



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CICLO: XXVII

IL SOGGETTO AL LIMITE

Georges Bataille e le scienze sociali

Direttore della Scuola: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Supervisore: Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Dottorando: Sandro Pellarin

INDICE

ELENCO DELLE SIGLE DELLE OPERE DI BATAILLE	7
INTRODUZIONE: dentro il labirinto	9
I IL FONDAMENTO SOCIOLOGICO DEL LESSICO POLITICO BATAILLEANO	13
1. Una passione per la sociologia	
1.1 <i>La sociologia: una presenza costante in tutto l'arco dell'opera batailleana</i>	15
1.2 <i>Le nozioni della sociologia ai limiti dell'utile</i>	18
1.3 <i>La sociologia tra oggettività scientifica e coinvolgimento passionale</i>	21
1.4 <i>La posta in gioco politica della riflessione sulla sociologia</i>	24
2. Il sacro come nucleo del legame sociale e fondamento del potere	
2.1 <i>Il sacro: esperienza e immanenza</i>	28
2.2 <i>Un collegio di sociologia sacra</i>	32
2.3 <i>Il sacro del Collège</i>	36
2.4 <i>L'ambigua duplicità del sacro</i>	38
2.5 <i>Il sacro come nucleo attrattivo-repulsivo del legame sociale</i>	41
2.6 <i>Il sacro e la critica alla razionalità della scienza politica</i>	44
2.7 <i>Sacro e potere</i>	46
2.8 <i>Il sacro in quanto “movimento comunitario”</i>	53
3. L'eterologia: scienza del totalmente altro e pratica rivoluzionaria	
3.1 <i>Eterogeneo e omogeneo</i>	56
3.2 <i>Eterogeneità e rivoluzione</i>	63
3.3 <i>Un'analisi eterologica della falsa rivoluzione fascista</i>	68
3.4 <i>L'eterologia tra esigenza di sistematizzazione scientifica e salvaguardia di una forza sovversiva inassimilabile</i>	74
4. La nozione di <i>dépense</i>: il sacrificio dell'utile	
4.1 <i>Una storia universale della <i>dépense</i></i>	78

4.2	<i>Dal potlatch alla dépense</i>	80
4.3	<i>Il valore sacrificale della dépense</i>	86
4.4	<i>Di “un sacrificio in cui tutto è vittima”</i>	90
4.5	<i>L'al di là dell'utile</i>	97
4.6	<i>La dépense gloriosa e l'esigenza della messa in scena per il suo riconoscimento</i>	105
4.7	<i>L'ambigua duplicità della dépense</i>	109
4.8	<i>La rivoluzione come dépense sociale</i>	112
4.9	<i>Il sacrificio della rappresentazione</i>	121
5.	Divieto e trasgressione (la violenza: fondamento eterogeneo dell'ordine sociale)	
5.1	<i>L'interdetto come limite costitutivo di sacro e profano</i>	125
5.2	<i>L'articolarsi di interdetto e trasgressione sin un movimento di sistole e diastole</i>	131
5.3	<i>Il crimine e il nucleo tragico dell'aggregazione sociale</i>	134
5.4	<i>Oggetto dell'interdetto è sempre la violenza</i>	141
5.5	<i>Sulla linea della trasgressione</i>	146
6.	L'effervescenza collettiva della comunicazione	
6.1	<i>Comunicare è trasgredire i limiti dell'essere individuale</i>	149
6.2	<i>Il sacrificio come comunicazione</i>	153
6.3	<i>Il carattere sacro delle esperienze di comunicazione</i>	156
6.3	<i>L'effervescenza rivoluzionaria e l'impossibile costituirsi della comunità nella comunicazione</i>	160
7.	Alle origini della sovranità	
7.1	<i>L'eterogeneità alta della sovranità e il potere imperativo del capo fascista</i>	165
7.2	<i>La sovranità come dépense del potere</i>	171
II	SCIENZA DELLA DÉPENSE E DÉPENSE DELLA SCIENZA. L'“EPISTEMOLOGIA” DI BATAILLE	177
1.	Un necessario attraversamento del sapere scientifico	
1.1	<i>Il ruolo dei “dati scientifici”</i>	179
1.2	<i>L'esigenza scientifica del rigore</i>	185
1.3	<i>La dimensione comunitaria della ricerca scientifica</i>	189
2.	Un'ontologia della dépense e i suoi “fondamenti” scientifici	
2.1	<i>La continuità degli esseri frammentari</i>	196
2.2	<i>La teoria della composizione degli esseri</i>	200

2.3	<i>Energia, vita, economia</i>	208
2.4	<i>Un'ontologia della dépense o una dépense dell'ontologia?</i>	212
3.	La scienza, le scienze e il paradigma dell'utile	
3.1	<i>Le scienze: la parcellizzazione del sapere e dell'esperienza</i>	221
3.2	<i>La scienza come hegeliano sapere assoluto</i>	224
3.3	<i>Il lavoro della scienza</i>	233
3.4	<i>Scienza e discorso</i>	245
4.	Il sapere ai limiti dell'esperienza del non-sapere	
4.1	<i>La scienza al limite</i>	250
4.2	<i>La dinamica trasgressiva del non-sapere</i>	255
4.3	<i>L'autosacrificio del sapere</i>	259
4.4	<i>L'esperienza sovrana del non-sapere</i>	263
4.5	<i>Le scienze sociali al limite del non-sapere</i>	272
4.6	<i>Due recensioni</i>	279
III	IL SOGGETTO SOVRANO	287
1.	Il posto dell'occhio	
1.1	<i>L'immagine dell'occhio</i>	289
1.2	<i>L'occhio dell'etnografo</i>	292
1.3	<i>L'occhio del sovrano e l'occhio sovrano</i>	298
1.4	<i>L'occhio di Cartesio e l'occhio pineale</i>	309
2.	“La sovranità non è NULLA”	
2.1	<i>La sovranità e il soggetto dell'utile</i>	315
2.2	<i>La sovranità e il soggetto del potere</i>	320
2.3	<i>“L'essenziale è sempre lo stesso: la sovranità non è NULLA”</i>	325
2.4	<i>La chance del soggetto sovrano</i>	328
2.5	<i>Il soggetto sovrano in rivolta</i>	334
2.6	<i>Il valore d'uso della sovranità</i>	347
	BIBLIOGRAFIA	353

ELENCO DELLE SIGLE DELLE OPERE DI BATAILLE

Le opere di Bataille cui si farà ricorso con maggiore frequenza in questo lavoro saranno indicate in nota con le sigle delle iniziali di seguito riportate. Dopo la sigla sarà riportata la pagina dell'edizione italiana da cui è tratta la traduzione e, successivamente, tra parentesi, il volume e la pagina delle *Œuvres Complètes* in cui si trova il testo in lingua originale. Laddove l'indicazione rimandi solamente alle *Œuvres Complètes* la traduzione è di chi scrive.

Nei testi che verranno citati senza indicazione dell'autore è sottinteso Georges Bataille.

- A *L'amitié - L'amicizia*, a c. di F. Ferrari, SE, Milano, 1999 (OC VI 292-306)
- C *Le coupable – Il colpevole*, tr. it. Angela Biancofiore, Edizioni Dedalo, Bari, 1989 (OC V 335-417) .
- DOP *Dossier de l'œil pinéal - Dossier dell'occhio pineale*, in Georges Bataille, *L'ano solare*, a cura di S. Finzi, ES, Milano, 1993, pp. 33-71 (OC II 11-47).
- E *L'érotisme - L'erotismo*, tr. it. A. Dell'Orto, ES, Milano, 1997 (OC X 7-270).
- EI *L'expérience intérieure - L'esperienza interiore*, tr. it. C. Morena, Edizioni Dedalo, Bari, 2002 (OC V 7-234).
- HMS *Hegel, la mort et le sacrifice - Hegel, la morte e il sacrificio*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, tr. it. C. Colletta e F. C. Papparo Guida editori, Napoli, 2000, pp. 149-168, (OC XII 326-354).
- HUS *Hegel, l'homme et l'histoire – Hegel, l'uomo e la storia*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, tr. it. C. Colletta e F. C. Papparo Guida editori, Napoli, 2000, pp. 166-189 (OC XII 329-369)
- L *Lascaux ou la naissance de l'art - Lascaux. La nascita dell'arte*, a cura di S. Mati, tr. it. E. Busetto, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2007 (OC IX 7-101).
- LE *Les larmes d'Éros – Le lacrime di Eros*, traduzione e cura di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 2004 (OC X 573-627) .
- LU *La limite de l'utile - Il limite dell'utile*, a cura di C. F. Papparo, Adelphi, Milano, 2012 (OC VII 181-280).

- ND *La notion de dépense* – in *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, tr. it. F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pp. 39-59 (OC I 302-320).
- PM *La part maudite - La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, tr. it. F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino, 2003 (OC VII 17-179).
- S *La souveraineté - La sovranità*, tr. it., L. Gabellone, il Mulino, Bologna, 1990 (OC VIII 243-456).
- SN *Sur Nietzsche - Su Nietzsche*, tr. it., A. Zanzotto, SE, Milano, 1994 (OC VI 11-208).
- SPF *La structure psychologique du fascisme – La struttura psicologica del fascismo*, in *Scritti sul fascismo 1933-34*, a cura di G. Bianco e S. Geroulanos, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010, pp. 65-95 (OC I 339-371).
- TR *Téhorie de la religion - Teoria della religione*, tr. it. R. Piccoli, SE, Milano, 2002 (OC VII 281-361).
- VUS *Le valeur d'usage de D.A.F. De Sade - Il valore d'uso di D.A.F. De Sade*, in Carlo Pasi, *Critica dell'occhio*, Guaraldi editore, Rimini, 1972, pp. 119-134 (OC II 54-72).

INTRODUZIONE

Dentro il labirinto

Sembra che affrontare l'opera di Georges Bataille porti, quasi inevitabilmente, a sentirsi in dovere di avanzare una serie di giustificazioni preliminari; in effetti, se si scorre l'ormai vasta bibliografia secondaria sull'autore, ci si imbatte in studi che, molto spesso, sono introdotti dall'esigenza di dar conto della loro stessa esistenza, un'esistenza che, a rigore, dovrebbe essere resa impossibile da quello che è il loro oggetto di studio. Si tratta d'altronde di un problema con cui Bataille stesso si è incessantemente confrontato, basti ricordare i diversi interventi dedicati al *non-sapere*, o l'introduzione a *La parte maledetta*, nei quali si afferma che questi non avrebbero mai potuto concretizzarsi nella forma positiva di un dire o di una scrittura se l'autore fosse stato coerente con le teorie che vi vengono esposte e che portano verso la dissipazione di ogni possibile sapere e di ogni sua utilizzabilità. Non potendo quindi sottrarci a quest'obbligo, ci sembra efficace farlo richiamando una delle immagini che ricorrono con maggior frequenza nella scrittura batailleana: quella del labirinto. Il confronto con il pensiero di Bataille ci chiede, in effetti, di inoltrarci in un labirinto dove le continue biforcazioni impongono la scelta di tracciare dei percorsi, ma con la consapevolezza che, nella molteplicità dei tracciati possibili, non esiste quello corretto che ci porti all'uscita. Anzi, ciò verso cui siamo portati è, invece, l'incontro, al cuore del labirinto, con quel mostruoso Minotauro che nel pensiero di Bataille assume, di volta in volta, i nomi sempre sfuggenti di non-sapere, sacro, *dépense*, sovranità, e così via. Qualsiasi sia dunque la linea di lettura adottata si deve essere sempre consapevoli dell'impossibilità di giungere a produrre un'immagine soddisfacente del pensiero batailleano, qualcosa che possa sembrare ad una soluzione dell'enigma di fronte a cui il labirinto ci pone. Tutto ciò perché è questo stesso pensiero ad essere un pensiero dell'impossibilità dell'uscita. E, anzi, inoltrarsi in un tale percorso labirintico sembra portarci verso la progressiva consumazione dell'idea di una possibile soluzione, dell'esistenza di un fuori che si configuri anche come salvezza o, in termini politici, del pensiero di una rivoluzione come redenzione, visto che proprio il ripensamento del concetto e della pratica della rivoluzione emergerà, dalla nostra lettura,

come l'esigenza politica da cui è mosso, dall'inizio alla fine, il pensiero di batailleano.

Il filo conduttore che abbiamo adottato in questo nostro percorso sarà costituito dal rapporto di Bataille con le scienze sociali, nella convinzione che sia proprio nel costante confronto con questo ambito di studi, al quale egli riconosce una posizione privilegiata rispetto a tutti gli altri settori del sapere, che si viene a delineare la riflessione, e la pratica, batailleana del soggetto inteso come ciò che si colloca, in un movimento ostinatamente reiterato, sempre sul limite di un rovesciamento delle forme dell'utile, del sapere e del potere nelle quali esso è stato assoggettato dall'immagine che la modernità ne ha prodotto facendone il soggetto dell'economia, del sapere e della politica.

L'impressione che l'opera di Bataille suscita, a un primo approccio, è quella di un'eterogeneità irriducibile alla quale subentra, tuttavia, progressivamente la sensazione di trovarsi di fronte a una molteplicità di percorsi convergenti attorno allo stesso nucleo sfuggente. Se ciò è vero, se tutta l'opera di Bataille è il continuo tentativo necessariamente fallito e altrettanto necessariamente reiterato di dare risposta ad un'esigenza che si manifesta già in tutta la sua prepotenza fin dai primi scritti della fine degli anni venti e che da subito fa emergere quelle che sono le sue nervature portanti, è anche vero che il pensiero di Bataille sviluppa un suo percorso attorno a tale nucleo, così come non rimane immutato il modo in cui egli si avvicina alla sociologia benché vengano tenute ferme le esigenze da cui tale approccio scaturisce. La lettura proposta dal presente lavoro si articolerà così in tre parti che, pur tenendo sempre presente l'opera di Bataille nel suo complesso, tenderanno ognuna a concentrarsi su tre diverse fasi della sua produzione coincidenti, a grandi linee, con tre decenni: gli anni trenta caratterizzati da un'intensa attività politica e dal susseguirsi di progetti "comunitari" a cui si affianca una produzione teorica che si concretizza in una moltitudine di scritti brevi. Gli anni quaranta nei quali emerge la centralità della tematica del non-sapere all'interno dei libri della *Somma Ateologica*, ma anche l'imprescindibile ricorso al sapere e ai "dati" della scienza ne *La parte maledetta* e ne *Il limite dell'utile*. Infine gli anni cinquanta in cui centrale diviene la tematica della sovranità.

La prima parte vuol essere una ricognizione, piuttosto puntuale e supportata da riferimenti agli studi delle scienze sociali che Bataille aveva maggiormente presenti, del modo in cui, tra la fine degli anni venti e la fine degli anni trenta, sia proprio attraverso un intenso e originale

lavoro svolto da Bataille sui concetti e sulle teorie delle scienze sociali che vengono a prendere forma il lessico e le nozioni attorno alle quali si articolerà il suo pensiero anche negli anni successivi. Si tratta di un lessico e di nozioni in gran parte ricavati, o quantomeno fortemente influenzati, dalla sociologia, in particolare dalla scuola sociologica francese, ma che si caratterizzano per il fatto di assumere, nel momento in cui entrano nell'orbita del pensiero batailleano, una forte connotazione politica motivata innanzitutto dal fatto che il problema che Bataille sente come più urgente nel contesto politico degli anni trenta è quello di un ripensamento del concetto e della pratica della rivoluzione e, contemporaneamente, quello di produrre un pensiero che sia in grado di spiegare l'apparentemente irresistibile affermazione del fascismo in Europa.

Nella seconda parte ci proporremo invece di dar risposta a due domande emerse come conseguenza delle analisi precedenti. Si tratterà cioè di comprendere il perché del ruolo privilegiato che Bataille attribuisce alle scienze sociali all'interno del suo pensiero e quale tipo di torsione sia quella che fa subire ai concetti che assume da questi settori di studio. Al fine di rispondere a queste domande ci è sembrato indispensabile allargare il campo per cercare di capire quale sia l'approccio di Bataille con le scienze in generale e se sia quindi possibile parlare di una riflessione epistemologica all'interno del suo pensiero. Ciò che emergerà è che, al di là di letture superficiali che hanno voluto ridurlo a una forma di irrazionalismo misticheggiante, il pensiero batailleano si concepisce invece come un necessario attraversamento del sapere oggettivo della scienza, ma un attraversamento che intende portare il sapere scientifico sul suo limite estremo, laddove esso si rovescia nel non-sapere. L'importanza assunta dalle scienze sociali risulterà quindi essere la conseguenza del loro oggetto di studio che Bataille individua essenzialmente nel sacro, e in quei suoi spostamenti metonimici che sono la *dépense*, l'eterogeneo, la comunicazione, ecc.. In essi infatti si può vedere il tentativo di indicare ciò che continuamente si sottrae alla presa oggettivante del sapere e le scienze sociali divengono quindi il luogo in cui la scienza, la forma più compiuta del sapere, è portata, per una sua intima necessità, a mettersi in gioco nel confronto con il non-sapere che si rivela essere non solo il suo limite estremo ma anche ciò che, dall'interno, la nega nello stesso tempo in cui la rende possibile.

Nella terza e ultima parte risulterà che ad essere messa in questione in questo percorso sarà

essenzialmente la posizione che il soggetto, come soggetto del sapere, ma conseguentemente anche dell'utile e del potere, viene ad occupare. Si assisterà così al continuo scivolare via del soggetto da una posizione che è quella di una visione oggettivante che esercita un potere di controllo sulle cose di cui dispone verso un guardare che è invece l'immergersi nell'esperienza come immanenza e *chance* incalcolabile. Sarà in questi termini, nei termini cioè di un soggetto inteso come singolarità che accade sottraendosi a qualsiasi presupposto che ne faccia un che di già dato e di disponibile, che Bataille giungerà alla fine a pensare il soggetto nella figura del soggetto sovrano, il quale risulterà essere, nella nostra lettura, anche l'esito estremo della riflessione di Bataille sulla rivoluzione. Un esito in cui continuerà ad avere un ruolo imprescindibile il riferimento alle scienze sociali e in particolare al modo in cui, a partire da queste, Bataille concepisce il sacro.

Al di là di ogni tentativo di rinvenire una qualsiasi utilizzabilità politica del pensiero batailleano e quindi anche della possibilità di ricavarne dei modelli praticabili, ci sembra che ciò che emerge da questa complessa esperienza intellettuale sia proprio l'indicazione di un pensiero e di una pratica del soggetto, innanzitutto del soggetto politico, ma non solamente, come ciò che è sempre radicalmente indisponibile ad ogni assoggettamento all'ordine dell'utilizzabile e che solo nella continua e ossessiva rivolta a tale assoggettamento può aprirsi, come singolo, ad un rapporto di comunicazione con altre singolarità non gerarchico e non precostituito all'interno di un ordine già dato.

I

IL FONDAMENTO SOCIOLOGICO DEL LESSICO POLITICO BATAILLEANO

1. Una passione per la sociologia

1.1 *La sociologia: una presenza costante in tutto l'arco dell'opera batailleana*

Nel ripercorrere la vasta opera di Georges Bataille, tanto i testi che pubblicò in vita, quanto i numerosi inediti, che sono stati in gran parte raccolti nei dodici volumi delle *Œuvres Complètes* pubblicati da Gallimard, risulta evidente come la riflessione intorno alle teorie sociologico-antropologiche e ai dati forniti dall'etnografia¹, costituisca una delle sponde privilegiate che egli assume per l'elaborazione del suo pensiero. E questo non solo all'interno della vicenda del *Collège de Sociologie*, che è senz'altro decisiva in ordine ad una lettura dei suoi rapporti con la sociologia, ma durante tutto l'arco di un'intensa attività intellettuale che va dalla fine degli anni venti ai primi anni sessanta. Basti ricordare che tra le primissime pubblicazioni di Bataille va annoverato l'articolo *L'Amérique disparue*², apparso nel 1928 all'interno dei *Chaires de la République des Lettres, des Sciences et des Arts* in occasione di una importante mostra sull'arte precolombiana tenutasi a Parigi. Emerge da subito con grande evidenza, in questo testo, il fascino esercitato su Bataille dagli aspetti più cruenti, ma allo stesso tempo bizzarri e comici, della civiltà azteca³, aspetti che si presentano già come quelli di una perdita sacrificale, contrapposta in questo caso alla regolarità dell'organizzazione amministrativa della civiltà Incas. Ma soprattutto emerge quella singolare commistione tra il

1 Sulla sostanziale coincidenza in Bataille di sociologia, etnologia e antropologia cfr. Isabelle Rieusset *Le Collège de Sociologie: Georges Bataille et la question du mythe, de l'ethnologie à l'anthropologie: un décentrement épistémologique*, in AA.VV., *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille rencontre les ethnologues*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987, pp 119-138. L'autrice osserva come Bataille s'iscriva a pieno titolo in quel percorso dell'etnologia francese, iniziato da Mauss, e che la spingerebbe a svilupparsi nel senso di una prospettiva antropologica.

2 OC I 152-158.

3 L'interesse di Bataille per il mondo Azteco, e soprattutto per l'importanza che in esso assume la dimensione sacrificale, trova la sua più completa articolazione nel capitolo I della *Parte seconda* de *La Parte Maledetta* (PM 95-109; OC VII 51-65). Ma si veda anche LU 26-47 (OC VII 191-201). La presenza del "motivo azteco" nella scrittura di Bataille, con particolare attenzione a questo primo articolo è ricostruita da Marmande il quale individua il motivo dell'attrazione di Bataille in "tutta una serie di caratteri secondari che fanno degli Aztechi l'enigmatico rovescio del soggetto europeo." Francis Marmande, *Georges Bataille: le motif aztèque*, in AA.VV., *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille rencontre les ethnologues*, cit., p. 26.

richiamo ad un approccio scientifico ai temi etno-antropologici e la necessità di farli reagire attivamente con le ossessioni del pensiero batailleano, nella convinzione, destinata a divenire sempre più chiara nel corso del tempo, che proprio questo campo degli studi scientifici permetta all'uomo di accedere ad una consapevolezza, che finora non poteva essere nemmeno immaginata, riguardo alla propria reale condizione segnata da una frattura inconciliabile e da un fondo di negatività non riassorbibile; tanto che, in una conferenza tenuta al *Collège*, Bataille giungerà ad affermare che “quello della sociologia è il campo - e di fatto l'unico campo - delle decisioni capitali della vita.”¹

Tra il 1929 e il 1930, con la rivista *Documents*², della quale di fatto fu alla direzione, Bataille, in contrapposizione all'idealismo di cui accusa il movimento surrealista di Breton, propugna un “basso materialismo”³ che tenga conto delle ragioni dell'escluso, dello scarto, del negativo e intende farlo ricorrendo ad una lettura che sappia far interagire gli studi della storia dell'arte con l'antropologia, la storia con la filosofia⁴. In particolare, secondo Bataille, un materialismo che voglia sottrarsi al rischio di trasformarsi nella ricerca di un'idealistica forma della materia dev'essere “fondato immediatamente sui fatti psicologici o sociali invece che su astrazioni quali sono i fenomeni fisici artificialmente isolati”⁵. Fin da questi primi testi Bataille tende quindi a sviluppare un approccio che, più che rientrare all'interno di un'ottica multidisciplinare, si caratterizza per il tentativo di infrangere dall'interno i limiti tra diversi campi del sapere, ma nel quale emerge comunque con evidenza il ruolo portante che egli

1 Si tratta della conferenza del 19 marzo 1938 intitolata *Confraternite, ordini, società segrete, chiese*, in Denis Hollier, *Il Collegio di sociologia. 1937-1939*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, p. 193 (OC II 361).

2 Le vicende relative alla rivista *Documents*, caratterizzate dalla tensione tra le intenzioni dell'editore di farne una rivista di lettere ed arti dal solido impianto scientifico e la direzione che invece le imprese Bataille facendovi confluire i transfughi del surrealismo, sono ricostruite Michel Surya nel capitolo intitolato *Le coup de pied de l'âne*, in *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard, Paris, 1992, 2 ed., pp. 147-157. Gli articoli pubblicati da Bataille nella rivista *Documents* sono raccolti in *Documents*, edizioni Dedalo, Bari, 2009.

3 Il riferimento va, in particolare, all'articolo del 1930 *Il basso materialismo e la gnosi*, in *Documents*, cit., 93-103 (OC I 220-226).

4 Al di là dell'argomento dei singoli interventi, come nota Lecoq, ciò che è in questione in *Documents* è lo statuto delle scienze sociali. Dominique Lecoq, *L'œil de l'ethnologue sous la lent de l'écrivain*, in AA.VV. *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, cit., pp. 109-118.

5 Il passo, tratto dalla voce *Materialismo* del *Dizionario critico* di *Documents* continua indicando in Freud uno di coloro cui “si deve chiedere una rappresentazione della materia.” *Materialismo*, in *Documents*, cit. 170-173 (OC I 179-180).

attribuisce alle scienze che si occupano della dimensione sociale dell'uomo. Si fa strada dunque già in questi testi quella che diventerà una consapevolezza sempre più chiara del suo pensiero: la preminenza della dimensione sociale su quella individuale e la convinzione che solo nella collettività, infrangendo i limiti della falsa immagine autoprotettiva di un io individuale, l'uomo possa fare l'intensa esperienza, angosciante ed affascinante ad un tempo, dell'esistenza come una perdita radicale.

Sul precoce interesse di Bataille per gli studi etnografici possediamo inoltre l'importante testimonianza di Alfred Métraux, suo compagno per breve tempo all'*École de Chartes*, secondo cui “i fatti e le teorie dell'etnologia hanno sempre esercitato su Georges Bataille una sorta di fascinazione. Il risveglio di questa intensa curiosità risale agli anni del dopoguerra – quella del 1914.”¹ Abbandonata ben presto l'*École de Chartes*, Métraux si dedicò agli studi etnografici sotto la guida di Marcel Mauss, esercitando così un ruolo decisivo nell'introdurre Bataille allo studio del suo maestro e in particolare alla scoperta di quella dimensione sacrificale del dono che tanta parte avrà nelle sue riflessioni successive².

Anche dopo l'esaurimento dell'esperienza del *Collège de Sociologie*, che dal 1937 al 1939 costituisce uno degli snodi più densi della vicenda intellettuale di Bataille, l'interesse per gli studi sociologici rimarrà uno degli assi portanti della sua riflessione. Basti pensare che nel dopoguerra egli fonderà, e dirigerà fino alla sua morte, una rivista come *Critique*, dedicata prevalentemente a recensioni, sotto forma di ampi saggi critici, in cui verrà sempre prestata grande attenzione alla lettura delle ultime uscite nell'ambito degli studi socio-antropologici.

Anche i libri che Bataille scriverà nel dopoguerra, tanto quelli conclusi e pubblicati durante la sua vita, quanto i progetti rimasti incompleti e pubblicati postumi, da *La parte maledetta* alla *Teoria della religione*, da *L'eroticismo* a *La sovranità*, dimostrano chiaramente la centralità dei temi socio-antropologici nella sua riflessione³ e, al contempo, la singolarità di un

1 Alfred Métraux, *Rencontre avec les ethnologues*, in *Hommage à Georges Bataille*, «Critique», août-septembre 1963, n. 195-196, Editions de Minuit, p. 677. Métraux sarà destinato ad una brillante carriera come etnologo che lo porterà ad insegnare in diverse università europee ed americane, e a svolgere anche attività sul campo, interessandosi soprattutto alla sopravvivenza e alle metamorfosi delle antiche religioni presso le popolazioni considerate primitive. Sull'intensa amicizia che dagli anni della scuola legò Bataille a Métraux si veda, oltre al saggio di Métraux appena citato, Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit. in particolare pp. 76-77.

2 Alfred Métraux, *Rencontre avec les ethnologues*, cit. p. 681

3 A proposito di uno degli ultimi libri pubblicati da Bataille, una raccolta di saggi letterari che nulla hanno

approccio che da questi temi vuol far emergere proprio la paradossale inesplicabilità di una natura umana lacerata da tensioni irrisolvibili. Significativo è, ad esempio, che *Le lacrime di Eros*, l'ultimo libro pubblicato da Bataille, letteralmente alle soglie della morte, e la cui stesura fu una vera e propria lotta contro la malattia che ne aveva pesantemente compromesso le capacità di lavoro intellettuale¹, si apra proprio con un'indagine attorno all'arte primitiva² che, intrecciandosi con i riferimenti all'etnografia, intende far emergere come nella dimensione dell'immagine, più ancora che in quella della parola, si trovi espresso il vero enigma dell'uomo, condensato, ad avviso di Bataille, nel rapporto tra erotismo e morte, un rapporto giocato tutto sul piano di ciò che viene definito come sacro³.

1.2 Le nozioni della sociologia ai limiti dell'utile

Se Bataille dimostra quindi un'interesse precoce, costante e approfondito per le scienze sociali, sono però soprattutto le teorie della della “scuola sociologia francese”, e in particolare

apparentemente a che fare con argomenti sociologici Rieusset afferma: “ogni lettura de *La letteratura e il male*, che non tenesse conto della determinazione che ricevono i valori chiave di Georges Bataille dalla sua riflessione etnologica e sociologica, non potrebbe che portare a un controsenso.” Isabelle Rieusset, *Le Collège de sociologie: Georges Bataille et la question du mythe, de l'ethnologie à l'anthropologie: un décentrement épistémologique*, cit. p. 135.

- 1 Su ciò si vedano le quindici lettere di Bataille datate tra il 24 luglio 1959 e il 22 maggio 1961 e indirizzate a Joseph-Marie Lo Duca, curatore del libro, in LE XXXIX-XLVIII (OC X 717-724). Si tratta di una testimonianza a volte drammatica della fatica e della sofferenza che costò a Bataille la scrittura di questo libro, ma anche della strenua volontà di condurre a termine quello che voleva essere “un libro più importante di tutti quelli che ho già pubblicato.” LE XLI (OC X 718).
- 2 Si tratta di un ambito di interesse che ricorrerà spesso negli scritti di Bataille degli anni cinquanta, da *Lascaux. La nascita dell'arte*, a *L'erotismo*, fino ad alcuni articoli pubblicati in *Critique*.
- 3 In questi testi sull'arte primitiva Bataille risulta in particolare essere ossessionato da una scena raffigurata in uno degli anfratti più inaccessibili della grotta di Lascaux, il cosiddetto pozzo. In questa scena un uomo dalla testa d'uccello e con il fallo eretto cade morente, forse colpito da un bisonte a sua volta morente dopo che un giavellotto gli ha trafitto l'addome facendone fuoriuscire i visceri, accanto un bastone con raffigurato in cima un uccello. In questa immagine, posta agli inizi della vicenda umana, Bataille trova raffigurata l'enigmatica vicinanza tra la dimensione della morte sacrificale (l'uccisione del bisonte), dell'espiazione (la morte dell'uomo), del sacro (la testa d'uccello dell'uomo testimonia della sua condizione di sciamano) e l'erotismo (il fallo eretto dell'uomo). Su questo si veda, in particolare, il paragrafo di *Le lacrime di Eros* intitolato *La morte in fondo al “pozzo” della caverna di Lascaux*, dove Bataille ricostruisce anche l'evoluzione della propria interpretazione di questa scena, LE 19-23 (OC X 586- 589).

gli studi dei suoi due principali rappresentanti, Durkheim e Mauss, ad esercitare un ruolo di fondamentale importanza nell'elaborazione della sua riflessione e a costituire per lui la via di accesso a questo campo di studi. Egli è in effetti convinto che lo sviluppo delle scienze sociologiche, e in particolare le scoperte della sociologia francese tra fine Ottocento e inizi del Novecento, siano tali da portare ad una consapevolezza prima impossibile sulle questioni determinanti riguardo all'esistenza dell'uomo, tanto individuale che collettiva. Indicando nella dimensione del sacro, e nel suo complesso rapporto di reciproca implicazione ed esclusione con il profano, ciò che struttura la convivenza sociale tra gli uomini e che decide anche della loro esistenza individuale, la sociologia francese ci consente di guardare oggi con estrema lucidità a questioni che prima potevano essere solo intuitive e che toccano i limiti estremi della conoscenza. Proprio per questo però, quanto avviene nella sociologia è anche un confronto diretto della scienza con il suo rovescio, e cioè con quanto si preciserà progressivamente nel pensiero di Bataille come non-sapere.

Nel contempo il confronto con la sociologia mette in gioco anche, all'interno della riflessione batailleana, tutta una serie di questioni che, direttamente o indirettamente, afferiscono all'ambito politico. Si può affermare, in effetti, come tutto il lessico e i concetti che in Bataille assumono valenza, in senso lato, politica siano in alcuni casi direttamente derivati, fortemente influenzati in altri, dalla sua riflessione attorno ai "dati" forniti dalle scienze socio-antropologiche e alle teorie e concetti da queste elaborate. Si tratta di tematiche come quella del rapporto tra sacro e società, o quella del dono, o ancora quelle della comunicazione, della trasgressione, della legge, del potere o, infine, della sovranità, verso cui confluisce nell'ultima fase tutta la sua riflessione. Riprendendo, e modificandola ma senza volerne negare la validità, l'affermazione su cui è costruito l'importante saggio di Derrida su Bataille, nel quale si analizza la presenza determinate nel suo pensiero del rapporto con Hegel, potremmo dire che: tutti i concetti di Bataille sono di natura sociologica¹.

Bataille non si limita tuttavia ad assorbire una serie di temi e di concetti (o nozioni, come preferisce anche indicarle²) da questi ambiti di ricerca, ma li sottopone a una torsione

1 "Tutti i concetti di Bataille sono hegeliani." Jacques Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1990, p. 328.

2 Sul fatto che Bataille preferisca parlare di nozioni piuttosto che di concetti si è soffermato Hollier sottolineando come la distinzione tra nozione e concetto sicuramente venga ripresa da *La coscienza infelice*

completamente nuova all'interno di un percorso intellettuale del tutto non convenzionale che li porta a reagire con ambiti del sapere a volte estremamente distanti ed eterogenei¹. Bataille opera su di essi mettendoli in tensione, fino a portarli al loro punto di rottura, in modo tale che siano così in grado di eccedere i limiti di un sapere consolidato e definito. Si tratta di un approccio il cui significato è ben esemplificato nell'affermazione per cui: “siamo obbligati ad aprire le nozioni al di là di se stesse”². L'utilizzo che infatti egli fa di termini quali quelli di eterogeneo, di *dépense*, di sacro, di sovranità, è sempre volto a consumarne la capacità significativa, e quindi la possibilità di farne degli strumenti per la costruzione di un sapere che possa essere oggetto di una comunicazione utile all'interno del discorso scientifico. Bataille è infatti convinto che queste nozioni permettano di spingere l'indagine fino ai limiti tra sapere e non-sapere, tra possibile e impossibile, ma, con ciò, si espongano anche, necessariamente, al continuo rischio di precipitare nell'insignificanza. Si tratta quindi, in un'ottica economica, di sottrarli alla logica di quella che il Bataille de *La parte maledetta* indicherà come “economia ristretta”, che valuta tutto, linguaggio e sapere compresi, in base alla sua utilizzabilità in vista di un fine futuro, e farne invece degli operatori che, proprio nel momento in cui vanno incontro alla consumazione di ogni loro utilità, permettano di accedere alla consapevolezza di un' “economia generale” il cui movente fondamentale non è più quello della produzione e dell'accumulazione di beni, ma quello di una dissipazione delle ricchezze e delle energie fine a se stessa. È solamente in queste esperienze di perdita incondizionata che gli esseri umani hanno da sempre provato la pienezza e il godimento dell'esistenza, accompagnate però dall'inevitabile senso di angoscia che la prossimità alla perdita di sé non può non provocare.

nella filosofia di Hegel di Jean Wahl. Il concetto ha a che fare con un'opera di concentrazione e di accumulo e mal si adatta all'esigenza di *dépense* che è propria del pensiero batailleano; in particolare Hollier lo ricollega all'aspetto produttivo, e non erotico, della sessualità, quello per cui essa è concepimento. “Il concetto non è che la metafora di una operazione sessuale. Concepire, è trasporre, sottomettendola ad un senso, piegandola alla norma della riproducibilità, la *dépense* sessuale.” Denis Hollier, *La prise del la Concorde suivi de Les dimanches de la vie. Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris, 1974, p. 266.

- 1 Possiamo ancora richiamarci così a quanto Derrida afferma della sorte che subiscono i concetti hegeliani nel pensiero di Bataille e considerarlo valido anche per i concetti derivati dalle scienze sociologiche: “In questa scrittura – quella che Bataille cercava – gli stessi concetti, in apparenza inalterati in se stessi, subiranno una mutazione di senso, o meglio, benché in apparenza impassibili, saranno colpiti dalla perdita di senso verso la quale scivolano e sprofondano senza misura.” Jacques Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, cit. pp. 345-346.
- 2 *Discussion sur le péché*, OC VI 348.

Ma questo accostarsi alla perdita radicale, al negativo non assimilabile, in definitiva alla morte, non può che portare con sé la consumazione degli stessi strumenti concettuali e linguistici con cui questo negativo viene detto. Il problema di Bataille sarà quindi costantemente quello di dire l'impossibile, che costituisce il nucleo dell'esistenza dell'uomo, ma di farlo facendo emergere al contempo l'impossibilità di questo dire e il suo necessario fallimento. Quella che Bataille sviluppa è così anche una critica radicale nei confronti dell'economia capitalistica, ma, più specificamente, di un'immagine dell'uomo appiattito ad *homo œconomicus*, ridotto alla dimensione di una razionalità calcolante e il cui agire avrebbe come unico movente la ricerca del vantaggio individuale, una critica antiutilitaristica che trova le sue radici nella scuola sociologica francese, in Durkheim, ma soprattutto in Mauss¹.

1.3 La sociologia tra oggettività scientifica e coinvolgimento passionale

La comprensione del modo in cui operano all'interno del pensiero di Bataille tali tematiche e concetti di derivazione sociologica e la tensione a cui sono sottoposti implica necessariamente che questi vengano intesi, anche, come conseguenza del suo particolare approccio alle scienze sociali in genere. Un approccio nel quale si cerca di mettere in atto una vera e propria rottura in grado di portare allo sconvolgimento dei paradigmi della ricerca sociologica e antropologica. Si tratta cioè, per Bataille, di vedere in queste non più il discorso di scienze oggettive e neutrali rispetto all'oggetto che trattano nei loro studi, quanto piuttosto di individuare come proprio all'interno di un tale discorso scientifico si apra la possibilità, o meglio l'esigenza, per l'elaborazione di una scienza che non rimanga estranea ma sia "passionalmente" coinvolta in quelle forze che costituiscono l'oggetto stesso del suo studio. L'approccio batailleano alle scienze sociali va quindi, con tutta evidenza, in una direzione diametralmente opposta rispetto all'esigenza che queste avevano, ancora nella prima metà del

1 Su ciò si vedano le importanti considerazioni sviluppate da Bruno Karsenti nel suo *L'uomo totale*, in particolare nel paragrafo intitolato *Una rivoluzione in sociologia economica*, in cui quella di Bataille viene individuata come una delle prime e più radicali interpretazioni della critica, implicitamente contenuta nelle teorie di Mauss, all'economia utilitaristica. Bruno Karsenti, *L'uomo totale*, Il Ponte, Bologna, 2005, pp. 463-474.

Novecento, di farsi riconoscere a pieno titolo come scienze, dotate di un proprio metodo e di una propria specializzazione e di accreditarsi così anche in campo accademico, distinguendosi pienamente dalla filosofia. Nonostante nei testi di Bataille si trovino delle intuizioni che verranno ampiamente riprese e sviluppate dalle scienze sociali nel dopoguerra¹, quella da lui seguita rappresenta una linea di sviluppo di questi campi del sapere destinata di fatto a soccombere a favore dell'esigenza di una maggiore strutturazione e aderenza ai metodi di un'oggettiva ricerca scientifica, esigenza che del resto era predominante già nell'approccio positivistico dei padri della "scuola sociologica francese", nonostante i loro studi contenessero in sé la possibilità anche di sviluppi differenti.

È in quest'ottica che va letto tra l'altro il silenzio totale che Mauss riservò agli studi di Bataille, di cui non poteva non essere a conoscenza, visto lo stretto rapporto che legava quest'ultimo a suoi allievi come Métraux, Leiris, e soprattutto Caillois che con Bataille ebbero un'intensa collaborazione intellettuale e tramite i quali sicuramente venne a conoscenza degli sviluppi che egli stava dando ai suoi studi sul dono e sul sacrificio. Va, tra l'altro, ricordato come Mauss avesse pubblicato nel 1929 un articolo intitolato *Omaggio a Picasso* proprio all'interno della rivista *Documents* curata da Bataille. Ma per Mauss evidentemente ciò che Bataille stava facendo a partire dalle sue teorie aveva poco a che fare con la sociologia che egli concepiva come uno strumento per un progresso in senso sempre più razionale della società. Per Bataille invece essa doveva porci di fronte al nucleo oscuro, passionale, non riducibile con gli strumenti della ragione, che sta al cuore dell'esperienza umana e riferendosi al quale solamente era possibile comprendere anche quanto stava avvenendo a livello politico e sociale nell'Europa degli anni trenta. Come sottolinea Jean-Christophe Marcel il dialogo tra i due fu un dialogo tra sordi, o meglio sarebbe dire un dialogo completamente mancato, in cui Bataille cercava da Mauss un riconoscimento che questi non poteva dargli in quanto ciò

1 Métraux, a proposito dell'articolo di Bataille *L'Amérique disparue*, afferma che "egli si è rivelato come il precursore di tutta una scuola di etnologi che hanno cercato di definire *l'ethos*, cioè la gerarchia dei valori sociali che danno ad ogni civiltà il suo proprio valore." Alfred Métraux, *Rencontre avec les ethnologues*, cit. p. 678. Secondo Jean-Christophe Marcel "Senza dubbio la sua prosa dagli accenti lirici, i suoi oggetti di studio poco ortodossi, e il suo eclettismo hanno nuociuto a Bataille intaccando la sua credibilità di 'ricercatore'. Non è però meno vero che certe sue intuizioni fanno di lui un precursore che ha contribuito al rinnovamento delle scienze sociali che si delinea, in Francia, dopo la guerra." Jean-Christophe Marcel, *Bataille et Mauss: un dialogue de sourds?* In «Les Temps modernes», n° 602, décembre 1998-janvier-février 1999, Gallimard, p. 106.

avrebbe significato agli occhi di quest'ultimo una negazione della scientificità della sociologia. “Il pensiero di Bataille urtava senza dubbio l'irriducibile razionalismo di Mauss che credeva ancora negli anni trenta nel trionfo della ragione e del progresso”¹. D'altronde lo stesso Bataille è pienamente consapevole tanto dell'importanza esercitata nello sviluppo del suo pensiero dai teorici della “scuola sociologica francese”, quanto di costituire una rottura radicale nei confronti della loro impostazione. Così, in una lettera del 1956 ad un editore tedesco che gli chiedeva delle precisazioni per una notizia biografica egli scrive che “l'opera di Durkheim e, più ancora, quella di Mauss, hanno avuto su di me un'influenza decisiva, ma ho sempre mantenuto le distanze.”² A ciò si aggiungano le motivazioni politiche che non potevano non portare un vecchio socialista jauresiano come Mauss a guardare con timore a quella che si delineava ai suoi occhi come una visione irrazionalistica della società pericolosamente affine ai movimenti fascisti che si andavano prepotentemente affermando tra le masse europee³.

Che la sociologia debba infrangere il limite dell'oggettività scientifica è tuttavia, per Bataille, una conseguenza che deriva necessariamente dal modo in cui gli stessi Durkheim e Mauss l'hanno impostata dal momento in cui hanno individuato nella dimensione del sacro l'oggettivazione del legame sociale, giungendo ad affermare, come fa Durkheim ne *Le forme elementari della vita religiosa*, che:

“La forza religiosa non è che il sentimento che la collettività ispira ai suoi

1 Ivi. p. 93.

2 OC VII 615. A tal proposito Baudry afferma che “Bataille integra le scoperte della scuola francese di sociologia ma le sposta dal loro luogo e ne trasforma il campo di applicazione.” Jean-Luis Baudry, *Bataille e la scienza: introduzione all'Esperienza interiore*, in AA.VV., *Bataille. Verso una rivoluzione culturale*, Dedalo libri, Bari, 1974, p. 141.

3 Su ciò particolarmente significativa è la lettera con cui Mauss critica aspramente le bozze de *Il mito e l'uomo*, il primo libro del suo allievo Roger Caillois: “(...) ciò che io credo sia un deragliamento generale, di cui voi stesso siete vittima, è questa sorta di irrazionalismo assoluto con il quale terminate, in nome del labirinto e di Parigi, mito moderno – ma credo che voi stiate tutti, in questo momento, probabilmente sotto l'influenza di Heidegger, bergsoniani attardatosi nell'hitlerismo, legittimando così l'hitlerismo infatuato d'irrazionalismo -, e soprattutto questa specie di filosofia politica che cercate di tirar fuori in nome della poesia e di un vago sentimentalismo.” Marcel Fournier, *Une lettre inédite de Marcel Mauss à Roger Caillois du 22 juin 1938*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», vol. 84, septembre 1990, p. 87.

membri, ma proiettato al di fuori delle coscienze che lo provano, e oggettivato.”¹

Da ciò ne deriva per Bataille che studiare la società significa studiare il sacro e che la sociologia è, essenzialmente, una scienza del sacro. Il sacro non è però un oggetto di studio qualsiasi; esso infatti non può essere affrontato se non dall'interno, facendosi coinvolgere dalla sua forza, insieme produttrice e distruttrice dei legami sociali. Approcciarsi al sacro con la convinzione di poter rimanere immuni dalla sua energia contagiosa significa mancarlo completamente riducendo ad oggetto inerte quella che è in realtà una forza attiva.

Tutto ciò si traduce, per il Bataille degli anni trenta, nell'esigenza di fare della sociologia una “scienza attiva” in grado di intervenire nella realtà sociale rigenerando quelle energie sacre che sono il fulcro da cui scaturisce la società stessa. Energie che tuttavia hanno subito un processo di progressivo occultamento con il prevalere, nel mondo borghese capitalistico, e più ancora nel sistema socialista dell'Unione Sovietica, della logica produttivistica del lavoro e di una razionalità volta al raggiungimento dell'utile che non può che lavorare in vista dell'espulsione totale di quanto risulta ai suoi occhi uno spreco immotivato di energie e che quindi, in definitiva, è destinato ad essere condannato e maledetto.

