegio di Sociologia, 1937-39*, Torino 1991, pp. XI-XXVII.

D. Hollier, *La morte che vive una vita umana. Una discussione fra Alexandre Kojève e Georges Bataille*, in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Bari 2000, pp. 74-90.

M. M. Lessana, *De Borel à Blanchot, une joyeuse chance: Georges Bataille, Presentation*, in G. Bataille, *Histoire de l'œil, Madame Edwarda*, Paris 2001.

J.-M. Lo Duca, *G.B. au loin*, in G. Bataille, *Les larmes d'Éros*, Paris 1961 (trad. it. di A. Salsano, *Georges Bataille in lontananza...*, in G. Bataille, *Le lacrime di Eros*, Torino 1995, pp. XXIV-XXIX).

- M. Manghi, *Prefazione. «Il re dei boschi»*, in G. Bataille, *Il colpevole/L'Alleluia*, Bari 1989, pp. 5-18.
- A. Masullo, *Prefazione*, in F. C. Papparo, *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, Napoli 1997, pp. VII-XI.
- S. Mati, *Sintesi dei possibili e Impossibile: Hegel, Bataille e la filosofia*, in G. Bataille, *Storia dell'eroticismo*, Roma 2006, pp. 189-200.
- *Prefazione. L'arte, un passato*, in G. Bataille, *Lascaux. La nascita dell'arte*, Milano 2007, pp. 7-12.
- S. Mati e F. Rella, *Georges Bataille filosofo*, Milano 2007.
- A. Moravia, *Prefazione*, in G. Bataille, *Simona*, Roma 1969.
- B. Moroncini, *La comunità impossibile*, in G. Borrello et al., *L'ineguale umanità*, Napoli 1991, pp. 9-77.
- J.-L. Nancy, *L'insacrificabile*, in Id., *Une pensée finie*, Paris 1990 (trad. it. e cura di L. Bonesio, *L'insacrificabile*, in J.-L. Nancy, *Un pensiero finito* [versione ridotta], Milano 1992, pp. 213-263).
- *La communauté affrontée*, Paris 2001 (trad. it. di D. Gorret, *La comunità affrontata*, in M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, Milano 2002, pp. 9-24).
- F. C. Papparo, *Per più vedere e per più farvi amici*, in G. Borrello et al., *L'ineguale umanità. Comunità, esperienza, differenza sessuale*, Napoli 1991.
- *Una traccia lasciata su un vetro rigato*, in G. Bataille, *Il limite dell'utile*, Milano 2000, pp. 239-262.
- *Introduzione. Per desiderio d'infinito*, in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, Napoli 2000, pp. 7-23.
- *Postfazione. «Tutto quel che è deve essere consumato»*, in G. Bataille, *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, Napoli 2007, pp. 171-193.

M. Perniola, *Introduzione*, in G. Bataille, *Le lacrime di Eros*, Roma 1979.

E. Pulcini, *Presentazione* in G. Bataille, Roma 1997 .

F. Rella, *Lo sguardo ulteriore della bellezza*, in G. Bataille, *La parte maledetta*, preceduta da *La nozione di dépense*, Torino 1992, pp. 11-38.

- *Al limite del possibile*, in G. Bataille, *Storia dell'erotismo*, Roma 2006, pp. VII-XXIII.

J. Réda, *Georges Bataille*, «Les Cahiers di Sud», n. 369, 1963, pp. 280-286 (trad. it. di O. Del Buono, *Georges Bataille*, in G. Bataille, *L'azzurro del cielo*, Torino 1969. pp. 5-26).

M. Rovelli, *La visione della catastrofe (Presentazione)*, in G. Bataille, *Sacrifici*, Viterbo 2007, pp. 3-9.

- *Il segno sacrificale (Postfazione)*, in G. Bataille, *Sacrifici*, Viterbo 2007, pp. 39-45.

