



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

DOTTORATO DI RICERCA

ETICA E FILOSOFIA POLITICO-GIURIDICA

TESI DI DOTTORATO

“Corpo a corpo”

Bataille l’impolitico

Tutor

Chiar.mo Prof. Bruno Moroncini

Candidato

Marco Giannattasio

Coordinatore

Chiar.mo Prof. Roberto Racinaro

CORPO A CORPO

RISCALDAMENTO

George Bataille era un uomo ossessionato dalla morte. D'altronde chiunque dovrebbe esserlo. L'opera di Bataille richiede empatia, bisogna essere ossessionati a propria volta, questa la condizione d'accesso all'esperienza dei suoi testi. Tale condizione è il lato sinistro del pensiero; la parte lugubre, ma anche sregolata, fantasiosa. L'altro lato è quello della volontà laboriosa, finalizzata a non cedere all'annichilimento. Il lavoro della volontà si scontra con l'incommensurabilità del compito, e pure la volontà non cede. Tutta la filosofia - nel senso professionale del termine - di Bataille, è inutile, ma non per questo insignificante. Dell'inutilità Bataille fa il suo argomento. La sostanziale inutilità della filosofia, lungi dall'esserne l'infermità, è al contrario ciò che porta il linguaggio discorsivo, quindi razionale, al delirio. L'esperienza batailleana è dunque ambi-sinistra, e sinistra è anche l'aria che grava il corpus dei suoi testi. Non è necessariamente un male.

Come tutte le introduzioni, questa si fa affascinare dalla magniloquenza e cerca la sua efficacia in una sinteticità eccessiva e seducente. In questo caso però una giustificazione c'è: l'introduzione dei termini non può essere neutra, sin dall'inizio, se si scrive di Bataille, bisogna tentare il colpo, cercar fortuna e attaccare violentemente la lettura. La fortuna è necessaria a chi scrive, perché Bataille lascia metodi e non prescrizioni, e le sue valutazioni sulla scrittura non indicano oggetti né discrimini, ciò che è poetico lo è per scivolamento. La pietra d'inciampo è tale perché si palesa improvvisa, già presente ma nascosta, il suo status non è quello della creazione, ma del cambiamento repentino: dall'innocuo esser posto, all'efficacia sconvolgente. Cosa determini questo cambio, Bataille non lo sa e, cosa rara, lo dice. Come avvenga il passaggio di un termine o di una frase, dalla narratività alla dispersione della poesia, non è concesso dirlo. O va detto con violenza. E la violenza della scrittura è scrittura, non meta-scrittura. La scrittura violenta non racconta della violenza, la fa. Bataille, ammesso che ci interessi il suo assenso, ci autorizza ad introdurlo in questo modo. Ma in fondo è solo mimesi.

Mimetizzarsi con Bataille non è un modo come un altro per commentarlo. I suoi testi collimano con la confessione, e non stilisticamente, che sarebbe poco importante, ma nei fatti. Bataille che scrive di esperienza, alle sue esperienze **in primo luogo ci invita**. Costretti a guardarlo, introdotti nell'intimità di un uomo, fatti suoi consanguinei, i commenti a freddo sarebbero davvero impudici. Si vorrebbe avere un corpo a corpo, ma non essendo possibile, una più quieta "veglia mascherata", può essere passabile.

Parodiare l'analogia. In queste tre parole si condensa gran parte dell'opera di Bataille.

"E' chiaro che il mondo è puramente parodistico, qualsiasi cosa si guardi è la parodia di un'altra, o ancora la stessa cosa sotto un'altra forma ingannevole." ¹

Cosa implica la parodia? L'utilizzo senza scelta. Bataille usa il linguaggio discorsivo ma lo fa deragliare, rifiuta la scelta anticipata del senso ma non si affida al non-senso, non si lascia irretire dal "sistema" eppure non cede al rapsodico, non oppone il no al sì, non preferisce il vuoto al pieno; Bataille maneggia la scrittura, rivoltandola contro-verso. Autore controverso dunque, ma non per questo meno autore, conscio dei trucchi, rigorosissimo e accurato nella redazione dei suoi testi. Come se la scrittura attenta, meditata, potesse esprimere il pieno del pensiero. **L'insieme dei libri di Bataille non differisce per forma e quantità da quello di qualsiasi altro filosofo**. Per forma si intende la scelta di essere esteriormente "libro", **addirittura raccolta di libri**, almeno progettualmente. La scrittura di Bataille è lavorata, non cede al solipsismo, al grido, usa parole comprensibili, **sa che il senso dell'opera non è un accessorio**. Queste sono le regole del gioco e Bataille le accetta, ma le vive come una costrizione. La scrittura è una necessità, e questo termine va preso con estrema serietà, bisogna avvertirne il carattere destinale, fatale. Alla scrittura il pensiero soccombe, ma non ha altra via, scrivere è mettere in opera una passività agente, ciò che fa essere, fa apparire, ma non gratuitamente. Il pensiero colto dalla scrittura, ricade nel suo giogo. Aver contezza del gioco-giogo della scrittura, non soddisfa Bataille, ciò che per lui conta non è un aumento di coscienza, tantomeno di conoscenza. **Bataille mira all'efficacia, alla realtà effettiva del pensiero**, alle sue implicazioni nella vita, quella quotidiana del singolo essere umano. Da questa difficile **dislocazione, nasce l'irrisione, come tattica**. La filosofia si irride facendola, bisogna irradiarla di riso, perché resta lo strumento del pensiero, e la sua perdita.

Bataille ennesimo salvatore del pensiero filosofico? Il messia del logos che alla fine di millenni di errore, arriva a redimerlo? No, forse.

¹ G. Bataille, *L'ano solare*, SE-Milano 1998, p. 11

Non lo si può dire. Certamente non si presenta come il guaritore, non scopre quello che tutti hanno ignorato, non salva la filosofia. Pure inventa termini cardine, e li usa per accusare la metafisica di aver evitato i nodi inestricabili, per presentarsi come compimento, assoluto raggiunto. Se da un lato non vuol essere Hegel, o Heidegger, dall'altro ha le loro medesime pretese. Parodia e analogia, ancora una volta. Il campo su cui Bataille gioca la sua partita, differisce da quello della disciplina, scansa la storiografia. Bataille è in cerca dell'esperienza, e di un modo per dirla. La sua scrittura, ribadiamo, è tattica, persegue effetti reali, vuol essere movente. Per questo l'ordito è fragile, e la trama risplende in ogni singolo filo. I testi di Bataille sono deboli, non reggono all'analisi, i libri perdono le pagine, si potrebbe riassettarli quasi a caso e poco o nulla se ne perderebbe. L'intero corpo dell'opera non conta. La scrittura di Bataille è chiusa ad ogni singola frase, ridotta ad una densità tale da autorizzare la citazione, l'estrapolazione, l'amputazione. Il corpo e l'opera non contano, se non come oggetti di violazione. La scrittura di Bataille autorizza a farne strame, autorizza al sacrificio della lettera. Il testo fatto a brani.

Sbranare il testo (col consenso dell'autore), questo è quel che si deve fare quando si decida di approcciare l'opera del francese. Isolare i testi, cercare i segni di un sentiero in un cammino volontariamente sconnesso, farsi cogliere dalla simpatia per i passaggi più efficaci, metterli in un nuovo ordine. Il lavoro ermeneutico su Bataille è montaggio. Nei diversi sensi.

Montaggio cinematografico, inteso come raffinazione di un materiale necessariamente sovrabbondante, operazione mai disinteressata, che può stravolgere il senso delle riprese, e che ad un occhio esperto rivela l'insensatezza del girato; nel farsi, pur sottoposte al più rigido controllo dell'autore, pur nascendo sature di intenzionalità, le immagini come la scrittura rivelano il loro status di materia, che mai si lascia formalizzare senza resistenze: la scrittura non è neutra. Il mezzo espressivo infetta la materia, e quest'infezione è veicolata dal tempo. Nessun testo nasce nell'istante, e questo suo aspetto di progettualità Bataille prova a denunciarlo attraverso lo scandalo e la violenza dello scrivere, sovrabbondanza si diceva, non accidentale però, voluta, esibita. Il montaggio è assemblaggio, i pezzi sparsi e lasciati in terra, senza istruzioni, spetta all'interprete trovare l'ordine. Ammesso che ci sia.

Come si può montare qualcosa che non ha un ordine, cioè si sottrae ad una evidente scansione temporale (quale pezzo viene prima e quale dopo?), qualcosa che non istituisce gerarchie (non c'è un testo capitale, opere maggiori e minori), se non adottando una declinazione ulteriore, non professionale né professorale del montaggio? Il montaggio cui ci invita Bataille non è lontano dal puro affiancare, non

si discosta molto dal ready made, non ama particolarmente le maglie del “contesto”; bisogna prestare particolare attenzione a questo passaggio, e l’attenzione merita in primo luogo chiarezza linguistica: non sta per venir fuori l’immagine del bambino e del gioco. Sarebbe facilissimo prendere i testi, ce ne sono diversi, in cui Bataille irride la serietà che il tema del gioco, e relativa metafora dell’infante, ha acquistato dopo Nietzsche. La ricaduta nel sistema filosofico del gioco, è qualcosa di cui prendersi gioco, chiaro.

“Non ho nulla contro il gioco. Ma crederlo una cosa seria? Ma dissertare gravemente sulla libertà, o su Dio? Non ne sappiamo niente, e se ne parliamo, è solo un gioco. Tutto ciò che va oltre la verità comune è un gioco. Ma sappiamo che è un gioco, e trovandoci coinvolti in questo gioco, come in un’operazione seria, noi possiamo perseguirla un po’ più seriamente delle altre, se vogliamo liberarla dalla serietà.”²

Bataille ci invita a maneggiare i brani della sua produzione, invita a scegliere. Il valore del montaggio dipende dalla scelta, dalla forza quasi magnetica, quindi aggregativa e repulsiva allo stesso tempo che i pezzi possiedono “in sé”, ma che si effettua solo nell’insieme. Il valore di un’interpretazione di Bataille è valore d’uso.

Dunque procediamo con ordine. Isoliamo i brandelli che utilizzeremo come ingranaggi della macchina interpretativa. Per consonanza alla scrittura batailleana, si prenderanno non singoli concetti, bensì coppie oppostive di nomi, per inserire nel ragionamento, sin dal suo “grund” la dualità, la differenza, l’opposizione e il contrasto. La descrizione dell’agonismo o dell’agonia (si scelga pure liberamente) dei nomi sarà lo strumento attraverso il quale si cercherà di riutilizzare Bataille, o quantomeno riciclarlo; l’irrompere di termini riferiti ai rifiuti, non è casuale. Le frasi di Bataille non si lasciano riassorbire nell’unità del testo, pur facendone parte sono ad esso eterogenee, è con questi rifiuti che si ha a che fare scrivendo di Bataille, e la preposizione *di* scivola facilmente nel *con*. Esaminare i rifiuti di Bataille, frugandoli e separandoli, omogeneizzando ciò che ad egli stesso come filosofo si rifiuta, non entrando mai a far parte del libro, conduce dal valore d’uso del testo, al valore di ri-uso dello studio. Saranno chiaramente solo tentativi, e dall’esito facile a prevedersi.

Si avanzino le coppie; i nomi scelti per scandagliare la scrittura di Bataille, o se si preferisce le materie cui dovranno riferirsi i pezzi dei suoi lavori per essere presi in considerazione, sono: soggetto-individuo, sovranità-signoria, eccesso-residuo.

² G. Bataille, *Il non sapere*, in *Conferenze sul non sapere e altri saggi*, Costa e Nolan-Genova 1998, p. 59

L'esplicitazione del rapporto tra i termini delle coppie costituirà lo studio, che viste le premesse, in qualsiasi modo si potrà chiamare fuorchè TESI. Ricerca sarebbe più corretto. Non vi è un'idea da dimostrare, perché non vi è un'idea in Bataille, c'è un'esperienza da cercare, senza commento, che sarebbe veramente ridicolo. Ogni commento in realtà lo è, con la sua pretesa di esplicitare il contenuto, di spiegare il testo, meglio di come il testo stesso si dispieghi. Ma per l'assenza di testo specifica del nostro autore, per il valore concreto dei suoi argomenti (esperienza, affettività, effettività, orrore, sono davvero termini da spiegare a qualcuno?), l'idea del commento è letteralmente "fuori luogo", non ha possibilità d'essere in nessun posto. Ricerca nel senso più basilare è termine decisamente più appropriato, un tentativo di farsene qualcosa di Bataille, ed un tentativo che allo stato attuale mostra le sue premesse e nulla sa del proprio sviluppo come è *onesto* che sia.

Mostrare il passo incerto del farsi della scrittura è già operazione batailleana. Il lavoro che trama la scrittura è il nemico della poesia, poesia che rappresenta il versante non servile della letteratura secondo Bataille. Svelare la nudità misera degli studi è in piena consonanza col nostro autore. Qui si rivendica il prendere solo pezzi di un'opera durata una vita, pochissimi brani scelti senza un criterio in grado di dare piena ragione della scelta; ma si fa mai qualcosa di diverso da questo? Il lavoro compositivo e l'analisi sono afflitti dalla stessa inabilità. La filosofia di Bataille è denuncia della pochezza del pensiero che fonda le grandi opere sistematiche, la fissazione è il motore di infinite parole. Se Bataille era ossessionato, certo è che la filosofia è fissata, e quale dei due termini tradisce di più il movimento, l'eccedenza, "l'essudazione" del vivente?. Se il non senso dell'ossesso fosse più fedele che la grandiosità funerea del sistema, allora la scrittura crepata di Bataille non sarebbe un incidente, ma la mimesi parodistica di una scrittura adagiata, finita a letto con la vita. Ancora parodia perché non si scrive danzando, non si scrive da ubriachi, non si fa filosofia senza lavoro. Ma si può inoculare un po' d'alcol nella scrittura, spingendola a denudarsi.

ESERCIZI

La soggettività nell'opera di Bataille è un argomento articolato, attraversato da molteplici contraddizioni, designato con svariati nomi i cui sensi spesso si incrociano, ricadendo l'uno sull'altro. Il soggetto è l'esempio più lampante della discontinuità reale che caratterizza la scrittura di Bataille. Vi è una specie di amnesia del significato dei termini utilizzati per definirne la dinamica, e tutto ciò non solo da un libro all'altro, ma nella stessa opera, e a pochissime pagine di distanza. Questa debolezza è il marchio dello sforzo dell'autore. Abbiamo scritto discontinuità "reale", e vorremmo aggiungere questo termine allo sforzo appena citato. Il reale per Bataille è l'effettuale, non ciò che deve essere, ma ciò che a dispetto di ogni deve è. Non a caso il più reale, è la morte.

Agli occhi dell'uomo la morte è l'impossibile stesso,

*"Impossibile, eppure esiste, come gridare meglio il sentimento che la morte ispira agli uomini?"*³

La morte è quel che più violentemente è, l'unica certezza come si dice comunemente. Ma "il luogo comune", a differenza del primo venuto, conserva il reale, perché ne è affetto. Chi è il primo venuto? Nientemeno che colui che decide della filosofia:

"Fra il sapere estremo e la conoscenza volgare – la più generalmente ripartita – la differenza è nulla. La conoscenza del mondo, in Hegel, è quella del primo venuto (*il primo venuto*, non Hegel, decide per Hegel della questione chiave: che verte sulla differenza fra follia e ragione: il <<sapere assoluto>>, su tale punto, conferma la nozione volgare, si basa su di essa, ne è una delle forme)."⁴

I centri gravitazionali intorno ai quali si innesca la complessità del soggetto batailleano possono essere ricondotti a due; da un lato vi è la questione dell'emersione dell'uomo dalla pura animalità, dall'altro l'angoscia che questa emersione comporta.

³ G. Bataille, *La conoscenza della sovranità*, in *Conferenze sul non sapere*, op. cit, p. 120

⁴ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Dedalo-Bari 1978, p. 270

Bataille sarà costantemente impegnato nella ricerca e nell'indicazione del discrimine tra animalità e umanità. Ovviamente non si tratta di un momento preciso e identificabile, non è un fatto storico, né un mero scarto evolutivo. Non si tratta neanche di capire se ci sia stato un cambiamento causato per moto proprio dello spirito, o un evento allogeno che abbia innescato questa mutazione di stadio. Più proficua è la compilazione di una sorta di tassonomia dei comportamenti, pratici e simbolici che denotino il fatto compiuto. Bataille è consapevole della sua situazione, cioè di esser posto oltre questo passaggio, non pretende il banale ritorno ad una presunta condizione originaria, pensata come aurea. Noi siamo situati oltre questo passaggio, tutto ciò è avvenuto ed è imm modificabile. Cosa più interessante ancora: non si cimenta con la ricerca del perché. La complessità del mutamento esclude una causa, ossia evidenzia una tale pluralità di cause da render vana in partenza qualsivoglia dimostrazione. Lo studio che Bataille porta avanti è sociologico, al più antropologico, cioè assume come fondanti i fenomeni uomo e società; ad essi semplicemente si torcono gli occhi. Il momento fondativo poggia non sull'infondato, ma sul pre-fenomenico. Come dirlo? E' uno dei problemi. Ma non il primo. Il primo è l'individuazione, cosa vedono gli occhi torti?

Bataille fornirà varie risposte a questa domanda: l'arte, l'interdetto, l'eros, il sacrificio sono alcuni degli ambiti individuati. Tutti sono innervati da una precondizione, che li struttura e li movimenta. Questa precondizione è il lavoro. Il lavoro è il mezzo materiale perché qualcosa di umano avvenga:

“Beninteso, è il lavoro che liberò l'uomo dall'animalità iniziale. È attraverso il lavoro che l'animale divenne umano. Il lavoro innanzi tutto fu il fondamento della conoscenza e della ragione. La fabbricazione degli utensili o delle armi fu il punto di partenza di quei primi ragionamenti che umanizzarono l'animale che noi eravamo. L'uomo, forgiando la materia, seppe adattarla al fine che egli le assegnava. Ma questa operazione non cambiò soltanto la pietra, alla quale le schegge che egli ne traeva davano la forma voluta. L'uomo cambiò se stesso: fu evidentemente il lavoro che fece di lui l'essere umano, l'animale ragionevole che noi siamo.”⁵

Questo brano è il sistema batailleano. Qui sono esposti e gerarchizzati tutti gli effetti della comparsa del lavoro nell'ethos dell'animale uomo. Prendiamone i termini per esplicitare questa storia degli effetti.

Producendo l'uomo comincia un rapporto conoscitivo col mondo. Nella produzione vi è infatti una sorta di applicazione pratica e inconsapevole del metodo scientifico galileiano. Ciò che è prodotto non è

⁵ G. Bataille, *Le lacrime di Eros*, Bollati Boringhieri-torino 1995, p. 25

frutto del caso, ma figlio di una intenzione, ossia di un progetto. L'uomo sa che forgiando in un certo modo un materiale, otterrà un oggetto che potrà essere utilizzato per un certo scopo, e sa che questo complesso di azioni e obiettivo non è legato all'alea, ma si ripeterà coi medesimi risultati ogni volta che egli vi si appresterà. Scheggiando quel tipo di pietra, si otterrà sempre una punta di lancia. L'oggetto sarà infinitamente replicabile. E sarà infinitamente diverso da qualsiasi altra cosa. Nella produzione attraverso il lavoro l'uomo conosce l'identità e la differenza. L'oggetto infatti statuisce, mediante la sua infinità replicabilità, una identità a sé forte come null'altro prima, e per converso una differenza altrettanto forte rispetto al "resto". Il lavoro introduce nella prassi le categorie, cioè fonda la conoscenza chiara e distinta. Questo tipo di conoscenza è frutto della fabbricazione, ed è ad essa sottoposta. Dal suo ambito precipuo però si effonde con impressionante capacità prensile. La cosa della fabbricazione, conosciuta razionalmente, si situa di fatto fuori dal mondo caotico e indefinito che la precede. La cosa fabbricata è l'oggetto estraneo, che pone conseguenzialmente, proprio sul piano dell'estraneità, anche il soggetto, che pure ad essa rimane vicinissimo. Il soggetto domina la cosa, potendola fabbricare, avendola chiara nella sua mente prima che essa sia; la conoscenza dell'oggetto ne precede l'esistenza, questo il suo potere. Nel medesimo istante però, lo schema della conoscenza oggettiva si impone come fondamento dell'umano. In questo punto, già conflittuale perché attraversato da due distinti processi di potere, sta il passaggio dallo stato animale, che esiste nella continuità indistinta, a quello umano.

L'animale-uomo, pre lavorante, è immanente al mondo. Questo significa che non vi sono fratture fra lui e il flusso delle cose, che di fatto non vi è neanche un mondo, nel senso che ciò che avviene non mostra alcuna stabilità, vi è un'omogeneità marasmatica, pre categoriale. Il flusso indistinto è sconosciuto, ma allo stesso tempo vi è coappartenenza, l'uomo è nel mondo, esiste in esso, è nel ventre delle cose. L'uomo, animale che non lavora, è in intimità col continuum delle cose. Bataille usa l'espressione "come acqua nell'acqua", ma allo stesso titolo si potrebbe dire anche come feto nell'utero, e la nascita attraverso il lavoro sarà, come ogni nascita, una separazione ed un'emancipazione. La venuta al mondo corrisponde ad un allontanamento dal mondo, anche perché nascendo come uomo, l'uomo fa accadere il mondo. Con il lavoro nasce il rapporto soggetto-oggetto, ma scaturisce soprattutto la possibilità del rapporto, cioè l'estraneità. Il rapporto è basato sulla rottura della continuità, e nel caso della conoscenza oggettiva questa rottura è sostanziale, si può usare tranquillamente la locuzione "differenza ontologica". Per quanto prodotto dell'uomo, l'oggetto è ad esso estraneo, la conoscenza dell'oggetto resta inderogabilmente ad un grado di superficialità. La conoscenza chiara e distinta, anche nel suo massimo

grado di perfezione, non raggiunge mai l'appartenenza. Non vi è fusività nella ragione, e con questo Bataille dice qualcosa di definitivo anche sulla teologia. Quanto poco gli interessi la conoscenza di Dio, si spiega così.

L'animale-uomo vive intimamente il mondo, quindi non lo conosce, ma vi appartiene. La cosa prodotta è la massimamente conosciuta, e in quanto tale la più estranea. L'oggetto è la proprietà del soggetto, il mondo il proprio. La proprietà è conseguente ad una espropriazione, radicale perché irredimibile.

La fabbricabilità è lo stigma della conoscenza, la chiarezza e la distinzione sono in prima battuta maneggiabilità, capacità di fare. In senso traslato questo paradigma si trasferirà a qualsiasi tipo di conoscenza, anche la più teorica. La conoscenza oggettiva pone ai suoi estremi il fine.

La fabbricazione dell'oggetto è indirizzata all'ottenimento di un risultato di ordine pratico, un vantaggio materiale. L'oggetto "serve" costituzionalmente a qualcosa. La servibilità dell'oggetto rende necessaria la perizia nella fabbricazione, la specializzazione del costruttore. La conoscenza attraverso il lavoro è innanzitutto abilità tecnica. Bisogna non solo saper fare, ma fare bene e con costanza di risultati. Tutto il processo ideativo e realizzativo è sottoposto fortemente alla sua destinazione, il suo fine lo predetermina, e ne costituisce l'impianto valutativo. Il valore della cosa si commisura alla sua riuscita, una buona cosa è quella che aderirà perfettamente alla sua funzione, cioè quella che sarà il più possibile rispondente alle esigenze del suo "fine". La finalità determina l'assiologia della conoscenza nel suo stato aurorale. Non è dunque l'oggetto in sé a fratturare il continuum del mondo intimo, quanto l'individuazione all'interno del flusso, di combinazioni di elementi dal carattere di utilità e replicabilità. E' la teleologia che taglia il cordone ombelicale con l'ambiente-mondo-indistinto.

Sottoponendo parti della natura a finalità ad essa estranee, l'uomo la soggioga, si mette in rapporto dominante col mondo, e come visto prima il rapporto consiste in una sostanziale estraneità. La posizione dominante viene acquisita al prezzo della perdita dell'intimità.

Lo scopo che costituisce il rapporto, determina immediatamente la tipologia, la tonalità del rapporto stesso: si tratta di dominio. L'uomo estraniato è l'artefice, colui che vede il mondo come una sterminata e caotica massa di materiali, utilizzabili a patto di trovare le giuste combinazioni e successivamente i processi di trasformazione più consoni al raffinamento delle materie grezze. E' evidente la posizione verticistica del "fuoriuscito", la sua "distinzione". La prospettiva dominante è intaccata da una grave carenza di ottica, possiede uno sguardo unidirezionale che non le permette di riflettersi. Con il lavoro

l'uomo vede la natura, si affaccia veramente al mondo, ma avendo reciso il legame non può vedersi con gli occhi del mondo; con il lavoro si acquisisce lo sguardo, il punto di vista. Punto di vista che è costante, è il mio, ed è impossibile cambiarlo. Altri occhi saranno preclusi.

Il mio sguardo è la mia proprietà, e il mio limite. Il portatore di sguardo agisce nel mondo come un **separato**, e se da un lato può modificarlo per le sue esigenze, dall'altro le esigenze sono dettate dal mondo. Il rapporto con la natura è subito. L'agire dell'uomo è dettato in primis dalla necessità di difendersi; operando per modificare l'ambiente, si ammette la forza spaventosa di quest'ultimo. Il lavoro è indirizzato alla **modificazione**, ma la direzione di questi cambiamenti è imposta. L'uomo assoggetta la natura attraverso il lavoro, perché è da essa costantemente assoggettato. Il lavoro e il tipo di ragione che esso genera, stabiliscono l'**antagonismo tra uomo e natura**. Antagonismo e non dialettica perché non vi è possibilità di recupero, nessuna *aufhebung* per Bataille. Quella che lui chiama di volta in volta animalità, immanenza, intimità, continuum, è la più prossima e inaccessibile delle sfere. Da essa ci separa il lavoro, che ci ha resi razionali e stranieri.

Bataille pur con un linguaggio caleidoscopico, non cerca concetti innovativi. Il suo pensiero si innesta e si lascia assorbire per gran parte nelle tradizioni più svariate, i suoi affreschi storici sono smembrabili per rimandi, dalle analisi marxiste ai richiami cosmogonici, dalle scoperte della fisica alla biologia, tutto vi confluisce in maniera splendidamente dilettesca. Il punto nodale è l'**atteggiamento di Bataille davanti alle sue "scoperte"**. Attraverso la lingua il filosofo benedice l'esistente, senza metterlo in un meccanismo di giustificazione, senza trovare spiegazioni verificabili in dimensioni ultraterrene, in realtà storiche a venire, in sistemi onnicomprensivi. Il lavoro, che nel pensiero di Bataille è veramente il vaso di pandora, non sarà mai qualcosa di cui sbarazzarsi. Il filosofo dell'inutilità non chiede di rigettare la razionalità formatasi attraverso il complesso di tecnica e teleologia, non cerca il ritorno ad autenticità di nessun tipo:

“Ciò non significa che al lavoro sia legata una decadenza definitiva: al contrario, Hegel ha rilevato giustamente che solo il lavoro ha generato l'uomo compiuto e che, necessariamente, l'uomo compiuto lavora.”⁶

Il lavoro compie una fase dell'uomo, quella che potremmo chiamare dell'intimità per dar vita ad una successiva, quella dell'oggettività. Oggettività che come abbiamo visto è innanzitutto sostanziata nella

⁶ G. Bataille, *La sovranità*, SE-Milano 2009, p. 85

fabbricazione degli utensili. L'oggettivazione del continuum possiede una coda riflessiva, nel duplice significato di applicazione pratica della ragione, e di effetto di ritorno. L'oggettivazione produce oggetti, e l'uomo si oggettivizza a sua volta. Tutti i predicati del soggetto, stabilità nel tempo, specificità, autosufficienza, ciò che in altri termini si può chiamar sostanza, altro non sono che la traslazione dell'oggettività. Il soggetto è oggetto; se non fosse per le contraddizioni. Ciò che distingue gli oggetti dal soggetto-uomo, non è tanto la gerarchia introdotta dalla capacità di apportare modifiche al mondo o di fabbricare gli oggetti, quanto l'illusorietà della stabilità che l'uomo oggettivato si arroga. A verificare la non oggettività dell'uomo è la morte. L'uomo che col lavoro ha acquistato lo sguardo, vede i suoi simili attraversare il tempo in apparente perduranza: l'uomo è identico a se stesso, come la cosa. Ma l'identità si incrina quando la morte nientifica la cosa uomo. L'ordine delle cose che pareva aver regolato il mondo prodotto dal lavoro, e il detentore della capacità lavorativa stessa, vengono infranti dalla morte.

La morte nell'uomo oggettivato prosegue il ciclo delle contraddizioni. La conoscenza cosale che l'essere umano ritorce su se stesso, viene smascherata e reagisce emarginando tutto quel che in essa non si lascia intrappolare. Accanto alla morte Bataille citerà l'eros, il riso, le lacrime e tutti quegli stati improduttivi che caratterizzano l'umano. Questi formeranno la sfera dell'interdetto, il controaltare del lavoro. L'interdetto nell'opera di Bataille ha lo stesso peso del lavoro, l'abbiamo introdotto solo ora per necessità di chiarezza narrativa, ma lui stesso in vari passaggi accosta i due termini. A titolo di esempio, scelto per la nettezza dell'affermazione, valga questo passaggio:

“La storia dell'umanità ha inizio con il lavoro e l'interdetto”⁷

Sin dai suoi albori l'uomo ha dovuto confrontarsi con questa sfera paurosa, con la quale non si riesce a istituire un rapporto, perché il rapporto come già detto si fonda sulla distinzione e sulla maneggiabilità, e l'uomo si sente agito, e quindi partecipato da ciò che nell'interdetto si adombra. Questa partecipazione sottrae l'interdetto alla conoscibilità oggettiva, dunque a maggior ragione lo fa ricadere fuori dalla maneggiabilità. Il carattere repulsivo attraente connota il sentimento che l'interdetto genera: l'angoscia. Duplice l'influenza dell'angoscia, duplice l'effetto prodotto. L'uomo fabbricatore è poco più che un oggetto riflesso, solo il suo posizionamento al vertice della gerarchia dell'ordine reale a distinguerlo. Attraverso l'angoscia modella il suo abito, e il volto. Lo sguardo privo di visione dell'oggetto che fabbrica oggetti, si incarna nel soggetto, doppio, per necessità, dalla sua origine.

⁷ G. Bataille, *Dossier della pura felicità*, in *Conferenze sul non sapere*, op. cit., p. 88

Come evidenziato dal cammino finora fatto con Bataille, i riferimenti della sua riflessione sono ben poco filosofici, e ancor meno teorici. Ciò cui il pensiero si appunta è violentemente pratico-effettuale, ed anche senza alcun riferimento al testo specifico possiamo parlare di area *esperienziale*. L'oggettività è connessa con la fabbricazione, l'interdetto è lontano da rimandi psicoanalitici o coscienziali, ma attiene a comportamenti reali, non accaduti nell'intemporale-atopico dell'inconscio, ma accadenti, o desiderati, cioè sull'orlo del fattuale. Questo concretissimo grumo genera l'angoscia, che non può che essere concreta a sua volta. La morte, e altrettanto l'eros o il riso cui Bataille si riferisce, sono proprio quelli dell'esperienza comune. Difficilmente si può accusare la trattazione batailleana dell'angoscia di teoreticismo, non c'è valenza ontologica di questo sentimento, né fondamentalismo; l'angoscia è uno stato che accompagna la nascita dell'individuo, perché è un portato delle contraddizioni insite nella genesi oggettuale del principio d'identità. Elementare, nel doppio senso di costituente e semplice da decifrare, lo statuto dell'angoscia, ma non ontologico, perché legato ad una forma storica dell'umanità, e non alla sua sostanza. Soprattutto l'angoscia non è fondante, al contrario essa è risultato, frutto già avanzato di un processo, che Bataille vuol rilevare ma non imputare, e la differenza è quella tra un elemento tattico e un'assegnazione essenziale. L'angoscia in Bataille è inserita in un processo funzionante e generante effetti, e dei suoi effetti ci si interessa, senza ficcarla a forza nella totalità dell'essere umano. L'angoscia è una possibilità dell'uomo, ma possono esserci anche uomini serenissimi, senza che la loro vita venga tacciata di inautenticità. Tutt'al più, chi non va fino al fondo dell'angoscia è immorale, nel senso che molto più avanti proveremo a mostrare.

I passaggi sulla morte e l'angoscia sono quelli che hanno causato a Bataille l'accusa di misticismo da parte di Sartre, e che lo hanno fatto accostare ad Heidegger, in particolare quello dell'analitica dell'Esserci. Per quanto riguarda Sartre, svariati interpreti si sono premurati di mostrare l'incomprensione fondamentale verso i testi di Bataille, a noi basterà questa frase:

“Bataille a Sartre “ A dire il vero mi sembra che pecchiate di una esagerazione nel senso logico. Non siamo gli esseri semplici che la logica esigerebbe che fossimo”⁸

Con Heidegger le cose sono più intricate, la differenza tra i due è complessa da rilevare, il campo di gioco è molto simile, la direzione del pensiero di entrambi pare effettivamente essere sovrapponibile,

⁸ G. Bataille, *Dibattito sul peccato*, Shakespeare&Company, Brescia-1980, p. 50

ma a guardare con più attenzione, meglio, con più partecipazione, l'opposizione si mostrerà radicale, in senso letterario.

Per quel che riguarda la questione dell'angoscia, abbiamo visto come in Bataille questa sia connessa a fatti, l'angoscia appartiene all'ordine pratico e non rappresenta per nulla un fenomeno originario, ma il portato di un bilanciamento di forze, quello conseguente al trionfo della struttura conoscitiva inaugurata dal lavoro, e al suo frangersi contro la contraddizione della morte. Certamente anche in Bataille l'origine dell'angoscia non è un oggetto, al contrario essa sorge al cospetto di attitudini ed eventi che non si adeguano alla stretta dell'oggettività, impedendone il movimento onnicomprensivo. L'angoscia è sguardo, il luogo dell'angoscia è ben definito, ed è l'occhio espropriato dell'intimità col mondo, è la perdita del proprio che identifica gli oggetti, li fa essere questi distinti e separati, il dono dell'uscita dal continuum è la vista, che ben presto vedrà il morto.

“Perciò l'angoscia non ha occhi per <<vedere>> un determinato <<qui>> o <<là>> da cui si avvicina ciò che è minaccioso. Ciò che caratterizza il davanti-a-che dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è in *nessun luogo*. L'angoscia non <<sa>> che cosa sia ciò-davanti-a-cui essa è angoscia.”⁹

L'angoscia per Bataille invece ha luoghi precisi, e sono proprio qui e là, dove ci sono i morti, gli esseri che si accoppiano per libidine, gli scoppi di risa; è vero che l'angoscia non sa nulla dei suoi oggetti, e questo per due motivi, perché non è una struttura conoscitiva-afferrante (*begreifen*), e perché i suoi oggetti, non si lasciano “sapere”, cioè non si lasciano afferrare dall'oggettività. Le cose angosciose in Bataille sono lo scacco del *begriff*, l'incomprensibile. Il comprendere, la capacità cioè di sormontare e racchiudere è esattamente l'arma che la conoscenza oggettiva utilizza per imporsi, ed è esattamente il varco attraverso il quale l'angoscia veicola lo sguardo.

“L'angoscia non è soltanto angoscia davanti a...ma, in quanto situazione emotiva, è nel contempo *angoscia per...* Il per-che dell'angoscia non è un determinato modo di essere o una possibilità dell'Esserci. La minaccia è sempre indeterminata e non può investire minacciando, questo o quel poter-essere determinato ed effettivo. Il per-che dell'angoscia è *lessere nel mondo come tale*.”¹⁰

L'angoscia investe invece esattamente un poter essere effettivo, e questo poter essere sono io. Se l'opera di Bataille nella sua totalità indica uno statuto della soggettività diverso dalla rigidità dell'io, lo fa solo

⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano-2005, p. 228

¹⁰ *Ibidem*, p. 229

tenendo fermo l'io, tenendo stretto il morto. Io che muoio non è una formula, è l'orrore. Ma ancora più divergente è l'attribuzione, cioè l'aggettivazione, vale a dire la finalità che i due autori danno all'angoscia. Il grande valore dell'angoscia in Heidegger consiste nella separazione netta che questi introduce tra angoscia e paura. La paura è un sentimento collegato a qualcosa, è il riflesso di una minaccia, l'angoscia alla fine della sua analisi sarà la situazione emotiva fondamentale. Ma entrambe, paura e angoscia, conservano un carattere minaccioso che le rende operative, entrambe generano conseguenze, su due piani diversi, uno ontico, l'altro fondamentale quindi ontologico. L'angoscia priva di riferimento singolare, l'angoscia come situazione, è sempre e comunque il sentimento di una minaccia, solo che questa minaccia non si presenta, nel linguaggio heideggeriano non si appaga, vuol dire che non si mostra riassunta in qualcosa. L'angoscia destabilizza profondamente l'esserci, ma non manifestandosi in un determinato motivo di paura, non gli consente di affrontare la causa del senso di minaccia. Anzi essendo la minaccia "il mondo come tale", l'effetto dell'angoscia è lo spaesamento:

"L'in-essere assume il <<modo>> esistenziale del *non sentirsi a casa propria*. A null'altro si allude quando si parla di <<spaesamento>>."¹¹

E nella pagina successiva: "*Dal punto di vista ontologico-esistenziale, il non-sentirsi-a-casa-propria deve essere concepito come il fenomeno originario*"¹².

Per Heidegger quindi lo spaesamento come non sentirsi a casa propria è il fenomeno originario, per Bataille verrebbe da dire è il contrario. Ma attenzione la differenza qui è così netta da non consentire coppie oppostive. Quando Bataille parla di perdita dell'intimità, uscita dal continuum o dallo stato animale, sta mimando la scansione temporale. Non c'è fenomeno originario, al più si può parlare di possibilità compresenti. Il fenomeno originario è già e sempre oltre la soglia dell'animalità, l'intimità non è a rigore persa, ma cancellata. Quello che preme a Bataille è la riattivazione di una sfera il cui accesso è stato murato dal trionfo di una forma umana, che fraudolentemente si pone come l'unica possibile. I pezzi di uomo nietzschiano sono quelli che Bataille non tollera, la chiusura dell'ulteriorità, della regione non cosale, l'ipertrofia della ragione, ecco la lista dei cattivi. Non c'è nessuna originarietà da cogliere. Certo in Heidegger l'angoscia spaesante è un passaggio verso uno stato di prossimità all'Essere, che il mondo come quotidianità tende a nascondere, e questa configurazione di passaggio è l'unico punto di contatto tra i due tipi di angoscia qui delineati. Tant'è che l'angoscia in Bataille ha

¹¹ Ibidem, p 230

¹² Ibidem, p 231

valenze positive, è alla fine solo un nome, per designare quell'oscura tendenza dell'uomo a desiderare ciò che potenzialmente può distruggere. L'angoscia in Bataille è molto poco minacciosa, non fa paura se non per il suo carattere di eccessività.

“L'angoscia differisce da un timore ragionevole, allo stesso modo di una vertigine. La possibilità di una caduta rende inquieti, ma l'inquietudine raddoppia se la prospettiva, invece di allontanare, trova in colui che spaventa un'involontaria complicità: il fascino della vertigine in fondo non è che un desiderio oscuramente subito.”¹³

Rimarchiamo le differenze: l'angoscia in Bataille muove da situazioni concrete e presenti, non si appunta alla totalità ma all'esperienza quotidiana. In Heidegger l'angoscia fugge il quotidiano e riporta alla prossimità con l'Essere, in Bataille l'angoscia riattiva una possibilità, che è una tra le altre, non è più originaria, non è più profonda. Ecco perché la differenza è radicale: non c'è radice a cui tornare in Bataille, il piano su cui ci si muove è orizzontale, è compresente. In Heidegger la presenza vera è nel profondo, dietro e oltre il piano orizzontale che lui chiama metafisica. E poi bisogna dirlo, l'operazione di Heidegger, è la costruzione di una nuova casa, il ritorno al proprio; significativo che egli annoti la frase citata precedentemente, condensando l'espressione *non-sentirsi-a-casa* in *espropriazione*. Heidegger scriverà la filosofia del grande trasloco, portando altrove la casa, fissandola, o volendola fissare su una proprietà più sicura che sarà il piano dell'essere. Bataille non farà altro che rimbalzare da un luogo all'altro, non sentendosi mai a casa, non c'è in lui alcun movimento di ritorno, pensiero nomadico quello del francese, che non cercherà mai di oltrepassare la linea dell'orizzonte, ma di riaprire entro questa linea, che è quella dell'essere in vita, tutte le frontiere. La terra e le cose, sono i cardini della filosofia di Bataille, che allora sì, può esser chiamato mistico, un mistico della finitezza.

La questione dell'angoscia rimanda all'indietro, ad un concetto che già abbiamo visto delinearsi in Bataille, quello del mondo. In Heidegger questo concetto è uno dei più travagliati, ed uno di quelli che subirà cambiamenti significativi dopo *Sein und Zeit*. E' interessante imboccare questa vena del pensiero, per vedere se le distanze tra i due autori si mantengono, e soprattutto se continuano il gioco di apparente vicinanza, a dispetto di realizzazioni che sarebbe impossibile immaginare più diverse. Heidegger ai tempi di *Sein und Zeit* dedica molto spazio alla problematica del mondo, mostrando chiaramente la difficoltà che lui stesso aveva a porre un limite alle digressioni che il tema, quasi per

¹³ G. Bataille, *L'impossibile*, ES, Milano-1999, p. 37

volontà propria, impone. La mondità nella sua costituzione ontologica infatti, mostra due caratteristiche ostili alla scrittura diligente del tedesco: tende a sottrarsi all'analisi, come tutte le questioni che hanno a che fare con le strutture fondanti e apre continui rimandi ad aspetti che le si intrecciano e che l'autore fatica a tenere a freno. Quando ne "L'essenza del fondamento" (1928) e con maggior successo ne "L'origine dell'opera d'arte" (1936), Heidegger riprenderà ed approfondirà questa problematica, si potranno notare passaggi molto più decisi e netti, la formulazione sarà circoscritta, e giungerà a schematizzazioni sicuramente d'effetto (i gradi del mondo, la cosa povera di mondo ecc) ma a nostro avviso meno fertili dell'analisi necessariamente farraginosa contenuta in Sein un Zeit.