1.4 La posta in gioco politica della riflessione sulla sociologia

È evidente come un tale approccio alla sociologia abbia di per sé importanti implicazioni politiche senza le quali non possiamo comprendere tutta questa fase del pensiero di Bataille che, alle soglie della Seconda guerra mondiale, culmina nelle due vicende strettamente interconnesse del *Collège de Sociologie* e di *Acéphale*, nonostante queste siano concepite dallo stesso Bataille come un superamento dell'azione politica rivoluzionaria dopo che questa aveva dimostrato il suo fallimento nell'esperienza del movimento di *Contre-Attaque*². Ma

1 Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di M. Rosarti, Meltemi editore, Roma, 2005, p. 287.

2 Nato nell'autunno del 1935 e sciolto pochi mesi dopo, nella primavera del 1936, *Contre-Attaque* vide il momentaneo avvicinamento tra Breton e Bataille e costituisce, secondo le parole di Surya, “uno degli ultimi sussulti, e tra i più significativi, dell'ultra-sinistra intellettuale francese prima della dichiarazione della Seconda guerra mondiale.” (Michel Surya, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre*, cit. p. 266) Il movimento

anche dopo che l'esaurimento del *Collège*, a causa degli eventi storici e, soprattutto, delle crescenti divergenze tra i suoi due principali animatori, Bataille e Caillois, sul modo di concepire l'attività del gruppo, avrà portato Bataille a rifiutare l'idea della sociologia come “scienza attiva”, il suo costante riferimento agli studi sociologici non potrà non essere letto in stretta relazione con preoccupazioni, in senso lato, politiche, che riguardano cioè quanto è in gioco nelle modalità con cui gli uomini strutturano la loro convivenza e nel modo in cui si delineano le dinamiche del potere. Certamente questo percorso, in Bataille, assume l'aspetto di una critica, sempre più radicale, alle logiche del potere stesso, che si configurano come consustanziali a quelle di un'economia ristretta nella quale l'uomo è asservito alla condizione di strumento in vista della produzione e dell'accumulazione. Ciò a cui si assiste nel pensiero di Bataille non è infatti, come alcune letture hanno creduto di vedere in seguito all'allontanamento dal coinvolgimento politico diretto degli anni trenta e a quello che è sembrato un ritiro nella letteratura, un rifiuto, o una negazione della politica, quanto piuttosto un immergersi alla ricerca di quanto, al cuore del politico, non è riducibile alle logiche del potere ma costituisce il nucleo sempre dileguante attorno a cui si organizzano i rapporti sociali.

Il fulcro delle riflessioni politiche batailleane, che rimarrà costantemente una delle preoccupazioni centrali del suo pensiero, sebbene in forma più esplicita e più dichiaratamente politica negli anni trenta, sarà il problema di come pensare la frattura rivoluzionaria e il

nasce dalla consapevolezza della necessità di un'azione politica forte, in grado di contrastare l'avanzata, preoccupante anche in Francia, dei movimenti di ispirazione fascista e l'impotenza dimostrata dalla sinistra parlamentare. Antinazionalismo, antiriformismo, anticapitalismo, antiparlamentarismo e antidemocraticismo sono i tratti che caratterizzano questo movimento le cui pretese di rottura rivoluzionaria si vennero ben presto ad infrangere contro i dissidi interni che portarono al suo scioglimento a causa della divisione tra l'anima batailleana del movimento e quella surrealista. È in questo contesto che viene formulata dai surrealisti l'accusa, rivolta a Bataille e i suoi, di “surfascismo”, un'accusa che peserà enormemente sulla successiva interpretazione della posizione politica di Bataille. Le vicende di *Contre-Attaque* sono ricostruite da Surya nel paragrafo intitolato “*l'offensive révolutionnaire ou la mort*” in *Georges Bataille. La mort à l'œuvre*, cit., pp. 266-277; ma si veda anche la testimonianza di Henry Dubief, *Témoignage sur Contre-Attaque (1935-6)*, in «Textures», n. 6, Bruxelles, 1970; Marina Galletti, *Bataille e Breton di fronte al fascismo: Contre-Attaque*, in Id., *La comunità impossibile di Georges Bataille. Da «Masses» ai «difensori del male»*, Kaplan, Torino, 2008, pp. 57-89; sempre a Marina Galletti si deve l'aver raccolto, e introdotto con un lungo testo intitolato *Le roi du bois* l'epistolario di Bataille risalente a questi anni permettendo così di ricostruire in modo più chiaro e articolato queste vicende in *L'apprenti sorcier*, Éditions de la différence, Paris, 1999.

rapporto tra la continuità dell'ordine e l'irrompere della novità radicale. Com'è possibile pensare, e dire, la rottura dell'ordine costituito se questo pensare e questo dire sono consustanziali all'ordine stesso? In questo senso Bataille si colloca pienamente, a nostro avviso, all'interno di una problematica che sarà dominante per buona parte del pensiero francese dell'ultimo secolo, da Sorel, i cui rapporti con Bataille andrebbero meglio approfonditi, per giungere fino a Badiou.

La direzione che Bataille intraprenderà sarà quella di un progressivo abbandono della dimensione dell'azione, intesa come progettazione di una futura uscita dall'ordine costituito, come progettazione quindi della salvezza, a favore dell'esperienza che si colloca nell'istante ma che nell'istante anche si esaurisce. Attraverso i temi della *dépense*, dell'eterogeneo, della sovranità, ma anche dell'erotismo o della poesia, Bataille intende proprio giungere a delineare una paradossale esperienza di pensiero di ciò che si sottrae al pensiero, di ciò che non si può cogliere se non nell'istante non trattenibile del suo scintillare, quando il pensiero, giunto ai suoi estremi limiti, fa esperienza del proprio esaurimento. Un esaurimento che porta con sé anche il soggetto stesso che in quel pensiero si costituisce, un soggetto che è tanto il soggetto del sapere, della scienza, quanto il soggetto, politico, del potere.

In questo percorso di Bataille risulta allora fondamentale il fatto che egli faccia propria l'attrazione per l'alterità che caratterizza quello che potremmo definire lo sguardo etnografico. Uno sguardo che tuttavia contiene in sé due possibilità: la prima è quella di fissarsi in una visione scientifica che oggettivi l'altro, riconducendolo a categorie che lo identificano come conoscibile dal soggetto osservante. L'altra possibilità è quella che mette in gioco il soggetto osservante nel suo rapporto con ciò che gli è estraneo tendendo a dissolvere ogni processo che riduca l'alterità a oggetto e scoprendo così come nel posto in cui si pensava di incontrare l'altro vi sia sempre un vuoto. Ma, posta di fronte a questo disgregarsi dell'oggetto, anche la stabilità del soggetto entra in crisi e, al contempo, la possibilità di un processo conoscitivo. È quest'ultimo l'aspetto dello sguardo etnologico che a Bataille interessa e che permette di far precipitare la visione scientifica verso quella macchia cieca, invisibile e incapace di vedere, che costituisce tuttavia il nucleo impossibile di ogni possibile sapere/vedere.

Nello svolgimento di un tale percorso risulta indispensabile, quindi, accettare

“l’interrogazione della sfinge sociologica”¹; è infatti proprio a partire dal serrato confronto con le scienze della società che Bataille delinea quelle coppie dicotomiche attorno a cui si struttura tutta la sua riflessione e sulla base delle quali, in particolare, affronta le questioni politiche: eterogeneo-omogeneo, *dépense-utile*, sacro-profano, interdetto-trasgressione, individuo-comunicazione. In questo primo capitolo tenteremo di indagare il modo in cui, attraverso un serrato dialogo con le scienze sociali, queste nozioni prendono forma all’interno della riflessione batailleana. Decisivo risulterà essere, da questo punto di vista, il periodo che va dalla fine degli anni venti allo scoppio della Seconda guerra mondiale. La nostra attenzione sarà pertanto indirizzata, in modo particolare, alla produzione di Bataille che va da *Documents* alla fine delle esperienze del Collegio di Sociologia e di *Acéphale*.

Sarà fondamentale inoltre tenere presente il contesto storico-politico in cui questo percorso si colloca. Convinto infatti dell’irreversibile crisi delle democrazie liberali e del movimento socialista, Bataille, attraverso gli studi delle scienze sociali, cerca la possibilità, da una parte, di ripensare e rigenerare l’attività rivoluzionaria, e dall’altra, di elaborare un apparato concettuale che gli permetta di contrastare in modo nuovo l’avanzata del fascismo a partire da una comprensione di quali siano gli elementi che ne permettono la forte presa sulle masse.

1 È nell’ultima seduta del *Collège de Sociologie* che Bataille parla della sociologia in termini di interrogazione della sfinge: *Il Collegio di Sociologia*, in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, cit., p. 444 (OC II 373).

2. Il sacro come nucleo del legame sociale e fondamento del potere

2.1 Il sacro: esperienza e immanenza

Il sacro costituisce senz'altro uno dei temi la cui presenza è pervasiva nell'opera di Bataille e che continuamente riemerge anche là dove non è atteso. Si pensi ad esempio all'importanza che il sacro ha in una raccolta di saggi letterari qual è *La letteratura e il male*, uno tra gli ultimi libri da lui pubblicati¹. Tuttavia il termine sacro deve essere assunto come una di quelle che egli indica, ne *L'esperienza interiore*, con l'espressione “parole scivolanti”², così come ad esempio *dépense*, eterogeneo, sovranità ma anche poesia, silenzio, erotismo. Si tratta di parole che, nell'indicare quanto sempre di nuovo si sottrae alla presa oggettivante del linguaggio, devono continuamente sfuggire dal luogo in cui si pensava di fissarle in un significato definitivo, mantenendosi però su quel limite oltre il quale il processo della significazione si dissolverebbe nel silenzio di una totale assenza di comunicazione. Ne consegue che non è possibile ricavare, dalle numerose pagine che Bataille scrive nel corso degli anni su questo tema, una definizione univoca del sacro, come degli altri termini ad esso connessi, si tratta piuttosto, richiamandoci a quanto egli afferma introducendo la voce *informe* nel *Dizionario* della rivista *Documents*³, non di dare il senso delle parole ma di far emergere il loro compito. A condizione che ciò non vada inteso tuttavia come un'operazione di riduzione del linguaggio ad un insieme razionale di strumenti, ma, proprio al contrario, nel vedere nelle parole la risposta a impellenti bisogni affettivi dell'essere umano.

1 Per un'ampia ricognizione della presenza del sacro nell'opera di Bataille, soprattutto in quella narrativa, si veda: Daniel Hawley: *L'œuvre insolite de Georges Bataille. Une hiérophanie moderne*, Editions Slatkine, Paris, 1978. Questo lavoro tuttavia salta quasi completamente gli scritti, non narrativi, precedenti alla Seconda guerra mondiale che sono proprio quelli nei quali si assiste al formarsi, in Bataille, della concezione del sacro attraverso il confronto con il pensiero sociologico.

2 EI 47 (OC V 28).

3 *Informe*, in *Documents*, cit. p. 165 (OC, I, 217). Il *Dizionario critico* era una rubrica fissa della rivista costituita da una serie disorganica di brevi articoli incentrati sulla definizione di una parola. Le definizioni scritte da Bataille sono caratterizzate soprattutto dalla contrapposizione tra la forma, che trova la sua espressione più compiuta nell'architettura, e l'informe, e sulle reazioni affettive che queste provocano nell'uomo.

Per seguire il modo in cui opera in Bataille la nozione di sacro sarà necessario innanzitutto tener presente come essa venga elaborata, a partire dalla fine degli anni venti, ma soprattutto nel corso degli anni trenta, in uno stretto dialogo con gli studi condotti dalle scienze sociali attorno a tale tema. Ciò ci permette di far emergere da subito alcuni dei tratti principali che il sacro assume nella riflessione di Bataille. Per prima cosa, esso non va considerato semplicemente come una categoria concettuale che serva ad ordinare dall'esterno l'esperienza dell'uomo. Piuttosto costituisce esso stesso un particolare tipo di esperienza, che si dà come rottura rispetto alla quotidianità della vita profana, e rappresenta una sorta di culmine¹ per l'esistenza dell'uomo. Questa dimensione del sacro come esperienza esistenziale fa sì che, agli occhi di Bataille, esso risulti un fatto indiscutibile di cui non è necessario dimostrare l'esistenza. Il merito delle scienze sociali, degli studi etnologici in particolare, sta allora nell'aver fatto emergere l'imprescindibilità della dimensione del sacro per l'esperienza che l'essere umano ha del proprio mondo. L'errore delle scienze sociali, nell'approcciarsi al sacro, sarebbe da individuarsi invece nel fatto che, pur avendone colto la natura necessariamente esperienziale, hanno proiettato completamente quest'esperienza nell'alterità di culture esterne al mondo occidentale, pretendendo così di poterla descrivere da un punto di vista non coinvolto, e tentando l'impossibile impresa di trasformare il sacro in un neutrale e rassicurante concetto scientifico. Tuttavia senza l'indispensabile percorso svolto dalle scienze sociali l'esperienza del sacro rimarrebbe sempre per noi del tutto inconsapevole come quella vissuta dai popoli primitivi.

Ma che tipo di esperienza è quella del sacro? Non si tratta tanto di un'esperienza solitaria che immerge l'individuo nell'isolamento della sua interiorità, quanto piuttosto di un'esperienza collettiva che costringe ad un lacerante superamento dei limiti della propria individualità²;

1 Sul concetto di culmine in Bataille si veda, in particolare, la seconda parte di *Su Nietzsche*, intitolata *Il culmine e il declino*, che è la rielaborazione del testo di una conferenza, sul tema del peccato, tenuta da Bataille nel marzo 1944 nell'appartamento di Marcel Moré, in una Parigi ancora occupata dai nazisti, e resa famosa dalla discussione che ne seguì, nella quale i principali interlocutori di Bataille furono Sartre, Hyppolite e il teologo Daniélou. Da questi testi emerge come per Bataille la vera dimensione del sacro sia quella della trasgressione, del male, di ciò che, in una lettura religiosa, si configura come peccato. SN 45-72 (OC VI 39-63).

2 Nonostante quanto potrebbe sembrare ad una lettura superficiale, anche l'esperienza interiore che sarà al centro della riflessione batailleana negli anni della Seconda guerra mondiale, e nella quale la tematica del sacro è senz'altro determinante, non può venir intesa se non tenendo presente l'importanza che in essa

anzi, sulla scia di Durkheim, Bataille individua nel sacro l'esperienza collettiva per eccellenza, quella che cioè garantisce alla collettività la sua stessa esistenza e coesione. Per Durkheim in effetti la dimensione religiosa è quella in cui trovano la loro prima formulazione, in maniera simbolica, le rappresentazioni generali del mondo¹, destinate a divenire poi i concetti della filosofia e della scienza. Senza un certo grado di conformismo logico, che porta i singoli individui a riconoscersi in queste rappresentazioni collettive, nessuna società sarebbe possibile². Ma, ciò che è più importante, è che in esse trova espressione la percezione che l'uomo ha dell'esistenza di un ordine e di una forza che lo superano e che lo inglobano. Quest'ordine e questa forza altro non sono, per Durkheim, che la società stessa. Pertanto egli può giungere alla famosa affermazione secondo cui "Il dio non è che l'espressione figurata della società"³.

È a partire dalla riflessione su queste tesi durkheimiane che deriva uno dei caratteri più significativi che la nozione di sacro assume in Bataille; esso infatti va inteso nella sua immanenza al sociale, non si tratta cioè dell'esperienza di una realtà altra, nel senso che abbia un sua consistenza esterna. La concezione, comunemente diffusa, del sacro come sostanza trascendente si presenta così, nella riflessione di Bataille, come il risultato di un processo, messo in atto dalle religioni istituzionalizzate, di contenimento e normalizzazione del potere contagioso e dirompente che il sacro rappresenta. Il cristianesimo costituisce così, nell'ottica dell'analisi condotta da Bataille sul rapporto tra sacro e religione, il compimento di questo processo che prevede un totale prosciugamento del sacro dalla vita dell'uomo, ridotta in tal modo completamente alla dimensione profana, tutta organizzata attorno al paradigma dell'utile e che trova la sua più perfetta realizzazione nel protestantesimo⁴. Il sacro è così

assume la questione della comunicazione.

- 1 "La religione è cosa eminentemente sociale. Le rappresentazioni religiose sono delle rappresentazioni collettive che esprimono realtà collettive." Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit. p. 59.
- 2 "Per poter vivere, essa [la società] non ha soltanto bisogno di un certo grado di conformismo morale; essa non può fare a meno anche di un minimo di conformismo logico. Per questa ragione, essa fa sentire tutta la sua autorità sui suoi membri per prevenire le dissidenze." Ivi. p. 67, traduzione in parte modificata.
- 3 Ivi p. 284.
- 4 Bataille utilizzerà ampiamente, in questo senso, soprattutto nei suoi scritti del dopoguerra, e in particolare ne *La parte maledetta*, le analisi de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Weber. Libro che aveva tra l'altro progettato di pubblicare all'interno della collana *L'usage des richesses* da lui creata e diretta per le

sottoposto ad un processo di espulsione che lo proietta in un mondo altro, in una dimensione di trascendenza totale in cui viene sostanzializzato e personificato, ma dal quale ritorna infine nella forma di un perfetto strumento volto a garantire il mantenimento dell'ordine sociale profano e a occultare il sentimento di angoscia di cui l'esperienza stessa del sacro è causa. La principale posta in gioco della riflessione che Bataille porterà avanti per tutta la vita sul tema del sacro è senz'altro costituita quindi dal tentativo, di chiara matrice nietzscheana, di strapparla alla sua oggettivazione nella trascendenza e di porlo all'altezza dell'annuncio della morte di Dio¹. Si tratta tuttavia di un gioco destinato a non chiudersi mai; infatti la completa immanenza, che il Bataille de *La teoria della religione* individua nella condizione di perfetta aderenza dell'animale al suo mondo, nel suo essere “*nel mondo come l'acqua nell'acqua*”², è costitutivamente preclusa all'essere umano che dall'animale si distingue proprio in quanto produttore di trascendenza. È per questo che “dobbiamo limitarci a guardare l'animalità dal di fuori, alla luce dell'assenza di trascendenza”³. Mentre l'animale vive infatti di bisogni immediati, l'uomo, secondo un'interpretazione che Bataille riprende dalla lettura kojèviana di Hegel, colloca la propria esistenza sempre nella distanza del desiderio, ed è così necessariamente proiettato verso un luogo altro e un tempo futuro che egli cerca di guadagnare tramite il conoscere e l'agire⁴. Ma le due operazioni parallele della conoscenza e dell'azione non fanno che rigenerare continuamente questa distanza riaffermando la

Éditions de Minuit, ma che si esaurì dopo due titoli: *La fortune américaine et son destin* di Jean Piel e *La part maudite I, La consumation* di Bataille stesso.

- 1 Sul fatto che l'esperienza nietzscheana venga vissuta da Bataille come esperienza di un sacro radicalmente sottratto alla sostanzializzazione che ne ha effettuato il cristianesimo, si veda Jean-Michel Rey, *Bataille e Nietzsche*, in Jacqueline Risset (a cura di), *Georges Bataille, il politico e il sacro*, Liguori editore, Napoli, 1987, pp. 29-43.
- 2 TR 22 (OC VII 292).
- 3 TR 25 (OC VII 295).
- 4 La matrice hegel-kojèviana del modo in cui viene affrontata la differenza tra uomo e animale, tema che tornerà in molti degli scritti successivi alla Seconda guerra mondiale, è evidente nel fatto che per Bataille l'immanenza dell'animale trova la sua più chiara manifestazione nell'animale che si nutre di un altro animale, in questo caso non c'è, ad avviso di Bataille alcuna forma di subordinazione dell'animale che divora su quello che è divorato, quest'ultimo infatti non viene percepito come un oggetto ed entrambi si collocano su uno stesso piano di continuità. Perciò, sottolinea Bataille, il loro rapporto non ha nulla a che vedere con quello che si instaura tra padrone e servo, proprio perché nell'animale, a differenza che nell'uomo, non ha ancora preso forma la coscienza e la distinzione soggetto-oggetto che questa necessariamente implica. TR 22 (OC VII 292).

separazione tra il soggetto e l'oggetto e quindi quella dimensione della coscienza che allontana l'essere umano dall'animale. La trascendenza che viene così continuamente riprodotta è, in linea con il rovesciamento che il pensiero di Bataille mette in atto, ciò che caratterizza la dimensione profana della vita dell'uomo. Il sacro non potrà mai essere il ritorno alla duratura immanenza dell'animale perché ciò implicherebbe un'impossibile uscita dell'uomo dalla sua condizione di essere cosciente. Il sacro va piuttosto inteso come il rovesciamento, nell'istante, di una trascendenza subito destinata a riaffermarsi, e, senza la quale, tuttavia, l'esperienza stessa del sacro non sarebbe possibile.

2.2 *Un collegio di sociologia sacra*

Ma per comprendere appieno la portata che la nozione di sacro assume all'interno dell'esperienza di pensiero batailleana, è necessario, a questo punto, volgere la nostra attenzione verso quella fase in cui questa nozione si presenta con una forza attrattiva tale da divenire il principale fulcro verso cui convergono tutta una serie di tematiche sentite come particolarmente urgenti, soprattutto a causa dell'incombere degli eventi politici, e che si connettono strettamente alla riflessione sulla natura del legame sociale e del potere politico, filtrata attraverso le teorie e i dati messi a disposizione dalle scienze sociali. Il riferimento va quindi necessariamente alla fine degli anni trenta e alle attività di quella singolare iniziativa comunitaria di ricerca che fu il Collegio di Sociologia¹, il quale, non a caso, doveva in un

1 Le complesse vicende di questa anomala istituzione di ricerca sono accuratamente ricostruite da Denis Hollier ne *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, Gallimard, Paris, 1995. Qui sono pubblicati anche tutti i testi disponibili delle conferenze tenute alle sedute del *Collège*. Del libro di Hollier esiste anche un'edizione italiana: *Il Collegio di sociologia. 1937-1939*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991. Questa edizione risulta accresciuta rispetto alla prima edizione francese del libro risalente al 1979, ma molto meno completa rispetto alla successiva edizione francese del 1995, pertanto quando nel nostro lavoro citeremo passi che non si trovano nell'edizione italiana faremo riferimento al testo francese del 1995 e la traduzione sarà di chi scrive. Un importante contributo sul *Collegio di sociologia*, tanto in termini di analisi critica che di documentazione, è costituito dal numero monografico di *Critique* per il cinquantenario dalla morte di Bataille e interamente dedicato proprio al *Collège*. Pierre Antoine Fabre e Muriel Pic (a cura di) *Georges Bataille. D'un monde l'autre, Critique*, n. 788-789, Editions de Minuit, Paris, 2013.

primo momento portare il nome di Collegio di Sociologia Sacra¹, nella convinzione, mutuata da *Le forme elementari della vita religiosa* di Durkheim, che studiare la società significhi studiare i legami che ne garantiscono l'unità e che trovano la loro espressione proprio nella dimensione del sacro. La “sociologia sacra” rimarrà pertanto esplicitamente l'ambito di ricerca comune agli interventi dei relatori che nei due anni di corsi, dal novembre del 1937 al luglio del 1939, si alterneranno nelle 26 sedute in cui si concretizzarono le attività del *Collège*².

Questa singolare istituzione seppe far reagire tra loro, in un momento storico segnato dall'incombere della Seconda guerra mondiale, campi del sapere caratterizzati da un'estrema eterogeneità, proponendosi tuttavia di assumere come base delle proprie analisi i risultati raggiunti dalle scienze sociologiche e concependo il proprio come un lavoro collocato in questo preciso ambito di ricerca ma con l'intento di provocare, dal suo stesso interno, una radicale sovversione del metodo delle scienze sociali e soprattutto dell'approccio da esse adottato nei confronti del loro oggetto di ricerca. Inoltre il Collegio di Sociologia pose, non solo in modo teorico, ma nel vivo della propria attività, il problema delle modalità di costituzione di un gruppo di ricercatori riuniti attorno all'esigenza di dar forma ad una comune esperienza di pensiero in cui il sacro, assieme al mito e al potere³, risulta essere non solo il principale tema della ricerca ma anche il nucleo attivo che consente il formarsi del legame sociale, in generale, e, più in particolare, della comunità di coloro che attorno al sacro svolgono la loro attività di ricerca. Si tratta tuttavia di un percorso intellettuale che porterà i

1 Il *Collège* deve il suo nome al sociologo Jules Monnerot che ne fu uno dei fondatori ma ne uscì prima ancora che iniziassero le attività ufficiali. Nella risposta a un'inchiesta promossa da Monnerot sul tema “Ci sono sempre stati direttori di coscienza in Occidente?” e pubblicata sul n. 18 della rivista *Volontés* del 1939, i membri del *Collège* riconoscono che “l'associazione gli deve persino la sua denominazione”, in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, cit. p. 83. Per un'indagine sui rapporti tra Collegio di Sociologia e Monnerot si veda Jean-Michel Heimmonnet *La part maudite du Collège de Sociologie* in Id., *Négativité et communication*, Editions Jean-Michel Place, Paris, 1990, pp. 13-62.

2 Ecco l'elenco completo dei relatori: Georges Bataille, Roger Caillois, Michel Leiris, Alexandre Kojève, Denis de Rougemont, René Guatalla, Pierre Klossowski, Anatole Lewitzky, Hans Mayer, Jean Paulhan, Georges Duthuit.

3 Sono questi i tre ambiti di studio del Collegio di Sociologia indicati da Caillois nella conclusione aggiunta nel 1938 in occasione della riedizione nella *NRF* della *Nota per la fondazione di un Collegio di sociologia*, già pubblicata nel numero 3-4 del luglio 1937 della rivista *Acéphale*. “Tre problemi principali dominano questo studio: quello del potere, quello del sacro, quello dei miti. La loro soluzione non è solo questione di informazione e di esegesi: è anche necessario che abbracci l'attività *totale* dell'essere.” in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, cit. p. 15.

suoi tre principali animatori, Bataille, Caillois e Leiris, a divergenze sempre più radicali e che, assieme al precipitare degli eventi storici, saranno causa dell'esaurimento di questa esperienza. È significativo, in ordine ad un discorso che cerchi di far emergere il modo in cui l'approccio di Bataille alle scienze sociologiche sia inestricabilmente legato alla formazione del suo lessico e del suo pensiero sul politico, che i motivi del contrasto furono fondamentalmente due. Per Leiris il disagio provocato da un approccio alla sociologia considerato troppo letterario e che, pur richiamandosi costantemente all'insegnamento della scuola sociologica francese, non ne rispettava i criteri di scientificità¹. Per Caillois invece un'interpretazione del rapporto tra sacro e potere che in Bataille tendeva sempre più a far divergere questi due termini, conducendo così alla perdita di quell'efficacia del sacro nell'azione politica che, secondo Caillois, doveva essere il principale motivo di esistenza del *Collège*. Al contrario, infatti, in Bataille, che in un primo momento aveva senz'altro condiviso l'idea di far emergere dal sacro le energie in grado di riattivare un'azione politica rivoluzionaria, si fa strada con sempre maggiore chiarezza, proprio nel corso degli interventi che tiene alle sedute del Collegio di Sociologia, la dimensione sacrificale del sacro come esperienza tragica della perdita estrema, della morte e, quindi, di un potere che, al suo limite, non si dà che come abbandono del potere.

Tuttavia, anche se gli esiti saranno divergenti, il *Collège* rappresenta uno dei momenti in cui si realizza con la più alta intensità, nella biografia intellettuale di Bataille, quella dimensione comunitaria della ricerca da lui sempre avvertita come un'ineludibile necessità. Per Bataille infatti una reale esperienza di pensiero, anche quella, apparentemente tutta introspettiva che sarà al centro de *L'esperienza interiore*, non può essere solitaria, non può chiudere il soggetto nella sicurezza della sua autoreferenzialità ma deve aprirlo ad una

1 Il 3 luglio del 1939 Leiris scrive una lettera a Bataille per comunicargli che non parteciperà all'ultima e decisiva riunione del *Collège* prevista per il giorno seguente e in cui di fatto Bataille si troverà solo, abbandonato dai suoi principali compagni in questa esperienza. Nel motivare la sua presa di distanze Leiris scrive "(...) penso che errori seri contro le regole di metodo stabilite da Durkheim – autore al quale incessantemente ci siamo richiamati – siano stati commessi parecchie volte dal Collegio: lavoro a partire da nozioni mal definite, confronti tra fatti desunti da civiltà di carattere profondamente diverso ecc." in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, cit. p. 458. È alla luce di questa lettera che Surya analizza il complesso rapporto intellettuale e di amicizia tra Bataille e Leiris giocato tra tre poli: il surrealismo, il *Collège* e la figura di Colette Piegnot (Laure). Michel Surya, *Une amitié intenable (Leiris & Bataille)*, in Id. *Sainteté de Bataille*, Éditions de l'éclat, Paris, 2012, pp. 173-178.

comunicazione, anche lacerante, verso altri soggetti disposti a correre il rischio di mettersi in gioco nella loro angosciante incompiutezza. Quest'esigenza di comunicazione prenderà quasi sempre nell'esperienza di Bataille la forma del dialogo a due, con il pittore André Masson, con lo scienziato Georges Ambrosino, con lo scrittore Maurice Blanchot, per non ricordare che alcuni dei nomi che saranno determinanti nel percorso intellettuale di Bataille, fino a quella forma estrema di comunità costituita dal confronto con la figura di Nietzsche. Ciò che invece caratterizza il *Collège* è la sua forma veramente collettiva, in grado di coinvolgere una pluralità di soggetti in un'esperienza di ricerca sentita come necessaria ma di cui non si disconosceva un alto grado di rischiosità dato dal pericoloso avvicinamento a quelli che erano, agli occhi di questi ricercatori, i reali motivi da cui i movimenti fascisti traevano la loro forza.

Il proposito di ricorrere agli strumenti offerti dalle scienze sociali, oltre che dalla psicanalisi, per tentare di comprendere i potenti meccanismi di attrazione messi in atto dal fascismo, ha in effetti dato l'adito, fin da subito, a una serie di critiche rivolte tanto a Bataille, quanto all'intero *Collège*, di essere rimasti vittime essi stessi del fascino esercitato dai miti e dai riti fascisti e dalla loro evocazione della forza del sacro. “Voi lavorate per il fascismo”, sarebbe stata, secondo una testimonianza di Pierre Klossowski, la nota accusa mossa da Walter Benjamin ai membri del Collegio di Sociologia. Si tratta di una questione estremamente complessa; certamente la radicale critica alla democrazia parlamentare, la rivalutazione del mito e del sacro, l'individuazione degli aspetti passionali come vero motore dell'azione politica possono motivare queste accuse, che risalgono, tra l'altro, a prima della nascita del *Collège*, quando i surrealisti di Breton uscirono dal movimento di *Contre-Ataque* accusando i membri vicini a Bataille di “sur-fascismo”. Ci sembra che la posizione più corretta rispetto a tale questione sia quella espressa da Hollier nell'introduzione all'edizione italiana de *Il Collegio di Sociologia* in cui individua nell'ambiguità la categoria, non necessariamente negativa, sotto cui va posta l'intera attività del *Collège*¹. Che il giudizio non possa essere univoco, lo dimostrano d'altronde le stesse vicende personali dei suoi membri che vedono, accanto a un autentico antisemita come Pierre Libra, uno dei primi membri della

1 Denis Hollier, *Sull'equivoco (tra letteratura e politica)*, in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, cit. pp. XI-XXVII.

resistenza francese, Anatole Lewitzky, destinato ad essere fucilato dai nazisti nel 1940. Lo stesso Walter Benjamin d'altra parte fu un assiduo frequentatore delle conferenze del *Collège* e avrebbe lui stesso dovuto tenere un intervento nell'autunno del 1939 sul tema della moda¹. Quanto a Bataille, qualsiasi lettura delle sue posizioni politiche non può prescindere da quanto emerge esplicitamente dai suoi testi nei quali si individua costantemente nel fascismo, e in particolare nella sua concezione del potere, basata sull'idea del capo carismatico in grado di unificare una massa informe, il principale nemico politico che va combattuto con tutte le forze². Ciò che al massimo può essere rimproverato a Bataille è l'emergere, con il precipitare degli eventi storici verso la guerra, di un radicale pessimismo rispetto alla possibilità di contrapporre effettivamente un'azione rivoluzionaria all'avanzare del potere fascista.

2.3 *Il sacro del Collège*

Della riflessione attorno al sacro che costituisce lo sforzo veramente comune condotto nelle attività del *Collège* è una delle più compiute testimonianze *L'uomo e il sacro*, il libro di Caillois, la cui prima edizione è del 1939, e che, come riconosce apertamente lo stesso autore nell'*Avant-propos*, è il frutto di una sorta di osmosi intellettuale instauratasi tra lui e Bataille che rende impossibile distinguere quanto sia da attribuire all'uno e quanto all'altro in quello che è un comune lavoro di ricerca³. Molti anni dopo, in una lunga nota de *La sovranità*, che risulta in realtà cancellata dal manoscritto, Bataille si schermirà minimizzando il proprio

1 La conferenza non ebbe poi luogo perché lo scoppio della guerra e le vicende interne al *Collège* ne determinarono la fine delle attività nel luglio del 1939. Sul rapporto di Benjamin con il Collegio di Sociologia si veda Muriel Pic, *Penser au moment du danger. Le Collège et L'Institut de recherche sociale de Francfort*, e il successivo epistolario, *Walter Benjamin et le Collège de sociologie*, in Pierre Antoine Fabre e Muriel Pic (a cura di) *Georges Bataille. D'un monde l'autre*, «Critique», cit., pp. 81-109.

2 Non ci sembrano pertanto condivisibili giudizi come quelli formulati da Fourny, secondo cui: “Bataille non ha mai parlato qui che la lingua del fascismo tradotta nel gergo etnologizzante della sociologia sacra e il suo uomo intero assomiglia tanto da trarre in inganno a un SS. Esiste dunque nel caso del Collegio una sorta di vernice culturale che permette ai suoi membri di dire esattamente ciò che l'estrema destra europea dell'epoca diceva da lungo tempo senza avere veramente l'aria di dirlo. È quindi in modo molto tendenzioso che Durkheim si troverà associato a questa legittimazione travestita del fascismo.” Jean-François Fourny, *Introduction à la lecture de Georges Bataille*, Peter Lang, Paris, 1988, p. 97.

3 Roger Caillois, *L'uomo e il sacro*, a c. di U.M. Olivieri, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, p. 11.

apporto all'elaborazione di questo libro e riconoscendosi invece in grande debito nei suoi confronti¹. Ma, al di là delle questioni di paternità intellettuale e delle affermazioni di Bataille che ci sembrano ispirate più che altro da uno scrupolo di *bon ton* nei confronti del vecchio amico, *L'uomo è il sacro* è veramente un libro cresciuto all'interno del *Collège* e in cui, come Bataille riconosce apertamente, trova espressione, in buona parte, quella che è anche la sua concezione del sacro. In buona parte, ma non del tutto, perché proprio sulla questione del rapporto tra sacro e potere i due, come accennato sopra e come vedremo meglio più avanti, entreranno in conflitto². Nella prefazione all'edizione del 1963 di *L'uomo e il sacro*, anche Caillois prenderà poi le distanze dal clima “ambiguo” del *Collegio di sociologia* in cui questo libro si è formato³. Ma nelle sue parole non si può non leggere una sorta di nostalgia nei confronti del febbrile progetto di cui era stato uno dei protagonisti e che si concepiva innanzitutto in quanto confronto con la sociologia “ufficiale” nella quale il *Collège* si proponeva di mantenere un forte radicamento, ma al contempo di incidere profondamente in essa per condurla verso quel radicale sovvertimento dello suo sguardo, che la sociologia porta già iscritto nello stesso oggetto di ricerca che le è proprio: il sacro.

- 1 “Se è vero che Caillois deve qualcosa alle nostre discussioni, non può essere che un debito del tutto secondario. Al massimo posso dire che se Caillois attribuisce al problema dell'ambiguità del sacro un'importanza che prima di lui non gli era accordata, l'ho un po' incoraggiato in questo senso. Penso che sia una delle parti più personali del suo libro, assieme alla Teoria della festa, a cui credo proprio di non aver contribuito in alcun modo, ma che l'insieme del mio pensiero utilizza di continuo. Approfitto dell'occasione per esprimere quanto grande sia il mio debito nei confronti di questa sintesi quasi perfetta della questione del sacro che è il libro di Roger Caillois. D'altronde mi sembra molto difficile comprendere nella loro ragion d'essere gli sviluppi fondamentali de *La part maudite* senza averlo letto. *L'Homme et le sacré* non è solo un libro magistrale ma un libro essenziale per la comprensione di tutti i problemi di cui il sacro è la chiave.” S 55 (OC VIII 250-251).
- 2 Per un'analisi del complesso rapporto intellettuale tra Bataille e Caillois nell'ambito del *Collège* si veda: Annamaria Laserra, *Bataille e Caillois: osmosi e dissenso*, in in Jacqueline Risset (a cura di), *Georges Bataille, il politico e il sacro*, cit. pp. 20-36.
- 3 “Riuscivo a malapena a distinguere gli insegnamenti che ricevevo all'École Pratique des hautes études da Marcel Mauss e da Georges Dumézil da quello che con Georges Bataille e Michel Leiris mi arrischiavo a proporre nella modesta sala del Collège de Sociologie, che avevamo appena fondato assieme. Più di una pagina del presente volume si spiega con questa origine ambigua, in cui il bisogno di restituire alla società un sacro attivo, indiscusso, imperioso, divorante, si combina con il gusto di interpretare lucidamente, correttamente, scientificamente ciò che allora chiamavamo, forse con ingenuità, le risorse profonde dell'esistenza collettiva. Ho detto un sacro attivo: ma la parola che allora scegliemmo di dire è *attivista*, a significare che noi intendevamo qualcosa di più che la semplice azione. Pensavamo a non so quale contagio vertiginoso, a un'effervescenza epidemica.” Roger Caillois, *L'uomo e il sacro*, cit., pp. 5-6.

2.4 L'ambigua duplicità del sacro

Ma cos'è dunque il sacro per il *Collège* e quale il suo rapporto con la dimensione sociale e con il potere? Quella che viene delineata, in particolare nelle conferenze di Bataille e Caillois, è una concezione del sacro esplicitamente debitrice del Durkheim de *Le forme elementari della vita religiosa*, anche se importanti sono i riferimenti ad altri studi, spesso citati nelle conferenze dei membri del *Collège*, come ad esempio *La religione dei semiti* di Smith, *Il ramo d'oro* di Frazer, *Il sacro* di Otto, *Urano-Varuna* di Dumézil. Si tratta di lavori in cui viene fatta emergere la funzione imprescindibile che l'ambito del sacro esercita nella costituzione e nell'organizzazione delle società dei popoli considerati primitivi.

Sulla scia di questa tradizione sociologica il sacro viene innanzitutto concepito, all'interno del *Collège*, nella sua contrapposizione e complementarietà con il profano. Se la dimensione profana è quella ordinata del lavoro e del perseguimento dell'utile, in cui ogni individuo attende ai propri interessi, nel corso di un tempo scandito in modo omogeneo dalle attività quotidiane, la dimensione del sacro eccede tale regolarità, la mette in pericolo, ma nel contempo ne garantisce anche il rinnovamento. Se il profano, afferma Caillois nella conferenza del 15 novembre 1938 intitolata *L'ambiguità del sacro*¹, è una dimensione di sostanze, di cose, quella del sacro è una dimensione di forze, di energie² che possono di volta in volta investire oggetti diversi i quali pertanto non sono mai di per sé sacri ma lo divengono solo in quanto momentaneamente permeati di tale forza. A questa contrapposizione tra sacro e profano se ne aggiunge una seconda, una polarità interna al sacro stesso, quella tra sacro puro e sacro impuro, tra sacro destro e sacro sinistro³, fasto e nefasto o anche tra eterogeneo basso

1 Conferenza di cui non ci è pervenuto il testo ma che, seguendo la seconda edizione de *Le Collège de Sociologie* di Denis Hollier, possiamo con buona ragione ritenere coincida con l'articolo dallo stesso titolo pubblicato qualche mese dopo sulla rivista *Mesures* e che poi confluirà, come secondo capitolo, in *L'homme et le sacré*.

2 Roger Caillois, *L'uomo e il sacro*, cit. p. 28. Che il sacro si configuri come una forza e non come una sostanza è uno degli aspetti fondamentali della concezione durkheimiana del sacro. Anzi Durkheim va oltre, per lui infatti il sacro stesso, nelle sue formulazioni più primitive del *mana* o del *waka*, sta a fondamento dello stesso concetto filosofico e scientifico di forza. Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit. pp. 260-262.

3 La contrapposizione tra sacro destro e sacro sinistro, che iscrive la duplicità del sacro nello stesso corpo dell'uomo, è sviluppata negli studi dell'allievo di Durkheim Robert Hertz cui si farà spesso riferimento

ed eterogeneo alto, per usare la terminologia del Bataille eterologo su cui ci soffermeremo a breve¹. L'opposizione è tra un sacro che ha effetti conservativi e uno che ha effetti disgregativi rispetto al mantenimento dell'ordine, sia esso quello dell'organismo individuale, di cui viene minacciata la salute, della società, di cui è messa in pericolo la stabilità dei meccanismi di potere e l'ordinata convivenza, oppure della natura stessa. Ciò che è puro, sottolinea Caillois, lo è in quanto non mescolato con elementi di altra natura e quindi non essendo contaminato e sporcato è santo. Tuttavia la linea di demarcazione tra l'una e l'altra forma del sacro non è netta e, poiché il sacro è una forza e non una sostanza, sono frequenti i cambiamenti di verso che rendono puro l'impuro e viceversa. Caillois afferma anzi che a livello virtuale il sacro è sempre ambiguo, è solo nel momento in cui si manifesta che esso lo deve fare necessariamente in una ben determinata direzione e investendo di sé un oggetto preciso².

Che sia puro o impuro, il contatto diretto del mondo profano con l'energia sprigionata dal sacro è comunque sempre pericoloso e perciò proibito da interdetti, mediante i quali solamente è possibile scongiurare la sua contagiosità. Solo il rispetto di riti ben determinati può permettere all'uomo di passare da una dimensione all'altra, di consacrarsi per accedere al sacro e di sconscrarsi per tornare alle occupazioni della vita profana. Che questa concezione del sacro sia debitrice di un percorso degli studi delle scienze sociali che trova in Durkheim la propria sintesi, risulta chiaro ad esempio prendendo in considerazione questo passo, ma se ne potrebbero citare molti altri, tratto da *Le forme elementari della vita religiosa*:

“L'ambiente profano e l'ambiente sacro non sono solo distinti, bensì chiusi

all'interno del *Collegio di Sociologia*. Cfr. in particolare *Preminenza della mano destra*. Questa contrapposizione verrà ripresa, oltre che in molti testi di Bataille, anche da Caillois (ne *L'homme et le sacré* e ne *La dissymétrie*) e da Leiris (*Le sacré dans la vie quotidienne* e *Le miroir de la taumachie*).

1 Sulla duplicità del sacro si veda ad esempio quanto afferma Bataille nella conferenza del 5 febbraio 1938, *Attrazione e repulsione, II. La struttura sociale*, in Denis Hollier, *Il collegio di Sociologia. 1937-1939*, cit. p. 149 (OC II 329).

2 Buona parte della lettura che Giorgio Agamben fa del pensiero di Bataille si incentra sulla critica di aver compromesso la sua riflessione sul tema del sacro poggiandola sul mitologema scientifico dell'ambiguità del sacro, un mitologema prodotto dalle scienze sociologico-antropologiche tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Ciò non avrebbe permesso a Bataille di mettere in evidenza la dimensione bio-politica del rapporto, che pure il suo pensiero fa emergere, tra sovranità e “nuda vita”. Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino, 2005, pp. 83-89, 124-127.

l'uno all'altro: tra loro vi è un abisso. Nella natura degli esseri sacri deve perciò esserci un particolare motivo che renda necessario questo stato di isolamento eccezionale e di reciproca occlusione. Infatti, per una specie di contraddizione, il mondo sacro è come disposto, per sua stessa natura, a diffondersi in questo stesso mondo profano che esso d'altra parte esclude: mentre lo respinge, tende a diffondervisi non appena questi si lasci appena accostare. Per questo motivo è necessario tenerli a distanza l'uno dall'altro, e fare, in qualche modo, il vuoto tra essi.

Quel che obbliga a queste precauzioni è l'eccezionale contagiosità del sacro. (...) Su questo principio della contagiosità del sacro si fondano, d'altra parte, tutti i riti di consacrazione.”¹

Si tratta di un'analisi del sacro che Durkheim elabora a partire da una precisa tradizione socio-antropologica, che costituisce il bagaglio di studi cui anche il *Collège* fa riferimento. Si veda, a titolo di esempio, quanto James Frazer afferma ne *Il ramo d'oro*, uno dei testi di antropologia religiosa più citati dai membri del *Collège*, a proposito dell'originaria ambiguità del sacro e della necessità del tabù per proteggersi, e proteggerlo, dal contagio:

“Nelle società primitive le regole di purezza cerimoniale osservate da re divini, capi e sacerdoti s'accordano in molti rispetti con quelle osservate da omicidi, persone in lutto, puerpere, ragazze alla pubertà, cacciatori, piagnoni, pescatori e via di seguito. A noi queste varie classi di persone sembrano totalmente diverse di carattere e di condizione: alcune di esse noi chiameremmo sacre, altre diremmo impure. Ma il selvaggio non fa tra loro questa distinzione morale: i concetti del sacro e dell'impuro non sono ancora differenziati nella sua mente. Per lui il carattere comune di queste persone è che si trovano in pericolo e sono pericolose (...). Lo scopo del tabù che queste persone devono osservare è di isolarle dal resto del mondo, in modo che il pericolo spirituale, tanto temuto, non li raggiunga, né si

1 Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit. pp. 378-379.

spanda da loro ad altri.”¹

Il sacro inoltre, qualsiasi sia il verso in cui si dirige la sua energia, è sempre causa nell'uomo di intense reazioni affettive ambivalenti di attrazione e di repulsione alle quali, non a caso, Bataille dedicherà ben due delle sue conferenze². Ricorrendo ai termini di Rudolf Otto, negli interventi del *Collège* si ricorda continuamente come il sacro sia *mysterium tremendum*³ e *fascinans* ad un tempo⁴. E Bataille sottolinea che quanto appare alle società primitive come sacro è ciò che mette l'uomo di fronte alla precarietà dell'esistenza, all'angosciosa consapevolezza dell'incompletezza del proprio essere. Esso quindi ha a che fare con le dimensioni della nascita e della morte, perciò i primi interdetti sono sempre quelli che riguardano l'attività sessuale e il modo di trattare i cadaveri. Si tratta di realtà potenzialmente dirompenti per l'ordinata convivenza tra gli uomini e che pertanto vanno regolate in modo estremamente accurato mediante precisi riti e interdetti.