A. Salsano, *Un'altra storia dell'occhio*, in G. Bataille, *Le lacrime di Eros*, Torino 1995, pp. VII-XXI.

J.-P. Sartre, *Un nouveau mystique*, «Cahiers du Sud», 1943, n. 260-262; in Id., *Situations [I]*, Paris 1947, pp. 143-188 (trad. it. Di L. Arano-Cogliati, *Un nuovo mistico*, in J.-P. Sartre, *Che cos'è la letteratura?*, Milano 1963, pp. 243-279).

P. Sollers, *Le toit*, «Tel Quel», n. 29, primavera 1967, pp. 25-45; in Id., *L'écriture et l'expérience des limites*, Paris 1971, pp. 104-138.

S. Sontag, *The pornographic imagination*, «Partisan review», n. 2, XXXIV, primavera 1967, n. pp. 152-212; in Ead., *Styles of radical will*, New York (trad. it. di E. Capriolo, *L'immaginazione pornografica*, in S. Sontag, *Interpretazioni tendenziose*, Torino 1975).

B. Souvarine, *Prologue*, «*La critique sociale*» (n. 1-11, 1931-1934), ristampa, Paris 1983.

M. Tabacchini, *L'esclusione come problema politico*, in G. Bataille, *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, Brescia-Verona 2013, pp. VIII-XXIII.

e) Articoli su Georges Bataille in rivista

- M. Canevari, *Sofferenza, malattia e sovranità. Una lettura attraverso Bataille*, «Aut Aut», n. 301-302, gennaio-aprile 2001, pp. 235-248.
- *L'Uomo totale. Hegel, Nietzsche, Bataille e l'idea di totalità*, «Segni e comprensione», n. 58, maggio-agosto 2006, pp. 20-35.
- *Figure dell'ibridazione e figure del nulla. Georges Bataille tra etnografia e nichilismo*, «I quaderni del CREAM», IX, 2009, pp. 135-162.
- *La malattia epocale, Simone Weil e Georges Bataille di fronte al nazifascismo*, «Segni e comprensione», n. 85, 2015.
- V. Chiore, *La logica dell'eccesso in Bataille. Il confronto con Hegel e Nietzsche*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», vol. XCVI, Napoli 1985.
- R. Esposito, *Un soggetto senza testa: il mito vuoto di «Acéphale»*, «Iride», n. 16, VIII, dicembre 1995, pp. 699-709.
- N. Fanizza e R. Esposito, *Dono e veleno*, «Inoltre», *Del Mediterraneo e altro*, n. 3, inverno 2000, pp. 28-34.
- N. Fanizza, *Il carnevale fermerà la guerra*, «Inoltre», *Del Mediterraneo e altro*, n. 3, inverno 2000, pp. 35-52.
- M. Galletti, *Il sacro nell'ideologia del fascismo*, Commento a un inedito di Georges Bataille, «Alternative», 1996, pp. 111-120.
- D. Hollier, *Le matérialisme dualiste de Georges Bataille*, «Tel Quel», n. 25, primavera 1966, pp. 41-54.
- *Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille*, «L'Arc», n. 38, 1969, pp. 35-47.
- *Georges Bataille, révolutionnaire ambigu. Un mystique matérialiste. Entretien avec F. Botte*, «Le Monde», n. 7910, 20 giugno 1970.
- *La nozione di dispendio*, trad. it. di M. Galletti, «Mondo operaio», n. 3, XXXIX, marzo 1986, pp. 128-129.