Proprio la costante esplosione digressiva delle pagine di SuZ è la parte più interessante del testo, per questo però quasi impossibile da riassumere. I passaggi prendono l'avvio dal tema dell'utilizzabilità degli enti intramondani. L'incontro con il mondo avviene attraverso gli oggetti che sono a portata di mano e che l'uomo è in grado di usare. Il punto è il medesimo di Bataille per quel che riguarda la tematica del lavoro. La maneggiabilità del mondo è ciò che istituisce il rapporto, o la relazione con termine heideggeriano, col mondo stesso. Bataille sottolinea quanto la relazione sia innanzitutto distanza, e come la relazione costituisca una struttura conoscitiva basata sull'identità dell'oggetto con se stesso, identità che passa e individua, coartandolo, al soggetto stesso. Heidegger rileva invece la difficoltà a stabilire quale sia il rapporto originario che presuppone la conscenza e la previsione, la visione ambientale preveggenze nei suoi termini, o la pura presenza. Non interessa qui seguire la soluzione di quest'aporia (che sia detto per inciso Heidegger non scioglie ma, consapevole o no mantiene, eludendola e quindi conservandola, fino alla fine). Più efficace è vedere come il tema del mondo si intrecci in Heidegger con la questione del segno e del significato. La visione preveggenze si articola nel segno, cioè nel potere di rimando e differimento. Le cose non sono semplicemente se stesse, ma aperture di un piano ontico nuovo, quello dell'utilizzo, e della possibilità di riprendere a piacimento quest'utilizzo: il segno è immediatamente con-testo. Questo vuol dire che il rimando si lascia integrare in un sistema, che Heidegger chiama significatività. Segno, significatività, sono i termini del linguaggio. Il mondo come luogo della visione preveggenze, è il luogo del linguaggio. Naturalmente il linguaggio dell'utilizzabilità non è il solo linguaggio, e l'opera tarda di Heidegger sarà centrata sulla poesia, proprio perché questa sembra l'unica forma in grado di opporsi all'apparentemente inevitabile poggiare del linguaggio sulla pratica. Il linguaggio però è lo strumento della domanda, e la domanda sull'essere è il segno della prossimità dell'Esserci, che infatti non è un ente tout-court, all'Essere. Sarà il linguaggio il

luogo del disvelamento dell'Essere, e se la radura sacerdotale dell'uomo, sua salvezza terrena a volerla dire chiara, è infetta di tecnica, allora la costruzione intera si ammorba. Notevole anche qui una nota di Heidegger ad un passaggio:

“La significatività stessa, con cui l'Esserci è già sempre familiare, cela in sé la condizione ontologica della possibilità che l'Esserci che comprende possa, interpretando, aprire qualcosa come i <<significati>>, i quali a loro volta, fondano il possibile essere della parola e del linguaggio.”

La nota commenta: “non vero. Il linguaggio non è costituito sopra, ma è l'essenza originaria della verità in quanto Ci.”¹⁴

Heidegger in un tentativo di salvataggio del linguaggio da se stesso. Il linguaggio non può poggiare sull'utilizzabilità, ma la fonda. In Bataille non c'è e non ci sarà nessun tentativo di salvataggio, tanto che finanche la più instabile delle parole, la poesia, l'unica che conserva un tono e un potere di “scivolamento”, l'unica in grado di aprire varchi sul sacro, lo fa contro se stessa, in una sorta di degenerazione autoimmune. Non c'è un metodo, cioè non c'è scrittura normativa per la ricerca spasmodica di Bataille, e non c'è un metodo scritto, ogni scrittura è norma e racconto del versante cosale dell'esperienza, quello che va sacrificato.

“*la parola silenzio è ancora un rumore*, parlare significa di per sé immaginare di conoscere, e per non conoscere più bisognerebbe non parlare più. Non appena la sabbia ha permesso che i miei occhi si aprissero, ho parlato: le parole, *che servono solo a fuggire*, quando ho smesso di fuggire mi riconducono alla fuga.”¹⁵

“...parole! Che mi sfiniscono senza lasciarmi tregua: eppure andrò sino al fondo della possibilità miserabile delle parole.

Voglio trovarne che reintroducano – in un punto – il sovrano silenzio interrotto dal linguaggio articolato.”¹⁶

Le parole che reintroducono il silenzio sono un'immagine retorica dell'impossibile. E l'impossibile è l'articolazione linguistica, nel modo del discorso, che dà ragione del passaggio dalla pura presenza alla maneggiabilità. Che l'informe materia marasmatica si lasci prendere, sia conforme alla mano non può

¹⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit. p. 113

¹⁵ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, op. cit. p. 242

¹⁶ *Ibidem*, p. 277

certo essere giustificato dalla semplice prossimità. Quando si tematizza l'uso, si presuppone una disponibilità "naturale" dell'aorgico a farsi ricondurre alla forma. Heidegger e Bataille manovrano diversamente, e con diversi gradi di consapevolezza, su questo fronte. Bataille non cerca di riassorbire le contraddizioni, o di togliere la gobba al gobbo, al contrario nella contraddittorietà trova un passaggio verso un incremento vitale, che pur annichilendo, si tratta pur sempre dell'irruzione della morte nel programmatico mondo dell'oggettività, svela possibilità ulteriori rispetto a quelle di una vita meramente raziocinante. Heidegger è certamente più in difficoltà, la pura presenza viene abbandonata nella fabbrica ontologica di Sein und Zeit, dopo una trattazione relativamente breve, ma rivelatoria. La semplice presenza si mostra in maniera derivata, cioè come non utilizzabilità; la presenza è negata e negativa, si illumina solo laddove il complesso segnico fallisce, cioè i mezzi si rivelano inadeguati o difettati. La presenza è connotata dall'inopportunità, ha carattere sorprendente, perchè disturba, rompendo la quiete del progetto che la visione ambientale preveggenza mette in opera. Primo margine della differenza con Bataille, il mondo a noi oscuro della presenza pura è un dis-valore, non apre a nulla, il perturbante deve essere reintegrato. A ciò provvede l'argomentazione (hegeliana) di Heidegger, che riassume la presenza nel progetto, inserendola in un compito di rivelatività di grado secondo, cioè come verifica. La pura presenza come versante negativo dell'utilizzabilità, la conferma come modo originario di apertura del mondo. L'utilizzabilità è quindi il modo di una struttura fondamentale dell'esserci, è qualcosa che da questa struttura ci viene messo a disposizione. È l'apertura del mondo a realizzarsi nel suo mettersi a portata di mano. Attraverso il suo versante negativo-meramente presente, esso si mostra. L'inciampo della presenza, in Heidegger, funziona, cioè è inserito in un meccanismo di rimandi che culmina nella pre-apertura del mondo:

“Nella sorpresa, nell'importunità e nell'impertinenza l'utilizzabile perde in certo modo la sua utilizzabilità. Essa è però compresa, benchè non tematicamente, nel commercio con l'utilizzabile. L'utilizzabilità non dilegua semplicemente, ma nella sorpresa provocata da ciò che risulta inadeguato, essa in certo modo si congeda. L'utilizzabilità, congedandosi, si manifesta ancora una volta, e con ciò manifesta anche la conformità al mondo propria dell'utilizzabile.”¹⁷

Poche righe dopo:

¹⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit p 98

“allora il complesso dei mezzi non si illumina come qualcosa di mai visto finora, bensì come un tutto già costantemente visto sin dal principio nel corso della visione ambientale preveggen- te. Con questo <<tutto>> si annuncia il mondo.”¹⁸

Visto che si tratta di illuminare, allora abbiamo bisogno di chiarezza, più chiarezza su questa gerarchia heideggeriana, e per farlo prendiamo in considerazione la terminologia che questi usa; la storicità e la *finitezza dell'esistenza umana*, nella sua posizione di prossimità all'essere è chiamata *Dasein in Sein und Zeit*, ma negli anni precedenti era stata differenziata dal mero esistente con l'aggettivo *faktisch*, traducibile in vario modo, come effettivo o fattivo. La pura presenza è invece *Tatsächlichkeit*, la fattualità. Quest'ultima è totalmente separata dal ci dell'esserci, non rientra dunque nella vita effettiva, che si caratterizza per la possibilità di maneggiare le presenze prossime, per la quale Heidegger usa il termine *Zuhandenheit*, letteralmente essere alla mano, e *Vorhandenheit* invece per caratterizzare l'atteggiamento puramente teoretico, il rapporto con la pura presenza. Ma questo rapporto come mostrato è pressochè nullo, e viene re-inglobato nella sfera della *Zuhandenheit*, come sua conferma e verifica in negativo. Ma ciò che più conta qui è la netta divisione linguistica, che sottolinea meglio di ogni ermeneutica la separazione tra i campi, nettezza che Bataille non potrebbe assolutamente accettare. Non è la determinazione *differente a separare la materia lavorabile dall'intimità*, ma l'effettività *differente*; di fatto la vita intima *differisce dall'oggettività*, per la sua impossibilità a differire. La pura presenza è un intoppo ri-utilizzabile per Heidegger, ricomprensibile in un meccanismo funzionale, e quindi in un progetto, e dunque nella scansione temporale; un ambito vitale altro, non riassumibile nella cronologia, in-differente per Bataille. Ed infine, Heidegger è in fuga da questo ambito, lo è linguisticamente, perché non linguistico il fatto bruto si rivela. Bataille afferra nelle maglie del desiderio il continuum, e il desiderabile del continuum, come un contraccolpo, è proprio il suo divincolarsi dal linguistico, e dalla maneggiabilità.

Pur presentandosi come situazione emotiva fondamentale, in Heidegger l'angoscia è da sempre pre-compresa in un progetto, che è quello dell'ontologia. Facendo parte di un progetto l'angoscia è recuperata ad una funzionalità differente dal puro angosciare: il passaggio angoscioso serve ad ottenere la disposizione-verso, che aprirà alla riscoperta della questione dell'essere. Tutt'altro che fondante allora, l'angoscia heideggeriana è sprovvista di valore immediato. Il presente dell'angoscia non significa nulla. Bataille invece trova nell'angoscia esattamente l'apertura di un presente a sé stante, cioè autonomamente

¹⁸ *Ibidem*, p. 98

sussistente, meglio ancora è l'angoscia a dare senso al presente, disabilitando le maglie inclusive del comprendere oggettivo. L'angoscia è ciò che accompagna, sta con la temporalità autosufficiente che caratterizza gli stati non oggettivabili. Riso, eros, lacrime, sono di per sé valori, e lo sono contemporaneamente al loro accadere, cioè la loro presenza è in sé fondata. L'angoscia in Bataille non è un momento privilegiato, ma una costante, che si dà in gradi diversi d'intensità, chi ne ha fatto esperienza ne è in un certo modo infettato; la febbre che essa genera è conseguenza della "mal-aria" del mondo oggettivo. Bataille indica nell'angoscia un meccanismo di potenziamento del vitale, che utilizzando per vie paradossali l'aria cattiva (che per quanto cattiva resta ARIA cioè il più vitale-leggasi necessario-degli elementi) del mondo creato dal lavoro, lo incrina, aprendolo al contagio da parte di altri possibili mondi. L'angoscia è il sacrificatore del lavoro, cioè il cerchio in cui la cosalità del soggetto e dell'oggetto viene distrutta, crudeltà vivificante, rischiosa perché aggettata sull'ignoto, ma mai sterile. Se stranamente l'angoscia in Bataille alla fine raggiunge una sostanzialità maggiore che in Heidegger, ciò è dovuto alla rottura degli ingranaggi che essa compie, al fatto che paia sussistere di per sé come l'ultima delle cose, il ponte verso l'interdetto; ma questo ponte non si esaurisce nella sua funzione, esso è già nel territorio straniero, nell'autosufficienza non oggettiva degli stati di dissipazione. Come la dissipazione possa essere un incremento è quel che Bataille cercherà di scrivere per tutta la vita.

Il coltello dell'angoscia trafigge il mondo delle cose, riaprendo all'animalità; sacrificare inteso come render sacro, è il verbo della riapertura:

"In un certo senso, il sacro è il dato naturale. Ma è un aspetto del dato naturale che si rivela in un secondo tempo nel mondo della pratica, nel quale viene negato da effetti che sono sfuggiti all'azione negatrice del lavoro, o che distruggono attivamente la coerenza imposta nel lavoro."¹⁹

Il sacro in Bataille è il naturale di grado secondo, un derivato che lascia scorgere l'alterità rispetto ad un sistema ordinato e onnicomprensivo di conoscenze. Questo sistema è l'ordine del reale, che va abbattuto, non come reale, ma come ordine. Disordinare l'esistenza significa rompere con la conoscenza esterna e vorace del *begreifen*, eliminare posizioni verticistiche che l'uomo assegna a sé medesimo, riattivare la partecipazione al mondo, che è stato estraniato dalla cosa; la cosalità è la vittima del sacrificio:

¹⁹ G. Bataille, *La sovranità*, op. cit., p. 29

“ E’ la cosa – solo la cosa – che il sacrificio vuole distruggere nella vittima. Il sacrificio distrugge i legami di subordinazione reali di un oggetto, strappa la vittima al mondo dell’utilità e la rende a quello del capriccio inintelligibile. Quando l’animale offerto entra nel cerchio in cui il sacerdote lo immolerà, passa dal mondo delle cose – precluse all’uomo e che per lui sono *niente*, che conosce dall’esterno – al mondo che gli è immanente, *intimo*, conosciuto come lo è la donna nella consumazione carnale. Ciò presuppone che egli abbia cessato di essere separato dalla sua propria intimità come lo è nella subordinazione del lavoro.”²⁰

Il sacrificio riporta all’unità, ma è un’unità diversa da quella sostanziale, non si tratta della totalità, ovvero del sistema come assoluto rivelato, bensì dell’unità indifferente. L’unità che il sacrificio persegue è quella dell’intimità, quella della prossimità che non utilizza. L’intimità riattivata dal sacrificio è intessuta di violenza, perché il sacrificio è un meccanismo bastardo, come l’angoscia e come tutto ciò che si situa al confine tra il mondo delle cose e il mondo sacro. Il sacrificio è progetto, è operazione, se il suo senso è quello di un varco, il suo statuto è costituito dal lavoro, è nel versante di quest’ultimo che nasce il sacrificio, tant’è che sacrificare è volere, il rito del sacrificio ha un’intenzionalità precisa, e rimanda al suo compimento come alla sua efficacia. L’intimità che il sacrificio mima non può che essere negativa, inessenziale, pur manifestando una caratteristica precisa, la mancanza di individualità. L’angoscia e il sacrificio si riallacciano sul piano della distruzione dell’individualità che la morte come contraddizione mostra. La morte nel sacrificio non è mero assassinio, ma drammatizzazione della disarticolazione della soggettività dall’individualità:

“...l’intimità è la violenza, ed essa è la distruzione, non essendo compatibile con la posizione dell’individuo separato. Se si descrive l’individuo nell’operazione del sacrificio, egli si definisce attraverso l’angoscia. Ma se il sacrificio è angoscioso è perché l’individuo vi prende parte. L’individuo si identifica con la vittima nel movimento subitaneo che la restituisce all’immanenza (all’intimità), ma l’assimilazione legata al ritorno dell’immanenza non si fonda tanto sul fatto che la vittima è la cosa, quanto sacrificando l’individuo. L’individuo separato è della stessa natura della cosa, o meglio l’angoscia di durare come persona che ne stabilisce l’individualità è legata all’integrazione dell’esistenza nel mondo delle cose. Detto altrimenti il lavoro e la paura di morire sono solidali[...] l’uomo è individuale nella misura in cui la sua apprensione lo lega ai risultati del lavoro.”²¹

²⁰ G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano – 1995, p. 43

²¹ *Ibidem*, p. 48

L'inessenzialità dell'intimità, è accidentale? Alla luce di quanto visto finora è chiaro che la scrittura di Bataille si muove sul margine della messa in scena di una crono-storia-logia, consueta, troppo consueta per la filosofia. Un vero stilema ormai, in cui si abbozza la tragica storia di un'origine, la più vera, che è stata obliata in seguito all'azione violenta di un certo tipo di conoscenza, che fraintendendo i termini sostanziali della questione, ha trasmesso viralmente il suo errore di fondo a tutto il seguito della storia. A questo percorso distorto, si oppone lo sforzo titanico dell'ultimo filosofo, che cerca di avviare il cammino in-verso, proteso alla riattivazione dell'origine. Ma ribadiamo che la scrittura del pensiero discorsivo è parodia, per Bataille, che utilizza la parola per mimare un'istanza profonda, istanza di cui si ha esperienza, e che tuttavia rimarrebbe muta, se non la si dicesse in qualche modo, fosse pure il modo di mettere in scacco il suo dirsi, per ridurlo al silenzio: la scrittura dell'esperienza è il riflesso dell'azione dell'alterità. L'azione dell'alterità non si può dire che per riflessi, perché non è un'azione progettata, nata come catena di rimandi che la comprensione tiene unita in un lasso temporale preveggenze il futuro. L'azione dell'alterità è il dispiegarsi di una forza, è azione senza progetto, dato naturale, quel naturale secondo perché rintracciato a posteriori nell'irriducibilità al sistema delle contraddizioni (morte) e dei divieti (eros, riso, lacrime). Mutuando dalla biologia Bataille parlerà di essudazione. In questo termine si percepisce fisicamente l'eccessività di questo venir fuori del vivente, il suo esser continua emanazione fluida, dirompente i tentativi di irrigidimento, ciò che sfugge costantemente alla contenzione, cioè non si può comprendere. Questa non cosa essudante si dice nell'opera, perché per vie paradossali l'opera riesce ad essere non cosa, la porta in luce, cioè la mima, ma solo per meccanismi distruttivi; di nuovo, la scrittura è la versione parodica del vivente. Nella parola l'intimità non può che essere negativa, la sua essenzialità è lo svanimento apparente. Lo svanimento non è un mistero da celebrare né da custodire, il suo luogo non è il luogo di una parata, quanto piuttosto lo scenario di un macello, dove si versa il sangue e si rivoltano le viscere. Non è gratuita l'essudazione, non per questo essa è solo negativa, è potente, e la potenza è gloriosa e dolorosa. Ecco perché Bataille nell'assegnarle un ruolo la chiama sacrificio. Il sacrificio è il rito che tiene insieme lo splendore e l'abominio, nessuno dei due aspetti va eluso altrimenti si perde la sua efficacia, quello di cui si fa esperienza, la contra-dizione. Blanchot ne "Lo spazio letterario" rintraccia lo schema del sacrificio (vale a dire in senso stretto un disegno, fra i molti possibili, non il più vero) nel mito di Orfeo.

Tutt'altra scena quella di Blanchot, la cui scrittura parla di scrittura. Eppure la terminologia coincide con quella di Bataille, il che li avvicina più di qualsivoglia affinità concettuale. Temperie e temperatura

della parola accomunano i due autori, saldando, pur mantenendone le divergenze, riflessioni con ambiti apparentemente separati. Orfeo che discende gli inferi, attraversandone le tenebre è secondo Blanchot l'immagine dell'arte cui la notte si apre e si offre per farsi portare attraverso la forza dell'opera alla luce del giorno. Anche qui si vede subito come l'offrirsi della notte paia gratuito, vi sia immediata corrispondenza tra giorno e notte, e quest'ultima sia a portata di mano, per il poeta. Ma questa notte accogliente, questa notte spaziosa che si lascia attraversare, non è, al pari del giorno, che l'emanazione di un punto, verso cui tutto converge, punto che nel mito, si travisa, assumendo le fattezze di Euridice velata. L'opera però non deve svelare il fantoccio, la sua forza è apollinea e traente, in grado di spostare l'irraggiamento della notte e di trasformarlo, o meglio in-formarlo, donargli forma. Orfeo dimentica il suo compito, e lo dimentica <<necessariamente>> dice Blanchot. Donde il carattere necessario del fallimento di Orfeo? Dal desiderio che investe il termine della notte. La pulsione vera di Orfeo non è la rinascita di Euridice, ma il suo sguardo morto, vederla morta e vedersi attraverso lei, gioco impossibile, ché sotto il velo non c'è cosa, non c'è distinzione, e nell'indistinto non c'è sguardo. Può Orfeo ignorare il suo fallimento? La sua discesa non è già marcata dall'infrangere il divieto? Doppia infrazione a dire il vero, nella logica del giorno, la discesa agli inferi è già oltre soglia, è già follia e gesto inutile, ma Orfeo si spinge ancora più in là, rompe anche con la logica della notte, il desiderio non transige e sacrifica Euridice a se stesso, infiammato dal ventre della notte, Orfeo se ne fa espellere, scoprendo nel luogo della più profonda intimità, l'estraneità, l'essenziale inessenzialità della notte. Il sacrificio perfetto, è il proprio. Il desiderio, noncurante d'altri che di sé, acquista leggerezza:

“La noncuranza è il sacrificio, un sacrificio che può essere solo incurante, futile, che è forse l'errore, che si espia immediatamente come l'errore, ma che ha per sostanza la leggerezza, l'indifferenza e l'innocenza: sacrificio senza cerimonia, in cui perfino il sacro (la notte nella sua profondità inavvicinabile), è reso all'inessenziale, che non è il profano ma è al di qua delle categorie, dallo sguardo noncurante che non è neppure sacrilego, non ha la pesantezza né la gravità di un atto di profanazione”²²

Lo sguardo desiderante si volge dove non c'è possibilità, dove sa di non poter vedere perché non è sorta la visibilità, lo sguardo di Orfeo è incongruente, rivolto ad una materia che non si lascia prendere, e pure non può resistere; il meccanismo è bipolare, c'è l'occhio e il suo sacrificio, la messa a morte dello sguardo per sua volontà passiva, il sacrificio più profondo, e quello che scava oltre il dato naturale, è la croce dell'occhio. Ad occhio e croce si aggancia la riflessione batailleana sul sacrificio. Che trova la

²² M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi – 1977, p. 150

molteplicità di livelli della notte, l'impossibilità di cavarsene fuori, perché il desiderio più appropriato per l'occhio è il patibolo, salire in croce per resuscitare, ossessivamente, continuamente, il suo movimento è quello dell'infrangersi, qui e di questo consta, la sua paradossale libertà, nell'essere uno sguardo muto.

Blanchot la chiama ispirazione.

“L'ispirazione sarebbe dunque questo momento problematico in cui l'essenza della notte diviene l'inessenziale, e l'intimità accogliente della prima notte diviene la trappola ingannatrice dell' *altra* notte? È proprio così. Della ispirazione possiamo presagire soltanto lo scacco e riconoscerne la violenza smarrita. Ma se l'ispirazione dice la sconfitta di Orfeo ed Euridice perduta due volte, se dice l'insignificanza e il vuoto della notte, l'ispirazione verso questa sconfitta e verso questa mancanza di significato volge e forza Orfeo con un impulso irresistibile, come se rinunciare a fallire fosse molto più grave che rinunciare a riuscire, come se ciò che noi chiamiamo l'insignificante, l'inessenziale, l'errore, potesse, a chi ne accetta il rischio e vi si abbandona senza riserve, rivelarsi come la fonte di ogni autenticità”²³

Quanta differenza tra questa autenticità e quella di Heidegger. L'ispirazione come movente dell'autenticità non è che libertà, e libertà paradossale, perché anche la libertà si espia, essendo nient'altro che un movimento di fallimento; ma l'ispirazione è il dispiegarsi di una forza, che senza scopo o fine, se non come maschera, altro non ha da fare che “essudare”, questa la sua verità; l'ispirazione di Blanchot è un altro nome di quella che Bataille chiamerà esperienza. L'esperienza, di nuovo come una malattia autoimmune, si rivolta continuamente contro se stessa, eppure fa bruciare, è carburante nella camera di scoppio del vivente. Mette in moto un ciclo che puntualmente arriva al suo punto morto e ricomincia, senza possibilità di sosta, non c'è andata a regime nell'esperienza se non temporanea, questa ciclicità è la sua vitalità, assurda.

Rottura del rituale del sacrificio, per giungere all'intimità vera e inospitale; la rottura avviene attraverso la rinuncia all'opera:

“ Il sacrificio *che consumiamo* si distingue in questo dagli altri: il sacrificatore stesso è raggiunto dal colpo che egli vibra, soccombe e si perde insieme alla sua vittima. Ancora una volta: l'ateo è soddisfatto di un mondo compiuto senza Dio, il sacrificatore è, al contrario, nell'angoscia dinnanzi a un mondo

²³ M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi – 1967, p 149

incompiuto, che mai si potrà compiere, per sempre inintelligibile, che lo distrugge, lo lacera (e questo mondo distrugge, lacera se stesso).”²⁴

Il sacrificio poggia i piedi su due suoli, quello oggettivo, dove distintamente l’officiante del rito taglia la gola alla vittima, e quello fusivo dove il rito stesso si immola, erodendo il senso delle parole che potrebbero raccontarlo, obliando la memoria, riconducendo il fatto al bordo della possibilità: il rito che riportasse all’intimità non lascerebbe traccia, né racconto né ricordo di sé. È l’impossibile statuto della festa. La morte rituale spalanca la porta al vorticare del non senso, imprevedibile, irriducibile a qualsiasi valutazione. Nel sacrificio balena la sua contestazione, Bataille lo elegge a simbolo del non-sapere perché vi rintraccia il meccanismo perfetto di violenza produttiva e riflessiva: il sacrificio espone la sua contestazione, nel momento in cui accade, e dunque non c’è nulla di strano nel fatto che contemporaneamente “l’uomo sacro” sia l’ intoccabile e colui che tutti possono impunemente uccidere. L’etimologia e la storia non fanno che rafforzare la metafora batailleana.

La ritualità del sacrificio e il suo versante progettuale-effettuale sono la parte operativa senza la quale non sarebbe possibile comunicare nulla, e sono contemporaneamente l’ostacolo all’azione aprente l’offerta del non senso; questo versante è quello del discorso e della narrazione, il rito è l’opera d’arte della morte, ma l’opera non è l’autenticità che Blanchot scorge nell’ispirazione, al massimo la sua traduzione nella lingua luminosa, quindi chiara, del giorno. L’opera è la zona dove si incontrano corso e foce, il luogo del riflusso tra intimità e mondo delle cose, e per opera intendiamo qui l’arte. Bataille si interrogherà molto sull’arte, sulla scrittura e sulla pittura in particolar modo. Nella scrittura evidenzierà la compresenza di un aspetto minore o servile, e uno maggiore o sovrano, mentre nella pittura crederà di scorgere gli indizi di una consapevolezza aurorale da parte dell’uomo, di una avvenuta uscita dallo stato animale. In questa indagine che investirà tanto i capisaldi della pittura, quanto gli ignoti autori dei graffiti preistorici, Bataille segnalerà uno stato indefinito in cui il lavoro oggettivante non riesce ad obliare l’esperienza; è qui, proprio nei dipinti murali che è consentito vedere la testimonianza di una civiltà insorgente e tutt’ora contemporanea, benchè remota, e la visione più originaria del mondo intimo, l’animalità ancora pulsante, prossima. Come si rapportano l’arte e la sua rottura?

Certamente l’arte è il terreno di coltura della contraddizione. Paul Celan affannandosi a cercare per se e per gli spettatori della cerimonia di assegnazione del premio Büchner del 1960 qualcosa come

²⁴ G. Bataille, *L’esperienza interiore*, op. cit., p. 236

un'esposizione della propria poetica, darà una testimonianza struggente dell'impossibilità di riportare in un discorso il discrimine tra la parola che traduce la notte nel linguaggio distinto, il canto di Orfeo, e la parola che parodia la notte, quella che diviene gesto, il voltarsi indietro di Orfeo. L'arte è traslitterazione, la parola fonde la notte in lettere, lo fa continuamente; Celan affermerà che l'arte è conversazione, potenzialmente infinita, tanto da proseguire, anzi raggiungere l'apoteosi, sul patibolo dove Camille e Danton (personaggi dell'opera di Büchner "La morte di Danton") stanno per affrontare la loro esecuzione. Ed è lì che una frase comune e intelligibile spezza il flusso del giorno, giorno ferale e pure perfettamente logico, è nell'emissione di fiato concretizzata in parola, (<<Viva il re!>> grida Lucile) che il giorno impazzisce. Ciò che irrompe sulla scena:

"è l'antiparola, è la parola che strappa il <<filo>>, la parola che non si inchina più dinanzi alle <<Cariatidi e ai destrieri da parata della storia>>, è un atto di libertà. È un passo."²⁵

Il passo che questa parola compie, volge all'indietro, torce gli occhi, è negativo, è Orfeo che si gira a guardare Euridice perdendola. Il verso di questa parola è "contro", non si riappropria e non traduce, omaggia:

"qui l'omaggio è reso a quella maestà che testimonia della presenza dell'umano, alla maestà dell'assurdo.

Tutto ciò, Signori e Signore, non ha un nome stabilito una volta per tutte, ma io credo che sia...la poesia"²⁶

Quali siano i parametri di distinzione tra la parola dell'arte e quella della poesia non è possibile dirlo, non sono stabiliti una volta per tutte, non hanno un nome stabile. La poesia come l'interdetto è irruente e anonima, l'anomia è per la filosofia il nemico, ciò che è anonimo non è un fatto, per Bataille ciò che non ha corrispettivo linguistico è, invece, il fatto. L'arte è un livello di approccio al mondo in grado di catturare il naturale in quel grado secondo che chiamiamo sacro, è un volto di medusa:

" Notino, prego, Signore e Signori,;<< Si vorrebbe essere un volto di medusa>> per...afferrare come naturale, tramite l'arte, ciò che naturale è.

Beninteso, *si vorrebbe* non significa qui: *io vorrei*"²⁷

²⁵ P. Celan, *La verità della poesia*, Einaudi, Torino 2008, p. 5/6

²⁶ *Ibidem*, p 6

²⁷ *Ibidem*, p 9

Cosa vuole Celan? Cosa vuole il suo *io*, o meglio l'*io* di chi sa di scrivere, e pensare, sotto l'angolo d'incidenza della propria esistenza? L'*io* di chi conserva le proprie date fatali, e da questa conservazione impara come la fonte della parola sia la stessa del silenzio? Come vivere dopo l'esperienza dell'ispirazione, dopo l'irruzione dell'elemento folle del giorno, quello che pone fine al lavoro, ma anche all'infinita conversazione dell'arte?

“Esiste un punto a partire dal quale non c'è più nulla da dire; un punto a cui giungiamo più o meno velocemente, ma in maniera definitiva, se vi siamo pervenuti, non possiamo più lasciarci coinvolgere dal gioco.”²⁸

Paradossalmente il punto del silenzio si incontra sulla via della produttività, la via del lavoro, e nel contesto della conversazione infinita. Scorrendo la “genealogia del lavoro” che Bataille descrive nei suoi testi, e il mito di Orfeo nel racconto di Blanchot, abbiamo visto come queste forme dell'umano, (ribadiamo l'arte e il lavoro) siano in qualche modo accomunate; entrambe trasformano l'ambiente che le accoglie, entrambe hanno carattere di attività, ed entrambe posseggono una connotazione vagamente lugubre, portando con sé un massiccio apparato di leggi e trasgressione. Il lavoro trasgredisce le regole naturali, le cosiddette leggi di natura, l'arte trasgredisce le leggi del mondo produttivo. Lavoro e arte sono parimenti trasgressivi, la trasgressività consta della loro spontanea operatività. Ma tale operatività è reattiva, necessita di un deuteragonista, ha bisogno di stare contro qualcosa per reggersi in piedi: stare contro, gegen-stand, il tedesco ci aiuta a scoprire la radice comune della contro azione, l'oggettività, ancora una volta. Arte e lavoro operano nello stesso campo, la notte, in vista dello stesso movimento, trarne fuori l'oggetto e la parola che lo descriva, per questo gegenstand è anche argomento, tema. L'azione radicalmente reattiva dell'arte e del lavoro è rivolta contro l'informe, contro l'intimità animale, arte e lavoro scartano l'indistinto, e immettono l'uomo nel corso della storia. Storia e natura non possono convivere che in maniera polare, la contro-azione della storia determina la contrazione della natura, che si chiude e diviene l'interdetto. Il sacrificio, l'esperienza, la poesia (per Celan), l'ispirazione (per Blanchot), paiono possibili inversioni di rotta; ma il problema sta nel verbo. Paiono, sembrano, mimano, lo abbiamo appena visto, il rapporto o la relazione con l'intimità non può che darsi in forme, e la forma è sempre oggettiva, si fa vedere; ciò che si fa vedere nega l'intimità, per certi versi; e pure, per altri “versi”, in maniera innominabile, ad essa riporta. Accade la parola che diviene gesto, accade il voltarsi indietro che cancella, il sacrificio dell'occhio. Questo bordo del possibile, a differenza del lavoro

²⁸ G. Bataille, *Il non sapere*, in *Conferenze sul non sapere*, op. cit., p. 59

e dell'arte però, non costringe all'oggettività né la getta via, non si tratta di impazzire o di presentare il logos, ma di far impazzire il logos, celebrare la follia del giorno. Il gesto allora non è quello del ritorno, ma uno squarcio, l'intimità non si coglie che come ulteriorità. Nella storia l'intimità è l'impossibile, il definitivamente chiuso; alla fine della storia? Non si sa, Bataille lo chiama appunto, il non sapere.

Prima di affacciarsi al bordo, ritorniamo su una sorprendente analogia, non solo lavoro e arte hanno tra loro una inaspettata affinità operativa, ma la poesia e l'esperienza, ciò che più possiamo pensare vicino al silenzio, sono anch'esse assoggettate a questa operatività; tutti questi costituenti dell'umano sono negativi. Tutti negano l'intimità.

In Bataille riscontriamo due tipi di negatività, che possiamo chiamare maggiore e minore, ricalcando lo schema delle scritture che Derrida traccia nel saggio su Bataille. E il ricalco non è casuale, perché il saggio si incentra sull'Hegelismo di Bataille, ed è qui che il doppio negativo si costituisce, nel rapporto con Hegel, meglio nell'adesione senza riserve alla sua fenomenologia.

La situazione fondamentale da cui Hegel parte per scrivere la "Fenomenologia dello Spirito" è la medesima su cui si incardina la riflessione di Bataille. Questa situazione fondamentale, Hegel la delinea già nell'ultima pagina di "Fede e Sapere", è il dolore infinito per la morte di Dio, e il duro compito del sapere, quello di dover dare evidenza concettuale a questo lutto. Nella morte di Dio la filosofia deve ritrovare la libertà e il compimento, vale a dire essere in grado di abbracciare la totalità.

Sin dal titolo la fenomenologia risponde a questo compito, i termini che compongono il titolo sono le parole d'ordine della missione dell'opera. Lo spirito è il sapere che si "rileva" come assoluto, cioè si conosce come potenza in grado di "comprendere" la totalità, le forme di questa comprensione sono la sua fenomenologia. Ma la fenomenologia indica i confini entro cui questo movimento si esercita, la coscienza e la realtà concreta, cioè la storia. Questo passaggio è importantissimo per il rapporto con Bataille: da un lato è proprio l'estrema concretezza ad affascinare il francese, dall'altro la pre-chiusura del campo rappresenterà esattamente lo scacco fondamentale che Bataille indicherà nel pensiero hegeliano:

"La via che conduce alla meta – al sapere assoluto, cioè allo Spirito che si sa come Spirito – è il ricordo degli spiriti così come essi sono in sé stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione, secondo il lato della loro esistenza libera che si manifesta nella forma dell'accidentalità, è la storia; secondo il lato della loro organizzazione concettuale, invece, tale conservazione è la scienza del

sapere fenomenico; tutt'e due insieme, cioè la Storia compresa concettualmente, formano il ricordo e il Calvario dello Spirito assoluto, formano la realtà, la verità e la certezza del suo trono, senza il quale esso sarebbe la solitudine priva di vita.”²⁹

Che la storia sia l'alveo del senso, che il senso sia IL VALORE, che il senso debba essere ricompreso, cancella per Bataille, la serietà con cui il negativo era stato preso nell'introduzione dell'opera. Fino al Calvario si può seguire Hegel, il problema è che c'è una pasqua di troppo.

Lo spirito assoluto come solitudine priva di vita, è inaccettabile per Hegel, il proposito di tener fermo lo sguardo davanti al morto, si rivela solo retorica, la freddezza estrema che il negativo sparge, è funzionale al sistema, ed è quindi sempre e già ricondotta ad una funzionalità esterna al sistema stesso; il rapporto di Bataille con Hegel si legge entro questi termini, il tradimento della fenomenologia da parte del suo autore, la scoperta irresistibilmente comica, dell'esteriorità di Hegel all'hegelismo. Se uscire dall'hegelismo è stato lo scopo di parte della filosofia, Bataille, divertendosi un mondo, vede come colui che veramente sia riuscito a sottrarsi al potere prensile e predatorio del movimento di riappropriazione che il sapere mette in atto sia proprio Hegel. In questo senso Bataille volle pensare la fenomenologia senza riserve, in questo senso Hegel non seppe mai quanto avesse ragione, non perché presuntuosamente si fosse posto come il primo a riconoscere il vero movimento dello spirito, al contrario perché alla prova dei fatti tutto il sistema faceva capo ad istanze eterogenee, a pre-concetti, è qui il caso di usare il termine con peso pari a concetto, che impedivano al movimento di espandersi in tutta la sua reale portata. La fenomenologia era viziata sin dall'inizio dal risultato, l'aufhebung era in realtà un lavoro di scavo archeologico, teso però non a scoprire ma a confermare il risultato presente. Da questo l'esclusione mirata di tutto ciò che potesse inceppare il meccanismo “salvifico” del ritorno coscenziale dello spirito. Per Bataille, Hegel, non per primo, ma con più forza di tutti, aveva individuato gli elementi per innalzare il pensiero all'altezza della morte di Dio, aveva trovato e riconosciuto le tappe e le fratture che avevano portato l'intelletto a confrontarsi con una totalità il cui vertice fosse finalmente il finito:

“Per il mondo giudaico-cristiano, tuttavia, la <<spiritualità si realizza e si manifesta pienamente solo nell'al di là, e lo Spirito propriamente detto, lo Spirito veramente <<oggettivamente reale>>, è Dio:

²⁹ G. W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano – 2008, p. 1065

<<un essere infinito ed eterno>>. Dopo Hegel, l'essere <<spirituale>> o <<dialettico>> è <<necessariamente temporale e finito>>.”³⁰

Poche righe prima, parlando del sapere che scaturisce dalla fenomenologia, come di un'antropologia, afferma che questa:

“ In un certo senso, è piuttosto una teologia, in cui l'uomo avrebbe preso il posto di Dio”.³¹

In cosa consiste la <<spiritualità>> dell'uomo? Nel suo essere in movimento, cioè nel possedere la negatività, in termini hegeliani ripresi da Bataille, ancora nella stessa pagina, la spiritualità è la medesima cosa della dialettica. La capacità di mutare l'ambiente, di mutare sé stessi e di nominare l'ambiente e sé stessi, questi sono i tre principali aspetti della dialettica, gli effetti del negativo; Bataille li chiama libertà, storicità e individualità. Il terzo termine della catena è un inganno, perché non fa parte pariteticamente del movimento, ma ne è la fonte, è il nome della violenza originaria, che strappa un essere al tutto, che lo rende una domanda, che conferma la domanda e inaugura la storia. L'individuazione è il mistero nel seno della dialettica:

“Per Hegel, è al tempo stesso fondamentale e veramente degno di meraviglia, che l'intelletto umano (vale a dire il linguaggio, il discorso) abbia avuto la forza (si tratta di una potenza incomparabile) di separare dalla Totalità i suoi elementi costitutivi. Tali elementi (quest'albero, quest'uccello, questa pietra) sono in effetti inseparabili dal tutto. Sono <<collegati tra loro da legami spaziali e temporali, cioè materiali, che sono indissolubili>>. La loro separazione implica la Negatività umana riguardo alla natura...”³²

Il problema di fondo è la nascita del “questo”: come possa l'intelletto separare e individuare, seppur in maniera grezza o istintiva, elementi dal tutto, e come possano questi mantenere nel tempo la loro separatezza; si tratta, è evidente, di due tra gli interrogativi più ossessivi per la filosofia. Ma Bataille non vi si sofferma, probabilmente perché non vuol seguire Hegel su una pista che porta inevitabilmente alla teologia. Come mostrato per Heidegger, la più grande meraviglia non è tanto la forza dell'intelletto, o del discorso, quanto la congruenza, “l'essere adatto a...”. Da sempre l'intelletto è la forma della totalità nelle sue parti individuate, e da qui il passo è breve nella direzione della ricomprensione della totalità

³⁰ G. Bataille, *Hegel la morte e il sacrificio*, in *L'al di là del serio*, Guida, Napoli-2000, p. 152

³¹ Ibidem, p. 152

³² Ibidem, p. 154

attraverso l'intelletto; siamo davanti ad un matrimonio combinato, e veramente così la verità è ridondanza, perché l'intelletto non è altro che la riaffermazione in proposizioni distinte di quella tautologia semantica che è la parola Totalità. E se l'intelletto è la manifestazione dello Spirito nella storia, e lo è più dei fenomeni, perché l'intelletto è la forma profonda rispetto a quella superficiale rappresentata appunto dal nudo fatto, allora il discorso, in questo caso la filosofia, sarà di nuovo il ritorno a casa. Abbiamo già visto come il trasloco non sia la metafora adatta al pensiero di Bataille. Lui si colloca oltre la prima azione, il suo pensiero non è fondamentalista, perché accetta il fondamento e non lo interroga più, per evitare l'eterna conversazione da un lato, e per non trasformare in discorsivo, in razionale ciò che razionale non è. La meraviglia in Bataille si focalizza sulla forza dell'intelletto, e non sulla sua appropriatezza, è questa forza che mette in questione, che lo spinge a chiedersi se sia mai stata presa ad oggetto del pensiero, e se si lasci prendere come oggetto. Il modo per rivivere la forza è stanarne le figure, è la fenomenologia, ma non in vista di una chiusura del circolo, compito del pensiero non è riunire i capi del discorso, far ritrovare nella forma la notte; la differenza è sottile, ma come una lama segna una cesura non sanabile. Hegel vuol riunire la totalità all'intelletto, il suo scopo è la riduzione all'uno, Bataille vuol ritrovare la situazione dell'incontro tra forza e natura, rinnovarne la fertilità, il suo pensiero è sempre diadico, e sessuale, perché mira alla fusione oltre l'unità, all'eccitazione e alla dispersione, alla fertilità.

Se si volesse assegnare un'intenzione alla speculazione batailleana, la si potrebbe indicare nella volontà estrema di mettersi sulle piste della violenza individuante. Ed è evidente che la prima traccia di un tale cammino non può essere che quel negativo incarnato che si chiama uomo. La separazione dalla totalità, l'oggettivazione e conseguente "creazione" del mondo sono i due cardini su cui poggiano e funzionano la storicità e la libertà. Se il negativo, ed in particolare la negazione della mera naturalità, è il punto focale della riflessione non può essere che Hegel, e lo Hegel dell'introduzione alla "Fenomenologia dello spirito", il referente filosofico di Bataille. È nella Fenomenologia che Bataille incontra l'esposizione più precisa dell'intricato movimento di negazione della natura operato dall'uomo. L'energia spaventosa che serve ad individuare ed isolare le cose, la capacità veramente divina di nominarle, si oppone alla fusività naturale, l'uomo nega l'animalità nel momento in cui sostiene la separatezza. Pure la natura è la base dell'esserci dell'uomo, e intendiamo questa frase nella maniera più semplice possibile, la sua esposizione negativa è forse più immediata: fuori dalla natura l'uomo non c'è. Il non esserci non rientra nel campo del possibile, l'uomo può sperimentare il non esserci ancora, o il non esserci più, il non

esserci totale, è come la natura, espunge il negativo. Negando la natura l'uomo prende di mira il sostegno della sua sussistenza, esponendosi al negativo: l'azione del negativo è riflessione. L'uomo "infetta" la natura col negativo, divenendo una sorta di territorio di confine, come tale soggetto agli sconfinamenti, tra natura e negatività. Questo nuovo stato promiscuo si chiama morte. L'opera dell'intelletto è la scoperta della morte.