2.5 Il sacro come nucleo attrattivo-repulsivo del legame sociale

Sacro puro e sacro impuro si localizzano tuttavia secondo una topografia sociale ben

-
- 1 James G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 270. Il tema dell'ambiguità del sacro fu elaborato per la prima volta dall'antropologo inglese Robertson Smith come evidenziato anche da Hubert e Mauss nel 1899, nel loro *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*.
 - 2 Si tratta della quinta conferenza, di sabato 2 gennaio 1938, intitolata *Attrazione e repulsione I: Tropismi, sessualità, riso e lacrime* e la sesta, di sabato 5 febbraio 1938, intitolata *Attrazione et repulsione II: La struttura sociale*.
 - 3 Sottolineando la dimensione di coinvolgimento emozionale collettivo, che è propria dell'esperienza religiosa, Otto afferma: “Seguiamo questo sentimento provandolo e condividendolo immedesimiamoci con coloro che stanno intorno a noi durante i loro grandi trasporti di religiosità e durante le espressioni emozionali che li accompagnano; osserviamolo durante le solennità e nelle ripercussioni che i riti e i culti destano in noi; in ciò che vive e s'agita attorno ai monumenti e agli edifici religiosi, attorno alle chiese e ai templi: una sola espressione si impone, senso del *mysterium tremendum*, del tremendo mistero.” Rudolf Otto, *Il sacro*, Feltrinelli, Milano, 1994, p. 23.
 - 4 “Il *contenuto* qualitativo del numinoso (su cui il misterioso impone la *forma*) è da un punto di vista il momento già analizzato del tremendo che repelle, ricco di *majestas*. Ma da un altro è chiaro che è qualcosa in pari tempo di tipicamente *attraente*, captivante, *affascinante*, il quale si intreccia in una strana forma di armonia contrastante con il momento repellente del *tremendum*.” Ivi. p. 43.

definita, se il re, il sacerdote e la legge rappresentano l'incarnazione del sacro puro, il paria, il mago, il criminale e, in misura maggiore di tutti, il cadavere costituiscono quella dell'impuro¹; Allo stesso modo al centro dell'abitato si trovano gli edifici religiosi e quelli del potere ai quali si può accedere solo in determinati momenti e rispettando regole ben stabilite. Da questi emana una forza che garantisce la stabilità nel tempo della comunità umana, si tratta di una forza che si espande dal centro e tende, non tanto a dissolversi, quanto piuttosto a invertirsi fuori dall'abitato dove si estende un territorio pericoloso dominato da figure socialmente emarginate e temute per la loro impurità. Tanto Bataille quanto Caillois si preoccupano di far notare più volte come si tratti di una dislocazione del sacro rispetto all'ordine sociale che è ancora ben leggibile nella città industrializzata contemporanea².

L'ordinata convivenza sociale è così stretta tra le due dimensioni del sacro: una che la regola e ne garantisce l'ordine e la continuità nel tempo, attraverso una serie di interdetti, l'altra che minaccia di travolgerla e di farla sprofondare nello squilibrio dell'eccesso. A tal proposito Caillois elabora ne *L'uomo e il sacro* le due categorie di "sacro di rispetto", che si concretizza negli interdetti, e "sacro di trasgressione", che trova la sua più piena manifestazione nella festa, tema al quale dedicherà il suo ultimo intervento al *Collège* nella seduta del 2 maggio 1939³, ma non va dimenticato che, attorno allo stesso tema, verteva la conferenza di Bataille sul carnevale, precedente di poche settimane, di cui però non ci è giunto il testo⁴. Il sacro di trasgressione non deve però essere inteso in un senso necessariamente negativo in quanto l'eccesso, la *dépense* per utilizzare la nozione batailleana cui anche Caillois fa esplicitamente riferimento⁵, rappresenta un momento di necessario

1 "Il sovrano e il cadavere, come il guerriero e la donna insanguinata a causa delle mestruazioni, incarnano infatti al massimo grado le forze ostili del puro e dell'impuro." Roger Caillois, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 44.

2 "Così l'opposizione tra il puro e l'impuro, passata dall'ambito religioso all'ambito laico, divenuta opposizione tra legge e crimine, tra vita rispettabile ed esistenza abietta, ha conservato l'antica topografia dei principi mistici: il bene al centro, il male in periferia." Ivi p. 47. Si veda anche la parte conclusiva della seconda versione, che non è quella che venne effettivamente letta da Bataille, della conferenza inaugurale del Collegio di Sociologia, in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, cit., pp. 102-105 (OC II 303-306).

3 Anche in questo caso Denis Hollier, in mancanza del testo originale della conferenza, presenta, nell'edizione del 1995 del libro in cui ricostruisce le attività del *Collège* il capitolo IV di *L'uomo e il sacro* intitolato *Il sacro di transizione: la teoria della festa*.

4 Si tratta della conferenza di martedì 21 febbraio 1939 intitolata *Commémoration du mardi gras*.

5 Ad esempio nel paragrafo intitolato *Dépense et paroxysme* afferma, a proposito delle feste, che

scatenamento rigeneratore che periodicamente deve riattivare la comunità, farla letteralmente rinascere, quasi reimmergendola in una sorta di caos primigenio e riattualizzando così il tempo del mito in cui non si danno ordine, forma e interdetti, ma da cui solamente può scaturire nuovamente un ordine ringiovanito che richiede la necessaria espulsione di tutte le scorie accumulate durante i periodi di svolgimento delle normali attività profane. In quelle società in cui la figura del re, concentrando in sé il potere, diviene garante dell'ordine tanto sociale che naturale spesso è la sua morte ad aprire il periodo dello scatenamento rituale e dell'infrazione imposta degli interdetti. Il riferimento più diretto va in questo caso senz'altro, ancora una volta, a *Il ramo d'oro*; in quest'opera, infatti, Frazer cerca di illuminare l'antico culto italico legato al re-sacerdote del bosco di Nemi e alla sua periodica messa a morte, tramite un amplissimo percorso di attraversamento dei miti e dei riti che, in culture tra loro molto lontane, sono stati caratterizzati dalla divinizzazione del re e dalla sua conseguente uccisione sacrificale.

La festa, di cui Caillois parla anche in termini maussiani come “il fenomeno totale”¹, assume quindi un significato preminente in ordine alla costituzione della società, perché è proprio nella *dépense* della festa, in cui si infrangono gli interdetti relativi al sesso, alla gerarchia sociale e all'organizzazione economica, che gli uomini portano al culmine la loro esistenza, in una frenesia collettiva che si traduce nell'intenso sentimento di appartenenza alla comunità stessa. Per indicare questo stato psicologico eccezionale innescato dalla festa tanto Bataille quanto Caillois ricorrono frequentemente al termine di “effervescenza”, termine cui, non a caso, Durkheim attribuisce particolare importanza nella sua descrizione della dimensione collettiva del sacro come emerge, ad esempio, da questo passo de *Le forme elementari della vita religiosa*:

“L'idea stessa di una cerimonia religiosa di qualche importanza evoca naturalmente l'idea della festa. Inversamente, ogni festa, quand'anche puramente

“costituiscono una rottura dell'obbligo del lavoro, un allentamento delle limitazioni e dei vincoli connessi alla condizione umana: è il momento in cui si vive il mito, il sogno. Si esiste in un tempo, in una condizione in cui si è tenuti soltanto al dispendio (a *dépenser*) e a dissipare se stessi (*se dépenser*).” Ivi, p. 117 (traduzione in parte modificata).

1 Ivi, p. 116.

laica nelle sue origini, presenta alcuni caratteri della cerimonia religiosa, perché, in ogni caso, ha l'effetto di avvicinare gli individui, di mettere in movimento le masse e di suscitare uno stato di effervescenza, talvolta anche di delirio, non privo di affinità con lo stato d'animo religioso. L'uomo è trasportato fuori di sé, distratto dalle sue occupazioni e preoccupazioni ordinarie.”¹

La festa è quindi la dimensione in cui il sacro si manifesta con la maggiore intensità, così come più intensa è in essa anche la forza aggregante che spinge gli uomini l'uno verso l'altro, tanto che, afferma Caillois, “la festa è spesso ritenuta il regno stesso del sacro”². Al contrario la dimensione profana è quella disgregante che isola gli individui e li disperde nel perseguimento dell'utile individuale tramite l'attività lavorativa.

2.6 *Il sacro e la critica alla razionalità della scienza politica*

Dal ruolo che viene così riconosciuto al sacro nella costituzione del legame sociale, ne deriva che il *Collège* assume, sulla scia della scuola sociologica francese, posizioni aspramente critiche nei confronti delle concezioni contrattualistiche che riducono la società al prodotto di un accordo, riconducibile di fatto al modello di una contrattazione di tipo economico, mediante il quale individui precostituiti si aggredirebbero al fine di garantire la propria sopravvivenza individuale e i propri interessi. Una prospettiva, questa, secondo la quale il potere troverebbe il suo fondamento in un'ottica squisitamente utilitaristica. Nella conferenza inaugurale delle attività del *Collège*, tenutasi il 20 novembre 1937, Bataille afferma a proposito della sociologia sacra che essa è:

“estranea a tutte quelle concezioni per le quali l'esistenza sociale si limiterebbe ad aggiungere agli individui dei contratti, concezioni su cui si fonda per l'appunto l'insieme della cultura attuale.”³

1 Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 446 (traduzione parzialmente modificata).

2 Roger Caillois, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 91.

3 *La sociologia sacra e i rapporti tra “società”, “organismo” e “essere”*, in Denis Hollier, *Il Collegio di*

L'adozione dello sguardo sociologico permette quindi, mediante il ricorso al concetto di sacro, di attuare una critica radicale in grado di scardinare non solo una determinata concezione della società, e dei meccanismi costitutivi del potere, ma “l'insieme della cultura attuale” in quanto costruita attorno ad un modello antropologico che vede l'uomo come *homo œconomicus*, come atomo individuale le cui azioni sono sempre determinate dal perseguimento razionale del proprio utile. Da ciò deriva un modello di società ben preciso e conseguenze politiche determinate; per Bataille, infatti, il modo in cui si concepisce la natura della società non è semplicemente una questione di sterile dibattito intellettuale perché da esso derivano anche i conflitti che costituiscono il teatro della “tragedia politica”. La società può essere intesa, infatti, come un ammasso di elementi indipendenti (è l'individualismo dei sistemi democratici in cui la società si è di fatto dispersa), come un'organizzazione che sottomette a sé e strumentalizza gli elementi che la compongono (è la visione fascista della società), oppure come un'onda costituita da parti unite dal movimento stesso che le anima e che non possono quindi essere intese come strumenti asserviti al funzionamento di un'organizzazione complessiva¹.

Per Bataille e per i membri del *Collège*, ancora una volta eredi in questo di Durkheim, l'individuo non è pensabile al di fuori della dimensione sociale che lo costituisce e lo costringe a superarsi uscendo dai propri limiti. Pertanto la coesione sociale non deriva da una mera valutazione condotta dai singoli sui vantaggi e gli svantaggi che deriverebbero loro dall'aggregarsi con altri individui, ma dal fatto che solo nella dimensione collettiva l'uomo può fare l'intensa esperienza del movimento di oltrepassamento di una dimensione individuale costitutivamente mancante, senza che però ciò significhi, almeno per Bataille, un annullamento totale dell'individuo all'interno di un ordine trascendente imposto da un potere dispotico. Contrapponendosi pertanto alla tradizione della filosofia politica moderna, vista come un forzato tentativo di riduzione del politico all'interno di schemi razionali, la

Sociologia. 1937-1939, cit., p. 92 (OC II 292).

1 “A seconda che considerino gli insiemi da essi composti come mucchi di polvere o di grano, come onde formate da molecole legate solo dal movimento o viceversa come organizzazioni che hanno il potere di disporre delle parti che le compongono, gli uomini impugnano le armi in un campo o nel campo avverso instaurando tra loro il gioco della morte.” Ivi, p. 103 (OC II 303).

costituzione della società viene ad essere il necessario risultato di un violento moto passionale che spinge l'uomo fuori di sé. Ciò permette di far emergere come al cuore della convivenza sociale vi sia un conflitto, una violenza, non tanto però nel senso hobbesiano di una guerra degli individui l'uno contro l'altro, quanto piuttosto un conflitto dell'individuo contro se stesso, in quanto lacerando la sua pretesa autosufficienza egli si scopre come costitutivamente mancante. La categoria del sacro permette dunque di indicare come nucleo della società un negativo non mediabile razionalmente, che non può venir riassorbito nel positivo dell'organizzazione sociale, ma che anzi deve rimanere interdetto ed escluso perché possa continuare ad operare in essa. Il sacro si rivela sempre più, nelle analisi di Bataille e del *Collège*, come il limite estremo del politico, in cui esso prende forma ma anche rischia di rovesciarsi nel suo contrario. Di qui il processo di disgregazione sociale e la debolezza politica che, ad avviso del *Collège*, caratterizza quei sistemi che, come le moderne società democratiche occidentali, in nome dell'estensione più ampia possibile di un'organizzazione razionale funzionale alla produzione, hanno disconosciuto completamente il sacro, aprendo così la strada ad un suo nefasto ritorno sotto le forme del potere mortifero del capo fascista. Da tali analisi ne consegue inoltre che la costituzione della società non risponde ad un istinto di sopravvivenza, ma piuttosto ha, come proprio movente inconfessabile, un freudiano istinto di morte, una spinta verso il dispendio di sé che è proprio della dimensione incalcolabile del sacro.

2.7 Sacro e potere

Se, dalle analisi condotte all'interno del *Collège*, risulta che quanto garantisce l'unità sociale è il sacro, esso viene allora ad assumere una stretta connessione con il potere, visto essenzialmente come ciò che è capace di imporre e mantenere ordine e unità. Tanto che il potere non diviene che una delle facce del sacro¹. È quanto emerge, ad esempio, da un articolo

1 Alain Boureau, nella sua biografia di Ernst Kantorowicz, nota come lo sforzo teorico condotto da Bataille e dal *Collège* nel tentativo di far emergere il legame tra sacro e potere individuando in esso ciò che garantisce la coesione sociale, si ricollegli in modo molto stretto con l'operazione che, più o meno negli stessi anni, Kantorowicz stava conducendo con il suo *I due corpi del re*. Alain Boureau, *Histoires d'un historien*,

pubblicato nel 1937 da Caillois sulla *Nouvelle Revue Française*, intitolato *L'exercice du pouvoir*, e dedicato alla figura di Léon Blum, il leader, da poco dimissionario, del Fronte Popolare di cui viene sottolineata la mancanza di carisma e quindi l'incapacità ad esercitare quel potere di attrazione e di unificazione, ma anche ad incutere timore, che, come dimostrano le analisi dei fenomeni sociali, può scaturire solamente dall'energia del sacro. In questo articolo si afferma:

“L'analisi dei fenomeni sociali dimostra che il potere appartiene necessariamente al dominio del sacro. Attingendo la sua autorità all'essenza stessa del fatto sociale, e manifestando il suo aspetto imperativo senza intermediari o perdita di energia, il potere degli uni sugli altri istituisce tra gli esseri umani una relazione irriducibile alle pure forme del contratto. Così, il potere si dimostra impregnato di sacro, o piuttosto, dimostra di essere esso stesso la fonte del sacro, tanto che, tra ‘sacro’ e ‘potere’, non è cosa semplice stabilire quale dei due termini sia in grado di definire l'altro. Il mondo del potere è il mondo stesso della tragedia: una volta che sia stato compiuto un atto non è più possibile tornarci sopra.”¹

L'analisi della stretta connessione tra sacro e potere trova uno dei suoi momenti di massima condensazione nella conferenza tenuta il 19 febbraio 1938 e intitolata appunto *Il potere*. L'intervento, che avrebbe dovuto essere tenuto da Caillois, a causa dei problemi di salute di quest'ultimo, venne svolto sulla base dei suoi appunti, da Bataille. Si tratta di una situazione destinata a ripetersi altre volte nella storia del *Collège*. Questa conferenza rappresenta quindi uno snodo decisivo perché se, da un lato, è un chiaro esempio di quella simbiosi intellettuale, di cui parla Caillois, e che si era creata tra i due riguardo alla ricerca sul sacro; dall'altro lato fa emergere anche, in modo altrettanto chiaro, come Bataille si allontani da Caillois

Gallimard, Paris, 1990, pp. 158-161. Un richiamo ai motivi di convergenza tra due esperienze di pensiero così divergenti come quella di Bataille e Kantorowicz nel loro tentativo di ripensare la sovranità lo si trova anche in Roberto Esposito, *Il comunismo e la morte*, introduzione a Georges Bataille, *La sovranità*, cit., pp. 11-12.

1 Citato in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia*, pp. 154-155.

accentuando, proprio in virtù di quel legame con il sacro che gli è essenziale, l'aspetto autosacrificale e tragico del potere.

Un ruolo decisivo, per la riflessione che il *Collège* dedica a tale tematica, è esercitato, più che dagli studi di Durkheim, da quelli, cui Bataille qui esplicitamente si richiama, di Frazer e Dumézil. Ne *Il ramo d'oro*, infatti, Frazer riconosce come in molti popoli primitivi il re sia ritenuto sacro, cioè separato dalle normali attività profane, proprio per il potere che la sua figura incarna in quanto garante dell'ordine del cosmo, oltre che di quello della comunità¹. Ed è per questo motivo, per preservare il potere regale dalla naturale decadenza del corpo che minaccerebbe di trascinare con sé l'ordine della comunità e del cosmo intero, che il re deve essere periodicamente messo a morte, in modo che tale energia sacra possa trasmettersi al corpo ancora vigoroso del nuovo monarca². Inoltre, anche nei testi di Dumézil³, particolarmente nell'importante saggio del 1934 *Urano-Varuna*, viene dimostrato come la funzione sovrana nel mondo indoeuropeo sia necessariamente connessa alla sua natura sacrale. Il *Collège* tuttavia spinge su questa identificazione tra sacro e potere in modo da conferire all'analisi socio-antropologica del sacro una forte connotazione politica in grado di avere una ricaduta immediata sulla comprensione delle dinamiche concretamente in atto nell'Europa degli anni trenta. Già tuttavia nei testi, editi ed inediti, che Bataille aveva dedicato pochi anni prima della nascita del *Collège* allo studio del fascismo⁴ emergeva come l'unica

1 James Frazer, *Il ramo d'oro*, cit. cap. 17, *Il peso della corona*, pp. 206-217.

2 Ivi cap. 24, *L'uccisione del re divino*, pp. 317-338. Bataille afferma: "Il re è precisamente il garante dell'ordine delle cose: deve quindi essere incriminato quando appare il disordine". *Il potere*, in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, cit. p. 160 (OC II 339).

3 Giustamente Battini sottolinea come possa apparire incongrua l'importanza attribuita dal *Collège* agli studi di Dumézil all'interno di un contesto in cui i riferimenti sociologici privilegiati sono quelli della linea laica e razionalista di Durkheim e Mauss. In questo senso è interessante il tentativo che Battini conduce di dimostrare l'esistenza di una linea di riflessione del pensiero francese intorno alla società che va dall'illuminismo, Montesquieu in particolare, ai pensatori controrivoluzionari, per giungere fino a Durkheim e Mauss e, attraverso questi, al *Collège*. In questo senso l'ambiguità, di cui da più parti è stato accusato il *Collège*, nei confronti del fascismo sarebbe già implicita nella tradizione di pensiero di cui esso è l'erede. Michele Battini, *L'assenza del sacro come patologia*, in Maria Donzelli e Regina Pozzi (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Ottocento e Novecento*, Donzelli editore, Roma, 2003, pp. 381-390. Sull'influenza esercitata da Dumézil sul *Collège* si veda: Denis Hollier, *Contr'Un*, in Jacqueline Risset (a cura di), *Georges Bataille: il politico e il sacro*, Liguori editore, Napoli, 1987 pp 137-143.

4 Si tratta essenzialmente dell'articolo su *La struttura psicologica del fascismo* e degli appunti per uno studio

chiave di lettura per comprendere il potere del capo fascista, l'attrazione e la paura che esercitava sulle masse, fosse quella che ne metteva in luce la dimensione religiosa, la capacità cioè di riattivare l'energia del sacro¹.

Ora, gli studi di Dumézil e, soprattutto, quelli di Frazer permettono di mettere in evidenza come il potere, proprio perché necessariamente legato al sacro, ha, allo stesso modo di questo, una natura ambigua, destra e sinistra, che suscita contemporaneamente moti di attrazione e di paura, di fascinazione e di disgusto. Ma per quale motivo il potere determina nell'uomo queste reazioni affettive estreme, tanto che quando non è in grado di farlo, come nei rappresentanti politici dei moderni sistemi democratici, esso suscita il riso? Per Bataille la vera forza del potere sta nel suo legame con la morte. Il potere efficace deve esercitare sempre, in modo più o meno esplicito, una minaccia di morte.

“So che queste oscure passioni sono di solito tenute a freno, e addirittura espulse dal campo della coscienza. So che, in ogni caso, anche la minaccia di morte rappresentata dal potere è espulsa dal campo della coscienza. Tuttavia nel complesso il potere resta per gli uomini una realtà insieme seducente e temibile, ed è sempre poco soddisfacente per la mentalità comune il fatto che l'aspetto esteriore del potere non abbia nulla di seducente e di temibile. (...) la sterile agitazione, che si manifesta laddove ci si attenderebbe immobile maestà, non provoca più soltanto delusione: provoca ilarità.”²

che avrebbe dovuto portare il titolo de *Il fascismo in Francia* ma che rimase allo stato di abbozzo incompiuto. Su questi testi ci soffermeremo maggiormente nel prossimo capitolo.

- 1 Perciò non possiamo concordare con quelle letture, piuttosto diffuse, che vedono nel *Collège*, e nella parallela esperienza di *Acéphale*, uno scivolamento di Bataille dal piano politico a quello del sacro, come se in Bataille vi fosse un progressivo abbandono della prospettiva politica con l'introduzione del sacro come tema di riflessione. A nostro avviso questi due piani sono, per Bataille, sempre inestricabilmente intrecciati, ciò cui si assiste piuttosto è un progressivo e parallelo allontanarsi, tanto del sacro che del politico, dalla dimensione di una loro possibile strumentalizzazione. Pertanto, ciò che caratterizza il percorso batailleano è piuttosto un movimento che, facendo emergere l'aspetto non sostanzializzabile e non oggettivabile del sacro, porta con sé necessariamente anche una visione del politico che si allontana sempre più da una politica intesa come progetto. Un esempio di lettura della riflessione del Bataille degli anni trenta come passaggio dal politico al sacro lo si può trovare in Fausto de Petra, *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, DeriveApprodi, Roma, 2010.
- 2 *Il potere*, cit. pp. 158-159 (OC II 337-338).

Proprio dagli studi di Frazer e Dumézil emerge anche come, fin dalle epoche più antiche, il potere si presenti sempre con una duplice funzione: quella religiosa e quella militare. È vero che proprio gli studi di antropologia religiosa dimostrano che queste due funzioni sono state, proprio agli albori delle società umane, spesso identificate in un'unica figura capace di concentrare in sé la totalità del potere, ma Bataille ne sottolinea la profonda divergenza e il fatto che a contraddistinguerle sia proprio un diverso modo di rapportarsi alla morte. Giungendo alla conclusione del suo intervento, nel momento in cui delinea queste due forme che il potere assume nei confronti della morte, Bataille si allontana da Caillois verso una direzione che apparirà a quest'ultimo venata di un inaccettabile misticismo. Se ciò che infatti si intende, in genere, come potere è il potere militare che è in grado di minacciare di morte chi vi è sottoposto, e, in forza di questa minaccia, può mantenere l'ordine e l'unità sociale, secondo una concezione che trova la sua formulazione filosofica nella figura del sovrano hobbesiano, vi è tuttavia, sottolinea Bataille, un'altra forma di potere che non proietta la minaccia di morte al suo esterno ma la assume su di sé in un moto autosacrificale che porta il potere alla negazione tragica di se stesso: è questa la vera essenza del potere religioso. Quella rappresentata miticamente dalle figure di divinità che si autoimmolano e sulla quale ci soffermeremo più avanti. È in realtà quindi nella dimensione del sacrificio che sacro e potere coincidono, ma ciò accade proprio nel momento in cui questi si precipitano necessariamente verso la propria dissoluzione. Emerge in tal modo come al centro dell'unità e dell'ordine della struttura sociale vi sia sempre un vuoto, un'assenza.

La contrapposizione tra le due forme di potere trova un'emblematica rappresentazione iconografica, secondo Bataille, nei simboli del fascismo e del cristianesimo: il fascio littorio, nel primo, che porta al proprio centro la lama dell'ascia simboleggiava, nell'antica Roma, l'*imperium* del magistrato dotato del potere di mettere a morte mediante decapitazione; a esso si contrappone, nel cristianesimo, la croce come strumento del sacrificio del potere sovrano. Nel caso del fascismo ci troviamo quindi di fronte ad un chiaro esempio di sacro destro, visto come potere minaccioso in grado di mantenere l'ordine, reprimendo il crimine, nel secondo caso invece Cristo, per essere crocifisso, deve essere degradato e considerato come criminale,

incarnando così pienamente l'esempio del sacro sinistro¹. Vista la critica radicale da lui svolta nei confronti del cristianesimo, Bataille, consapevole dei malintesi che può suscitare questa sua valorizzazione del simbolo della croce in contrapposizione al fascio littorio², premette che la sua non va letta come un'apologia del cristianesimo sul quale pesa comunque l'accusa di costituire la più grave condanna dell'esistenza³. D'altronde, se il cristianesimo si contrappone al potere militare (considerato come il potere *tout cour*) in quanto non disconosce che all'origine del sacro (e quindi del potere e della società stessa) vi sia un'infrazione criminale⁴, esso tuttavia lo fa identificandosi con la vittima (Cristo crocifisso) e non con il colpevole. In tal modo il cristianesimo tende a soffocare l'angoscia che il crimine porta necessariamente con sé e a rovesciarne il negativo in un positivo, facendone uno strumento d'ordine e di governo. All'approccio del cristianesimo al crimine va quindi contrapposto l'approccio tragico che, identificandosi con il criminale, non prospetta un superamento del crimine stesso e dello stato d'angoscia che questo suscita⁵. Si tratta di una dimensione tragica che, più che richiamarsi alla tradizione classica, assume come proprio modello il Sade di *Francesi, ancora uno sforzo se volete essere repubblicani*. Non è un caso infatti che Sade sia, assieme a Nietzsche, uno dei “numi tutelari” sotto cui si pone l'impresa di *Acéphale* nella sua duplice forma, di rivista prima⁶ e di società segreta poi. La società segreta, in particolare, distinta ma allo stesso tempo

-
- 1 Bataille sottolinea come l'acronimo I.N.R.I., riportato sullo strumento della messa a morte, sottolinei proprio questa dimensione di necessaria degradazione del potere regale. Ivi. p. 165 (OC II 344).
 - 2 Vittima di questi possibili malintesi è, ad esempio Battini nel saggio appena citato, in cui interpreta la contrapposizione tra il simbolo cristiano della croce e quello del fascio littorio come un'esaltazione di quest'ultimo considerato come dimostrazione di potere in grado di mettere a morte, quindi di sacrificare. Si tratta di una lettura in cui agisce, chiaramente, anche quel pregiudizio interpretativo che vede Bataille (quantomeno il Bataille del *Collège*) irresistibilmente attratto dalla simbologia e dalla mitologia fascista. Michele Battini, *L'assenza del sacro come patologia*, cit. p. 390.
 - 3 *Le pouvoir*, cit., p. 163 (OC II 342).
 - 4 L'idea che all'origine della società umana vi sia un crimine è quanto Bataille ricava anche dalla lettura di *Totem e tabù* di Freud.
 - 5 “La tragedia propone all'uomo di identificarsi con il criminale che uccide il re; il cristianesimo gli propone invece di identificarsi con la vittima, col re condannato a morte.” *Il potere*, cit., p. 167 (OC II 346).
 - 6 Il primo numero di *Acéphale*, pubblicato il 24 giugno del 1936 e intitolato *La congiura sacra*, porta in esergo tre citazioni, una di Kierkegaard, una di Nietzsche e una di Sade, tratta da *Francesi, ancora uno sforzo se volete essere repubblicani*, che così recita: “Una nazione già vecchia e corrotta che coraggiosamente scuoterà il giogo del suo governo monarchico per adottarne uno repubblicano, si manterrà soltanto attraverso molti crimini; perché essa è già nel crimine, e se volesse passare dal crimine alla virtù,

strettamente intrecciata con il *Collège*, a cui è contemporanea e di cui rappresenta, per molti versi, l'aspetto esoterico, costituisce il luogo in cui Bataille cerca di dare realizzazione a quel convergere di sacro e potere verso il nucleo centrale della pratica autosacrificale che era proprio quanto andava emergendo nelle parallele riflessioni da lui condotte all'interno del *Collège*. L'impresa folle di *Acéphale*, necessariamente volta verso il proprio fallimento, sarà proprio quella di pensare, e praticare, un'unità come sacrificio del potere, come sacrificio di quanto garantisce l'unità stessa, del potere del capo (re o Dio), come decapitazione.

Partendo dunque dal concetto di sacro elaborato dalle scienze sociali, portato però fino alle estreme conseguenze di una dissoluzione di ogni sua possibile consistenza oggettiva, Bataille giunge ad individuare tre piani del potere, ognuno dei quali caratterizzato da dinamiche molto complesse. Il primo è quello del potere propriamente detto, cui anch'egli si riferisce quando utilizza il semplice termine di *pouvoir*. Questo si configura come mantenimento dell'ordine a favore della classe, o degli individui dominanti. Si tratta quindi di un potere che assume innanzitutto caratteri utilitaristici e che tende a trasformare il sacro in uno strumento di governo eliminando da esso ogni contenuto criminale. È questo un processo di razionalizzazione del potere che, tuttavia, è destinato, mediante la neutralizzazione del sacro, a indebolire il potere stesso che tenderà quindi a cercare di rivitalizzarsi mediante il ritorno del sacro nella sfera politica, ma sempre nella forma di strumento, rappresentato dal fascismo. A questa dinamica del potere imperativo si contrappone quella del potere religioso che riconosce la propria natura autosacrificale, e quindi la necessità del crimine contro la figura unificante del re, o della divinità. Ma questo può, a sua volta, assumere le due forme rappresentate dal cristianesimo che identificandosi con la vittima vuol superare la dimensione del crimine, o dalla tragedia che riconosce come insuperabile l'infrazione criminale. In tutti e tre i casi il rapporto sacro-potere mette in campo la questione dell'unità dei molti, solo che,

cioè da uno stato violento a uno stato quieto, cadrebbe in un'inerzia di cui la sua rovina certa sarebbe ben presto il risultato.” In *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 4. Questo libro, curato da Marina Galletti, e con un ampio saggio introduttivo di Roberto Esposito, ricostruisce ampiamente le vicende di *Acéphale*, sia come rivista, di cui vengono pubblicati tutti i numeri, sia, per quanto è possibile, vista la segretezza cui erano tenuti i membri e la conseguente scarsità di documenti, quella della setta segreta. Per un'ampia ricostruzione delle vicende di *Acéphale*, nel loro intrecciarsi con le vita personale e gli impegni politici e intellettuali di Bataille, si veda inoltre, Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit., pp. 281-339.

mentre nel caso del potere imperativo e del cristianesimo questa unità è data come possibile, nel caso della concezione tragica del potere l'unità è ciò che è sempre impossibile.

2.8 Il sacro in quanto “movimento comuniale”

Porre la questione del sacro a partire dagli studi delle scienze sociali, implica dunque, per Bataille, porre una questione che va ben al di là dell'ambito dello studio delle religioni ma significa interrogarsi su quali siano le forze che garantiscono l'unità sociale tra gli esseri umani. Le forze che determinano quello che egli chiama “il movimento comuniale”. Poche righe prima, rispetto al passo già citato dalla conferenza inaugurale di Bataille, si afferma della sociologia sacra:

“Dovendola definire, si può dire che essa studia non solo le istituzioni religiose ma l'insieme del movimento comuniale della società; in tal senso riconosce tra l'altro come suo oggetto specifico il potere e l'esercito e prende in considerazione tutte le attività umane – scienze, arti e tecniche – in quanto esse abbiano un valore comuniale nel senso attivo del termine, in quanto esse siano, cioè, *creatrici* di unità.”¹

Lo studio del sacro diviene quindi lo studio di tutto ciò che, non solo a livello religioso, produce comunità. Inoltre, il sacro costituisce, sul piano della società umana, la manifestazione di quel movimento di aggregazione che, a diversi livelli, garantisce il comporsi degli esseri complessi, secondo una precisa concezione esposta da Bataille sempre nella conferenza inaugurale, oltre che in altri testi dell'epoca², e fatta propria, come base ontologica, da tutto il Collegio di Sociologia³. Su questa “teoria della composizione degli

1 *La sociologia sacra e i rapporti tra “società”, “organismo” e “essere”*, cit., p. 92 (OC II 291).

2 *Le labyrinthe (la composition des êtres)*, in *Recherches philosophiques*, V, 1935-36, OC I 432-442; *Corps célestes*, in *Verve*, primavera 1938, OC I 495-496.

3 Dalla risposta di Bataille del 20 luglio 1939 alla lettera di Caillois che segna la rottura del *Collège de Sociologie* si evince che Caillois considerava la teoria degli esseri composti come uno dei due fondamenti della “dottrina ufficiale” del *Collège*. L'altro doveva essere “l'opposizione del sacro e del profano

esseri”, elaborata in stretta collaborazione con il fisico, e membro del *Collège* fin dai suoi esordi, Georges Ambrosino, torneremo più avanti. Basti ricordare, per ora, come essa si basi su quello che, ad avviso di Bataille, è un dato acquisito dalle allora più recenti ricerche scientifiche tanto in campo fisico, che sociale, quello dell' “assenza di unità dell'essere”¹, per cui tutto ciò che esiste è sempre il composto di una molteplicità tenuto assieme da un movimento di forze di attrazione e repulsione. Così anche la società, allo stesso modo che un atomo, un organismo o una galassia, è un “essere composto”, i cui movimenti di aggregazione e disgregazione sono determinati da “fenomeni elementari”² di attrazione e repulsione. Non si deve però pensare a una corrispondenza lineare tra forze attrattive e movimenti aggreganti da una parte e forze repulsive e movimenti disgreganti dall'altra; il sacro, in quanto nucleo che funge da indispensabile mediatore alla costituzione delle relazioni sociali tra gli uomini, è sempre ambiguo ed è attorno a ciò che suscita orrore e desiderio ad un tempo che gli uomini si sono da sempre riuniti.

“Tutto fa supporre che gli uomini dei tempi primitivi siano stati uniti da un disgusto e un terrore comune, da un orrore insormontabile avente per oggetto proprio ciò che originariamente era stato il centro di attrazione della loro unione.”³

L'unità che il sacro, e il potere, sembrano aver la funzione di garantire, si rivela così solo apparente; infatti ciò che la caratterizza è un movimento repulsivo che investe proprio il suo nucleo costitutivo. Detto in altri termini: lo studio del sacro, portato ai suoi estremi limiti, quei

relativamente al dono di sé a beneficio di un essere più ampio.” Lettera di Bataille a Caillois del 20 luglio 1939, in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, cit., p. 461.

- 1 *Il Collegio di Sociologia*, in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, cit., p. 438 (OC II 367).
- 2 Così vengono definiti nel periodo conclusivo aggiunto da Caillois in occasione della ripubblicazione nella NRF del manifesto-dichiarazione che aveva segnato la nascita del *Collège*. in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, cit., p. 15.
- 3 *Attrazione e repulsione I. Tropismi, sessualità, riso e lacrime*, cit., p. 130 (OC II 311). Poche righe dopo Bataille continua: “L'interattrazione umana non è immediata, bensì, nel senso preciso della termine, *mediata*: i rapporti reciproci tra due uomini risultano cioè profondamente alterati per il fatto che entrambi si trovano nell'orbita del nucleo centrale; il contenuto essenzialmente terrificante del nucleo attorno al quale gravita l'esistenza di ciascuno dei due interviene nella loro relazione quale inevitabile termine medio.” Ivi, pp. 130-131 (OC II 311).

limiti che la sociologia ha intravisto ma da cui, in quanto scienza, si è tenuta a distanza di sicurezza, ci permette di raggiungere la consapevolezza di come l'ordine sociale non sia fondato che su un radicale disordine. Nella seconda conferenza dedicata al tema *Attrazione e repulsione* Bataille afferma:

“Credo che nulla per l'uomo sia tanto importante quanto il fatto di riconoscersi votato, legato a ciò che gli fa più orrore, a ciò che provoca il suo disgusto più intenso. (...) se le cose stanno così come ho appena detto, io mi allontano evidentemente da ciò che sarei tentato di chiamare il profondo sonno della scienza.”¹

La scienza si è abbandonata ad un sonno profondo dal momento in cui ha rimosso l'irresistibile attrazione che porta l'uomo verso il negativo; attrazione che tuttavia due giovani scienze ci permettono di far emergere: si tratta della psicanalisi freudiana e della sociologia, soprattutto quella della scuola francese. Tuttavia se è vero che gli studi di Durkheim attorno al rapporto tra sacro e società evidenziano l'importanza che l'aspetto disgregante del sacro, in particolare il momento della festa, ha in vista di una necessaria decomposizione e ricomposizione dell'ordine sociale, è altrettanto vero che, nella lettura data da Durkheim prevale la funzione che il sacro esercita in quanto elemento d'ordine il quale, come fonte delle rappresentazioni collettive, garantisce la coesione sociale imponendo il conformismo e colpendo la dissidenza. Bataille al contrario cercherà sempre di far emergere, come non subordinato, l'aspetto negativo e inconciliabile del sacro, quell'aspetto che si trova indicato nella sua riflessione, in particolare nei primi anni trenta, anche con il termine di eterogeneo.

1 *Attrazione e repulsione II. La struttura sociale*, cit., p. 141 (OC II 320).

3. L'eterologia: scienza del totalmente altro e pratica rivoluzionaria

3.1 Eterogeneo e omogeneo

Tra la fine degli anni venti e la metà degli anni trenta Bataille è impegnato nel paradossale compito di elaborare una scienza “di ciò che è tutt'altro”¹ cui dà il nome di *eterologia*. Si tratta di una scienza paradossale proprio in quanto scienza di ciò che rimane come scarto e rifiuto, l'eterogeneo dunque, rispetto alla tendenza omogenizzante messa in atto invece dal discorso scientifico sui propri oggetti. Ma sul rapporto tra scienza ed *eterologia* ci soffermeremo nella seconda parte di questo lavoro, ciò che ora ci interessa soprattutto indagare è come la polarizzazione eterogeneo-omogeneo, centrale per l'articolazione del pensiero di Bataille in questi anni, ma che continuerà comunque ad avere un valore portante all'interno del suo lessico, venga da lui elaborata a partire dagli studi della scuola sociologica francese e in particolare, ancora una volta, da *Le forme elementari della vita religiosa* di Durkheim. Senz'altro non si tratta dell'unico riferimento che interviene nell'elaborazione di tale nozione; com'è infatti proprio del modo in cui prende forma la riflessione di Bataille, egli fa interagire impulsi che gli derivano da ambiti a volte molto distanti. Così, seguendo Baudry, possiamo individuare nella nozione di eterogeneo il convergere, accanto agli apporti della scuola sociologica francese², della fenomenologia hegeliana, per quanto riguarda il ruolo da essa riconosciuto alla negatività (l'eterogeneo è, in effetti, il negativo senza però la possibilità di un suo superamento e recupero nella sintesi), e della psicanalisi con l'idea di pulsione e del meccanismo della rimozione (l'eterogeneo è per molti versi il desiderio rimosso, dislocato

1 VUS 127 n. (OC II 61 n).

2 Jean-Luis Baudry, *Bataille e la scienza: introduzione all'Esperienza interiore*, cit. p. 132. Più che a Durkheim tuttavia, secondo Baudry, bisogna far riferimento a Mauss per comprendere l'elaborazione del concetto batailleano di eterogeneo. A nostro avviso però, se è vero che la riflessione sugli studi di Mauss ha in Bataille un'importanza determinante in ordine allo sviluppo del suo pensiero, nel caso specifico della nozione di eterogeneità ci sembra abbastanza chiaro che il riferimento diretto, se non altro da un punto di vista terminologico, sia più Durkheim che Mauss. Non ci sembra affatto fondata invece la derivazione della contrapposizione eterogeneo-omogeneo che Lala fa risalire alla terminologia marxista in Marie-Christine Lala, *Da “La structure psychologique du fascisme” ai fondamenti de “La souveraineté”*, in Jacqueline Risset (a cura di), *Georges Bataille: il politico e il sacro*, op. cit. pp. 60-66.

però in una dimensione collettiva). Ma a questi riferimenti potremmo aggiungere anche quello alla tradizione gnostica, che permette a Bataille, in questi anni, di approfondire la riflessione sulla questione del male (e l'eterogeneo può essere indicato anche come il male)¹, e infine il richiamo ad un marxismo che, nella lettura che ne dà in questi anni Bataille, coincide con il “basso materialismo”, cioè con un materialismo che rivendichi il ruolo rivoluzionario dell'escluso contro ogni utopia idealistica.

È lo stesso Bataille, comunque, a suggerirci l'importanza fondamentale degli studi socio-antropologici per l'elaborazione della riflessione attorno all'eterogeneo in un testo risalente ai primi anni trenta, ma pubblicato postumo, e che costituisce uno degli snodi decisivi per la sua riflessione intorno a tale tema: si tratta de *Il valore d'uso di D.A.F. De Sade*. Concepito come una lettera aperta, indirizzata ai suoi compagni dell'epoca, i surrealisti (il sottotitolo recita in effetti: *Lettera aperta ai miei attuali compagni*), questi risultano essere chiamati in campo tuttavia solo come testimoni della defezione dell'autore dal surrealismo stesso². Concependo,

1 Cfr. *Il basso materialismo e la gnosi*, in *Documents*, cit. pp. 93-104. Sulla presenza in Bataille di un'influenza gnostica cfr.: Maurizio Ciampa, *La gnosi paradossale di Georges Bataille*, in Jacqueline Risset (a cura di), *Georges Bataille: il politico e il sacro*, cit. pp. 22-28. Ciampa sottolinea come Bataille conoscesse sicuramente gli studi sullo gnosticismo di Puech; e in effetti nel suo articolo fa riferimento a futuri interventi di quest'ultimo sulla rivista riguardanti proprio tali argomenti (Puech in realtà non pubblicò mai su *Documents* articoli legati ai suoi studi sullo gnosticismo, la sua collaborazione con la rivista di Bataille si concretizzò in due articoli, uno su Picasso, l'altro su Piranesi, pubblicati rispettivamente nei numeri 3 e 4 del 1930). Ciò che Bataille fa propria, della gnosi, è la visione antiidealistica di un mondo informe, che pone a fondamento della sua concezione del “basso materialismo”, e la conseguenza che l'essere umano deve assumere, nei confronti delle leggi di questo mondo decaduto, un atteggiamento di trasgressione. Ciò che invece Bataille non può accettare è l'idea della possibile salvezza dell'uomo attraverso la conoscenza che gli permetterebbe di riguadagnare un'originaria condizione divina. Sulla presenza dello gnosticismo nel pensiero di Bataille si veda anche: Matteo Canevari, *La religiosità feroce. Studio sulla filosofia eterologica di Georges Bataille*, Le Monnier, Firenze, 2007.

2 Di fatto Bataille non fu mai a tutti gli effetti un membro del gruppo surrealista, anche a causa di un rapporto personale con Breton segnato da una profonda avversione alternata a brevi fasi di avvicinamento. Il confronto con il surrealismo sarà però una costante nella vita intellettuale di Bataille e significherà soprattutto il confronto con la possibilità-impossibilità della poesia come sovversione. Tra i molti interventi su questo aspetto dell'opera batailleana segnaliamo: Jean-Luis Houdebine, *Il nemico dall'interno*, in AA.VV., *Bataille, verso una rivouzione culturale*, cit. pp. 165-207; Jean-François Fourny, *Introduction à la lecture de Georges Bataille*, cit., pp. 21-51; Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit.; Sylvain Santi, *Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie*, Editions Rodopi, Amsterdam – New York, 2007, pp. 9-37; Alessandro Giarda, *Esperienze della sovranità: il surrealismo in Georges Bataille e Antonin Artaud*, Edizioni Mercurio, Vercelli, 2008.

infatti, il proprio come un discorso inattuale, Bataille ne individua i veri destinatari in uomini che devono ancora venire, uomini amorfi, perché espulsi da ogni forma, uomini comunque che non tarderanno a presentarsi sul palcoscenico della storia, vista la decomposizione cui sono destinati i legami sociali nell'attuale situazione storica. Decomposizione che coinvolge anche i sistemi di produzione e che trascinerà con sé le masse.