- M.-C. Lala, *La psicoanalisi del fascismo*, in M. Baccianini (a cura di), «Mondo Operaio», n. 3, XXXIX, 1986, pp. 131-133.
- M. L. Lanzillo, *Recensioni a "Il dispendio" e "La congiura sacra"*, «Filosofia politica», n. 1, VIII, aprile 1994, pp. 157-168.
- *La fine della storia: l'eroe, il saggio, il sovrano*, «Fenomenologia e società», n. 2-3, XVIII, 1995, pp. 228-243.
- F. Leoni, *L'al di là del sacrificio*, «LETTERA», Quaderni di clinica e cultura psicoanalitica, n. 5, 2015, pp. 227-242.
- B. Manchev, *Maurice Blanchot et la politique de l'impossible*, «Lignes», a cura di M. Surya, n. 43, marzo 2014, pp. 196-215.
- Y. Mishima, *Essai sur Georges Bataille*, «N. F. R.», n. 256, aprile 1974, pp. 77-82.
- G. Moretti e R. Ronchi, *L'ermeneutica del mito negli anni trenta. Un dialogo*, «Nuovi Argomenti», n. 21, 1978, pp. 80-107.
- B. Moroncini, *Sovranità e democrazia*, «Chaosmos» Critica, cura, teoria, Napoli 2003, pp. 43-64.
- É. Morot-Sir, *Révolte, souveraineté et jeu chez Bataille et Camus: étude conceptuelle*, in B. T. Ficht e R. Gay (a cura di), *Albert Camus 12. La Révolte en question*, «La Revue de Lettres Modernes», 1985.
- U. O. Olivieri, *L'ermeneutica della sovranità in G. Bataille*, «Filosofia politica», n. 1, V, giugno 1991, pp. 71-83.
- M. Palma. *Labirinti metropolitani. Sottosuoli politici tra Benjamin e Bataille*, «Kaiak», n. 1. 2014: <http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-1-sottosuoli/labirinti.pdf>.
- F. C. Papparo, *La sovranità nell'opera di Bataille*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», vol. XCII, Napoli 1982, pp. 83-104.
- E. Pulcini, *Il bisogno di «dépense». Passioni, sacro e sovranità in G. Bataille*, «Filosofia politica», n. 1, VIII, 1994, pp. 93-106.

- J. Risset, *Bataille, L' "Inattuale"*, «Mondo Operaio», n. 3, XXXIX, 1986, pp. 126-127.
- B. Sichère, *L'écriture souveraine de Georges Bataille*, «Tel Quel», n. 93, autunno 1982, pp. 58-75.
- A. Sini, *Bataille o dell'ambiguità*, «Rinascita», n. 14, 11 aprile 1987, p. 19.
- P. Sollers, *Le coupable*, «Tel Quel», n. 45, 1971.
- M. Tabacchini, *Morire per la gloria. Georges Bataille e l'istituzione del sacrificio*, «Outis! Revue de philosophie (post)européenne», n. 2, 2012, pp. 85-97.
- A. Trucchio, *L'interrogazione vuota. Un percorso attraverso la riflessione di Georges Bataille negli anni Trenta e le sue implicazioni politiche*, «Dissensi», n. 3, marzo 2003, pp. 171-183.

3.2. Altre opere consultate per il presente studio:

- G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino 2001.
- P. Amato, *La rivolta*, Napoli 2010.
- Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, a cura di G. Pozzi, Milano 1992.
- Aristotele, *Metafisica*, con testo greco a fronte, trad. it., cura e introduzione di E. Berti, Roma-Bari 2018.
- R. Aron, *Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris 1981.
- A. Artaud, *Le théâtre et la culture*, in Id., *Le théâtre et son double*, Paris 1938 (trad. it. di E. Capriolo e G. Marchi, *Il teatro e la cultura*, in A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio*, a cura di G. Neri, Torino 1968).
- C. Baudelaire, *Journaux intimes*, Paris 1887 (trad. it. di L. Zatto, *Diari intimi*, Torino 1960).