L'intelletto umano, attraverso la sua funzione precipua, il linguaggio, apre un mondo fatto di enti distinti nel quale si incontra la morte umana:

“ la sola che spaventa, agghiaccia, ma che spaventa e agghiaccia solo l'uomo assorbito nella coscienza della sua scomparsa futura, in quanto essere separato e insostituibile; la sola vera morte, che suppone la separazione e, mediante il discorso che separa, la coscienza di esser separato.”³³

La morte che agghiaccia rimette in moto il sistema, in un circolo infinito di negatività che Hegel rifiuta; la lacerazione assoluta è parte di un movimento orientato non uno stato. È qui che si gioca la partita tra Bataille e Hegel, al cospetto della morte umana. La reazione alla scoperta della morte determina per Hegel le macrofigure della storia, e quel rapporto che innesca l'opera di affinamento spirituale che porterà a:

“concepire il vero non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto”³⁴

Le pagine sulla dialettica servo padrone di Hegel sono troppo famose per essere analizzate qui, piuttosto è interessante la ricostruzione che Bataille ne fa; il vero vincitore dello scontro, sul lungo periodo è il servo, che per aver voluto conservare la vita è costretto al lavoro, e attraverso il lavoro affinerà quelle capacità tecniche che porteranno l'umanità alla società borghese. Il re militare e il sacerdote, pur incarnando forme gloriose di esistenza sono storicamente meno rilevanti, cioè il loro essere è meno rilevato, meno soppresso e conservato al confronto col servo; le tracce della signoria sono più cancellate.

La conservazione è dunque il tratto saliente del servo e della società da lui costruita, una società essenzialmente reattiva, marcata dalla debolezza e dal timore; una società in perenne rapporto di rimozione rispetto alla morte, ma lontanissima per questo tanto dall'ingenuità dello stadio animale, quanto dalla forza spaventosa della prima nascita dell'uomo, quella contraddistinta dal gesto munchaunesiano dell'estrapolazione, per mezzo del discorso e dell'intelletto, dalla natura. Questo

³³ Ibidem, p. 155-56

³⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, op. cit., p. 125

passaggio non è lontano dall'analisi che Nietzsche dedica alla nascita della morale dalle classi fisicamente deboli e quindi costrette ad affinare forme sociali collettive (l'istinto dell'armento) e forme sacerdotali ricattatorie nei confronti delle classi aristocratiche. C'è però una differenza molto importante, Nietzsche situa lo scontro sostanzialmente tra potere militare e potere religioso, per Bataille invece il potere religioso di riferimento è sul modello di quello delle civiltà pre-colombiane, ed è quindi affiancato al militare. La cosa ha un suo senso laddove il sacerdote è, per Bataille, l'uomo che fornisce i mezzi per fronteggiare la morte, che sono quelli della rappresentazione. Nella dialettica hegeliana ciò che fa ridere Bataille è la messa in scena dell'esposizione alla morte; il padrone deve conservare la vita, questa è una necessità insita nel rifiuto della negatività maggiore o infinita che il sistema esige. Lo scontro è teatro, è drammatizzazione di un'impossibilità che consiste nell'unico e inaccessibile modo di affrontare la morte, cioè morire restando vivi. Non potendolo fare il servo e il padrone inscenano un intrattenimento che simuli la morte, e sotto la maschera del padrone si intravede il ghigno furbo del servo. La dialettica colta nel suo movimento inaugurale è già pantomima. E andrebbe benissimo a Bataille, se il tutto fosse accompagnato da scoppi di risa, ma il riso è vietato da Hegel, il riso, su cui l'aufhebung nulla può, non esiste.

Nella dialettica servo padrone Hegel ha focalizzato l'universale finito, leggendo il testo della negatività, seguendone le tracce fino ad individuarne lo schema perpetuo, egli mostrò la trafila cui ogni uomo, in ogni tempo, fu sottoposto. La relazione con l'ambiente e l'estraneità alla natura, cioè l'opera del negativo, la "creazione" della morte umana, e il confronto con essa sono le sorgenti della storia, i varchi attraverso i quali nell'indistinto si insinua il senso. Il lavoro individuante e la perpetua dispersione che la morte, in quanto contrappeso, opera, intavolano una sorta di trattativa, al fine di ricongiungersi in una unità onnicomprensiva e presente, che chiuda il circolo, o meglio lo fondi, ché il circolo è solo all'atto della sua chiusura; la ricomposizione dei due opposti è il telos che direziona l'eventuarsi dell'uno, la storia come "rotonda" fenomenologia dello spirito, ossia epifania del senso. Ma se un'intenzione sormonta il libero dispiegarsi di quell'inifinita potenza che rese l'uomo un individuo, il fattore delle cose, l'animale che lavora, allora tutta la sontuosa costruzione è risibile. Ma cosa è risibile? Semplice: la concezione del vero come soggetto. La soggettività, nella connotazione hegeliana, quella che Bataille ritiene la più potente, è tramata dal confronto con la morte. La soggettività hegeliana è forse nient'altro che l'accumulo dei contraccolpi progressivi che l'uomo subisce al cospetto della morte; la soggettività hegeliana diviene più rilevante, cioè più ricca e più complessa ad ogni sessione di lotta con la morte.

Ogniqualvolta l'uomo inventa, o rammenta sarebbe più opportuno dire, una risposta all'interrogativo della negatività che si rivolta contro di lui, la negatività la infrange, e l'uomo recupera i frammenti, riproponendo su un piano più alto la sfida. Questo movimento ascendente, assoluto ma non infinito, anzi assoluto proprio perché destinato a risolversi nell'unità della domanda e della risposta, costituisce la soggettività. E parrebbe la descrizione della soggettività che Bataille cerca. Ma non è così; la soluzione di domanda e risposta, di soggetto e oggetto, non avviene, come in Hegel, nella direzione della fine della domanda, al contrario sono tanto le domande quanto le risposte, tanto l'oggettività che la soggettività, ad essere in-scritti in una negatività maggiore, che sfinisce il soggetto, nel senso che lo porta e lo tiene al confine del finito, laddove potrebbe essere morto e vivo allo stesso tempo, laddove non c'è altro che lacerazione angosciosa e riso, insieme. Lo sfinimento è il confine della finitezza così fermamente tenuta da Bataille, è il luogo della morte di Dio e dell'interrogativo, dove essere uomo non differisce più dalla natura, ma è pure il luogo da cui parte la voce e l'interrogazione. Lo sfinimento è la genesi del movimento, e si chiama istante.

La soggettività di Hegel non conosce lo sfinimento, essa è produttiva, ordinata, scrupolosamente assorta nel suo giro programmato. E la prima tappa è il riconoscimento, che è anche il movente della sfida che il padrone lancia (non alla morte, alla fine possiamo dirlo con liberazione, è una recita lo sappiamo che non morirà, bisogna solo provarne il brivido) ma al servo. La soggettività hegeliana, ai suoi albori, è già agonistica; non si dà la sua legge come una forza liberamente esercitantesi, non è autonoma ma reattiva, e altrettanto costitutivamente distorta: la legge la detta la morte, la legge della soggettività è inizialmente allogena, ma il suo esito è il confronto. La soggettività è l'individualità che si commisura con se stessa, perché l'altro è ad individuazione debole, prima della sfida, prima di aver provato il proprio valore, davanti alla morte gli individui sono singolarità poco distinte; è solo dopo la dialettica che ci sono servo e padrone. L'uomo frutto del negativo è un essere rivoltato contro se stesso.

Il carattere "rivoltante" dell'uomo non è teso a negare l'esserci, o l'esistenza. Bataille non asserirebbe mai sciocchezze come io non ci sono, non esiste la singolarità, il mondo degli oggetti è un'illusione e quant'altro. La concretezza è lo scoglio contro cui naufraga la consolatoria visione panteistica, cui ci si può facilmente affidare dopo aver sperimentato l'agghiacciante evidenza dell'irreversibilità della morte. Non c'è dunque in Bataille nessuna contestazione del principio di individuazione, non della sua effettività immediata quantomeno. È il rapporto dell'individuo col tutto, che è in questione. Le fasi dell'individuazione, e dunque la soggettività, assumono nell'opera sostanzialmente due nomi, io ed ipse.

Questi nomi sono la condensazione di due differenti attitudini, non opposte né contigue, piuttosto intricate, costantemente superantesi; l'io e l'ipse, negandosi reciprocamente si ritrovano spesso a passarsi il testimone, e non è una forma di aufhebung: il lascito non è superamento e conservazione, ma perdita e contraccolpo, laddove il contraccolpo è il guadagno. Guadagno che si consegue non nell'economia ristretta, il cui crisma è il pareggio o l'avanzo di bilancio, ma nell'economia generale, sociale e politica, che più avanti proveremo ad illustrare, ma che già ora possiamo affermare rispondere ad una legge tutt'altra, che mostra come la perdita sia aumento.

Tocca ora una ricapitolazione, non molto breve, ma sicuramente comica del travaglio della soggettività.

L'io prima di tutto. Questa è la forma di individuazione che risponde alle richieste della metafisica, che corrisponde all'oggettivazione del lavoro, che diviene chiara dopo il riconoscimento del padrone.

La nascita dell'uomo avviene attraverso il lavoro, quando l'animale umano acquisisce la capacità di forgiare oggetti che possano modificare l'ambiente circostante, a suo vantaggio. Gli utensili agiscono sull'ambiente, trionfandone, seppur in settori marginali, essi sono quindi sopra-naturali, e questo carattere di sopra-naturalità passa per osmosi dall'oggetto al suo fabbricatore. L'uomo, il proprietario della tecnica, colui che in possibilità contiene ogni oggetto, domina la natura. Lo status dell'uomo è quindi prossimo all'oggetto, in quanto possiede stabilità, durata nel tempo, apparente immutabilità, ma anche distinto gerarchicamente. Il soggetto è diverso dall'oggetto perché superiore ad esso, la superiorità consiste nel "conoscerlo". Il grado dell'uomo si misura con la sua conoscenza, innanzitutto una conoscenza che attenga alla fabbricazione. È quindi la tecnica che determina il ruolo del soggetto, ma è sempre la tecnica che suggerisce la differenza tra il soggetto e l'oggetto, che consta del potere del primo sul secondo. Lo stigma della differenza, a ben guardare, non è la pura conoscenza, piuttosto un sapere che si trasformi immediatamente in potere. Il soggetto per differire dagli altri oggetti, deve commisurarsi, deve provare la propria potenza. Nell'opera, nel lavoro, l'uomo ha negato la natura, e negato se stesso come parte della natura, fratturando il continuum dell'esistenza. Attraverso questa frattura, che lo potenzia e lo innalza, egli incontra però la morte, che minaccia lo strato più superficiale della sua individuazione, cioè la durata. La possibilità di persistere è l'epidermide dell'io; una volta scalfita, quando il tempo si mostra come scadenza, tutto il movimento dell'oggettivazione si inceppa. L'oggettivazione e il conseguente riconoscimento della soggettività sono innanzitutto progetti, necessitano della proiezione temporale, che la morte nega. La negatività laboriosa incontra l'infinita negatività della morte. Seguendo Hegel è a questo punto che avviene la prova vera e propria, quella in

cui davvero, ad uno stato avanzato il soggetto si riconosce; sfidando la morte si costituiscono i ruoli, in particolare quello del padrone, colui che rischia il tempo, lo punta al gioco del riconoscimento, si svincola dall'oggettività, e recuperando la posta dell'avvenire, si autonomizza. Già sappiamo cosa Bataille pensi del necessario recupero dell'azzardo che questo schema implica. Non visto, nel rischio della vita vi è il germe dell'autoconservazione, che è necessaria, più del rischio mortale, al riconoscimento; è il servo colui che detiene la verità del soggetto.

Serbare; c'è una certa ridondanza nel verbo, non solo per il suo carattere arcaico. Serbare è l'azione eponima dell'uomo hegeliano, rivela il trucco del riconoscimento, la mascherata che i servi hanno inscenato. Serbare richiama conservare, e questi accumulare, proteggere, far durare, ma anche isolare; ci si conserva puri, il cibo si isola dagli agenti esterni, per esser fatto in conserve. E su tutto un'aria di sotterfugio, di risparmio, ma anche di censura. I ripostigli in cui si nascondono gli alimenti più costosi, le cantine, o i magazzini dove si accumula "la roba", e che sono vietati ai bambini, nascosti agli occhi predatori degli estranei. La ricchezza è riservata, cioè destinata a pochi ed esclusiva, si deve impedire l'accesso a chi non vi appartiene. "Servus" è l'antico saluto tedesco, ci si riconosce, ci si mette a disposizione, ma ci si distingue, siamo reciprocamente servi, cioè distinti, io e te per quanto vicini, ci conserveremo nel riserbo. L'apertura all'altro è nei limiti dell'utile, finché ti servo, anzi finché, facendoti sentire padrone, con l'inganno, tu mi servirai. L'utilità del servizio non lascia spazio alla gratuità, il servo è mosso solo dall'utile, perché il bene per lui consiste nell'aggiungere al cumulo, all'accumulo, perché l'accumulo è il paradigma del potere, quello che si è scoperto conservando la vita nella sfida.

Per essere padroni non occorre sfidare la morte, ma serbare la vita, dunque la conservazione, la nostra e quella dei mezzi che la permettono, ci fa uomini. La tecnica espulsa apparentemente dalla bramosia per il potere e per il riconoscimento, ritorna imperiosa, nel senso che ora comanda. La signoria del soggetto, il potere dell'io è quello di durare, e la durata ha i suoi mezzi. Non solo gli utensili, cioè gli oggetti utili, ma sempre di più la loro condizione di possibilità, cioè il sapere. Il sapere discorsivo che si traduce in scienza, e la scienza che è vocata alla produzione, questi sono i prodotti raffinati della tecnica. Il sapere discorsivo deve accumulare, la scienza volgere al compimento, per contemplare il negativo, e sormontarlo, essere ancora vivi, esserlo più a lungo, il compito e il compimento del sapere convergono nell'eternare la durata. L'io signore agisce nella direzione del proprio interesse, ogni sua azione è tesa all'autoconservazione, tanto che quest'ultima diviene il primo istinto dell'uomo. Ma ciò significa la subordinazione di ogni agire, solo il ritorno sotto forma di guadagno, giustifica lo sforzo per il sapere.

La libertà che Hegel voleva ritrovare alla fine della Fenomenologia, come autocoscienza dello spirito, è solo un nome per la teleologia, il cui contenuto è la salvaguardia dell'esistente. La libertà è conservatrice, ed è in fuga dalla morte.

Ma la morte è inevitabile; la fuga prima o poi si trasforma in qualcosa di grottesco. L'impossibile, che la morte è, non si può scongiurare attraverso il sapere. Pure l'esigenza di sfuggirle persiste al di là dell'evidenza; lo sforzo del sapere sarà quello di distorcere e obliare, spostare l'attenzione del pensiero dal focus terminale, e nascondere, che è un altro modo del serbare, l'esito, postponendolo al punto che paia irreali. Il reale del sapere, il reale razionale è serbato dalla morte. È a questo punto che Bataille si ribalta dal ridere.

Dopo la risata Bataille deve riprendere la trama, e lo deve fare a partire dal ribaltamento. Per marcare la differenza introduce un altro nome, l'ipse, che va a sostituire l'io; somma beffa per quell'istanza che null'altro voleva se non circoscriversi, il confine tra i due nomi è sfumato e aperto. La scrittura che riguarda l'ipse non lo disegna, lo accenna. Il brogliaccio in cui si trasforma l'ordinata esposizione del sistema di matrice hegeliana, testimonia l'indefinito sembiante del soggetto. Lo schizzo e non "la figura" è il tipo di tratto adeguato a questo lavoro descrittivo. Lo schizzo, che però può trasformarsi nello "schizo" deleuziano, laddove il soggetto va a schiantarsi e diffondersi oltre il reale discorsivo, impattando la morte, e superandola nell'unico modo che gli è concesso, essudando, gocciolando, macchiando la costruzione immacolata dello spirito. La macchia, quella cieca della visione, e quella figlia dello sbocco dopo la collisione, è una delle metafore della soggettività che Bataille ricerca. La macchia è sempre subdola e accidentale, improvvisa e ineluttabile, nasce sfuggendo alla catena controllata degli eventi, è immediata, attuale; la macchia è la lotta contro la forma, è una presenza involuta, e per questo fortissima, perché sorta contro ogni probabilità, e contro ogni prevenzione. La macchia è un'unità poco riconoscibile, debordante. La macchia è il non senso che fa irruzione nella catena finalizzata delle operazioni, ciò che interrompe il processo, e ciò che mina, sacrifica, ancora una volta, di nuovo, ossessivamente, lo sguardo. La macchia è la ferita dell'occhio, quella in cui entrano ciecamente le immagini, e da cui, nell'impossibile visione immolata, potrebbe sgorgare l'indistinto; la macchia cieca come fonte dell'intimità, segno dell'insufficienza dell'occhio, che abbisogna dello sguardo verticale, lo sguardo pineale. La macchia è il sintomo di una visione possibile dell'indistinto, una visione che non sia prensile.

Prima della macchia Bataille stava sganasciandosi dalle risate, e chi si sganascia, si libera da un blocco, ma si espone all'incontrollato. La risata senza freni di Bataille, non per nulla porta ad un ribaltamento, è un destino consueto. Il ribaltamento lascia dei segni sulla sua strada, e questi segni sottolineano che lì c'è stato un punto di rottura, che l'ha preceduto e innescato. È il caso di avvicinarsi alla rottura, per osservarne meglio la funzione. Se il fine è la regola dell'intero sistema del sapere, è ovvio che anche la frattura sia solo apparente, e che venga ricomposta nel fluire ordinato del discorso.

L'io, la cui signoria si esercita sul mondo degli oggetti, tende al raffinamento del suo potere, e questo significa detenere non solo la conoscenza della produzione e dello scambio, non solo la tecnica e il commercio, ma quella forma superiore e astratta che domina i due campi, la conoscenza scientifica. È scienza quella che permette di produrre le cose, è scienza quella che mette le cose in circolo, assegna loro un valore e determina le fluttuazioni di questo valore. L'astrazione della sovranità mira sempre al possesso dell'oggetto, ma l'oggetto non è più una cosa, un utensile, perché l'utilità non consta nel modificare l'ambiente, ma nella detenzione della produzione degli utensili. Questa detenzione si concretizza nell'aver le conoscenze, chi ce le ha domina, è il Signore nella sua nuova veste.

L'astrazione della signoria, da un lato determina una "aristocratizzazione" della conoscenza, il progresso tecnico-scientifico, dall'altro evidenzia una chiusura dell'umano, che compie una sorta di seconda uscita dalla natura. Il Signore deve essere signore della signoria, l'ambito della signoria, sovrapponendosi e congiungendosi con quello scientifico, forma una realtà a sé stante, che si pone come orizzonte della totalità, pur avendo minor portata rispetto al mondo materiale. Il reale-razionale simula un'estensione maggiore di quella che ha, inscena una seconda commedia, giocata su due piani: quello della potenza, cioè il possedere al suo interno in nuce le leggi del tutto (e chi conoscesse queste leggi, lo dominerebbe, anzi sarebbe il tutto), e quello dell'esclusione, in cui ciò che a questo gioco è esterno, ciò che non serve, è scartato, espulso poiché privo di senso. Lo scarto però non fa testo. Non c'è sapere dello scarto, la sua posizione è neutra, non c'è posto per l'eterologo, nel libro del sapere discorsivo. Siamo ancora pienamente hegliani.

L'io è un ente concrezionato; si presenta come agglomerato del residuo dell'azione di una serie di figure, che lo formano e lo compongono, prima che esso "sia", e la sua azione propria è l'espunzione della residualità; l'io figlio della signoria, costantemente alla ricerca di una conferma definitiva della sua posizione apicale, non può voler altro che chiudere il sistema che lo ha posto al vertice del mondo oggettivo; l'io come soggetto è il dominus dell'oggettività, è Dio nel mondo, o meglio, aspira ad essere

Dio; la dignità di Dio è il suo esser proiezione di un desiderio comune, appartenente all'uomo come genere e non come individuo; l'aspirazione dell'io è quella di diventare genere, Bataille tradurrà questa spinta con l'espressione "essere tutto". Abbiamo già visto quanto dimidiato e ingannevole sia questo tutto, quando lo si intenda come Spirito. Ma è quantomeno curioso vedere ora come il desiderio che regge l'apparato razionale, sia sostanzialmente voglia di chiudere per sempre la sfida al negativo che pure segna l'apertura della conoscenza umanamente intesa. In questo senso il sapere deve rilevare il suo fondamento, ma qui non si tratta del classico funzionamento dell'aufhebung, perché manca il momento della sintesi. Il voler essere tutto assomiglia più alla rimozione! Il negativo, alla fine, va tolto, bisogna smettere di contemplarlo bene in volto, la vista alla lunga è insopportabile, l'intelligenza impotente quanto la bellezza. La rimozione del proprio fondamento è comica. Ecco la rottura che comincia la risata. Non vista, un'esigenza nuova e dirompente prende le sembianze del sapere assoluto; per questo Hegel non seppe quanto aveva ragione, perché è l'ultimo movimento quello che chiude il circolo, a sfondarlo. Riappropriandosi dello spirito, l'io crepa, anzi si crepa, e si sfiata, lasciando al suo interno un vuoto di parole e uno spazio percorribile follemente dall'oggettività, che mai più può essere dominata; la soggettività crepata, lo Spirito compreso come soggetto, non è più proprietario dell'oggetto, ne è trafitto, non lo domina, e non ne è dominato si badi bene. Essi sono sullo stesso piano, un piano impazzito.

In questo non c'è nulla di salvifico; l'esigenza di esser tutto rimane. L'ipse partorito dal varco dell'io sfondato, ne replica le mosse. Ma la replica implica differenza.

Sembrava scontato che la frattura dovesse essere riassorbita, dove la finalità signoreggia. La diagnosi però era stata troppo affrettata, infatti la frattura è così grave da paralizzare la teleologia del sistema. Certo il sistema continua le sue repliche, ma è un sistema ormai eccentrico, sbellicato da una risata. Come si concretizza tutto ciò? Il cammino verso l'assolutezza del sapere prosegue, ma come un'esigenza folle, conscia della propria follia. Bataille mostra due deficienze nel sistema hegeliano: l'inadeguatezza dell'assoluto come totalità, essendo quest'ultima nient'altro che il risultato di un lavoro costante di espunzione, e la cecità volontaria del soggetto: la soggettività, seguendo il cammino impostole dal proprio movimento inaugurale (dialettica servo padrone) giunge a vedere, ma non a riconoscere, la parzialità dello Spirito. Hegel, per Bataille, ha compiuto la metafisica, ma nel senso opposto a quello che si proponeva, ha dimostrato cioè l'insensatezza della verità, il suo essere al di là del sapere, al di là del razionale discorsivo e della realtà che esso crea. Ma tutto ciò si situava con decisione oltre l'esigenza

della “sua” filosofia, per questo si sentì impazzire dopo la conclusione della fenomenologia, e per questo non gli restò che giocare a carte e ripetere il sistema. A differenza dei vari “superatori” della metafisica che il diciannovesimo e il ventesimo secolo ci hanno regalato, Bataille non si arroga il merito del compimento, che nei suoi diversi sensi egli ascrive ad Hegel; è la Fenomenologia che compie, cioè completa, porta ad un livello di ineguagliata profondità, e allo stesso tempo smaschera l’onto-teologia filosofica. Bataille si spinge nella proposta di una filosofia che prenda atto di tale compimento, e ne tragga le conseguenze, anzi sia essa stessa conseguenza, non limitandosi quindi a ri-dire la fine della filosofia in un profluvio di formule manieristiche. La responsabilità della fine della storia appartiene ad Hegel, che però lascia a Bataille la durezza di scrivere e pensare alla fine delle storie. Il pensiero di Bataille marcia sul margine tra compito e compimento:

“La scienza umana dovrebbe fondarsi sul suo compimento. Se è incompiuta non è *scienza*, ma soltanto il fragile e inevitabile prodotto della volontà di scienza.[...]

Il solo compimento possibile della conoscenza umana ha luogo quando affermo che l’esistenza umana è un inizio che non sarà mai compiuto.”³⁵

Non c’è scienza dell’uomo, perché l’uomo, è in larga parte fuori dal sapere discorsivo, l’unico che si lasci assolutizzare, e che per questo mai potrà cogliere la verità che:

“ è fondata sul non compimento. [...] Questa concezione è un antropomorfismo lacerato. Non è più questione di ridurre e di assimilare l’insieme di ciò che è a questa esistenza che noi asservendola abbiamo paralizzato, ma alla selvaggia *impossibilità* del nostro spirito, che non può evitare i propri limiti come non può tenersi ad essi.”³⁶

La verità fondata sul non compimento è un antropomorfismo lacerato, perché è dell’uomo l’esigenza della verità oltre il soddisfacimento dell’esigenza stessa.

Il portatore di quest’esigenza folle e bruciante resta il soggetto. Se metafisicamente non v’è conoscenza dell’individuale, Bataille vuole, a tutti i costi, non cadere nella trappola religioso-filosofica della salvezza dell’individuo nell’universale, e la lezione Hegeliana ha funzionato da vaccino in questo campo. L’io non può comprendere l’assoluto, perché l’assoluto è più vasto del suo ambito di pertinenza, che è il sapere scientifico. Se pure la scienza fosse compiuta, sarebbe sempre in-scritta all’interno di uno spazio

³⁵ G. Bataille, *L’amicizia*, SE, Milano – 1999, p. 14

³⁶ *Ibidem*, p 16-17

maggiore che è quello del non senso (non senso linguistico, discorsivo, è da questo versante che lo si può chiamare in questo, o in qualsiasi altro modo; “di per sé”, essendo oltre il senso, oltre il linguistico e oltre ogni per sé, non vi sarebbe nulla da dire e men che meno “nome”). Il non senso differisce però dall’inefficace. La parte non razionale, quella anonima incombenza che sopravviene alla progettualità, è potente, reale nel senso che investe la carne, l’istinto, la totalità dell’uomo. Questo è il luogo dell’esperienza. Ma l’esperienza non promuove l’uomo ad uno stato sovra-individuale, tanto che Bataille può scrivere:

“ ipse è il contraccolpo in sé dell’io: l’isolamento contro la determinatezza, il deserto. Credere in Dio è credere in se stesso. Dio è soltanto una garanzia che si dà all’io. Se non avessimo abbandonato l’io all’assoluto, ne rideremmo.”³⁷

Il contraccolpo del fallimento della ragione, contraccolpo che avviene per suo compimento e non per scacco, o per sovrapposizione dei due momenti ad esser precisi, genera il deserto. La lacerazione assoluta diviene permanente. Bisognerà ricordarsi di questa ferita insanabile. Il passaggio dall’io all’ipse comporta il mantenimento di una singolarità sconfortata, è il disastro, in quanto le stelle che orientano il cammino sono collassate; il soggetto necessita, è spaventosamente passivo rispetto alla sua esigenza di “essere tutto”, ma ne ha incontrovvertibilmente constatato l’impossibilità, e il suo regno, quello degli oggetti, sprofonda nuovamente nell’ignoto. La conoscenza padronale, quella nata dalla fabbricazione, raffinatasi in scienza e trasformatasi in tecnica, quella che ha generato il riconoscimento reciproco e le forme sociali, poggia su un fondo insondabile di insensatezza:

“Ciò che è enunciato chiaramente ci rassicura: la definizione di un IO immutabile, principio degli esseri e della natura, offrì la tentazione di rendere chiaro l’oggetto della contemplazione.”³⁸

Il fallimento della soggettività che vuole comprendere l’assoluto comporta la svalutazione dell’oggettività chiara e distinta. Quando il soggetto si crepa, l’oggetto non sparisce, ma subisce una perdita di valore incalcolabile; incalcolabile perché fuori dal quantitativo, talmente radicale da non poter essere misurata, l’oggetto resta come vuota sussistenza. Su un oggetto così vacuo, la conoscenza fatica a far presa, ma cosa ancora peggiore, la conoscenza dell’oggetto svalutato, è contagiata dalla svalutazione.

³⁷ G. Bataille, *L’esperienza interiore*, op. cit., p. 62

³⁸ G. Bataille, *Il colpevole*, Dedalo, Bari – 1989, p. 63

Il sapere discorsivo, che dell'incremento aveva fatto il suo crisma, viene colpito al cuore, quando lo si dichiara inutile. Per il reale, è molto peggio l'inutilità che la falsità.

Questa è la constatazione da cui Bataille prende le mosse per proseguire il cammino. La forza dell'istanza che si concretizza nel voler essere tutto non lascia tregua, e si conferma verace proprio attraverso la sua potenza. Siamo già in un altro schema assiologico, dove non è l'aderenza al principio ad assegnare il valore, ma questi ad imporsi. L'ipse, al cospetto dell'oggettività che dilegua, persiste nel cercare il rapporto con la totalità, che però non può avvenire, preso atto dello svanimento del reale, che attraverso un improvviso contatto con l'assoluto, senza la mediazione del particolare. Si tratta ovviamente di un movimento istantaneo e rivelativo, il soggetto, al cospetto dell'ignoto che risucchia il noto, non potendosi più proiettare nell'oggetto, e stabilizzarsi in esso, non ha altra via che il rapimento e l'estasi. Anche questa avviene per mezzo di una strana mediazione; è infatti, ancora l'oggettività, benchè sgretolata, a fornire il medium materiale all'estasi, o meglio a codificare l'insensato puro, trasformandolo in un "comprensibile" meccanismo di dissoluzione dell'istanza minore del senso in quella maggiore del non senso. L'estasi si profila come intimità raggiunta. Bataille potrebbe acquietarsi, e se lo facesse ricadrebbe nelle accoglienti braccia di Hegel. L'estasi sarebbe solo l'ultima figura della fenomenologia, un miglioramento, un commento o al più un'appendice. L'esperienza interiore è la testimonianza della coscienziosità con cui Bataille affronta questo brancolamento oltre il negativo. Coscienziosità intesa come disciplina, ordine, scrupolo, ma soprattutto come presenza a sé stessi. Bataille non si lascia andare mai, e sottolineiamo mai, anche la sua ebbrezza è una forma di conoscenza; sapere estatico, non-sapere razionale, si possono convocare tutte le coppie ossimoriche che si vogliono per definirlo. Resta il dato, crudo, crudele e concreto di una coscienza vigile e spietata; e non è difficile capire questa veglia della coscienza attraverso l'irrazionale, basta pensare al rapporto con l'interdetto. Bataille non ha mai voluto togliere l'interdetto, altrimenti la via di comunicazione tra intimità e reale, continuum e distinto, animale e umano, sarebbe stata ostruita, in favore di uno dei due bacini, entrambi sia chiaro parziali.

L'estasi batailleana non deve diventare rivelazione, almeno non nel senso religioso di irruzione di una verità. Più giusto forse il senso stretto del termine, che rimanda ad un gioco di copertura e scoprimento che Bataille vuole costante. Non può però essere considerato un caso il moltiplicarsi di termini teologici nei testi della Summa, compreso il presunto titolo. Effettivamente Bataille si trova ai confini con la mistica e con la teologia, ne è consapevole, ma rimarca sempre la sua differenza, vale a dire il non

giungere mai ad alcun risultato. Il pensiero di Bataille si impenna su Hegel, e attorno ad esso compie infiniti caroselli. La rivelazione della verità come estasi, è un meccanismo eternamente ritornante.

L'esigenza della durata, lo slancio verso la comprensione del tutto, al ricadere nell'ignoto dell'oggettività lascia il soggetto nello stato del deserto, quello in cui l'isolamento assoluto non lascia che una fievole autocoscienza a testimoniare della propria separatezza. L'ipse non si fonde mai col deserto, la sua individualità è suo malgrado più forte di qualsiasi *aufhebung*, è l'individuo infatti che preserva gli interdetti, e tra essi l'impossibile, la morte che annienta; gli interdetti hanno un carattere relativamente rivelativo, è nel pensiero della morte, nell'eros, nelle lacrime, che l'ipse raggiunge attimi di partecipazione al tutto. Ma questa partecipazione non conduce ad uno spostamento nel seno dell'intimità, l'estasi è uno stato respingente, che all'unisono afferra ed espelle, essendo il suo modo temporale quello dell'istante. E non potrebbe essere altrimenti, "durata" infatti, è uno dei nomi dell'istanza minore del senso. Crollata la spinta a durare, e quella speculare a comprendere, eliminata la progettualità, tolto il supporto su cui poggiava il bisogno del senso, tutta la forma della soggettività parrebbe venir meno; ma non è così. Comprendere e progettare, durare, porsi al vertice dell'esistente, dominarlo, sono i contenuti dell'istanza, e sono questi che si squagliano al contatto con un'esigenza bruciante di vita, esigenza vuota, proiezione nel vuoto dell'oggetto e del soggetto. L'estasi non è una soluzione, ma una risposta, la risposta di chi è stato abbandonato al cospetto del deserto, l'uomo solo. L'esperienza dell'uomo solo è quella della corrosione, il deserto che percorre è un cumulo di elementi indistinguibili, che mutano forma e vorticano intorno a lui; ma egli stesso non è un organismo elementare, è un individuo, è un questo preciso, cosciente di sé, quindi cosciente della sua mortalità, ma anche cosciente delle singole parti, fino a quelle infinitamente piccole, che lo compongono. L'uomo nel deserto è egli stesso un deserto, un'unità definita ma esposta alla disgregazione, quella della morte incombente, quella delle membra che si differenziano, che si manifestano in forme di relativa autonomia; cos'è il dolore se non l'improvviso staccarsi di un pezzo dalla silente armonia del corpo? Noi riconosciamo i nostri organi, li vediamo come pezzi, soprattutto quando arrecano sofferenza, quando non si lasciano più tacitamente riassorbire in un "corpo".

“Nella maniera più generale, ogni elemento isolabile dell'universo appare sempre come una particella che può entrare in composizione con un insieme che lo trascende. L'essere non si trova mai che come insieme composto di particelle la cui autonomia relativa è mantenuta. Questi due principi dominano la presenza incerta di un essere ipse attraverso un percorso che non cessa di mettere tutto in causa. Sorto nel gioco

universale in quanto *chance* imprevedibile, per divenire imperativamente, con angoscia estrema, esigenza d'universalità, travolto fino alla vertigine dal movimento che lo compone, l'essere *ipse* che si pone come universale non è che una sfida rivolta all'immensità diffusa...³⁹

L'ipse è ineluttabilmente singolare, ancora più determinato dell'IO, sotto quest'aspetto. È però, con la stessa forza destinale, racchiuso nell'ambiente e cosciente di esso. L'esigenza di essere tutto non è più predatoria, l'ipse non vuol comprendere il tutto, essendone piuttosto drammaticamente compreso. L'ipse è al cospetto del tutto, questa è la sua conquista, il punto a cui è giunto attraverso rotture catastrofiche che lo hanno rivoltato, è come il viaggiatore morente, che Nietzsche cita e Bataille riprende, che nulla rimpiange del cammino che pure lo ha condotto sino a quella posizione letale. Il tutto è il sacro, quello che va preservato dagli attacchi della conoscenza discorsiva, la mira irraggiungibile e riattivante, l'oggetto ignoto della contemplazione; il tutto è la tentazione dell'ipse. La contemplazione non si soddisfa nella visione, l'occhio è stato sacrificato per accedere ad un rapporto che non distingue più tra soggetto e oggetto, cioè tra padrone e servo, perché alla fine la signoria si è mostrata come volontà di possesso, bramosia dell'oggettivazione. L'ipse nel deserto non vaga, si lascia andare, decide per un esito scandaloso, aprirsi, farsi attraversare, scalfire l'unità provvisoria che è, l'unità che lo salva, almeno per ora, almeno nel presente, dall'esposizione alla morte. Quest'ultimo movimento, non è un progetto, e neanche una reazione disperata, è una decisione, poiché prende le mosse da una situazione data, ma la supera, se ne distacca e si assume l'onere di spostare lo scenario, oltre la possibile assunzione di responsabilità; chi decide, alcuni lo sanno, non calcola le possibilità, la decisione vera non è statistica, non è buon senso, ma affermazione della volontà oltre la condizione che relega e determina, è un atto dirompente, che desoggettivizza, perché fa agire come se non si fosse IO, ma Dio. La decisione è il giocare a fare Dio, e decidere di esporre la propria vita è l'unica strada che resta all'ipse per rispondere all'esigenza del tutto. Il rischio è all'altezza della posta, la dissoluzione assoluta.

Di fronte alla possibile paralisi imposta dalla contemplazione di un tutto inaccessibile e di un io fatalmente singolare, l'io che coscientemente muore azzarda la mossa che l'espone alla paura più grande, quella di perdersi. Se il tutto non si fa sormontare, comprendere razionalmente, e allo stesso tempo non si rende accessibile, se non trasformandosi nella cosa infinita e perfetta della religione, battezzandosi come Dio, allora è l'ipse ad accettare che la crepa che si era aperta nell'io, quella che l'aveva stremato, letteralmente sfiatato, si apra nel suo corpo. La singolarità annichilita dell'ipse, estenuata dall'estasi

³⁹ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, op. cit., p. 19

ritornante e fallimentare, la gioia suppliziante come la chiama Bataille nell'Esperienza Interiore, diviene terra di confine e di transito, varco per, varco verso, il tutto. E nuovamente il movimento va incontro al suo scacco, non è il tutto che accede, che assorbe, non è l'intimità che diviene ospitale, non c'è aperto o radura nella vita; l'ipse non si rende permeabile, il suo volgersi al non sapere è l'impossibile, quello stato di lacerazione e convulsione, in cui senza tregua l'esigenza del tutto lo fa contorcere. La tragica situazione richiede una risposta e l'ipse la trova, si dilanierà; seconda risata di Bataille. Il tragico è la più fasulla delle sceneggiate, non è consonante alla situazione, ma ridondante, chiama a parlare, addirittura in coro, l'esondazione del linguistico al suo massimo grado. L'impossibile non si può ridire, ma ridere, ridere attivamente, non ridere di, ma ridere da, l'impossibile non è l'oggetto della risata, ne è la situazione.

L'impossibile come situazione annuncia un terreno comune, qualcosa che in altri termini, ormai desueti, ma per questo affascinanti come oggetti d'antiquariato, si potrebbe chiamare situazione ontologica. L'impossibile condensa un'esigenza vuota d'oggetto eppure mortalmente efficace, instillata come un virus nel corpo dell'uomo morente, non l'animale morente, ché proprio la mortalità animale è quanto è precluso all'individuo. L'esigenza insoddisfatta è il nodo angoscioso che tartassa l'io, che lo spinge all'estremo limite del sapere e poi dell'esperienza, è la piaga in cerca di guarigione, fino al punto del rovesciamento, quello in cui l'epistassi diventa fonte, il punto silenzioso in cui all'ipse s'espone la verità, quella dell'effusione come unica risposta all'esigenza. La piaga è la fonte del riso, il superamento e la riattivazione dell'angoscia, lo scoppio che esula dal rimando al senso o al non senso, la manifestazione più istantanea che si dia. Se la ferita del non essere tutto, se l'insanabile allontanamento dal continuum e dall'intimità è fonte, se vale come esperienza vitale, allora Bataille incontra un dispendio guadagnoso. L'ipse non può essere tutto ma può essere comune, cioè travagliato dalla comunicazione, il cui vettore è il sangue. Dalla ferita non scaturisce l'essenza del soggetto, ma il suo costituente, la dispendiosità; l'effusione e l'essudazione ritornano come la sostanza (in senso fisico e letterario, non filosofico) più brutale. L'apertura comica dell'impossibile genera lo spazio della comunicazione, che avviene attraverso un soggetto che supporta il reale, come nella fenomenologia (Husserliana), e per altri versi come in Hegel, ma solo essendone follemente attraversato, un contenitore bucato, che cola, e che per questo richiama ad abbeverarsi; pertanto la comunicazione è intima, come solo un rapporto di sangue può esserlo, è comica in maniera grandguignolesca, triviale, è anche parassitaria. L'ipse si apre offrendosi all'altro come se questi fosse una zecca, ed egli lo è a sua volta.

Bataille è un consanguineo di Nietzsche, perché si è abbeverato del suo sangue, quello che versò scrivendo. La mistica dell'esperienza Angela da Foligno, è nel culmine della comunicazione, un essere vampiresco:

“Cristo in croce mi si mostrò (ed ero sveglia) in modo più chiaro. Voglio dire che mi diede maggiore cognizione di sé. Fu allora che mi chiamò e mi disse che dovevo mettere la mia bocca nella piaga del suo fianco. E mi sembrava di scorgere e di bere il suo sangue che scorreva ancora fresco dal suo fianco.”⁴⁰

Ma il rapporto qui, come nell'eucarestia è unidirezionale, perché Dio è solo il sommo degli oggetti, il garante del noto; quando l'oggetto è proiettato nell'assurdo, allora il rapporto diviene occasionale orgiastico. La comunicazione è emofiliaca, ma priva di direzione, il piano dell'assurdo e dell'ignoto la sorregge, è una perdita, in primo luogo di soggettività, ed un guadagno.