Nel paragrafo introduttivo di questo testo, Bataille pone la nozione di eterogeneità sotto il nume tutelare di Sade, e prende le distanze dalla lettura che ne fanno i surrealisti, la cui apologia del marchese ha, in realtà, una funzione ben precisa: quella di poter meglio concentrare ed espellere tramite la sua figura tutto ciò che, in quanto eterogeneo, risulta disturbante agli occhi di quella tendenza idealista di cui il surrealismo è, ad avviso di Bataille, permeato. La principale critica che egli muove, infatti, in questi anni al surrealismo è quella di voler sostituire ai valori borghesi dei valori ancor più elevati, non essendo così capace di uscire dalla visione idealistica propria della borghesia. A questo idealismo Bataille contrappone così quello che egli definisce “basso materialismo”, dove la materia è sostanzialmente identificata con l'eterogeneo, con quanto viene espulso dall'ordine costituito a causa del giudizio di bassezza da cui viene colpito¹. Così egli giunge a dire che, per i surrealisti:

“La vita e l'opera di D.A.F. de Sade non avrebbero dunque altro valore d'uso che il valore d'uso volgare degli escrementi, nei quali non si ama molto spesso che il piacere rapido (e violento) di evacuarli e di non vederli più.”²

È significativo, in ordine all'importanza che hanno i costanti riferimenti agli studi etno-antropologici nell'articolazione della riflessione batailleana, l'accostamento da lui sviluppato

1 Su ciò si veda in particolare un altro testo inedito e sempre risalente ai primi anni trenta: *La «vecchia talpa» e il prefisso su nelle parole superuomo e surrealista*, in Carlo Pasi, *Critica dell'occhio*, cit., pp. 136-153 (OC II 93-109). Sulla posizione di Bataille nei confronti del surrealismo e, in particolare del rapporto Sade-Hegel, si veda Raffaella Cavalletto, *Georges Bataille. Il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, La Rosa Editrice, Torino, 2007, pp. 59-64, dove viene messo in luce come i surrealisti vedano in Sade il necessario momento negativo, quello dell'alienazione, in un percorso dialettico che è destinato tuttavia ad una sintesi positiva; la critica radicale che Bataille muove invece alla possibilità di un superamento del negativo lo porta ad esaltare in Sade proprio la lucidità con cui ci pone di fronte ad un male irriducibile.

2 VUS 121 (OC II 56).

poche righe prima, e in cui agisce un chiaro riferimento agli studi di Frazer sulla funzione sacrificale del re; Bataille, infatti, intende chiarire l'atteggiamento dei surrealisti nei confronti di Sade ponendolo in parallelo con la sacralizzazione della figura del re messa in atto da parte dei popoli primitivi:

“Il comportamento degli ammiratori riguardo a Sade assomiglia a quello dei sudditi primitivi nei riguardi del re che adorano esecrandolo e che coprono di onori paralizzandolo strettamente. (...) egli non è oggetto di un trasporto di esaltazione che nella misura in cui questo trasporto ne facilita l'escrezione (l'esclusione perentoria).”¹

Quando, dopo le pagine introduttive dedicate alla figura di Sade, Bataille passa a trattare più direttamente della scienza eterologica, nel paragrafo intitolato *Appropriazione ed escrezione*², lo fa proprio a partire dal riferimento a quell'ambito di studi che si occupa delle società primitive e alla distinzione operata al suo interno dei fatti sociali in sacri e profani, evidenziando in questo modo apertamente su quali basi poggia il suo concetto di eterogeneo. Questi studi gli consentono di far coincidere la dimensione dell'eterogeneo con quella del sacro. In effetti Bataille suggerisce in una nota del testo come l'eterologia potrebbe essere indicata anche con i nomi di scatologia o agiologia:

“Il termine di *agiologia* sarebbe forse più preciso ma bisognerebbe sottintendere il doppio senso di *agios* (analogo al doppio senso di *sacer*) tanto *sporco* che *santo*. Ma è soprattutto il termine *scatologia* (scienza dei rifiuti) che conserva nelle circostanze attuali (specializzazione del sacro) un valore espressivo incontestabile, come doppiato di un termine astratto quale *eterologia*.”³

1 VUS 121 (OC II 56).

2 VUS 123-126 (OC II 58-61).

3 VUS 127 n (OC II 61-62 n.).

Eterogeneo è infatti quel corpo estraneo¹ “considerato come sacro, divino o meraviglioso”² e rispetto al quale si esercitano due impulsi violenti e polarizzati che caratterizzano l'esistenza dell'uomo: quello dell'*appropriazione* e quello dell'*espulsione*. Questi due impulsi corrispondono ai due aspetti, fasto e nefasto, del sacro e alle conseguenti reazioni che innescano nell'essere umano. Nel caso dell'appropriazione, infatti, l'uomo riduce l'eterogeneità del sacro e la rende funzionale al mantenimento delle istituzioni e dell'ordine sociale, l'appropriazione è così vista come un processo di omogeneizzazione che tende a ridurre all'identità, comportando così importanti conseguenze anche sul piano gnoseologico. Nel caso dell'escrizione invece l'eterogeneità, vista come irriducibile e pericolosa, viene espulsa per preservare l'omogeneo, ma perché ciò avvenga è necessario che sia identificato un oggetto, un animale o un essere umano in cui questo carattere eterogeneo si concentra e che diviene così oggetto di sacrificio.

Ora, va sottolineato come, non solo nell'elaborazione batailleana del concetto di eterogeneità abbiano un'importanza decisiva i riferimenti etno-antropologici, ma che lo stesso termine egli lo ricava da quest'ambito di studi; esso infatti è utilizzato da Durkheim, ne *Le forme elementari della vita religiosa*, per caratterizzare la frattura irriducibile che separa la dimensione del sacro da quella del profano, indicando quindi la relazione, o meglio sarebbe dire, l'assoluta mancanza di relazione, tra queste due dimensioni. Così Durkheim può affermare che:

“(…) per definire il sacro di fronte al profano non resta che la loro eterogeneità. Soltanto, ciò che rende questa eterogeneità sufficiente a caratterizzare questa classificazione delle cose e a distinguerla da ogni altra è una qualità del tutto particolare: *essa è assoluta*. Non esiste nella storia del pensiero umano un altro esempio di due categorie di cose tanto profondamente diverse, tanto radicalmente opposte l'una all'altra.”³

1 Bataille precisa, tra parentesi, che il corpo estraneo è *das ganz Anderes* (VUS 124 – OC II 58), e, in una nota all'articolo *L'arte primitiva*, pubblicato nel 1930 sul numero 7 di *Documents*, precisa come questa espressione sia tratta da *Il sacro* di Rudolf Otto dove serve ad indicare proprio lo stato eterogeneo del sacro. *L'arte primitiva*, in *Documents*, cit., p. 219 (OC I 251).

2 VUS 124 (OC II 59).

3 Émile Durkheim, *Le strutture elementari della vita religiosa*, cit., pp. 88-89.

Ci sembra non reggere invece la proposta di far risalire la contrapposizione batailleana tra eterogeneo ed omogeneo a quella tönnesiana tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, in cui l'omogeneità sarebbe propria dell'ultima, mentre l'eterogeneità caratterizzerebbe la *Gemeinschaft*¹. Se è vero infatti che Bataille aveva sicuramente presente il testo di Tönnies, è però evidente come egli ricollegghi esplicitamente la coppia omogeneo-eterogeneo alla tradizione durkheimiana; inoltre, se è accettabile l'idea di applicare la nozione di omogeneità, così com'è pensata da Bataille, all'organizzazione istituzionalizzata della società, non ci sembra che possa valere altrettanto per quanto riguarda il rapporto eterogeneità-comunità, almeno nel senso in cui quest'ultima è intesa da Tönnies di un'originaria coesione tra gli individui basata su una volontà organica e non su rapporti istituzionali².

Ora, il termine eterogeneo, nell'uso che ne farà Bataille, per quanto uno sviluppo in tale direzione sia già implicito nel testo di Durkheim, non viene tanto a indicare la relazione che intercorre tra sacro e profano, quanto piuttosto diviene una sorta di sinonimo del sacro stesso, anche se, rispetto a quest'ultimo, non essendo connotato in termini religiosi, può più facilmente essere accettato come riferimento agli aspetti più bassi e sgradevoli dell'esistenza umana. In ogni caso, la definizione del sacro, implicando sempre la designazione di ciò che si sottrae alla cattura del linguaggio, non può che avvenire attraverso termini negativi che ne segnano la differenza da quanto è invece conosciuto e definibile, in questo caso il mondo omogeneo del profano.

Bisogna inoltre sottolineare come la contrapposizione eterogeneo-omogeneo sia, in Durkheim, non una semplice contrapposizione concettuale ma trovi il suo fondamento fattuale nell'esperienza concreta vissuta dall'uomo primitivo che si trova lacerato tra due dimensioni della sua esistenza inconciliabili e che non possono che essere percepite come due mondi completamente opposti, tanto che il passaggio dall'uno all'altro viene visto come

1 Michael Richardson, *Georges Bataille*, Routledge, London and New York, 1994, p. 37.

2 Sul fatto che la linea di pensiero sulla comunità che da Bataille porta a Blanchot e Nancy non possa essere intesa nei termini della comunità tönnesiana si veda: Bruno Moroncini, *La comunità impossibile*, in B. Moroncini, F.C. Papparo, G. Borrello, *L'ineguale umanità. Comunità, esperienza, differenza sessuale*, Liguori, Napoli, 1991, pp. 9-77; ma anche Fausto De Petra, *Comunità, comunicazione, comune, da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, cit., p. 32. Secondo De Petra l'antagonismo comunità/società non ha senso nel pensiero di Bataille "essendo l'essere stesso della società fondato sul movimento comunitario."

un'esperienza di morte e resurrezione e richiede riti ben precisi che lo regolino¹. Questi due mondi sono, da una parte, quello quotidiano caratterizzato dalla vita lavorativa, in cui l'individuo persegue il proprio interesse e soprattutto è preoccupato di garantire la propria sopravvivenza all'interno di una temporalità caratterizzata da una scansione regolare e lineare. Dall'altra vi è il tempo eccezionale in cui l'uomo si sente proiettato nel momento in cui partecipa, in comunità, ai riti sacri e percepisce non solo di trovarsi in un mondo totalmente altro, ma anche di subire una totale trasformazione della propria identità individuale. Ecco come Durkheim delinea la contrapposizione tra queste due dimensioni dell'esperienza umana in un passo de *Le forme elementari della vita religiosa*:

“Si capisce facilmente che, giunto a questo stato di esaltazione, l'uomo non si riconosca più. Sentendosi dominato e trascinato da una specie di potere esterno che lo fa pensare e agire diversamente che nel tempo normale, egli ha naturalmente l'impressione di non essere più se stesso. Gli sembra di essere diventato un essere nuovo (...). E dato che, nello stesso momento, tutti i suoi compagni si sentono trasfigurati nella stessa maniera e traducono il proprio sentimento con le loro grida, i loro gesti, il loro atteggiamento, tutto accade come se egli fosse realmente trasportato in un mondo speciale, del tutto diverso da quello in cui vive di solito, in un ambiente tutto popolato da forze eccezionalmente intense, che lo invadono e lo trasformano. Come potrebbero esperienze di questo genere, soprattutto quando si ripetono ogni giorno durante settimane, non infondergli la convinzione che esistano effettivamente due mondi eterogenei e incomparabili tra loro? L'uno è quello in cui egli trascina languidamente la sua vita quotidiana; nell'altro, invece, egli non può penetrare senza entrare subito in rapporto con potenze straordinarie che lo galvanizzano fino

1 “Questa eterogeneità è anzi tale da degenerare spesso in un vero antagonismo. I due mondi sono concepiti non soltanto come separati, ma anche come ostili e gelosamente rivali l'uno dell'altro. Poiché non si può appartenere pienamente all'uno senza essere del tutto uscito dall'altro, l'uomo è incitato a ritirarsi totalmente dal profano, per condurre una vita esclusivamente religiosa. (...) Da ciò, infine, tutte le forme di suicidio religioso, che costituiscono il logico coronamento di questo ascetismo; infatti la sola maniera di sfuggire totalmente alla vita profana è, in definitiva, quella di evadere totalmente dalla vita..” Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., 90.

alla frenesia. Il primo è il mondo profano, il secondo quello delle cose sacre.”¹

3.2 Eterogeneità e rivoluzione

Questa netta distinzione tra due mondi dell'esperienza umana, che è poi una contrapposizione anche tra due dimensioni opposte dell'affettività, una volta a normare e controllare le passioni, l'altra al loro scatenamento, viene fatta propria da Bataille che assume anche il termine di eterogeneo con cui questa viene indicata, ma dà a tale termine una connotazione fortemente politica che nel testo durkheimiano non è presente. Come già abbiamo visto a proposito del sacro, questa politicizzazione delle nozioni tratte dalle scienze sociali è uno degli aspetti principali della trasformazione cui esse sono sottoposte nel lessico di Bataille². E tale politicizzazione significa, per il Bataille degli anni trenta, la possibilità di strappare queste nozioni dall'ambito asettico e neutrale del discorso scientifico per farne dei reagenti in grado di intervenire attivamente nella realtà politica concreta del tempo. Si tratta di una direzione che troverà la sua espressione più compiuta, ma anche la sua crisi, nel progetto del Collegio di Sociologia di costituire una sociologia sacra come “scienza attiva”.

Ma, già nei paragrafi conclusivi de *Il valore d'uso di D.A.F. De Sade*, Bataille sottolinea come la scienza eterologica implichi delle necessarie conseguenze pratiche e identifica questa pratica con la rivoluzione. Il mondo omogeneo è, infatti, per Bataille, quello delle “istituzioni politiche, giuridiche ed economiche”³, quello di un equilibrio statico che tende a perpetuarsi nel tempo, garantendo la stabilità dell'ordine sociale e il dominio di determinate classi; a questa dimensione si contrappone quella dell'esperienza rivoluzionaria intesa come emergere

1 Ivi, pp. 276-277.

2 A tal proposito si veda quanto afferma Tabacchini: “tutte le esclusioni, tutte le repulsioni e rimozioni sono, per natura, politiche. Da qui la necessità di politicizzare nozioni apparentemente estranee a un problema di tal genere, nozioni appartenenti a sfere dalla pretesa neutralità quali l'etnografia e l'antropologia, secondo una strategia che accompagnerà Bataille lungo tutto il corso della sua scrittura.” Marco Tabacchini, *L'esclusione come problema politico*, introduzione a *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, Casa di marrani, Brescia, 2013, p. XXII.

3 VUS 123 (OC II 53).

di impulsi, propri della natura umana, e che normalmente vengono estromessi dall'ordine esistente, in quanto antisociali. Questi impulsi si condensano nelle masse proletarie che divengono così un vero e proprio concentrato di violenza rivoluzionaria pronta ad esplodere. La rivoluzione, afferma Bataille sempre in questo testo, implica due momenti: il primo è quello della *separazione*, che istituisce una netta divisione tra le forze sociali che si vengono così a determinare come totalmente eterogenee tra loro; solo dopo questo processo di separazione è possibile la rivoluzione vera e propria come un moto di violenta *espulsione*¹.

In questa fase, siamo nella prima metà degli anni trenta, Bataille cerca di concepire la propria posizione rivoluzionaria ancora all'interno del marxismo, ponendo l'eterologia come una sorta di completamento dell'analisi economica marxista². È evidente tuttavia come la sua concezione del marxismo, e soprattutto della rivoluzione, presenti qui forti assonanze con quella formulata, pochi anni prima, negli scritti di Georges Sorel³. Anche per Sorel infatti la rivoluzione si può affermare solo quando il proletariato abbia sviluppato la propria coscienza di classe in modo da percepirsi come totalmente altro (Bataille direbbe qui eterogeneo) rispetto alla borghesia e ai valori che le sono propri. Da ciò anche il deciso rifiuto, da parte di entrambi, di ogni soluzione riformista che implicherebbe la possibilità di istituire una continuità (e quindi un certo grado di omogeneità) tra borghesia e proletariato. Come ribadito nelle righe conclusive di *Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana*, un articolo del 1932 firmato assieme a Raymond Queneau, ma in realtà scritto dal solo Bataille, è proprio

1 VUS 132 (OC II 66).

2 Sul concetto di rivoluzione in Bataille e, più in generale, sui suoi rapporti con il marxismo, si veda: René Capovin, *Bataille e il marxismo*, in *L'Altronovecento, Comunismo eretico e pensiero critico*, Vol. I, Pier Paolo Poggio (a cura di) *L'Età del comunismo sovietico*, Jaca Book, Milano, 2010, pp. 605-619.

3 Cfr. Georges Sorel, *Scritti politici*, UTET, Torino, 1963. Heimonet sottolinea come il socialismo professato dal Bataille della prima metà degli anni trenta sia di diretta derivazione soreliana. Bataille esalta la classe proletaria, intesa come forma dell'eterogeneità sociale contrapposta alla esangue omogeneità della borghesia, perché solo da questo elemento eterogeneo ci si può aspettare l'esplosione di una violenza rivoluzionaria in grado di rivitalizzare la società. Jean-Michel Heimonet, *Le mal à l'œuvre. Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*, Éditions Parenthèses, Marseille, 1986, pp. 34-35. Nell'elenco dei prestiti di Bataille presso la *Bibliothèque Nationale*, pubblicato in chiusura del vol. XII delle *Œuvres complètes*, compaiono più volte, nei primi anni trenta, i titoli di opere di Sorel come: *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (19 febbraio 1931), *La Ruine du monde antique, conception matérialiste de l'histoire* (15 giugno 1931), *Les Illusions du progrès* (3 febbraio 1932), *Le Polémiques pour l'interprétation du marxisme: Bernstein et Kautsky* (6 febbraio 1932), *Réflexions sur la violence* (20 maggio 1933).

perché il proletariato costituisce il negativo della borghesia (quindi ciò che le è radicalmente eterogeneo) che esso è chiamato necessariamente all'attività rivoluzionaria e non vi è alcuno spazio per soluzioni riformiste¹. Inoltre, centrale è in Bataille, come in Sorel, il ruolo della violenza nell'azione rivoluzionaria. La rivoluzione infatti, essendo rottura radicale dell'ordine esistente, non può essere concepita in continuità con quest'ordine, come un risultato deducibile dalle sue logiche interne, ma solo nella forma della radicale alterità, inspiegabile con le categorie proprie dell'ordine stesso e che queste non possono percepire che come infrazione violenta. Da ciò ne consegue che, tanto in Sorel quanto in Bataille, l'azione rivoluzionaria non può essere pensata in termini di progetto politico, o di un'utopia che vada realizzata traducendola in pratica, si tratta piuttosto, come vedremo meglio quando ci occuperemo del rapporto tra rivoluzione e *dépense*, di un'azione che non può essere giudicata in base alle sue finalità, secondo gli schemi di una morale utilitaristica. Il fatto che la rivoluzione si presenti sotto forma di azione violenta è dunque per Bataille una conseguenza necessaria della sua eterogeneità.

Ciò che invece allontana decisamente la prospettiva di Bataille da quella di Sorel è il tentativo che egli compie, e che diventerà sempre più chiaro nel corso del tempo, di liberare l'idea di rivoluzione da qualsiasi prospettiva escatologica e quindi anche dal fardello costituito dai residui della trascendenza giudaico-cristiana. In questo senso, anche una possibile lettura che accosti l'eterologia batailleana alla carità cristiana diretta verso i miserabili e gli esclusi, per quanto possa in parte essere motivata, non tiene conto del fatto che il pensiero di Bataille nega completamente la dimensione della redenzione, del riscatto dell'escluso grazie alla sua inclusione all'interno di un ordine trascendente. Con la nozione di eterogeneo, Bataille vuole volgere l'attenzione a quanto è miserabile proprio in quanto miserabile, da ciò l'insistenza sui suoi aspetti più ripugnanti, ma al contempo irresistibilmente attraenti, che resistono ad ogni

1 Georges Bataille e Raymond Queneau, *Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana*, in M. Ciampa e F. Di Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia*, Liguori editore, Napoli, 1985, pp. 111-125 (OC I 277-290). L'articolo, nato dalle discussioni intorno alla filosofia hegeliana tra Bataille e Queneau, fu però materialmente scritto solo dal primo, e venne originariamente pubblicato su *La critique sociale*, la rivista del *Cercle communiste démocratique* di Boris Souvarine con il quale Bataille ebbe una contrastata collaborazione nei primi anni trenta e per la quale pubblicò alcuni dei suoi testi più significativi di questi anni. Sul complesso rapporto di Bataille con il *Cercle* e con Souvarine, in cui si intrecciano alle questioni intellettuali e politiche anche quelle sentimentali riguardanti la figura di Laure (Colette Peignot), cfr: Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit..

possibile riduzione all'interno di un orizzonte superiore di pacificante salvezza. In quanto costituisce uno dei tentativi storicamente meglio riusciti di prendere parte per la negatività dell'eterogeneo, ma al fine di neutralizzarlo, quello operato del cristianesimo è, allora, per Bataille un inganno.

La categoria di eterogeneo risponde quindi all'esigenza, sentita come urgente da Bataille in questi anni, di pensare la rivoluzione come l'irrompere di una radicale alterità, del totalmente altro (*das ganz Anderes*)¹, che però, paradossalmente, non proviene da un fuori rispetto all'ordine sociale costituito, ma si rivela esserne quell'inconfessabile nucleo pulsionale che solo gli sviluppi della psicanalisi e soprattutto, a livello sociale, dell'etnologia sono riusciti ora a far emergere.

Ciò che va quindi, a nostro avviso, sottolineato è come, per Bataille, la categoria di eterogeneo non consenta di pensare tanto ad una società altra, al di fuori di quella esistente e tutta da progettare e costruire mediante l'azione rivoluzionaria, quanto piuttosto di far emergere il rovescio della società, quel suo lato oscuro spesso occultato e negato perché considerato antisociale, ma che costituisce ciò da cui l'esistenza dell'uomo è veramente attratta e ciò che, solamente, mettendo in pericolo l'ordine sociale, ne consente un rinnovamento.

“La necessità (...) di abolire ogni sfruttamento dell'uomo sull'uomo, non è la sola ragione che lega lo sviluppo pratico dell'eterologia al rovesciamento dell'ordine stabilito. In quanto si manifestano in un ambiente sociale, gli impulsi, che sono *praticamente* identificati dall'eterologia con la ragion d'essere dell'uomo, possono essere considerati in un certo senso come antisociali. (...) Tuttavia gli impulsi che vanno contro gli interessi di una società in stato di ristagno (durante una fase di appropriazione) hanno al contrario la rivoluzione sociale (fase di escrezione) come fine.”²

1 È quanto sottolinea anche Marmande in un libro che costituisce di fatto il primo tentativo di indagare in modo ampio e articolato le ricadute del pensiero batailleano sul politico: “Pensiero dell'esclusione, dell'espulsione, della *separazione*, l'eterologia è per Bataille, agli inizi degli anni '30, la sola possibilità di pensare pienamente, in tutte le sue implicazioni, la rivoluzione”. Francis Marmande, *Georges Bataille politique*, Presses universitaires de Lyon, 1985, p. 50.

2 VUS 131-132 (OC II 66).

La concezione dell'eterologia come pensiero di un rovesciamento radicale che porta al capovolgimento sovversivo di alto e basso e all'emersione di quella dimensione bassamente materiale che, colpita da proibizione, è stata gettata nell'abiezione e dichiarata oscena in quanto esclusa dalla scena del rappresentabile, è ciò che sorregge gli articoli batailleani pubblicati in *Documents*, come anche un insieme di scritti dello stesso arco di anni raccolti sotto due titoli distinti: *L'ano solare*¹ e il *Dossier dell'occhio pineale*². In questi testi, dal genere inclassificabile, a cavallo tra la narrazione e il saggio, e fortemente influenzati da un clima surrealista e visionario, Bataille si propone di superare l'antropologia scientifica in direzione di un' "antropologia mitologica", sviluppando una serie di immagini, decisamente oscene, basate sulla contrapposizione tra una dimensione orizzontale, quella della vita omogenea indirizzata all'utile, e la dimensione verticale di un'eterogeneità che interviene come frattura istantanea della necessità che struttura il continuum orizzontale. Ma non si tratta solamente di una contrapposizione tra orizzontalità omogenea e verticalità eterogenea, perché, ciò che più interessa Bataille è sovvertire, cioè cambiare il verso, alla direzione idealistica di una verticalità tutta protesa all'alto e volta ad occultare la base bassamente materiale dell'eterogeneo. Inoltre questo capovolgimento vertiginoso, che confonde il cielo con l'abisso, il sole con il cadavere³, non è concepibile, per Bataille, se non all'interno di una prospettiva sacrificale esplicitata nel testo tanto dal racconto osceno del sacrificio del gibbone⁴, quanto dall'immagine del Gesuvio, nome in cui si fondono quello di Gesù con quello del vulcano alludendo così al carattere esplosivo ed eccezionale del gesto sacrificale della divinità.

1 *L'ano solare*, ES, Milano, 1993 (OC I 79-86). Il testo, scritto a nei primi mesi del 1927, fu pubblicato in soli cento esemplari nel 1931 e illustrato da delle incisioni di André Masson.

2 *Dossier dell'occhio pineale*, in *L'ano solare*, cit. pp. 33-71 (OC II 11-47). Il dossier, mai pubblicato in vita da Bataille, è costituito da cinque testi, il primo intitolato *Il Gesuvio*, mentre gli altri quattro recano tutti lo stesso titolo di *L'occhio pineale*. Qui Bataille sviluppa in modo più riflessivo, ma non meno oltraggioso, le immagini de *L'ano solare*.

3 Il tema del capovolgimento della vertigine sarà centrale in un romanzo dalle forti implicazioni politiche come *L'azzurro del cielo*, Einaudi, Torino, 1990 (OC III 377-487). Su ciò si veda Francis Marmande, *Le vertige essentiel*, in Jacqueline Risset (a cura di), *Georges Bataille, il politico e il sacro*, cit., pp. 13-21. Questo pensiero della vertigine, nota Marmande, è anche un pensiero del rovesciamento del politico in quel suo limite estremo che è il sacro. Sulla scrittura di Bataille come capovolgimento sacrificale tra alto e basso, si veda anche il capitolo dedicato a Bataille in Calire Lozier, *De l'abject et du sublime. Georges Bataille, Jean Genet, Samuel Beckett*, Peter Lang AG, Bern, 2012, pp. 27-109.

4 DOP 43-47 (OC II 28-30).

Emerge quindi, anche da questo esercizio di antropologia visionaria, come il ricorso alla nozione di eterogeneo, tratto dallo studio dei fenomeni religiosi delle società primitive, permetta a Bataille di evidenziare la stretta affinità che a suo avviso intercorre tra l'azione rivoluzionaria e l'esperienza sacra, o, meglio ancora, il carattere sacrificale di ogni rivoluzione.

3.3 Un'analisi eterologica della falsa rivoluzione fascista

La connessione tra sacro ed eterogeneo, e la sua ricaduta in ambito politico, è poi fondamentale per comprendere l'analisi sviluppata da *La struttura psicologica del fascismo*¹, testo che costituisce senz'altro lo sforzo più articolato di applicazione dei principi della “scienza” eterologica, ma che testimonia anche dei crescenti dubbi di Bataille nei confronti dell'efficacia dell'azione rivoluzionaria. Nel tentativo di superare i limiti di una lettura ridotta alla sola dimensione economico-politica di stampo marxista delle cause del fascismo, e nella convinzione che “l'unità del fascismo è rinvenibile nella sua stessa struttura psicologica, e non nelle condizioni economiche che gli servono di base”², Bataille sviluppa un'analisi originale³ e complessa ricorrendo agli strumenti della sociologia, della psicanalisi e della “filosofia

1 L'articolo, pubblicato in due parti nei numeri 9 e 10 de *La critique sociale* del novembre 1933 e marzo 1934, avrebbe dovuto essere il punto di partenza per l'elaborazione di uno studio più complesso sul fascismo che si sarebbe dovuto intitolare *Il fascismo in Francia*. Si tratta di uno dei tanti progetti di libri che Bataille lasciò allo stato di abbozzo e di cui possediamo solo alcuni appunti, tuttavia l'insistenza con cui ne parla in più occasioni e a diversi interlocutori lascia intendere l'importanza che egli attribuiva a un tale lavoro. Proprio per questo è significativo notare il fatto che nel corso del tempo questo progetto di studio prese la forma di un romanzo, *L'azzurro del cielo*, che Bataille scrisse nel 1935 ma pubblicò solo nel 1957, a testimonianza dell'impasse in cui si venne a trovare il rapporto tra analisi politica e pratica rivoluzionaria nella riflessione di Bataille e la sfiducia crescente nella possibilità di organizzare un'alternativa politicamente efficace all'avanzata del fascismo. I frammenti preparatori de *Il fascismo in Francia* sono stati raccolti in OC II 205-213 e pubblicati in traduzione italiana in *Il Problema dello stato e altri scritti politici*, op. cit. pp. 16-26.

2 SPF 91 (OC I 367).

3 La lettura assolutamente innovativa del fenomeno fascista, che Bataille sviluppa già alla metà degli anni trenta, trova un parallelo con il lavoro che contemporaneamente stava conducendo, ma i due erano completamente all'oscuro l'uno dell'altro, Wilhelm Reich in Germania con il suo libro *La psicologia di massa del fascismo*. Il primo a sottolineare questa affinità, su cui poi si soffermeranno molti lettori del Bataille politico, è stato Jacques Chatain, in *Georges Bataille*, Éditions Seghers, Paris, 1973, p. 84.

tedesca”¹.

Per comprendere come si strutturi la dimensione psicologica che permette il prepotente affermarsi in Europa dei movimenti fascisti è fondamentale, secondo Bataille, effettuare una sorta di mappatura delle forze affettive che costituiscono quella regione, estremamente variabile e sfuggente, che è la dimensione dell'eterogeneo. Ancora una volta, nel momento in cui si tratta di delineare la mobile struttura del mondo eterogeneo, Bataille lo fa prendendo come guida gli studi delle scienze sociologiche e antropologiche intorno al sacro. Innanzitutto dichiara, in modo più esplicito rispetto a quanto aveva fatto ne *Il valore d'uso di D.A.F. de Sade*, come l'origine del termine da lui utilizzato sia da ritrovarsi in Durkheim e costituisca l'espressione dell'imbarazzo in cui la conoscenza scientifica si dibatte nel momento in cui assume come proprio oggetto quel tutt'altro dalla conoscenza scientifica stessa che è il sacro. Con il ricorso al termine “eterogeneo” Durkheim lascerebbe quindi trasparire di aver intuito lo statuto paradossale della sociologia che la pone ai limiti estremi del discorso scientifico, ma da cui la scuola sociologica francese non avrebbe saputo, e voluto, trarre le conseguenze estreme perché ciò avrebbe significato metterne in crisi lo statuto che ne permette la riconoscibilità in quanto disciplina scientifica.

“Un'esplicita comprensione del sacro, il cui campo d'applicazione è relativamente limitato, presenta notevoli difficoltà; Durkheim si è trovato nell'impossibilità di darne una definizione scientifica positiva: si è accontentato di connotare negativamente il mondo sacro, definendolo come assolutamente

1 SPF 67 n (OC I 339 n). Il riferimento alla “filosofia tedesca” è senz'altro un riferimento ad Hegel, ma non è escluso che qui Bataille pensi anche alla fenomenologia di Heidegger sulla quale, probabilmente negli stessi anni, andava prendendo degli appunti sotto il titolo di *La critica di Heidegger (Critica di una filosofia del fascismo)*. Pubblicato in traduzione italiana con il titolo di *Contro Heidegger*, in *Scritti sul fascismo 1933-34*, cit. pp. 39-49 (Il testo non è pubblicato nelle *Œuvres complètes*). La datazione, non chiara, di questi appunti viene fatta risalire con buone argomentazioni al periodo della stesura di *La struttura psicologica del fascismo* da Stefano Geroulanos nell'introduzione all'edizione italiana. Stefano Geroulanos, *L'antropologia dell'uscita. Bataille su Heidegger e il fascismo*, in *Scritti sul fascismo 1933-34*, cit. pp. 7-35. In generale l'approccio fenomenologico risulta insufficiente, agli occhi di Bataille, perché rimane tutto all'interno dell'omogeneo e deve quindi necessariamente essere integrato dalla psicanalisi e dall'etnologia che si rivolgono a ciò che dall'ordine omogeneo è estromesso; su ciò si veda quanto afferma Bataille sul rapporto tra Hegel, da una parte, Mauss e Freud, dall'altra, nella conferenza tenuta al *Collège de Sociologie* il 5 febbraio 1938. *Attrazione e repulsione II. La struttura sociale*, cit., pp. 140-144 (OC II 319-324).

eterogeneo al mondo profano.”¹

Ora, se è vero che, secondo quanto afferma Bataille in questo testo, l'eterogeneo costituisce un campo più ampio di cui il sacro non è che una porzione limitata², così come lo è d'altra parte anche l'inconscio scoperto dalla psicanalisi³, tuttavia è la struttura dualistica del mondo sacro, che è “uno dei risultati acquisiti dell'antropologia sociale”⁴, a costituire il filo conduttore dell'analisi bataillena del fenomeno del fascismo. L'opposizione, interna al sacro, tra un sacro alto e uno basso gli permette di spiegare come sia possibile, nell'Europa degli anni trenta, la coesistenza di due tendenze rivoluzionarie entrambe volte alla distruzione dell'ordine costituito delle democrazie borghesi, ma allo stesso tempo ferocemente contrapposte tra di loro⁵. La coincidenza tra sacro ed eterogeneo è, in effetti, quasi completa e ciò autorizza ad estendere a quest'ultimo le acquisizioni delle scienze sociali introno al sacro. Per Bataille quindi:

“possiamo dire che il modello eterogeneo sia costituito, per buona parte, dal mondo sacro, e che reazioni analoghe a quelle che provocano le cose sacre rivelano quelle delle cose *eterogenee* che non sono considerate, propriamente parlando, come sacre. Queste reazioni consistono nel fatto che la cosa *eterogenea* è supposta essere carica di una forza sconosciuta e pericolosa (in riferimento al *mana* polinesiano) e che una proibizione sociale di contatto (*tabù*) la separa dal mondo *omogeneo* ordinario (che corrisponde al mondo profano dell'opposizione strettamente religiosa).”⁶

1 SPF 73 (OC I 345).

2 SPF 72 (OC I 345).

3 “Pare che l'inconscio debba essere considerato come uno degli aspetti dell'*eterogeneo*.” SPF 72 (OC I 345). Il parallelismo tra etnologia e psicanalisi verrà spesso richiamato da Bataille che ritiene che in fondo le due scienze si occupino dello stesso sfuggente oggetto di studio, affrontandolo una dalla parte della dimensione sociale, l'altra dalla parte della soggettività del singolo.

4 VUS 76 (OC I 350).

5 “Da questa dualità possibile del fermento deriva una situazione senza precedenti. Una stessa società vede formarsi congiuntamente, in uno stesso periodo, due rivoluzioni ostili l'una all'altra e contemporaneamente ostili all'ordine costituito.” SPF 94 (OC I 370).

6 SPF 73 (OC I 346).

Come nel mondo delle cose sacre, anche a livello dell'eterogeneità sociale abbiamo a che fare dunque, secondo Bataille, con forze che suscitano nell'uomo reazioni contrastanti esemplificate, in ambito sacro, dal *mana*, risultante da un processo di separazione rispetto a ciò che è elevato al rango divino, e dal *tabù* che, al contrario, costituisce l'interdetto con cui si dichiara intoccabile quanto è considerato pericoloso a causa della sua bassezza e del pericolo di una contagiosa disgregazione che porta con sé. Allo stesso modo si può individuare una polarizzazione, caratterizzata da una violenta conflittualità, all'interno dell'eterogeneità sociale tra un'eterogeneità alta, che si incarna nella figura della sovranità imperativa del capo, e un'eterogeneità bassa, costituita dalle classi miserabili espulse dall'ordine sociale, e il cui esempio più chiaro è la casta indiana degli intoccabili. Tra queste due forze eterogenee contrapposte si collocano le classi omogenee, quelle cioè integrate nel processo produttivo, che da esso traggono vantaggio e perciò sono interessate ad un mantenimento dell'ordine sociale esistente. Queste sono le classi detentrici dei mezzi di produzione. Diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, in seguito alle affermazioni contenute ne *Il valore d'uso di D.A.F. De Sade*, il proletariato non è però qui individuato come classe del tutto eterogenea; infatti, in quanto funzionale alla produzione capitalistica, esso presenta caratteri di omogeneità, legati al suo essere integrato nel processo lavorativo, tuttavia, essendo escluso dal profitto esso è, allo stesso tempo, anche eterogeneo¹. La posizione intermedia che Bataille assegna qui al proletariato è espressione anche di una sua progressiva perdita di fiducia nell'effettiva energia rivoluzionaria di questa classe sociale². Il proletariato, in effetti, in

1 SPF 69 (OC I 341).

2 Perdita di fiducia cui Bataille dà piena espressione, in forma narrativa, nel romanzo *L'azzurro del cielo* attraverso l'atteggiamento distaccato con cui il protagonista, Troppman, guarda ai moti operai di Barcellona, di cui è testimone, e al misto di disgusto e attrazione che prova nei confronti dell'intellettuale rivoluzionaria Lazare. Dietro le figure di Troppman e Lazare si possono intravedere Bataille stesso e Simone Weil, in un complesso gioco tra scrittura narrativa e rimandi autobiografici che non permette comunque una completa identificazione. I due si trovarono a stretto contatto nell'ambito del *Cercle communiste democratique*, e proprio la presenza di Bataille fu la causa dell'allontanarsi da questo della Weil, che riteneva incompatibile la propria visione della rivoluzione come progetto razionale con quella di Bataille che ne faceva uno scatenamento irrazionale. Nella minuta di una lettera destinata al *Cercle* la Weil indica chiaramente in cosa consista la distanza che la separa da Bataille: "la rivoluzione è per lui il trionfo dell'irrazionale, per me del razionale, per lui una catastrofe per me un'azione metodica nella quale ci si deve sforzare di limitare i danni, per lui la liberazione degli istinti e particolarmente di quelli patologici, per me una morale superiore."

quanto classe sociale è il risultato di una partizione, una suddivisione della società, in vista del suo funzionamento; e lo è tanto quando lavora ed è sottoposto alle necessità produttive del capitale, che quando lotta per la rivoluzione socialista la quale non riesce pertanto a sottrarsi a questa logica del lavoro indirizzato verso uno scopo. Dal punto di vista sociale l'eterogeneo di Bataille porta piuttosto verso ciò che Marx indicava come *Lumpenproletariat* e condannava proprio a causa della sua informe mancanza di funzione all'interno della struttura economico-sociale; è quanto sottolinea anche Ernesto Laclau nel suo *La ragione populista* dove fa, dichiaratamente, un ampio utilizzo dell'analisi batailleana dell'eterogeneo e, in particolare, de *La struttura psicologica del fascismo*¹.

Bataille si riaccosta invece alla lettura marxista delle dinamiche sociali quando evidenzia come l'emergere delle contraddizioni del sistema economico porti ad una dissociazione di quegli elementi omogenei che, per sottrarsi al rischio di una disintegrazione, tendono ad associarsi alle forze eterogenee imperative, le sole capaci di garantire, con la violenza, l'unità, e quindi il mantenimento dell'omogeneità. Ora, il fascismo rappresenta esattamente l'emergere di queste forze eterogenee in grado di imporre il dominio attraverso la carismatica figura unificante del capo e l'esercizio di una violenza che porta alla totale espulsione dell'eterogeneità inassimilabile. Appoggiandosi evidentemente al Freud di *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Bataille individua il convergere nel fascismo di due forme di autorità: quella militare e quella religiosa². Anche se apparentemente è la prima a prevalere nelle forme

Simone Weil, in Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil, 1909-1934*, Fayard, Paris, 1973, p. 422. I motivi dell'attrazione tra queste due esperienze di pensiero, per altri versi così contrastanti, sono ben delineati in Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 245-261. Per una ricostruzione del rapporto tra la Weil e Bataille cfr. Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit. pp. 204-208; e anche Pascal Louvrier, *Georges Bataille. La fascination du mal*, Éditions du rocher, Monaco, 2008, pp. 80-84.

- 1 “La mia analisi coincide in parecchi punti con quella svolta da Georges Bataille nel celebre saggio *La struttura psicologica del fascismo*. In questo saggio, il momento dell'omogeneità coincide quasi punto per punto con quella che ho battezzato ‘logica della differenza’ (...). Bataille ricollega inoltre l'eterogeneo a ciò che eccede ogni storia della produzione (...). L'elemento affettivo di cui ho rilevato l'importanza nella costituzione delle identità popolari è parimenti presente nell'analisi di Bataille (...). Infine, Bataille sottolinea pure gli effetti omogeneizzanti delle pratiche articolatorie.” Ernesto Laclau, *La ragione populista*, a c. di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 146-147.
- 2 “Il potere fascista è caratterizzato in primo luogo dal fatto che la sua base è insieme religiosa e militare, senza che tali elementi, normalmente distinti, possano essere separati l'uno dall'altro: così, fin dalla base, esso si presenta come una concentrazione compiuta.” SPF 87 (OC I 362). Non è improbabile che qui Bataille

assunte dal potere fascista, in realtà è l'aspetto religioso quello su cui di fatto si fonda la sua forza imperativa. Il fascismo è qui interpretato come una reazione al processo di desacralizzazione e demitizzazione della società capitalista e al connesso disgregarsi individualistico della società stessa. La forza del fascismo consisterebbe di conseguenza nella sua capacità di riattivare quelle energie eterogenee, sacre, capaci di scatenare nell'uomo potenti reazioni affettive e che l'omogeneità dell'ordine sociale borghese capitalista aveva rimosso riducendo l'uomo ad un semplice elemento funzionale al sistema produttivo. Il fascismo risponderebbe così a un vero e proprio bisogno psicologico che spinge l'uomo verso quell'esperienza dell'eterogeneo che sola può dar senso all'esistenza omogenea. Per quest'ultima, la figura imperativa del capo assume infatti il valore di un *dover essere*, di un fine che l'esistenza omogenea non può trovare in sé stessa, perché essa non è mai *per sé* ma sempre *per altro*, mentre al contrario l'eterogeneo non è mai a servizio di nulla. Tuttavia la riattivazione dell'eterogeneo ha nel fascismo un esito solo apparentemente rivoluzionario perché non farebbe altro che consolidare l'ordine omogeneo nel suo momento di crisi, strumentalizzando a tal fine le forze rivoluzionarie e inducendo in esse una sorta di inversione di polarità. Ciò è possibile perché di fatto il fascismo opera una negazione dell'ambivalenza del sacro; negazione che si concretizza in un'esaltazione del sacro alto o puro, rappresentato dalla figura imperativa del capo, e in un'assillante preoccupazione, che potremmo definire di natura igienica, volta al totale annullamento del sacro basso o impuro, costituito dai miserabili e dagli oppressi. Come sottolinea Surya, Bataille è così tra i primi ad intuire e teorizzare l'importanza che nella logica del fascismo assume la questione della razza e dell'intoccabilità che colpisce quelle razze che sono considerate come scarto contagioso, cui fa da contraltare l'irraggiungibile intoccabilità del capo¹. La cosiddetta rivoluzione fascista, eliminando violentemente l'eterogeneo basso, non può quindi avere quei caratteri sovversivi che invece

faccia riferimento anche agli studi di Dumézil sulla doppia dimensione, religiosa e militare, della funzione sovrana nel mondo indoeuropeo; anche se la pubblicazione di *Urano-Varuna* è infatti successiva a quella de *La struttura psicologica del fascismo*, Bataille era senz'altro al corrente del lavoro di Dumézil per il tramite di Caillois che era suo allievo.

- 1 “La figura del dissociato razziale è la figura stessa, o per eccellenza, della dissociazione di fatto, o di natura, della dissociazione definitiva; quella su cui si eserciterà pienamente il sadismo fascista; quella di cui solo lo sterminio risolverà l'angoscia che mette a nudo.” Michel Surya, *Sainteté de Bataille*, Éditions de l'éclat, Paris, 2012, p. 57.

l'eterologia batailleana individua come propri di ogni rivoluzione che dovrebbe innanzitutto consistere del capovolgimento dell'alto e del basso¹. D'altra parte, la stessa rivoluzione comunista, realizzatasi in Russia, ha condotto a risultati non dissimili da quelli del fascismo, e cioè un rafforzamento dello Stato e della sua funzione poliziesca repressiva nei confronti delle forze eterogenee. È questo quanto emerge da un breve articolo di Bataille intitolato *Il problema dello Stato* in cui, utilizzando l'approccio eterologico, egli studia il rapporto tra Stato e Rivoluzione, e soprattutto il sistematico riassorbimento dell'ultima da parte del primo².

L'analisi eterologica conduce quindi Bataille a conclusioni politiche estremamente pessimistiche perché il fascismo sembra emergere come un'inevitabile conseguenza dei sistemi democratici, capace di assorbire, grazie all'attrazione affettiva che esercita sugli strati omogenei della società, i crescenti fermenti rivoluzionari, e giungendo così a neutralizzare così le possibilità di una reale sovversione dell'ordine sociale.

“Mano a mano che le possibilità rivoluzionarie si affermano, scompaiono le probabilità della rivoluzione operaia, le probabilità di una sovversione liberatrice della società.”³

3.4 L'eterologia tra esigenza di sistematizzazione scientifica e salvaguardia di una forza sovversiva inassimilabile

Nelle ultime righe dell'articolo Bataille cerca tuttavia il modo di divincolarsi dal pessimismo politico senza speranza cui condurrebbe l'analisi eterologica, ma lo fa procedendo in due direzioni divergenti⁴. Da una lato sottolinea, infatti, l'imprevedibilità delle evoluzioni

1 “La necessità propria delle forme sovversive esige che ciò che è basso, divenga alto, e che quel che è alto divenga basso, ed è in questa esigenza che si esprime la natura della sovversione.” SPF 93 (OC I 368).

2 *Il problema dello Stato*, in *Il Problema dello stato e altri scritti politici*, cit. pp. 5-10, (OC I 332-336). L'articolo fu originariamente pubblicato nel numero 9 del settembre 1933 de *La critique sociale*.

3 SPF 94 (OC I 370). E subito dopo Bataille aggiunge: “pare dunque che ogni speranza sia preclusa a dei movimenti rivoluzionari che si sviluppano in una democrazia.”