- H. Bellmer, *Petite anatomie de l'inconscient physique ou L'anatomie de l'image*, Paris 1957 (trad. it e cura di O. Fatica, *Anatomia dell'immagine*, Milano 2001).
- M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris 1980 (trad. it. e cura di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, Milano 1990).
- *Lautréamont et Sade*, Paris 1963 (trad. it. di M. Bianchi e R. Spinelli, *Lautréamont e Sade*, Bari 1974).
- R. Bodei, *Conoscenza e dolore. Per una morfologia del tragico*, in D. Gentili (a cura di), *La crisi del politico. Antologia de "il Centauro"*, Napoli 2007, pp. 225-254.
- M. Cacciari, *L'impolitico nietzschiano*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, a cura di M. Beer e M. Ciampa, Roma 1978, pp. 103-120.
- R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris 1950 (trad. it. di C. Colangelo, R. Guarino, U. M. Olivieri, *L'uomo e il sacro*, a cura e con un saggio introduttivo di U. M. Olivieri, con un saggio in postfazione di G. Bataille, Torino 2001).
- A. Camus, *Caligula*, Paris 1944 (trad. it. di G. Davico Bonino, *Caligola*, in A. Camus, *Tutto il teatro*, a cura e con una introduzione di G. Davico Bonino, Milano 1993, pp. 51-114).
- *Le Malentendue*, Paris 1944 (trad. it. di G. Davico Bonino, *Il Malinteso*, in A. Camus, *Tutto il teatro*, a cura e con una introduzione di G. Davico Bonino, Milano 1993, pp. 5-50).
- *L'Homme révolté*, Paris 1951 (trad. it. di L. Magrini, *L'uomo in rivolta*, in A. Camus, *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, a cura e con una introduzione di R. Grenier, Milano 1988, pp. 617-952).
- G. Cosmacini, *La religiosità della medicina. Dall'antichità a oggi*, Bari 2007.
- G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962 (trad. it. di F. Polidori e D. Tarizzo, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, a cura di F. Polidori, Torino 2002).

- *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Paris 1967 (trad. it. di G. De Col, *Il freddo e il crudele*, Milano 1996).
- *Nietzsche. Con antologia di testi*, trad. it. di F. Rella, a cura di G. Franck e F. Rella, Verona 1977.
- *Critique et clinique*, Paris 1993 (trad. it. di A. Panaro, *Critica e clinica*, Milano 1996).
- G. Deleuze e F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1980 (trad. it. G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, 2 voll., Roma 1987).
- J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, Paris 1972 (trad. it. di R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, a cura e con una introduzione di S. Petrosino, Milano 1985).
- G. Dumézil, *Ouranos-Varuna. Étude de mythologie comparée et précédés d'une introduction grammaticale*, Paris 1935.
- *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative*, Paris 1939.
- *Mithra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Paris 1940.
- *Horace et les Curiaces*, Paris 1942.
- É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. di C. Cividali, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963).
- R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002.
- G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma 1980.
- S. Finzi, *Lavoro dell'inconscio e comunismo*, Bari 1975.
- P. Forest, *Tout les enfants sauf un*, Paris 2007 (trad. it. di G. Bosco, *Anche se avessi torto. Storia di un sacrificio*, Padova 2010).
- G. Franck, *La passione della notte*, a cura di F. Rella, Milano 1982.

- J. G. Frazer, *The golden bough. A study in magic and religion*, 12 voll., London 1911-15 (trad. it. di L. De Bosis, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Torino 1950).
- S. Freud, *Totem und Tabu*, Wien 1913 (trad. it. e cura di C. L. Musatti, *Totem e tabù*, in S. Freud, *Opere*, 12 voll., Torino 1966-1980, vol. VII, pp. 3-166).
- *Massenpsychologie und ich-analyse*, Wien 1921 (trad. it. e cura di C. L. Musatti, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in S. Freud, *Opere*. cit., vol. VII, pp. 261-330).
- Giovanni della Croce [J. de Yepes Álvarez], *Opere*, a cura di P. P. Ottonello, Torino 1993.
- F. Guattari, *Soixante-cinq rêves de Franz Kafka*, Paris 2007 (trad. it. di A. Moscati, *Sessantacinque sogni di Kafka*, con una postfazione di C.-C. Härle, Napoli 2009).
- D. J. Haraway, *Come una foglia* [intervista di T. Nichols Goodeve], trad. it. di G. Maneri, Milano 1999.
- N. Hartman, *Hegel et le problème de la dialectique du réel*, trad. fr. di R.-L. Klee, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1931, vol. 38, pp. 285-316.
- G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1807 (trad. it. e cura di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Firenze 1933-36).
- *Filosofia dello spirito jense*, testi provenienti dalle lezioni degli anni 1803-1804 e 1805-1806, trad. it. e cura di G. Cantillo, Roma-Bari 1984; ried. 2008.
- R. Hertz, *La prééminence de la main droite*, «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», n. 68, dicembre 1909 (trad. it. e a cura di D. Altobelli, *La preminenza della mano destra. Studio sulla polarità religiosa*, Milano 2017).
- J. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1938 (trad. it. di L. Rustichelli, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Milano 1996).
- F. Jesi, *Il Mito*, Milano 1980.