La comunicazione attraverso il sangue, quella che avviene per suzione e contagio è, come metafora, antagonista rispetto alla comunicazione immateriale, quella che interessa l'anima o la psiche, la comunicazione del pneuma, che si concretizza nel mezzo del soffio, dello spirito, delle materie più raffinate, al confine con l'extra corporeità. Nei confronti di questa comunicazione, la comunicazione di Bataille è dissolutoria, nel senso che la fa degenerare e ne sfrutta la fine per imporsi. Il sangue infatti cola dalla ferita che toglie il fiato, la ferita che riduce al silenzio e conduce nel deserto. Ma non è una ferita che isola; al pari di uno pneumotorace, in cui un versamento d'aria fa collassare gli organi vitali, così la pretesa dell'intelligenza di comprendere l'esistenza la comprime e la deforma, mutandola nell'obbrobrioso reale-razionale; solo un'incisione permette all'eccesso d'aria di uscire, e al liquido vitale di defluire ed entrare in contatto con il soggetto. Il taglio sgonfia il petto dello spirito pretenzioso, che indagando il tutto, ha pensato di racchiuderlo nei suoi schemi, ma non lo poteva contenere, non aveva più posto per l'istinto, le passioni, l'insensato:

“ La messa in questione senza desiderio è formale, indifferente. Non è di questo che si potrebbe dire: “è la stessa cosa dell'uomo.”⁴¹

Quando il sangue inizia a scorrere pare si possa essere abbastanza sicuri di avere a che fare con gli uomini. E ci vuole un certo coraggio per non fuggire davanti alla ferita aperta, per appoggiarvi la

⁴⁰ Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, Adelphi, Milano – 1999, p. 76

⁴¹ G. Bataille, *L'impossibile*, op. cit., p. 152

propria, per scoprire una comunione mortale, cioè di esseri destinati a morire, che unendosi prefigurano la propria morte, non come passaggio o come salvezza, ma come dispersione, annientamento:

“Nella misura in cui le esistenze appaiono perfette e compiute, rimangono separate, chiuse su se stesse. Si aprono soltanto attraverso la ferita, che è in loro, del non compimento dell’essere. Ma attraverso quello che si può chiamare non compimento, nudità animale, ferita, esseri innumerevoli e separati gli uni dagli altri *comunicano* e nella *comunicazione* dell’uno all’altro prendono vita perdendosi.”⁴²

La comunicazione dice della morte, non più la propria, ma quella pervasiva, onnipresente, la morte di tutti. Dice però anche della sfida che la vita è all’impossibilità da cui proviene, la sfida all’improbabilità di essere, che ogni nascita comporta. La comunicazione riporta la vita al gioco iniziale, quello in cui dalla dispersione accade una temporanea sospensione del nulla, che siamo noi, i feriti. Davanti a Bataille rifugge l’impossibilità dell’essere in vita, l’azzardo cui ogni essere individuo è passato attraverso, per giungere a questa parziale unità che chiamiamo soggetto vivente. La legge della trascendenza delle parti sugli insiemi definiti, è la versione statistica della sorpresa di Bataille per l’esistenza, quella che lui condenserà nel termine *chance*, parola quasi magica, evocativa dell’infinita improbabilità da cui proveniamo, quella che abbiamo battuto nel gioco assurdo della venuta al mondo. E per giocare a questo gioco Bataille preconizza una sorta di volontà ante soggettiva, una volontà profonda, situata in un territorio indefinito tra la vita (il continuum) e il vivente (il soggetto). Questa volontà contraddistingue la soggettività di cui parla, una volontà che frange il soggetto, lo sparge nei rivoli della comunicazione, volontà di corrispondere all’esigenza folle del divenir tutto, esigenza la cui giustificazione, ora si intravede, incarna la meraviglia dell’esistenza. Consonare, corrispondere, ancora un rapporto analogico, ma stavolta non sul piano della teleologia; non bisogna arrivare ad essere la perfezione che l’ideale ci prospetta, o il sapere compiuto, ma essere dispendiosi, poetici nel senso di produrre, generare follemente, esporsi al rischio di perdersi, e attraverso questo rischio trovare il comune:

“... questa avida e potente volontà di essere, anche in rapporto al fatto che è *comune*, non è per nulla simile alla volontà che delibera e interviene. Essa è volontà come cieca intrepidezza davanti alla morte e deve, a esempio di colui che affronta un fuoco mortale, rimettersi in gran parte alla sorte. Solo un

⁴² G. Bataille, *L’amicizia*, op. cit., p. 19

movimento *azzardato* può dare la risposta che la passione oscura esige all'apparizione fortuita degli insieme.⁴³

La volontà di essere non è il sostegno del negativo, nel doppio significato di supporto e capacità di sopportare, né una sfida, ma intrepidezza, è il coraggio ancora una volta della decisione, il movimento infondato, imprevedibile e quindi a-progettuale; il coraggio, la decisione, non dimenticano la morte, non la sormontano, non si soddisfano della presunta partecipazione all'Essere. L'intrepidezza è di chi si espone alla morte, sapendo che perderà, non subito magari, ma prima o poi perderà, e non rinuncia all'esposizione. La vita non s'impone sulla morte, essa si espone; ed è una vita fortemente singolare, il continuum non è la via d'uscita dalla mortalità, ma il baluginio di una possibilità d'esistenza altra rispetto a quella evasiva forgiata dal lavoro. La filosofia, la religione, e le forme consumistiche dell'economia, sono strutture poggiate sull'oggettività, sul dominio e sul possesso degli oggetti, per questo assumono un carattere di collettività. Insistendo sulla stabilità, prospettando la durata e la possibilità di rendere calcolabile il divenire, si ottengono fenomeni inclusivi, che sovraindividualizzano la paura e allo stesso tempo circoscrivono l'ambito delle possibilità. Questi fenomeni sono sociali, organizzano cioè la massa in vista dei suoi bisogni più elementari, ma sono anche economici nel senso stretto, richiedono cioè una contropartita maggiore, benchè occultata, per funzionare. L'economia ristretta è, per il singolo, in perdita, perché la parte esclusa, quella maledetta, additata come peccaminosa o inutile (le due forme più riuscite di interdizione, morale e economica) è in realtà onerosissima. Il furtivo è un tema di Bataille, ma può essere ribaltato anche sul sistema ristretto dell'economia, che di fatto ruba al soggetto, senza che questi se ne accorga, la parte maggiore dell'esistenza. Quando ci si libera dell'oggettività e della finalità, si esperiscono stati dispendiosi, vere e proprie dilapidazioni, ma in maniera poco afferrabile si restituisce al vivente il suo territorio, che è quello sconfinato della mortalità. Solo allora il soggetto-individuo, che si apre attraverso la ferita, ad una forma di risposta alla sua esigenza vitale più propria, abbandona lo stato collettivo per quello maggiore del comuniale.

Il comuniale non è la morte. Quell'ecatombe che noi chiamiamo Storia, che Hegel ha tentato di ricondurre nell'alveo della ragione, sfondandolo, mostrando la maggior estensione del negativo rispetto al razionale, in Bataille funziona come un rivelatore in un laboratorio chimico. La morte è la sostanza al cui contatto si genera la reazione che inaugura il comune; davanti alla privazione della speranza, davanti

⁴³ G. Bataille, *Il labirinto*, SE, Milano – 2003, p. 68-69

alla finitezza estrema, sostanzializzata (nel senso di divenuta pienamente presente alla coscienza, **totalizzante**) davanti all' Uno giunto alla cognizione della sua sola perfezione, **essere** l' individuo che si sa **morente**, resta l'esigenza vuota, anzi l'istanza del vuoto: la ferita che fa spazio nel pieno (positivo o negativo, poco conta) dell'unità e crea il movimento. Il gesto di Bataille, tanto davanti alla chiusura del reale hegeliano, quanto davanti alla presunta compiutezza del nichilismo è il medesimo: il taglio. La ferita che Bataille porta e infligge è quella della persistenza, la persistenza del voler essere tutto dopo il crollo della metafisica, e quindi il voler essere tutto che sorpassa parimenti lo scacco del voler essere Dio e la morte di Dio. E' nella follia di quest'insistenza che Bataille scorge il comune. L'esigenza folle e vuota è l'umano. La comunità acefalica di Bataille, non si fonda sul delitto, come lui stesso per un periodo, fraintendendosi, ha sostenuto; men che meno è una comunità elettiva, laddove il comune Batailleano è tutt'altro che selettivo. Certo non tutti gli uomini come già abbiamo visto parlando dell'angoscia, riescono a guardare bene in faccia il comune, ma ogni individuo è partecipato dagli elementi costituenti l'esigenza folle dell'esser tutto. Non si tratta quindi di una comunità ordinata in base alla forza, chè il paradosso del comune è l'assoluta indifferenza ai risultati. Chi va fino in fondo all'esperienza interiore, in fondo non guadagna nulla, se non il fondo, che è inutile. La comunità batailleana è una comunità inutile, poggiata sul nulla. Niente affatto impossibile, anzi, questa comunità esiste oltre l'appartenenza, è munifica di cittadinanza, e poco importa la consapevolezza d'appartenervi. La comunità di Bataille è però priva di vocazione; non c'è una chiamata (religiosa o morale) a fungere da collante, non ci sono obblighi o direzioni, e non ci sono soprattutto nuclei ideali o appartenenze di suolo, a discernerne i membri. La comunità non trasporta dal piano antropologico a quello ontologico. Non c'è nessuna rivelazione dell'essere in gioco nell'appartenenza, perché non vi è appartenenza. L'uomo è il soggetto comune, perché solo all'uomo è dato il rapporto col continuum, solo l'uomo ne è fuoriuscito e lo riconosce come un possibile altro; la posizione d'affaccio sul continuo è lo stadio della comunicazione, e la sua pratica è la risposta a questa condizione.

Gli scivolamenti che Bataille auspica per la scrittura colpiscono inevitabilmente la trattazione del suo pensiero. Bataille parla esplicitamente di comunicazione, e relativamente poco di comune o comunità. Per certi aspetti questi due termini sono assorbiti dalla tematica del continuum e dell'intimità. Non è un caso che ciò avvenga, appurato l'utilizzo particolare che il termine comunicazione assume. Derrida dedica al problema della comunicazione un saggio, "*Firma evento contesto*", inserito in *Margini*, che è la trascrizione (fedele?) di un intervento al *Congrès international des Sociétés de philosophie de langue*. La

prima parte del suo intervento è diretta a tracciare uno schema del senso classico della comunicazione. Il punto di partenza è il suo carattere “transitivo”, la capacità primaria di trasmettere o spostare qualcosa, che sia un significato, un movimento, un’emozione. La comunicazione mette in circolo, tra più soggetti, un oggetto ignoto, che seppur non immediatamente identificato è determinato come suo contenuto. Questo contenuto non sembra però avere la possibilità di darsi in sé, tant’è che necessita di veicoli, comunicativi, per tradursi e rendersi comprensibile. La differenza tra questi veicoli non è di poco conto. La comunicazione filosofica ad esempio è idealmente la più semplice, c’è un senso che si sostanzia in un concetto, che si materializza come parola, e in questo stato diviene spendibile. Il senso si assegna a determinate parole, e questo assegno è trasferibile, lo si può far liberamente girare, essendo il suo valore del tutto transitato nel veicolo proprio che è il concetto.

Questo meccanismo è chiaramente una semplificazione utopica della metafisica, non tiene infatti in nessun conto la materialità del processo, vale a dire la polisemia, la possibilità nella circolazione di errori o manomissioni, le diverse capacità di comprensione e innumerevoli altri fattori. Verrebbe da riassumere nella formula: non si tiene conto del contesto. Ma il termine contesto è esattamente ciò di cui non si può tener conto, perché più che essere quel che sta con, è ciò che contiene il testo, e contenendolo si pone come il suo inaccessibile oltre; Derrida lo sottolinea più e più volte, il contesto non si può “testualizzare” se non dimidiandolo, ci troviamo di fronte ad una istanza minore che prova a ricomprendere la maggiore in sé, con un prevedibile esito di sfondamento. Se si prova ad utilizzare il contesto, tanto nell’uso filosofico che comune della parola, come argine alla polisemia, non può che esservi un crollo devastante, data l’incommensurabilità delle variabili che, appunto, formano il contesto. Il contesto, non sfuggendo, come parola, alla polisemia, non può sicuramente rivendicare maggior chiarezza del contenuto. Già il crollo del contesto fa sì che la comunicazione debordi oltre la stabilità del significato. Andando però al di là dell’impossibilità del contestualizzare, Derrida individua una struttura tripartita e inestricabile in cui si innestano comunicazione, rappresentazione ed espressione. La rappresentazione è il primo movimento, quello dell’unificazione del senso, l’espressione è il medium utilizzato, la comunicazione è l’unione dei primi due, l’effetto di questa unione. Questo micro sistema funzionale prevede che la rappresentazione sia possibile, e che altrettanto possibile sia la sua traduzione, come dire che la comunicazione prevede se stessa come fondamento. La comunicazione è già in atto, quando si comincia a comunicare. Data l’omogeneità dei mezzi e dei materiali risulta piuttosto facile capire come le diverse forme d’espressione siano sostanzialmente indifferenti. Nello

schema che Derrida chiama classico, la comunicazione non rileva affezioni del mezzo espressivo sulla rappresentazione, benchè evidenze portate differenti, ad esempio tra oralità e scrittura, laddove la seconda è ben più potente e duratura della prima, ma solo come pura accidentalità. La famosa obiezione platonica alla filosofia scritta si muove per certi versi nello schema classico, per altri lo supera, scoprendo per l'appunto la non neutralità dell'espressione. Derrida riprende il tema centrale di questa obiezione: l'assenza.

L'assenza nello schema classico è contigua alla presenza, è a dire il vero una variazione deficitaria di quest'ultima. L'assenza si caratterizza come mancanza di presenza, mancanza che raggiunge vari gradi di intensità, e che deve essere colmata attraverso i mezzi di comunicazione. La scrittura svolge un ruolo di supplenza rispetto ad una presenza assente. Come è possibile che esista qualcosa come una presenza assente? Basta rendere la presenza una catena di traduzioni. La presenza di cui si scrive è quella del senso, cioè il riversarsi della pienezza dell'idea nella parola; questo movimento è tutto in chiaro, l'idea è pienamente comprensibile, e per questo si fa dire in parole che sono pre-formate dal senso, cioè sono già costituite idealmente:

“se definisco come ideologici i concetti di tipo condillacchiano è perché, sullo sfondo di una vasta, potente e sistematica tradizione filosofica dominata dall'evidenza dell'idea (*eidos, idea*), essi ritagliano il campo di riflessione degli <<idéologues>> francesi che, nel solco di Condillac, elaborano una teoria del segno come rappresentazione dell'idea che a sua volta rappresenta la cosa percepita. La comunicazione veicola di conseguenza una rappresentazione come contenuto ideale (ciò che verrà chiamato il senso);”⁴⁴

La scrittura è un metodo di fissazione di questo processo, oltre il presente temporale. La scrittura ambisce ad essere presenza sostitutiva quando la presenza incarnata dell'evidenza eidetica viene, per qualche motivo, a mancare. Portando però all'estremo lo status dell'assenza, accade che l'omogeneità, ma sarebbe meglio dire la subordinazione in cui l'assenza è situata rispetto alla presenza, vada in frantumi. Se chi parla muore non si ha più a che fare con un'assenza derivata, se la scrittura parla, allora possiede di per sé uno statuto positivo, cioè non si dà solo come controaltare negativo e secondo, ma deve avere un suo livello di autenticità e sufficienza. Derrida chiama questa “sostanzializzazione” dell'assenza iterabilità. Iterabilità è un termine che rimanda ad un vasto territorio semantico, che non è il caso di analizzare nel dettaglio, essendoci tra l'altro l'originale, il saggio, a svolgere perfettamente

⁴⁴ J. Derrida, *Firma evento contesto*, in *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino – 1997, p. 402

questo compito. Nel riassunto brutale che qui è concesso si può estrarre quella che pare essere la sua caratteristica più importante almeno nell'ottica del presente scritto, vale a dire la capacità di tenere insieme identità e differenza. È iterabile infatti quello che si presenta come individuato, staccato o spaziato dalla catena che lo contiene e che quindi possiede un suo significato proprio, ma muto, non comunicativo se non continuamente inserito in un testo. Il grafema è iterabile in quanto possessore di una istanza intraducibile di senso, intraducibile fin quando non è messo in gioco, cioè piazzato all'interno di un insieme di altri grafemi, che lascino interagire le reciproche assenze. Il senso del grafema è paradossalmente in-scritto ma silente, è quindi non comunicativo, ma comunicabile quando lo si faccia risuonare in un insieme. Quale statuto ha assunto qui il grafema? Da un lato è investito di una potenza senza precedenti, non essendo la traduzione di nulla, godendo di una sorta di in sé, dall'altro questa unità è "idiotica", priva di senso se non come elemento spaziale; è infatti la spazializzazione che presenta la differenza avvenuta, cioè i grafemi sono questi e quelli in quanto separati. È la loro presenza a renderli pezzi unici, ma è la loro presenza spaziale, non significativa, non è il senso ad essere unico, ma la loro costituzione materiale. In questa differenza l'assenza diviene fondativa; è l'assenza del senso dato, è l'assenza del ruolo di supplenza, è l'assenza quindi della cancellabilità, che conferisce la presenza al grafema, e la possibilità di un suo utilizzo incontrollato. Quello che Derrida rintraccia nella questione della scrittura è in realtà uno schema che egli stesso assegna a qualsiasi forma di esperienza; non è un fatto di scrittura, ma di rapporto fra parti e unità, di rapporto fra spazio e tempo, di rapporto fra pieno e vuoto. Al di là della giustezza, del valore di verità di questa analisi, interessa qui osservare lo sforzo di trovare nell'esperienza reale del pensiero, e nelle sue forme primarie costituite di voce, scrittura e circolazione delle idee, un sistema rigoroso, colto e analitico, che conservi e mostri quanto tarlate siano le fondamenta del discorso filosofico; c'è una cautela da assumere maneggiando queste parti corrosive della filosofia, bisogna sapere che quando mostrano l'infondatezza, lo spazio svuotato del e dal senso, non intendono riempirlo. I buchi, i vuoti, sono ciò che serve al meccanismo per funzionare. Esistevano nell'epoca pre digitale vari giochi per bambini che consistevano nell'ordinare delle caselle, tessere mobili inserite all'interno di un campo delimitato, secondo criteri differenti. Il gioco era perfettamente logico, la strategia poggiata su un'intenzione chiara e precisa; ogni mossa del buon giocatore doveva essere la traduzione, la comunicazione di un'intenzione "informata" dall'idea corrispondente al risultato. Ma dietro al movimento, come sua condizione, stava esattamente il vuoto.

Il movimento è la sostituzione di uno spazio vuoto con un pieno, ma può proseguire solo a patto che ad ogni sostituzione corrisponda un nuovo, e spostato, vuoto. Il movimento è dunque lo spostamento del vuoto. Questa è l'iterabilità, o la comunicazione.

La comunicazione allora può essere molte cose fuorchè il transito del senso; se l'assenza che caratterizza inizialmente l'espressione, come modificazione della presenza, rivendica una positività propria e autosufficiente, se insomma l'assenza diviene soggettiva nel duplice senso di assenza del soggetto e sotanzialità dell'assenza, allora la comunicazione rompe con l'intenzionalità; il voler dire, l'autocoscienza non si riversano nella parola in maniera neutrale, ed essi stessi non sono presenti a sé nella maniera dell'immediatezza. Il senso della comunicazione non pre-ordina la comunicazione, e non si traduce perfettamente nella parola. Con questo Derrida non vuol negare la possibilità di un discorso sensato, o di fatti di linguaggio utilizzati sotto il segno della teoria tradizionale, ideologica, della comunicazione; si tratta di mostrare però che questo lato del comunicare è solo uno, e non il principale, certamente non il principale dal punto di vista filosofico. Gli ideologi della comunicazione in realtà ne riassumono solo il versante pratico e ordinario, quotidiano, l'aspetto volgare. Allo stesso modo Bataille imputava ad Hegel, riconosciuto campione della metafisica, di aver creato un sistema che comprendeva solo il versante volgare del pensiero, quello del primo venuto, che tra follia e ragione decide per la ragione ed esclude la follia. L'imputazione è la medesima: si compie una scelta esclusiva, che bandisce una parte del campo dell'esperienza, e successivamente la occulta, e ove non si riuscisse la si mistifica, additandola come residuale, di poco conto. Il residuale è quindi la via d'accesso a spazi ulteriori del possibile. Addirittura tutta questa zona celata, ribelle a farsi formalizzare nel linguaggio del primo venuto, il linguaggio minore che è l'abito della filosofia, può mostrare se non le fondamenta, almeno i rudimenti del mistero del rapporto fra uomo e mondo. Lo spazio che all'esperienza si apre spingendo lo sguardo nelle fenditure del pensiero ideologico è lo spazio comune. Il fallimento della comunicazione classica apre e lascia il passo alla comunicazione dell'ignoto, la vera comunità mistica, che esclude l'incorporazione.

Tanto Bataille quanto Derrida segnalano il tradimento del pensiero filosofico, che ha volto la sua attenzione solo alla comunicazione del senso, poggiata sull'assioma della limpidezza del contenuto ideale, della purezza intenzionale che plasma il contenitore, la parola (scritta, orale ora non conta più) fino a farla coincidere punto a punto col contenuto. Ma è una finzione, non c'è contenuto né contenitore, solo rapporti, spostamenti, campi di forze ed effetti di questi campi, che non possiedono misure di verità. Derrida sintetizzerà questa complessità di movimenti nella parola *différance*, Bataille

allergico ai nomi, creerà quel circolo lessicale formato da termini quale comune, sovrano, impossibile, chance, che servirà a riattivare costantemente la ricerca, ad evitare la fissazione onomastica, a preservare quel vuoto condizione del movimento che abbiamo visto poc'anzi. Il circolo dei termini batailleani va considerato esattamente così, non come una congrega, né come un momento del ritorno, ma come un movimento, circolo del vuoto che riattiva, circolo vorticoso che disorienta. Le parole che circolano nei testi hanno lo scopo di confondere più che chiarire, adescando al pari di Madame Edwarda, che alza le gonne per mostrare l'assoluta insensatezza, brutalità e attrazione del mero fatto vitale. Le grandi labbra mute, aperte, l'immagine dell'aorgico più potente. La bocca-vagina che non può più parlare, ma mangiare l'occhio sacrificato, come nella sua storia, e irrorarlo, chiamandolo ad una nuova impossibile vita-vista nella sottrazione della luce teorica. Siamo di nuovo all'occhio e alla sua croce. La comunicazione che abbiamo appena "visto" taglia lo sguardo, frantuma tutto il complesso di metafore legate alla visibilità, alla presenza, alla teoria, alla sostanzialità; il pieno, il proprio, l'esatto, tutti i preliminari del senso, sono le conseguenze della scelta fatale del primo venuto, e Bataille, e Derrida, e il pensiero post nietzschiano, a questi preliminari rinunciano, sedotti da Madame Edwarda nel territorio dell'osceno; perché osceno? Perché ignoto e comune, comune in quanto ignoto. Tutta una parte della filosofia è stata come chiamata verso questi luoghi, verso il luogo comune, che è certo il più prossimo, ma anche il meno accessibile; quale forma di inaccessibilità è qui in gioco? Difficile a dirsi, da un lato c'è il misconoscimento della tradizione, il fardello del pregiudizio, ove la ragione si lascia orientare moralmente, da cui Nietzsche più di tutti ha provato a liberarsi. Dall'altro vi è una difficoltà più misteriosa, sospesa, legata quasi a niente, una inaccessibilità che Kafka ha mostrato nel racconto "Davanti alla legge". Chi vieta, per chi è aperta la porta, quale punizione attende chi viola l'apertura?

A partire da Kant la legge si trova nella condizione di una vigenza vuota di contenuto. Esposito parla di inattuabilità della legge, che nella forma dell'imperativo categorico:

“non prescrive null'altro della sua doverosità.[...]la legge impone di agire in modo da poter costituire la nostra volontà a principio di legislazione universale, *ma non ci dice in nessun modo cosa fare* (corsivo mio). Anzi la sua forza ingiuntiva risiede appunto in questo non detto. Ecco cosa significa la categoricità dell'imperativo: da un lato la sua sovranità assoluta, incondizionata, inappellabile; dall'altro la sua sottrazione aprioristica a qualsiasi tentativo di adempimento”.⁴⁵

⁴⁵ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino – 2006, p. 69

La legge non ci dice cosa fare, non prescrive, e soprattutto non parla. La legislatività significa qualcosa, cioè norma, solo se inserita in **un codice**. Come per la scrittura l'assenza di un proprio apre la possibilità della comunicazione, così il categoriale addivene al fattuale attraversando uno spazio ignoto, che in qualche modo li collega. Ma attenzione: se c'è **rilevanza nel pensiero di Bataille**, essa consiste nel focalizzare lo sguardo (metafora quasi obbligatoria, ma la più sbagliata possibile, lo sguardo pineale potrebbe essere un correttivo a questo errore imposto dalle cattive abitudini della lingua) non al categoriale, ma esattamente a quello spazio che collega categoriale e reale. È per questo che Bataille non disdegna né snobba tutto il versante normativo, e normale, **dell'esistenza**. Il suo interesse non è nella distruzione di una forma di ragione egregiamente funzionante, tantomeno **nel ritorno all'animalità** intesa come continuum vitale, assonanza perfetta con la vita nuda. È lo spazio vuoto che fa comunicare, ancora una volta, ma in portata sempre più ampia, oltre il linguistico, e oltre la questione della legge, è la comunione stessa che va messa alla prova, quindi sperimentata.

Dunque la comunicazione di Bataille ha per contenuto uno spazio vuoto, che tale, irrimediabilmente **resta**. Qui non solo non c'è alcun contenuto da far transitare, ma è l'erosione stessa del contenuto, a fungere, e fingersi, contenuto. Definiamola comunicazione intransitiva, e ampliamo il senso del termine, nella direzione non di un passaggio bloccato, ma di un passaggio formale, che avviene per mezzo della sua impossibilità. **Ma avendo come mezzo l'impossibile**, la comunicazione in primo luogo si sottrae alla funzione, sottrae il mezzo, e si pone non come veicolo ma come attrazione. Quello che Bataille opera, o meglio quel che la comunicazione opera su Bataille, è un adescamento. Quando si comunica, cioè si pensa di vivere l'**esperienza della comunione**, accade un **cambio di posizione**. La ferita che apre alla comunicazione, non è il luogo dello scambio, ma il trauma che sospende lo stato di **normalità**, straccia l'abito del **primo venuto**, e la consanguineità che i testi cercano è innanzitutto **consanguineità dell'esperienza del perdere sangue**, non legame, non rapporto, ma **fratellanza nell'esser feriti**. La sacrificabilità cui Bataille si riferisce, sicuramente in maniera e con accenti sospetti, in particolar modo contestualizzando storicamente i suoi scritti, non significa lasciare uno spiraglio all'opera della morte; e pure si è detto in apertura: Bataille è ossessionato dalla morte, ma quale morte? Il pensiero di Bataille non consente, in nessun luogo la maneggiabilità della morte. Non è mai, e in nessun caso deve accadere, che sia **l'altro a dare la morte**, eppure la morte sostanzia la vita, in quanto suo sottofondo, essendo ciò di cui la vita è una sospensione; la morte è contemporanea alla vita, nel senso che solo il fatto di morire, genera il tempo, e lo genera al contatto con il sapere di dover morire, o

meglio col saperlo dire. La morte è una fissazione, perché immota sorregge la sua stessa epochè, e su questa sostanzialità forte della morte rispetto alla vita, prolifera il **senso dell'impossibile; impossibile** che la morte sia, dal punto di vista del vivente, impossibile, anche solo statisticamente, che la vita sia, dal punto di vista della morte. Ma attenzione, qui vita e morte sono state riportate indietro nell'ottica dell'individuo; fuori da quest'ottica, semplicemente i nomi vita e morte non hanno senso alcuno. Ecco l'istanza, la testardaggine dell'ipse, spingersi in questo posto dove i nomi non hanno senso, ed ecco la comunicazione, la fine del transito ideale e la percezione del reale, negli stadi di tangenza alla morte (di nuovo in ottica soggettiva), quelli in cui a regnare non è il principio di conservazione. La dispersione della coppia soggetto-individuo, travolta dal flusso sgorgante dalla ferita, si concretizza come stato di abbandono delle cautele; non necessariamente questo significa "sfidare la morte", abbiamo visto che tali stadi si sperimentano anche nell'erotismo, o nel riso, e in molteplici occasioni che in concreto poco o nulla hanno di feroce, ma che pure appartengono al versante illegale, muto, osceno, perché infrangono l'ultima forma, quella della vigenza senza contenuto, di cui abbiamo trovato due esempi nella legge e nella scrittura.

Non siamo noi a comunicare, attraversando lo schema, siamo comunicati. Si tratta di prender parte, non c'è scambio, neanche donazione, ma dilapidazione, e il miracolo di trovare un corrispondente a questa follia, qualcuno che sia ri-dotto (portato nuovamente) nello stesso stato. La comunicazione è locazione, posizionamento nel vuoto, che significa libertà. E visto che si è liberi nulla vieta di chiamare questo vuoto l'Aperto. Abbiamo chiuso il piccolo circolo; quale punizione per chi varca la soglia della legge? Nessuna, perché si è compiuto l'impossibile, si è entrati nell'aperto, e questo non è per nulla eccezionale, non ha a che fare con lo stato d'eccezione, che ad esempio Agamben pensa inglobi tutto il pensiero occidentale, compreso Bataille; volendo evitare di parlare nuovamente dell'eccezionalità di Bataille, proviamo a dirne la distanza, lo spazio e il passo ulteriore che consiste nella sua pratica del miracoloso, la sua capacità e lo sforzo costante di intra-vedere l'impossibile accadente e la difficoltà di questa pratica, che non sta nella rarità dell'evento, ma nella sua abbondanza, nel suo statuto di quotidianità. Ma è fugace, anzi è in fuga, il tempo nel comune; se non vige la morte non vige neanche il tempo, ed è quindi sfuggente la percezione di sé; messo in croce lo sguardo, non potrebbe essere altrimenti.

La comunicazione in Bataille è incentrata su questo spazio vuoto, che fa comunicare senza mettere in rapporto; è un'appartenenza, appartenenza all'aperto come libertà, ma anche appartenenza alla finitezza e alla morte. La sovranità non è riconoscimento, ma posizionamento nell'aperto.

Non si tratta però di una dislocazione definitiva, non c'è sostanzialità nell'aperto; la ferita che ci comunica, non ha alcuna valenza transustanziante. La ferita è un varco e un orifizio, un passaggio e un luogo di contagio. Doppia la sua funzione, quella di depotenziare il Soggetto, portandolo al deliquio, e di mettere le soggettività, tutte, nel medesimo stato di malattia. La comunicazione è una "ingiuria" del soggetto, e il suo marchio è quello dell'esperienza. L'esperienza è il movimento innescato dal non sapere, la traiettoria che origina dalla deflagrazione del soggetto e dell'oggetto. Esperienza è il nome che Bataille usa per sottrarsi alla involontaria dialettica della lingua, quella sorta di naturale Aufhebung da cui è infettata la parola metafisica, che fa sì che ogni opposizione venga ricomposta in un'unità di grado superiore; ma questa unità non c'è più, è dissolta, o meglio raccolta nella contemporaneità di due dissoluzioni, quella del soggetto, instabile, inessenziale accidentale, e dell'oggetto, sconosciuto, non maneggiabile, informale, nel senso che non si lascia racchiudere più in alcuna forma. La relazione soggetto oggetto diviene irresponsabile, cioè la materia non risponde, né in alcun modo corrisponde al discorso logico. Bataille rompe il vero schematismo trascendentale, quello che subdolamente trama un mondo perfettamente adeguato al logos, un mondo da scoprire, ma già compreso tutto nella parola, da cui l'insistenza della filosofia sul tema del sapere come ri-scoperta. Basti pensare, ai due capi della storia, alla memoria delle idee, platonismo, o al concetto di mondo heideggeriano. Con questa memoria, con questo entrare dentro il già conosciuto, per ricordarlo come conosciuto, Bataille regola i conti: la conoscenza è una fondazione originale, e come tale falsa, la verità come disvelamento, inesistente, sotto il velo c'è la forza, non il vero. Ogni conoscenza si fonda di volta in volta, l'Erinnerung non riscopre, ma viaggia, ha l'intrepidezza dell'espploratore, muove il passo su territori vergini, ma allo stesso tempo non può che essere affascinata dalla scoperta, non riporta alcun racconto veritiero, ed in ogni caso, il racconto non è il viaggio. Duplice, come sempre, problema, l'artificiosità della parola rammemorante, che è congenitamente letteraria, e l'inadeguatezza del logos al cospetto dell'esperienza. La verità si ricorda, l'esperienza esiste, la memoria dell'esperienza:

“non libera alcuna <<essenza permanente e ordinariamente nascosta delle cose>>, se non la comunicazione, stato in cui siamo gettati, quando, strappati al noto, afferriamo delle cose ormai solo l’ignoto di solito nascosto in esse.”⁴⁶

L’esperienza non è il padrone dell’essenza, ma un nome fra i tanti del luogo della comunicazione. Come abbiamo appena visto luogo e comunicazione formano un’endiadi in Bataille, non c’è comunicazione senza luogo, perché la comunicazione è sempre raggiunta, avviene in una dislocazione, che per sua natura conserva un quanto di passività, che la salva dall’essere opera. La dislocazione non ricade nell’oggettualità e nel progetto, essendo contemporaneamente, cioè essendo in più tempi e modi; l’essere della dislocazione non è un essere uni-verso, non ha una direzione, ma è certamente in movimento. La pluridirezionalità del movimento dislocante, e la sua contemporaneità generano il paradosso di un essere che è allo stesso tempo in più luoghi, un essere divino all’apparenza; ma è solo un’illusione ottica, Dio è in ogni luogo, occupa l’intero spazio, l’essere in Bataille occupa follemente spazi variabili, l’essere è maschera da Dio, maschera tragica e carnascialesca. L’essere non si completa, non si appropria del sé, ma traballa, schizza, è fuori fuoco, insomma l’essere è poca cosa. Il tutto in una luce obliqua, quasi da teatro, ma anche crepuscolare, un’atmosfera a tratti malinconica per l’eternamente ritornate sforzo di essere-tutto. Inversione, non più essere tutto, ma tutto l’essere, in movimento, nel mio movimento, l’essere non più soggetto, non più individuo, un essere singolare e inessenziale, impegnato nel gioco col niente, ma senza tristezza, senza recriminazioni ché:

“ non importa come, il movimento è sempre più forte di questi rimpianti; non importa come, l’essere si chiude, e l’essere di Dio, l’essere della chiesa sono esseri chiusi, mentre quelli a cui miro sono esseri aperti, cioè in fondo essere 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.”⁴⁷

Esseri singolari e distrutti sono quelli di cui parla e scrive Bataille, ed è singolare giungere a questa evidenza annichilente, traversando il pensiero di un filosofo, che tra i suoi temi ha dato particolare rilevanza a quello della sovranità. Le associazioni immediate che questo termine innesca sono politiche da un lato (e convergono tutte verso quell’oscura materia che è il potere), e teoretiche, essendo dichiaratamente una parafrasi del luogo hegeliano per eccellenza, quello che, ricordiamo, illustra il moto

⁴⁶ G. Bataille, *L’esperienza interiore*, op. cit., p. 220

⁴⁷ G. Bataille, *Dibattito sul peccato*, op. cit., p. 58

proprio del soggetto, la lotta per il riconoscimento che si concretizza nella figura della signoria. Su quest'ultimo versante sta la più grande parodia batailleana, l'abbiamo visto. La signoria hegeliana fa gioco alla scrittura di Bataille, perché fagocita tutte le precedenti versioni politiche del significante, riportandolo ad una sorta di tardiva verginità, ed è questa che interessa a Bataille, l'inutilizzabilità metaforica della parola, la sua riconduzione allo spazio vuoto che consente la dispersione; è di questa operazione hegeliana che ci si appropria, non del suo significato. La verginità rinnovata della signoria Bataille l'infrange, e non ne raccoglie i pezzi nella sovranità, nulla della Signoria è salvato, i pezzi sono là, e costituiscono lo scarto, ciò che avanza e ciò che eccede il vecchio significante, il vuoto che innesca un gioco altro; il vuoto di senso, che permette ad una parola di riempirsi concettualmente, maneggiato nella sua purezza, consente l'uscita dal senso, per legarsi ad una catena nuova ovviamente. Ed è per questo, non per rivendicare una propria novità concettuale, che il significante stesso viene messo nello scarto, spostato e sostituito, cade vittima del gioco, che il vuoto situato al suo interno permette; come un buco nero il significante si fagocita, ma a meno che non si muoia, non può che esservi al suo posto nuovamente un significante, un altro, ancora.

La sovranità non riprende nulla della signoria. Certamente non la coppia servo-padrone, funzionale nel discorso hegeliano a sviluppare la drammaturgia dell'istanza che dirige l'intero movimento, quello del riconoscimento dell'autocoscienza. Non un riconoscimento qualsiasi però, bensì il riconoscimento da parte di "altri" della propria autocoscienza. La falla nella sceneggiatura hegeliana è lo statuto ambiguo del riconoscente; se infatti il servo alla fine trionfa, e completa il giro delle figure necessarie al sé per raggiungere il proprio, l'essenza, in questo momento, rifiutandosi al confronto con la morte si pone su un piano infinitamente più basso, ritratto rispetto al padrone. Chi riconosce superiorità all'autocoscienza, non è a sua volta un'autocoscienza, non si sporge neanche per giocare (inteso anche come recita, performance) verso il nulla. Dunque non è l'altro a servire per il proprio riconoscimento, perché l'altro dell'IO è un altro IO, mentre il servo non è IO, esattamente perché non sfida la morte. Se lo facesse sarebbe anche lui un padrone, e si sa che i padroni sono irriconoscenti, e allora la guerra continuerebbe, e la sfida mortale uscirebbe dal palcoscenico, e potrebbe darsi che il sé muoia per davvero, il che determinerebbe la fine tanto della coscienza che del riconoscimento.

La signoria non può che presentarsi con la riserva della vita e con la disparità dei livelli degli enti messi in gioco. E non può che sorvolare sull'inutilità del riconoscimento che in tali condizioni viene ad accadere. A qualcuno interessa il riconoscimento della libertà da parte del proprio cane?

Storpiandone il nome Bataille fa scintillare la differenza della sua figura fondante, la Sovranità, che infatti fa già a meno della coppia, essendo pura dispersione, disattenzione, genetica avversione a qualsiasi cosa abbia a che fare con la conoscenza, almeno con quella fondata sull'autocoscienza. Ma non rinuncia alla coscienza. Quale la differenza? La coscienza è la veglia, la veglia estenuata in Bataille fino all'estremo, fino all'esterno della vista, l'occhio condotto al limite della visione. La coscienza supera il linguistico, fa a meno dell'alterità se non tra pari, e quest'alterità non è riconoscimento ma comunicazione, il cui primo requisito è l'esser aggettati sulla morte. L'altro non riconosce, e se lo fa non importa, perché è distante e inavvicinabile. Io non mi vedo attraverso lo sguardo dell'altro, ma vedo l'altro attraversando il niente che comunemente ci tiene, il niente in cui siamo immersi, che è il tessuto connettivo degli esseri. La comunità in Bataille è comunicazione, non nel senso del passaggio del senso, ma della vicinanza spaziata e connessa degli esseri sempre singolari immersi nella finitezza.

La sovranità inoltre smaschera la signoria, e ci mostra la filigrana della dialettica, che non è razionalità applicata, ma neanche lotta, bensì supplica. Il signore non supera il servo, lo implora affinché riceva un cenno, che gli confermi la straniante intuizione che egli ha, ossia di esistere. Il padrone supplica il servo affinché confermi la sua esistenza, e non importa più il rango o il grado, non importa che la conferma di quella miracolosa sospensione della morte che si chiama vita provenga da un ente povero di essere, come il servo, perché qui nulla c'entra la riflessione o il raziocinio. Questo è il campo dell'abbacinamento:

“L'improbabilità infinita da cui vengo è al di sotto di me come un vuoto: la mia presenza, al di sopra di tale vuoto, è come l'esercizio di un fragile potere, come se il vuoto esigesse la sfida che io gli porti *me*, me cioè l'improbabilità infinita, dolorosa, dell'essere insostituibile che sono.”⁴⁸

Il riconoscimento oltre la signoria, supera l'individuale e il soggettivo, si spande, chiama qualsiasi essente a testimoniare il miracolo; ogni cosa, animale, minerale, vegetale, il filo d'erba, il sasso, la cenere dei morti, è foriera e derivata, causa ed effetto dello stordimento che accompagna l'essere in vita; a creare lo stato che Bataille chiama esperienza, tutto è candidato. La sovranità è il rapprendimento dell'esperienza, è la sua situazione, emotiva, spaziale, è la comunicazione. Comunicazione è essere situati nell'esistenza come singolarità interconnessa dal nulla. Quest'essere singolare, costantemente arrischiato sul nulla è, all'atto del riconoscimento della sua situazione, riposizionato, posto fuori dal progetto, che è il modo dell'oggettività di adescare la totalità.