4 Che Bataille alterni, in questi anni, letture pessimistiche ad altre più positive riguardo alla possibilità

della regione eterogenea, a causa della “inesauribile ricchezza di forme propria ad ogni vita affettiva” che impedisce di fissarle in schemi stabili, ne consegue che i risultati dell'analisi eterologica non possono avere il carattere della previsione di una necessità storico-politica; ma subito dopo auspica lo sviluppo dell'eterologia nel senso di una scienza vera e propria, dotata cioè di capacità di previsione e in grado quindi di guidare l'azione politica nell'utilizzare a favore di un reale intervento rivoluzionario quelle forze affettive che il fascismo ha fatto emergere.

“È necessario sviluppare un sistema di conoscenze che permettano di prevedere le reazioni sociali affettive che percorrono la struttura e forse anche, fino a un certo punto di disporre.”¹

Ciò che emerge a nostro avviso in queste righe conclusive è la tensione in cui si trova il pensiero di Bataille tra due possibili linee di sviluppo della nozione di eterogeneo. Da una parte la tentazione di costruire una scienza vera e propria, che, superando i limiti delle altre discipline, sia in grado di dire ciò che ad esse sfugge e in cui l'eterogeneo, ridotto in qualche modo negli schemi del sapere, si trasformi di fatto nello strumento politico di un'azione che abbia come proprio obiettivo quello della presa del potere. Una posizione questa che rischia evidentemente di condurre verso una sistematizzazione il cui effetto sarebbe la perdita dell'eterogeneo in nome dell'eterogeneo e che rischierebbe di fatto di ricadere in quella strumentalizzazione fascista delle forze affettive che è proprio ciò che Bataille vorrebbe scongiurare. Una strada, questa, che verrà imboccata con decisione dal sociologo Jules Monnerot che nel 1946 pubblicherà, in aperta critica all'impostazione sociologica durkheimiana, *Les faits sociaux ne sont pas des choses* dove si proporrà di far emergere l'impensato della sociologia, andando tuttavia nella direzione di una sua sistematizzazione.

dell'affermarsi di una rivoluzione in grado di portare avanti le esigenze degli sfruttati, lo dimostrano gli articoli legati al movimento di *Contre-Attaque*, tra il 1935 e il 1936. In particolare *Vers la révolution réelle*, in cui Bataille auspica l'evolversi del Fronte Popolare da movimento parlamentare difensivo a movimento rivoluzionario di attacco, in grado di far proprie le forme dell'azione politica fascista (cioè lo strutturarsi in ciò che Bataille chiama un *movimento organico*) ma volgendole a favore del proletariato. *Vers la révolution réelle*, OC I 412-428.

1 SPF 95 (OC I 371).

Non è un caso che in questo libro Monnerot si richiami esplicitamente alle categorie di omogeneo e eterogeneo, così come sono state elaborate da Bataille prima della guerra. Come altrettanto non casuale è che Bataille confessi, in una lettera a Queneau¹, di essere stato deluso dal libro di Monnerot, che pure aveva recensito nel primo numero di *Critique*². In effetti Bataille non poteva non vedere delinarsi, nel percorso di Monnerot, quel pericolo di una oggettivazione e di una strumentalizzazione dell'eterogeneo che avvertiva come il pericolo interno alla sua stessa riflessione³. Non è casuale infine che, proseguendo lungo questa linea, la vicenda biografica di Monnerot si concluda con un avvicinamento alle posizioni politiche dell'estrema destra francese, fino alla candidatura, negli anni ottanta, nel Front National di Le Pen.

Dall'altra parte, rispetto a questo possibile processo di sistematizzazione, si colloca invece un pensiero dell'eterogeneo che sia esso stesso pensiero eterogeneo, il quale, per preservarne la radicale e sovversiva alterità, si traduca in sacrificio non dell'eterogeneo ma della pretesa di una presa comprensiva del pensiero su di esso e la cui dimensione non sia più quella dell'azione volta al raggiungimento di un fine, ma quella dell'esperienza. Ci sembra che nel Bataille degli anni trenta queste due tendenze, in conflitto tra loro, siano di fatto coesistenti, ma con una prevalenza della prima sulla seconda, dovuta soprattutto alla consapevolezza dell'urgente necessità di un'azione politica realmente rivoluzionaria da contrapporre alla falsa rivoluzione fascista. A partire invece dai testi che compongono la *Somma ateologica*, scritti durante la Seconda guerra mondiale, e conseguenti al fallimento dei progetti comunitari del *Collège de Sociologie* e di *Acéphale*, il pensiero dell'eterogeneo vira decisamente verso la seconda opzione che prende sempre più la forma di una paradossale riflessione sul *non-sapere*, configurandosi innanzitutto come esperienza del *non-sapere*. L'esigenza di una formulazione più sistematica rimarrà tuttavia una costante della riflessione di Bataille, anche se prenderà sempre più chiaramente la forma di un tentativo di far esplodere il sistema dal suo interno.

1 Cit. in Dominique Lecoq, *L'œil de l'ethnologue sous la lent de l'écrivain*, cit., p. 116.

2 *Le sens moral de la sociologie*, OC XII 56-66.

3 Sul tradimento del senso profondo dell'eterologia batailleana messo in atto da Monnerot si veda il capitolo intitolato "*L'orthopraxie*" de Monnerot in Jean-Michel Heimonet, *Négativité et communication*, Éditions Jean-Michel Place, Paris, 1990, pp. 43-50.

La nozione di eterogeneo segue quindi questo percorso batailleano essendo segnata dapprima da una politicizzazione radicale che la lega strettamente al tema dell'azione rivoluzionaria per poi allontanarsene nel momento in cui quest'ultima si presenta sempre più segnata dal rischio di una cattura della forza sovversiva dell'eterogeneo nelle dinamiche di un potere funzionale al mantenimento dell'omogeneità sociale. Ciò non significa tuttavia, a nostro avviso, che questo percorso vada inteso nel senso di una progressiva spoliticizzazione dell'eterogeneo e di un suo allontanamento dal tema della rivoluzione, quanto piuttosto nel senso di una radicalizzazione di questo tema, che Bataille tende a concepire sempre più come sovranamente indifferente a ogni pretesa di dominio e quindi alla preoccupazione della presa del potere, e soprattutto libero da qualsiasi residuo cristiano che intenda la rivoluzione in termini escatologici.

4. La nozione di *dépense*: il sacrificio dell'utile

4.1 Una storia universale della *dépense*

Una dinamica del tutto simile a quella che siamo venuti ora delineando come propria della nozione di eterogeneo nel suo rapporto con il tema della rivoluzione può essere messa in luce anche nel momento in cui ci avviciniamo a quella che è senz'altro la più nota delle nozioni che Bataille elabora nel suo serrato confronto con l'ambito degli studi socio-antropologici: quella di *dépense*. Il saggio del 1933 *La nozione di dépense*¹ costituisce senz'altro uno dei fulcri della riflessione batailleana, e il nucleo germinale di un percorso di pensiero che raggiungerà i suoi maggiori risultati con la trilogia incompiuta de *La parte maledetta: La consumation*², *L'erotismo*³ e *La sovranità*; questi testi, che Bataille considerava come la parte più importante della sua opera⁴, vanno tuttavia inseriti all'interno di una vera e propria costellazione di scritti⁵, editi ma soprattutto inediti durante la vita di Bataille, che si intrecciano in maniera molto complessa essendo spesso la cancellatura e la riscrittura l'uno dell'altro. A sua volta il percorso di elaborazione della nozione di *dépense* può essere visto come parte di un progetto più ampio: quello di delineare una “storia universale” dell'umanità dal punto di vista della pura negatività non riassorbibile, sia essa indicata come *dépense* o

- 1 Di questo testo esistono, tra gli appunti di Bataille, ben sette versioni, quella definitiva, come tutti i suoi scritti più significativi di questi anni, venne pubblicata su *La Critique sociale*, e precisamente sul numero 7 del gennaio 1933, e fatta precedere da una presa di distanze da parte della redazione che aveva intuito come la nozione di *dépense* che qui Bataille iniziava a delineare non poteva che portare verso una critica radicale di una concezione, non solamente economica, ma anche antropologica, di stampo marxista.
- 2 Generalmente noto come *La parte maledetta*, *La consumation* ne è in realtà solo la prima parte, l'unica giunta a compimento e pubblicata in vita da Bataille nel 1949 e il cui titolo completo era, in effetti: *La part maudite I. La consumation*.
- 3 Il secondo libro de *La parte maledetta* avrebbe dovuto intitolarsi in realtà *Storia dell'erotismo*, quello che Bataille pubblicò nel 1957 per le *Éditions de minuit* con il semplice titolo di *L'érotisme* ha solo in parte a che vedere con questo progetto i cui appunti preparatori sono pubblicati in OC VIII 7-165.
- 4 È quanto testimoniano sia Alfred Metraux che Jean Piel nei loro interventi contenuti nel numero monografico dedicato dalla rivista *Critique* al suo fondatore nel 1963.
- 5 È fondamentale ricordare soprattutto *Il limite dell'utile*, libro su cui Bataille lavora nei primi anni quaranta ma rimasto alla forma di appunti sparsi, e che costituisce il passaggio dall'articolo su *La nozione di dépense* a *La parte maledetta*.

come eterogeneo, come sacro oppure come erotismo¹. Si tratta evidentemente di una storia che è impossibile scrivere, se non seguendo le tracce di un negativo, di una perdita, che, nel momento in cui lascia segno di sé, è già passata. Farlo significherebbe dunque sviluppare una fenomenologia del negativo che sarebbe una non-storia, perché quanto caratterizza il negativo è proprio l'impossibilità di essere riassorbito all'interno del discorso e di divenire così il tema di una narrazione².

Questo tentativo di delineare una paradossale “storia universale” che caratterizzerà buona parte dello sforzo teorico di Bataille negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale, può essere anche letto alla luce di un costante confronto con la filosofia hegeliana e in particolare con quella *Fenomenologia dello spirito* che, come molti della sua generazione, aveva imparato a leggere attraverso i seminari di Kojève. Tramite la nozione di *dépense* Bataille vuole, in effetti, mettere in atto un vero e proprio rovesciamento della *Fenomenologia* hegeliana³, vista come una filosofia del lavoro e del progetto, e costruire un paradossale sistema del non-sapere destinato necessariamente all'incompiutezza e al fallimento. Tale nozione permette inoltre di indicare il pensiero di Bataille come il tentativo di costruire un'antropologia della perdita, in cui l'esistenza umana è concepita come necessariamente votata ad esperienze di dissipazione, alla distruzione di quell'eccesso che, non essendo un “bene” riutilizzabile nel sistema produttivo, viene da Bataille indicato anche come “parte maledetta”. Ma questa si rivela essere un'antropologia paradossale perché il “movimento di dilapidazione che ci anima, anzi che *siamo*”⁴ non può non coinvolgere l'immagine stessa dell'uomo la quale non si condensa mai nella positività di una forma definita, quanto piuttosto si manifesta in un continuo dissolvimento delle forme in cui è stata fissata e riconosciuta,

1 A questo progetto impossibile di cui, come afferma Surya, “l'incompiutezza è la regola”, si sottraggono poche delle pagine scritte da Bataille a partire dagli anni cinquanta, e ne fanno pienamente parte testi come: *Teoria della religione, Lascaux. La nascita dell'arte e Le lacrime di Eros*. Si tratta tuttavia di un'idea che Bataille nutre fin dagli anni trenta, quando aveva proposto a Queneau di collaborare con lui nell'elaborarla. Sul tema della “storia universale” in Bataille cfr. Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit. pp. 562-565.

2 Su questo cfr. il paragrafo intitolato *La non-storia: fenomenologia del negativo* in Raffaella Cavalletto, *Georges Bataille. Il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, La rosa editrice, Torino, 2007, pp. 67-72.

3 “I miei sforzi riprendono e disfano la *Fenomenologia* di Hegel.” EI 127 (OC V 96).

4 PM 88 (OC VII 44).

nella consapevolezza che “l'uomo è ciò che manca a se stesso”¹.

Giustamente, inoltre, da più parti è stato evidenziato che non solo la riflessione di Bataille può essere vista come una continua variazione attorno a tale “nozione di *dépense*”, ma anche tutta la sua opera può venir concepita come il tentativo di essere essa stessa una forma estrema di *dépense*: *dépense* sacrificale del pensiero, della scrittura e della possibilità stessa di costituirsi come opera.

4.2 Dal potlatch alla *dépense*

Tra tutte le nozioni a forte connotazione politica che Bataille elabora nel corso degli anni trenta, sullo sfondo della necessità di ripensare la frattura rivoluzionaria e di contrastare l'avanzare del fascismo, e che vengono poi a costituire il lessico all'interno del quale si articolerà la sua riflessione anche negli anni successivi, la *dépense* è senz'altro quella in cui più evidente, e più apertamente dichiarata, è la derivazione dall'ambito degli studi sociologici. Proprio per questo, oltre che per il ruolo di filo conduttore che tale nozione può giocare attraverso tutto il pensiero batailleano, essa è anche stata oggetto di una particolare attenzione da parte degli interpreti e su di essa si sono maggiormente concentrate quelle letture che hanno voluto mettere in luce la natura dei rapporti di Bataille con la scienza sociologica². Nel caso della *dépense* poi ci troviamo ad avere a che fare con una derivazione che si richiama ad un testo ben preciso: il *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, pubblicato da Marcel Mauss tra il 1923 e il 1924 su *L'Année Sociologique*, testo al quale Bataille giunge, come sappiamo, attraverso l'amico etnologo Alfred Metraux e che,

1 OC II 419. Si tratta di una frase scritta e sottolineata sopra il faldone che contiene il manoscritto incompleto del *Gesuvio* e fa parte del *Dossier de l'occhio pineale*.

2 Gran parte degli studi monografici su Bataille danno ampio spazio al ruolo che la *dépense* assume nel pensiero e nella scrittura batailleani, ma numerosi sono gli interventi critici dedicati specificamente a tale tema, tra essi ricordiamo: Jean Piel, *Bataille et le monde: de « La notion de dépense » à « La part maudite »*, in AA.VV., *Hommage à Georges Bataille*, cit. pp. 721-733; Denis Hollier, *Pour le prestige: Hegel à la lumière de Mauss*, in « Critique », 788-789, 2014, pp. 7-21; Marc Guillaume, *La notion de dépense de Mauss à Bataille*, in AA.VV. *Écrits d'ailleurs*, Cit. pp. 9-18; Elena Pulcini, *Presentazione a Georges Bataille, Il dispendio*, Armando Editore, Roma, 1997, pp. 5-52; Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, EUD, Éditions Universitaires de Dijon, 2004.

secondo quanto afferma Jean Piel, fu per lui una vera e propria illuminazione che determinò tutto il suo approccio futuro all'etnologia come anche all'economia¹.

Nel contesto intellettuale in cui opera, Bataille non è però l'unico a portare avanti una lettura del *Saggio sul dono* che permetta di farne uno strumento non solo per la conoscenza del funzionamento delle strutture delle civiltà arcaiche, ma anche, e soprattutto, per lo sviluppo di un'analisi critica delle strutture economico-sociali e delle vicende politiche dell'epoca presente. Va segnalata, soprattutto, la figura poco nota di Arnaud Dandieu, coetaneo e collega di Bataille alla *Bibliothèque Nationale*, che fu uno dei punti di riferimento del gruppo *Ordre Nouveau*² oltre che, successivamente, del movimento personalista raccolto attorno a Emmanuel Mounier³. Come Bataille, Dandieu gravita attorno all'ambiente surrealista, ma anche lui con posizioni spesso critiche, tanto che parteciperà attivamente, con due brevi interventi, anche a *Documents*⁴. Nello stesso 1933, in cui Bataille pubblica *La nozione di dépense*, Dandieu porta a conclusione, pochi giorni prima della sua prematura

1 Jean Piel, *Bataille et le monde: de La notion de dépense à La part maudite*, cit. p. 725.

2 Fondato nel 1930 da Robert Aron e Arnaud Dandieu, il gruppo di *Ordre Nouveau* diede vita nel 1933 a un'omonima rivista. Del gruppo fecero parte, tra gli altri, Albert Ollivier e Pierre Prévost, destinati a divenire, dopo la guerra, rispettivamente membro del comitato di redazione e redattore capo di *Critique*. *Ordre Nouveau* raccoglieva un gruppo di giovani intellettuali piuttosto eterogeneo ma che si caratterizzavano per l'attivismo di una filosofia esistenziale personalista; di esso Surya afferma che era un "gruppo di riflessione rivoluzionaria, antibolscevica, anticapitalista, antiparlamentare, corporativo, pro-operaio (vuole l'abolizione del proletariato) e federalista." Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit., p. 214.

3 Non pochi sono, in questi anni, anche i punti di contatto tra Bataille e il gruppo dei personalisti che si raccoglie attorno a Mounier. Secondo una testimonianza di Prévost (Pierre Prévost, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, Éditions Jean-Michel Place, Paris, 1987, p. 17), ad esempio, Denis De Rougemont, che fu anche tra i relatori delle conferenze del *Collège de Sociologie*, riteneva che l'antistatalismo di *Acéphale* fosse l'unico antifascismo possibile. A proposito del rapporto tra Bataille e il movimento personalista concordiamo tuttavia con Besnier il quale afferma che le affinità sono solamente superficiali. Le posizioni di Mounier, infatti, nella loro ispirazione di fondo non possono essere accostate a quelle di Bataille. Se anche Mounier esalta, ad esempio, il concetto di dono di sé, lo fa da una prospettiva cristiana di cui Bataille denuncia l'incapacità ormai di essere veramente rivoluzionaria, inoltre, sempre tramite tale concetto, Mounier vuol giungere a delineare un'immagine della persona come pienezza che è proprio ciò da cui Bataille rifugge. Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille, La politique de l'impossible*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes, 2014, pp. 274-279.

4 Si tratta di: *Fondamenti de la dualité de l'espace*, in *Documents*, n. 1, 1930 e la recensione di *Le Physicien et le Primitif* di Emile Meyerson, in *Documents*, n. 5, 1930.

scomparsa, *La Révolution nécessaire*¹, libro scritto assieme a Robert Aron e che sviluppa le linee fondamentali di una teoria critica già abbozzata negli articoli degli anni precedenti e che, come il pensiero che va costruendo Bataille, si vuole trasversale alle varie discipline, dalla letteratura alla politica, dall'economia all'etnologia, e in cui un ruolo centrale è appunto svolto soprattutto dal concetto di dono ricavato dal saggio di Mauss². Molti sono i punti di contatto con quelli che vedremo essere i tratti più significativi della riflessione batailleana sul dono, a partire dal tentativo di sviluppare un'antropologia anti-utilitaristica e una visione dell'economia in cui il principio della produzione e dell'accumulazione sia sottomesso a quello del dono, inteso nella sua forte connessione con la dimensione del sacro e, in particolare, del sacrificio; passando anche attraverso il ruolo fondamentale che la nietzscheana “virtù che dona” svolge nella reinterpretazione del dono di cui parla Mauss. Queste affinità non possono tuttavia far dimenticare che l'ispirazione di fondo rimane per Dandieu quella di un personalismo cristiano, mentre per Bataille, essendo la preoccupazione fondamentale del cristianesimo rivolta verso la salvezza, quest'ultimo non può che essere in contrasto con la perdita totale che la *dépense* dovrebbe essere.

Ora, che il saggio di Mauss sia il punto di partenza anche della riflessione che porterà Bataille ad elaborare la nozione di *dépense* e a giungere, attraverso questa, a delineare le leggi di un' “economia generale” contrapposta all' “economia ristretta” è quanto viene affermato esplicitamente in una nota a *La parte maledetta* che inizia con queste parole:

“Posso qui segnalare che la lettura dell'*Essai sur le don* è all'origine degli studi di cui pubblico attualmente i risultati? In primo luogo, l'esame del *potlatch* mi condusse a formulare le leggi dell'*economia generale*.”³

Ma il saggio di Mauss è già citato, più volte, nell'articolo del 1933 dove si può leggere, ad

-
- 1 Robert Aron e Arnaud Dandieu, *La Révolution nécessaire*, Brenard Grasset, Parigi, 1993. Secondo quanto riportato da Pierre Prévost (Pierre Prévost, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, cit., p. 13), Bataille gli aveva confidato che il secondo capitolo del libro di Robert Aron e Arnaud Dandieu, intitolato *Échange et crédit*, era stato scritto da Dandieu sulla base delle riflessioni di Bataille contenute ne *La notion de dépense*.
 - 2 Sull'uso che Dandieu fa del *Saggio sul dono* di Mauss, si veda: Christian Roy, *La théorie maussienne à l'origine de la critique sociale*, in *La Découverte – Revue du MAUSS*, n. 19, 2000/2001, pp. 357-371.
 - 3 PM 115 n. (OC VII 71 n.).

esempio:

“In opposizione alla nozione artificiale di baratto, la forma arcaica dello scambio è stata identificata da Mauss sotto il nome di *potlatch*, mutuato dagli indiani del Nord-ovest americano i quali ne hanno fornito il tipo più notevole.”¹

Già queste due brevi citazioni ci permettono di evidenziare come ciò su cui si concentra l'attenzione di Bataille, riguardo al *Saggio sul dono*, è non tanto la pratica del donare in generale quanto quella specifica forma del dono che assume il nome di *potlatch*. Questo fenomeno studiato dagli etnologi non può venir identificato in toto con la *dépense* ma ne costituisce senz'altro una manifestazione significativa, proprio perché lo studio di Mauss permette di collocarla al centro della vita sociale dei popoli arcaici. Con il termine *potlatch* Mauss indica infatti una prestazione tipica di molti popoli, dagli indiani del Nord America alle popolazioni polinesiane, dagli eschimesi ai maori², consistente in una forma di dono che si configura come spreco di ricchezze, tanto da potersi manifestare direttamente, nelle sue forme più estreme, come una distruzione di beni³. Ciò che Mauss vuole evidenziare è che il *potlatch* costituisce non solo una forma particolare di scambio che permette una circolazione dei beni sottratta a quelle che sono le logiche del mercato individuate dall'economia classica, ma come questa circolazione sia comprensibile solo all'interno di una prospettiva più ampia che tenga conto della dimensione simbolica, giuridica, religiosa, oltre che economica, delle relazioni sociali. Mauss giunge così a proporre di definire il *potlatch* come un “sistema di prestazioni

1 ND 48 (OC I 309).

2 Il termine deriva dalla lingua del popolo chinook nativo del nord ovest americano, ma Mauss lo assume per indicare fenomeni molto simili che individua in varie società. Bataille, a sua volta, interpreterà sulla base del modello del *potlatch* l'economia di scambio tipica del popolo azteco cui dedicherà ampio spazio ne *La parte maledetta*, e, prima ancora, ne *Il limite dell'utile*. La nozione di *dépense*, che egli elabora a partire dalla pratica del *potlatch*, può comunque già essere vista in azione nella lettura che egli dà della civiltà azteca nell'articolo del 1928 *L'Amérique disparue*.

3 “In un certo numero di casi, non si tratta neppure di dare e di ricambiare, bensì di distruggere, per non dare neanche l'impressione di desiderare qualcosa in cambio.” Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965, pp. 213-214.

totali”¹ nel quale individua l'esempio più compiuto di ciò che per lui è l'oggetto della sociologia: il “fatto sociale totale”. In esso è in gioco non solo, e non principalmente, la costituzione di un mercato all'interno del quale avviene un passaggio di beni (che anzi a volte vengono distrutti) ma un fenomeno complessivo di natura simbolica che consente la formazione dei legami sociali².

Bataille non può rimanere indifferente di fronte all'individuazione che Mauss mette in atto di una pratica segnata, nelle sue forme più radicali, dalla perdita, dal dispendio, e quindi da un'irriducibile negatività, come ciò che sta al cuore della struttura sociale e che regola, a tutti i livelli, le modalità del costituirsi delle reciproche relazioni tra i suoi membri. Questo carattere di totalità sarà in effetti proprio anche della *dépense* che si configura nella riflessione di Bataille come il nucleo, spesso negato, attorno a cui prende forma ogni manifestazione, tanto individuale che collettiva, dell'esistenza umana. Tuttavia egli cercherà, ulteriormente, di interpretare l'esistenza, in tutte le sue manifestazioni e quindi anche al di là della dimensione antropologica, come una tensione tra l'esigenza conservativa dell'accumulo, sempre indirizzata ad un fine, e quella contrapposta dello spreco improduttivo, e non servile, di energie. Ma quella della *dépense* non può che essere una totalità paradossale perché è la totalità che si dà come continua perdita, apertura, impossibilità della chiusura in se stessa a costituire un intero. Ed è perciò una totalità che, come tale, non può mai essere oggetto di rappresentazione.

Ora, è evidente che quanto Bataille indica con il termine di *dépense*, ma bisogna sempre tenere presente la natura scivolante di tali parole, ha forti relazioni non solo con l'eterogeneo ma anche con il sacro; anzi possiamo affermare che questo movimento di dissipazione costituisca il cuore stesso del sacro, tanto che, ne *La nozione di dépense*, si afferma che “fin dall'inizio, appare come le cose sacre siano costituite da un'operazione di perdita”³. Ma è già Mauss che, nel momento in cui deve indicare il *potlatch* come fenomeno totale, per prima

1 Ivi p. 161.

2 “Ciò che essi si scambiano non consiste esclusivamente in beni e ricchezze, in mobili e in immobili, in cose utili economicamente. Si tratta prima di tutto, di cortesie, di banchetti, di riti, di prestazioni militari, di donne, di bambini, di danze, di feste, di fiere, di cui la contrattazione è solo un momento e in cui la circolazione delle ricchezze è solo uno dei termini di un contratto molto più generale e molto più durevole.”
Ibidem.

3 ND 45 (OC I 306).

cosa ne sottolinea la valenza religiosa:

“Il *potlatch*, infatti, è assai più di un fenomeno giuridico: è uno di quei fenomeni che noi proponiamo di chiamare ‘totali’. È religioso, mitologico e sciamanistico, perché i capi che vi si impegnano rappresentano, incarnano gli antenati e gli dei, di cui portano il nome, di cui danzano le danze e dai cui spiriti sono posseduti.”¹

Non è un caso quindi che il *potlatch*, come emerge già dal testo di Mauss, sia sempre connesso alla festa, e abbiamo visto che quella della festa si è delineata, proprio sulla scorta degli studi della scuola sociologica francese, come la dimensione più propria del sacro, e ciò per il motivo che in essa si attuano una serie di pratiche di spreco improduttivo in cui non solo vengono consumati i beni prodotti e accumulati nel tempo profano del lavoro ma anche chi vi partecipa dissipa inutilmente le proprie energie in una frenesia di danze e canti². Nella festa e nei riti religiosi che in essa si svolgono i legami sociali si costruiscono e si rinsaldano, l'individuo è colto da una frenesia che lo sbalza fuori di sé e lo costringe a percepire la sua condizione individuale come una condizione di incompletezza, contemporaneamente, egli scopre, proprio nell'esperienza dello spreco e della distruzione, che vi è una dimensione dell'esistenza non subordinata all'esigenza dell'utile e alla ricerca di vantaggi futuri.

1 Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 216. Sulla scorta degli studi di Mauss Bataille sottolinea che: “Le meno avanzate di queste popolazioni fanno dei *potlatch* nelle cerimonie che segnano il cambiamento di condizione delle persone, in occasione delle iniziazioni, dei matrimoni e dei funerali. Nelle tribù più civilizzate, un *potlatch* viene ancora offerto durante una festa: si può scegliere una festa per offrirlo, ma può, da solo, essere l'occasione per una festa.” PM 114 (OC VII 70).

2 La concezione della festa come culmine dell'esperienza che l'uomo può fare del sacro, caratterizzata essenzialmente dall'eccesso trasgressivo rispetto alle norme che regolano la vita profana e dal dispendio di quanto nella vita profana è stato accumulato, è fondamentale nell'analisi che della festa Caillois fa ne *L'uomo e il sacro*, che fu il tema della conferenza da lui tenuta al *Collège de Sociologie* il 2 maggio 1939. “Il dispendio e la distruzione, forme dell'eccesso, appartengono di diritto all'essenza della festa.” Roger Caillois, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 90. È evidente come in questo studio Caillois avesse ben presente sia l'insegnamento del suo maestro Marcel Mauss, reso esplicito nel momento in cui vede nella festa “il fenomeno *totale*”, ma anche le riflessioni di Bataille sulla *dépense*.

4.3 Il valore sacrificale della *dépense*

La correlazione tra dimensione della perdita e dimensione del sacro Bataille la trova già quindi in Mauss, ma egli tende senz'altro ad attribuirle una certa preminenza, anche se non è comunque da considerarsi come esclusiva. Nel momento in cui infatti deve indicare degli esempi di pratiche di *dépense*, nel saggio del '33, fa riferimento, oltre che al sacro, al lusso, al gioco e all'arte¹ e, anzi, dedica al primo uno spazio decisamente inferiore che agli altri. Tuttavia, ciò che è significativo, ed emergerà sempre più nei testi che rappresentano gli sviluppi successivi della riflessione di Bataille sulla *dépense*, come *Il limite dell'utile* o *La parte maledetta*, è che il sacro, in quanto perdita, identifica la sua manifestazione più propria nel rito sacrificale². E quello del sacrificio rimarrà, fino alle ultime pagine dell'ultimo libro pubblicato in vita da Bataille³, un enigma in cui si condensa l'impossibile incontro, che è quanto fa dell'uomo ciò che è, tra il bisogno di acquisto, che serve a preservare l'esistenza, e il desiderio della perdita più completa. Su questo enigma la sua scrittura sentirà la necessità di tornare ricorsivamente pur nella consapevolezza che il sacrificio è: “un modo di essere sovrano, autonomo, solo nella misura in cui il discorso *significativo* non gli dà forma.”⁴

Anche nel caso del rapporto tra dono e sacrificio si tratta comunque dello sviluppo di uno spunto ricavato dal testo di Mauss che, nel capitolo del suo saggio intitolato *Il regalo fatto agli uomini e il regalo fatto agli dei*, indica nel sacrificio proprio l'esempio di un dono caratterizzato dalla distruzione dell'oggetto donato e afferma che ciò “presuppone delle istituzioni del tipo di quelle che noi stiamo descrivendo, e, inversamente, le realizza al massimo grado”⁵. È a partire da queste posizioni maussiane, che permettono di individuare nel sacrificio la vera dimensione di quel “fatto sociale totale” che è il dono, che Bataille può

1 Questi sono almeno gli esempi che Bataille tratta un po' più estesamente ma l'elenco è molto più lungo e comprende tutte quelle manifestazioni dell'esistenza umana che in seguito indicherà come sovrane: “il lusso, i lutti, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti sontuosi, i giochi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa (cioè deviata dalla finalità genitale)”. ND 44 (OC I 305).

2 “Attraverso il tempo il sacrificio sanguinoso aprì gli occhi dell'uomo alla contemplazione di questa realtà eccessiva, senza comune misura con la realtà quotidiana, che riceve nel mondo religioso questo nome strano: sacro. Di questa parola noi non possiamo dare una definizione giustificabile.” LE 225 (OC X 626).

3 Gli ultimi due paragrafi de *Le lacrime di Eros* sono rispettivamente: *Il sacrificio Vaudou* e *Supplizio cinese*.

4 HMS 166, (OC XII 342).

5 Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, cit. pp. 179-180.

giungere ad affermare, spingendosi però ben al di là della sola dimensione antropologica e sociale, che “sulla questione del sacrificio, è necessario dire che è la *questione ultima*”, senza la quale “un discorso sull'essere, una metafisica non hanno senso”¹.

La verità del *potlatch* è dunque il sacrificio, nel senso che in esso lo si trova realizzato nella sua forma più pura; ma, nel momento in cui individua in questo il gesto maggiormente emblematico anche della *dépense*, Bataille si appoggia in realtà principalmente su un altro studio di Mauss, scritto assieme a Henri Hubert nel 1899, il *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio*. È in questo saggio infatti che viene sviluppata un'interpretazione del sacrificio che, nel momento in cui vuole individuarne la natura e la funzione, fa emergere il ruolo da esso esercitato nel costituire la dimensione dell'uomo come essere sociale², e tende, inoltre, a sottrarlo alle numerose letture che lo hanno interpretato in senso utilitaristico, cioè come uno scambio che avverrebbe tra uomini e dei. Lettura questa che Bataille individua, ad esempio, come una delle principali mancanze de *Il ramo d'oro* di Frazer³. Sebbene quello per cui l'uomo si attende di ottenere dei vantaggi dalla divinità a cui ha sacrificato, sia l'aspetto più immediato che motiva l'atto sacrificale, il suo significato e i suoi effetti vanno però ben al di là della dimensione del calcolo dell'utilità. Tramite il sacrificio, affermano Hubert e Mauss, viene liberata una forza che oltrepassa i limiti dello scopo che ci si era proposti con il sacrificio stesso. Ciò che costituisce l'unità nella molteplicità e complessità di forme che il sacrificio può assumere è che esse seguono tutte un medesimo procedimento il quale:

“(...) consiste nello stabilire una comunicazione tra il mondo sacro e il mondo profano avendo come intermediario una vittima, cioè qualcosa che viene distrutta nel corso della cerimonia.”⁴

Secondo questa lettura, fatta propria da Bataille, il sacrificio non può, quindi, essere ridotto

1 LU 135 (OC VII 264).

2 Nell'indicare qual è la base da cui muove la sua analisi del sacrificio Bataille afferma: “Partirò – scientemente – dalle descrizioni che la ‘sociologia francese’ mi fornisce. Questa, che attribuisce grande importanza allo studio e all'interpretazione del sacrificio, ha legato le sue ricerche alla concezione dell'*essere sociale*.” LU 135 (OC VII 264-265).

3 LU 134 (OC VII 264); ma anche in HMS 166 (OC XII 343).

4 Henri Hubert et Marcel Mauss, *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia, 2002⁵, p. 86.

semplicemente a una forma di scambio tra l'uomo e la divinità, perché quanto caratterizza questa pratica rituale è il fatto che in esso la vittima offerta, consacrata, cambia di natura, e questo cambiamento si manifesta sotto forma di distruzione, facendo emergere quindi un atto di violenza come nucleo centrale del gesto più profondamente religioso. Ma in cosa consiste il cambiamento di natura cui la vittima è sottoposta nel sacrificio? Si tratta del passaggio dalla dimensione profana alla dimensione sacra. Nel sacrificio la vittima viene letteralmente “fatta sacra”. Ciò è possibile, sottolinea in più occasioni Bataille, perché la distruzione della vittima deve aver luogo, almeno per quello che è il significato più profondo del sacrificio, senza l'aspettativa di alcun tornaconto; solo così infatti la vittima viene sottratta totalmente alla condizione di cosa utile, funzionale ad uno scopo, e può accedere alla dimensione del sacro. Ecco le parole con cui Bataille, ne *La parte maledetta*, evidenzia questa funzione del sacrificio:

“Il sacrificio restituisce al mondo sacro ciò che l'uso servile ha degradato, reso profano. L'uso servile ha reso *cosa (oggetto)* una realtà che, nel profondo, è della stessa natura del soggetto, che si trova con il soggetto in un rapporto di intima partecipazione. Non è necessario che il sacrificio distrugga, propriamente, l'animale o la pianta che l'uomo dovette rendere *cosa* per il proprio uso. Basta che li distrugga in quanto cose, *in quanto sono divenuti cose*. La distruzione è il miglior mezzo per negare un rapporto utilitaristico tra l'uomo e l'animale o la pianta.”¹

Questo passo si inserisce nella sezione de *La parte maledetta* in cui Bataille sta studiando l'economia della civiltà azteca, individuata come modello di un'economia fondata sul consumo delle ricchezze² e che, proprio per questo, trova la sua più compiuta manifestazione in quello spreco radicale e cruento che è l'immolazione degli schiavi, cioè di quegli uomini

1 PM 104 (OC VII 61). Riportiamo, a titolo di esemplificazione, anche questo breve passo tratto da *Teoria della religione*: “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.” TR 43 (OC VII 307).

2 Ne *Il limite dell'utile*, Bataille afferma: “Tutto ciò che è stato l'impero azteco è un'illustrazione di quello che voglio dire.” LU 31 (OC VII 193).

che sono stati ridotti a strumenti, a cose, ma che proprio tramite il sacrificio vengono sottratti a questa condizione acquistando caratteri divini.

Nel sacrificio la vittima è quindi il punto di contatto che mette in comunicazione, e consente il passaggio, tra mondo profano e mondo sacro. La posizione della vittima è però una posizione ambigua, come evidenziano Hubert e Mauss¹; essa infatti, in quanto intermediario, permette la comunicazione, ma mantiene anche tra sacro e profano quella distanza necessaria affinché il contatto diretto non abbia su di essi esiti mortali. Non è un caso che per poter esercitare questo ruolo, la vittima, in quanto cosa, debba andare incontro ad una distruzione che comporta sempre, inevitabilmente, un certo grado di violenza simbolica o reale.

“Una violenza così divinamente violenta innalza la vittima al di sopra di un mondo piatto in cui gli uomini conducono la loro vita fondata sul calcolo.”²

Ora, se è vero che Bataille, sulla scia di indicazioni che ricava da Hubert e Mauss, individua nella distruzione puramente disinteressata di quanto è cosa, e quindi un bene, il significato più profondo del sacrificio, è anche vero che nella realtà delle culture studiate dagli etnologi la pratica sacrificale si è sempre presentata commista ad esigenze di tipo acquisitivo e sembra non poter essere sottratta del tutto alla forma del contratto tra il sacrificante che cede qualcosa di sé (ma non tutto se stesso) e la divinità che, in contraccambio, concede un beneficio. Ancora una volta sono Hubert e Mauss a sottolineare questa ambiguità:

“Il sacrificio si presenta dunque sotto un duplice aspetto: è un atto utile ed è anche un obbligo. Il disinteresse si mescola all'interesse. Questo rende ragione del fatto di averlo spesso inteso sotto forma di contratto. In ultima analisi, non esiste forse sacrificio che non contenga un qualche cosa di contrattuale. Le due parti in

1 “Tale ambiguità è insita nella natura stessa del sacrificio e dipende indubbiamente dalla presenza dell'intermediario, e noi sappiamo, che senza intermediario non può esservi sacrificio. Questo perché la vittima è distinta dal sacrificante e dal dio, essa li mantiene separati pur unendoli; sacrificante e divinità si avvicinano, ma non si concedono totalmente l'uno all'altra.” Henri Hubert et Marcel Mauss, *Saggio sul sacrificio*, cit., p. 89.

2 E 80 (OC X 84).

causa scambiano i loro servizi ed ognuna trova il proprio tornaconto. Poiché gli dei, anch'essi, hanno bisogno della profanità.”¹

4.4 Di “un sacrificio in cui tutto è vittima”

Hubert e Mauss individuano, tuttavia, un caso in cui il gesto del sacrificio perde completamente ogni legame con la ricerca di un vantaggio futuro; si tratta di una forma di sacrificio che, come sottolineano i due antropologi, non può trovar luogo se non nella dimensione mitica, e nella sua riattualizzazione tramite il rito². Ciò a cui essi fanno riferimento è il caso in cui a sacrificarsi sia un dio, in cui il dio rivesta dunque il ruolo della vittima ma al contempo anche del destinatario dell'atto sacrificale, venendo spesso a occupare inoltre la posizione dello stesso carnefice. È nel sacrificio del dio che, grazie all'identificazione di tutti i soggetti che intervengono nel gesto sacrificale, viene eliminata ogni mediazione, e quindi anche ogni circolazione di beni e vantaggi, tanto che in esso l'aspetto egoista è del tutto assente; la distruzione cui va incontro la vittima trascina infatti con sé, in questo gesto in pura perdita, anche ogni possibile beneficiario³. Ecco perché Hubert e

1 Henri Hubert et Marcel Mauss, *Saggio sul sacrificio*, cit., p. 89.

2 Il fatto che la forma più alta di sacrificio possa trovare espressione solo nella dimensione immaginaria del mito potrebbe far pensare che i riti sacrificali non abbiano in sé nessuna consistenza se non immaginaria appunto. Per Hubert e Mauss non è così perché il sacrificio è un fatto sociale e come tale esiste oggettivamente e ha degli effetti oggettivi nella società. Il sacrificio ha come effetto quello di riconfermare le norme sociali, di regolare il rapporto tra l'individuo e la collettività di cui fa parte facendo rientrare i suoi interessi, i suoi bisogni, i passaggi fondamentali della sua esistenza, all'interno di un sistema di norme condivise.

3 Ecco il passo in cui Hubert e Mauss individuano le caratteristiche di questa forma particolare, ma emblematica, di sacrificio: “Vi è un caso tuttavia, nel quale ogni calcolo egoistico è assente. Si tratta del sacrificio del dio: perché il dio che si sacrifica si dona senza contropartita. Questa volta ogni intermediario è scomparso. Il dio che è nello stesso tempo il sacrificante fa tutt'uno con la vittima e talvolta anche con il sacrificatore. Tutti i diversi elementi che entrano in gioco nei sacrifici ordinari, in questo caso si integrano gli uni negli altri e si fondono. Inevitabilmente, una tale compenetrazione non è possibile se non per esseri mitici, vale a dire per esseri ideali. Questo spiega come la concezione di un dio che si sacrifica per il mondo abbia potuto prodursi e sia diventata, anche per i popoli più civilizzati, l'espressione più alta e quasi il vertice ideale dell'abnegazione totale”. Henri Hubert et Marcel Mauss, *Saggio sul sacrificio*, cit., p. 89.

Mauss possono affermare che “nel sacrificio di una persona divina la nozione di sacrificio raggiunge la sua espressione più alta”¹. E subito dopo aggiungere come scopo del loro studio sia cercare “di mostrare come questa forma di sacrificio si riconduca alla base stessa del meccanismo sacrificale”².

Il tema dell'autosacrificio del dio, che assumerà nella riflessione di Bataille il ruolo di esempio estremo, e impossibile, di *dépense*, egli lo ricava dunque da questi studi di antropologia religiosa e ne farà uno dei temi più ricorrenti di tutta la sua scrittura, anche narrativa³. Nello stesso anno in cui pubblica *La nozione di dépense*, ad esempio, scrive un testo come *Sacrifici*, pubblicato, qualche tempo dopo, in una *plaque* illustrata dalle acqueforti di Masson che rappresentano cinque divinità sacrificali: Mitra, Osiride, Cristo, Orfeo e il Minotauro⁴. Ne *Il limite dell'utile* Bataille si dimostrerà poi affascinato da un racconto azteco del quale affermerà che “illustra questo intero libro”⁵, si tratta del mito cosmogonico di Nanauatzin, il piccolo dio ulceroso che ha il coraggio di immolarsi gettandosi nel fuoco e trasformandosi così nel sole che illumina il mondo⁶. Ma per ritrovare questo tema possiamo risalire al 1930, quando Bataille dedica, sulla rivista *Documents*, un articolo a Van Gogh assumendo il gesto folle del taglio del proprio orecchio come quello che, più ancora del suicidio, avvenuto pochi anni dopo, condensa emblematicamente il senso dell'esperienza del pittore olandese. Già in questo articolo viene utilizzato ampiamente ed esplicitamente il saggio di Hubert e Mauss sul sacrificio; ciò consente, infatti, a Bataille di leggere il gesto automutilatorio di Van Gogh come un tentativo di imitare, uguagliare, l'atto sacrificale per eccellenza cioè l'autoimmolazione della divinità, che si rivela quindi condensare in sé il vero

1 Ivi p. 71.

2 Ibidem.

3 Si pensi ai numerosi personaggi dei racconti di Bataille che si precipitano, in preda ad un'angoscia e a una frenesia insopprimibili, verso un'autodistruzione segnata dall'eccesso erotico e che, almeno in un caso, quello di *Madame Edwarda*, vengono esplicitamente identificati con la divinità.

4 Si tratta di un testo scritto da Bataille nel 1933, ma che sarà pubblicato, con le incisioni di Masson, nel 1936. Georges Bataille, *Sacrifici*, Stampa alternativa, Viterbo, 2007 (OC I 87-96). Il testo verrà poi ripreso come un paragrafo de *L'esperienza interiore*, con notevoli rimaneggiamenti, a cominciare dal titolo che diverrà: *La morte è in un certo senso un'impostura*. EI 112-119 (OC V 83-92).

5 LU 30 (OC VII 193).

6 Bataille ricava il mito di Nanauatzin dalle *Storie delle cose della Nuova Spagna*, le memorie, scritte verso la metà del XVI secolo del frate francescano spagnolo Bernardino de Sahgùn, principale fonte da lui utilizzata per documentarsi sulla civiltà azteca. Questo mito è poi ripreso anche in PM 96-98 (OC VII 52-54).

significato del sacrificio, quel significato che tende necessariamente a degradarsi nel momento in cui viene orientato alla ricerca di un beneficio.

“I rapporti fra questo pittore (...) e un ideale di cui il sole è la forma più folgorante apparirebbero così analoghi a quelli che gli uomini intrattenevano un tempo con gli dei, almeno finché questi li riempivano ancora di stupore; la mutilazione interverrebbe normalmente in questi rapporti come un sacrificio e rappresenterebbe l'intenzione di somigliare perfettamente a un termine ideale, caratterizzato abbastanza in generale, nella mitologia, come dio solare, per mezzo della lacerazione e del distacco delle proprie parti.”¹

Ma la centralità che l'immolazione del dio assume nell'interpretazione batailleana del tema del sacrificio, e, ancor più in generale, nel suo pensiero della *dépense*, non può andar disgiunta dalla profonda influenza che, fin dagli anni venti, esercita su di lui il pensiero nietzscheano². Già in *Al di là del bene e del male*³, il primo libro di Nietzsche che Bataille afferma di aver letto nel 1923, si trova l'identificazione del sacrificio di Dio come terzo ed estremo grado della crudeltà della pratica sacrificale, la quale passerebbe prima attraverso il sacrificio di altri esseri umani e quello degli istinti della propria natura.