- *Letteratura e mito*, a cura e con un saggio di A. Cavalletti, Torino 2002.
- *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura e con un'introduzione di A. Cavalletti, Torino 2000.
- E. Jünger, *Der Waldgang*, Stuttgart 1951 (trad. it. di F. Bovoli, *Trattato del ribelle*, Milano 1990).
- F. Kafka, *Tagebücher (1910-1923)*, Frankfurt 1951 (trad. it di E. Pocar, A. Rho, I. A. Chiusano, *Diari e confessioni*, Milano 1983).
- *Aforismi e frammenti*, trad. it. di E. Franchetti, scelta e introduzione di F. Masini, a cura di G. Schiavoni, Milano 2004.
- E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957 (trad. it. di G. Rizzoni, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, con un'introduzione di A. Boureau, Torino 1989).
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, testi riuniti e pubblicati da R. Queneau, Paris 1947; ried. 1979 (trad. it. e cura di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano 1996).
- *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, passi scelti e commentati da A. Kojève di G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di P. Sereni, Torino 1948; nuova ed. con un saggio introduttivo di R. Bodei, 1991.
- A. Koyré, *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents 1922-1962*, a cura di P. Redondi, Paris 1986.
- J.-J. Lacan, *Le Séminaire – tome VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris 1986 (trad. it. e cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Torino 2008).
- *Le Séminaire IX. L'identification (1961-1962)*, inedito. È disponibile online:
<http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>

K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935 (trad. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Bari 1982).

N. Matteucci, *Sovranità*, in N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino, *Dizionario di politica*, Torino 1976; terza edizione riveduta e ampliata, 2004, pp. 1021-1030.

M. Mauss, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «Année sociologique», 1923-24, pp. 30-186; in Id., *Sociologie et anthropologie*, a cura di C. Lévi-Strauss, Paris 1950 (trad. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono, forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, a cura di E. De Martino, Torino 1965).

J.-L. Nancy, *Corpus*, Paris 1992 (trad. it, cura e postfazione di A. Moscati, *Corpus*, Napoli 1995).

F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Berlin 1873 (trad. it. di G. Colli, *La filosofia all'epoca tragica dei Greci e Scritti 1870-73*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Milano 1973).

- *Unzeitgemasse Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Histoire für das Leben*, Berlin 1874 (trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Milano 1974).

- *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Berlin 1878 (trad. it. di S. Giametta, *Umano troppo Umano. Un libro per spiriti liberi*, a cura G. Colli e M. Montanari, 2 voll., Milano 1979).

- *Die fröhliche Wissenschaft*, Berlin 1882 (trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Milano 1977).

- *Jenseits von Gut und Böse*, Berlin 1886 (trad. it. di F. Masini, *Al di là del Bene e del Male*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Milano 1977).

- *Mémoires. Mémoires. Maximes et textes recueillis et présentés par Georges Bataille*, a cura di G. Bataille, Paris 1945.