⁴⁸ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, op. cit., p. 119

Il discorso si è avvitato su se stesso impaginandosi, travasandosi e travisandosi nella forma del saggio. Ogni avvitamento genera i suoi momenti, che liberano e indirizzano la forza, e in questo caso liberano, finalmente, dalla forza, quella destinale del confronto col tutto. Solo ora, dopo aver percorso e ripercorso l'intrico della soggettività e della signoria, dell'individuo e della sovranità, si è palesato un punto di sosta, e forse, chissà, di ristoro, la singolarità:

“ La cosa più strana: non volersi più come tutto è per l'uomo la massima ambizione, è voler essere uomo (o, se si vuole, sormontare l'uomo – essere ciò che sarebbe una volta liberato dal bisogno di puntare lo sguardo verso il perfetto, facendone il suo contrario).”⁴⁹

Giunto a questo punto l'infaticabile scavo nella soggettività, ha attraversato e distrutto ogni signoria, e ha mostrato la dolorosa comunanza del singolo, legato e messo in gioco dal nulla; ha evidenziato l'impossibilità dell'assolutezza, cioè l'impossibilità del compimento, dell'autosufficienza, della separazione divina, bastate a sé stessa o meglio l'impossibilità in sé, del sé. Paradossalmente però la comunità che si adombra a questo punto, comunità di fatto, fatale in quanto conseguenza del venire al mondo, anzi dall'apparire stesso, rischia di essere una comunità priva di rapporto. Nell'abbandono e nell'esposizione in cui il singolo è perso:

“ la conoscenza empirica della mia somiglianza con altri è indifferente, poiché l'essenza dell'io sta nel fatto che mai nulla potrà sostituirlo: la coscienza della mia improbabilità fondamentale mi colloca nel mondo in cui rimango come se gli fossi estraneo, assolutamente estraneo.”⁵⁰

Di fronte alla solitudine del dover morire, e del doverlo fare una volta e per sempre, cancellando senza lasciar traccia, quella casuale sospensione della morte che è il singolo, il rapporto con altri perviene a quella consanguineità, quella vicinanza parentale che Bataille più volte richiama, ma si espone al rischio dell'indifferenza. Ignorare il più prossimo, il vivente, finito come me, che finirò allo stesso modo è la maledizione che grava sul soggetto de-sostanzializzato, il suo carattere tragico, perchè non si tratta di un atteggiamento, una disposizione figlia di una intenzione o di una volontà. L'annichilimento del rapporto è ri-caduta, un contraccolpo, è insomma la realizzazione di una perdita di forza. Il rischio cui si espone la singolarità non è reale-razionale, ma effettivo e concreto. Il rischio è concreto, come

⁴⁹ Ibidem, p. 59

⁵⁰ Ibidem, p. 119

concreta è la terra, onesta, basilare, l'essere terreno e verace che caratterizza la ricerca che qui Bataille accenna:

“In ogni ricerca onesta (terra terra), questo *io* del tutto diverso da un simile viene respinto come nulla (praticamente ignorato); ma è precisamente come un nulla (come *illusione* – in quanto tale) che risponde alla mia esigenza.”⁵¹

Il ritorno dell'io come nulla non va confuso con una ontologia negativa. L'io non è il nulla, ma un nulla, un nulla di possibilità realizzatosi a dispetto dell'improbabilità che lo assedia, e del mutismo, dell'ostinazione dell'universo a rifiutarsi a qualsiasi inquadramento. L'impossibilità di quadrare e inquadrare significa lo scacco del panottico, e della ragione economica che cerca il pareggio delle forze, pareggio che inevitabilmente viene posto alla fine di un complicatissimo discorso a partita doppia, dove artatamente il raziocinio cerca di azzerare lo scarto tra le colonne. Ma l'io, come un nulla, un nulla vivente tuttavia, resta in quanto scarto, infinitesimale granello che inceppa i meccanismi più perfetti, quelli in forma di sistema. Sappiamo come Bataille abbia scardinato il discorso hegeliano, ma va sottolineato che nella sua lettura Hegel non appartiene semplicemente alla schiatta degli autori filosofici. Hegel infatti, nella visione di Bataille, non è un filosofo, distinto per qualità da altri suoi simili, inserito in una storia omogenea, quella del pensiero, cioè non è un “operatore” dotato di sue specifiche capacità, che si muove con gli strumenti che una conoscenza astratta gli ha fornito. Hegel è l'eponimo della filosofia, nella fenomenologia c'è il battesimo della metafisica, nel senso che l'intero tappeto delle sue parole compone il nome e il destino, il volto verrebbe da dire, di quell'ossessione che dalla grecia antica in poi affligge gli uomini:

“La grandezza di Hegel consiste nell'aver fatto dipendere la scienza dalla sua compiutezza (come se potesse esserci una conoscenza degna di questo nome nel momento in cui la si elabora!), ma dell'edificio che egli avrebbe voluto lasciare sussistere solo un grafico della parte di costruzione anteriore al suo tempo (grafico che non era stato stabilito prima di lui, che non è stato stabilito in seguito). Necessariamente il grafico che è la Fenomenologia dello spirito è, malgrado tutto, soltanto un inizio, è il fallimento definitivo: l'unico compimento possibile della conoscenza ha luogo solo se dico che l'esistenza umana ha un inizio che non sarà mai portato a termine. Quand'anche l'esistenza raggiungesse la sua estrema possibilità, non potrebbe trovare soddisfazione, per lo meno quella delle esigenze che vivono in noi. Essa

⁵¹ Ibidem, p. 120

definirebbe false queste esigenze a giudizio di una verità che le apparterrà in uno stato di dormiveglia. Ma, per sua norma, questa verità è tale solo a una condizione, che io muoia e con me l'incompiutezza propria dell'uomo. Eliminata la mia sofferenza, quando l'incompiutezza delle cose cessa di rovinare la nostra sufficienza, la vita si allontanerebbe dall'uomo; e con la vita, la sua verità lontana e inevitabile: che incompiutezza, morte e desiderio insaziabile sono la ferita mai chiusa dell'essere, senza di cui l'essere sarebbe condannato all'inerzia (alla morte che genera morte, e che non cambia più nulla).”⁵²

Il discorso hegeliano è quindi il grafico di ogni filosofia, lo schema trascendentale dell'esigenza della filosofia, che si condensa nell'aspirazione al compimento, per via del pensiero ordinato in parole; il discorso hegeliano è il discorso nella sua valenza conoscitiva, il discorso nella sua forma esemplare. Ed è per il suo valore di esempio che in esso si coglie l'istanza nascosta, sottostante anche all'aspirazione al compimento, che è la riconduzione del reale entro lo schema del discorso:

“Se mi si dovesse assegnare un posto nella storia del pensiero, penso sarebbe per aver rilevato gli effetti, nella nostra vita umana, dello <<svanire del reale discorsivo>> e per aver tratto dalla descrizione di tali effetti una luce che svanisce: questa luce può anche rifulgere, ma annuncia l'opacità della notte, annuncia solo la notte.”⁵³

Con inquietante lucidità Bataille mostra e si mostra in questa frase. Lo stregone dileggiato, preso in giro per i suoi deliri para-filosofici, para-fascisti, para-mistici, insomma l'autore cui pure nel disprezzo non viene riconosciuta una forza tale da aderire ad una corrente, dice in poche e limpide parole il movente di una vita intera di scrittura. E spiega, quasi contro sé stesso, contro la sua intenzione di erodere il linguaggio, verrebbe da dire spiega concettualmente, il perché della pervicacia e dell'intrepidezza del suo pensiero, che non ha a che fare con una rammemorazione dell'ideale, una riconduzione all'unità, ma con uno svanimento, e tale svanimento prova a raccontare. Come se una persona che stesse perdendo la voce tentasse di parlare, continuare a parlare mentre la sta perdendo, e provasse a sospendere il fiato sul suo dileguarsi. Questa impossibile cristallizzazione di un attimo, a sua volta impossibile, è l'incoercibile resistenza di Bataille al silenzio e al sapere. L'orizzonte temporale non è l'orizzonte del pensiero di Bataille, l'orizzonte del tempo perforato dall'istante sì. E l'istante è un'immagine dello scarto:

⁵² G. Bataille, *Il colpevole*, op. cit., p 36

⁵³ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, op. cit, p. 303

“ A partire dalla felicità dei moti, è possibile fissare un punto vertiginoso che si ritiene contenere interiormente ciò che il mondo cela di lacerato, l'incessante scivolare di tutto verso il nulla. Se si vuole, il tempo.”⁵⁴

Il tempo non unifica il polimorfo mondo dei viventi, non li riconnette alla fine di un percorso all'assoluto, come fa Hegel, né si trasforma in una realtà sostanziale appena oltre l'ambito della finitezza. Il tempo come scivolamento verso il nulla è analogo nel funzionamento allo scivolare delle parole verso il silenzio. L'ambiguità del tempo e del discorso si rivela nell'istante, il punto privo di dimensione che pone in tangenza con la lacerazione. L'esperienza interiore è un'esperienza estatica perché è l'esperienza dell'istante, che avviene nell'istante e che apre al meccanismo dell'istante, alla sua funzione, che non è essenziale, non è soggettiva, non ha il compito di sorreggere alcunchè. L'istante non puntella il reale, appartiene all'ambito della comunicazione. Non nel senso che semplicemente metta in comunicazione due esseri separati; l'istante non è un raccordo, ma apre il complesso della comunicazione. L'istante lacerando come sua condizione di impossibilità l'assoluto crea i varchi di fuga, le uscite di emergenza dalle strutture naturalmente ipertrofiche della ragione. Il silenzio e il discorso, la ragione e l'esperienza, il tempo e l'istante, non vanno presi come concetti in opposizione, ma in quanto campi contigui e crepati, insieme fallati da uno scarto che non rappresenta un'eccedenza rispetto al loro raggio d'influenza, né una carenza fisiologica. Si tratta semplicemente dell'incompiutezza, l'alterità nella sua insopportabile preminenza. La fonte dell'alterità è il ritorno ossessivo del nulla, che però libera l'uomo dall'affanno della totalità, e lo riposiziona in uno schema assiologico ulteriore. L'eteronomia, un effetto duplice sin dall'origine, singularizza l'io, e lo apre alla comunicazione. L'evento è unico, la singularizzazione infatti, essendo rottura dell'assolutezza, comporta lo scaturire della relazione. E ciò che davvero interessa è la particolarità di questa relazione, che non è più un frutto tardivo, la riacquisizione per via razionale di uno stato di comunità o di uguaglianza, o il travestimento filantropico dell'utilitarismo, ma l'emersione di una tangibile insufficienza, che è il concreto inter-esse dell'uomo. La comunità dell'esperienza estatica è qualcosa di estremamente basilare, è la serena disperazione di esseri votati alla morte, posti in un universo muto e mutevole, lussuoso e luttuoso. La comunità degli estraniati, è però fortissimamente, come mai pensato, no meglio provato prima, comunità:

“Abbiamo accesso all'aldilà dell'essere particolare che siamo, soltanto attraverso la lacerazione del nulla.”⁵⁵

⁵⁴ Ibidem, p. 186

La lacerazione come meccanismo perpetuo del nulla che ferisce e scardina ogni presunzione d'assoluto genera la singularizzazione dell'essere e co-istantaneamente (perché ribadiamo è nell'istante e per mezzo dell'istante che accade l'estasi) la relatività degli esseri singolari. Se vi è un'ontologia in Bataille, è a questo livello basilare che si rintraccia, e consiste appunto nel carattere eminentemente relazionale che l'uomo patisce in quanto singolo. Questo nodo germinale è parte integrante della riflessione di Nancy, che utilizza appunto la singolarità come controaltare rispetto all'impostura e alla pretenziosità dell'individualità;

“La singolarità non ha mai né la natura, né la struttura dell'individualità. La singolarità non ha luogo nell'ordine degli atomi, identità identificabili se non identiche, ma sul piano del *clinamen* inidentificabile. Essa è legata all'estasi: non si può dire che l'essere singolare sia il soggetto dell'estasi, giacché essa non ha “soggetto”, ma si deve dire invece che l'estasi (la comunità) accade *all'essere singolare.*”⁵⁶

E' evidente in questo passo come coerentemente con il riferimento ai testi batailleani, Nancy utilizzi la parola Essere in maniera vaga, dirottandola però dalla traiettoria che la tradizione metafisica a tale termine impone, privandola di quella sorta di privilegio istituzionale che immediatamente assegna al vocabolo un'aura di intangibilità. L'essere, scevro di confini precisi, non ultracategoriale, ma sottocategoriale (ultra e sotto presi in senso spaziale ma anche gerarchico), è proprio il mio essere, è proprio quell'io a lettera minuscola che si agita provvisoriamente sull'abnorme proscenio della vita, così immerso in essa, da sanguinare e dolere come se l'intero universo a nulla fosse chiamato se non a testimoniare dell'importanza del mio persistere; essere sono io per cui la morte è l'apocalisse. Ed è a questo ben ridicolo essere dotato di escaton privato, che Bataille avvinghia il suo pensiero:

DIBATTITO

“Bataille <<Quando parlo di un essere, parlo di un essere in particolare ed indico in particolare me stesso e in generale anche l'io degli altri uomini. In rapporto a questo io, esiste un'assenza di questo io che si può chiamare il nulla, se si vuole, e verso il quale il desiderio non porta esattamente come ad un

⁵⁵ G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano – 1994, p. 179

⁵⁶ J. L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Npaoli – 1992, p. 29

oggetto, poiché quest'oggetto non è niente, ma come ad una regione attraverso la quale appaiono gli esseri degli altri.>>”⁵⁷

L'io-essere è il singolo, quell'insecabile per scarnificazione e non per completezza, che la filosofia lungamente ha ignorato; l'io-essere è anche una bestemmia filosofica, perché accoppia il più altisonante termine del complesso linguistico, l'architrave del discorso razionale, quello che regge tutta la struttura del reale discorsivo, al tarlo che lo erode, e che i buoni costruttori alla Hegel hanno sempre cercato di annientare, non capendo che è proprio il niente o il nulla a donargli forza. Non si può nientificare il niente, (utilizziamo consciamente qui i due termini, niente e nulla come fossero uno, ben conoscendo le profonde differenze tra i due ed essendo avvertiti che in altri usi, tale libertà, non sarebbe consentita), non si può annullare quel nulla che in ragione della sua forza nichilistica diviene il meccanismo di trasmissione attraverso cui si evidenzia la comunità; il nulla è la cecità su cui come in un testo braille si rileva la scrittura della relazionalità. È nella notte del nulla che siamo immersi, ed è questa notte che come una regione da attraversare fa baluginare la possibilità dell'incontro. Tutto il bagaglio lessicale della singolarità testimonia linguisticamente, quindi in maniera aurorale, l'alterità rispetto ai dispositivi del discorso filosofico. L'origine della singolarità, e buona parte del campo delle sue possibilità sono statuite e tracciate dalla passività. Del singolo non v'è origine ma accadimento, mai l'origine può essere ricondotta nel suo dominio, né come comprensione, né come destino, né come provvidenza. L'origine è la manifestazione della lacerazione, e farne l'esperienza significa appropriarsi dell'inappropriabile, perché la lacerazione è priva di proprio, di sotanzialità, dunque quel che l'origine fa accadere e trasmette al singolo (quello che Nancy dice con la formula “al singolo accade l'estasi”) è l'infrangersi delle forme. L'estasi è, la soluzione è talmente alla mano da essere quasi comica, impossibilità di stasi. Il dispositivo parodiante che la scrittura di Bataille mette in scena divenendo testo, per di più filosofico, non è gusto dell'irrisione, ma gesto di continuità con l'azione maggiore, che è il posizionamento nella finitezza, banalmente l'abbiamo detto, la statistica inverosimiglianza di capitare in vita. Quel che capita, solitamente, parametrizza l'intero accadere successivo; quel che capita principia, perché primo fatto, e perché si pone come misura della catena di eventi che innesca. Solo che la misura è essa stessa smisurata.

Una misura con cui Carrol non avrebbe avuto grossi problemi, un metro forsennatamente variabile, che non necessita di grossi sconvolgimenti per mutare scala; il testo che risponde a questo principio non

⁵⁷ G. Bataille, *Dibattito sul peccato*, op. cit., p. 41

può far altro che richiamare la rottura delle sintesi, l'inarrestabilità del processo che non configura soluzioni qualitativamente differenti, ma solo l'immotivatezza del moto:

“Il pensiero di Hegel si *rivolto* a un certo punto del suo sviluppo. Poco importa che si sia risvegliato proprio in quel determinato punto (la rinuncia all'individualità, credo). Non era, apparentemente, il *momento opportuno*: non è tanto la perdita dell'individualità a suscitare scandalo, quanto il *sapere assoluto*. E non per quanto esso ha, forse, di imperfetto, al contrario a causa della presupposizione del suo carattere assoluto. Il contenuto rivela la sua equivalenza al non-sapere. Se arrivassimo al di là della ricerca del sapere, al sapere, al risultato, dovremmo allontanarcene: non è quello che cercavamo. L'unica risposta non derisoria è *Dio esiste*, è l'impensabile, una parola, un mezzo per dimenticare l'eterna assenza di riposo, di soddisfazione, implicita nella ricerca che *noi siamo*. L'insensatezza, propria del pensiero che si concede la pausa di sospensione della parola Dio, consiste nel vedere nella propria disfatta una soluzione alle difficoltà incontrate. La disfatta del pensiero è estasi (in potenza), questo è, in effetti, il senso di quanto sto dicendo, ma l'estasi non ha che un significato per il pensiero, la disfatta del pensiero. Certo, esiste la tentazione di attribuire all'estasi un valore per il pensiero: se la dissoluzione del pensiero mi conduce all'estasi, trarrò dall'estasi un insegnamento. Dirò: ciò che l'estasi mi ha rivelato è più importante del contenuto del mio pensiero che mi sembra più sensato. Ma ciò significa soltanto: il nonsenso ha più senso del senso.”⁵⁸

La sosta del pensiero è l'esistenza di Dio, ma riprendendo il cammino si vede che Dio è io, il singolo, il più piccolo invero. Il sapere non è la meta del pensiero; l'assenza di riposo, la fuoriuscita dallo schema della forma, e dallo schema tout court sono gli atteggiamenti più conformi all'estasi. Il pensiero di Bataille non ha molto a che fare con il modello classico dell'antagonismo tra sfondo e figura o se vogliamo tra apollineo e dionisiaco. In effetti, anche se questo è quanto di più complesso vi sia per il linguistico, i testi di Bataille non lasciano intravedere uno sfondo e non disegnano figure precise, per quanto provvisorie; ciò che Bataille cerca è l'apparizione fulminea, che bruci nel suo farsi tutte le possibilità, e che senza lasciare ceneri, ceda il posto alla prossima tornata. Il fenomeno bruciante non si riassorbe in un sistema di sapere, non appartiene alle sue precondizioni, non si lascia imbrigliare in alcun modo dalla conoscenza preveggenze, quella oggettivante-progettuale. Insomma la forma estatica, forma priva schema, è vita che soccombe senza resistenze, cioè vita che della morte non assume null'altro che il suo carattere basico, che è l'annullamento. L'estasi, modello del non senso, e allo stesso

⁵⁸ G. Bataille, *Il non sapere*, in *Conferenze sul non sapere*, op. cit. p 68

tempo rispettosa forma di ripetizione dell'incessante apertura vitale, non getta le grinfie sulla morte, si rapporta ad essa come pura tangenza. Non come una banale tradizione-traduzione materialistica vorrebbe, dove c'è morte non c'è vita e viceversa, ma la vita non può far nulla della morte, pur essendone toccata nel suo stesso darsi; la vita estatica non celebra la morte, celebra l'improbabilità della vita, è la gioia suppliziante, che alla morte rende omaggio lasciandola intatta, non provando neppure a piegarla alle strategie utilitaristiche del razionale. La morte non fa parte del quotidiano, perché è il **rinculo dell'oggettività** e di essa non si può far opera alcuna. Ma nuovamente, se ne può fare esperienza, seppur negativa, in quanto comunicazione. Dunque :

“l'impossibilità di fare opera della morte, si iscrive e si assume come comunità”⁵⁹

La comunità dei singoli che si va delineando ha la peculiarità di presentarsi come qualcosa di originario che però viene alla luce, come divenire cosciente, solo dopo un estenuante lavoro di scavo e ripulitura. L'estenuazione non è dovuta unicamente alla gravosità del compito, ma al fatto che lo scavo in questione è un disseppellimento, la scoperta del morto verso cui si prova qualcosa, il morto affettivamente connotato. È dunque proprio lo scavo ad articolare il passaggio dal fattuale (effettivo) all'affettivo, e ad esporne la giunzione. Solo ciò che ha la forza della passione ha incidenza reale, il che significa che lo stato patetico di Bataille è pienamente rispondente al movimento filosofico che in lui si instaura al cospetto della co-apparizione dei viventi provvisori. **La questione dell'origine non si muove sul piano epistemico, ma su quello quasi opposto dell'efficace, l'origine non è il più vero, ma il più reale, ciò che non riassume il pensabile, non l'estrema sintesi, anzi l'apertura delle analisi, e la provvisorietà della lingua che queste formula.** Le parole che sfiniscono Bataille, quelle in cui cerca il paradosso del silenzio, non valgono nel loro complesso, ma nella loro singolarità cedevole, nel loro grado zero di proprietà. Il pensiero di Bataille sente la stanchezza e la polvere del viandante nietzschiano, e vi aggiunge, accanto all'*Heimatlosigkeit*, l'assenza di patria da cui si diparte il cammino, l'impossibilità di una meta appagante. **Mancanza d'approdo, mancanza di terra, è evidente che questa scrittura e questo pensiero insistono (nel senso di una incontestabile realtà di fatto) su un'assenza, che è l'assenza del mito originario.** Una delle scoperte di Bataille è l'inesorabile mancanza di mito, la sparizione della possibilità della fusione nell'origine, il continuum, l'impossibilità del raggiungimento dell'intimità. Gli occhi messi in croce vedono l'assenza dell'Uno, e quindi l'assenza di un certo tipo di comunità fusionale. Ma quest'assenza non si configura come un dato di fatto, essa è veramente assente perché irraggiungibile

⁵⁹ J. L. Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 43

(altrimenti sarebbe ancora una fusione), e dunque non è uno stato ma un movimento; la dinamica di questo movimento è il contagio, la comunicazione che avviene attraverso la ferita e che rende partecipi come un nulla di questo nulla in comune. Gli occhi inservibili senza il mito dell'origine, sono sostituiti dall'occhio pineale eruttante, che produce e si installa nello spazio annullato. In questo punto di interruzione :

“La *mimesis* è la *poiesis* [...] Il mito del mito non è affatto una finzione ontologica, è una vera e propria ontologia della finzione”⁶⁰

La finzione ontologica è la distruzione della terra ferma e l'autorizzazione al gioco con l'aperto, laddove nulla va ricondotto ad altro di precedente, nulla ha a che fare con un suo antecedente più vero. La connessione dei fenomeni, la causalità stessa, è obliata e sostituita da una successione di meccanismi ordinati gerarchicamente dal maggiore al minore, ma sempre evidentemente costruiti, palesemente artificiali; il movimento dell'infondato opera attraverso la conflagrazione impazzita delle forme di linguaggio, di ragione, di poesia. Pensare l'assenza dell'origine e del mito come origine:

“ha contemporaneamente e nello stesso pensiero il valore di un'ironia disincantata ('la fondazione è una finzione') e quella di un'affermazione onto-poeto-logica ('la finzione è una fondazione')”⁶¹

Se questo è vero, il singolo è esposto al rischio di ricadere in una iper soggettività creatrice del mondo. Ma è proprio l'esposizione al rischio a salvare dalla chiusura del circolo; la singolarità esposta non è gettata nel mondo, ma posta in vista di, accomunata, racchiusa dalla comunità, che però è nient'altro che la corrispondenza, il rimbombo delle finitezze, che cozzano tra di loro restando chiuse le une alle altre, anche nella morte. L'infondato, la proliferazione linguistica, la fine dei giochi nella mortalità, tutto quello che oltre ogni ricomprensione tiene insieme i singoli, istantaneamente li spazia, li organizza sotto l'unità differenziale. Io e altro non hanno altra comunità se non l'impossibilità della comunione. Radicalmente finito, il singolo non può trascendersi, non può comprendere l'altro, non può mettersi nei suoi panni. Il singolo è lo scarto dell'uni-verso, ciò che rompe l'omogeneità, e questa rottura è il luogo della comunità. Solo qui, in questo ambito residuale, prossimo alla linea della terra, la stessa che genera e seppellisce, c'è in Bataille qualcosa come una caratterizzazione di specie, se vogliamo un'ontologia, né negativa né positiva, ma residuale. Quel che rimane, è sempre l'uomo. L'ontologia

⁶⁰ Ibidem, p. 118

⁶¹ Ibidem, p. 119

Batailleana è l'ontologia di una enorme stanchezza, l'ossessione dell'essere al cospetto della fine, la resistenza verso qualunque forma di pacificazione e salvezza nell'unità, l'insensatezza della resistenza, immotivata e inutile come sbattere la testa contro le sbarre di una gabbia.

La singolarità, termine su cui felicemente insiste Nancy evidenzia un passaggio che Blanchot in *La comunità inconfessabile* dipinge icasticamente, affidandosi a pochissime parole:

“ Ripeto, per Bataille, l'interrogativo, perché <<comunità>>? La risposta è data con sufficiente chiarezza: << Alla base di ogni essere, esiste un principio d'insufficienza >> (principio d'incompletezza). È un principio, questo, notiamolo bene, che guida e ordina la possibilità di un essere. Da ciò risulta che, per principio, questa mancanza non va di pari passo con una necessità di completezza. L'essere, insufficiente, non cerca di associarsi a un altro per formare una sostanza di integrità. La coscienza dell'insufficienza deriva dalla sua propria messa in questione, che ha bisogno dell'altro o di un altro per effettuarsi”⁶²

Queste frasi riassumono perfettamente uno degli approdi tardi del pensiero di Bataille, ma tralasciano necessariamente il travaglio precedente. Abbiamo visto infatti come l'istanza di essere tutto sia stata pesantemente patita da Bataille, e come la sua formidabile insistenza abbia marchiato non solo l'opera, non solo il testo, ma la sua vita, il suo quotidiano. In particolar modo quando la questione della comunità è giunta a riassumere le caratteristiche del pensiero religioso e di quello sociologico, Bataille ha, attraverso molti tentativi, replicato incoscientemente i comportamenti generati dalla spinta dell'ipse a completarsi e fondersi in un ordine superiore. Il principio d'insufficienza non sussiste alla stregua di una scoperta razionale, ma come nome (si badi nome attribuito da Blanchot); l'insufficienza gioiosa non è così scontata, anzi presenta un conto salatissimo. Quindi il riassunto di Blanchot non può essere filologicamente valido, nel senso che ampia parte dell'opera di Bataille è, quantomeno, in lotta con questo principio, e anche laddove l'insufficienza diviene quanto di più consustanziale all'umano, essa è sempre vissuta come l'ultima e più faticosa terra, l'estremo della navigazione. Parlare di una consistenza principiesca dell'insufficienza significa indicare esattamente il punto di rottura del pensiero di Bataille, e porlo come sua pietra angolare; è come dire che ciò che caratterizza una sostanza, più di ogni altra caratteristica fisico chimica, è il suo punto di fusione. Una scelta del genere non è certo neutra.

⁶² M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano - 2002, pp34

Affermare che il principio del pensiero di Bataille sia l'insufficienza dell'essere, è corretto in una valutazione di insieme, e focalizza perfettamente lo strappo di questa scrittura nei confronti delle filosofie del pieno (uno-identità-perfezione) che solitamente vanno sotto il nome di metafisica. Le conseguenze sono ovvie, la provvisorietà del testo, l'ineluttabile incompatibilità della filosofia, la falsificazione dell'umano che si attua ogniqualvolta si cerchino forme appaganti, nella modalità dello spirito, del ritorno all'essere o in qualsiasi altra formulazione simile. Le parole di Blanchot confermano e sigillano questo versante dell'interpretazione batailleana. È interessante notare il passaggio finale del paragrafo, quello in cui l'alterità è indicata come mezzo necessario all'operatività dell'insufficienza; la messa in questione, che equivale a vivere, necessita dell'altro per svolgere il proprio compito, per mettere in funzione il suo meccanismo. Ma l'altro qui è indifferentemente l'Altro con la A maiuscola, il contrappeso dell'essere, una figura della vasta fenomenologia filosofica che adombra valenze essenziali, ontologiche nel senso classico del termine. Questo altro è somigliante alla cosa del teologo. Ma anche un altro, un singolo accanto, tangibile e tangente al singolo che sono io. Il terribile Altro e il semplice un altro, in-differenti, non la medesima cosa, ma privi di effettualità diversa. L'altro e l'essere in quanto parole, mostrano lo stesso percorso di erosione e di rimessa in gioco. Le parole ricadono nel piano orizzontale dell'utilizzabilità impropria; tutte sono povere di proprio, e tutte si prestano alla sovrabbondanza dell'uso rapsodico; tolta loro sacralità resta una capacità di ricaduta sulle cose, di scivolamento e arricchimento, la metamorfosi in quanti di bellezza, che si può accostare al seminale, allo sfarzo della disseminazione. L'essere singolare è il più malleabile e ricco, peccato sia anche il più spietato. Nell'esclusione del riferimento sostanziale, Bataille trova una dimensione nuovamente sacra, che è fatta e codificata, non dall'esattezza, ma dal rispetto del molteplice. L'ossessione di Bataille, non è la morte, come sembrava all'inizio, la morte è il punto di conflagrazione, il rimosso-ritornante della sua ossessione, che è uno smisurato amore per la vita; la morte è il catalizzatore che ogni volta volge al nero questa meraviglia, ma è anche ciò che preserva, non nel senso di conservare, ma nel senso di ripetere, salvare preventivamente l'eccedenza, rispetto ai singoli moti del darsi, del carattere stupefacente della vita:

“ È notevole che George Bataille, il cui nome significa, per molti dei suoi lontani lettori, mistica dell'estasi o ricerca laica di un'esperienza estatica, *escluda* (fatta eccezione per alcune frasi ambigue) <<il

compimento fusionale in qualche ipostasi collettiva>> (Jean-Luc Nancy). La cosa gli ripugna profondamente.”⁶³

La non raccogliabilità del molteplice è l’affermazione dell’essudazione del vivente, ne rappresenta una vera celebrazione, ed infatti Blanchot, amico di quell’amicizia indicibile di cui Bataille cercò di lasciare traccia scritta, aggiunge un aggettivo determinante: la fusione in qualcosa di sovraindividuale, per Bataille non è sbagliata ma ripugnante. Ecco la notazione affettiva-effettiva, la ripugnanza che incute a Bataille l’idea dell’unificazione, è il segno concreto dell’errore di una simile pretesa. Non è il discorso che cerca di afferrare il reale, ma è il reale che guida il discorso. Ed il reale del singolo è connotato dalla sovrabbondanza, dal dono follemente rinnovantesi della vita, e dalla lacerazione della morte che riposiziona e proporziona l’uomo al suo cospetto. L’ampio respiro dei sistemi, seppur musicalmente accordato con la grandiosità che ciò che è rappresenta davanti agli occhi del singolo, con tutta la sua magnificenza enigmatica, finisce con lo spezzarsi, cercando di terminare il movimento, strozzandosi nel fallimentare sforzo di dirsi. Bataille non volle dire il logos, non volle vedere la luce, ma si diede la disciplina della parola, si ordinò di vedere quanto più fosse possibile:

“L’insufficienza non si deduce a partire da un modello di sufficienza. Essa non cerca ciò che vi metterebbe fine, ma piuttosto l’eccesso di una mancanza che si approfondisce nella misura in cui viene colmata”⁶⁴

“L’eccesso di una mancanza che si approfondisce nella misura in cui viene colmata”, questa frase è un passo avanti, non un progresso, ma uno spostamento, uno scarto che ridisegna completamente il quadro, quello del principio d’insufficienza, e conferisce un tono appropriato alla piattezza del testo, rendendolo consonante all’eco del dibattersi di Bataille. Insensati a volte, veramente come il volo delle falene imprigionate dalla luce, e agghiacciante come il rumore, che sappiamo destinato velocemente a spegnersi, delle loro ali frenetiche che cozzano sulle pareti, così appaiono i testi di Bataille, eppure è difficile esimersi da un senso di fratellanza, co-appartenenza a quello squilibrio, a quella fissazione per la vita, per la bellezza e la gioia andate a rintracciare fin dentro gli stadi più crudeli, le materie più esecrabili. Il tranello simpatetico della scrittura di Bataille sta esattamente nella fissazione a colmare, a portare all’orlo l’esperienza e a dimostrare come immediatamente questo stadio che pareva ultimativo,

⁶³ Ibidem, p. 37

⁶⁴ Ibidem, p. 38

non fosse che una breve sospensione della corsa alla nientificazione che il singolo è. Rella nella prefazione alla *Parte Maledetta* lo dice in modo commovente:

“Ciò che Bataille alla fine ha trovato è un *nuovo pensiero della soggettività*, di un soggetto che si spende, perché solo spendendosi può vincere l’orribile decreto di quell’escatologia quotidiana che ci erode il volto, l’identità, la passione per noi stessi, per le cose e i soggetti che incrociano il nostro sguardo.”⁶⁵

Magnifico, non si vorrebbe dire altro, eppure già si sa che la prima obiezione è terminologica, qui si parla di *soggettività*. L’obiezione, in termini batailleiani, non è accettabile, non è la parola a contare, non è più l’Altro, l’Essere o il singolo che scrive, è la forza di aver spinto il pensiero fino a non sapere più con cosa si ha a che fare, pur nell’identificazione precisa, chiara e distinta dell’amatissima vita comune, fatta di oggetti, persone, sguardi, amicizia, tutto questo sotto l’egida del tremendo “escaton quotidiano”, espressione potente degna di Eliot. Il soggetto o il singolo sono solo nomi, indicano fuori dalla storia, fuori dal testualmente riscontabile una situazione, indicano un’affezione, indicano lo sconforto dell’amante di fronte all’erosione del volto che l’unica forma di teleologia superstite, il destino mortale, mette quotidianamente in scena.

La vita che si sfinisce è la risposta coerente alla vita che finisce, il movimento del dare ininterrotto e immotivato, vano e saputo come tale, quindi non imputabile di alcun tentativo di imitazione dell’infinito, è l’esigua terra che rimane, alla fine. Questo piccolo spazio solido è l’omologo del vuoto, è il quanto che permette, sul versante opposto, la prosecuzione dei giochi. Il vuoto è l’eccesso che consente alla ragione di ricominciare la sua tessitura nei confronti del reale, è lo spazio della sorpresa e del dubbio, della schivata, della dislocazione in una ulteriorità ogni volta rinnovantesi, non come replica di sé stessa, ma come differenza, quindi un’altra alterità, in cui ciò che permane è il carattere differenziale. L’ultima patria, il residuo, è anche l’ultimo interdetto, quello che non va tolto per non vanificare, strettamente inteso, rendere vano, vuoto, irreali, l’esistente. L’interdetto vero è quello della coscienza, Bataille s’interdice la pazzia (s’interdice d’essere interdetti), lo sguardo panico che tutto rende omologo e riduce allo stesso piano; non è consentita la “pianificazione”, in entrambi i sensi, né come banalizzazione, rinuncia al giudizio, né ovviamente come progetto. Come facilmente ci si potrebbe aspettare, perché questo è un meccanismo che appartiene a filoni importanti della filosofia post-nietzschiana, il pensiero è il larga parte critica, rivolta contro le pretese “assolutistiche” del pensiero

⁶⁵ F. Rella, introduzione a G. Bataille, *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino – 2003, p. 32

stesso, vena questa, storicamente evidente, semplice anche da seguire volendo. Ma in essa è contenuto, e solo una enorme ingenuità o, il ché è lo stesso, *malafede*, può giustificare l'assenza, il suo versante speculare, l'assolutezza coscienziale. La risposta al molteplice incoercibile non può essere il getto o il rigetto della ragione. Ammirabile, per quel che vale innovativo, Bataille nel tenere questo punto in tutto il vorticare della sua esperienza interiore e filosofica. Non è lo stordimento che può celebrare la vita, fuggitiva per il mortale, sfuggente per il razicinio. È come se in qualsiasi campo, da quello economico a quello politico, nello studio antropologico o artistico Bataille non abbia fatto altro che interessarsi alla questione del surplus. L'eccesso del non senso, il residuo della ragione, sono queste le due modalità operative con cui in ogni suo testo ci si trova a dover fare i conti.

Bataille fedele al suo nome è il pensatore che scansa programmaticamente la pacificazione, è quest'antagonismo perpetuo, questa percezione della non coincidenza tra reale e pensiero, tra singolo e vita, l'unica ricaduta sistemica che si riscontri in lui. Incuriosisce, in questo quadro, lo statuto difficilmente valutabile di ciò che Blanchot nomina principio d'insufficienza, e di una serie di meccanismi che questo principio chiama in causa. Curiosamente l'insufficienza conduce sia all'eccesso che al residuo, una mancanza, la parola stessa della mancanza, la certificazione della non sostanzialità, si traduce in un particolare caso di guadagno. La cosa si spiega laddove per incremento non si intenda semplicemente un cammino progressivo verso il perfezionamento, la conoscenza come adeguamento, quale la filosofia e la teologia lungamente hanno propugnato.

Ancora Blanchot:

“Chi è ordinato dal principio d'insufficienza è anche votato all'eccesso. L'uomo l'essere insufficiente che ha come orizzonte l'eccessivo”⁶⁶

Quello che sussiste tra insufficienza ed eccesso non è un legame casuale, né una bizzarria o un risultato contingente. Anzi è esattamente il carattere ontologicamente insufficiente che posiziona l'uomo nello spazio dell'eccessivo. Lo schema è veramente heideggeriano, l'apertura dello spazio, che si nomina orizzonte è per l'essere definito, l'uomo, l'eccessivo, ed è eccessivo per la costituzione stessa dell'uomo come determinato. Ma subito Blanchot fracassa l'impalcatura teutonicamente stabile del primo giro di frase:

⁶⁶ M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, op cit, nota, p. 39

“l'eccesso non è il troppo pieno, il sovrabbondante. L'eccesso della mancanza e per mancanza è l'esigenza mai soddisfatta dell'insufficienza umana”⁶⁷

L'eccesso è quello della mancanza, la grandezza esasperante della mancanza del singolo al cospetto delle pretese sostanzialistiche, ma l'eccesso è anche per mancanza, cioè è la mancanza a determinare lo sgusciar via, la fuggevolezza dell'essere determinato, dalla determinatezza. La mancanza è la via di fuga e il passo in avanti, è il terreno in più rispetto all'agrimensura della ragione; si può non essere d'accordo, ma si apprezza il gioco di gambe della scrittura, che disorienta la fissazione del senso, il monoteismo bramato dal concetto. Non è completa l'argomentazione di Blanchot, manca il resto. Il resto che come abbiamo visto rende ancora più difficile da inquadrare Bataille. Fino all'eccesso, con letture superficiali, di una scrittura che avviene tutta in superficie, e che necessita quindi profondità, si può incasellare Bataille, metterlo in una categoria, l'abbiamo accennato, quella del pensiero critico, del filone della crisi della filosofia. Ma il gesto sorprendente è l'affermazione della necessità della coscienza. Bataille è un pensatore coscienzioso perché più di qualsiasi argomentazione, la conservazione della coscienza gli si presenta esperienzialmente come una necessità, necessità che ha le caratteristiche dell'interdetto, non è cioè un'autoimposizione normativa, quanto uno scandalo, nel senso etimologico, un inciampo un maledetto elemento che si ripresenta, come un incubo, e resiste ai tentativi di farne un orpello. Ma perché? C'è un paradigma, un asse o un cardine assiologico che giustifichino la permanenza della coscienza entro l'orizzonte dell'eccesso?

“C'è in noi qualcosa di appassionato, di generoso e di *sacro* che oltrepassa le rappresentazioni dell'intelligenza: noi siamo umani appunto per questa eccedenza. In un mondo abitato da automi intelligenti, sarebbe vano parlare di giustizia e verità.”⁶⁸

Questa splendida frase contiene e affianca una serie di termini che racchiudono, non la soluzione ma la ri-esposizione di quanto detto finora. Non c'è nulla di particolarmente astruso da prendere in considerazione, non è una questione ermeneutica, quanto uno studio da dilettaanti, l'azione semplice dell'osservazione: appassionato, generoso, sacro, termini della sfera affettiva-effettiva, questi sono i modi dell'umanizzazione, i veicoli di quell'eccedere che costituisce l'essere “umano” dell'uomo. E in un mondo privo di umanità, quindi un mondo misurabile e afferrabile, un mondo senza residuo, non ci sarebbe alcuno spazio per giustizia e verità. Ora esiste qualcosa di più metafisicamente connotato di

⁶⁷ Ibidem

⁶⁸ G. Bataille, *La letteratura e il male*, SE, Milano – 1989, p. 132

giustizia e verità? Si può pensare ad un errore, una fuoriuscita delle parole dalle maglie dell'intenzione sorvegliante, l'autore sentinella che sbaglia e si appisola, permettendo a termini piuttosto sospetti, per la temperie culturale di cui Bataille faceva parte, di emergere e stamparsi nella sua opera. E d'altronde è veramente puerile analizzare parola per parola un testo, affascinante invece la genealogia delle intenzioni e delle deviazioni, l'analisi destrutturante, in particolar modo dove paiano esserci delle incongruità, ma si rischia la banalizzazione psicoanalitica, facilmente ci si trova a correggere l'autore, a giocare il gioco del lapsus.

In questo caso al contrario si può restare ancorati alla lettera, è l'eccesso, nella sua doppia valenza di surplus e residuo a rendere possibile l'azione di giustizia e verità, è l'eccesso che fa spazio, cioè genera quel campo mediano tra il caos e l'iperdeterminazione, che consente l'agire dell'uomo, ossia fa essere l'umanità. È dunque l'eccesso, si torna sempre indietro, con Bataille il circolo, il ritorno si impone allo studio, a costituire la libertà. E la libertà è lo spazio del movimento, la libertà in quanto spazialità eccedente e restante, ha un carattere "consensuale", l'operare della libertà è il consentire, cosa? Tutto. La vita, come impossibile epochè della morte, distesa tra il nulla precedente la nascita e il nulla che attende, è essa stessa eccessiva, e la sua manifestazione è un eccessivo spazio di libertà:

"Sono, nel seno di una immensità, un di più che la eccede. La mia felicità e il mio stesso essere discendono da questo carattere di eccedenza"⁶⁹

Ancora un altro passo: non solo la libertà in quanto eccedenza determina l'essere, l'essere come abbiamo visto con la lettera minuscola, non l'io sostanziale, predicabile oggettivamente, mappabile, bensì l'io che sono io, il singolo, la scintillante e ridicola eccedenza dell'immensità; ma l'eccesso determina la mia felicità. In che modo, e di quale felicità si tratta? La felicità non è certamente una sospensione dal dolore, né ha molto a che fare con la serenità. La felicità a dire il vero non è uno stato, ma un fatto, un gesto si potrebbe dire, ma questa espressione si verrebbe subito di teologia, nell'ottica batailleana. La felicità di fatto è l'essere in vita stesso. E l'essere in vita coincide con una enorme, incomparabile inutilità, l'orpello incarnato dall'essere singolare al cospetto dell'immensità, l'eccedenza reciproca dell'universo nei confronti del singolo, e del singolo nei confronti del sistema delle leggi di natura. L'umanità dell'uomo è il suo stare-contro-natura; e qui contro va di nuovo letto come in tedesco, gegen, con valenza di stare al cospetto, davanti, in opposizione, ma anche appoggiato, e con un senso

⁶⁹ G. Bataille, *L'impossibile*, op. cit., p. 147

più sfumato, qualcosa di inaspettato. Questo schema però era già apparso all'inizio del confronto con Bataille, l'idea che a formare l'umanità dell'uomo sia la sua capacità di distaccarsi dalla natura costituiva il movente dell'atteggiamento che abbiamo chiamato oggettivo, quello legato alla fissazione del senso, alla produzione e al lavoro. Tutto quell'apparato di estrazione dal continuum vitale che dimidia l'uomo, cercando di trasformarlo nella misera cosa della razionalità. Non deve sorprendere questa ambiguità. La caratteristica straordinaria del pensiero e della scrittura di Bataille, è l'ospitalità che essa concede ai reflussi, a quegli stadi quasi impossibili da accettare e a maggior ragione da scrivere, in cui semplicemente le cose si mischiano, si sovrappongono e si rifiutano all'esposizione, e che di norma ne vengono espunti. Il testo è incontenuto rispetto a questi stati fluidi, non fosse altro per la sua morfologia, cioè per il fatto che la scrittura ha un senso e un ordine, anche banalmente intesi, da sinistra a destra, dall'alto in basso, soggetto verbo complemento, risultando così avere maglie troppo larghe.