1 *La mutilazione sacrificale e l'orecchio reciso di Vincent Van Gogh*, in *Documents*, cit., p. 142 (OC I 262-263). Per una più articolata riflessione sul rapporto tra sacrificio e follia in Bataille, a partire da questo articolo su Van Gogh, rimandiamo al nostro: *Il folle gesto del sacrificio nel pensiero e nella scrittura di Georges Bataille*, in Mattia Geretto e Antonio Martin (a cura di), *Teologia della follia*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2013, pp. 157-172. Sullo stesso argomento si veda anche il capitolo intitolato *Il mito solare in Van Gogh*, in Barbara Ponti, *Georges Bataille e l'estetica del male*, Aesthetica Preprint Supplementa, Centro Internazionale Studi di Estetica, Dicembre 1999, pp. 61-82.

2 La profonda relazione che esiste tra la meditazione batailleana sul sacrificio e il suo confronto, o meglio la sua esperienza, con il pensiero nietzscheano, che si dà come un sacrificio dell'identità, è messa in luce da Denis Hollier in *Dall'al di là di Hegel all'assenza di Nietzsche*, in AA.VV., *Bataille, verso una rivoluzione culturale*, Dedalo libiri, Bari, 1973, pp. 79-103.

3 La dichiarata identificazione con Nietzsche, sulla quale si articolerà, negli anni della Seconda guerra mondiale, quel vero e proprio corpo a corpo che è *Sur Nietzsche*, caratterizza fin da subito l'approccio di Bataille al pensatore tedesco, tanto che dichiarerà che la prima reazione che ebbe dopo aver iniziato a leggerlo all'inizio degli anni venti fu: “...perché cercare di scrivere, visto che il mio pensiero - tutto il mio pensiero - era stato così pienamente, così mirabilmente espresso?” Cit. in Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit., p. 618.

“Sacrificare Dio per il nulla – questo paradossale mistero della estrema crudeltà rimase riservato alla generazione che proprio ora sta sorgendo: noi tutti ne sappiamo già qualcosa.”¹

Un'analisi approfondita su come i temi nietzscheani della “virtù che dona” e della “morte di Dio” operino nella reinterpretazione che Bataille effettua della questione del dono a partire dal saggio di Mauss, fino a portarlo ad assumere i caratteri della *dépense*, rischierebbe di uscire dai limiti del nostro studio; ci soffermeremo dunque qui solo su alcuni punti significativi. Segnaliamo inoltre l'importanza che avrebbe un approfondimento non solo del ruolo che il pensiero nietzscheano svolge nell'elaborazione della nozione di *dépense*, ma, di come, a sua volta, sia alla luce della *dépense* che Bataille legge Nietzsche, anche, e soprattutto, sul piano politico. I primi scritti di Bataille su Nietzsche, pubblicati sulla rivista *Acéphale* nella seconda metà degli anni trenta, muovono infatti proprio dalla necessità di sottrarre il pensatore tedesco all'appropriazione che ne aveva fatto l'ideologia nazista. Contro questo sfruttamento del pensiero di Nietzsche Bataille ne rivendica l'inutilizzabilità politica, ma tale inutilizzabilità che è conseguenza proprio del fatto che Nietzsche viene collocato sotto la luce della *dépense*.

Nel momento in cui Nietzsche, nel proemio dello Zarathustra, intende illustrare cosa

1 Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano, 2007²², p. 61. Si tratta di un passo che Bataille deve aver avuto ben presente visto che lo troviamo citato anche nel libro di Leon Chestov *L'idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche* (Vrin, Parigi, 1949, p. 158 - I edizione, Éditions du siècle, 1925) di cui Bataille aveva curato la traduzione assieme alla figlia di Chestov. È a questo pensatore russo, esule a Parigi, che si deve, nella prima metà degli anni venti, l'aver introdotto Bataille, che non aveva una formazione prettamente filosofica, al pensiero di Nietzsche e, in generale, alla filosofia. È sempre grazie a Chestov che Bataille inizia a riflettere su temi come quello del rapporto tra Dio e il male, sulla teologia negativa, sulla mistica, sulla letteratura come luogo di un'esperienza di pensiero in grado di sconvolgere i rassicuranti schemi di una razionalità impersonale e a sviluppare un atteggiamento critico nei confronti di una concezione totalizzante della ragione di cui individuerà il modello nel sistema hegeliano. L'importanza della figura di Chestov nel pensiero di Bataille non è ancora stata adeguatamente studiata, il lavoro più significativo a tal riguardo è senz'altro il saggio di Michel Surya, *Ou bien Dieu... ou bien l'histoire*, in Michel Surya, *Sainteté de Bataille*, cit., pp. 19-45. Per una ricostruzione più attenta all'aspetto biografico, ma non solo, del rapporto tra i due pensatori, si veda sempre di Michel Surya, il capitolo “*Tristi est anima mea usque ad mortem*”, in *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit., pp 78-86.

intenda per “virtù che dona” lo fa ricorrendo all’immagine, notissima, del sole con cui Zarathustra esplicitamente si identifica. Il sole è caratterizzato da una sovrabbondanza di energia che elargisce agli esseri senza richiedere nulla in cambio e senza alcun calcolo di interessi. Il dono del sole avviene per un’intima necessità della natura dell’astro e non per obbedienza verso un dovere morale che provenga dall’esterno¹. Significativamente questa stessa immagine del sole viene ripresa costantemente da Bataille in tutto il corso della sua opera e proprio in quei luoghi dove intende illustrare la logica della *dépense*. Dal gesto folle di Van Gogh, ai sacrifici umani degli aztechi, l’immagine solare è sempre legata in Bataille al sacrificio come dono incondizionato di sé. E che il dono sia anche in Nietzsche dissipazione di sé, e quindi assuma caratteri autosacrificali, emerge con evidenza da alcuni passi dello Zarathustra là dove, ad esempio, rivolgendosi ai suoi discepoli, afferma:

“Amo colui la cui anima si dissipa, che non vuole ringraziamenti e che non restituisce: giacché egli dona sempre e non vuole conservarsi.”²

O ancora:

1 Riportiamo per intero il discorso al sole che apre *Così parlò Zarathustra*, perché in esso sono evidenti molti aspetti che verranno ripresi nella *dépense* batailleana: “O grande astro, che cosa sarebbe la tua felicità se tu non avessi coloro a cui risplendi?”

Per dieci anni sei venuto quassù alla mia caverna: della tua luce e di questo cammino ti saresti saziato senza di me, della mia aquila e del mio serpente.

Ma noi ti abbiamo aspettato ogni mattina, ti abbiamo preso il tuo superfluo e ti abbiamo per ciò benedetto.

Vedi: io sono tediato della mia saggezza, come l’ape che ha accumulato troppo miele, ho bisogno di mani che si protendano.

Vorrei donare e distribuire, finché i savi tra gli uomini tornassero a rallegrarsi della loro follia e i poveri della loro ricchezza.

Per questo devo scendere in basso: come fai tu la sera, quando vai dietro il mare e porti ancora luce al mondo infero, tu astro straricco!

Devo, al pari di te, *tramontare*, come dicono gli uomini tra i quali voglio discendere.

E allora benedicimi, occhio placido, che senza invidia puoi contemplare anche una troppo grande felicità!

Benedici il calice che vuol traboccare, affinché dorata ne fluisca l’acqua, recando ovunque il riflesso della tua giocondità!

Vedi: questo calice vuol ridiventare vuoto, e Zarathustra vuol ridiventare uomo.” Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, BUR, Milano, 1990, pp. 25-26.

2 Ivi, p. 31.

“Questa è la vostra sete, fare olocausto e dono di voi stessi.”¹

Si tratta di una dissoluzione dionisiaca del soggetto cui Bataille dedicherà importanti riflessioni nei suoi interventi su *Acéphale*². Dioniso, dio dell'ebbrezza, si identifica con il movimento della *dépense*, “con l'esuberanza distruttrice della vita”³ e, nello stesso tempo, con il sacrificio tragico di se stesso. Quello di Dioniso è un movimento di lacerazione festosa del soggetto che lo porta a perdere lo statuto di centro di imputazione del possesso, così come del sapere e del potere. D'altronde la *dépense* non è altro che quel movimento di insensato consumo, tramite cui il soggetto, lacerandosi, si proietta continuamente nel suo nulla. Chiudere l'esistenza nei suoi confini, proteggerla dalla consunzione e dall'insensatezza significherebbe allora anche annullarla, perché l'esistenza, la vita, si dà solo in quanto movimento di continua protensione verso la propria negazione, verso la propria morte. Attraverso l'opera, ma soprattutto l'esperienza, di Nietzsche, Bataille giunge così alla consapevolezza che non si dà vita se non nella dinamica del consumo di sé; di qui la sua essenza tragica. “L'esistenza, cioè la tragedia”⁴ affermerà Bataille in *Cronaca Nietzscheana*. Il vero significato di un gesto sacrificale che non chiede nulla in cambio consiste dunque nella perdita di sé, come processo di autodissolvimento del soggetto, che non si contrappone, nella forma di una immediata negazione, ai meccanismi di sapere e di potere dai quali è costituito, ma li attraversa, per portarli ai loro limiti e, di qui, alla loro sovversione.

Questo sacrificio del soggetto viene quindi, secondo Bataille, rappresentato nel modo più evidente, ma al contempo abbagliante, nell'autosacrificio del dio. Ed è in questi termini che va inteso, nel contesto della sua riflessione, anche il tema nietzscheano della “morte di Dio”. Se l'uomo è, come nell'annuncio del folle de *La gaia scienza*, l'assassino di Dio⁵, nell'uccidere Dio sacrifica anche se stesso come soggetto chiuso e autosufficiente, come soggetto cartesiano, di cui Dio è il garante. Di qui l'immagine del dio Acefalo che, sacrificando la

1 Ivi p. 93.

2 Il numero 3-4 del luglio 1937 è intitolato *Dioniso*.

3 *Cronaca nietzscheana*, in *La congiura sacra*, cit., p. 84 (OC I 484).

4 Ivi p. 82 (OC I 482).

5 “Dove se n'è andato Dio? - gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!” Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1989, p. 129.

propria testa, rinuncia al ruolo di capo, di principio ordinatore razionale in grado di garantire il senso del mondo, della società umana e del singolo soggetto. Ma se il sacrificio consiste essenzialmente, come abbiamo visto, nel sottrarre la vittima alla condizione di cosa ciò implica, per Bataille, anche un superamento della trascendenza che è appunto la separazione tra un soggetto che conosce e usa e un oggetto che è conosciuto e usato. Il sacrificio è quindi “morte di Dio” anche nel senso di un oltrepassamento della trascendenza e della separazione tra soggetto e oggetto, oltrepassamento di una dimensione profana e ragionevole di cui Dio è, in definitiva, il garante, alla quale si contrappone la non separazione, l'immanenza, del sacro¹.

L'emblematicità dell'autosacrificio del dio consiste nel fatto che esso rappresenta quella che Bataille indicherà come l'essenza stessa della *dépense*, cioè un “sacrificio in cui tutto è vittima”². In esso i tre elementi che Mauss individua come costitutivi del dono, donatore, oggetto del dono e donatario, precipitano verso una comune dissoluzione, sono cioè essi stessi fatti oggetto di un dispendio totale. Vengono così meno anche gli obblighi di donare, ricevere e restituire, che la dinamica del dono istituisce facendosi garante della circolazione e dei legami all'interno dell'organizzazione sociale e dai quali, secondo Mauss, dipende la morfologia stessa della società. Assumendo, e portando alle estreme conseguenze, l'indicazione data da Mauss stesso che individua nel sacrificio del dio “la più alta espressione” del *potlatch*, quella che ne incarna pienamente il significato, Bataille può così individuare al

-
- 1 La contrapposizione tra immanenza del sacro e trascendenza del profano e il processo che storicamente ha portato il divino ad essere spostato dal primo al secondo assumendo l'aspetto del Dio personale e trascendente, è quanto struttura tutto il discorso che Bataille costruisce in *Teoria della religione*. Riacciando all'analisi dell'etica protestante sviluppata da Weber, Bataille evidenzia come l'evoluzione delle religioni porti ad una progressiva esclusione del sacro in una dimensione trascendente e spiritualizzata.
 - 2 Proprio questo è il sottotitolo della sesta sezione, dedicata a Nietzsche, del *Post scriptum al supplizio* contenuto ne *L'esperienza interiore*. Sul fatto che proprio l'annuncio nietzscheano della “morte di Dio” permetta a Bataille di superare la visione ciclica e rigenerativa del sacrificio offertaci dagli studi etnologici, si veda il seguente passo di Canevari, rimane tuttavia fermo, a nostro avviso, che Bataille trova già delineata nelle intenzioni antiutilitaristiche che sorreggono il discorso di Mauss la possibilità di un tale percorso. “Ma con l'idea di un sacrificio in cui tutto è vittima, Bataille va oltre la lezione sul sacrificio propria dell'etnologia e approda a una riflessione diversa, calata nei problemi della postmodernità. Bataille esce dallo schema ciclico della festa arcaica e prende alla lettera l'esclamazione del folle dell'aforisma 125 della *Gaia scienza* che grida ‘Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso!’ La morte di Dio è inespugnabile e non si tratta della semplice messa tra parentesi della divinità, di una eclissi momentanea del fondamento, ma di una uccisione senza resurrezione e quindi di un sacrificio cui segue una colpa inestinguibile.” Matteo Canevari, *La religiosità feroce. Studio sulla filosofia eterologica di Georges Bataille*, Le Monnier, Firenze, 2007, p. 56.

cuore del legame sociale la dissoluzione di ogni legame e pensare la *dépense* come ciò che scioglie gli obblighi sociali e rompe la circolarità dello scambio, ma che apre anche la possibilità all'istituirsi di una relazione fondata proprio sulla sua impossibilità a realizzarsi nella pienezza di una comunità: si tratta di ciò che egli indicherà come comunicazione.

Che tipo di relazione sociale è allora quella che si basa sull'esperienza della *dépense*? È una relazione, o forse un'assenza di relazione e quindi un'assenza anche di società, in cui non c'è più nulla che venga scambiato o che venga messo in comune, o meglio, in cui ciò che circola, che viene messo in comune, è proprio il nulla, la disappropriazione della *dépense*, che nella sua forma più radicale non può essere che la morte. La *dépense*, in effetti, può anche essere letta in termini freudiani come pulsione di morte. Tuttavia, mentre Bataille vede in Freud una contrapposizione tra pulsione di morte e pulsione di vita, con la nozione di *dépense* egli cerca di far emergere, al cuore della pulsione di vita, il moto di attrazione nei confronti della sua negazione, dell'annullamento del soggetto nella morte. Nella complessità di riferimenti che contribuiscono alla formulazione batailliana della nozione di *dépense*, quello alla psicanalisi non è, in effetti, secondario; nel saggio del 1933 ad esempio, la *dépense* viene presentata anche in termini di conflitto tra l'autorità costituita del padre, che vuole imporre la legge conservativa dell'utile, e il desiderio di godimento del figlio che si esplica in uno spreco insensato e autodistruttivo¹.

4.5 *L'al di là dell'utile*

Se quindi il sacrificio del dio è venuto a configurarsi per Bataille, a partire dagli studi di Hubert e Mauss, ma filtrati anche attraverso Nietzsche, come l'atto in cui maggiormente si

1 ND 43 (OC I 304). Sul rapporto tra la *dépense* batailliana e la psicanalisi segnaliamo in particolare la seconda parte del capitolo *La notion de « besoin » de la dépense*, in Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, cit., pp. 35-44. In contrapposizione a Barthes che nega che per Bataille la psicanalisi sia una referenza significativa, Hamano dimostra invece come i riferimenti a Freud, e in particolare ad *Al di là del principio di piacere*, sebbene non espliciti (a meno che non si consideri una delle versioni preparatorie del testo), sono consistenti ne *La nozione di dépense*. Sul rapporto tra *dépense* e *jouissance* lacaniana invece si veda il capitolo intitolato *De la dépense improductive à la jouissance bavarde*, in Silvia Lippi, *Transgressions. Bataille, Lacan, érés*, Ramoville Saint-Agne, 2008, pp. 62-71.

condensa il senso del gesto di una *dépense* totale e priva di tornaconto, egli è tuttavia costretto a riconoscere come questa nozione di *dépense* si configuri, di fronte alle sue analisi, come un'impossibilità. Ed è proprio il paradosso dell'impossibilità della *dépense* quello attorno a cui si aggirerà in modo tormentato tutta la sua riflessione a partire dagli anni trenta in poi. Riflessione che può essere vista come un progressivo immergersi nella consapevolezza dell'irrisolvibile contraddizione costituita da un pensiero che, volendo essere pensiero della perdita, della *dépense*, dovrebbe rinunciare anche alla possibilità di prendere forma e quindi di scriversi. Il problema di Bataille sarà allora quello di capire se sia veramente possibile pensare ad una *dépense* radicale senza che questa si presenti sempre necessariamente precipitata in quella dimensione profana delle cose che è propria di un agire volto alla ricerca dell'utile e, in una prospettiva politica, del potere.

Il paradosso in realtà lo troviamo, ancora una volta, già individuato da Mauss nel *Saggio sul dono* e consiste nel fatto che la pratica del *potlatch*, nella realtà, è sempre congiunta a una qualche forma di guadagno. La stessa dimensione del sacrificio, almeno finché non prende la forma della distruzione senza alcun beneficiario propria dell'autosacrificio della divinità, implica l'idea di uno scambio tra uomo e dio; infatti Mauss afferma che “lo scopo preciso della distruzione sacrificale è quello di essere una donazione che va necessariamente ricambiata”¹. E questa restituzione deve avere i caratteri dell'usura, deve, cioè comportare un aumento delle ricchezze, perché “è proprio degli dei, che donano e ricambiano ciò che hanno ricevuto, dare una cosa grande in cambio di una piccola”².

Il problema è quindi di capire quale sia la relazione che intercorre tra il dono, nella sua forma dissipativa del *potlatch*, e l'utile che ne può conseguire. Si tratta di una questione che va contestualizzata all'interno di quella che è forse la posta in gioco principale del *Saggio sul dono* e che costituisce sicuramente il motivo che maggiormente interessa Bataille in questo studio di Mauss, perché è a partire da questo che egli può sviluppare una critica sovversiva ai fondamenti stessi del sistema capitalistico e della mentalità borghese e, in generale, di ogni visione che riduca l'esistenza dell'uomo, e l'esistenza *tout court*, a calcolo utilitaristico. Si tratta del fatto che, attraverso lo studio della pratica del dono nei popoli arcaici, e soprattutto

1 Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, cit. p. 178.

2 Ivi p. 180.

di quella sua forma particolare che è il *potlatch*, Mauss vuole delineare una tipologia di scambio che preceda quella del mercato, descritta dall'economia classica, e soprattutto che gli consenta di sfatare il pregiudizio su cui questa si edifica e cioè il fatto che la ricerca dell'utile sia il presunto fondamento naturale di ogni economia, di ogni sistema in cui può aver luogo la circolazione di beni.

“Si è visto quanto il sistema economico dello scambio-dono fosse lontano dal rientrare nel quadro dell'economia cosiddetta naturale, dell'utilitarismo.”¹

Lo studio del *potlatch* permette quindi a Mauss di smentire l'identificazione, che, a partire da Smith, era divenuta caratteristica nell'economia classica, del baratto, e quindi di una forma di scambio di beni avente il fine esclusivo del guadagno, come forma primitiva dello scambio economico² e di delineare l'esistenza, nelle popolazioni arcaiche da lui studiate, di sistemi di circolazione delle ricchezze, ma anche di loro incremento, ben più complessi, che coinvolgono la totalità degli aspetti della vita sociale: fenomeni che “sono, a un tempo, giuridici, economici, religiosi e anche estetici, morfologici ecc.”³. Si tratta di pratiche in cui la ricerca dell'utilità non può essere considerata come il fine esclusivo, e nemmeno come il principale. In esse la relazione non è più, come nel baratto, tra gli oggetti che vengono scambiati ma è innanzitutto una relazione soggettiva tra esseri umani che nella relazione stessa si costituiscono. In questo modo, come rileva Karsenti, l'analisi maussiana del dono si configura come una critica anche di un modello del soggetto sociale come soggetto

1 Ivi p. 277. Nell'*Introduzione* Mauss aveva affermato: “Non sembra sia mai esistito, né fino a un'epoca abbastanza prossima alla nostra, né nelle società che vengono assai malamente indicate col nome di primitive o inferiori, niente che somigli alla cosiddetta Economia naturale.” Ivi p. 160.

2 A proposito del fatto che gli studi di Mauss renderebbero possibile una contestazione del principio dell'utile su cui si fonda l'economia classica e quindi la conseguente identificazione del baratto come forma originaria dello scambio, Bataille in un passo de *Il limite dell'utile*, poi ripreso ne *La parte maledetta*, afferma: “L'economia classica immaginava i primi scambi sotto forma di baratto. Perché avrebbe dovuto credere che un modo di acquisto come lo scambio in origine non corrispondesse al bisogno di acquisire, ma al bisogno contrario di perdere o sprecare? La concezione classica è oggi in un certo senso contestabile.” LU 49 (OC I 202).

3 Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 286.

interamente costituitosi nella dimensione razionale del calcolo¹.

È a partire da ciò che Bataille può dunque individuare nella *dépense* una “funzione sociale”² contrapposta a quelle della produzione e dell'acquisizione, ma a queste anche complementare, nel senso che non si può dare spreco senza un preliminare processo di accumulazione. È questo un punto che va tenuto ben presente quando si affronta il tema della *dépense* in Bataille che spesso è stato letto, in modo sbrigativo, come una semplice negazione del processo opposto volto alla produzione dei beni. Bataille invece non nega mai l'importanza e l'imprescindibilità per l'esistenza, a tutti i suoi livelli, che essa si proietti verso l'acquisizione di un utile futuro, ciò di cui tutto il suo pensiero costituisce la contestazione è però l'estensione totalizzante di questo principio il cui risultato è una “civiltà inumana”³ in cui l'esistenza è asservita a quanto ancora non c'è, ad un utile rimandato nel tempo, e si assiste alla progressiva espunzione di quella “parte maledetta” che, non essendo sottomessa ad alcun fine altro ed essendo l'eccesso che si sottrae a qualsiasi calcolo, non può venir considerata come un “bene”, tanto in senso economico quanto morale. Ma è proprio questo elemento dello spreco a costituire tuttavia l'unico istante di pienezza dell'esistenza, una pienezza che, paradossalmente, si dà solo nel momento della perdita.

Anche in questo caso, la critica all'appiattimento della concezione dell'uomo ad *homo œconomicus* si trova già esplicitata all'interno del *Saggio sul dono* di Mauss il quale intende far emergere quanto a questo appiattimento oppone resistenza, anche semplicemente come residuo di una dimensione arcaica della vita sociale:

“Sono state le nostre società occidentali a fare, assai di recente, dell'uomo un ‘animale economico’. Ma ancora non siamo diventati tutti esseri di questo genere. Sia presso la massa della nostra popolazione che presso le *élites*, la pura spesa (*dépense*) irrazionale fa parte della pratica corrente; ed è ancora caratteristica di alcune sopravvivenze della nostra nobiltà. L'*homo œconomicus* non si trova dietro

1 “La scelta di porre il dono alla base dei rapporti sociali in genere, compresi quelli economici, contiene una forte carica critica nei confronti dei principi dell'economia politica, la quale è indotta a postulare una razionalità dei soggetti sociali come condizione del tacito contratto che li lega nello scambio.” Bruno Karsenti, *L'uomo totale*, cit. p. 395.

2 ND 47 (OC I 308).

3 LU 47 (OC VII 200).

di noi, ma davanti a noi; come l'uomo della morale e del dovere, come l'uomo della scienza e della ragione. L'uomo è stato per lunghissimo tempo diverso, è solo da poco è diventato una macchina, anzi una macchina calcolatrice.

D'altronde, noi siamo per fortuna ancora lontani da questo costante e freddo calcolo utilitaristico.”¹

Da più parti l'utilizzo che Bataille fa del saggio di Mauss è stato visto come segnato da un radicale fraintendimento che consisterebbe nell'aver dato la preminenza, attraverso la nozione di *dépense*, a quell'aspetto distruttivo del *potlatch*, che nella sua forma estrema si presenterebbe come un'impossibilità dello scambio, ma che in Mauss avrebbe solo il ruolo di un caso particolare e marginale². Ci sembra tuttavia chiaro, anche sulla base dei passi che abbiamo richiamato dal *Saggio sul dono*, che Bataille non fa altro che radicalizzare una linea di sviluppo già chiaramente segnata nel testo maussiano. Seguendo in ciò lo studio di Karsenti su Mauss, possiamo rilevare come quest'ultimo, infatti, non voglia delineare uno spazio economico primitivo e precedente rispetto ad un'economia di mercato basata sulla ricerca dell'utile da realizzare tramite il commercio e neppure si proponga solamente di sottolineare, accanto alla ricerca dell'utile e alla massimizzazione dei profitti, l'esistenza anche di altri fattori da cui dipenderebbe l'azione sociale dell'uomo. Ma, attraverso l'analisi del dono come “sistema di prestazioni sociali totali”, Mauss individua in esso ciò che struttura in modo costitutivo la convivenza sociale, regolando la circolazione dei beni e le relazioni, anche di potere, tra gli uomini. L'analisi di Mauss, che Karsenti definisce archeologica, giunge così ad

1 Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, cit. p. 284. Questa critica ai fondamenti utilitaristici dell'economia politica e, soprattutto, all'appiattimento da essa operata dell'uomo a *homo æconomicus* è, in questa fase dello sviluppo delle scienze sociali europee, un tema piuttosto diffuso, anche se affrontato da prospettive teoriche a volte molto diverse; lo possiamo ritrovare infatti, ad esempio, in Durkheim, Simiand, Seber, Pareto, Weber e Schumpeter. Su ciò cfr. J. -J. Gislard e P. Steiner, *La sociologie économique. 1890-1920*. PUF, Paris, 1995.

2 Ancora in un recente intervento Denis Hollier sostiene che Bataille dia del *Saggio sul dono* una lettura che tralascia tutto quell'aspetto, centrale per Mauss, che fa del dono una forma di scambio, anzi il precursore di ogni forma di scambio economico. Non a caso, sottolinea Hollier, il sottotitolo del saggio di Mauss è *Forme e ragioni dello scambio nelle società arcaiche*. Denis Hollier, *Pour le prestige: Hegel à la lumière de Mauss*, cit., p. 11. A nostro avviso tuttavia non è corretto affermare che Bataille non abbia presente questa dimensione dello scambio solamente che, a suo avviso, lo studio di Mauss porta in sé la possibilità di far emergere la natura paradossale di uno scambio che, come quello che avviene nel *potlatch*, nel momento in cui è portato ai suoi limiti si rivela essere l'estinzione di qualsiasi scambio possibile.

individuare nell'aspetto dissipativo e antiutilitaristico del dono quanto sorregge anche l'agire economico in vista dell'utile e come quindi proprio l'economia utilitaristica si trovi incardinata attorno a ciò che ne è la negazione¹.

Ancora una volta quindi Bataille, nel momento in cui pone le proprie riflessioni sulla scia delle scienze socio-antropologiche, sembra farlo con l'intento di spingerle verso una direzione che esse hanno intuito ma che, a suo avviso, si sono dimostrate troppo timorose di affrontare con coerenza fino in fondo². E queste estreme conseguenze consistono nell'elaborazione di una teoria economica che Bataille considera rivoluzionaria perché fondata sulla totale sovversione dei principi tanto dell'economia classica che di quella marxiana, da lui accomunate sotto la definizione di "economia ristretta". Se si rimane all'interno di questa prospettiva limitata non si può che riconoscere che "di fronte a certe distruzioni rituali non si hanno risposte"³. Si tratterà quindi, in linea con quella che è l'operazione eterologica che ispira tutto il movimento del pensiero batailleano, di sovvertire il principio su cui queste concezioni sono state edificate, e cioè la centralità dell'utile come unico fine che spiegherebbe ogni azione economica, per porre invece come centrale, in base a quello che egli definisce un "rovesciamento copernicano"⁴, quell'esigenza di dispendio improduttivo rispetto a cui la produzione e l'accumulazione di ricchezze si configurano come strumenti necessari ma mai come fini.

1 "Lungi dal limitarsi a denunciare il carattere parziale della comprensione del sociale proposta dall'economia politica, Mauss arriva a prospettare la necessità di un suo rovesciamento. Questa carica critica diventa evidente non appena si prende atto di ciò che il dono e il sistema di scambio basato su di esso hanno di propriamente inammissibile per un'economia razionalizzata, utilitaria e produttivistica. Nel *Saggio* vi sono numerosi passaggi che, insistendo sull'estraneità dei fenomeni considerati, li fanno risuonare al punto da scuotere il nostro stesso funzionamento sociale, obbligandolo a manifestare le contraddizioni che da sempre si sforza di mascherare. Infatti, se il dono non è la forma originaria dello scambio commerciale, ma il principio su cui quest'ultimo si basa da sempre, fino al suo sviluppo attuale, sarà necessario reinterpretare radicalmente la circolazione dei beni che struttura la nostra stessa vita sociale." Bruno Karsenti, *L'uomo totale*, cit. 465.

2 Da questo punto di vista estremamente chiara è, ancora una volta, l'analisi di Karsenti che individua in Mauss un'oscillazione tra posizioni più in linea con quelle di Durkheim e Davy nel momento in cui fa del dono un fattore che risolve la conflittualità tra gli uomini favorendo lo sviluppo di una maggiore socialità, e, dall'altra parte, una direzione diametralmente opposta che individua nel dono la possibilità di far emergere una violenza strutturale dell'ambito sociale. Ivi p. 405.

3 LU 51 (OC VII 203).

4 PM 77 (OC VII 33).

Mentre le tradizionali teorie economiche hanno posto sempre come problema principale quello della mancanza e del soddisfacimento del bisogno che essa provoca, l'ipotesi di Bataille è che ad essere più significativo in ordine alla comprensione dell'esistenza umana sia invece l'eccesso e la necessità di sprecarlo e che quindi quanto distingue il modo in cui si sono strutturate le diverse civiltà affermatesi nel corso della storia è l'impiego che hanno fatto dell'eccedenza, non il modo in cui l'hanno prodotta. È così che, ne *La parte maledetta*, egli giunge a distinguere, sulla base dell'impiego che hanno fatto dell'eccesso, le seguenti tipologie di società: società di consumo (società azteca e popoli del *potlatch*); società d'impresa militare (Islam); società d'impresa religiosa (Buddismo tibetano); società industriale (il mondo borghese della riforma). Si tratta, attraverso l'introduzione di un nuovo punto di vista, di mettere in atto una vera e propria sovversione di valori, economici innanzitutto, ma anche morali, politici, estetici, a partire dalla semplice osservazione che l'utile, in quanto mezzo, strumento servile, non può mai essere un fine, un valore appunto.

“Darò della storia economica un punto di vista nuovo. Mi sarà facile mostrare come i ‘comportamenti utili’ siano, in se stessi, senza valore: solo i nostri ‘comportamenti gloriosi’ determinano la vita *umana* e le assegnano un valore (*prix*).”¹

Ma ciò che così si configura come valore, il comportamento glorioso e sovrano della *dépense*, è proprio qualcosa che, dandosi solo nella dimensione della perdita, di un dono che è un abbandono², è, di fatto, la consumazione di ogni valore.

Si tratta, come ha evidenziato Marc Guillaume³, di una posizione scandalosa per la scienza economica ufficiale, anche per quella di impostazione marxiana, la quale proprio per questo, tranne rari casi come ad esempio quello del MAUSS⁴, ha completamente rimosso l'ipotesi

1 LU 47 (OC VII 200).

2 Sul sacrificio come “dono e abbandono” si veda TR 47 (OC VII 311).

3 Marc Guillaume, *La notion de dépense de Mauss à Bataille*, cit..

4 L'acronimo MAUSS (Mouvement Anti Utilitariste de Sciences Sociales) indica un movimento che nasce a Parigi nei primi anni ottanta del Novecento, da un insieme composito di intellettuali (economisti, giuristi, sociologi e antropologi, provenienti da varie parti del mondo) che si propongono di sviluppare un approccio all'azione sociale dell'uomo che la colga in tutta la sua complessità e non sia appiattito sul modello di una razionalità strumentale e utilitaria, nella consapevolezza che, come afferma Alain Caillé, uno dei massimi

batailleana rigettandola nel silenzio¹. Secondo Guillaume il motivo principale per cui gli economisti hanno ignorato Bataille non è tanto di natura ideologica ma è piuttosto legato alla rottura epistemologica che Bataille rappresenterebbe per l'economia, paragonabile a quella che Freud costituisce per la medicina. La prospettiva da cui si pone l'economia batailleana è, in effetti, radicalmente incompatibile con l'evoluzione dell'economia in termini di tecnoscienza che non si pone alcuna interrogazione sull'essere e soprattutto che non si pone il problema dell'essenza non economica del fondamento dell'economia.

Bataille viene, quindi, a far emergere quel non detto della teoria economica che le permetterebbe di trasformarsi da “economia ristretta”, cioè incentrata sul principio limitato dell'utile, in “economia generale” che ha come oggetto fenomeni di circolazione dei beni ben più ampi rispetto al semplice scambio commerciale e che trovano le loro manifestazioni più significative in quegli atti di *dépense* attorno a cui, fin dalle civiltà arcaiche, risulta essersi articolata la vita collettiva degli uomini. Secondo Bataille tuttavia l'esigenza dissipativa non è limitata alla sola esistenza, individuale o collettiva, degli esseri umani; questa nozione assume infatti caratteri veramente generali, essa costituisce “un rovesciamento del pensiero e della morale”² ed è attorno a questa *mise à l'enves* che egli costruirà una concezione ontologica che interpreta l'esistenza, ad ogni suo livello, come manifestazione di un'insopprimibile esigenza di dispendio energetico. Su questo punto torneremo nella seconda parte del presente lavoro per farne emergere anche la problematicità. Si tratta ora di vedere meglio l'aspetto, che costituisce una delle principali difficoltà che il pensiero di Bataille si trova ad affrontare, del guadagno connesso alla *dépense* e, prima ancora, al *potlatch*.

rappresentanti di questo movimento: “l'utilitarismo non rappresenta un sistema filosofico particolare o una componente fra le altre dell'immaginario dominante nelle società moderne. Piuttosto esso è diventato quello stesso immaginario.” Alain Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, Boringhieri, Torino, 1991, p. 4.

1 A proposito del rapporto tra *dépense* batailleana e marxismo Houdebine afferma, intervenendo durante la discussione al primo significativo convegno sull'opera di Bataille, quello di Cerisy-la-Salle del 1972, intitolato *Verso una Rivoluzione Culturale: Artaud e Bataille*: “Mi sembra in effetti assolutamente straordinario che, nel Marxismo, in una certa problematica marxista, così come s'è sviluppata in Europa da un centinaio d'anni, il problema della *dépense* appunto è sempre stato pensato all'interno di un processo di reinvestimento, d'integrazione nella produzione, nella sfera della produzione omogenea e che il problema della *dépense* per la *dépense*, della consumazione, ha sempre finito per essere rigettato storicamente fuori di questa problematica marxista e non è riuscito a riemergere fino a Bataille, se non in forme utopiche per esempio.” AA.VV., *Bataille. Verso una rivoluzione culturale*, cit. p. 31.

2 PM 77 (OC VII 33).

4.6 *La dépense gloriosa e l'esigenza della messa in scena per il suo riconoscimento*

Che il *potlatch* consenta non solo di mettere in circolazione dei beni ma implichi delle forme di ulteriore surplus, cioè un accrescimento dei beni in esso coinvolti, emerge in più passaggi del testo di Mauss, non solo, come abbiamo già visto, nel caso del dono che, sotto forma di sacrificio, mette in relazione l'uomo alla divinità la quale deve ricambiare con un beneficio superiore a quello che ha ricevuto, ma anche nella relazione che si istituisce tra uomini. Il *potlatch* infatti, anche quando si manifesta in forma distruttiva, istituisce l'obbligo nel donatario di ricambiare il donatore con un dono, o una distruzione, ancora maggiore. Bataille, proseguendo su questa linea di considerazioni, sottolinea come questo meccanismo del dono e del contro dono possa essere accostato al prestito ad usura:

“L'usura che interviene regolarmente in queste operazioni in forma di surplus obbligatorio in caso di *potlatch* di rivalsa, ha potuto far affermare che il prestito a interesse doveva venir sostituito al baratto nella storia delle origini dello scambio. Bisogna riconoscere, in effetti, che la ricchezza si moltiplica nelle civiltà del *potlatch* in un modo che ricorda l'inflazione del credito della civiltà bancaria.”¹

Ma se l'accrescimento di ricchezze è innegabile, esso si presenta tuttavia come un carattere secondario di questa forma di scambio e, anzi, risulta essere un esito per certi versi non cercato². Il passo decisivo, attorno a cui si costruisce tutta la lettura che Bataille fa del *Saggio sul dono*, e di fatto l'unico che Bataille cita direttamente nei suoi scritti, è infatti quello in cui Mauss afferma che “l'ideale sarebbe di dare un *potlatch* e che esso non venisse ricambiato”³. Questo perché il *potlatch* ha sempre un carattere agonistico, è una sfida lanciata ad un rivale,

1 ND 49 (OC I 310).

2 “Le conseguenze nell'ordine dell'acquisizione sono soltanto il risultato non voluto – almeno nella misura in cui gli impulsi che regolano l'operazione sono rimasti primitivi – di un processo diretto in un senso opposto.” ND 50 (OC I 310).

3 ND 50 (OC I 310). L'importanza che questo passo assume all'interno della riflessione batailleana è dimostrato dal fatto che esso viene non semplicemente citato ma letteralmente fatto proprio da Bataille ne *La parte maledetta*, dove lo introduce semplicemente con un “come ho già detto”; PM 117 (OC VII 73). La citazione proviene da Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 224 n.

in cui il vero scopo non è quello di ottenere da questo un contro dono, ma di provocarne l'umiliazione nel momento in cui questi non riesce a ricambiare ad usura. La vera posta in gioco del *potlatch* si colloca quindi non al livello della ricerca di un tornaconto economico ma del riconoscimento del rango sociale.

“Il motivo di questi doni e di questi sperperi forsennati, di queste perdite e di queste distruzioni folli di ricchezze non è in nessun grado disinteressato, soprattutto nelle società dove è in uso il *potlatch*. È attraverso i doni che si stabilisce la gerarchia tra capi e vassalli, tra vassalli e seguaci.”¹

E a questo passo di Mauss fa eco Bataille quando afferma:

“È la costituzione di una proprietà positiva della perdita – dalla quale discendono la nobiltà, l'onore, il rango nella gerarchia – che dà a questa istituzione il suo valore significativo.”²

La pratica su cui si fondano le relazioni sociali si dimostra quindi segnata da una duplice violenza, perché è distruzione di beni, ma, ancor di più, perché si presenta come sfida tra gli uomini, e, per quanto posta su un piano simbolico, si configura sempre come conflitto. Il termine che meglio rappresenta l'esito di un tale scontro è, per Bataille, quello di gloria. L'atto della dissipazione è un atto glorioso perché chi se lo può permettere dimostra di essere al culmine della scala sociale, quel culmine verso cui convergono le ricchezze che altri uomini hanno prodotto con la loro sottomissione servile alla pratica del lavoro. Il gesto glorioso è quello che equipara chi lo compie alla natura del sole, che può permettersi di sprecare, senza

1 Ivi p. 281. Alcune pagine prima si può leggere: “In certi *potlatch* bisogna dare [*dépenser*], tutto ciò che si possiede, senza conservare niente. Si gareggia nel dimostrarsi i più ricchi e i più follemente prodighi [*dépensier*]. Tutto è basato sul principio dell'antagonismo e della rivalità. Lo statuto politico degli individui, nelle confraternite e nei clan, i ranghi di ogni specie si ottengono con la ‘guerra di proprietà’.” Ivi, p. 212. Tornando, a distanza di molti anni, sul tema del rapporto tra dono privo di misura e rango sociale ne *La sovranità*, Bataille farà riferimento anche agli esempi forniti da Dumézil in *Mythes et dieux des Germains* (tr. it., *Gli dei dei Germani*, Adelphi, Milano, 1988⁴), S 198 (OC VIII 383).

2 ND 49 (OC I 310).

esigenza di alcun tornaconto, le energie in eccesso.

È evidente come, nel delineare questo meccanismo agonistico innescato dalla dinamica del dono dissipativo, operi potentemente in Bataille anche il riferimento alla dialettica hegeliana di servo e padrone e al desiderio di riconoscimento che la mette in movimento, costituendo il fulcro attorno a cui si articolano le dinamiche sociali. Si tratta di un passaggio della filosofia hegeliana che Bataille approfondirà grazie ai seminari di Kojève e che diventerà centrale per comprendere l'elaborazione del suo concetto di sovranità. Quando scrive *La nozione di dépense* tuttavia Bataille non ha ancora seguito le lezioni di Kojève ma ha già individuato nella dialettica servo-padrone uno snodo cruciale anche per il proprio pensiero, come dimostra l'articolo che nel 1932 scrive assieme a Queneau¹. Non può quindi sfuggirgli la possibile convergenza tra il discorso hegeliano e quello elaborato da Mauss, convergenza che l'insegnamento di Kojève permetterà di far emergere in tutta la sua forza². Denis Hollier ha tuttavia fatto notare come Bataille non abbia tenuto conto di un aspetto per cui queste due forme di riconoscimento differirebbero in modo sostanziale; il riconoscimento delineato da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* ha infatti luogo all'interno di un rapporto a due tra schiavo e padrone, mentre nella dinamica del dono di Mauss la sfida, che è sempre una sfida tra persone di rango, richiede la necessaria presenza della collettività che funga da pubblico e dalla quale, più ancora che dall'avversario, può venire l'attribuzione del prestigio³. La pratica della *dépense* si dimostra essere così una pratica sociale, sia perché è attraverso di essa che si realizza la circolazione e la messa in comunicazione dei membri della società, sia perché essa stessa non è possibile al di fuori di questa dimensione sociale, tanto che "l'individuo senza legami sociali non può aspirare allo splendore"⁴. Colui che spreca lo deve fare ostentatamente affinché possa essere pubblicamente riconosciuto il suo affrancamento dalla logica dell'utile e in lui venga individuato il fine dell'attività produttiva di tutti gli altri uomini; egli acquisisce così un potere che tuttavia dimostra fin da subito una natura paradossale; essendo infatti

1 Georges Bataille e Raymond Queneau, *Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana*, cit.

2 Su queste possibili affinità tra il discorso di Mauss e quello dello Hegel interpretato in senso antropologico da Kojève si sofferma nel suo libro *Karsenti* evidenziando come esse costituiscano "un asse portante della teoria dei fatti sociali che si costituisce in Francia negli anni trenta." Bruno Karsenti, *L'uomo totale*, cit. p. 405.

3 Denis Hollier, *Pour le prestige: Hegel à la lumière de Mauss*, cit..

4 LU 82 (OC VII 224).

“potere di perdere”¹.

“Ma non potrebbe acquisire da solo un potere fatto di un abbandono del potere: se distruggesse l'oggetto in solitudine, in silenzio, non ne risulterebbe alcuna specie di potere, non ci sarebbe nel soggetto, senza contropartita, altro che distacco dal potere. Ma s'egli distrugge l'oggetto davanti ad un altro, o se lo dà, colui che dà prende effettivamente agli occhi dell'altro il potere di dare o di distruggere. Egli è ormai ricco per aver fatto della ricchezza l'uso voluto secondo l'essenza della ricchezza: è ricco per aver ostensibilmente consumato ciò che soltanto consumato è ricchezza.”²

Questo aspetto per cui la *dépense* richiede sempre di essere messa in scena di fronte a un pubblico Bataille lo individuerà come centrale in quella forma per eccellenza di dissipazione che è, ancora una volta, il sacrificio religioso. Sarà questo però un punto estremamente problematico contro cui si scontrerà, naufragando, il progetto de *Il limite dell'utile*, che proprio nella pratica sacrificale individuava il suo fulcro. Il sacrificio infatti vuol essere l'esperienza della perdita estrema, della morte, ma questa estrema perdita non può che essere perdita anche del soggetto che la compie rivelandosi così come esperienza impossibile. Nonostante il processo di identificazione con la vittima, indotto dai riti che introducono progressivamente alla dimensione sacra in cui ha luogo il sacrificio³, la messa a morte della vittima rimane per gli astanti (sacrificante, sacrificatore e pubblico di fedeli) una rappresentazione spettacolare, in cui la vittima non si immola spontaneamente in una forma di puro dono di sé, ma è costretta a farlo, tanto che, a proposito dei sacrifici umani degli aztechi, che esercitano un fascino cui il suo pensiero non può sottrarsi, Bataille giunge ad affermare:

“Ciò che colpisce in questi riti è che essi sono la commedia del 'dono di sé'. Se

1 ND 50 (OC I 311). Anche in LU 51 (OC VII 203).

2 PM 116 (OC VII 72).

3 Bataille trova descritto questo avvicinamento concentrico al luogo e al tempo del sacrificio, che serve a garantire il graduale passaggio dei partecipanti dalla dimensione profana a quella sacra, da Hubert e Mauss nel secondo capitolo del *Saggio sulla natura e funzione del sacrificio*, cit. pp. 27-49.

gli dèi nei miti si donano, non altrettanto fanno le vittime che li incarnano: un prigioniero non può donarsi, il dono richiederebbe che fosse libero.”¹

Ancora una volta il sacrificio ideale, sacrificio di pura consumazione e senza scambio, è l'immolazione del dio, il quale può essere però riattualizzato solo in forma di rappresentazione pubblica, dapprima identificando la divinità con il monarca che viene periodicamente messo a morte, poi sostituendo anche quest'ultimo con qualcuno, un prigioniero di guerra in genere, che ne rivesta il ruolo nella fase decisiva del rito sacrificale. Si tratta di pratiche che rimandano ancora una volta a *Il ramo d'oro* di Frazer, anche in questo caso tuttavia va rilevato che negli studi dell'antropologia religiosa queste pratiche sacrificali, anche e soprattutto nella messa a morte del re, non sono affatto fine a se stesse; hanno infatti una ben precisa funzione rigenerativa, servono per garantire la ciclica rinascita dell'equilibrio su cui si regge l'ordine della società umana e della natura intera.