- R. Otto, *Das Heilige. Über das irrationale in der idee des göttlichen und sein verhältnis zum rationalem*, Marburg 1917 (trad. it. di E. Bonaiuti, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano 1966).
- C. Peguy, *Getsemani*, in Id., *Véronique: dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, Paris 1957 (trad. it. di M. Bertin, *Getsemani*, Roma 2016).
- S. Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris 1946.
- Platone, *Fedro*, testo greco a fronte, trad. it. di P. Pucci, introduzione di B. Centrone, Roma-Bari 2007.
- K. T. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, Berlin 1904.
- H.-C. Puech, *En quête de la gnose*, Paris 1978 (trad. it. e cura di F. Zambon, *Sulle tracce della gnosi*, 2 voll., Milano 1985).
- R. M. Rilke, *Duineser Elegien*, Lipsia 1923 (trad. it. E. De Portu e I. De Portu, *Elegie duinesi*, con una introduzione di A. Destru, Torino 1978).
- C. Schmitt, *Le categorie del politico*, raccolta di saggi pubblicati fra il 1922 e il 1963, trad. it. di P. Schiera, a cura di G. Miglio e P. Schiera, *Presentazione* di G. Miglio, Bologna 1972.
- R. H. Tawney, *Religion and the rise of capitalism*, London 1926; edizione ampliata, New York 1947 (trad. it. di O. Peduzzi, *La religione e la genesi del capitalismo*, Milano 1967).
- J.-P. Vernant, *Ambigüité et renversement, Sur la structure énigmatique d' «Oedipe Roi»*, trad. it. di M. Rettori, *Ambigüità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell' «Edipo Re»*, in M. Detienne (a cura di), *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1975, pp. 75-101.
- P. Vignola, *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*, Nocera Inferiore (SA) 2013.

M. Weber, *Die protestantische ethic und der geist des capitalismus*, «Archiv für sozialwissenschaft und sozialpolitik», XX-XI (1904-05), in Id., *Religionssoziologie*, Tübingen 1921, 3 voll., vol. I (trad. it. di P. Burrelli, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma 1945).

Z. Sternhell, *Ni droite, ni gauche*, Paris 1983 (trad. it. di G. Sommella e M. Tarchi, *Né destra, né sinistra. La nascita dell'ideologia fascista*, Napoli 1984).

4. Iconografie e cataloghi di esposizioni ispirate a opere di Georges Bataille

Première rencontre de Billom, Catalogo della prima esposizione (1979) che la città di Billom ha dedicato a G. Bataille, Billom 1979.

Bataille 2, André Masson, Les Monts d'Auvergne, Catalogo della seconda esposizione (1980) che Billom ha dedicato a G. Bataille, Billom 1980.

Un bestiaire pour Georges Bataille, Catalogo della terza esposizione (1981) che Billom ha dedicato a G. Bataille, Billom 1981.

Georges Bataille et Raymond Queneau, 1930-1940, Catalogo della quarta esposizione (1982) che Billom ha dedicato a G. Bataille, Billom 1982.

Bataille, une autre histoire de l'œil, Catalogo dell'esposizione dell'Abbaye Sainte-Croix, «Cahiers de l'Abbaye Sainte-Croix», n. 69, marzo-giugno 1991.

Georges Bataille, Catalogo in omaggio a G. Bataille del Centro cultural del Conde Duque, Madrid 1992.

D. Ades e S. Baker (a cura di), *Undercover Surrealism. Georges Bataille and «Documents»*, Catalogo dell'esposizione alla Hayward Gallery, London 2006.

G. Bosch e T. Grandas, *André Masson y Georges Bataille / André Masson et Georges Bataille*, Catalogo dell'esposizione del Musée des Beaux-Arts d'Orléans e del Musée municipal de Tossa del Mar, Vicenza-Orléans 1994.

R. Krauss, *L'informe: mode d'emploi*, Catalogo dell'esposizione del Centre Georges Pompidou, Paris 1996.

A. S. Labarthe, *Bataille à perte de vue: le carnet*, fotografie di P. Messina, appunti presi durante le riprese del documentario omonimo, della serie Un siècle d'écrivains, Strasbourg 1997.

G. Solana, *Làgrimas de Eros*, catalogo dell'esposizione del Museo Thyssen Bornemisza e della Caja Madrid, ispirata all'opera omonima di G. Bataille, Madrid 2010.

D. Didi-Huberman (a cura di), *Soulèvements*, catalogo dell'omonima esposizione presso il Jeu de Paume 18/10/2016 – 15/01/2017, Paris 2016.