Quello che sfugge ad una scrittura del sì-sì e del no-no, una scrittura che ricerchi la massima chiarezza argomentativa ed espositiva è il passaggio, la connessione, il momento in cui qualcosa che ancora appartiene alla libertà, o che si pone strumentalmente al suo servizio, passa allo stadio ipertrofico. Bataille per formazione, anche, politica è attento alle condizioni materiali in cui le cose accadono, e alle condizioni necessarie affinché le cose accadano, e per questo tiene il punto del lavoro e della ragione, senza di essi non v'è libertà ma abbruttimento. A patto che gli strumenti, non perdano mai il loro carattere strumentale, non divengano fini, non sussumano alcuna sostanzialità, strada per la quale non v'è altro che il feticismo del possesso e del consumo. Il lavoro deve essere null'altro che la condizione materiale della libertà, o in altre parole il lavoro deve preservare la possibilità della felicità, che significa essere eccessivi, cioè liberi e inutili:

“L'interesse della filosofia risulta dal fatto che a differenza della scienza o del senso comune deve considerare positivamente i residui dell'appropriazione intellettuale. Tuttavia essa non considera per lo più questi residui che sotto forme astratte della totalità (nulla, infinito, assoluto) alle quali è incapace di dare da sé un contenuto positivo”⁷⁰

È la filosofia che potrebbe tenere insieme questi movimenti in cui le forme cambiano e si sovrappongono, ma il suo errore consiste nel non cercare una scrittura che li riproduca, che in qualche modo li riproponga, e si affanna invece, con atteggiamento stupidamente scientifico, a separarli,

⁷⁰ G. Bataille, *Il valore d'uso in D. A. F. De Sade*, in *Critica dell'occhio*, Guaraldi, Rimini – 1972, p. 126

evidenziarli singolarmente, generando una sterile accozzaglia tassonomica. L'astrazione è la difesa, l'immunizzazione della razionalità da forme corrosive che minacciano la quadratura del cerchio, la chiusura del sistema che più volte ci si è presentata come l'aspirazione più originaria del pensiero. Ma alla luce di quanto appena visto si può affermare che per Bataille l'idea, la prospettiva di una ragione omnicalcolante, un sistema chiuso, determinato in tutte le sue parti rappresenti l'equivalente dell'annichilimento. La soggettività realizzata sarebbe la sparizione nella sostanzialità maggiore che Bataille prima ha chiamato l'immensità: il soggetto realizzato è il morto, è il riassorbimento nel seno dell'immensità di quell'eccedenza fulgida e temporanea che sono io (ciascun singolo, è). La perversione del progetto dell'uomo come soggettività, cioè la propria conservazione, è qui smacherata: il fine del lavoro, il fine della ragione sistemica, a fronte di tutti gli scacchi che subisce nel tentativo di non morire, non può essere altro che la riconduzione alla morte. La filosofia che cerca un'altra scrittura, quella che non vuole togliere l'eccessività, non è analisi ma celebrazione del fasto e della miseria, della libertà smisurata e della fragilità che solo insieme, tenuti nelle loro contraddizioni formano l'essere che è nella sua felicità.

Tale filosofia è alla ricerca di un nome per bocca di Bataille:

“Scienza di ciò che è tutt'altro. Il termine di *agiologia* sarebbe forse più preciso ma bisognerebbe sottindere il doppio senso di *agios* (analogo al doppio senso di *sacer*) tanto *sporco* che *santo*. Ma è soprattutto il termine di *scatologia* (scienza dei rifiuti) che conserva nelle circostanze attuali (specializzazione del sacro) un valore espressivo incontestabile, come doppiante di un termine astratto quale *eterologia*.”⁷¹

L'eterologia non è la scienza dell'eterogeneo:

“ L'eterogeneo è infatti posto risolutamente fuori della portata della conoscenza scientifica, che per definizione non è applicabile che agli elementi omogenei. Prima di tutto, l'eterologia si oppone a qualsiasi specie di rappresentazione omogenea del mondo, cioè a qualsiasi sistema filosofico. Tali rappresentazioni hanno sempre per scopo di privare quanto è possibile l'universo in cui viviamo di ogni fonte di eccitazione e di sviluppare una specie umana servile atta unicamente alla fabbricazione, alla consumazione razionale e alla conservazione dei prodotti. Ma il processo intellettuale si limita automaticamente producendo da sé i suoi scarti e liberando così l'elemento eterogeneo escrementale in

⁷¹ Ibidem, p. 127

una maniera disordinata. L'eterologia si limita a riprendere coscientemente e risolutamente questo processo terminale che, fin qui, era considerato come l'aborto e la vergogna del pensiero umano.”⁷²

L'eterologia, la scatologia, l'agiologia, che dir si voglia, è l'assunzione coscienziale e risoluta, ancora una volta lato intellettuale e passionale insieme, degli scarti della ragione, ciò che alla ragione sfugge, perché incomprendibile, e ciò che la ragione stessa genera come rifiuto, ma senza tentativi di ri-appropriazione:

“ Bisogna aggiungere che non esiste nessun mezzo per fare entrare tali elementi nel dominio oggettivo umano immediato, nel senso che l'oggettivazione pura e semplice del loro carattere specifico porterebbe all'incorporazione in un sistema intellettuale omogeneo, cioè a un annullamento ipocrita del carattere escrementale”⁷³

Esistono dunque elementi non oggettivabili, anzi sono questi rifiuti i tesori della filosofia, ma che farne, come maneggiarli? Inutile negare che ciò che Bataille ha evidenziato dal lato della ragione, sia stato per lui il pericolo maggiore dal lato dell'irrazionale, l'idea fissa del non oggettivabile rappresenta un viatico verso la fusione, il bisogno non di comunità ma di comunione. Il rapporto con quello che lui stesso chiama il continuum è la narrazione di una tentazione, veramente l'opera del maligno, in questo caso la metafisica rovesciata, nei confronti di chi ha fatto il deserto intorno a sé, e di sé il deserto. L'agios nel suo duplice senso rappresenta il crinale insidioso che Bataille volle percorrere, senza però discendere da nessuno dei due versanti. E allora non resta, ancora una volta, che l'azione del viandante, la filosofia come moto che non conosce né fissazione né sistema, nessuna rappresentazione rammemorante, ma esperienza; e, a questo bisogna prestar sempre attenzione, non narrazione dell'esperienza, ma esperienza in fieri attraverso la narrazione. La coscienza applicata all'inconoscibile è poco dicibile a posteriori, come la scrittura dopo una festa, postuma. E della festa perfetta, come già detto, non vi sarebbe alcuna memoria. La scrittura di ciò che si rifiuta, del rifiuto della ragione, lasciando che gli oggettivi e i soggettivi si confondano e si intersechino in questa frase, è imitazione, celebrazione per analogia, ma non casuale, non si tratta di fare della filosofia il regno dell'indistinto del dilettantesco, correre invece questo rischio, e tratteggiare, forse, con cautela, quel meccanismo assiologico che già varie volte si è adombrato, che chiarisca come il rifiuto divenga un valore positivo in sé, senza dover essere trasformato e sfigurato in quelle forme astratte della positività e della negatività (nulla, infinito), che sole erano

⁷² Ibidem, p. 128

⁷³ Ibidem, p. 129

sembrate adatte a contenere queste materie pericolose e infettive. Bataille si pone come colui che fa del rifiuto moneta sonante, senza bisogno di alcun cambio.

Con la tematica del rifiuto Bataille recupera il valore dell'azione. Sin dalle sue prime analisi "storiche", si era trovato nella scomoda posizione di dover rintracciare nel lavoro la caratteristica umana per eccellenza, e allo stesso tempo, con un percorso che abbiamo in parte seguito, a dover imputare all'atteggiamento che costituisce la base del lavoro, cioè l'uso oggettivante della ragione, tutti i trucchi, le finzioni e le aberrazioni che un uso parziale delle facoltà umane aveva messo in campo allo scopo di escludere la parte maggiore dell'uomo stesso. Nella galassia di concetti che erano caduti sotto questo giudizio negativo vi erano soprattutto la progettualità e l'azione, pensati come argini all'emersione dei momenti sovrani; essendo infatti il progetto la preconizzazione di un percorso di atti funzionali, ed essendo l'azione connotata dal conseguimento di un risultato, entrambi erano praticamente opposti all'istantanea positività della sovranità. Questo però causava una serie di corto-circuiti nel pensiero batailleano, che dichiarava apertamente di cercare una valenza reale e concreta della filosofia, e che apparteneva o frequentava circoli politici, che all'azione erano, forse in maniera intellettualistica, diciamo astratta, comunque interessati. Parte cospicua della ricerca batailleana era direttamente impegnata ad un confronto con il reale, il sociale, lo storico. La radicalizzazione della posizione contraria a qualsiasi forma di programma, poneva di fronte a due strade possibili: o la sfera filosofica, in maniera piuttosto classica va detto, veniva posta in una sorta di dimensione ulteriore, efficace sì, ma solo per uomini che avessero compiuto un processo di affinamento, o bisognava mettere da parte il confronto con il reale, e lasciare andare il pensiero alla deriva verso forme solipsistiche di misticismo.

Nessuna delle due soluzioni poteva soddisfare Bataille, che pure si era trovato più volte a doversi difendere esattamente da questo tipo di accuse. Quando però dalla destrutturazione della soggettività si accede alla sfera della singolarità, e con questa si presenta con forza il senso della felicità del vivente, che essendo un eccesso, in quanto venuto al mondo, è libertà che opera, allora può esservi un modo ulteriore di intendere l'azione:

“ GLI UOMINI AGISCONO PER ESSERE. Ciò non deve essere compreso nel senso negativo della conservazione (per non essere rigettati fuori dell'esistenza dalla morte) ma nel senso positivo di una lotta tragica e incessante per una soddisfazione quasi irraggiungibile.”⁷⁴

⁷⁴ G Bataille, *Il labirinto*, op. cit., p. 13

L'azione di cui qui si parla, non è l'azione giusta, vera, l'azione intenzionata dal bene perché atta a far consonare l'uomo all'essere. L'azione per essere è l'operatività intrinseca dell'uomo, il suo essere come eccesso, cioè il suo spazio vuoto, l'ambito di libertà che egli è, e che nell'azione si manifesta. Un mondo perfetto sarebbe immobile, un uomo sapiente sarebbe paralizzato.

L'uomo non agisce in vista di, non agisce neanche per costrizione o dovere, agisce ovviamente per sopravvivere, ma la sua azione più vera è quella ulteriore, quella non conservativa, quella in cui si agisce perché si può. L'azione immotivata è l'azione della pura possibilità, l'azione libera, ma non di una libertà pesante, legata a qualche subdola, solitamente nascosta forma di doverosità. Non si tratta della libertà nobile, affascinante, politica o sociale che sia, ma di una forma più basilica, quella lussuosa, del fare perché si ha, in questo caso si è, la possibilità di farlo. A togliere il carattere di frivolezza a questa scena è l'aspirazione, la lotta per il soddisfacimento, ma anche questa ben presto svanisce, e resta l'insensatezza pura. Recuperare l'azione riconduce allo stallo, e al nodo gordiano, della domanda: esiste una perdita che sia guadagno?

Di fronte ad un nodo inestricabile sopraggiunge il tempo delle azioni improvvise, quelle azioni che non sono il frutto di una catena di avvenimenti e di pensieri, le azioni non conseguenti, quelle che inaugurano, che sono un inizio, le azioni decisive:

“Non v'è qui partito preso per quel che è chiaro ma per quel che è deciso, qualsiasi pratica consiste nel tagliare col coltello, senza alcuna sottigliezza.”⁷⁵

La tematica dell'azione è esemplare per mostrare come in Bataille i temi si impongano, superando lo sforzo compositivo che informa qualsiasi opera di scrittura. È per questo che bisogna prender partito per ciò che è deciso. La chiarezza può essere al massimo un'aspirazione non certo un principio, laddove ne va della vita, e la filosofia è una pratica che attiene alla libertà. Ma l'azione è esemplare anche per rilevare l'interconnessione delle tematiche in un'opera massimamente slegata come vuole apparire quella di Bataille, e testimonia di quanto l'esperienza del pensiero sia in questo autore bruciante, carnale. L'eterologia, la scienza degli escrementi, ha in primis una valenza oppositiva, è essa stessa un rifiuto, netto e incontrovertibile rispetto ai travisamenti cui la vita viene sottoposta dalla ragione o da forme idealistiche di pensiero. Si potrebbe dire che Bataille abbia cercato la dignità propria della vita in tutti i suoi stadi, l'in sé dell'umano, che non fosse sottoposto ad alcun rimando ulteriore, e l'abbia trovato

⁷⁵ G. Bataille, *La sovranità*, op. cit., P. 219

scandagliando in una direzione contraria rispetto a quella percorsa dalla maggioranza dei pensatori, non nella tendenza ad elevarsi, che si traduce nell'uniformarsi all'esistente, e quindi nella sparizione, nella morte o nella fusione panica, ma rivolgendosi all'eccentricità, all'eccesso, frivolo, inutile precario, destinato alla sconfitta, che l'uomo è. Non bisogna secondo Bataille capire il mondo, risolvere l'enigma, perché ogni comprensione è adeguarsi, confondersi, togliere la specificità del singolo. Bisogna invece agire, per omaggiare l'inutilità della vita; l'azione eterologa è quella che consuma, a volte distrugge o dissipa, ma non è un'azione perdente, perché recupera la fecondità originaria del fenomeno vitale. La perdita e il guadagno non vanno misurati con i parametri algebrico-economici, ma con la follia dell'eccesso, con l'ostinazione e la decisione del residuo, con l'impossibilità di portare a resto zero la vita. L'esattezza non conta, non bisogna giungere al vero inteso come sparizione della differenza, al contrario implementare il differenziale, spargersi. Vita, eccesso e libertà, è questa trinità blasfema che invita a:

“seguire soltanto le tendenze molto forti, quelle che spingono a procedere apertamente, ma con la coscienza che si perde in possibilità di penetrazione e sviluppo ciò che si guadagna in intensità.”⁷⁶

Intensità questa è la parola che sorregge, motiva e direziona tutta l'opera di Bataille, e la sua lettura. L'intensità già in questa frase, estrapolata da una corrispondenza privata, mostra una sorta di valenza immediata, dovuta alla contrazione della durata nell'istante, che è appunto la sua dimensione temporale, in contrasto con l'organizzazione diacronica e unitaria del tempo del progetto.

L'intensità come coagulazione attimale del positivo, è forza, cioè capacità im-positiva che si dà e si manifesta contemporaneamente: la forza è forte, mentre esercita se stessa. Il corrispondere di efficacia e positività, valenza e vigenza, azione e potenza, ci permette di denominare l'intensità come valore, ma non un valore tra gli altri, bensì valore cardine, il parametro, l'unità di misura assiologica. Ciò che è intenso è positivo, in Bataille. E naturalmente il valore così inteso più nulla trattiene della divisione bene male, buono cattivo, qui il criterio di valutazione può interpretare positivamente tanto l'uno quanto l'altro; tutto l'asse del giudizio subisce una torsione che chiarisce la domanda più volte affiorata, sulla possibilità di crescita attraverso la perdita. La dilapidazione, l'erotismo, la violenza, l'ebbrezza, sono tutti fenomeni in perdita nel calcolo ragionieristico del bene e del male, ma intensivamente sono tutti stadi positivi. L'improduttività in questo paradigma può essere rispettata in quanto positività, perché gli stadi improduttivi, che non siano dovuti a inerzia, sono per definizione i più intensi. E anche l'azione,

⁷⁶ G. Bataille, *Lettera a Pierre Kaan – 14 febbraio 34*, in *Contre attaques*, Edizioni associate, Roma – 1995, p. 73

nettamente separata tra strumentale, quella che serve a preservare la vita, e decisiva, quella che aggiunge, comincia, quella che è un nuovo movimento in fase embrionale, può essere recuperata. La stessa azione strumentale, si può dividere per gradi, tra quelle basiche, veramente ordinate dal mero istinto di conservazione, e quelle più raffinate, che servono a liberare tempo, a creare le condizioni affinché si verifichino meccanismi di accumulo e scarico, cioè ancora quei “gesti di depense” che costituiscono lo schema dell’intensità. E allora una filosofia orientata dall’intensità, se pure perde in chiarezza, acquista in precisione, perché diviene il calco della vita nel suo fluire magmatico, non la maschera funebre del soggetto. Una tale filosofia è precisa, segue tattilmente, con tutti i rischi e le sensibilità del tatto, e quindi della pelle e della carne, la vita. La chiarezza e la distinzione possono essere lasciate andare, non programmaticamente, esse possono infatti sempre accadere, ma non motivano, non spingono e non distorcono, la scrittura filosofica giunge a gradi estremi di concentrazione, le grandi impalcature sistemiche, vengono abbandonate; già in Nietzsche, con la disidratazione del testo in aforisma, questo era evidente, e la frase, il respiro del testo, diviene tutto il suo smontabile e riassembleabile corpo. Questo testo dà vita alla comunicazione intransitiva, quella che non rinuncia a farsi capire, non rinuncia neanche alla iterabilità, anzi la lascia esplodere, in una sorta di festa dei sensi che si incrociano sul piano della pagina.

E nella festa di una scrittura, è sempre bene avere un punto di riferimento, bisogna pur saper maneggiare l’ebbrezza:

*“Solo l’intensità importa. Ora.”*⁷⁷

Come un inciampo nella pagina una frase del genere emerge a volte nei testi di Bataille, ed emerge non è un verbo scelto a caso, perché è proprio il carattere emergenzaiale di sentenze così nette a sorprendere il lettore, ingenuamente ritenuto, o più spesso autonominatosi, esperto. L’emergenza della frase sta nella durezza, nel senso pieno e risolto, monocorde, che essa ha, nell’immediatezza per quel che riguarda la trasmissione del senso, insomma è la chiarezza e l’assoluta trasparenza a sorprendere; ma qui la chiarezza non è quella della ragione, ma quella della forza, è lo sfogo e il disambiguamento, il pensiero nella sua nudità, quando tra parole date in quantità, artifici letterari, schemi, progetti, revisioni di bozze e correzioni di testi, insomma nella scrittura imputtanita, piena di merletti e maquillage, come un incidente, affiora la nudità del voler dire. Emerge: come il ritorno inaspettato di un cadavere gettato

⁷⁷ G. Bataille, *L’esperienza interiore*, op. cit., P. 47

nelle acque, viene fuori dal torbido e lo si vede in tutta la sua miseria. Emergenza: è immediato, l'apparizione che, nell'attimo, inghiotte tutto il senso. "Ora" scritto dopo il punto, solo, è un'affermazione, ma anche una preghiera, e rimanda alla paura nei confronti del tempo banale, che consuma, che impone la cura del quotidiano, che inevitabilmente riconduce dall'intensità alla morale, e da questa alla sua matrice, l'utilità. Una frase del genere è giusta per un mantra, vuole essere efficace, vuole essere performativa, come una formula iniziatica, o rituale, solo l'intensità importa, ora, da ora, in questo momento, ma l'intensità non può essere trasportata nella scansione temporale; qui sta un punto, di merito, il riconoscimento che la diacronia non può essere convertita, l'intensità e tutto il suo funzionamento, stanno accanto alla struttura morale. Bataille non ci apre un nuovo mondo, non ci conduce al superamento, ci sprona, ci pungola, è come un cilicio al contrario, che alla continenza effettiva, alla mediocrità della ragione, oppone poco più di un prurito, un fastidio, un'apertura nella memoria e un allargamento di sguardo nella direzione del non senso, dell'eccesso. Il memento di Bataille è rivolto all'ebbrezza affinché non si dimentichi che:

"L'umanità persegue due fini, di cui uno, negativo, è di conservare la vita (evitare la morte), l'altro positivo, di accrescere l'intensità della vita. Questi due fini non sono contraddittori. Ma l'intensità non si accresce mai senza pericolo; l'intensità voluta dalla maggioranza (il corpo sociale), è subordinata alla preoccupazione di conservare la vita e le sue opere, che hanno un primato indiscusso. Ma quando l'intensità è perseguita dalle minoranze, o dagli individui, può esserlo in modo disperato, al di là del desiderio di durare. L'intensità varia secondo la libertà più o meno grande. Questa opposizione tra intensità e perduranza è valida nell'insieme, anche se si notano molti casi di accordo (l'ascetismo religioso; e sul versante della magia, il perseguimento dei fini individuali). La considerazione del Bene e del Male va riveduta alla luce di questi dati."⁷⁸

Istinto di conservazione e intensità sono sullo stesso piano, siamo in entrambi i casi agli elementi costitutivi dell'umano, la portata diversa dei due fini, come li chiama Bataille, dipende dal successo per il corpo sociale, che ha una presa più forte e immediata, e quindi pone in subordine l'intensità, che è sempre rischiosa. È l'istinto di conservazione, esteso al piano sociale, a limitare l'azione dell'intensità, ed è per l'originarietà del fenomeno società che l'intensità non è il viatico verso una forma nuova di umanità. Piuttosto si tratta di una questione di equilibri, è infatti il rapporto tra utile (morale) e intensità (libertà) a poter variare. Come per la coscienza, e per il nodo ebbrezza-ragione oggettivante, Bataille non

⁷⁸ G. Bataille, *La letteratura e il male*, op. cit., p. 67

si schiera per una sintesi che tolga la dicotomia, e neanche per la supremazia di uno dei due modi, ma per un antagonismo perpetuo; e dal suo punto di vista questo è un atteggiamento ineccepibile, è infatti esattamente l'intensità a chiedere che non si sottraggano o neutralizzino gli elementi di discordia. La caratteristica del paradigma intensivo è l'ospitalità; chi persegue l'accrescimento dell'intensità vitale è votato all'accoglienza del perturbante. Ma l'intensità si annacqa al contatto con l'organizzazione delle masse, sembra essere elitaria, quasi riservata ad una schiera limitata di uomini. In realtà è la pratica dell'intensità a non essere calcolabile se estesa ad un piano sovraindividuale. La libertà, l'eccesso, tutti questi termini che formano una specie di costellazione del pensiero batilleano, il suo segno zodiacale, esattamente come l'esperienza interiore, sono pratiche che riguardano il singolo, e non essendo replicabili, si sottraggono alla metodologia, e di conseguenza alla trasmissibilità. Le pratiche si insegnano con la pratica, che ovviamente non esclude un bagaglio di nozioni, Bataille non svilisce mai la conoscenza, ma il gesto si può mostrare, e la comprensione del gesto non è la comprensione astratta di un fenomeno. Per imparare la pratica si andava a bottega e si "rubava" il lavoro, per imparare il biliardo non basta certo conoscere le leggi fisiche che determinano le traiettorie delle biglie. È quindi difficile politicizzare l'intensità, perché l'intensità è riservata, non nel senso che sia destinata alle minoranze, ma perché seppur fosse pratica universale, solo con molta fatica potrebbe essere esplicitamente comunicata: l'intensità non è oggetto di programma.

La riserva dell'intensità è questione del singolo, ma questo come sappiamo non vieta o non ne pregiudica un certo grado di efficacia; esattamente come accadeva per la comunicazione, non è il contenuto che si comunica, ma la comunicazione stessa, così non è il contenuto dell'intensità a poter essere comunicato, ma la pratica stessa. La maniera di superare l'idiotismo di certi fenomeni di cui Bataille scrive consiste nell'attenersi ad una sorta di loro storia degli effetti. E non è difficile intenderlo, laddove si focalizzi nuovamente l'attenzione sulla pratica, dell'esperienza, dell'intensità, della depense e quant'altro. La pratica, comune, è comunità di una pratica, quindi già di un livello "effettivo"; seppur si condivide, ciò che si condivide è il fare, o l'averne fatto esperienza.

Se la pratica, in particolar modo quella dell'intensità, è dunque anche un fatto sociale, bisogna capire che lo è sempre in maniera marginale, che ribadiamo non significa privo di conseguenze. Quel che si intende è: il paradigma dell'intensità, o dell'eccesso, può co-determinare il fatto sociale, può assurgere ad un ruolo di primo piano nella realtà delle organizzazioni dei singoli, ma come fantasma, come causa inapparente. Non si può pretendere di erigere un'organizzazione sociale su strutture inidentificabili, nel

senso che non si lasciano racchiudere in una identità concettuale, Bataille questo è arrivato ben presto a capirlo. La debolezza politica del paradigma intensivo sta nel suo essere polisemico, un terreno adatto a quegli scivolamenti della parola tanto amati da Bataille, ma assolutamente poco spendibili (essendo fuori dall'economia ristretta) sul piano della trattativa per l'accordo sociale. Cosa invece assolutamente consonante a quel travisamento dell'utilitarismo che si chiama morale:

“L'intensità può essere definita come il *valore* (è il solo valore positivo), la perduranza come il *Bene* (è il fine generale che si propone alla virtù). La nozione di intensità non è riducibile a quella di piacere, poiché, si è visto, la ricerca di intensità, vuole che noi andiamo in primo luogo verso un disagio, fino al **limite dell'esistenza**. Ciò che io chiamo valore differisce dunque al tempo stesso dal *Bene* e dal piacere. Il valore ora coincide col *Bene*, ora no. Esso coincide talvolta col *Male*. Il *valore* si colloca *al di là del Bene e del Male*, ma in due forme opposte, una connessa al principio del *Bene*, l'altra a quello del *Male*. Il desiderio del *Bene* limita l'impulso che ci porta a cercare il *valore*, mentre la libertà verso il *Male* apre un varco verso le forme eccedenti del *valore*. Tuttavia non si potrebbe concludere fra questi dati che il *valore* autentico si colloca dalla parte del *Male*. Il principio stesso del *valore* esige che noi andiamo <<il più lontano possibile>>. A tal proposito, l'associazione del valore al principio del *Bene* misura <<ciò che è più lontano>> per il corpo sociale (il punto estremo, al di là del quale la società costituita non può avanzare): l'associazione al principio del *Male* misura invece il <<più lontano>> che *temporaneamente* può essere raggiunto dagli individui o dalle minoranze: <<più lontano>> nessuno può andare.”⁷⁹

Come in molta parte dell'opera nietzschiana sulla morale, il conflitto è basato sulla contrapposizione tra massa e singolo. Nei termini nietzschiani si parla di contrapposizione tra aristocrazia e massa, morale militare e sacerdotale. In Bataille non v'è nessuna virulenza contro la moltitudine degli uomini, nessun attacco alla vita nella sua normalità, il riconoscimento del fatto vitale in sé, implica il riconoscimento dell'unicità di nascita, libertà ed eccesso.

La fraseologia che Bataille adopera nei relativamente pochi passaggi in cui la questione dell'intensità è affrontata in maniera esplicita, rivela una connessione inestirpabile, e per alcuni versi imbarazzante, del tema morale e politico-sociale. L'intensità ponendosi come valore, gioca ad un livello arcaico, si esplicita come forza di principio, e chiarisce ove ancora ve ne fosse la necessità, quanto questa zona aurorale dell'umano sia polimorfa, fratta, percorsa da spinte concorrenziali. Se l'intensità si confronta con la

⁷⁹ Ibidem, p. 68

morale, concede a quest'ultima pari dignità e rilevanza, e allo stesso tempo suggerisce una sorta di territorio comune, che è però difficilmente illuminabile con i soli testi batailleani. Questi infatti pare rifiutarsi di rendere troppo chiaro quello che potremmo chiamare l'applicativo dell'intensità, non c'è una fenomenologia dell'intensità nell'opera di Bataille, e ciò accade per due motivi: prima di tutto per la tendenza della scrittura "in sé", in particolare di quella filosofica, a cristallizzare le forme individuate, e a mostrarle in una prospettiva mostruosa, ingigantita, passando facilmente dall'esposizione di forme, alla statuizione della Forma, che essendo nella sua determinatezza un meccanismo la cui proprietà è l'esclusione, è quanto di più lontano possa esserci dalla resa di un ambito sfuggente quale quello della residualità e della libertà. In secondo luogo per evitare di trasformare l'intensità in una morale dell'intensità; progettualizzare la parte non omogenea, l'agios, significherebbe inserirlo a viva forza sotto l'egida della conoscenza oggettiva. Entrambi i motivi delineano una critica della scrittura che in altri luoghi, ma con altri oggetti, Bataille argomenta, ma qui, su questo crinale al confine con i concetti a lui più avversi, non rischia.

La delicatezza di un compito quale l'enunciazione di tesi imperniate sull'intensità, è testimoniata da alcuni appunti che persone molto vicine a Bataille, hanno lasciato, appunti presi in occasione di interventi pubblici di quest'ultimo:

“Il risultato è la libertà, una morale dell'intensità opposta a quella che ci governa. Stato di grazia la cui regola è l'intensità.”⁸⁰

O ancora:

ESTRATTO DELLE TESI FONDAMENTALI DI PIERRE KLOSSOWSKI

“ I. (tesi fondamentale). Si tratta di non opporre più il bene al male, ma il <<vertice morale>>, diverso dal bene, al <<declino>>, che non ha niente a che vedere col male e la cui necessità determina al contrario le modalità del bene.

Il vertice corrisponde all'eccesso, all'esuberanza delle forze. Porta al massimo l'intensità tragica. Si lega agli sprechi smisurati di energia, alla violazione dell'integrità degli esseri. È dunque più vicino al male che al bene.

⁸⁰ J. Bruno, *Appunti sulla conferenza "Le conseguenze del non sapere"*, in *onferenze sul non sapere*, op. cit., p 183

Il declino – corrispondente ai momenti di sfinimento, di stanchezza – dà pieno valore alla cura della conservazione e dell’arricchimento dell’essere. Da esso dipendono le regole morali.”⁸¹

Già solo da questi due esempi è evidente la tendenza a pietrificare, a identificare gli stati e l’esperienza dell’intensità, cioè a definirli concettualmente, facendone un’impossibile connubio di valore, nel senso batailleano, e progetto. E si può forse anche pensare che una tale deriva discenda meno dal retroterra culturale degli autori qui presi in considerazione (Bruno e Klossowski, pure non immuni da tentazioni teo-politiche) che dalla scivolosità dell’argomento stesso. Parlare come fa Bruno di “stato di grazia” a proposito dei momenti dell’intensità, testimonia un’assoluta estraneità all’esperienza sovrana; al di là della sagoma cristiana che un termine come grazia inevitabilmente assume, anche volendo considerare un uso semplice, colloquiale della parola, è palese la mancanza della coscienza, questa sì chiara e distinta, di quella evidenza violenta, impositiva e non intellettuale, di cui scrivevamo poco prima, dello stato di rischio che qualcosa come la sovranità comporta. Se vogliamo, possiamo considerare il passo del funambolo, o l’avanzare su un campo minato come stato di grazia, ma certo questa è una forzatura del termine oltre i confini di un uso condiviso. Tutto ciò non per negare la bellezza, la forza dei momenti sovrani, dei momenti di eccesso, di libertà o di intensità, ma per richiamare quell’atmosfera di sospensione azzardata della morte che essi comportano, a prescindere dall’effettivo grado di rischio. L’intensità di cui Bataille parla è quella dell’angoscia, che può essere anche entusiasmante, ma porta con sé, imprescindibilmente, un lato umbratile. Questo lato non è la misura del pericolo, o della prossimità alla morte, meglio ancora questo lato non palesa solo la riconduzione alla sfera della morte degli stati intensi. Certamente i momenti di dissipazione, anche quelli gioiosi, appartengono ad uno schema mortifero, ma non è più questione di schemi quando si comincia a maneggiare contemporaneamente la conoscenza e il non sapere, infatti:

“Entrando nel non-sapere sono consapevole di cancellare dalla lavagna ogni figura.”⁸²

Il vero perturbante, l’elemento che funesta il pensiero dell’intensità, è la sua dimensione temporale, risolta nell’istante, che minaccia costantemente tutta la parte costruttiva, quella corrispondenza con la realtà che rappresenta il recupero dell’azione che abbiamo visto operare, quando la tematica dell’eccesso e del residuo si condensa nella questione dell’agios, dell’eterologo.

⁸¹ P. Klossowski, *Estratto delle tesi fondamentali di Pierre Klossowski*, in *Dibattito sul peccato*, op. cit., p. 13

⁸² G. Bataille, *Il non sapere*, in *Conferenze sul non sapere*, op. cit., p. 70

Se l'intensità per essere oggetto d'esperienza deve diventare valore, cioè divenire (im)positiva, deve in qualche modo bilanciare la tripartizione del tempo che lo stesso Bataille nel corso dei suoi studi tratteggia, il continuum dello stadio vitale a livello animale, la scansione del tempo oggettivato da parte del lavoro, e il punto di rottura dell'attimo.

L'istante è bivalente, vale infatti come taglio sia del continuum che del tempo oggettivo, e in quanto ferita è un elemento comunicante, che agisce su un piano individuale, ma la cui portata è infinitamente estensibile. La cosa veramente interessante è che l'attimo, l'intemporale "ora", in Bataille non viene esaminato nella consueta maniera filosofica, l'istante non è uno scandalo né un elemento di disturbo da rimuovere, anzi è il modo proprio del darsi della fluidità vitale, dell'essudazione e dell'eccesso, è quindi un modo difficilmente de-scrivibile, ma che somiglia ad alcune forme di scrittura, per la condensazione e la capacità di ignorare le richieste del senso, senza scivolare nel balbettio idiota:

“ Il piano della morale è il piano del *progetto*. Il contrario del progetto è il sacrificio. Il sacrificio cade nelle forme del progetto, ma soltanto in apparenza (o nella misura della sua decadenza). Un rito è la divinazione di una necessità nascosta (che rimane per sempre oscura). E se solo il risultato conta nel progetto, è l'atto stesso che, nel sacrificio, concentra in sé il valore. Nulla nel sacrificio è rinviato a più tardi, esso ha il potere di mettere tutto in causa nell'istante in cui ha luogo, di assegnare tutto, di rendere tutto presente. L'istante cruciale è quello della morte, eppure dal momento in cui l'azione comincia, tutto è in causa, tutto è presente.

Il sacrificio è immorale, la poesia è immorale.”⁸³

L'istante è la dimensione del sacrificio, cioè la rappresentazione, temporalmente scandita e pure unitaria, in cui l'azione, svolgendosi, non si dà suddivisa ma racchiusa in un tutto eterogeneo al piano normale e normato degli avvenimenti. L'istante in Bataille non è quindi un infinitesimale taglio nel tempo, ma taglio del tempo, un lasso, un accadimento, un tempo altro, il cui movimento consiste nel far comunicare i piani, mescolandoli:

“...nulla può essere colto nell'istante: non c'è più nell'istante un *io* dotato di coscienza, in quanto l'*io* cosciente di se stesso uccide l'istante avvolgendolo nel travestimento del futuro rappresentato da

⁸³ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, op. cit., p 212

quell'*io*. Ma proviamo a immaginare che l'*io* non uccida l'istante! Immediatamente, sarà l'istante a uccidere l'*io*! Per questo motivo non è mai così perfettamente istante come nella morte..."⁸⁴

L'istante che uccide l'*io* non fa sprofondare il tempo, né riconduce nello spazio del continuum, ma apre varchi, singularizza gli avvenimenti, che appunto divengono istantanei, compressi come in una specie di stato pre big-bang. Ma questo aspetto del tempo, è anch'esso intensivamente valutato; a ben guardare è l'intesità, e null'altro, che regola la temporalità, che Bataille infatti non interroga a livello ontologico. Ancora una volta siamo sul piano della pratica, siamo nella fisica non nella metafisica. L'istante è concretamente un insieme di fatti, di unità scandite di tempo che vengono sottoposte all'infinita pressione dell'eccesso. L'istante quindi è semplicemente tempo glorioso, estremo, ed infatti Bataille alla regalità dell'istante lega la coincidenza tra la sua figura mitica, l'*acéphale*, e il superuomo:

“La coincidenza del superuomo e dell'*acéphale* sta nel fatto che essi sono legati con pari luminosità alla posizione del tempo come l'oggetto imperativo della vita. In entrambi i casi il tempo diventa l'oggetto ultimo dell'estasi, ed è solo di secondaria importanza che esso appaia come <<eterno ritorno>> nell'estasi di Surlej o come <<catastrofe>> nella visione di *Sacrifices*; allora esso è tanto diverso dal tempo dei filosofi (o anche dal tempo heideggeriano) quanto il Dio delle sante erotiche lo è dal Dio dei filosofi greci. Il movimento che è diretto verso il tempo entra direttamente nel mondo dell'esistenza concreta, mentre il movimento che tendeva verso Dio se ne allontanava fin dall'inizio.”⁸⁵

“Il movimento che è diretto verso il tempo entra direttamente nell'esistenza concreta”, significa che l'istante è la singularizzazione del tempo. Esattamente come il singolo è la forma crepata e debolmente unitaria di un flusso vitale dotato di qualche labile somiglianza, me stesso per essere chiaro, quello che chiamo io, che mi chiamo io, che pure dal punto di vista biologico, cellulare come intellettuale sono null'altro che mutamento, ma mutamento preso nella scorza di un essere singolare, così in questa scorza l'istante tiene il tempo. L'istante non separa, ma ferisce il tempo nei suoi molteplici stadi, e solo alla luce di questa ferita entriamo in contatto col tempo; ancora una volta la ferita, che dona un piccolo io al tempo, grandiosamente indifferente del resto, fa comunicare. L'istante come tempio del tempo, lo sacrifica nella sua totalità, asintotica se non nella morte, per l'essere uomo, e ne distribuisce i brani succulenti, che verranno a far parte, solo così, di una singola vita.

⁸⁴ G. Bataille, *La sovranità*, op. cit., p. 69

⁸⁵ G. Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino – 2008, p. 208-9

Ma bisogna pur essere onesti e dire che del tempo se ne sa poco o niente e che nonostante, o forse per questo, i filosofi ne parlano come di nessun'altra cosa. Derrida in un altro saggio inserito nella raccolta "Margini", intitolato "Ousia e grammè" ricalca il disegno metafisico del tempo, lo schema che esso comporta, come gesto che traccia e delinea, come immagine di riferimento, come oggetto sfuggente alle definizioni, che proprio per questo testimonia della potente unità che la filosofia conserva nei secoli. Ed in queste pagine, in maniera apparentemente incidentale, appare il nome di Bataille. Il saggio in questione è uno dei più "dotti" della produzione di Derrida, ricco di citazioni esplicite ed esplicitate, condotto come una ricognizione sui testi, altalenando i punti di vista, una sorta di visione aerea del corpus filosofico, e intendiamo qui l'intera produzione filosofica, tutti e tre i volumi di storia della filosofia; ed è questa visione che individua, e quindi in un certo modo giustifica, l'unità del pensiero raccolto entro quella disciplina chiamata filosofia, e indica allo stesso tempo quello che Derrida chiama il perno, o meglio con termine francese ricolmo di significati, debordante senso e sensi, "cheville", il nucleo, il grumo di domanda e problema, meglio l'elusione della domanda che origina l'unità. Il saggio è un duplicarsi contemporaneo di domanda e constatazione. Si potrebbe per giocare un po' come Derrida pare invitare a fare, dire che il testo è un'accusa, perché fa segno e indica delle responsabilità rispetto ad una volontaria omissione della filosofia, ma che allo stesso tempo si ascrive il merito di individuare questa omissione, e come in certi giochi di carte della tradizione popolare, quando si creano delle combinazioni che portano punteggio, queste non si dichiarano, ma si accusano (e forse vi è un riconoscimento blando della fortuna, dell'inoperosità che pure porta al risultato, un'ammissione del colpo di destrezza).

Derrida rintraccia nel termine greco "ama" (allo stesso tempo – similmente) questo perno segreto del pensiero filosofico, e gli indizi che lo conducono a questa asserzione sono tutti incentrati sulla trascuratezza, con cui questo vocabolo massimamente problematico, viene lasciato cadere, dato come evidente, nel testo aristotelico che all'interno del saggio funge da controcanto, tanto all'analisi heideggeriana che derridiana. E proseguendo il percorso dell'analogia, facendosi infettare dall'ama e copiando l'atteggiamento di Derrida, possiamo pensare che parte delle riflessioni, quantomeno il retroterra affettivo ed umorale del saggio, sia ascrivibile proprio all'autore il cui nome, incidentalmente e senza alcun riferimento bibliografico, viene fatto cadere nel testo, Bataille.

Prima della caduta esaminiamo il terreno. Derrida parte da una nota, e dunque un testo per sua natura marginale, ma precisa:

“ E’ solamente una nota ma la più lunga, e di molto, di *Sein und Zeit*”⁸⁶

Il testo è già al tavolo dell’interrogatorio, è stato fermato e messo sotto indagine per il suo atteggiamento sospetto, per la sua estraneità alla norma glossatoria che prevede una certa stringatezza; in ossequio all’obbligo accademico, bisogna scrivere molte note per apparire colti e intelligenti, ma questa è troppo lunga, un abito inusuale che giustamente solletica l’istinto indagatore, l’atteggiamento da noir che contraddistingue il talento analitico di Derrida. Se poi si pensa che questa anomalia si trova in Heidegger, il pensatore più anarchico, e al contempo rigido, del XXI secolo, il più pedante espositore della portata del suo pensiero, colui che lo deve spiegare, lo deve chiarire e illuminare in tutti i suoi rivoli, non si può che riconoscere la giustezza dell’intuizione derridiana. La nota è uno sfregio, un tremolio improvviso del cesello, forse addirittura un’emozione. Cosa dice? Invece di ripeterla, citarla e notificarla ulteriormente, riprendiamo il riassunto, ma sarebbe meglio dire la reazione di Derrida:

“Un compito immenso viene qui proposto. I testi così additati sono senza dubbio tra i più difficili e i più decisivi della storia della filosofia. E tuttavia quel che Heidegger indica in questi punti di riferimento non è quanto vi è di più semplice? Non solamente un’evidenza, ma il *milieu*, l’elemento di evidenza al di fuori del quale sembra che il pensiero non possa respirare? Non è del <<diritto inaudito>> del presente che si è avvalsa tutta la storia della filosofia? Non è in esso che si è sempre prodotto il senso, la ragione, il <<buon>> senso? E quello che salda il discorso comune al discorso speculativo, a quello di Hegel in particolare? Come si sarebbero potuti pensare l’essere e il tempo *altrimenti* che a partire dal presente, nella forma del presente, cioè di un certo *ora in generale* che nessuna *esperienza*, per definizione potrà mai abbandonare?”⁸⁷

A questo punto bisogna trarre fuori dall’assenza, è proprio il testo che ce lo chiede, la forma della nota, almeno un po’, per dare un appoggio alle successive, nette prese di posizione di Derrida e per capire, a breve, come non sia più un fatto di filosofia, ma forse di scrittura, e di esperienza, quando si entra nel campo di Bataille.

Heidegger afferma che il concetto di tempo hegeliano è derivato direttamente da quello aristotelico che si trova in Fisica IV, e pertanto, essendo una parafrasi geniale della fondazione della tradizione di tale concetto, esso (il tempo hegeliano) ricade perfettamente entro i suoi limiti, anzi ne è l’espressione più

⁸⁶ J. Derrida, *Ousia e grammè*, in *Margini – della filosofia*, op. cit., p.65

⁸⁷ *Ibidem*, p 68

compiuta, situandosi dunque nel solco del concetto *volgare* di tempo, le cui caratteristiche sono quelle di essere basato sull'ora inteso come parte temporale infinitesimale, la più piccola (jetzt-nun), come soglia del passaggio, orlo del "moto temporale" (grenze-oros), elemento combinato da cui scaturisce il corso del tempo (stigmè-punto). Tutte queste associazioni rimandano ad una connotazione spaziale del tempo, che implica una visione problematica in cui si impone una divisione tra:

- a) la temporalità *presente* (per il vivente)
- b) il tempo come moto e cambiamento,
- c) il Tempo come *presenza*, attualità dispiegata, entro la quale il mutamento, lo spazio e il tempo finito si danno.