4.7 *L'ambigua duplicità della dépense*

La distruzione suntuaria di ricchezze trova il suo modello quindi nel sacrificio e la posizione che viene così ad occupare l'individuo glorioso, non può che essere considerata

1 LU 34 (OC VII 194). Ancora a metà degli anni cinquanta, in un articolo in cui mette a confronto il Saggio hegeliano con l'uomo del sacrificio, sostenendo come per entrambi il problema sia quello di “manifestare il negativo”, Bataille torna sulla necessaria dimensione spettacolare del sacrificio: “La manifestazione privilegiata della Negatività è la morte, ma la morte in verità non rivela nulla. (...) Affinché l'uomo si riveli alla fine a se stesso dovrebbe morire, ma dovrebbe farlo vivendo – guardandosi mentre cessa di essere. In altri termini, la morte stessa dovrebbe divenire coscienza (di sé), nel momento stesso in cui annienta l'essere cosciente. In un certo senso è quel che avviene (quel che perlomeno è sul punto di avvenire, o che avviene in maniera fuggitiva, inafferrabile), mediante un sotterfugio. Nel sacrificio, il sacrificante si identifica con l'animale messo a morte. In questo modo egli muore, vedendosi morire, e anzi in una certa maniera, per sua volontà, all'unisono con l'arma del sacrificio. Ma è una commedia! (...) Questa difficoltà annuncia la necessità dello *spettacolo*, o in generale della *rappresentazione*; senza la loro ripetizione potremmo, faccia a faccia con la morte, rimanere estranei, ignoranti, come lo sono in apparenza le bestie. In effetti nulla è meno animale della finzione della morte, più o meno distante dal reale.” HMS 159-160 (OC XII 336-337). Ma si veda anche *L'Histoire de l'érotisme*, OC VIII 92, dove si afferma che “il sacrificio non è meno fittizio di un romanzo”.

come prossima ad assumere i caratteri del sacro; sappiamo infatti, da quanto visto precedentemente, che gli studi socio-antropologici hanno permesso di individuare il tempo del lavoro, proiettato verso la produzione futura, come tempo profano, mentre il tempo sacro non può che essere quello dello spreco improduttivo in cui ciò che è dissipato viene sottratto alla condizione di cosa. È quindi nella pratica della *dépense* che la dimensione religiosa e quella del potere politico trovano il loro punto di convergenza, o meglio, la loro comune scaturigine. Nella lettura di Bataille, infatti, ma anche in quella di Mauss, non è il potere a rendere possibili le distruzioni suntuarie ma sono queste ultime che permettono di veder riconosciuta a chi le pratica una posizione di potere. Tutto ciò costituisce però un nodo attorno al quale la riflessione di Bataille sarà costretta a ritornare in modo ricorsivo, perché significa che, anche se al livello simbolico del riconoscimento del prestigio, la pratica del *potlatch* non è mai del tutto fine a se stessa. Nel momento decisivo per la riflessione sulla *dépense*, emerge dunque una contraddizione non riducibile:

“L'esistenza dell'uomo (...) entra allora in un'ambiguità in cui poi rimane: essa colloca il valore, il prestigio e la verità della vita nella negazione dell'impiego servile dei beni, ma nello stesso tempo fa di questa negazione un impiego servile. (...) tenta di *afferrare* ciò che essa medesima volle *inafferrabile*, di *utilizzare* ciò di cui rifiutò *l'utilità*.”¹

La *dépense* si vede così continuamente riportata nei limiti di una razionalità calcolante che le attribuisce valore solo come strumento utile al raggiungimento di un determinato scopo: quello del rango.

“Il *rango*, dove la perdita è mutata in acquisto, risponde all'attività dell'intelligenza, che riduce gli oggetti di pensiero a *cose*.”²

Nella pratica del *potlatch* si manifesta quindi con chiarezza la paradossale ambiguità della

1 PM 119 (OC VII 75).

2 PM 120 (OC VII 76).

dépense data dalla connessione, difficilmente scindibile, tra i due aspetti che la caratterizzano: si tratta delle due nozioni che, ne *Il limite dell'utile*, vengono indicate come “dispendio produttivo” e “dispendio improduttivo”¹; esse si trovano già chiaramente delineate nel saggio del 1933 come due tipi di consumo, ma in questo caso Bataille specifica che solo alla seconda forma spetta il nome di *dépense*². Nel primo caso abbiamo a che fare con un consumo funzionale all'aumento della produzione che, razionalmente, viene considerato “alla stregua di quello di un carburante per un motore”³; nel secondo invece il consumo è del tutto fine a se stesso. È per indicare questa seconda forma di consumo che Bataille conia il neologismo “*consumation*”, che dà il titolo al primo libro de *La parte maledetta*, mentre riserva alla prima forma di dispendio il termine francese corrente di “*consommation*”. Tuttavia Bataille precisa che:

“La vita reale, fatta di dispendi di ogni sorta, ignora il dispendio esclusivamente produttivo, e così pure, in pratica, il puro dispendio improduttivo.”⁴

Nella “vita reale” è quindi impossibile trovarsi di fronte ad una di queste forme di *dépense* “in purezza” e nel pensiero stesso di Bataille sono difficilmente districabili. Per questo, anche se sicuramente la consapevolezza di questa ambiguità lo porterà ad espungere sempre più, per quanto possibile, ogni aspetto produttivo e progettuale dal consumo dissipativo, proiettando la *dépense* nella dimensione incalcolabile della *chance*, ci sembra eccessivamente drastica la distinzione fatta da Koichiro Hamano, nel suo importante studio del 2007 sul dono in Bataille⁵, in cui i due aspetti della *dépense* vengono distinti in due fasi cronologiche nettamente separate dal discrimine costituito dalla Seconda guerra mondiale, ma soprattutto

1 “I dispendi fatti allo scopo di carpire nuova energia sono i *dispendi produttivi*. Le libere emissioni, analoghe a quelle delle stelle, del sole, costituiscono i *dispendi improduttivi* o *gloriosi*. La gloria è, nella coscienza incolta un attributo del sole.” LU 218 (OC VII 508). La distinzione viene poi ripresa nella prefazione de *La parte maledetta*.

2 ND 44 (OC I 305).

3 LU 48 (OC VII 201).

4 PM 66 (OC VII 22).

5 Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, cit.

dall'inizio della profonda amicizia intellettuale con Blanchot¹. Bataille passerebbe quindi da una prospettiva in cui il problema è quello del *passage à l'acte* della *dépense*, cioè di come sia possibile attuare la *dépense*, a quello del riconoscimento della sua impossibilità, del fatto che la *dépense* è l'esperienza dell'impossibile stesso. Ora, se l'analisi approfondita e raffinata di Hamano è condivisibile quando afferma che la nozione di *dépense*, riferimento costante della riflessione di Bataille e della pratica della sua scrittura, non è stata formulata una volta per tutte nel saggio del '33 ma ha conosciuto un'evoluzione in cui lo scarto rappresentato dagli anni della guerra è decisivo, è altrettanto vero, a nostro avviso, che quest'evoluzione va nel senso di un approfondimento di quello che, fin da subito, è stato sentito da Bataille come il vero significato di questo gesto di perdita radicale. Approfondimento che tuttavia non riesce, e non può mai, espungere totalmente dalla *dépense* l'altro aspetto, quello produttivo, per cui essa deve lasciare traccia di sé e concretizzarsi in qualche forma rappresentabile, e quindi, in definitiva, in un prodotto, configurandosi sempre anche come acquisizione. Insomma Bataille non può sciogliere la duplicità della *dépense*; ciò che cambia nel tempo è la consapevolezza che egli ha di questa ambiguità e della difficoltà di un percorso di pensiero, e di una pratica di scrittura, che, giocando su questo terreno insidioso, devono necessariamente correre incontro all'esperienza impossibile e paradossale della *dépense* che si dà nella forma di uno scacco continuamente rinnovato.

4.8 La rivoluzione come *dépense* sociale

Già sappiamo che nel momento in cui Bataille inizia a fare della nozione di *dépense* uno dei fulcri attorno a cui sia articola il suo pensiero, la sua preoccupazione politica più urgente è

1 Un'analisi dell'opera di Bataille, soprattutto per quanto riguarda il suo rapporto con la letteratura, costruita attorno alla convinzione di una frattura radicale che si opererebbe all'altezza della Seconda guerra mondiale è sviluppata anche da Elisabeth Arnould-Bloomfield nel suo *Georges Bataille, la terreur et les lettres*, Presses Universitaires du Septentrion, 2009. Secondo Arnould-Bloomfield questa frattura sarebbe la conseguenza del fallimento di *Acéphale* che avrebbe comportato a sua volta l'abbandono del paradigma sacrificale; tuttavia, da quanto abbiamo detto, risulta poco giustificato parlare di una rinuncia in Bataille, a partire dagli anni quaranta, al tema del sacrificio, senza il quale ad esempio non sarebbe possibile tutta la riflessione sulla sovranità che caratterizza l'opera batailleana dopo la guerra.

quella di un ripensamento dell'azione rivoluzionaria; e, in effetti, è sul tema della rivoluzione che viene a convergere il saggio del 1933, tanto che possiamo affermare che in esso la *dépense* è pensata come rivoluzione e, reciprocamente, la rivoluzione è pensata come *dépense*. Il meccanismo messo in luce dalle analisi di Mauss sul *potlatch* sembrerebbe, tuttavia, non poter essere adottato come fondamento per un'azione rivoluzionaria ma motivare piuttosto una netta separazione della società in classi contrapposte: la classe dei produttori da una parte, costretti ad un lavoro servile ed esclusi dallo spreco improduttivo riservato invece, dall'altra parte, a pochi consumatori, la cui ricchezza consiste non tanto nelle quantità di beni che hanno accumulato ma nel fatto che si possono permettere di dissiparli improduttivamente. È sicuramente vero che questi sprechi avvengono in una dimensione pubblica, in modo tale da mettere in atto una sorta di redistribuzione sociale delle ricchezze di cui tutti possono godere nella condivisione, ma rimane il fatto che la gerarchia sociale non ne viene scalfita, perché la gloria spetta solo a colui che sperpera e, anzi, il meccanismo della *dépense* è tale che “l'uomo ricco determina la rovina dell'uomo povero, creandogli una categoria di decadenza e di abiezione che apre la via alla schiavitù”¹. È dunque il meccanismo della *dépense* a produrre, come necessario residuo sociale, quell'eterogeneo basso che, nell'epoca dell'industrializzazione, prende il nome di proletariato, ma che, in diverse epoche storiche, è stato identificato con altri nomi che indicano comunque le classi sociali che, essendo degradate a meri strumenti di produzione, sono abbassate al livello più infimo della natura umana “quale esiste al limitare della terra, cioè del fango”².

Bataille viene a delineare a partire da *La nozione di dépense*, e poi in modo più articolato nei testi successivi alla Seconda guerra mondiale, una vera e propria storia della *dépense* che è una storia dell'evoluzione dei sistemi sociali ed economici, e della “lotta degli ignobili contro i nobili, degli impuri contro i puri”³ attorno alla quale si articolano le vicende dell'umanità, caratterizzate dall'affermarsi, nel corso del tempo, di una condanna sempre più decisa degli sprechi improduttivi, considerati come immorali, e dalla loro progressiva eliminazione dall'ambito delle esperienze che all'uomo è consentito vivere. In questo processo il cristianesimo gioca un ruolo cruciale con la sua condanna dei gesti orgiastici e smisurati.

1 ND 54 (OC I 315).

2 ND 57 (OC I 318).

3 ND 57 (OC I 317).

Tuttavia, almeno fino al Medioevo, anche il cristianesimo riconosce e promuove la centralità dello spreco improduttivo concentrandolo nell'arte sacra e, in particolare, in quegli enormi sprechi pubblici di ricchezze che sono le costruzioni delle cattedrali. Sarà invece l'affermarsi della borghesia che porterà alla totale condanna della *dépense* e al tentativo di sottomettere ogni attività umana alla razionalità strumentale. La condanna della *dépense* è legata alla lotta che la borghesia deve condurre storicamente contro l'aristocrazia, classe del consumo parassitario, in contrapposizione alla quale si tratta di elevare il lavoro e la produzione ad unici valori. Per questo “l'odio verso la *dépense* è la ragion d'essere e la giustificazione della borghesia”¹.

Negli scritti successivi a *La nozione di dépense*, la lettura di Weber, in particolare de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, porterà Bataille ad approfondire la stretta connessione tra l'evoluzione in senso protestante del cristianesimo e l'imporsi dell'imperativo borghese dell'utile come unico parametro di giudizio dell'agire dell'uomo, tanto sul piano morale che economico². L'ideologia borghese basata su una totale condanna dello spreco, e quindi di ciò che rende la vita dell'uomo veramente degna di essere vissuta, trova la sua più completa realizzazione nell'America puritana, la quale non ha dovuto confrontarsi con i residui del vecchio sistema di valori aristocratici. Tale ideologia è per Bataille condensata nella “parabola della scrofa” di Benjamin Franklin, che egli ricava proprio dal libro di Weber.

“Per l' ‘uomo d'affari’ l'uccisore di scrofe, l' ‘uomo del sacrificio’ è immorale. Gli affari, l'industria, il capitale, l'accumulazione *sono il contrario del sacrificio*: nei suoi caratteri, la borghesia incarna questa necessità di eliminare lo spreco; nel suo grigiore, nella monotonia della sua esistenza, un borghese esprime la volontà sorniona di sfuggire al sacrificio.”³

In questa trasformazione della ricchezza gloriosa in capitale da reinvestire a fini produttivi, ciò che è in gioco è per Bataille solo secondariamente un modello economico, si tratta invece

1 ND 53 (OC I 314).

2 Si veda in particolare il capitolo intitolato *L'America protestante e lo sviluppo del capitalismo*, in LU 58-65 (OC VII 208-212).

3 LU 63 (OC VII 211).

della stessa “natura umana” che la classe borghese pretende di sottrarre alla tragica necessità del sacrificio, al desiderio insopprimibile della perdita, impegnandola in un'interminabile rincorsa all'utile. Come molti degli intellettuali politicamente attivi negli anni trenta, nell'uno o nell'altro fronte politico, Bataille individua così nella borghesia, nei suoi valori, nel sistema economico e sociale da essa costituito il vero nemico da combattere, perché essa negando ogni forma gloriosa dell'esistenza umana la riduce ad una condizione di inestinguibile miseria che sola può giustificare la condanna a non potersi mai sottrarre alle logiche del lavoro, della produzione e dell'accumulo¹.

Ma è proprio nel momento in cui, con l'affermarsi definitivo del sistema di produzione capitalistico, l'ideologia borghese dell'utile trova la sua piena realizzazione e tutto, anche l'uomo, ridotto ad “animale servile e meccanico”², viene considerato cosa, che Bataille individua la possibilità del riemergere dirompente della *dépense* in forma rivoluzionaria. Questo perché, per quanto rimosso, il principio della *dépense* non cessa di agire come motivo occulto dell'attività economica, e non solo, degli uomini.

“Oggi, le forme sociali, grandi e libere della spesa improduttiva sono scomparse. Tuttavia, non bisogna concluderne che il principio stesso della *dépense* abbia cessato di costituire il fine ultimo dell'attività economica.”³

La borghesia, giunta al suo apogeo, si trova così imprigionata in una contraddizione: da una parte ha bisogno del meccanismo della *dépense* perché questo è a fondamento della

1 Che la lotta contro l'appiattimento dell'essere umano all'attività lavorativa sia uno dei principali moventi di tutta l'attività intellettuale di Bataille, lo testimonia, tra l'altro, uno dei punti di un testo programmatico legato all'attività della setta *Acéphale* e intitolato *Le undici aggressioni*: “Noi impareremo a guardare come *schiafi* quanti sostengono che l'uomo è sulla terra per lavorare, quanti rinchiudono l'esistenza umana in un orizzonte di *schiafi*, facendo del *lavoro utile* la sola misura del valore. Noi sosterremo una lotta continua contro la morale del lavoro, con la coscienza che è in gioco il destino umano: l'umanità intera minaccia di ridursi a un immenso sistema di schiavitù generale.” *La congiura sacra*, cit. p. 203. Il testo originale francese non è stato pubblicato nelle *Œuvres complètes* ma si trova in *L'apprenti sorcier. Textes lettres et documents (1932-1939) rassemblés, présentés et anotés par Marina Galletti*, Éditions de la Différence, Paris, 1999, p. 467.

2 LU 46 (OC VII 200).

3 ND 52 (OCI 312).

divisione in classi necessaria al sistema di produzione capitalistico, essa è così di fatto fautrice dell'abiezione in cui sono rigettate masse sempre crescenti di uomini ridotti alla condizione di strumenti di produzione, dall'altra però, in nome dei principi razionali che professa, non può che disconoscere questo meccanismo, basato sul riconoscimento del valore irrazionale dello spreco, ed affermare, ma solo a livello formale, l'uguaglianza di operai e padroni¹. La totale abiezione in cui sono rigettate le classi inferiori apre però la possibilità all'affermarsi di un rovesciamento della *dépense* in cui questa non sarà più appannaggio delle classi superiori, ma proprio degli esclusi che, nell'esplosione rivoluzionaria, possono dar luogo ad una perdita estrema, sotto forma di distruzione dell'ordine sociale e, in particolare, come “perdita di coloro che hanno lavorato per perdere la ‘natura umana’”², di coloro cioè che hanno voluto rimuovere il ruolo che la dissipazione di energie e ricchezze gioca in ogni azione che l'uomo compie. Nel momento in cui la classe dominante ha trasformato in valore ciò che dovrebbe essere semplicemente un mezzo, cioè l'utile, e si è riconosciuta pienamente nel perseguimento senza fine di questo, spetta dunque alle classi miserabili assumere su di sé l'esigenza, profondamente umana, della dissipazione che si presenterà così nella forma della rivoluzione, di un gesto distruttivo non semplicemente rivolto contro la singola cosa utile ma contro quell'ordine borghese che dell'utile ha fatto un sistema totalizzante³. Negli anni successivi alla guerra Bataille manterrà il medesimo schema interpretativo dell'evoluzione storica della *dépense*, solo che tenderà a individuare l'evento culminante di questa espulsione delle esigenze dissipative, e della conseguente disumanizzazione di un uomo ridotto a strumento

1 “Essa dà agli operai diritti uguali a quelli dei padroni e annuncia questa *uguaglianza* scrivendo ostensibilmente la parola sui muri.” ND 55 (OC I 315).

2 ND 58 (OC I 318).

3 Pochi mesi dopo *La nozione di dépense*, Bataille pubblica, sempre su *La Critique sociale* un' recensione a *La condizione umana* di Malraux in cui emergono chiaramente i termini dissipativi e antiutilitaristici in cui Bataille pensa la rivoluzione, nonché il fatto che essa assuma valore ai suoi occhi innanzitutto come esperienza estrema, e non per i risultati cui può condurre: “La Rivoluzione è *in realtà* (poco importa che ciò sia considerato cattivo o buono) non mera utilità o mezzo, ma *valore* legato a stati disinteressati d'eccitazione che permettono di vivere, di sperare, e se occorre, di morire atrocemente. (...) è senza dubbio venuto il tempo in cui il movimento operaio, dopo aver conosciuto la negazione totale dei *valori* esistenti da lui effettuata, deve anche riconoscere il *valore* che crea e situa al di sopra dell'esistenza pratica: valore costituito da quel che in una società è più di un campo o una fabbrica, la fabbrica non sono che mezzi di sussistenza mentre la Rivoluzione diventa la sua stessa ragione d'essere.” *André Malraux, La condizione umana*, in *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, cit., pp. 34-35 (OC I 373).

produttivo, nel sistema sovietico, che si dimostra così nient'altro che la piena realizzazione del razionalismo borghese. Ma, anche in questo caso, sarà proprio l'illusione di aver completamente espulso la *dépense* ad aprire la strada alla possibilità di un suo ritorno, non tanto però nella forma della rivoluzione sociale, quanto piuttosto nelle forme di ciò che Bataille indicherà come sovranità.

Se nel modo in cui Bataille pensa alla rivoluzione nel corso degli anni trenta il concetto di lotta di classe ha un ruolo centrale, bisogna tuttavia tener presente che è proprio alla luce della nozione di *dépense* che Bataille può ripensare la lotta di classe in una prospettiva che, al contrario del pensiero marxiano, pone al centro la perdita e non la produzione e in cui quindi la rivoluzione può essere pensata solo sotto la forma di scatenamento tragico delle energie sociali distruttive rimosse dalla società borghese.

“La lotta di classe diventa invece la forma più grandiosa della *dépense* sociale quando viene ripresa e sviluppata, questa volta dagli operai, con un'ampiezza che minaccia l'esistenza stessa dei padroni.”¹

Già il cristianesimo, al suo inizio, era andato in questa direzione, non essendo “che un epifenomeno dell'odio smisurato che divide gli uomini”², ma esso si era ridotto a “un'orgia mentale agonistica praticata a scapito della lotta reale”³. Solo nel momento in cui l'abiezione delle classi umili è totale, perché negando loro ogni forma di godimento dissipativo ne viene negata l'umanità, la rivoluzione può scatenarsi in tutta la sua violenza incondizionata e cruenta, piuttosto che come perseguimento di un progetto politico⁴. È questo un punto

1 ND 56 (OC I 316).

2 ND 57 (OC I 317).

3 Ibidem.

4 Non si tratta d'altronde di una prospettiva che sia propria al solo Bataille; secondo Besnier, ad esempio, “il rifiuto della prospettiva, dei programmi politici o di ogni ideale raffigurabile caratterizza, negli anni trenta, il partito della rivoluzione.” Jean-Michel Besnier, *Geroges Bataille, la politique de l'impossibile*, cit., p. 15. Va anche notato che volendo fare di Bataille il rappresentante emblematico dell'intellettualità impegnata politicamente in quest'epoca Besnier forse generalizza eccessivamente questo atteggiamento, nel quale ad esempio non ci sembra possa essere fatta rientrare Simone Weil che fu molto vicina agli stessi ambienti frequentati da Bataille, ma da posizioni diametralmente opposte, proprio riguardo al modo di concepire l'azione rivoluzionaria.

decisivo, perché se è vero che nei testi successivi l'esplicita identificazione tra *dépense* e azione rivoluzionaria tenderà a scomparire, è altrettanto vero che la rivoluzione cui Bataille pensa qui è concepita in termini di totale estraneità alla logica della razionalità strumentale, nei termini cioè di quella che successivamente indicherà come un'esperienza sovrana in contrapposizione all'azione indirizzata ad uno scopo. Se così non fosse, e la rivoluzione venisse pensata come un compito da portare a termine, essa non farebbe che riconfermare quella totale sottomissione dell'uomo ai meccanismi del lavoro di cui dovrebbe invece essere la negazione. È questo il motivo, tra l'altro, che lo porterà ad essere in contrasto con la Weil, la quale concepiva la rivoluzione come azione razionale e metodicamente progettata. Ciò ci permette di affermare che, anche nel momento in cui pensa la *dépense* in termini di rivoluzione, Bataille non la sta pensando come se il problema fosse quello di una presa del potere. La riflessione sul *Saggio sul dono* di Mauss gli permette infatti di individuare una forma particolare, e paradossale, del potere che si delinea nella pratica del *potlatch* e che è, come abbiamo già accennato, il potere di perdere, e non di acquisire. Nel *potlatch* infatti, afferma Bataille:

“la ricchezza appare come acquisizione in quanto un potere viene acquisito dall'uomo ricco, ma essa è interamente diretta verso la perdita nel senso che questo potere è caratterizzato come potere di perdere. Soltanto attraverso la perdita la gloria e l'onore sono legati.”¹

Si tratta quindi di un'acquisizione paradossale perché è, nello stesso tempo, anche una perdita, un'acquisizione che non conserva. Il passo ulteriore che Bataille dovrà fare sarà quello di pensare alla *dépense* come potere di perdere il potere stesso, e sarà questo la direzione in cui, dopo la guerra, si dirigerà con la nozione di sovranità. Tuttavia un tale percorso è, a nostro avviso, già implicitamente scritto nelle prime riflessioni sul tema della *dépense* e del suo rapporto con la rivoluzione. Anzi, possiamo affermare che, in realtà, Bataille non smetterà mai di pensare alla *dépense* nei termini di un paradigma rivoluzionario, cioè come rovesciamento radicale e non programmatico dell'ordine costituito, non solo sul

1 ND 50 (OC I 311).

piano politico, ma anche economico, sociale, morale e epistemologico. Basti pensare che, come abbiamo già ricordato, ne *La parte maedetta*, Bataille fa della *dépense* il fulcro di una totale rivoluzione della concezione dell'esistenza, in tutti i suoi aspetti. Questo libro dimostra inoltre, assieme agli altri che ad esso sono legati, *La sovranità* in particolare, come nel pensiero della *dépense* siano preminenti, dall'inizio alla fine, le preoccupazioni di natura politica. Quella della *dépense* non diviene un'astratta categoria metafisica; infatti, alla luce del rovesciamento delle tradizionali categorie interpretative economico-politiche, Bataille si propone, in questi libri, di giungere a un'analisi concreta non solo delle civiltà del passato ma anche dell'attuale situazione economico-politica internazionale.

Nonostante quindi le letture che hanno visto nel percorso batailleano un allontanamento dalle preoccupazioni politiche per sprofondarsi prima in una dimensione mistico-religiosa, testimoniata in particolare dai libri della cosiddetta *Somma ateologica*¹, scritti da Bataille in una sorta di isolamento dagli eventi della Seconda guerra mondiale che infuriava sull'Europa, successivamente dal rinchiudersi nella dimensione separata della letteratura, la problematica politica rimane in realtà sempre ben presente nel suo pensiero. È sicuramente vero che dopo gli anni trenta, caratterizzati da un intenso coinvolgimento nelle attività politiche, Bataille giunge a un rifiuto dell'azione diretta, ma questo non va tuttavia mai inteso come disinteresse nei confronti della politica. Seguendo in ciò un importante studio di Besnier, possiamo affermare che Bataille giunge ad individuare nell'impossibile il fondamento di ogni politica possibile², ma ciò che in Bataille si configura come impossibile è proprio ciò che, a partire dagli anni trenta egli inizia a pensare sotto il termine sfuggente di *dépense*; termine che, lo ribadiamo, non può mai essere del tutto sottratto a quella prospettiva rivoluzionaria all'interno della quale ha iniziato a delinearci.

Alla metà degli anni trenta, le posizioni di Bataille tendono a oscillare tra una concezione

1 È questa una lettura che trova il suo riferimento fondamentale nella recensione estremamente critica che Sartre scrive nel 1943 a *L'esperienza interiore* e in cui la posta in gioco risulta essere essenzialmente quella della contrapposizione tra l'*engagement* politico dell'intellettuale e la fuga nel misticismo. Jean-Paul Sartre, *Un nuovo mistico*, in Jean-Paul Sartre, *Che cos'è la letteratura*, Il Saggiatore, Milano, 2004, pp. 243-277.

2 Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille, la politique de l'impossible*, cit.. Besnier assume come filo conduttore della sua lettura un passaggio tratto da una lettera scritta da Bataille pochi mesi prima della morte, e indirizzata a Jérôme Lindon, in cui afferma: "La politica dell'impossibile è la miglior via per scoprire la politica del possibile." OC III 521.

della rivoluzione il cui problema è chiaramente ancora quello della presa del potere, come emerge, ad esempio, dagli scritti legati alle vicende del gruppo di *Contre-Attaque*¹, oltre che da alcuni passi de *La nozione di dépense* stessa², e una rivoluzione vista come scatenamento delle passioni che ha in sé il proprio valore indipendentemente da qualsiasi considerazione di tipo finalistico³. Successivamente, già a partire dalle esperienze comunitarie del *Collège de Sociologie* e di *Acéphale*, negli anni immediatamente precedenti la guerra, il tema della rivoluzione sarà sempre più chiaramente proiettato da Bataille in una prospettiva che non è quella della presa del potere, ma della sua perdita. Una rivoluzione che, per essere fedele al proprio carattere radicalmente dissipativo, implica un rivoluzionamento del concetto stesso di rivoluzione. Non si tratta più cioè di pensare la rivoluzione come abbattimento di un sistema di potere a favore di un altro sistema di potere, ma come tentativo di abbattere la logica stessa del potere. All'interno di questa logica infatti l'uomo, qualsiasi sia la posizione da lui occupata nella gerarchia sociale, rimane sempre asservito a esigenze che gli sono esteriori e che impediscono il dispiegarsi della vita come esperienza sovrana. Quello che è stato interpretato come un allontanamento di Bataille dalla politica diviene così un movimento che, dettato dalla fedeltà al tema stesso della rivoluzione, fa emergere quanto nella politica contesta le

-
- 1 Il sesto punto di “*Contre-Attaque*” *Union de lutte des intellectuels révolutionnaires*, che costituisce una sorta di manifesto del movimento sulla cui stesura è chiaramente avvertibile la mano di Bataille, afferma: “Non è un'insurrezione informe che si impadronirà del potere. Ciò che decide oggi del destino sociale, è la creazione organica di una vasta composizione di forze, disciplinata, fanatica, capace di esercitare al momento opportuno un'autorità implacabile.” OC I 380. *Vers la révolution réelle*, testo pubblicato su *Les cahiers de CONTRE-ATTAQUE*, inizia con questa affermazione: “La questione della Rivoluzione, della presa del potere, deve essere posta in termini positivi e precisi, in rapporto ad una realtà immediata.” OC I 413.
 - 2 “I miserabili non hanno altro mezzo per rientrare nella cerchia del potere se non la distruzione rivoluzionaria delle classi che lo occupano, cioè una *dépense* sociale sanguinosa e illimitata.” ND 47 (OC I 308).
 - 3 “La Rivoluzione è *in realtà* (poco importa che ciò sia considerato cattivo o buono) non mera utilità o mezzo, ma *valore* legato a stati disinteressati d'eccitazione che permettono di vivere, di sperare, e se occorre, di morire atrocemente. (...) É senza dubbio venuto il tempo in cui il movimento operaio, dopo aver conosciuto la negazione totale dei *valori* esistenti da lui effettuata, deve anche riconoscere il *valore* che crea e situa al di sopra dell'esistenza pratica: valore costituito da quel che in una società è più di un campo o una fabbrica, la fabbrica non sono che mezzi di sussistenza mentre la Rivoluzione diventa la sua stessa ragione d'essere.” Georges Bataille, *André Malraux, La condizione umana*, cit. pp. 34-35 (OC I 373-374). “L'impulso rivoluzionario delle masse proletarie è peraltro ora implicitamente ora apertamente trattato come sacro ed è per questo che è possibile impiegare la parola Rivoluzione del tutto spoglia dal suo contenuto utilitario.” VUS 132 (OC II 67).

logiche stesse della politica, da lui intese come logiche del potere, e tiene continuamente aperta al loro interno una frattura che ne impedisce la chiusura totalizzante. Si tratta di un movimento che è comunque sempre interno alla politica, perché in Bataille, a nostro avviso, non si tratta mai di pensare ad un fuori della politica, o di pensare fuori della politica, ma piuttosto di pensare nel punto del suo rovesciamento, il che non significa uscirne, ma coglierne l'altra faccia, quella appunto della *dépense*, o della sovranità.

4.9 Il sacrificio della rappresentazione

Nemmeno il concentrarsi, che non è mai però esclusivo come da certe letture si vorrebbe far pensare¹, della riflessione di Bataille, negli anni successivi alla guerra, sulla letteratura e sulla pratica della scrittura, può essere sottratto a questo percorso che la nozione di *dépense* segue all'interno della sua riflessione e non può quindi venire inteso senza tenerne presenti i legami con il problema di una rivoluzione che non si trasformi in affermazione di un nuovo ordine, ma sia l'esperienza continuamente fallita, ma anche continuamente rinnovata, dell'impossibile rovesciamento sacrificale della logica dell'utile². L'infrazione dei confini tra i generi, il processo di una costante riscrittura di testi che non si chiudono mai, il gioco di continuo scivolamento dei significanti, configurano l'esperienza batailleana della scrittura come una sorta di gesto sacrificale la cui vittima è il processo stesso della significazione, quel meccanismo che fa del linguaggio uno strumento di rappresentazione che dovrebbe produrre, alla fine, un contenuto determinato e di cui sia possibile impadronirsi³. Sovvertire il

1 Pensiamo in particolare alle letture di Bataille, divenute dominanti a partire dagli anni settanta, legate soprattutto alla figura di Balnchot e propuginate dalla rivista *Tel Quel*, che hanno fatto di Bataille uno dei padri del post-moderno.

2 Che l'esperienza della scrittura sia quella verso cui converge, alla fine, la problematica politica bataillena è ciò su cui concordano due dei più importanti studi sul Bataille politico, quello di Besnier appena citato e quello di Francis Marmande, *Georges Bataille politique*, Presses universitaires de Lyon, 1985.

3 Sul configurarsi della scrittura in Bataille come gioco sacrificale dei segni, Derrida afferma: “la distruzione del discorso non è una semplice neutralizzazione come cancellazione. Essa moltiplica le parole, le precipita le une contro le altre, le travolge in una sostituzione senza fine e senza fondo, la cui regola è l'affermazione sovrana del gioco fuori senso. Non la riserva o il riserbo, il mormorio infinito di una parola bianca che cancella le tracce del discorso classico, ma una specie di potlatch dei segni, che brucia, che consuma, che

linguaggio significa sovvertire lo strumento principale per la produzione del sapere e per la sua configurazione in sistemi di potere. Certo, si tratta di un sovvertimento che non può mai essere definitivo, pena la sua chiusura nella totale incomunicabilità, di qui la necessità, per Bataille, di mantenersi costantemente in una posizione paradossale che è quella di cogliere l'impossibile come distruzione delle possibilità. Di rappresentare ciò che si sottrae alla rappresentazione nelle tracce del suo sottrarsi. Bataille dà a questo sacrificio delle parole il nome di poesia¹, intesa in senso molto ampio, come letteratura, a volte come arte in generale, comunque sempre come l'esperienza in cui si incontrano, ed entrano in tensione, l'esigenza di forzare il limite della rappresentazione e l'impossibilità di uscire da essa, di qui, da parte di Bataille, l'odio della poesia, perché ogni sua concreta realizzazione è sempre anche il suo tradimento, ma anche perché non si dà poesia che non nasca dall'odio nei confronti dell'ordine significante e da una violenta esigenza di ribellione nei suoi confronti. *L'odio della poesia* è, in effetti, il titolo con cui nel 1947 le Éditions du minuit pubblicano un libro di Bataille che nel 1962 verrà ripubblicato, significativamente, con il titolo di *L'impossibile*; così Bataille motiva il cambiamento del titolo:

“Ho pubblicato per la prima volta questo libro quindici anni fa. Gli diedi allora un titolo oscuro: *L'odio della poesia*. Mi sembrava che solo l'odio potesse accedere alla vera poesia. La poesia non aveva senso potente che nella violenza della ribellione. Ma la poesia non raggiunge questa violenza che evocando *l'impossibile*.”²

sperpera le parole nell'affermazione allegra della morte: un sacrificio e una sfida.” Jacques Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, cit., p. 355.

- 1 “Della poesia dirò ora che essa è, credo, il sacrificio in cui le parole sono vittime. Le parole, le utilizziamo, ne facciamo degli strumenti utili. Non avremmo nulla di umano se il linguaggio in noi dovesse essere interamente servile.” EI 196 (OC V 156).
- 2 *L'impossibile*, in *Tutti i romanzi*, Bollati Boringhieri, 1992, p. 217 (OC III97-223). Un ampio studio che, proprio a partire dall'espressione “odio della poesia”, cerca di ricostruire il posto occupato, nell'opera di Bataille, dalla poesia intesa come tentativo di dire ciò che si sottrae, l'estremità fuggente, è quello di Sylvain Santi, *Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie*, Editions Rodopi, Amsterdam – New York, 2007. Sempre sulla questione dell'odio della poesia in Bataille si veda anche Jacqueline Risset, *La chanson de la sirène ou l'extrême de la littérature*, in Gilles Ernst et Jean-François Louette (a cura di), *Georges Bataille, cinquante ans après*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes, 2013, pp. 11-20.

L'approdare del tema della *dépense* alla questione del sacrificio della rappresentazione ci consente di ritornare al riferimento al contesto degli studi socio antropologici da cui l'elaborazione di tale nozione prende le mosse. Individuando infatti come la forma estrema di sacrificio, quella non compromessa da esigenze di guadagno, fosse quella dell'autosacrificio della divinità, Hubert e Mauss, avevano subito sottolineato come questa non potesse in realtà aver luogo che, in forma rappresentativa, nel mito¹. Ma, in generale, abbiamo visto come la dimensione della rappresentazione sia ineliminabile dalla *dépense*, e in particolare dal gesto rituale del sacrificio, tanto che Bataille può giungere ad individuare nella letteratura l'erede, nel mondo attuale, della dimensione rappresentativa del sacrificio.

“La letteratura si situa infatti al seguito delle religioni, di cui è l'erede. Il sacrificio è un romanzo, un racconto, illustrato in maniera cruenta. O meglio, è una rudimentale rappresentazione teatrale, un dramma ridotto all'episodio finale, in cui la vittima animale o umana recita da sola, ma fino alla morte. Il rito è la rappresentazione, ripresa a date fisse, di un mito, ossia in sostanza della morte di un dio.”²

Abbiamo visto come tutto questo venga a configurare per Bataille un problema perché significa l'impossibilità di pensare, e dire, la perdita senza nel contempo trasformarla in un guadagno, quantomeno sul piano rappresentativo³. È questo il problema sul quale verrà a naufragare ad esempio il tentativo della setta segreta *Acéphale* che era proprio quello di superare l'impasse dell'azione politica in direzione di una ricostituzione del mito religioso, nella quale la dimensione sacrificale avrebbe dovuto svolgere un ruolo fondante⁴. Ma il

1 Henri Hubert et Marcel Mauss, *Saggio sul sacrificio*, cit., p. 89.

2 E 84 (OC X 89).

3 É quanto rileva ad esempio anche Facioni: “Il problema della pensabilità della *dépense* è indistricabilmente connesso con quello della sua rappresentabilità.” *Silvano Facioni, Il politico sabotato*, cit., p. 74. È interessante notare come Facioni prosegua sottolineando come il problema della rappresentazione sia anche il problema della rappresentanza cioè di quelle teorie che cercano di strutturare economicamente la convivenza sociale.

4 Secondo una testimonianza rilasciata molti anni dopo in un'intervista da Caillois, il quale tuttavia non fece mai parte di *Acéphale*, i membri della setta avevano progettato anche di dare realmente fondamento a questo

fallimento di questo tentativo convincerà Bataille dell'impossibilità di ricostituire artificialmente la dimensione del mito, del fatto che, come dirà in *Su Nietzsche* l'unico mito possibile è quello dell'assenza di mito, da cui ne seguirà che l'unica forma possibile di sacrificio, la forma veramente radicale della *dépense*, sarà quella in cui ad essere sacrificato è il processo stesso della rappresentazione, non nel senso che questo venga negato, o superato, percorso che risulta di fatto impraticabile, ma condotto verso i suoi limiti, quelli in cui tende alla dissoluzione. Se, come rileva Bruno Moroncini¹, la logica del sacrificio è sempre in bilico tra finzione rappresentativa e impossibilità, si tratterà allora per Bataille di investire la rappresentazione stessa di questa impossibilità. Si tratterà, insomma, di mettere in atto un gioco di continua trasgressione dei limiti della rappresentazione, che è anche trasgressione dei limiti del pensiero, soprattutto nel momento in cui questo si vuole presentare, hegelianamente, come sistema compiuto del sapere, quindi come scienza. Ma è anche, al contempo, trasgressione delle forme in cui si è concepita la convivenza tra gli uomini; ed è proprio per questo che tutto il discorso di Bataille sulla letteratura, che occupa parte dei suoi ultimi anni, non può essere pensato non solo, ovviamente, senza tenerne presente il legame con la nozione di *dépense*, ma anche senza tenerne presente la natura intimamente politica e rivoluzionaria.

mito acefalo mediante un sacrificio umano. Il progetto fallì, sempre secondo la testimonianza di Caillois, non per mancanza di vittime volontarie ma perché nessuno se la sentì di rivestire il ruolo del carnefice. L'episodio, invero piuttosto grottesco, testimonia dell'impossibilità contro cui si scontrò questo esperimento comunitario di Bataille di dar vita a un novo mito e di costruire artificialmente una religione.

1 Bruno Moroncini, *la comunità impossibile*, cit., 65.

5. Divieto e trasgressione (la violenza: fondamento eterogeneo dell'ordine sociale)

5.1 L'interdetto come limite costitutivo di sacro e profano

Che tutto il discorso, e la pratica, batailleani della *dépense* possano essere attraversati anche interpretandoli in termini di trasgressione, dell'infrazione cioè dei limiti che l'esigenza di salvaguardia dell'utile oppone all'eccesso, è una delle linee principali che sono state seguite nella lettura dell'opera di Bataille. In questa direzione un riferimento imprescindibile è quello a *Prefazione alla trasgressione*¹, il saggio pubblicato da Foucault nel numero con cui *Critique* nel 1963, omaggiava il suo fondatore da poco scomparso. Foucault costruisce qui il suo discorso seguendo una traiettoria che muove dall'ambito della sessualità per giungere a quello della scrittura; e sono, in effetti, questi i due poli attorno a cui si sono, in gran parte, concentrati i lettori di Bataille che hanno voluto seguirne la dinamica trasgressiva.

Certamente Bataille è uno scrittore della trasgressione, perché trasgressivi vogliono essere i suoi scritti, innanzitutto quelli narrativi, con il loro erotismo spinto all'estremo osceno del confronto con la morte. A maggior ragione, è uno scrittore della trasgressione perché, come abbiamo visto, la sua scrittura vuol essere, esplicitamente, violazione delle leggi discorsive, portando il linguaggio a perdere le sue delimitazioni e le sue distinzioni significanti². Se il linguaggio è la dimensione in cui la legge prende forma, anzi il linguaggio è in qualche modo per Bataille (come per Lacan³) la forma stessa della legge, non potrà che essere nel linguaggio

1 Michel Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, in Michel Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 55-72.

2 Anche per Derrida la dimensione trasgressiva di Bataille si colloca sul piano della scrittura, proprio perché l'interdetto ha a che fare essenzialmente con il discorso. Cfr. Jacques Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, cit. p. 355. Per una lettura del confronto tra Foucault e Derrida giocato proprio sul piano della lettura della trasgressione batailleana si veda Pier Paolo Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova, 2010, pp. 60-71.

3 Un ampio studio che mette a confronto l'opera di Bataille con quella di Lacan rispetto all'implicazione tra legge e trasgressione, cercando di individuare i punti di contatto ma senza indicare un ordine di paternità, è quello di Silvia Lippi, *Transgressions. Bataille, Lacan*, cit.. Teso a sottolineare invece la distanza tra i due sul medesimo tema della trasgressione è il saggio di Eugénie Lemoine-Luccioni, *La transgression chez Georges Bataille et l'interdit analytique*, in AA.VV., *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, cit., pp. 67-73.

che l'infrazione della legge e della forma deve essere operata. Ciò non significa però, per Bataille, negare il linguaggio, negare il testo in cui esso si concretizza, per accedere ad un al di là del linguaggio, ad un al di là del testo, ma piuttosto significa metterlo continuamente in gioco, ad esempio trasgredendo la specializzazione e la separazione tra i diversi discorsi scientifici, immergendosi e perdendosi nel multiplo, nell'eterogeneo, che implica sempre una messa in gioco delle forme, anche come loro derisione.

Nel momento in cui ci si occupa della trasgressione in Bataille bisogna tenere innanzitutto presente che questa non va intesa tanto come una categoria filosofica ma sia innanzitutto da collocare sul piano dell'esperienza vissuta. Anche il pensiero della trasgressione deve quindi necessariamente essere, per Bataille, una pratica della trasgressione. Si tratta di una dimensione essenziale della condizione umana, che trova nell'ambito erotico una sua particolare evidenza, ma è fondamentale in ogni aspetto, anche quello sociale e politico dell'esistenza dell'uomo. La trasgressione implica sempre, infatti, il rapporto con l'interdetto, strettamente connesso all'ambito produttivo dell'attività lavorativa razionalmente organizzata, e fonte, secondo Bataille, dell'ordine sociale in ogni suo aspetto.

Ora, se è evidente che l'esperienza batailleana della trasgressione si colloca su di un piano in cui l'erotismo e la scrittura sono imprescindibili, e da cui, tra l'altro, risulta anche la centralità che assume per lui la figura di Sade¹, ciò che vorremmo qui far emergere, e che ci sembra non sia stato in genere sufficientemente articolato, è quanto la tensione che lega tra loro interdetto e trasgressione debba, nella riflessione di Bataille, alle analisi che egli ricava dagli studi delle scienze sociali relativi al sacro e alla funzione costitutiva che questo viene ad avere, in particolare nella sociologia francese, rispetto alla normatività sociale. È nei termini posti dalla “scuola sociologica francese”, e sulla base dei “dati” da essa forniti nei suoi studi, che Bataille imposta la sua riflessione sulla trasgressione che verrà a trovare poi la formulazione più articolata e sistematica in due testi degli ultimi anni della sua vita come *Le lacrime di Eros* e, soprattutto, la prima parte de *L'erotismo* il cui titolo è proprio *Il divieto e la*

1 Sull'importanza che il confronto con la figura di Sade assume nell'esperienza batailleana della trasgressione si veda: Sara Colafranceschi, *Quando il moto del tempo... Bataille con Sade*, in Felice Ciro Papparo e Bruno Moroncini (a cura di), *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, il melangolo, Genova, 2009, pp. 119-129.