5. Film ispirati a opere di Georges Bataille

P. Longchamps (regia), *Simona*, film, Italia-Belgique 1974.

N. Oshima (regia), *AI No CORRIDA – L'empire des sens*, film, Japan-France 1976.

C. Chieh-Jen (ideazione) *Lingchi – Echœs of Historical Photography*, videoarte, Taiwan 2002.

A. Repasky McElhinney (regia e produzione), *Georges Bataille's Story of eye*, film, U.S.A. 2003.

C. Honore (regia), *Ma mère*, film, France 2004.

A. Jaspers ed E. Rachow (regia), *Madame Edwarda*, cortometraggio, Great Britain 2010.

I. Cardoso (regia), *A História do Olho*, cortometraggio, Brasil 2013.

6. Fonti audiovisive su Georges Bataille

G. Bataille, *Qui êtes-vous?*, intervista a cura di M. Clavel, E. Berl, J. Guiot et J.-P. Morphée, puntata della trasmissione radiofonica *Qui êtes-vous?* condotta da A. Gillois, regia di J. Guinchard, 15 luglio 1951; riproposta in *Le nuits de France Culture*, a cura di

P. Garbit, 10 maggio 2016: <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/qui-etes-vous-georges-bataille-1ere-diffusion-15071951>.

- *L'art dans ses rapports avec l'angoisse*, dibattito con J. Lescure, G. Poulet, C. Roy, puntata della trasmissione radiofonica *Des idées et des hommes*, produzione di J. Amrouche, RTF, 19 settembre 1953; riproposta in *Le nuits de France Culture*, a cura di P. Garbit, 13 marzo 2016: <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/analyse-et-debat-avec-georges-bataille-l-art-dans-ses-rapports>.

- *À propos de La Littérature et le mal*, intervista di P. Dumayet, puntata della trasmissione televisiva *Lecture pour tous* ideata da J. d'Arcy, RTF Télévision, 21 maggio 1958: <http://www.ina.fr/video/I00016133>.

A. S. Labarthe (regia), *Georges Bataille à perte de vue*, documentario televisivo della serie *Un siècle d'écrivains*, France 3, 1997. È disponibile ora su you tube (con sottotitoli in inglese): <https://www.youtube.com/watch?v=sIaRXE9fZL8>

C. Limousin, F. Marmande, J.-J. Pauvert, M. Surya, *Une Vie, une œuvre : Georges Bataille (1897-1962)*, puntata della trasmissione radiofonica *Une Vie, une œuvre*, a cura di G. Davidas e C. Pont-Humbert, France Culture, 3 giugno 2007: <https://www.franceculture.fr/emissions/le-mardi-des-auteurs09-10/georges-bataille-1897-1962>.

S. Santi, *Georges Bataille. L'expérience poétique*, prima puntata della serie dedicata a G. Bataille dalla trasmissione radiofonica *Les nouveaux chemins de la connaissance*, a cura di A. Van Reeth, France Culture, 13 giugno 2016:

<https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/georges-bataille-14-l-experience-poetique>.

J.-M. Besnier, *Georges Bataille. La politique de l'impossible*, seconda puntata della serie dedicata a G. Bataille dalla trasmissione radiofonica Les nouveaux chemins de la connaissance, a cura di A. Van Reeth, France Culture, 14 giugno 2016:

<https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/georges-bataille-24-la-politique-de-l-impossible>.

P. Sabot, *Georges Bataille. De l'érotisme à la petite mort*, terza puntata della serie dedicata a G. Bataille dalla trasmissione radiofonica Les nouveaux chemins de la connaissance, a cura di A. Van Reeth, France Culture, 15 giugno 2016:

<https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/georges-bataille-34-de-l-erotisme-la-petite-mort>.

M. Surya, *Georges Bataille. Tous coupables?*, quarta puntata della serie dedicata a G. Bataille dalla trasmissione radiofonica Les nouveaux chemins de la connaissance, a cura di A. Van Reeth, France Culture, 16 giugno 2016:

<https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/georges-bataille-44-tous-coupables>