Parliamo di tempo finito, o della finitezza, perché Derrida mostra come Heidegger approvi, ma solo sul versante del *dasein*, questo schema. E infatti:

“Non si tratta per Heidegger di proporci di pensare altrimenti, se ciò vuol dire pensare *qualcos'altro*. Si tratta piuttosto di pensare ciò che *non* ha potuto essere, *né* essere pensato *altrimenti*.”⁸⁸

Questo passaggio è, forse oltre la misura immediata della scrittura, ma già alla luce dello sviluppo successivo dello scritto, sommamente corrosivo. Quando Heidegger interroga la coppia *Sein und Zeit*, ne battezza la possibilità dell'unione, la nomina e in qualche modo la conduce all'altare, allo scopo di trovare all'interno di questa diade un campo nascosto e comune, quello dell'essere proprio, che apra all'ontologia vera, alla riscoperta del senso dell'Essere interrogato finalmente alla luce di un pensiero sgombro dalle nebbie della dimensione ontica. Derrida invece inchioda immediatamente i due termini ad una catena che dice l'impossibilità, il fato tragico di un tentativo del genere. Se si vuol pensare qualcos'altro, allora il pensiero è già asservito al qualcosa più che all'altro, quel qualcosa che mantenendo un grado di oggettività (sia essa massima, sorta di Dio, o minima, l'essere sottostante agli enti, l'essere come sostanza), non può statuire alcuna uscita dalla metafisica, perché l'oggettività stessa è in amalgama con l'essere e il pensiero, è il pensiero che si fa strutturare dall'oggettività. Parte della critica di Derrida si espliciterà in questa direzione, laddove sarà il vocabolario heideggeriano, specialmente nei temi della caduta e del proprio, ad essere denunciato come inadatto, commisto con le

⁸⁸ Ibidem, p 68

forme classiche della metafisica, portatore delle medesime gerarchie intrinseche e delle stesse volontarie omissioni.

Quel che va pensato, non è un nuovo orizzonte temporale, ma:

“il legame tra la verità e il presente [...], in un pensiero che di conseguenza non deve forse più essere *vero* né *presente*, per il quale il senso e il valore di verità sono messi in questione come mai nessun momento intra-filosofico ha potuto fare [...]

Non c'è alcuna possibilità che nella *tematica* della metafisica via sia stato qualche spostamento per quanto riguarda il concetto di tempo, da Aristotele a Hegel. I concetti fondamentali di sostanza e causa, con tutto il sistema di concetti loro connessi, bastano, quale che possa essere la loro differenziazione e la loro problematica interna, ad assicurarci il collegamento e ad assicurarci della continuità ininterrotta, benchè fortemente differenziata, di tutti momenti della Metafisica, della Fisica, della Logica, passando attraverso l'Etica. Se si manca di riconoscere questa potente verità sistemica, non si sa più di cosa si parla quando si pretende di interrompere, trasgredire, eccedere ecc, la <<metafisica>>, la <<filosofia>> ecc.”⁸⁹

Pensare il legame tra verità e presente significa riconoscere l'esistenza del legame non come accidente, ma come origine del pensiero metafisico. Non esiste all'interno del pensiero concettuale la possibilità di uscire dall'aporia della presenza come con-presenza, e quindi della predeterminazione temporale di qualsiasi essere o ente, predeterminazione che si esplicita però nello strano meccanismo di assoluta coincidenza tra diade spazio temporale, e predominio del tempo sulla fenomenicità in genere. E qualsiasi argomentazione o scrittura che voglia fare del tempo il suo oggetto ricade, questa è per Derrida una regola formale del pensare stesso, entro il potente complesso sistemico della metafisica. C'è solidarietà nel pensiero filosofico, una solidarietà sommersa e inoppugnabile, quella che tiene insieme le aporie e i concetti, saldandoli gli uni agli altri entro una maglia, una rete la cui capacità prensile si esplicita ogni qual volta si apre la bocca per parlare. Non c'è volgarità del pensiero, perché tutto il pensiero della verità, dell'originarietà, dell'appropriatezza, è la forma astratta di una macchina eidetica straordinariamente coordinata, che opera invisibile nelle millenarie variazioni sul tema che si chiamano filosofia. È il Senso stesso, come questione e come direzione, ad essere volgare, in tal senso. E qui Derrida chiama in causa Bataille. È costui ad invitare a prender coscienza di questo statuto

⁸⁹ Ibidem, p. 69

unidimensionale del pensiero e della parola stessa. Ma pensare questa volgarità endemica, a cosa porta, qual è l'intenzione? La domanda, per essere filosoficamente corretti, è elusa, ma la risposta forse sta nel coraggio del meno, della traiettoria discendente, oltre la volgarità in direzione dell'oscenità che il pensiero di Bataille prende.

Il termine osceno va un po' ripulito dagli immediati sensi moraleggianti, e soprattutto dalle etimologie inventate che lo vedono significare "ciò che sta nascosto dietro le scene", sorta di terribile e oscura verità che la rappresentazione cela. L'osceno è null'altro che il cattivo augurio, la condizione negativa di partenza, e se qualche forma di cecità o di invisibilità gli si vuol assegnare, si potrebbe pensare alla reazione naturale al presagio infausto, il rifiuto, il far finta di niente, e non è questo ciò che in maniera più forbita si può chiamare eludere? Dunque Bataille non elude, perché fronteggia l'abominevole (abominio, termine mutuato dalla stessa sfera semantica, quella legata alla divinazione...) situazione dell'uomo, ed è anzi attratto da questa infausta condizione mortale. La dinamica del pensiero di Bataille è quella di uno scontro frontale, il suo gesto l'apertura violenta degli occhi. Questo comporta una crescita di consapevolezza, un'acuirsi della coscienza, la cui necessità è condotta al parossismo, fino al punto di sfondare e invadere il campo dell'ebbrezza; a questo incontro Bataille ci invita, al raggiungimento del punto di tangenza tra ebbrezza e coscienza, e allo smembramento del punto, fino a che questo non crei un campo, misto, dove verità e menzogna, raziocinio e follia, non abbiamo più ambiti così marcati. Attenzione, non contraddiciamo quanto detto precedentemente affermando ora, quella che appare come una deriva mistica del ragionamento, perché la questione posta da Bataille, non è a posteriori, non tenta di ribaltare i sensi e il senso del discorso, non mira a stati realmente riscontrabili, l'ebbrezza cui chiama Bataille non è scientificamente misurabile, non ha un "tasso", perché non appartiene, linguisticamente addirittura, alla separazione concettuale, è quindi un porto franco, altro rispetto alla giurisdizione dell'oggettività, che equivale a scientificità, che equivale a filosofia. Tutto il testo e il pensiero di Bataille, meglio tutto il testo-pensiero di Bataille è una terra di confine rispetto alla filosofia, ed è anche il varco verso il mare, tra due sponde possibili, una intra-filosofica, ed una totalmente altra.

Bataille bisogna dirlo, costringe a confrontarsi con una situazione estrema, che è quella del gettito della filosofia. Ma il gettare, la gettatezza, tutto ciò che con parabole motorie ascendenti o discendenti ha a che fare, naturalmente dal punto di vista filosofico non può mai avere uno, ed un solo senso.

Andare verso l'osceno significa decidere di afferrare e utilizzare quelle aporie che la metafisica ha rinchiuso nella confusione di argomentazioni altalenanti, balzi linguistici, e ultima risorsa, riserve metaforiche. Significa che di questo statuto incerto della filosofia, bisogna pur farne qualcosa. L'elusione della domanda che Derrida mostra in Aristotele, ha un movente, non è un incidente o un gesto improvviso. La premeditazione dell'elusione è dovuta al rischio mortale cui la filosofia come cosa a sé, come oggetto o materia, si esporrebbe qualora afferrasse o decidesse di affrontare esplicitamente il campo della commistione tra essere e divenire, tra causa ed effetto, tra tempo e spazio. Se la filosofia semplicemente dicesse che il moto e il mutamento appartengono al tempo, e che il tempo come presenza è una pura astrazione che serve per rapportarsi all'esterno, e dunque il tempo non è l'essenza dei fenomeni, o ciò che regge il senso interno, ma l'invenzione, uno strumento alla stregua di uno scalpello o di una lancia, il cui scopo è stabilizzare il marasma circostante, dare un riferimento umbratile ma necessario all'incessante cambiamento, metterebbe in questione la sua propria esistenza. L'essere stesso diverrebbe accidentale, ma questo sarebbe ancora il versante meno grave della faccenda. Il reale disvelamento, il malaugurio, ciò che va allontanato perché feroce (ecco il ritorno dell'osceno) è la pantomima della divisione tra conoscenza volgare e filosofica. Tutta l'impalcatura metafisica che si regge sull'immobilizzazione del caos vivente, con le sue sculture concettuali chiamate sostanza, essere, causa, ripete esattamente il processo mentale di base, il riconoscimento e la riconduzione presso il simile, il già visto-saputo-esperito, affinché il flusso del mutamento offra qualche appiglio alla più primitiva e sbalordita delle menti. E non si tratta di ontologia o ermeneutica, ma solo di distinguere te da me, l'alto dal basso e poter esercitare quelle operazioni pratiche (mangiare, lavarsi) che vorremmo chiamare trascendentali, perché sono quelle senza le quali un umano non sarebbe altro che un corpo inerte, e ben presto morto. Naturalmente i processi mentali che conducono già solo a questo livello infimo, ai confini con l'animalità, sono invero prodigiosi, di una potenza incredibile se paragonati alle forze opposte del caos o del divenire, intuiti nella loro purezza, ma sono anche l'origine obliata dalla filosofia, la prassi che forma radicalmente il pensiero, e la vergogna, le pudenda, che Bataille brama, della metafisica.

Nascoste nelle domande basilari stanno le contraddizioni che il pensiero filosofico non ha voluto utilizzare, l'eterologia che nasce con la metafisica, l'accompagna come il suo non detto, quel taciuto che forma il rango, la nobiltà dello spirito; e quel che Derrida sottolinea e Bataille pratica è l'epocalità della scelta, il fatto che essa sia accaduta, come un fato, oltre la volontà di chi questa scelta l'ha in realtà

praticata. L'epoca della metafisica ha qualcosa di tragico, perché i suoi protagonisti non sono adatti alla chiamata del pensiero, ma si badi non è una questione personale, è il pensiero stesso che pare inadeguato ai suoi fondamenti, e qui risiede anche il carattere eroico della filosofia, l'elusione ancora una volta testarda dell'arrendersi. I trucchi della ragione, sono come strategie di seduzione nei confronti di una dimensione, quella dell'essere, che è del tutto preclusa all'uomo. Ma l'eroismo non ha un solo modo di manifestarsi, ci sono varie vie per maneggiare l'inadeguatezza. La metafisica esiste come una di queste vie, ed esattamente come su una via, una forma di unità collega tutti i suoi punti, in questo caso, e su questo ha ragione Heidegger, è il concetto di tempo a svolgere questo ruolo, ed in particolare il pensiero della sua scansione e divisione in tre forme, passato-presente-futuro, che non sono però equipollenti, infatti:

“si pensano il passato e il futuro come delle affezioni che hanno l'effetto di diminuire, sopraggiungendole, quella presenza che si sa essere il senso o l'essenza di ciò che è (l'ente). È proprio questo che sembra non subire spostamenti, da Aristotele a Hegel. Il Primo Motore, come <<atto puro>> (<<energeia è kath' auten>>) è presenza pura. In quanto tale esso anima tutto il movimento col desiderio che ispira. Esso è il bene e ciò che è sommamente desiderabile. Il desiderio è desiderio della presenza.”⁹⁰

Che l'epoca del pensiero si dia alla luce dell'essere va compreso senza mai dimenticare che questa luce è in primis desiderio: l'essere come presenza è eros, l'uomo soggiace alla seduzione dell'attualità pura, in quanto l'attualità pura è ciò che gli manca. E la forza del desiderio è esattamente ciò che maggiormente è stato obliato nello sviluppo, meglio nel susseguirsi di scritture, in cui la metafisica si è incarnata, fino alla sua soppressione nel sistema hegeliano, che trasforma l'eros nel principio dialettico, che va da sé, come i film che piacciono al pubblico deve avere un lieto fine, quello della presenza compiuta. La forza erotica dell'essere, e il conseguente atteggiamento seduttivo, non scevro di finzioni e mistificazioni che la filosofia opera, non devono far dimenticare la precomprensione che il pensiero della presenza mette in atto, una volta e per sempre, tant'è che si assiste ad una sua costante replica; solo il presente come attualità è il proprio dell'uomo, tutto il resto è una diminuzione della sua capacità di corrispondere al “primo motore”. La conoscenza oggettiva rappresenta questo stato recitandolo nella soddisfazione del telos raggiunto, del progetto, che nato in minorità come tempo sempre passato, (perché nel momento in cui si concepisce un progetto si è già dato a quel momento un valore di passato), è proiettato nel futuro, che però si eleva ad un rango soddisfacente solo laddove si raggiunga il risultato, cioè laddove i

⁹⁰ Ibidem, p. 85

due rami inferiori del tempo si ricongiungano nella perfezione di movimento-fine-presenza: la realizzazione. E se Bataille si scaglia per lunghi tratti contro il progetto, in parte lo abbiamo già visto, è proprio per il suo aspetto di costruito temporale, di gerarchia già risolta in favore di un presente calcolabile, e Bataille sa che dove vige questa scala di potenza, vi è odore di sagrestia. Come direbbe Derrida, appena ci si adegua alla supremazia della presenza ci si installa nell'onto-teologia:

“Il *sensò* del tempo è pensato a partire dal presente, come non-tempo. E non può essere altrimenti; nessun *sensò* (in qualunque senso lo si intenda, come essenza, come significato del discorso, come orientamento del movimento tra un' *archia* e un *telos*) non ha mai potuto essere pensato nella storia della metafisica altrimenti che a partire dalla presenza e come presenza. Il concetto di senso è comandato da tutto il sistema di determinazioni che stiamo qui individuando e, ogni volta che viene posta una questione di *sensò*, essa non può esserlo che nella chiusura metafisica”⁹¹

La chiusura metafisica è l'esclusione del versante problematico, l'indicazione di modi temporali residuali rispetto alla preminenza del presente, il declassamento della potenza come scarto e del divenire come impossibile. Tutto questo complesso di determinazioni si raccoglie nel gesto fondamentale dell'utilizzo del tempo come dato, la predeterminazione della presenza in quanto indiscussa, evidente, presenza che significa l'elezione dell'identità a criterio assiologico e forma del giudizio: ciò che è presenza, vale a dire eterno, è il Bene, e ciò che è come il bene è bene a sua volta, il rapporto di somiglianza decide della bontà o meno della sentenza. Abbiamo visto come l'intensità scardini completamente questo asse, e questo è un'indizio della profondità della ferita che nel corpo della filosofia, incide la scheggia Bataille.

La critica di Bataille al progetto non riguarda, come ad uno sguardo superficiale potrebbe sembrare, la sottomissione del presente al futuro, ma investe esattamente le questioni che Derrida evidenzia in Aristotele; progettare significa scandire il tempo, dividerlo in segmenti, ottenendo un risultato paradossale: lo scorrere del tempo è omogeneizzato, tutto è ricondotto ad una inapparente dimensione sovra-temporale che racchiude i tre modi di darsi del tempo, dimensione che possiamo chiamare indifferentemente eternità o presenza, ma questa operazione sbilancia spaventosamente l'assetto temporale verso la più problematica delle tre dimensioni, quella del presente che non pare avere alcuna consistenza di per sé; ed inoltre mostra chiaramente come passato e futuro non siano altro che pezzi, composizioni di presenti, composizioni trattenute e organizzate a formare unità parziali, ma tutto

⁹¹ Ibidem, p. 84-5

questo lascia intatta la domanda sulla “fisica” del presente, riportando di colpo tutto il meccanismo ad incepparsi nel suo fulcro, l’inafferabilità dell’attimo. Bataille fa a meno di tutta la problematica, trattenendone se vogliamo solo alcune appercezioni, il fatto che il tempo sia mutamento e persistenza insieme, e che la finitezza abbia come destino la chiusura di entrambi, contemporaneamente. La precomprensione temporale in questo modo non è abbandonata, anzi è portata alla sua massima chiarezza ed evidenza, denunciata nella sua non maneggiabilità. Il dato è <<il tempo e lo spazio>>, “la diade come minimo”, ma il dato è anche <<il moto e la quiete>>, <<l’essere e il divenire>>, tutto *ama*, insieme. Questa irrisolutezza del mondo è la traccia dell’eterogeneo, quel settore invisibile della materia che non corrisponde alle categorie, agli schemi interpretativi di base di cui gli uomini si servono per agire e comunicare. Ma questa irrisolutezza è anche la meraviglia, il residuo che rende liberi, che porta la possibilità oltre il campo della realizzazione e fuori dalla trappola del principio di non contraddizione, perché concretamente l’eterogeneo non risente della logica, essendo un fatto extra linguistico. Avere traccia di questa ulteriorità è esaltante, è l’unica forma di infinito concessa; quale forma? Quella della possibilità dell’altro, di un cambiamento, una rivoluzione, un’irruzione di qualcosa di completamente nuovo, anche solo una promessa, la promessa dell’inesauribilità delle domande. Il presente eterogeneo andrebbe scritto barrato, come Heidegger scrive Sein, ma senza nutrire la segreta speranza di far sparire la barra, comprendendola come una chiusura-fonte, una cancellazione produttrice e feconda. Bataille abbandona l’ora in generale, la condizione materiale dell’esperienza, in favore di un presente altalenante, non scandito rispetto al prima e al dopo, ma differenziato rispetto alla forza, all’intensità, senza avere nulla a che fare con la questione della durata. Non c’è un versante psicologico di una simile visione, la presenza fratta, richiamantesi oltre le distanze crono-logiche, appartiene talmente tanto al singolo da non poter essere misurata, né detta o esperita. È tale temporalità che accompagna l’esperienza interiore, e come e quanto questa differisce dall’esperienza comunemente intesa, altrettanto quella si discosta da qualsiasi forma eterna o raccolta di presenza. Questo presente si riduce quasi a niente:

“Naturalmente il NIENTE in se stesso non appare, il NIENTE è solo l’oggetto che svanisce, ma la conoscenza lo può prendere in considerazione solo sotto quest’ aspetto. Perciò, per finire, il NIENTE si trova in quel punto preciso in cui la conoscenza e il non-sapere sono entrambi in gioco, la conoscenza

implicata nell'oggettività dell'esperienza, il non sapere dato soggettivamente. Ma l'oggettività in questione svanisce nella misura in cui è posta in questo modo.”⁹²

Se c'è un punto fermo, una specie di orizzonte nel testo batailleano è l'ostinazione a tenere viva la contraddizione. È un gesto tragico e potente al pari della chiusura metafisica; è tragico perché inevitabilmente inadeguato, con la differenza che non è più l'oggetto del pensiero a porsi un parametro ideale fasullo, o quantomeno irraggiungibile e non verificabile, non è più l'uomo ad essere troppo piccolo, troppo ontico per l'essere, ma è l'essere, inteso in una pervasività semplice, basilare, ad essere inadeguato, perché oltre il crisma dell'identità e quindi non paragonabile, non assimilabile, ma differenziante, dispendioso. E potente, perché quel poco di mondo che resta in questa vertigine di immotivatezza, non è certo abitabile. La contraddizione è il centro del sistema batailleano, è il luogo della fecondità, è l'osceno che ci resta come unico dato:

“<<Vuoi vedere i miei stracci?>> mi disse.

Le mani artigliate al 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>>”⁹³

L'organo sessuale, col suo nome volgare e potente, la fica, un pantano, una trappola, cercata come null'altro e repellente, attraente perché fuori da qualsiasi canone di bellezza, ecco il punto della contraddizione, l'osceno che combacia con la vita, l'orifizio che genera, che espelle e che chiama, selvaggiamente, in immagine, nel desiderio e nella pratica, l'irrealtà della metafisica, il taglio e la ferita che fa comunicare, la ferita per cui si muore, la violenza dell'attualità nella sua nudità che fa bollire le vene, ecco il Dio di Bataille, per davvero. La letteratura, quella no, non c'entra.

Non è un atto di guerra, non è blasfemia o posa da intellettuale, è la serietà di un testo disancorato dalla scelta dell'eternità come paramentro, un testo che fa un'ultima dichiarazione, prima di avventurarsi in un territorio differente, differenziante(si). L'esplosione nella mente di un uomo al cospetto dell'osceno,

⁹² G. Bataille, *La sovranità*, op. cit., p. 44

⁹³ G. Bataille, *Madame Edwarda*, ES, Milano – 2004, p. 30

quello è Dio, quello deve essere Dio dopo la sua epoca, un tempo immemore dei vecchi idoli. La memoria dell'acefalo, del superuomo, la memoria di un uomo semplicemente finito, non conserva neanche più traccia della fede e dell'eterno. La tempesta dello spalancamento delle cosce di Madame Edwarda, brucia finanche il ricordo della chiusura della metafisica e delle sue gambe strette da signorina noiosa. Il rapporto con la memoria è fondamentale per qualificare un testo dislocato altrove rispetto al corpo filosofico, Derrida in un altro saggio confluito nel medesimo volume, lo afferma chiaramente:

“ Si sa che alla fine dello Zarathustra, al momento del segno, allorché <<das Zeichen Kommt>>, Nietzsche distingue, nella massima vicinanza, in una strana rassomiglianza e in un'estrema complicità, alla vigilia dell'ultima separazione, del grande Meriggio, l'uomo superiore (<<höherer Mensch>>) e il superuomo (Übermensch). Il primo è abbandonato alla sua afflizione con un ultimo movimento di pietà. L'ultimo - che non è l'ultimo uomo - si risveglia e si rimette in cammino, senza volgersi indietro, verso ciò che lascia dietro di sé. Egli brucia il suo testo e cancella le tracce dei suoi passi. Allora il suo riso propromperà verso un ritorno che non avrà più la forma della ripetizione metafisica dell'umanismo e nemmeno, senza dubbio, << al di là della metafisica>>, quella del memoriale o della custodia del senso dell'essere, quella della casa e della verità dell'essere. Egli danzerà, fuori della casa, quell' <<aktive Vergeßlichkeit>>, quell' <<oblio attivo>> e quella festa crudele (grausam) di cui parla la *Genealogia della morale*. Nessun dubbio che Nietzsche abbia fatto appello ad un oblio attivo dell'essere: esso non avrebbe avuto la forma metafisica che gli imputa Heidegger.

Dobbiamo, con Heidegger, leggere Nietzsche come l'ultimo dei grandi metafisici? Dobbiamo al contrario intendere la questione della verità dell'essere come l'ultimo sonnolento sussulto dell'uomo superiore? Dobbiamo intendere la vigilia [*veille*] come la guardia montata nei pressi della casa o come il risveglio [*éveil*] al giorno che viene, del quale siamo alla vigilia? C'è un'economia della vigilia?⁹⁴

È del superuomo procedere oltre, è sua la capacità inaugurale del gesto, perché bruciata alle sue spalle sta la lettera, tutta la catasta delle scritture dei sistemi e dei concetti, ma soprattutto bruciato è il passato, perché l'oblio attivo non è un evento, ma una facoltà, è ciò che accompagna il tempo del superuomo, il suo antidoto rispetto alla presenza, e non al presente. Possiamo infine diversificare i termini, e pensare la presenza come il gancio di traino di tutti i momenti della metafisica, il dorso del suo vocabolario, la pagina su cui si scrivono i concetti di causa sostanza ecc, mentre il presente null'altro sarebbe che la

⁹⁴ J. Derrida, *Fini dell'uomo*, in *Margini - della filosofia*, op. cit., P 185

cattura dell'intensità, la frazione indefinita e il pezzo iterabile di una vita, o di quell'essere non più cercato oltre gli enti:

“La questione dell'Essere si pone a mio avviso in un solo modo: il problema è sapere se il mio essere limitato cessa di differire non dall'Essere concepito in questa o quella maniera ma dalla continuità dell'Essere, dell'Essere cioè considerato al di fuori di ogni maniera.”⁹⁵

L'essere limitato, oltre il soggetto è il lasso di tempo che l'individuo stringe. Ancora una volta, tutto questo non toglie alcuna aporia, ma le usa, le mette in gioco, forse senza uscire dal campo dell'umano, senza chiedere una trasformazione di genere, scrivendo un testo completamente diverso, facendosi scrittura senza disciplina. Nello stesso saggio Derrida aveva già tratteggiato, proprio come differenza di scrittura l'alternativa di chi viene alla fine della metafisica, e vuol pensare dopo la morte di Dio:

“1) tentare l'uscita e la decostruzione senza cambiare terreno, ripetendo ciò che è implicito nei concetti fondatori e della problematica originale, utilizzando contro l'edificio gli strumenti e le pietre disponibili nella casa, cioè parimenti, nella lingua. Il rischio in questo caso è di confermare, di consolidare o di *rilevare* incessantemente ad una profondità sempre più indiscutibile ciò stesso che si pretende di decostruire. L'esplicitazione continua in direzione dell'apertura rischia di sprofondare nell'autismo della chiusura.

2) decidere di cambiare terreno, in modo discontinuo e dirompente, installandosi brutalmente fuori e affermando la rottura e la differenza assolute. Senza parlare di tutte le altre forme di prospettiva in *trompe-l'oeil* in cui può farsi catturare tale spostamento, abitando più ingenuamente, più fedelmente che mai l'interno che si afferma di voler abbandonare, la semplice pratica della lingua incessantemente reinstalla il <<nuovo>> terreno sul suolo più antico.”⁹⁶

Non può non saltare all'occhio un parallelo tra i due schemi di Derrida, che letti insieme mostrano come le seconde ipotesi si richiamino tra loro, la via d'uscita dalla metafisica verso un territorio completamente nuovo, e l'atteggiamento del superuomo sono evidentemente connessi, e assumono una forza, un'aura di novità, una promessa di sviluppo che non ritroviamo nella sfera delle possibilità dell'uomo superiore, e forse, ma questo con meno sicurezza, nella decostruzione. Derrida è perfettamente consapevole dei rischi, delle degenerazioni e di quelli che lui chiama gli “effetti di

⁹⁵ G. Bataille, *Dossier sulla pura felicità*, in *Conferenze sul non sapere*, op. cit., p 90

⁹⁶ J. Derrida, *Fini dell'uomo*, op. cit, p. 184

sistema”, null’altro che la forza traente, l’atteggiamento predatorio del sistema metafisico nei confronti del linguaggio, che la necessità di un cambio di territorio comporta, ma questi rischi non tolgono la necessità. Ancora una volta in un testo in cui le fondamenta dell’edificio filosofico sono attaccate, viene fuori un riferimento che non può essere casuale, il richiamo a ricercare una economia della veglia, un’economia che sia adeguata al momento di passaggio. E nei testi di Derrida vi è un’indicazione precisa del nome, della persona che questa economia l’ha delineata e vissuta, si tratta esattamente di George Bataille, cui viene dedicato un saggio intitolato “Dall’economia ristretta all’economia generale. Un hegelismo senza riserve”, incluso ne “La scrittura e la differenza”. Non interessa qui tanto ricostruire o commentare il testo di Derrida, quanto esplicitare il riferimento, per collegare un nome tenuto nascosto, velato dalla scrittura, all’incipit del testo stesso, che ci dice qualcosa d’altro rispetto a quanto visto finora, forse una chiusura di campo, sicuramente una concentrazione dello sguardo verso un settore preciso della fenomenologia umana, che riporta il discorso verso una concretezza quasi inaspettata:

“Ogni colloquio filosofico ha necessariamente un significato politico”⁹⁷

Sorvoliamo sull’intenzione retorica di una simile, secca introduzione. Tralasciamo l’effetto letterario ma soprattutto emotivo, l’attacco frontale alla platea in un testo che è nato per essere detto, recitato in una conferenza. Resta il fatto che chiudendo il circolo, riconnettendo testa e coda si palesa uno stato di necessità, che è anche la constatazione di un fatto, ossia l’essere l’uomo, in particolare l’occidentale, (con tutto il ventaglio di sfumature e forzature che un termine del genere possiede nell’uso comune), sulla soglia di un cambiamento epocale. La gestione di questa vigilia, e il suo possibile esito si determinano come operazioni:

1) filosofiche

2) politiche

E chi tiene questi due campi, nei modi che fanno ipotizzare uno sviluppo nel senso del superamento dell’umano, della metafisica ecc è George Bataille.

Bisogna dunque interrogare la veglia e la sua economia, capire perché la vigilia avviene ancora dentro la casa della filosofia e come la sua gestione possa approdare all’azione politica, alla luce del fatto che

⁹⁷ Ibidem, p. 155

l'intensità non opera sulle masse, perché, almeno ad un primo sguardo s'affaccia su un territorio troppo rischioso.

Lo statuto filosofico, l'appartenenza all'edificio è certificata immediatamente, a partire dall'argomento, dal tema, che è quello del tempo. L'intensità scandisce il tempo in Bataille, e quindi il tempo è l'avversario, l'oggetto come ciò che sta contro l'intensità, ma questo stare contro come si esplicita? Non sarà un reciproco conformarsi? Esattamente come due lottatori i cui corpi, nello scontro si corrispondono, assumono forme imposte dallo sforzo dell'altro, raggiungono un equilibrio tensivo, che salta appena l'intensità delle forze si differenzia, forse anche tempo e intensità si modellano nell'azione reciproca. Ma in che modo? C'è un testo, sempre proveniente dalla Francia, in cui queste questioni sono affrontate in maniera esplicita e con una potenza tanto analitica quanto sintetica che difficilmente trova pari. Si tratta di "Differenza e ripetizione" di Gilles Deleuze.

È necessario premettere che in questo libro Bataille non è citato neanche una volta, ma poco importa perché l'incontro dei due autori avviene non nella somiglianza delle argomentazioni, non è per affinità che li si affianca, non è sotto l'insegna dell'identità che ha senso leggerli insieme, al contrario è la coappartenenza alla differenza, all'interrogazione come effetto della differenza che permette di accostare i loro nomi. Deleuze in quest'opera complicatissima, parodia e omaggio del sistema alla Hegel, afferra e rigira tra le dita della scrittura, cioè i tropi affrontano, sono fatti e ripetono, sempre lo stesso nodo, quello tra intensità e differenza. Cosa interessante il nesso tra le due appare e viene indagato in una sezione dedicata al tempo. Per Deleuze il tempo è l'effetto di varie sintesi, tutte agenti "contemporaneamente", sintesi che avvengono a diversi livelli, sensibile, organico e mentale. Naturalmente anche qui è palese la presenza del cum-, la predeterminazione temporale, che come un incubo grava sui sogni della ragione di venire a capo dell'enigma dell'essere. Ma Deleuze è netto nell'affrontare questo paradosso:

*"Non sta a noi rifiutare l'ineluttabile conseguenza che occorre un altro tempo in cui si operi la prima sintesi del tempo, la quale rinvia necessariamente a una seconda sintesi"*⁹⁸

La prima sintesi del tempo è quella che costituisce il presente, e lo fa come abitudine; l'abitudine è la capacità di sottrarre ad una serie di ripetizioni un elemento di novità, che è nel primo stadio la generalità. Lo schema è quello che abbiamo visto governare la conoscenza oggettiva, vi è una materialità

⁹⁸ G Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano – 1997, p. 107

pura, orgiastica, mens momentanea la chiama Deleuze, in cui non ha nessun senso parlare di ripetizione o differenza, regna l'aorgico; in questo brodo primordiale è possibile creare dei ritagli, rubare in un certo senso degli elementi, soprattutto trattenere, contrarre nel linguaggio deleuziano, delle singolarità che si danno con una certa regolarità. Questa contrazione è la generalizzazione, il far ricadere più elementi sotto lo stesso ambito, la prima generalizzazione è quella che si compie sugli istanti, è dunque la presentificazione, la nascita del presente. Ma la generalizzazione è un meccanismo complesso, se infatti essa riconosce l'identità che si ripresenta, quella degli istanti, o delle serie alfabetiche ecc, in una sorta di lato oscuro avviene un'operazione segreta e forse più importante: la generalizzazione è la capacità di cogliere delle singolarità, cioè essa è prima di tutto produzione dei differenti, l'abitudine è la capacità di passare dalla mens momentanea ad un presente scandito. La seconda sintesi non è altro che l'accettazione della temporalità come condizione del suo stesso fondarsi, Deleuze parla di memoria e passato a-priori, ma la questione è sempre la stessa, il tempo è da sempre temporale. Ciò che veramente interessa è l'aggettivazione che Deleuze usa per distinguere le varie sintesi che costituiscono il tempo, le definisce passive. La passività è in questo testo qualcosa di molto sfuggente, ha a che fare con il trascendentale kantiano, indica sicuramente un momento limite della riflessione, e, *allo stesso tempo*, fa segno alla corporeità. Le sintesi del tempo sono passive perché corporali, sono dei riflessi, non sono dei progetti, non appartengono al campo della rappresentazione; una sintesi passiva è una reazione del corpo e delle sue partizioni al contatto con parti ad esso esterne che sono fatte delle stesse materie; le sintesi passive sono organizzazioni reciproche, formazioni determinate dalle forze che le materie che ci compongono innescano al contatto col mondo, sono davvero la linea di confine tra interno ed esterno, perché demarcano tanto la continuità del tutto quanto la separatezza del singolo, cioè in esse è allo stesso tempo l'identità e la differenza. Dunque il tempo ci precomprende perché è il nostro corpo a determinare le sintesi che ci permettono in seguito di rappresentarcelo:

“...nell'ordine della passività costituente, le sintesi percettive rimandano alle sintesi organiche, come la sensibilità dei sensi a una sensibilità primaria che siamo noi. Siamo acqua, terra, luce e aria contratte, non soltanto prima di riconoscerle e rappresentarle, ma prima di sentirle. Ogni organismo nei suoi elementi ricettivi e percettivi ma anche nelle sue viscere, è una somma di contrazioni di ritenzioni e di

attese. Al livello di tale sensibilità vitale primaria, il presente vissuto costituisce già nel tempo un passato e un futuro.”⁹⁹

Ma il presente, il passato e il futuro, non sono la differenza, sono il contro-effetto, la reazione alla differenza. Nell'istituzione del genere, e del tempo, scintilla una differenza talmente pura che si lascia dire o afferrare solo come postuma. La differenza che non si attualizza se non sporadicamente, cioè rilasciando spore, invisibili uova che infestano l'identico, rappresenta i postumi della generalizzazione, è il mal di testa della filosofia dopo l'ebbrezza vera, quella muta, quella che viene dopo la festa di cui non si può dire nulla perché cancellata, inviolabile dalla memoria. E Bataille scrive sempre dopo una festa.

Questo ribollire di differenza che regge il pensiero è l'intensità, che:

“comprendendo il disuguale in sé, ed essendo già differenza in sé, [...] afferma la differenza, fa della differenza oggetto d'affermazione”¹⁰⁰

L'affermazione della differenza, nel linguaggio che viene sempre dopo l'azione della differenza è il negativo, che null'altro è se non la visione a posteriori, o meglio come dice Deleuze dal basso, della differenza. Il negativo è la storia della differenza che si esplica, e la sua esplicazione è un pareggiare continuo dei differenti, l'annullamento della differenza nei determinati, sotto i quali però:

“è ancora il disuguale a farsi sentire in intensità.”¹⁰¹

La ragione è pura forza del negativo, vale a dire che essa funziona solo nella soppressione dell'intensità, ma questa non sparisce, non è riassorbibile, siamo nuovamente alla questione del maggiore e del minore, per quanto il vero, il bene, il giusto vogliamo assoggettare l'intera estensione del darsi differenziale, per quanto si voglia essere Dio insomma, non si può dimenticare, o almeno questo ci invitano a fare Deleuze, Bataille e altri pensatori del secolo scorso, che Dio con tutto il suo sforzo pianificatore:

“ danza sopra un vulcano ”¹⁰²

La direzione della connessione tra differenza e identità in Bataille è tracciata dal funzionamento dell'occhio pineale, dalla direttrice ano-occhio, vulcano sguardo, dal ribollire delle viscere passando per

⁹⁹ Ibidem, p. 98/99

¹⁰⁰ Ibidem, p. 302

¹⁰¹ Ibidem, p. 302

¹⁰² Ibidem, p. 302

la vista ordinatrice fino al cosmo, fino alle stelle, che sono dono e frutto tanto del culo quanto dell'iride; questa direttrice, la percorribilità doppia della profondità, dall'identico alla matrice differenziale, che si chiama intensità, o al contrario, nel qual caso si chiama negativo, similmente si trova in Deleuze; ancora una volta il vocabolario e l'armamentario metaforico sono il mastice, il milieu del pensiero. Entrambi ci dicono qualcosa di molto, troppo semplice:

“è dunque vero che Dio fa il mondo calcolando, ma i suoi calcoli non sono mai giusti, ed è questa non giustezza nel risultato, questa irriducibile disequaglianza a formare la condizione del mondo. Il mondo “si fa” mentre Dio calcola, e non si darebbe mondo se il calcolo fosse giusto. Il mondo è sempre assimilabile a un “resto”, e il reale nel mondo non può essere pensato se non in termini di numeri frazionari o anche incommensurabili. Ogni fenomeno rinvia a una disuguaglianza che lo condiziona. Ogni diversità, ogni mutamento rinvia a una differenza che ne è la ragione sufficiente. Tutto ciò che accade e appare è correlativo a ordini di differenze: differenza di livello, di temperatura, di pressione, di tensione, di potenziale, *differenza d'intensità...*”¹⁰³

Il reale come numero frazionario, a dispetto di qualsiasi tentazione metafisica, vede il numeratore costituito dall'attualità sempre, infinitamente, minore del denominatore che è la potenza, che ha la strana caratteristica di essere un'incognita; la frazione del reale è l'incontro di due incommensurabili, di cui il denominatore, inapparente perchè di tutt'altro ordine rispetto all'apparire, certifica il continuo ripetersi della divisione, il generarsi perpetuo e sempre differente. Questa impensabile frazione, che vede il caos come minimo comune denominatore, garantisce la non sterilizzazione del vivente, preserva l'opera di Dio oltre la sua morte, insomma costituisce una forma peculiare della poesia intesa primariamente come produzione, l'eterno ritorno, che non prevede alcuna uguaglianza dei ritornanti, ma solo l'identità del ritornare, il divenire folle:

“ Se Nietzsche conoscitore dei Greci, è consapevole che l'eterno ritorno è invenzione sua come credenza intempestiva o dell'avvenire, la ragione sta nel fatto che il “suo” eterno ritorno non è per nulla il ritorno di uno stesso, di un simile o di un uguale. E infatti Nietzsche afferma giustamente che se ci fosse identità, ossia per il mondo uno stato qualitativo indifferenziato o per gli astri una posizione di equilibrio, questa sarebbe una ragione per non uscire e non per entrare in un ciclo. [...] l'eterno ritorno si elabora in un fondo, in un senza fondo in cui la Natura originaria giace nel proprio caos, al di sopra

¹⁰³ *Ibidem*, p. 287

dei regni e delle leggi che costituiscono soltanto la natura seconda. Nietzsche contrappone la “propria” profondità all’assenza di profondità nella sfera dei corpi fissi. L’eterno ritorno non è qualitativo né estensivo, ma intensivo, meramente intensivo, cioè si dice della differenza”¹⁰⁴

Ma se la natura seconda è per certi versi tutta la natura concessa, sicuramente tutta la natura concessa al sapere discorsivo, perché ancora si parla la lingua della filosofia? Perché questa è, persiste come disciplina, nonostante appaia il più inappropriato dei linguaggi? Se la ragione può a mala pena dirci del prodotto della frazione, e mai nulla del denominatore, il “precursore buio” dell’intenso, ha senso lo sforzo dell’analisi, la paranoia e l’ossessione degli schemi, i giochi in quella terra di confine chiamata trascendentale? Forse sì, ce lo dice Bataille in una vita di sangue trasformato in inchiostro, Deleuze, un titano del pensiero, tragico come tutti i titani, Derrida, Nietzsche, ce lo dice un intero secolo che su questo confine si è arenato, e ce lo dicono quegli autori che oltre questa linea hanno provato a muovere un passo. Nietzsche è il nome di Bataille, e col suo nome è giusto, appropriato, cercare di capire come la lacerazione assoluta che Hegel ha esplicitato, affrontato, e cercato di rimarginare nella fenomenologia, sia invece rimasta aperta e probabilmente tale debba rimanere, perché la legittimità della filosofia non sta nel sistema, ma nel fallimento del sistema, fosse pure il più grandioso. La sistematicità della filosofia è il suo fallimento, è il dolore, certo lo stupore, ma lo stupore doloroso che sancisce il passaggio dal “semplice” pensare alla riflessione filosofica, riflessione che è anche ritorsione, scarificazione, al limite con un comportamento autolesionistico, come chi si infligge tagli, con la benedizione che il sangue del pensiero, perdendosi feconda; il dissanguamento della ragione è un avvicinamento all’intensità, è una crescita. È di questa fecondità brutale, affascinante e morbosa che si ride, ed è da questa che si ride, dalla peculiarità della filosofia, il cui modo di manifestarsi:

“...non è il buon senso, ma il paradosso. Il paradosso è il *pathos* o la passione della filosofia. Per giunta, si danno varie specie di paradossi, che si oppongono alle forme complementari dell’ortodossia, al buon senso e al senso comune. Soggettivamente il paradosso infrange l’esercizio comune e spinge ogni facoltà fino al proprio limite, fino all’incomparabile che unicamente può pensare, la memoria fino all’oblio che è anche l’immemorabile, la sensibilità fino all’insensibile che si confonde con l’intensivo... Ma nello stesso tempo, il paradosso comunica alle facoltà così infrante questo rapporto che non è di buon senso, situandole sulla linea vulcanica che fa fiammeggiare l’una alla scintilla dell’altra, saltando da un limite

¹⁰⁴ Ibidem, p 313

all'altro. E oggettivamente, il paradosso afferma l'elemento che non si lascia totalizzare in un insieme comune, nonché la differenza che non si lascia livellare o annullare nella direzione di un buon senso.”¹⁰⁵

La filosofia è un'eccesso del pensiero, è sempre seconda rispetto alla sensibilità e al senso comune, che sono in grado, in maniera magica, di imbrigliare il caos, ma la filosofia così vicina allo strappo e al salto nell'irrazionale, dovrebbe conservare e indicare, far scivolare furtivamente quel vulcano della differenza e dell'intensità sopra cui non solo Dio, ma ciascuno di noi costruisce la propria casa. E non è questo il senso dell'opera di Bataille? Non è propriamente filosofico il suo atteggiamento, a dispetto di chi volle imputargli un diletterismo visto come incapacità e impreparazione rispetto ai serissimi sforzi della filosofia di costituirsi come buon senso, e quindi suicidarsi? Non che importi molto, non si vuole dare patenti di legittimità a chicchesia, ma bisogna pur capirsi un minimo quando si parla o si scrive, e delimitare un po' il territorio, che in questo caso non differisce di un millimetro da quello mappato dall'aporia di Derrida: come muoversi sulla soglia, quale economia alla vigilia dell'ignoto? Approfondire e decostruire infinitamente la metafisica? Abbandonarla ingenuamente, per farsene, come sempre accade, riprendere senza neanche accorgersene? Una via mediana sembra tratteggiata però, ed è quella della decostruzione come ripetizione attiva, ripetizione sintetica, che ad ogni svolta aggiunge, o meglio raggiunge quel qualcosa che già sta oltre il confine, e poi, e questo è il lato più manchevole per i filosofi, tra cui è di moda la locuzione “e si aprirebbe qui tutto un altro discorso che però non è il caso di affrontare...” imparare da un lato con la noncuranza di un reduce, a maneggiare quel qualcosa, dall'altro ad utilizzarlo con la sprovvedutezza che il nuovo, l'intenso, obbliga ad avere. L'imposizione dell'intensità è un perenne ritorno al noviziato. E questo riattiva il circolo del paradosso, della tensione del pensiero, della sofferenza che il mai identico cagiona, riaprendo il corso della filosofia. Ma in concreto cosa significa tutto ciò? Precedentemente abbiamo visto come l'alternativa che Derrida individuava e poneva ad un livello di forza quasi fatale, veniva alla fine di un testo, che è anche un percorso, che prendeva le mosse dall'affermazione del carattere politico di qualsivoglia colloquio filosofico. Se dunque le polimorfe manifestazioni dell'intensità che abbiamo rintracciato, hanno come sembra un senso, possiamo affermare che l'economia della veglia, dunque la nuova economia adeguata all'intensità, l'economia che sia in grado di gestire il differenziale come fondazione, sarà innanzitutto un'economia politica?

¹⁰⁵ Ibidem, p. 294

Se si parla di politica si parla della molteplicità. Del singolo non c'è alcuna politica, l'ultimo uomo è l'impolitico. Ogni volta che si pone una questione politica, si è già detto in modo implicito, con un discorso immenso e dato per scontato, della presenza sulla scena di più protagonisti. La qualità e la quantità di questi determina la direzione e l'esito del discorso. La politica di un insieme di filosofi, di capitalisti, o di teledipendenti non è la stessa, ma prevede uno stesso, un'identità di fondo, che è la comunità. Ora la qualifica della comunità dice molto della sua politica. Se la comunità è in una presenza perfetta, se cioè essa è estremamente chiusa e designa i suoi membri con precisione, allora questa si modella politicamente nel senso di darsi una direzione e un destino. I piani di questa dinamica non sono ovviamente separati, entrano in relazione, giocano in campo aperto, e questo fa sì che non sia possibile analizzare in maniera rigida sistemi politici complessi; non si può ridurre la dinamica politica a meccanismi di causa - effetto, le partite sono sempre molteplici, difficili da vedere, commentare, dominare tecnicamente. Questo per dire subito che non si tratta di proporre antidoti alle degenerazioni totalitarie, o di esporre la legittimità di un sistema piuttosto che un altro, bensì di chiarire che il modo di intendere la molteplicità può mostrare, se non o non solo forme concrete di politica, certamente le regole di un gioco, regole che sono esse stesse in gioco, soggette quindi ad un rispetto non sempre ferreo. La molteplicità di una comunità di singolarità, come potrebbe darla a pensare Bataille è molto diversa, soprattutto in alcuni snodi strutturali, dalle comunità politiche classiche.

E bisogna attardarsi nuovamente su quale comunità sia possibile per esseri non più soggettivi o individuali, e notare uno strano parallelismo, tra lo statuto temporalmente paradossale degli istanti, e quello altrettanto paradossale dei "singoli".

La temporalità svincolata dal feticismo della presenza non è un tempo senza presente, è al contrario l'impazzimento, il dilagare del presente, come apparizione del con e abbraccio del molteplice. Il tempo presente è fatto, è un costrutto, viene da sempre come tempo, ma la sua costituzione inindagabile, lascia quella libertà plastica che solo la materia concede. Un presente intensivo è il frutto di una recinzione, di una scelta, di un affetto che entra come una lama nel caos e determina unità precarie, assemblabili. Non è un tempo questo, né continuo, né modulare, neanche di quella modularità infondata che l'atemporalità dell'attimo conferiva alla cronologia. L'attimo, pur considerato come il punto di deragliamento della presenza, è infatti sempre uguagliato a sé, e quindi all'altro che è un altro sé. Gli attimi sono formalmente uguali, invece i presenti costruiti dall'intensità sono informali, sottratti all'identità comparativa, e unificati solo dalla positività, cioè essi sono, e sono un determinato presente,

in quanto posti: ecco questo è il mio presente, il presente di un ricordo, come del futuro, e il più difficile presente che si fa appena al di là dell'affermazione.

Il rapporto tra singolo e comunità vive la stessa "disseminazione" che accade al presente, la comunità non può mai essere legata da una nostalgia, perché essa è presente o non è, ed è presente sempre in quanto positiva, il che implica la sua perenne revocabilità. La comunità polarizzata dall'intensità (usiamo la sfera della polarizzazione nell'imbarazzo di non poter utilizzare altri termini relazionali) non fa riferimento ad alcuna essenza, non cerca il luogo, l'escamotage per definirsi comune, ma certo a qualcosa accenna, non come ad un'origine, piuttosto come ad una chiusura del circolo, chiusura che per definizione apre la circolarità. La comunità sotto le insegne e gli effetti dell'intensità è quella dei morti. Nessuna novità si dirà, la politica è sempre sotto il tiro della morte. È questa che minaccia ogni costruzione sociale; vero, ma la piccola, banale differenza sta nel fatto che l'irrisolutezza del vivente, il suo carattere di sfida, ontologica, perfino statistica, al nulla, ci fa essere non potenzialmente, ma di fatto morti. In realtà ciò che nell'esperienza interiore avviene, è la congiunzione di vita e morte la soppressione della differenza tra i due stadi. E cosa comporta tutto questo? Rischi enormi? La caduta dell'ordine, il caos? Nulla di così tremendo, essere morti, la comunità dei morti è semplicemente una comunità che si libera dalla paura, anzi dalla paralisi che discende dalla paura. Più angoscia chiederà Bataille, intendendo più forza, visto che il dolore, la morte, il finito non si lasciano economizzare, visto che l'autoconservazione, la sopravvivenza sono veramente ridicoli se razionalmente commisurati allo sterminio che la vita è, allora almeno godere dello scatenamento, della potenza che da esse emana, senza dimenticare che questa potenza proviene anche dalla gioia, dal vitale liberato, positivo amante.

La veglia dell'economia allargata, è lo spalancamento degli occhi sull'enormità del fatto vitale, che possiede una crudeltà non sopportabile, nessun eroismo nessuna forza e nessuna fede sono all'altezza del sangue che gronda sulla terra, dell'ossario su cui camminiamo, ma questo non deve atterrire, anzi la crocifissione dello sguardo è la più grande liberazione, insomma la poca serietà di una vita che si vuol conservare apre a possibilità, che in verità sono state ampiamente praticate ma poco pensate. Le teorie politiche incappano in un bacino di negatività fondante, sono caratterizzate dal segno meno, perché partono dalla paura della perdita. La gestione dei molti, il compito gravoso di trovarsi ad essere una moltitudine disordinata di co-apparenti, il fatto che il mondo sia da subito affollato, obbliga al confronto con la questione del rapporto, ma ciò che non si è voluto ammettere, è che questo rapporto non è conoscibile in base ad un paragone con uno stadio pregresso. La natura dell'uomo pre-sociale è

un mito, può essere utilizzato come tale ma non preso a fondamento di una teoria. L'uomo "animale politico" o l'uomo "lupo per l'altro uomo", non sono che formulazioni affascinanti, certamente ancorate a dati di fatto, la cui raccolta però è sporadica, e nulla ci dice sul reale stato dell'uomo colto nel primo istante dell'uscita dalla ferinità; e non per mancanze degli autori che tali presupposti hanno sviluppato, ma per l'impossibilità di dire o pensare qualcosa come l'animalità dell'uomo o il suo stato virginale di comparsa sulla terra. In maniera involontariamente ridicola, qualsiasi teoria politica che cerchi un fondamento, un'originarietà da rispettare, finisce per tenere insieme l'evoluzionismo darwiniano, pensando ad un percorso lunghissimo, che partendo dall'animalità abbia condotto a qualcosa chiamato essere umano, e la teoria creazionistica del "primo uomo". Ipotizzando una cesura individuabile tra gli stadi dello sviluppo, si va a cercare esattamente l'adamo, non creato ma evoluto, il compimento che si separa, lasciando quasi un involucro, sorta di "muta" che disperde la vecchia pelle vuota, quella dell'ibrido animale, a cui si sotituisce l'uomo finalmente emerso in tutta la sua assolutezza. L'assurdità di una tale visione è tangibile.

Partire dal dato della co-apparizione non è un modo per sottrarsi alla problematicità, tantomeno una scelta in direzione di un pensiero poco ardimentoso, al contrario, è il metodo per restituire al presente il suo statuto di totale ingiustificatezza, per trasportare la sfida nel reale-esperienziale. Il pensiero della comunità dei morti non ricorda i giorni gloriosi, sfugge al nostos del marinaio atterrato, e si lascia andare alla nuova, sempre presente peregrinazione.

Ora ciò che interessa qui non è de-scrivere lo statuto di questo tipo di comunità. Questo è stato fatto, Bataille e i libri a lui dedicati in particolare da Nancy e Blanchot, e forse in senso forte, costante, ma con quella continuità carsica che la scrittura richiede per non essere parodia o stupido commentario, tutta l'opera di quest'ultimo, hanno maneggiato splendidamente la materia problematica di questa comunità, comunità di fatto e pure nascosta, pudica rispetto al pensiero in chiaro del concetto. A questo punto del racconto (si questa scrittura questo ambisce ad essere, un racconto) si può provare a segnalare qualche manifestazione concreta di un comunismo possibile, qualche effetto di quella veglia e contemporaneamente di quell'economia nuova che Derrida invitava ad affrontare.

Prendiamo spunto da una parola ancora di Blanchot, che dice della comunità:

“A differenza di una cellula sociale, essa si proibisce opera e non ha come fine qualche valore produttivo. A cosa serve dunque?”¹⁰⁶

A cosa serve? Una domanda semplice e inquietante. Fin dall'esergo abbiamo affermato essere il pensiero di Bataille inutile. Dunque inservibile ma anche non servente. Non per niente la questione della sovranità staccata dalla potenza, cioè una sovranità di rango talmente elevato da essere indifferente a qualsiasi signoria, è centrale nella sua opera. Un pensiero che si rifiuta al potere e alla servitù può essere connesso al servizio, se ne può fare qualcosa? Abbiamo visto quanto poco politico fosse, quanto poco affascinante nei confronti di un'ipotetica massa risultasse il pensiero dell'intensità, ma giunti al suo fondo Blanchot obbliga al confronto proprio con quest'aspetto. A cosa serve dunque essere in comune, se questo comune è esser morti? Poco prima Blanchot ha dato quella che sembra una definizione di comunità, vale la pena richiamarla prima di gettarsi alla ricerca del “che fare”. La comunità :

“non vi potrebbe essere [...] se non fosse comune l'evento primo e ultimo che interrompe il poter essere di ognuno (nascita,morte)”¹⁰⁷

Eccola la vita, la vita di coloro il cui poter essere è comunemente interrotto, la comunità dei morti che è allo stesso identico modo la comunità dei semplicemente vivi. È a questo stadio infimo, davvero basilare che si rintraccia il comune, il poter essere (vivi) conchiuso dai due estremi ineluttabili, posti sullo stesso piano: nascita e morte.

Questa comunità tenuta insieme dallo sfondamento più che da un fondamento, la comunità di quelli che hanno in comune l'interruzione del poter essere:

“ a cosa serve dunque? A nulla se non a rendere servizio all'altro fin nella morte, perché l'altro non si perda solitariamente, ma si trovi supplito, proprio mentre apporta a un altro quella supplenza che gli viene fornita”¹⁰⁸

Il gioco degli slittamente delle assenze e non più delle essenze è sublime. Non si tratta chiaramente di servizio funebre, non si tratta del conforto dato al morente, del prenderne il posto, dello stringergli la mano, esperienze pure che feriscono senza possibilità di cicatrizzazione chi le fa, ma è solo la sostanza

¹⁰⁶ M. Blanchot; *La comunità incofessabile*, op. cit., P. 42

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 40

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 42

mancante, lo scivolamento che la morte e la nascita innescano in quanto possibilità che chiudono il circolo dei possibili. L'assenza è l'essere.

Dove l'essenzialità si concretizza come assenza, la supplenza non è un gesto come gli altri, e soprattutto non è il riempimento di un vuoto, non è opera. Supplenza è lo stato di fatto, è lo scivolamento che porta il movimento del supplire ad un continuum, chè non essendoci soggettività o individualità, non vi è chi possa occupare un posto, chi possa tenere la posizione. Questa vita che pure è un'interruzione della possibilità pura che solo al non nato è riservata, non possiede un luogo del proprio, ed essendo completamente presentificata, nella maniera fratta è anch'essa (la presenza) colta dal gioco della supplenza, non ha nessun luogo originario né destinale (chiara la presa di distanza ancora una volta da Heidegger?). Scivolare, supplire, tutto il vocabolario dell'assenza, questi sono i termini della comunità in cui il rapporto non esiste più, ma vi è solo la dislocazione gli uni accanto agli altri, e la rottura costante di questa dislocazione nel comune attraverso la morte, ma si badi bene parimenti attraverso la nascita. E tanto basta per essere più simili di quanto qualsiasi determinatezza possa indicare. La logica dell'inclusione trova qui la sua maggior estensione nella semplificazione estrema della struttura.

La scrittura, la vita e il sangue di Bataille conducono a questo luogo dove la comunità non cerca assolutezza né assoluzione. Comune è il corpo vivente, anzi il corpo-a-corpo vivente, il poggiarsi l'un l'altro che l'assenza essenziale mette in moto, la supplenza di Blanchot, l'essere coinvolti nella veglia di Derrida. La veglia che è in primo luogo un tipo di tempo alterato rispetto alla percezione della diacronia, che appartiene, anzi fonda il senso comune. Cos'è il principio di non contraddizione se non l'esplicitazione logica dello scorrere del tempo? Una cosa che è in un certo modo, appena appare è già come passata, non può più cambiare perché identificata, divenuta una con la sua apparizione grazie alla scomparsa, immutabile perché relegata nel passato e nel ricordo. Ma un ricordo che divenisse onnipresente sarebbe allora la paralisi, la cristallizzazione del presente immobilizzato, il collasso del tempo, e sarebbe l'insonnia del Funes di Borges, che come l'autore stesso ci dice, altro non è che l'immagine dell'eterno ritorno. E infatti la veglia è proprio al confine tra due immagini dell'eterno ritorno, immagini che si sfocano e si svuotano man mano, quelle del versante apollineo e dionisiaco, quelle della memoria che cancella il tempo e quelle del darsi folle e informe, che abbiamo visto tracciato in Deleuze. Il darsi senza forme, il dono informale, la produzione impazzita, tutto questo ci respinge verso una delle tematiche inaugurali di Bataille, quella del dono, del potlach e del sacrificio, ma all'estremo di essa, oltre la questione della gerarchia, dell'obbligo e della relazione. Il dono, che non per

nulla non si lascia tematizzare, ma scorre nelle vene della scrittura, è un dare-darsi del tutto immotivato. Quando non c'è nulla da farsi perdonare, quando la vita non è ancorata ad un peccato, e non tende a nessuna realizzazione, allora l'immotivatezza suprema trova il suo corrispettivo nell'attività, e questa attività alla luce dell'unica constatazione possibile, quella dell'essere con, dell'essere comuni, non può che trasformarsi in dono.

Viventi, gli uni accanto agli altri, precari, esseri accomunati dallo stare a questo livello, nei "bassi" del cosmo e non al vertice del palazzo, non c'è altro che prossimità, opprimente, violentissima, fatta in primis di odori, di corpi visti troppo da vicino per esser belli, di medesimezza incontrata nella malattia, negli infortuni; esseri poco risplendenti, revocati alla vita a milioni, miliardi, schegge dalla durata ridicola, è qui che si incontra l'assenza, è qui che la morte disegna la sagoma dell'identità e dell'alterità. L'altro che muore, quello che si supplisce, finché si può, (perché neanche la supplenza sfugge all'inoperosità e all'indicibilità), è però troppo vicino allo stesso per non essere preso in carico. Così si innesca il servizio, la risposta sull'utilità di questa comunità così "oscena" ad un primo sguardo. È la gravitazione dei morti gli uni intorno agli altri che se non trova soluzioni alla finitezza, e quindi non serve, non può che configurarsi come servizio. Servizio è gratuità ed asimmetria, perché l'altro, come singolarità, mantiene incoercibilmente la sua alterità, non c'è alcuna possibilità di trascendenza, io non può divenire tu, ma allo stesso tempo, io e tu non sono che differenze inconsistenti, e quindi il debito, le spettanze, con chi possono essere contratti, a chi possono essere richieste?

La gioia suppliziante della vita e il terrore (gioioso) della morte, che Bataille sentì fino al delirio, l'orrore che solo chi ha provato, come una rivelazione al contrario, l'incombenza del nulla, senza che questo possa cancellare l'esaltazione per esser vivi, non generano l'apatia nichilistica. Il vero grado zero, quello che pochi sopportano, non conduce al nichilismo, certamente non all'inazione, quelli sono rimedi per esseri stanchi, borghesi. Esistere con la sua connotazione di uscita da uno stato, indica esattamente il darsi, l'agire al di sopra di qualsiasi calcolo, l'imprudenza, che connota ogni singolo atto; essere vivi e rendersi conto di quanto folle la cosa sia in sé, questo è il combustibile, la sostanza pronta a esplodere e dare spinta, forza. Il sistema che sta sul vulcano, dio che calcola, tutto si è infranto, non resta che essere il vulcano stesso. L'ano solare, non è un delirio né un esercizio di scrittura, è il programma, e la narrazione dei suoi antecedenti, è il rapporto sulla decapitazione che sortisce curiosi effetti agli occhi della metafisica, l'acefalo non muore, ma diviene poeta, fa, produce erutta vita.

La sconnesione della scrittura di Bataille sembra contagiosa, i riferimenti a volte divengono criptici, le frasi assertive senza dimostrazione, peccato mortale per la filosofia, semplice assurdità per la politica. Ma si provi a pensare in termini di quotidiano.

Sono le leggi a determinare il fatto che gli uomini non si uccidano l'un l'altro? O esse semplicemente sanzionano e constatano? E l'incontro con qualcuno, dove trova le sue garanzie? Se non vi fosse la capacità di assumere rischi, a livello interpersonale non accadrebbe nulla, nessuno entrerebbe in relazione, meglio nessun uomo sarebbe mai entrato in relazione, perché nessun calcolo sarebbe in grado di dire esattamente dove alligni, e come prevenire il rischio. L'esposizione e il dono sono la verità del sociale, e l'abbiamo dimenticato. Le discussioni sulla sicurezza che hanno immiserito il panorama politico, e l'animo delle persone, sono del tutto insensate. Nulla è più mortale della ricerca della perfezione nella sicurezza. Ma una politica che parta dal potere, dall'organizzazione della paura, dalla giusta dose di violenza, dalla legittimità della coercizione in funzione della conservazione, la politica fatta dai tremebondi, dagli uomini della "reazione", è uno scempio dal punto di vista estetico, un errore da quello teoretico, un fallimento nella pratica.

La non reciprocità è il cuore del politico, perché rappresenta il contraccolpo in sé della compresenza immotivata. L'asimmetria del dono non è, non deve essere l'eccezione, questo sarebbe da capire con l'urgenza di un ultimo appello, perché, almeno per l'occidente di questo si tratta, non appartiene alla carità pelosa dei non praticanti. Cogliere questo semplice nucleo, utilizzarlo come mappa nelle decisioni non è così difficile. Da un lato esistono innumerevoli esempi di come possa darsi una comunità regolamentata in questo modo, basti pensare alle esperienze del volontariato, quello vero, quello che si sporca le mani e prende in carico la fatica e la puzza dell'uomo, ma anche alle forme di attivismo che si assumono l'onere della cura dei beni comuni, dell'ambiente, insomma tutte quelle esperienze che relegano la singolarità, l'immediato e il soggetto in un angolo, o meglio lo riproporzionano rispetto a quelle che sono le sue reali misure, e fanno questo non in riferimento agli altri, ma coinvolgendo innanzitutto sé stessi (in questo la grandezza, il dono e il servizio). Ma quel che rende ancora più urgente l'assunzione di un paradigma intensivo, di un modello asimmetrico, che non calcoli il ritorno, che sia veracemente attivo perché ignori il rientro, lo scambio reciproco, è la dinamica sociale; sono le migrazioni, le richieste di energia, di industrializzazione, il cozzare di sistemi di diritto a chiedere che qualcuno faccia il primo passo. La vigliaccheria dell'autoconservazione potrebbe portare, e

in fondo lo ha sempre fatto, alle più nefaste, e questo sarebbe ancora poco grave, e alle più infime, e questo non è perdonabile, conseguenze.

Trarre i bilanci, una frase di moda, sempre sulla bocca dei politici. A dimostrazione della insipienza assoluta della classe dirigente, che ignora le richieste di distribuzione, non solo del reddito, ma delle risorse, dei benefici, dei diritti. E alcuni di questi sono beni che inevitabilmente, per quanto su scala dimensionale abnorme, appartengono all'ordine matematico, sono una quantità finita, e quindi soffrono la divisione, diminuiscono spartendoli con gli altri viventi. Ma gli altri, non esistono, la divisione dei beni non è un concetto trasportabile e applicabile parimenti al vitale. La soggettività compiuta, o l'immanenza perfetta, la ricerca del chiuso, dell'assoluto, del pieno, del proprio, e così lungo la catena verbale della sostanza, è un esercizio anti vitale. I soggetti, che presumono la propria immortalità, o la bramano in ogni caso, sono apportatori di morte. Solo chi abbraccia l'insensatezza e la caducità, può davvero dare senza ritegno, senza cavillare sull'impossibilità di pensare una diversa economia, perché l'intensità è l'unico sistema di scambio in cui la perdita è un guadagno, è l'unica economia che soddisfa la brama, l'istinto di accaparramento dell'uomo, e ne devia la mira:

“Perché s'appuntano i vostri disiri

Dove per compagnia parte si scema,

Invidia move il mantaco a' sospiri.

Ma se l'amor del la spera suprema

Torcesse in suso il desiderio vostro,

non vi sarebbe al petto quella tema;

chè, per quanti si dice di più li “nostro”,

tanto possiede più di ben ciascuno,

e più di caritate arde in quel chiostro.”¹⁰⁹

Dante divina commedia, purgatorio XVI 50-57

¹⁰⁹ D. Alighieri, *La divina commedia, canto XV, 50-57*, Paravia, Torino – 1960, p. 192/193

Donare è l'unico modo di mettere le mani direttamente nel bacino del non senso, solo così diventa tangibile il nudo fatto vitale. E questi oggetti, spargendosi si moltiplicano, esattamente come Dante dice dei beni spirituali, dell'amore; e anche per chi è nell'epoca della sua morte (di Dio e propria) resta oltre il cadavere divino, la possibilità di espandere la durata, di amplificare, se non allungare la vita attraverso il dono e l'intensità. La vita in comune nel tempo del deserto, deve diventare un rischio costante, l'esplorazione mortale, che si sa essere mortale perché altro esito non è concesso. Ma in questa follia, nel buio della salvezza, l'iridescenza dell'amicizia, segna una linea, un meridiano, o forse una cima, in ogni caso un appiglio, l'unico.

BIBLIOGRAFIA

G. Agamben

L'uomo senza contenuto, Milano, Rizzoli, 1970

Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia, Torino, Einaudi 1979

Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività, Torino, Einaudi, 1982

La fine del pensiero, Paris, Le Nouveau Commerce, 1982

Idea della prosa, Milano, Feltrinelli, 1985

Quattro glosse a Kafka, in «Rivista di estetica», XXVI, 22, Torino, Rosenberg & Sellier, 1986

La comunità che viene, Torino, Einaudi, 1990

Disappropriata maniera, in Giorgio Caproni, *Res amissa*, a cura di G. Agamben, Milano, Garzanti, 1991

Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Torino, Einaudi, 1995 Il talismano di Furio Jesi, in

Verità come erranza, in «Paradosso», 2-3 (numero intitolato «Sulla verità», a cura di Massimo Dona), Padova, Il Poligrafo, 1998, pp. 13–17

Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani», Torino, Bollati Boringhieri, 2000

L'aperto. L'uomo e l'animale, Torino, Bollati Boringhieri, 2002

Che cos'è il contemporaneo?, Roma, Nottetempo, 2008

Nudità, Roma, Nottetempo, 2009

G. BATAILLE

Histoire de l'oeil (1928), tr. Luca Tognoli, *Storia dell'occhio*, ES, Milano 2005

L'Anus solaire (1931), tr. Sergio Finzi, *L'ano solare*, SE, Milano 1998.

Documents (1929-31), tr. Sergio Finzi, *Documents*, Dedalo, Bari 1974.

La structure psychologique du fascisme (1933-34), tr. di S. Finzi, La struttura psicologica del fascismo, Guaraldi, Rimini 1972

Le Bleu du ciel (1935), tr. Oreste del Buono, L'azzurro del cielo, Einaudi, Torino 1969.

Le Labyrinthe (1935-36), tr. Sergio Finzi, Il labirinto, SE, Milano 2003.

La Conjuración sacrée (1936), tr. Marina Galletti, La congiura sacra, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

Sacrifices (1936), tr. Marco Rovelli, Sacrifici, Stampa alternativa, Viterbo 2007.

Madame Edwarda (1937, con lo pseudonimo Pierre Angélique), tr. Luca Tognoli, ES, Milano 2004.

Collège de Sociologie, a cura di Denis Hollier, tr. Marina Galletti, Lola Ieronimo e Annamaria Laserra, Il Collegio di sociologia: 1937-1939, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Contre-attaques. Gli anni della militanza antifascista 1932-39. Corrispondenza inedita con Pierre Kaan e Jean Rollin e altre lettere e documenti, tr. Riccardo Garbetta, a cura di Marina Galletti, Edizioni associate, Roma 1995.

Le Petit (1943), tr. Paola Decina Lombardi, Il piccolo, in Tutti i romanzi, a cura di Guido Neri, Bollati Boringhieri, Torino 1992

L'Expérience intérieure (1943), tr. Clara Morena, L'esperienza interiore, Dedalo, Bari 1978.

Le Coupable (1944), tr. A. Biancoforte, Il colpevole (con L'alleluia), Dedalo, Bari 1989.

L'Arcangélique (1944), tr. Roberto Carifi, L'arcangelico, Le lettere, Firenze 1995.

L'Impossible (1947), tr. Sergio Finzi, L'impossibile, Guaraldi, Rimini 1973

L'Abbé C. (1949 e 1964), tr. Franco Rella, L'abate C., ES, Milano 1998

Le Mort (1964), tr. Paola Decina Lombardi, Il morto, in Tutti i romanzi, cit.

Julie (1944), tr. Guido Neri, Julie, in Tutti i romanzi, cit.

La Maison brûlée (1944), tr. Michele Canosa, La casa bruciata, in Tutti i romanzi, cit.

Sur Nietzsche (1945), tr. Andrea Zanzotto, Su Nietzsche, Cappelli, Bologna 1970; Nietzsche: il culmine e il possibile, SE, Milano 1994.

La Part maudite (1949), tr. Francesco Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003 (con *La nozione di dépense*).

Histoire de l'érotisme, tr. Susanna Mati, Storia dell'erotismo: La parte maledetta 2, a cura di Franco Rella, Fazi, Roma 2006.

L'Érotisme (1957), tr. Adriana dell'Orto, L'erotismo, a cura di Paolo Caruso, Sugar, Milano 1962;

La Littérature et le Mal (1957), tr. Andrea Zanzotto, La letteratura e il male, SE, Milano 1989.

Les Larmes d'Éros (1961), tr. Dolores Ritti, Le lacrime di Eros, introduzione di Mario Perniola, Arcana, Roma 1979; tr. Alfredo Salsano, Le lacrime di Eros, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

Le procès de Gilles de Rais (1965), tr. Renzo Guidieri, Il processo di Gilles de Rais, Guanda, Parma 1982.

Ma Mère (1966), tr. Andreola Pizzetti, ES, Milano 2001

La Souveraineté, tr. Lino Gabellone, La sovranità, SE, Milano 2009.

L'amitié (1971), tr. Federico Ferrari, L'amicizia, SE, Milano 1999 (con *Il riso di Nietzsche*).

Théorie de la Religion (1973), tr. Renzo Piccoli, Teoria della religione, SE, Milano 1995

Lascaux ou La naissance de l'art, tr. Eveline Busetto, Lascaux. La nascita dell'arte, a cura di Susanna Mati, Mimesis, Milano 2007.

Manet, tr. Alessandro Caroni, Alinea, Firenze 1995

Il limite dell'utile, tr. Felice Ciro Papparo, Adelphi, Milano 2000.

Il dispendio, tr. Elena Pulcini, Armando, Roma 1997.

Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti, tr. Felice Ciro Papparo, Cronopio, Napoli 2007.

Conferenze sul non sapere e altri saggi, a cura di Carlo Grassi, Costa & Nolan, Genova 1998.

Metodo di meditazione, tr. Maria Piera Candotti, Mimesis, Milano 1994.

L'aldilà del serio e altri saggi, tr. C. Colletta, Guida, Napoli 2000.

L'arte, esercizio di crudeltà: da Goya a Masson, tr. Giuseppe Zuccarino, Graphos, Genova 2000.

La condizione del peccato, tr. Andrea Sartini, Eterotopia, Milano 2002.

M. BLANCHOT

L'Espace littéraire (1955); trad. Gabriella Zanobetti e Goffredo Fofi, Lo spazio letterario, Torino: Einaudi 1967;

Le Livre à venir (1959); trad. Guido Ceronetti e Guido Neri, Il libro a venire, Torino: Einaudi, 1969

L'Attente, l'oubli (1962); trad. Milo De Angelis, L'attesa, l'oblio, Parma: Guanda, 1978

L'Entretien infini (1969); trad. Roberta Ferrara, L'infinito intrattenimento, Torino: Einaudi, 1977

«*Il discorso filosofico*» (1971), trad. Roberto Di Vanni, Panta: filosofia, 21, 2003, pp. 573-78

L'Amitié (1971), trad. Rosanna Cuomo e Monica Ghidetti, L'amicizia, Genova: Marietti, 2010

La folie du jour (1973); trad. Franco Facchini, Giorgio Marcon, Giorgio Patrizi e Giulia Urso, La follia del giorno, Reggio Emilia: Elitropia, «In forma di parole» libro IV, 1982

Le pas au-delà (1973); trad. Lino Gabellone, Il passo al di là, Genova: Marietti, 1989

L'écriture du désastre (1980); trad. Federica Sossi, La scrittura del disastro, Milano: SE, 1990;

De Kafka à Kafka (1981); trad. Roberta Ferrara, Diana Grange Fiori, Giorgio Patrizi, Leonella Prato Caruso, Giulia Urso e Gabriella Zanobetti, Da Kafka a Kafka, Milano: Feltrinelli, 1983

La bête de Lascaux (1982); trad. Franco Marconi e Sandro Toni, La bestia di Lascaux, Bologna: Il cavaliere azzurro, 1983

«Sulla traduzione», in aut aut, 189-190, 1982, pp. 98-101

Après Coup, précédé par Le Ressassement éternel (1983); trad. Marina Bruzzese, L'eterna ripetizione e Après coup, Napoli: Cronopio, 1996

La Communauté inavouable (1983); trad. Mario Antomelli, La comunità incoffessabile, Milano: Feltrinelli, 1984

Michel Foucault tel que je l'imagine (1986); trad. Viana Conti, Michel Foucault come io l'immagino, Genova: Costa e Nolan, 1988

«La parola sacra di Hölderlin», in *aut aut*, 234, 1989, pp. 21-36

L'Instant de ma mort (1994); trad. Patrizia Valduga, «L'istante della mia morte», in *aut aut*, 267-268, 1995, pp. 32-7

P. Celan, *La verità della poesia*, Einaudi, Torino 2008

G. DELEUZE

Nietzsche e la filosofia (1962), tr. Fabio Polidori, Einaudi, Torino 2002.

Nietzsche. Con antologia di testi (1971), tr. Franco Rella, SE, Milano 1997.

Differenza e ripetizione (1968), tr. Giuseppe Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997

Spinoza e il problema dell'espressione (1968), tr. Saverio Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999.

Logica del senso (1969), tr. Mario de Stefanis, Feltrinelli, Milano 1976.

Francis Bacon. Logica della sensazione (1981), tr. Stefano Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995.

La piega. Leibniz e il barocco (1988), tr. Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.

Critica e clinica (1993), tr. Alberto Panaro. Raffaello Cortina, Milano 1996.

L'Anti-Edipo (1972), volume I di *Capitalismo e schizofrenia*, tr. Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 1975.

Kafka. Per una letteratura minore (1975), tr. Alessandro Serra, Feltrinelli, Milano 1975 e Quodlibet, Macerata 1996.

Rizoma (1976), tr. Stefano Di Riccio, Pratiche, Parma 1977.

Millepiani (1980), volume II di *Capitalismo e schizofrenia*, tr. Giorgio Passerone, Castelvecchi, Roma 2006.

Sovrapposizioni, con Carmelo Bene, tr. Jean-Paul Manganaro Feltrinelli, Milano 1978

Bartleby, la formula della creazione, con Giorgio Agamben in "Bartleby o la formula" Quodlibet, Macerata 1993

R. Cavaletto, *Georges Bataille. Il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, Torino: La Rosa editrice, 2007

J. DERRIDA

Introduction à "L'origine de la géométrie" de Edmund Husserl, 1962; trad. it. di C. Di Martino, Introduzione a Husserl "L'origine della geometria", Jaca Book, Milano 1987/2008.

De la grammatologie, 1967; trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A.C. Loaldi, Della grammatologia, Jaca Book, Milano 1968/2006.

L'écriture et la différence, 1967; trad. it. di G. Pozzi, La scrittura e la differenza, Einaudi, Torino 1971.

La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, 1967; trad. it. e cura di G. Dalmaso, La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl, Jaca Book, Milano 1968/2001.

Marges – de la philosophie, 1972; trad. it. di M. Iofrida, Margini – della filosofia, Einaudi, Torino 1997.

Glas 1974; trad. it. di S. Facioni, Bompiani 2006.

La farmacia di Platone, trad. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 1985/2007

De l'esprit. Heidegger et la question, 1987; trad. it. di G. Zaccaria, Dello spirito. Heidegger e la questione, Feltrinelli, Milano 1989.

La disseminazione, Jaca Book, Milano 1989.

Il problema della genesi nella filosofia di Husserl, Jaca Book, Milano 1992.

Spectres de Marx 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, Spettri di Marx, Cortina, Milano 1994.

Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité 1994; trad. it. di A. Di Natale, Forza di legge, Boringhieri Torino 2003.

Paraggi. Studi su Maurice Blanchot, trad. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000.

Donare la morte, trad. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002/2009.

Ogni volta unica, la fine del mondo, trad. it. M. Zannini, Jaca Book, Milano 2005.

L'animal que donc je suis 2006; trad. it. di G. Dalmaso, L'animale che dunque sono, Jaca Book, Milano 2006.

Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione, Mimesis, Milano 2008.

"Il fattore della verità", traduzione di Francesco Zambon, Adelphi, 2010.

R. ESPOSITO

Categorie dell'impolitico, Bologna, Il Mulino, 1988; nuova ed. 1999

Nove pensieri sulla politica, Bologna, Il Mulino, 1993

Oltre la politica, anthologie de la pensée «impolitique», Milano, Bruno Mondadori, 1996

La comunità della perdita, saggio introduttivo al testo *La conjuration sacrée*, 1936 (La congiura sacra), tr. Marina Galletti, Torino, 1997

Communitas. Origine e destino della comunità, Torino, Einaudi, 1998; nuova ed. 2006

Introduzione a Jean-Luc Nancy, L'esperienza della libertà, Torino, Einaudi, 2000

Immunitas. Protezione e negazione della vita, Torino, Einaudi, 2002

Bios. Biopolitica e filosofia, Torino, Einaudi, 2004

Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale, Torino, Einaudi, 2007

Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero, Torino, Einaudi, 2013

S. Facioni, *Il politico sabotato. Su Georges Bataille*, Milano: Jaca book, 2009

F. Ferrari, *La comunità errante. Georges Bataille e l'esperienza comunitaria*, Milano: Lanfranchi, 1997

M. Galletti, *La comunità impossibile di Georges Bataille. Da masses ai difensori del male*, prefazione di Jacqueline Risset, Torino: Kaplan, 2008

C. Grassi, *Il non-sapere. Georges Bataille sociologo della conoscenza*, prefazione di Marc Augé, Genova, Costa & Nolan, 1998

G.W.F. HEGEL

La vita di Gesù, a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 2004

Fenomenologia dello spirito Testo a fronte, trad. di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 1995.

Scienza della logica, a cura di A. Moni, Bari, Laterza, 1924.

Lineamenti di filosofia del diritto a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Rusconi, 1996.

Lezioni sulla filosofia della religione a cura di Elisa Oberti e Gaetano Borruso, Bologna, Zanichelli, 1974.

M. HEIDEGGER

Che cos'è la metafisica?, trad. e introduzione di Enzo Paci, Collana Orientamenti n.6, Fratelli Bocca, Milano 1946

Dell'essenza della verità, Fratelli Bocca, Milano 1952

Kant e il problema della metafisica, Silva, Milano 1962

Identità e differenza, a cura di Pietro Chiodi, in «Teoresi», XXI, 1966

Sentieri interrotti, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968¹

In cammino verso il linguaggio, Mursia, Milano 1973

La dottrina di Platone sulla verità, La lettera sull'umanismo, SEI, Torino 1974

Essere e tempo, a cura di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976

Che cosa significa pensare?, SugarCo, Milano 1979

Tempo ed essere, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980

Introduzione alla metafisica, trad. di Giuseppe Masi, presentazione di Gianni Vattimo, Collana biblioteca di filosofia, Mursia, Milano 1972

Segnavia, a cura di Franco Volpi, Collana Biblioteca Filosofica n.3, Adelphi, Milano 1987

La poesia di Hölderlin, Collana Biblioteca Filosofica n.5, Adelphi, Milano 1988

Saggi e discorsi, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1991

Il principio di ragione, trad. di Franco Volpi e G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Collana Biblioteca Filosofica n.10, Adelphi, Milano 1991

Nietzsche, a cura di Franco Volpi, Collana Biblioteca Filosofica, Adelphi, Milano 1995

Parmenide, trad. di Giovanni Gurisatti, a cura di Franco Volpi, Collana Biblioteca Filosofica n.17, Adelphi, Milano 1999

Che cos'è la verità, a cura di Carlo Götz, Marinotti, Milano 2011

G. Maiello, *Georges Bataille*, Napoli: Liguori, 1983

B. Moroncini, *La comunità impossibile*, in AA. VV. *L'ineguale umanità*, Liguori, Napoli, 1990

J. L. Nancy

Un pensiero finito, tr. di Luisa Bonesio, Marcos y Marcos, Milano 1992.

La comunità inoperosa, tr. di Antonella Moscati, Cronopio, Napoli 1992.

L'esperienza della libertà, tr. di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2000.

Essere singolare plurale, tr. di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.

F. W. Nietzsche

Vol. I, tomo 1: Scritti giovanili 1856-1864, a cura di Giuliano Campioni e Mario Carpitella, tr. di Mario Carpitella, Adelphi, Milano 1998

Vol. I, tomo 2: Scritti giovanili 1865-1869, a cura di Giuliano Campioni e Mario Carpitella, Adelphi, Milano 2001

Vol. III, tomo 1: La nascita della tragedia - Considerazioni inattuali, I-III, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari e Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1972

Vol. III, tomo 2: La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1973

Vol. III, tomo 3, parte 1°: Frammenti postumi 1869-1874, a cura di Mario Carpitella, tr. di Giorgio Colli e Chiara Colli Staude, Adelphi, Milano 1989

Vol. III, tomo 3, parte 2°: Frammenti postumi 1869-1874, a cura di Mario Carpitella, tr. di Giorgio Colli e Chiara Colli Staude, Adelphi, Milano 1992

Vol. IV, tomo 1: Richard Wagner a Bayreuth - Considerazioni inattuali, IV - Frammenti postumi (1875-1876), a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Giorgio Colli, Mazzino Montinari e Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1967

Vol. IV, tomo 2: Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878), a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari e Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1965

Vol. IV, tomo 3: Umano, troppo umano, II - Frammenti postumi (1878-1879), a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari e Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1967

Vol. V, tomo 1: Aurora e Frammenti postumi (1879-1881), a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari e Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1964

Vol. V, tomo 2: Idilli di Messina - La gaia scienza - Frammenti postumi (1881-1882), a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari e Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1965

Vol. VI, tomo 1: Così parlò Zarathustra, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1968

Vol. VI, tomo 2: Al di là del bene e del male e Genealogia della morale, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1968

Vol. VI, tomo 3: Il caso Wagner - Crepuscolo degli idoli - L'Anticristo - Ecce homo - Nietzsche contra Wagner, a cura di Giorgio Colli, Mazzino Montinari, tr. di Roberto Calasso e Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1970

Vol. VI, tomo 4: Dittirambi di Dioniso e Poesie postume (1882-1888), a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1982

Vol. VII, tomo 1, parte 1°: Frammenti postumi 1882-1884, a cura di Mazzino Montinari e Mario Carpitella, tr. di Mazzino Montinari e Leonardo Amoroso, Adelphi, Milano 1982

Vol. VII, tomo 1, parte 2°: Frammenti postumi 1882-1884, a cura di Mazzino Montinari e Mario Carpitella, tr. di Mazzino Montinari e Leonardo Amoroso, Adelphi, Milano 1986

Vol. VII, tomo 2: Frammenti postumi 1884, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1976

Vol. VII, tomo 3: Frammenti postumi 1884-1885, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1975

Vol. VIII, tomo 1: Frammenti postumi 1885-1887, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1975

Vol. VIII, tomo 2: Frammenti postumi 1887-1888, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1971

Vol. VIII, tomo 3: Frammenti postumi 1888-1889, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1974

G. Panella, *Tutte le ore feriscono, l'ultima uccide. Georges Bataille: l'estetica dell'eccesso*, Firenze: Clinamen, 2014

F. C. Papparo

Incanto e misura, per una lettura di George Bataille, ESI, Napoli, 1997

Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille, prefazione di Bruno Moroncini, Macerata: Quodlibet, 2005

C. Pasi

Bataille: la ferita dell'eccesso, Bollati –Boringhieri, Torino, 2002

La favola dell'occhio, Napoli: Shakespeare & Company, 1987

Georges Bataille. Etica dell'incompiutezza, con C. Di Marco, Milano, Mimesis, 2005

M. Perniola

Georges Bataille e il negativo, Milano: Feltrinelli, 1977

Philosophia sexualis. Scritti su Georges Bataille, Verona, Ombre Corte, 1998

Franco Rella, *Georges Bataille, filosofo*, con S. Mati, Milano: Mimesis, 2007