*trasgressione*¹. Sarà soprattutto quest'ultimo testo, pubblicato nel 1957, che prenderemo in considerazione nelle prossime pagine, nel tentativo di evidenziare come la teoria della trasgressione in esso esposta sia venuta prendendo forma sin dagli anni trenta attraverso un serrato confronto con le scienze sociali e sullo sfondo delle preoccupazioni politiche che animano l'azione di Bataille in questi anni. Anche se, tanto ne *L'erotismo* quanto ne *Le lacrime di Eros*, com'è denunciato anche dai titoli, ciò che è posto a tema è l'esperienza erotica, l'analisi condotta da Bataille mira ad evidenziare come essa non sia concepibile se non nel momento in cui viene proiettata all'interno di un contesto sociale che si struttura attraverso la costituzione di limiti e proibizioni il cui scopo è quello di dare forma e, al contempo, garantire la conservazione nel tempo e la stabilità dell'ordinamento sociale stesso. Senza questi limiti e queste proibizioni l'attività sessuale immediata, la semplice funzione riproduttiva necessaria al mantenimento della specie animale, non assumerebbe, per l'uomo, la forma dell'erotismo in cui il piacere è costituito tutto dall'infrazione di tali limiti, portando necessariamente con sé, tuttavia, anche il timore per le conseguenze che tale infrazione può comportare. Come afferma Bataille ne *Le lacrime di Eros*:

“l'interdetto comanda il valore – un valore pericoloso in teoria – di quel che rifiuta: grosso modo questo valore è quello del ‘frutto proibito’ del primo capitolo del *Genesi*.”²

Ciò che Bataille in questi libri, come in altri studi successivi alla Seconda guerra mondiale, vuole indagare è quel momento incoglibile, perché le tracce rimaste sono troppo vaghe e appena si percepiscono nell'oscurità del tempo, ma, ancor più, perché necessariamente indeterminato e indefinibile, in cui l'essere umano si distacca dall'animale. Di qui l'importanza che assumono per Bataille non solo gli studi etnografici ma anche quelli della paleoantropologia e il ritorno, a più riprese, sulle pitture parietali dei primitivi, e sulla grotta di Lascaux in particolare, vista come testimonianza enigmatica di questo sfuggente passaggio. Un passaggio comunque che, nella lettura di Bataille, si presenta come il complesso intreccio

1 Metraux sottolinea, ad esempio, come l'erotismo batailleano non sia comprensibile senza la nozione di tabù che egli ricava dalle scienze sociali. Alfred Metraux, *Rencontre avec les ethnologues*, cit. p. 683.

2 LE 61 (OC X 609). Ne *L'erotismo* ribadisce che “Il divieto crea il valore del desiderio.” E 70 (OC X 74).

tra, da una parte, comparsa dell'attività lavorativa, oggettivazione del mondo esteriore visto come oggetto, sviluppo di una razionalità intesa sempre come calcolo indirizzato al raggiungimento dell'utile e, dall'altra parte, l'affermarsi di interdetti che intendono porre un argine protettivo tra questo nuovo mondo che l'uomo viene costruendo e una dimensione di violenta istintività animale che minaccia continuamente di travolgerlo.

“L'attività sessuale, contrapposta al lavoro, costituisce una violenza che, in quanto impulso immediato, può turbare l'attività lavorativa. Una comunità non può cadere in balia dell'attività sessuale. Siamo dunque autorizzati a pensare che, fin da tempi antichissimi, la libertà sessuale fu sottoposta a limiti a cui dobbiamo conferire il nome di divieti.”¹

Ma due sono le esperienze in cui principalmente questo eccesso, questa *dépense* priva di misura, si manifesta in modo sconvolgente all'uomo organizzato in società: certamente l'attività sessuale, ma anche la morte². Sono l'inizio e la fine della vita, e le intense reazioni affettive che queste suscitano, a essere il principale oggetto degli interdetti e a costituire per le società degli uomini la dimensione del sacro.

Già sappiamo come gli studi socio-antropologici cui Bataille fa riferimento abbiano permesso di evidenziare che il sacro non può essere concepito se non attraverso la contrapposizione e la complementarità con il profano e che l'interdetto è così il limite che, non solo segna la loro separazione, ma svolge anche un ruolo costitutivo per entrambi. Il sacro non esiste come una dimensione, magari come immediatezza animale, prima del limite che, tramite un interdetto, lo separa dal profano, ma ciò significa anche che esso non può esistere prima, e indipendentemente, della dinamica della trasgressione, strettamente connessa all'istituzione del limite stesso. Quella del sacro non è quindi una sorta di dimensione originaria che si tratterebbe di riguadagnare. È vero che in alcuni passaggi di testi come

1 E 47 (OC X 53).

2 “(...) essi si distinsero dagli animali grazie al lavoro. Nello stesso tempo gli uomini si imposero certe restrizioni conosciute con il nome di *divieti*. Essenzialmente – e sicuramente – questi divieti riguardarono l'atteggiamento nei confronti dei morti. È probabile che nello stesso periodo – o quasi – riguardassero anche l'attività sessuale.” E 30 (OC X 34).

Teoria della religione o *L'erotismo* sembrerebbe emergere un'identificazione del sacro con la perfetta immanenza della condizione animale, ma in realtà questa è una condizione irrecuperabile, di cui nulla sappiamo, che precede ogni forma di lavoro, ogni forma di sapere e di linguaggio, quindi ogni forma di vita profana, ma con ciò anche ogni forma di vita sacra. Il sacro si dà, infatti, solamente là dove è separato e contrapposto al profano, mediante l'interdetto, così come l'eterogeneo non può che esistere se non nel gesto di rifiuto che lo esclude dall'omogeneo. Mentre a sua volta l'omogeneo, ciò che da un punto di vista sociale si presenta come accettabile, non può che essere quanto è separato e difeso dalla minaccia dell'eterogeneità.

È ne *Le forme elementari della vita religiosa* che Bataille trova affermata da Durkheim la centralità dell'interdetto nella definizione dei fenomeni religiosi. La funzione dell'interdetto è, come sappiamo, essenzialmente protettiva, serve ad evitare il contatto diretto, e contagioso, tra due dimensioni che possono avere effetti reciprocamente distruttivi. Il limite che l'interdetto istituisce può assumere anche una concreta forma fisica come recinzione che separa il luogo sacro dal resto del villaggio in cui si svolge la vita profana, o come cerchio all'interno del quale si svolge il sacrificio, infrangere questo cerchio significa compiere una trasgressione, ma vedremo come questa trasgressione sia anche necessaria. I fenomeni religiosi, quindi, consistono essenzialmente, nello studio che ne fa Durkheim, nell'istituzione di limiti e proibizioni i quali servono non solo a delineare i campi contrapposti del sacro e del profano ma anche a dar forma alla stessa convivenza sociale tra gli uomini tutta polarizzata attorno a tali fenomeni religiosi, perché nulla di ciò che esiste è estraneo a questa polarizzazione.

“L'aspetto caratteristico del fenomeno religioso, è il fatto che esso presuppone sempre una divisione dell'universo conosciuto e conoscibile in due generi che comprendono tutto ciò che esiste, ma che si escludono radicalmente. Le cose sacre sono quelle protette e isolate dalle interdizioni; le cose profane, invece, quelle a cui si riferiscono queste interdizioni e che devono restare a distanza dalle prime.”¹

1 Emile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 91. La funzione costitutiva che l'interdetto religioso svolge rispetto alla società emerge con chiarezza anche da questo passo di Hubert e Mauss: “Cos'è dunque il sacro? Con Robertson Smith, lo abbiamo concepito sotto la forma del separato, dell'interdetto. Ci

La vita sociale dell'uomo esige però che, in determinati momenti, il limite tra sacro e profano venga oltrepassato e questo oltrepassamento assume la forma della trasgressione che, per essere ammessa, deve essere contenuta da ritualità ben definite che ne regolino i tempi, i luoghi e i modi. Ecco perché, in linea con quel carattere sempre ambiguo che abbiamo visto essere proprio del mondo sacro, ogni rito religioso, e in particolare quelli sacrificali, assume necessariamente anche il carattere del sacrilegio. Afferma Durkheim che:

“Non esiste rito positivo che, in fondo, non costituisca un vero e proprio sacrilegio; poiché l'uomo non può avere rapporto con esseri sacri senza superare la barriera che, normalmente, deve tenerlo lontano da loro.”¹

Anche se nel testo di Durkheim emerge, quindi, la necessaria implicazione tra interdetto e trasgressione, è tuttavia il primo, nella sua interpretazione dei fenomeni religiosi, ad avere sempre un ruolo preminente. Per lui infatti:

*“Una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono”*²

La descrizione che Durkheim fa della vita religiosa viene così ad essere costituita da una serie di proibizioni, proprio perché, nel dualismo tra sacro e profano, fondamentale è la necessità di regolare e limitare i loro contatti. Il sacro è così, per Durkheim, innanzitutto la

sembrava evidente che la proibizione di una cosa per un gruppo non è semplicemente l'effetto dell'accumulazione di scrupoli individuali. Così possiamo affermare che le cose sacre sono cose sociali. Ma andiamo anche oltre. A nostro avviso è concepito come sacro tutto ciò che, per il gruppo e i suoi membri, qualifica la società.” Mauss, M., *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, in Hubert, H., Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Félix Alcan, 1909, p. 7.

1 Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 400. “Ogni profanazione implica una consacrazione, che è però temibile per il soggetto consacrato e anche per quelli che lo avvicinano. Le conseguenze di questa consacrazione sanzionano in parte l'interdizione.” Ivi, p. 381.

2 Ivi, p. 97.

fonte della normatività sociale¹. Bataille farà senz'altro propria questa indicazione durkheimiana che vede nell'istituzione del limite il gesto fondante della dimensione sacra, come di quella profana, ma, rispetto agli studi del sociologo tenderà ad evidenziare maggiormente il nesso di necessaria implicazione tra interdetto e trasgressione, privilegiando la seconda sul primo. Potremmo dire che, mentre Durkheim tende a far rientrare il più possibile il sacro nell'ambito dell'istituzione religiosa che lo codifica e lo disciplina tramite la proibizione, per Bataille, al contrario, il sacro consiste sostanzialmente nella dimensione della trasgressione, e l'interdetto svolge un ruolo “funzionale” rispetto alla trasgressione stessa, serve a dar “valore” al gesto trasgressivo. La dimensione del sacro è per Bataille essenzialmente, quindi, quella dell'infrazione delle regole, del rovesciamento del profano. È il continuo riprodursi della differenza, dell'eccesso eterogeneo, dello spreco dissipativo che il limite della proibizione religiosa tenta di contenere per garantirne la sostenibilità sociale. È in questa prospettiva che il Bataille eterologico degli anni trenta può affermare, contrapponendola allo scatenamento trasgressivo del sacro, che:

“Praticamente, per religione bisogna intendere, non realmente ciò che corrisponde al bisogno di proiezione (espulsione o escrezione) illimitata della natura umana, ma l'insieme di proibizioni, di obbligazioni e di licenze parziali che canalizzano e regolarizzano socialmente questa proiezione.”²

5.2 *L'articolarsi di interdetto e trasgressione in un movimento di sistole e diastole*

Che interdetto e trasgressione formino tra loro un nesso inscindibile di implicazione, tale che essi si contrappongono vicendevolmente, ma anche, nel tentativo di eliminarsi, si riconfermino l'un l'altro, e che tale nesso vada comunque interpretato nel senso di una preminenza della trasgressione, è uno dei punti più sensibili dell'opera batailleana, uno di

1 “Il sacro obbliga, è fonte di norme collettive, è disciplinamento.” Enzo Pace, *Presentazione* a Émile Durkheim, *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, Armando editore, Roma, p. 24.

2 VUS 127 (OC II 61).

quegli snodi che possono venir assunti come nuclei di diramazione delle diverse direzioni in cui si sviluppa la sua riflessione, che tuttavia, in genere, anche a causa della suggestione esercitata dai suoi romanzi erotici, si è preferito indagare solo in un senso, quello appunto dell'erotismo.

Bataille individua chiaramente il nucleo da cui si origina tutta la sua riflessione sulla trasgressione nell'insegnamento di Mauss, il quale fu consapevole, ben più del suo maestro Durkheim, del nesso che lega interdetto e trasgressione e del fatto che il primo non escluda ma anzi esiga necessariamente la seconda. Mauss “formulò questa verità nel suo insegnamento orale”, mentre “quest'idea così essenziale traspariva da un numero limitatissimo di frasi significative della sua opera scritta”¹. Si tratta di una verità che, ne *L'erotismo*, Bataille, senza riferirla direttamente a Mauss, ma riportandola tra virgolette, formula per due volte, a distanza di poche righe, in questo modo: “il divieto esiste allo scopo di essere violato”². È questo uno degli aforismi “profondi, sovente oscuri” che Mauss pronunciava durante le sue lezioni e che Metraux, secondo la sua stessa testimonianza, avrebbe riportato a Bataille senza essere tuttavia consapevole della portata di tale affermazione³. Bataille invece ne avrebbe fatto una delle chiavi della sua concezione dell'erotismo, e in generale del suo pensiero della trasgressione. Un pensiero costruito, a partire da questo enunciato di Mauss, attorno ad una consapevolezza che può apparire sconvolgente per una mentalità ragionevole; si tratta cioè della consapevolezza non solo che è impossibile la trasgressione senza che siano stati fissati dei limiti ma che la proibizione stessa porta inscritta in sé la necessità della sua infrazione, e anzi la incita⁴, che la legge per stabilirsi ha bisogno del crimine. Come afferma Foucault, che nel suo saggio ha per primo analizzato acutamente il rapporto di implicazione tra limite e trasgressione in Bataille, “il limite e la trasgressione devono l'uno all'altra la

1 E 63 (OC X 68). Quest'osservazione sull'insegnamento di Mauss è ripresa e articolata ulteriormente nel sesto degli *Studi diversi sull'erotismo* che costituiscono la seconda parte de *L'erotismo*, intitolato *La santità l'erotismo e la solitudine*, qui Bataille precisa che la teoria di Mauss sulla trasgressione, che si trova solo accennata nei suoi libri, è stata articolata poi dal suo allievo Roger Caillois, in particolare ne *L'uomo e il sacro*. E 237 (OC X 251).

2 E 62 (OC X 67).

3 Alfred Metraux, *Rencontre avec les ethnologues*, cit. p. 683. Da notare come nella formulazione riportata da Metraux non si parli di “divieto” ma di “tabù”.

4 “L'interdetto invita alla trasgressione, senza la quale l'azione non avrebbe avuto quel bagliore maligno che seduce...” LE 56 (OC X 607).

densità del loro essere”¹. C'è, afferma Bataille, una “profonda complicità tra legge e violazione della legge”² per cui esse possono esistere solo in un rapporto insuperabile di reciproca tensione. Non esiste trasgressione di per sé, la trasgressione è sempre trasgressione *di* un interdetto, essa non si dà se non quando il trasgressore sente profondamente le norme che infrange. Colui che non riconosce le norme non può nemmeno trasgredirle. Perciò la vera trasgressione è sempre mossa dal desiderio che il proibito suscita, ma è altrettanto costantemente accompagnata da una profonda angoscia, da un senso di colpa, di peccato, per richiamarci alla terminologia cristiana cui spesso Bataille fa ricorso nell'affrontare queste tematiche³, che continuamente riconferma quei limiti che erano stati trasgrediti. Il nesso interdetto-trasgressione si presenta così sempre caratterizzato da tonalità emotive estreme⁴ che, come sappiamo, sono proprie della dimensione del sacro, così come si è venuta delineando negli studi della scuola sociologica francese, ma che risultano costituire anche il modo in cui, secondo Bataille, l'essere umano, lacerato tra eccitazione e angoscia, tra attrazione e repulsione, vive l'esperienza dell'eterogeneo o della *dépense*.

Da quanto siamo venuti dicendo emerge inoltre come il rapporto tra interdetto e trasgressione vada concepito, per Bataille, sempre in modo dinamico, non è un confine posto una volta per tutte ma è in continuo movimento, una pulsazione caratterizzata dall'incessante e duplice movimento di rottura e ridefinizione del limite.

“La frequenza – e la regolarità – delle trasgressioni non infirma affatto l'intangibilità del divieto, di cui è piuttosto l'atteso completamento, come una diastole che completi una sistole, o come un'esplosione che sia provocata da una precedente compressione.”⁵

1 Michel Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit. p. 59.

2 E 35 (OC X 39).

3 “Se osserviamo il divieto, se ci assoggettiamo ad esso, non ne abbiamo più coscienza. Ma, nell'istante della trasgressione, siamo preda dell'angoscia, senza la quale la proibizione non sarebbe: è l'esperienza del peccato.” E 37 (OC X 42). È in questi termini di necessaria implicazione tra interdetto e trasgressione che Bataille imposta anche la famosa *Discussione sul peccato* del 1944.

4 “Il divieto, che fonda l'orrore, non ci propone soltanto di osservarlo. La contropartita non manca mai. Rovesciare una barriera ha in sé qualcosa di affascinante; l'azione proibita assume un senso che non aveva prima che il terrore ce ne allontanasse e la circonfondesse con un alone di gloria.” E 46 (OC X 51).

5 E 62 (OC X 68).

La dinamica di questo rapporto non può però venir interpretata in senso dialettico, almeno se per dialettica si intende il superamento di una tensione verso una superiore conciliazione dei termini in contrasto; non ci troviamo quindi di fronte all'*Aufhebung* hegeliana che, passando attraverso la trasgressione, porterebbe a riconoscere la superiore verità dell'interdetto. Piuttosto ciò che avviene in Bataille è una continua rimessa in gioco della tensione tra interdetto e trasgressione che sono indissolubilmente legati ma anche irrimediabilmente inconciliabili, per cui il negativo della trasgressione non può mai essere riassorbito nel positivo dell'affermazione della legge, a sua volta la trasgressione non va mai veramente al di là della legge, essa non istituisce alcuna trascendenza, non è l'apertura ad un mondo altro, libero da costrizioni e norme, che avrebbe una sua consistenza indipendentemente dall'interdetto, prima o dopo di esso, e verso il quale si tratterebbe di aprire un varco attraverso l'eliminazione del divieto.

“Neppure moltiplicando le trasgressioni si elimina il divieto, *come se il divieto non fosse che il mezzo per investire di una gloriosa maledizione chi lo rifiuta.*”¹

5.3 Il crimine e il nucleo tragico dell'aggregazione sociale

Il “rapporto complementare tra il divieto, che si oppone alla violenza, e quegli impulsi alla trasgressione che la liberano”² può così, per molti versi, essere riportato a quello che abbiamo visto delinearsi precedentemente tra utile e *dépense*. Se la *dépense* è distruzione dell'utile in cui l'esperienza umana trova la sua pienezza di senso perché non subordinata ad alcun fine, è evidente però come essa non sia possibile senza l'accumulazione di ricchezza conseguente al lavoro, l'attività dissipativa riporta sempre necessariamente al piano dell'agire utile e produttivo che si configura quindi come il limite che essa continuamente infrange e, nel

1 E 46 (OC X 51).

2 E 47 (OC X 47).

medesimo tempo, traccia nuovamente. Allo stesso modo, proprio perché la *dépense* non può mai darsi come definitiva, la sua dimensione temporale è sempre quella dell'istante, e quindi necessariamente ad ogni esperienza di rottura istantanea e rivoluzionaria segue un inevitabile ritorno alla continuità temporale della vita regolata dalle esigenze della produzione. Anche la trasgressione, in effetti, per Bataille, sulla scorta di quanto ricava dalle scienze sociali, non può che avvenire nell'istante senza durata che segna la rottura rispetto alle attività della normale vita profana. Uno di tali momenti privilegiati, anche dal punto di vista della costituzione del legame sociale, è, come sappiamo, quello della festa. Ne *L'uomo e il sacro*, Caillois avrebbe il merito, secondo Bataille, di essere stato il primo ad aver sviluppato con chiarezza quell'inscindibile nesso tra interdetto e trasgressione che il suo maestro Mauss aveva indicato, e ciò avverrebbe in particolare proprio nel capitolo dedicato alla festa¹. La festa, in cui la comunità degli uomini interrompe il tempo del lavoro e dell'accumulazione e si abbandona alla *dépense*, ha al proprio centro un atto sacrificale, ma questo atto è anche sempre una trasgressione sacrilega. L'uccisione della vittima, la quale in genere rappresenta una divinità, o quantomeno il re, oppure, ancora, l'animale totemico con cui il clan si identifica, è, in effetti, percepita come un crimine. Chi ha infranto l'interdetto, anche se all'interno del rito sacrificale, ha attentato alla stabilità della società, e deve essere da essa escluso come pericoloso, si trova quindi nella condizione del criminale, dell'*homo sacer*, almeno finché il crimine commesso non venga espiato². È proprio per questo che in molti riti

1 “Soltanto Roger Caillois, grazie agli insegnamenti e ai consigli di Mauss, fu in grado per primo di elaborare il concetto di trasgressione nella sua *Teoria della festa*.” E 63 (OC X 68). Ricordiamo che questo capitolo del libro fu l'oggetto della conferenza che Caillois tenne alla seduta del *Collège* del 2 maggio 1939.

2 “Ha inizio un crimine, una sorta di sacrilegio. Per questo, mentre la vittima veniva condotta sul luogo dell'uccisione, alcuni rituali prescrivevano libagioni ed espiazioni. Si chiedevano scuse per l'atto che si stava per compiere, si piangeva la morte dell'animale, lo si compiangeva come un parente. Gli si chiedeva perdono prima di colpirlo e ci si rivolgeva a tutta la specie alla quale apparteneva, come ad un vasto clan familiare a cui si chiedeva di non vendicare il danno che gli veniva arrecato nella persona di uno dei suoi membri. Influenzati dalle stesse idee, capitava che si punisse, si percoltesse, si esiliasse l'autore dell'uccisione. (...) Del resto, le purificazioni alle quali era sottoposto il sacrificatore dopo il sacrificio, erano simili all'espiazione del criminale” Henri Hubert et Marcel Mauss, *Saggio sul sacrificio*, cit., p. 38. Sul sacrificio come crimine si veda anche quanto Bataille dice nello studio su Lascaux: “L'antichità vedeva nel sacrificio un *crimine*, il crimine di colui che infliggeva la morte alla vittima di fronte al silenzio e all'angoscia del pubblico; crimine in cui il sacrificatore, consapevolmente ed egli stesso angosciato, violava il divieto dell'omicidio.” L 45 (OC IX 40-41).

sacrificali l'uscita del sacrificante dal sacrificio, allo stesso modo dell'entrata, prende la forma di una complessa purificazione rituale, come ben delineato da Hubert e Mauss¹. Ma anche quando il sacrificio che è al centro della festa si configura come semplice dispendio di beni materiali, esso è, in fondo, un crimine contro quella legge che prescrive alle società umane di evitare qualsiasi forma di *dépense* che ne possa pregiudicare la sopravvivenza. A proposito della funzione che l'infrazione del limite ha nella festa, Caillois afferma:

“Vengono allora sistematicamente violate tutte le prescrizioni che garantiscono il buon ordinamento naturale e sociale. Queste trasgressioni non cessano tuttavia di essere dei sacrilegi. Attentano a regole che ieri sembravano sante e inviolabili, e che sono destinate a ridiventarlo domani. Costituiscono davvero un grave sacrilegio.”²

La festa è quindi il momento in cui l'interdetto è sospeso, in cui, anzi il rapporto interdetto trasgressione viene totalmente sovvertito e la violazione di quanto è proibito è imposta dall'esperienza del sacro³; ma il fatto che la festa, il momento in cui gli uomini sentono più profondamente, attraverso l'esperienza che fanno del sacro, il legame sociale che li unisce, abbia il proprio cuore in un atto di *dépense* sacrificale che è atto sacrilego, e quindi trasgressione e crimine, è ciò che, per Bataille, ci permette di far emergere la verità più paradossale e sconvolgente sul fondamento della vita sociale dell'uomo. E di tale verità noi oggi possiamo essere consapevoli proprio grazie ai risultati che gli studi delle scienze sociali ci mettono a disposizione. Queste ci permettono infatti di cogliere in modo chiaro quanto prima gli uomini potevano solo intuire e cioè che gli interdetti, le leggi, che proteggono l'ordinato svolgimento di una vita sociale organizzata attorno alla necessità della produzione e, pertanto, dell'organizzazione razionale del mondo del lavoro, trovano il nucleo che dà loro consistenza proprio nel loro contrario, nell'infrazione dissipativa senza cui la vita, tanto

1 Henri Hubert et Marcel Mauss, *Saggio sul sacrificio*, cit, pp. 47-49, si tratta di un paragrafo intitolato proprio *L'uscita*.

2 Roger Caillois, *L'uomo e il sacro*, cit, p. 106.

3 “Il periodo sacro della vita sociale è appunto quello in cui le regole sono sospese e la licenza sembra quasi consigliata.” Ivi, p. 92.

sociale che individuale dell'uomo non sarebbe possibile.

“Di fatto, il nucleo centrale degli agglomerati primitivi non appare come un luogo di licenza non meno che come un luogo di divieto. Il divieto ovviamente è il fatto primitivo che lì si oppone al dispendio (*dépense*) delle forze; ma il fatto che vi sia opposizione in quel punto preciso mostra che lì, per l'appunto, può prodursi dispendio (*dépense*). (...) Ma questa negazione ultima non toglie affatto al crimine il valore energetico necessario alla messa in gioco del movimento d'insieme sociale e del potere proibitivo stesso.”¹

Così l'uomo la cui vita individuale e collettiva è protetta dagli interdetti stabiliti, quelli che impediscono il contatto diretto tra sacro e profano, non può, allo stesso tempo, non tendere verso questo contatto e quindi verso l'infrazione trasgressiva e tragica del limite. Il limite protegge la vita con lo scopo di conservarla, ma non si dà vita se non in quello spreco che è trasgressione del limite e messa in circolazione delle energie, dei beni accumulati; perché la vita contenuta nel limite impostole dalla ragione insterilisce.

“(...) senza libera perdita, senza dispendio (*dépense*) di energia, non vi è esistenza collettiva. Non vi è neanche esistenza individuale possibile. Di conseguenza l'uomo non può vivere senza infrangere le barriere da lui stesso elevate contro il suo bisogno di dispendio (*dépense*), barriere che non hanno un aspetto meno spaventoso della morte.”²

La trasgressione assume così per Bataille una funzione sociale imprescindibile, se è nelle esperienze del sacro (festa, sacrificio) che l'uomo sperimenta ciò che lo supera e lo unisce ai membri della sua comunità, questo significa che senza trasgressione non si dà relazione sociale, ma ciò significa altresì che il crimine, perché tale è la trasgressione, è necessario al costituirsi dell'organizzazione sociale nell'uomo. È sul crimine quindi che la legge viene a

1 *Attrazione e repulsione II. La struttura sociale*, cit. 153 (OC II 332).

2 *Ivi*, p. 152 (OC II 332).

trovare il proprio fondamento. È questa una verità che Bataille trova rappresentata letterariamente nei romanzi di Sade, e, in particolare, nella forma di un paradossale trattato politico, in *Francesi, ancora uno sforzo se volete essere repubblicani*, ma sono gli studi etnoantropologici che hanno permesso di basare tale consapevolezza sui dati forniti dall'osservazione della vita reale di società umane. Un ruolo fondamentale ha poi sicuramente, nella riflessione di Bataille, la lettura del Freud di *Totem e Tabù*, dove si afferma che il fondamento della comunità è da ricercarsi in un crimine originario e che questo crimine è l'uccisione del padre, cioè della legge, dell'autorità, con il conseguente scatenamento delle forze femminili e ctonie. Ma il tema dell'uccisione del padre, che incarna anche la figura del re e del dio, lo si ritrova in molte culture: anche in *Ouranos Varuna* di Dumézil, ad esempio, si ripercorre una vicenda mitica del tutto simile. Il delitto è quindi fondatore e si esprime nella forma del mito collettivo.

È proseguendo su quest'ordine di riflessioni che Bataille può giungere ad evidenziare che se il limite, la legge, serve a proteggere e dare forma alla convivenza razionalmente organizzata degli uomini, esso però non è a sua volta del tutto razionale. L'ordine razionale non può quindi fondarsi su se stesso, non può fondarsi sulla ragione ma scaturisce da qualcosa di eterogeneo alla ragione stessa. Il limite infatti deriva da un moto di violenta repulsione. Quel moto che porta l'uomo a ritrarsi di fronte al cadavere e, in generale, di fronte a ciò che provoca orrore. Contemporaneamente però, questo timore su cui si fonda il limite non sarebbe avvertito dall'uomo se egli non fosse spinto da un moto contrario di attrazione che lo incita a trasgredire il limite stesso. Se non si tiene conto di queste reazioni affettive non è possibile, per Bataille, comprendere l'implicazione, estranea ai meccanismi della ragione, tra interdetto e trasgressione, e non è possibile dunque comprendere in quale modo siano venute a formarsi le leggi che danno un ordinamento razionale alle società.

“I divieti sui quali si fonda il mondo della ragione non sono affatto razionali. (...) Tale è dunque la natura del *tabù*, che rende possibile un mondo della calma e della ragione, ma questo stesso *tabù* è, fondamentalmente, un tremore che non si impone alla ragione, ma alla *sensibilità*, come la violenza. (...) Dobbiamo dunque tener conto di una certa irrazionalità dei divieti, se vogliamo comprendere una

certa indifferenza alla logica che è sempre implicita in essi.”¹

Nella terminologia che Bataille utilizza nei testi eterologici degli anni trenta tutto ciò si esprime sottolineando il fondamento eterogeneo della legge omogenea, come quando afferma che “la società borghese è nella situazione della legge che deve avere dei fondamenti eterogenei”².

Il fatto che, a fondamento della legge che costituisce l'ordinamento razionale della società, vi sia un crimine necessario, un disordine che, nella forma dell'eccesso e della *dépense*, garantisce che la vita dell'uomo non insterilisca all'interno dei limiti al riparo dei quali voleva conservarsi, è quanto fa sì che la condizione umana possa essere definita da Bataille come tragica, perché spinta verso una trasgressione colpevole alla quale non è possibile sottrarsi³. Certamente, quando Bataille parla della tragedia il suo riferimento diretto, come chiaramente emerge dagli articoli di *Acéphale*, è Nietzsche e la vitalistica infrazione dionisiaca del limite⁴, tuttavia è interessante notare, in ordine all'economia del discorso che stiamo qui sviluppando, come Bataille rilegga questo concetto di tragedia e lo proietti su uno sfondo che non è tanto quello della cultura greca, i riferimenti alla quale sono decisamente sporadici nell'opera di Bataille, ma piuttosto quello costituito dalle società primitive che gli studi delle scienze socio-antropologiche ci permettono di conoscere e nei cui miti si trova espressa la consapevolezza della condizione tragica dell'uomo. Ciò risulta evidente ad esempio da questo breve passo tratto da una conferenza di Bataille al *Collège de Sociologie*, in cui il richiamo alla tragedia è inserito in un campo semantico che è evidentemente quello derivato dalla scuola sociologica francese:

1 E 61 (OC X 66-67).

2 *La regalità dell'Europa classica*, in *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, cit. p. 56 (OC II 440). Dei “fondamenti eterogenei della legge” Bataille parla anche in SPF 81 (OC I 355).

3 Alla necessaria condizione di colpevolezza, che è consapevole nell'uomo, ma è propria di ogni essere vivente, in quanto partecipa del movimento di *dépense* in cui consiste l'esistenza, è dedicato in particolare uno dei testi della *Somma Ateologica* scritto durante la Seconda guerra mondiale: *Il colpevole*.

4 Si veda in particolare *Cronaca nietzscheana*, cit.. Per un approfondimento relativamente alla presenza del tragico in Bataille si vedano in particolare i seguenti studi: Jacques Chatain, *Bataille*, Éditions Seghers, Paris, 1973, in particolare il secondo capitolo intitolato *Du tragique*; Rita Bischof, *Tragisches Lachen. Die Geschichte von Acéphale*, Matthes und Seitz, Berlino, 2011.

“L'oggetto della tragedia è anzitutto un crimine che consiste nella rottura di un tabù, che consiste di conseguenza nella rottura della barriera di repulsione che protegge le cose sacre.”¹

Pur essendo una concezione sacrificale dell'esistenza, in quanto l'eroe tragico è colui che, compiendo un crimine, si autosacrifica, questa concezione tragica è tuttavia l'esatto opposto del cristianesimo. Se anche nel cristianesimo, infatti, si pone la centralità del sacrificio del Cristo ciò che viene proposto ai fedeli è l'identificazione con la vittima di tale sacrificio e non, come avviene nell'esperienza tragica, l'identificazione con il colpevole e la conseguente assunzione su di sé della consapevolezza che la vita non può darsi che come crimine, cioè come trasgressione dell'interdetto². A differenza del cristianesimo, nella concezione tragica di Bataille non vi può essere salvezza, perché la condizione umana non si dà che in questo intreccio tra la proibizione e la sua infrazione criminale da cui non vi è uscita, se non quella di una vita disumana privata della sua parte maledetta, della sua necessaria tendenza verso l'eccesso. L'uomo tragico poi, riconoscendo la trasgressione criminale come ciò che costituisce interiormente tanto la sua esistenza che quella della comunità, si contrappone al militare che proietta il crimine fuori di sé. Perciò Bataille può affermare, ancora una volta in una conferenza tenuta al *Collège*, che l'unica possibile opposizione all'impero fascista delle armi è quella dell'impero della tragedia, cioè della trasgressione radicale³.

1 *Attrazione e repulsione II. La struttura sociale*, cit. p. 151 (OC II 331).

2 “Considerata in secondo luogo, la tragedia è così un esempio più significativo e una dimostrazione meno oscura del movimento centrale della società rispetto alla Chiesa cristiana, della quale è peraltro la controparte nel senso che essa propone il criminale alla comunione patetica degli astanti, laddove al rito cristiano resta solo la forza di designare la vittima.” Ivi p. 152 (OC II 332). E nella conferenza che Bataille, sostituendo Caillois, tiene poco tempo dopo al *Collège* sul tema de *Il potere*, ribadisce: “La tragedia propone all'uomo di identificarsi con il criminale che uccide il re; il cristianesimo gli propone invece di identificarsi con la vittima, col re condannato a morte.” *Il potere*, in Denis Hollier, *Il Collegio di sociologia*, cit., p. 167 (OC II 346).

3 *Confraternite, ordini, società segrete, chiese*, in Denis Hollier, *Il Collegio di sociologia. 1937-1939*, cit., p. 181 (OC II 350). Si tratta anche in questo caso di una conferenza che Caillois non poté tenere per motivi di salute venendo pertanto sostituito da Bataille.

5.4 Oggetto dell'interdetto è sempre la violenza

Possiamo, a questo punto, riportare la nostra interrogazione su quale sia, per Bataille, l'oggetto su cui agisce il nesso interdetto-trasgressione. Da quanto siamo venuti dicendo è emerso che l'ambito all'interno del quale questi si affermano è necessariamente quello della convivenza sociale organizzata e come, al suo interno, ad essere colpita da interdetto sia sicuramente l'attività sessuale e riproduttiva ma anche tutto ciò che ha a che fare con la morte. Il modo di trattare la morte, e in particolare la sua manifestazione più concreta e repellente, il cadavere e il processo della sua decomposizione, assumono anzi, per Bataille, una sorta di preminenza rispetto agli interdetti che regolano l'attività sessuale. Basandoci sulle tracce concrete messe a disposizione dallo studioso di paleoantropologia, possiamo affermare se non altro che nello stesso momento in cui l'uomo, tramite il lavoro, inizia a distinguersi dall'animale compaiono le prime manifestazioni di un trattamento rituale dei morti, del fatto cioè che la morte comincia a suscitare nell'uomo un terrore che può essere affrontato solamente attraverso pratiche regolate da riti e interdetti. Rientrano in questo ambito tutti i riti funebri che codificano il modo di rapportarsi alla minacciosa presenza del cadavere, repellente, così come la sporcizia (e gli escrementi), per la paura del nulla verso il quale sembrano trascinare; ma ancor più significativa è la pratica del sacrificio perché in essa l'uomo può infrangere, entro condizioni ben determinate di tempo e di spazio, il tabù che vieta l'uccisione. Per ciò che riguarda i tabù riferiti al sesso la contemporaneità della loro comparsa con quelli della morte, rimane invece una supposizione, per quanto, ad avviso di Bataille, fortemente plausibile¹. Bataille giunge quindi ad affermare che ciò che differenzia l'uomo dagli animali non è tanto l'organizzazione sociale, che di fatto possiamo ritrovare in forme diverse in molte specie animali, ma la consapevolezza della morte e il conseguente sviluppo di interdetti che permettano di regolare il modo di rapportarsi a questa esperienza e di affrontare il terrore che essa incute². Sono proprio questi interdetti a dar forma

1 E 30 (OC X 34).

2 “In effetti il comportamento molto evidenziato della società umana nei confronti del cadavere può essere rappresentato come ciò che mette in contrapposizione il mondo umano al mondo animale. Esso è legato all'acuta coscienza della morte in quanto essa minaccia ciascuno di noi e ci si può chiedere se l'uomo che non è un animale sociale più dell'ape o della formica, non sia essenzialmente un animale che ha coscienza della morte.” OC II 282. Si tratta di un passo tratto da un appunto, datato 17 gennaio 1938, in cui Bataille

all'organizzazione sociale degli esseri umani.

“Nella misura in cui è vero che la società si è formata attorno ai morti, è necessario ragionare che è una repulsione, un disgusto, uno spavento comuni che hanno riunito gli uomini nei primi tempi. È senza dubbio paradossale avanzare l'ipotesi che la società si è fondata sul disgusto e sullo spavento, tuttavia bisogna riconoscere, d'altra parte, che se non si fa intervenire questo sentimento potente molte cose, poiché si tratta di cose umane, rischiano di rimanere inintelligibili.”¹

La sessualità e la morte sono, per Bataille, due esperienze strettamente affini; il rapporto erotico viene spesso descritto, in effetti, secondo una dinamica sacrificale² e la connessione tra sessualità e morte è centrale in tutti gli scritti di Bataille che hanno a che fare con

abbozza una sorta di testo programmatico per la *Société de Psychologie Collective*, che era stata da poco fondata e di cui facevano parte, oltre a lui, Michel Leiris, e gli psicanalisti René Allendy, Paul Schiff e Pierre Jenet che ne era il presidente. Obiettivo dichiarato della ricerca di questo gruppo, che non ebbe vita lunga, è proprio l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla morte. In questo testo programmatico Bataille lamenta che gli studi relativi a tale tema si siano limitati ad affrontare i tabù dei popoli primitivi, che possono essere studiati, in modo neutrale e rassicurante, come un oggetto distinto dallo studioso; sarebbe invece importante studiare, cosa che non è stata fatta se non in alcuni casi riguardanti la psicopatologia sessuale o la psichiatria, l'atteggiamento di fronte alla morte dell'uomo della nostra epoca, per il quale, sottolinea Bataille quello relativo alla morte è “tra i tabù quello che rimane in noi più intatto” (OC II 283). Una delle fonti dichiarate da Bataille, tanto in questo testo che in quello della conferenza del *Collège* del 5 febbraio 1938, per quanto riguarda i tabù relativi alla morte nei popoli primitivi, è lo studio del 1907 di Robert Hertz, *Contribution à un étude sur la représentation de la mort* ripreso poi nella raccolta pubblicata da Mauss nel 1928 con il titolo di *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, tr. it. *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Savelli, Roma, 1978. Sulle proibizioni relative alla morte Bataille non poteva però non aver presenti anche le pagine che Durkheim vi dedica ne *Le forme elementari della vita religiosa*, cit. pp. 372-382.

1 OC II 285.

2 Si veda ad esempio questa scena, tratta dal breve romanzo *Il morto*, che è un evidente richiamo alla dimensione del sacrificio, così come era stata descritta nelle analisi di Hubert e Mauss; vi compaiono, infatti, la vittima, il sacrificante e il pubblico che assiste ad una messa in scena della morte, la tonalità emotiva è poi quella di un'esaltazione frenetica che è quanto, già per Durkheim, caratterizza le esperienze religiose: “La vittima sussultò e si dibatté; un corpo a corpo di incredibile violenza. Gli altri guardavano respirando a fatica, soverchiati da quella frenesia. Le mani e i denti laceravano tra le grida. Alla fine, inarcandosi, il garzone, senza fiato, gridò sbavando. Marie gli rispose con uno spasimo di morte.” *Il morto*, In *Tutti i romanzi*, cit., p. 484 (OC IV 48).

l'erotismo, in particolare è attorno a tale nucleo problematico che è costruito *Le lacrime di eros*. Queste due esperienze costringono l'uomo a confrontarsi con l'inizio e con la fine della sua esistenza, ponendolo così di fronte alla precarietà del suo essere, destinato a scomparire così come è comparso, per pura casualità, per una semplice *chance*. La riproduzione sessuale e la morte sono le manifestazioni angosciose della dinamica dissipativa delle energie che domina la natura, una dinamica dissipativa rispetto alla quale la società umana vuole istituire, con gli interdetti, una barriera di protezione al cui riparo l'essere umano possa illudersi che sia possibile sottrarsi e sopravvivere a tale processo di spreco e distruzione.

“La sessualità e la morte non sono che le fasi culminanti di una festa che la natura celebra con la moltitudine infinita delle creature viventi; l'una e l'altra danno il senso dello spreco illimitato che la natura contrappone al desiderio di sopravvivere, proprio di ogni essere.”¹

Bataille ritiene che gli studi fin ora condotti dalle scienze sociali sulla natura degli interdetti si siano sempre soffermati sulle forme particolari e più chiaramente definite che questi hanno assunto, come ad esempio la proibizione dell'incesto², ma non abbiano saputo cogliere, se non, in parte, nel caso di Caillois, quale sia il fondamento comune, ma allo stesso tempo “vago, inafferrabile e mutevole”, a tutti gli interdetti e che ne garantisce la profonda unità con le spinte verso la trasgressione. Egli ritiene di poter individuare questo fondamento comune nella violenza. Questa verrebbe dunque a costituire l'oggetto di una sorta di interdetto originario:

“informe e generale, che è sempre lo stesso dovunque. Può mutare la sua forma come il suo oggetto, ma sia che si tratti della sessualità o della morte, ad essere

1 E 59-60 (OC X 64).

2 “Il divieto dell'incesto, che è generalissimo, si traduce tuttavia in usanze precise, sempre formulate con grande rigore, e basta una parola, il cui significato formale sia incontestabile, a darne la definizione generale. È questa la ragione per cui l'incesto è stato oggetto di numerosi studi, mentre il divieto di cui esso è soltanto un caso particolare, da cui deriva un insieme incoerente, non ha interessato lo spirito di coloro che studiano gli atteggiamenti umani. L'intelligenza umana, infatti, è portata a considerare ciò che è semplice e definibile, trascurando ciò che è vago, inafferrabile e mutevole.” E 49 (OC X 54).

presa di mira e sempre la violenza, la violenza che terrorizza ma che nello stesso tempo affascina.”¹

È la violenza quindi ciò che l'interdetto vuole arginare imponendole il limite della ragione e del calcolo² ed è quanto invece si scatena nella trasgressione. Ma la violenza altro non è che l'eccesso dissipativo proprio della vita ad ogni suo livello e che ne determina la continua impermanenza manifestandosi innanzitutto nei fenomeni della riproduzione sessuale e della morte³. La violenza è *dépense* che rompe l'ordine razionale dell'utile e pone l'essere vivente di fronte al proprio angosciante nulla. Essa appare all'uomo come il movimento stesso che caratterizza la natura e che egli coglie non solo al di fuori di sé, ma anche in se stesso nella forma di un'insopprimibile spinta verso l'eccesso⁴.

La principale forma di violenza della natura l'uomo la riconosce, ad avviso di Bataille, nella vita dell'animale, proprio perché l'uomo si è costituito come tale distaccandosi, tramite gli interdetti, dall'animalità e ne avverte dunque contemporaneamente la prossimità e l'irriducibile estraneità. Per questo “l'uomo è un animale che resta ‘interdetto’ di fronte alla morte e di fronte all'unione sessuale”⁵. La violenza della vita animale consiste di fatto, per Bataille, nell'immediatezza priva di calcolo razionale che la caratterizza; nell'essere totalmente immanente al proprio mondo⁶. Se l'interdetto, che segna l'istituzione anche della ragione, perché non si dà legge se non nella forma del linguaggio e della sua organizzazione razionale, è negazione della condizione animale, ciò non significa tuttavia che la trasgressione, che negando l'interdetto rappresenta una sorta di negazione della negazione,

1 E 49 (OC X 54).

2 Ne *L'erotismo* Bataille dichiara la vicinanza della sua concezione della violenza, intesa come ciò che si contrappone alla ragione, a quella sviluppata da Eric Weil in *Logica della filosofia*. E 53 n (OC X 58 n).

3 “Violenza significa in pari tempo riproduzione sessuale e morte. (...) la loro connessione esteriore si rivela nell'*universo sadico*.” E 41 (OC X 45).

4 “Vi è nella natura, e continua a sussistere nell'uomo, una tendenza perenne all'*eccesso*.” E 39 (OC X 43).

5 E 48 (OC X 53). Sul fatto che l'interdetto, inteso non nelle sue forme particolari, ma nel suo aspetto globale, che i sociologi e gli storici hanno in genere trascurato, segni il distacco dell'uomo dall'animalità, Bataille è chiaro in un passaggio del suo studio sui dipinti di Lascaux che si conclude affermando che “in generale, senza divieto, non esiste vita umana.” L 38 (OC IX 33).

6 Sull'immanenza della condizione animale contrapposta alla trascendenza costitutiva dell'uomo che, tramite la ragione, separa se stesso, come soggetto, dal mondo, che è oggetto, si veda, in particolare il primo capitolo della prima parte di *Teoria della religione*, intitolato *L'animalità*. TR 19-26 (OC VII 291-296).

vada intesa come ritorno dell'uomo ad un'animalità originaria¹. La condizione animale è sì vista da Bataille con una sorta di nostalgia, ma essa è, di fatto irrecuperabile, perché le conseguenze dello sviluppo del lavoro, del pensiero, del linguaggio e della consapevolezza della morte non possono essere cancellate dall'essere umano. La trasgressione è la violenza che ha attraversato la ragione e che fa emergere il nucleo irrazionale di questa ma non per negarla bensì per portarla alla consapevolezza, che si dà poi nella forma di un'esperienza, della paradossalità del proprio fondamento. Se è vero che “non vi è nulla che possa ridurre la violenza”², è altrettanto vero che l'interdetto non può essere cancellato. La violenza:

“è il mondo umano che, formato nella negazione dell'animalità, o della natura, nega se stesso e, in questa seconda negazione, si supera senza tuttavia tornare a ciò che aveva in un primo tempo negato.”³

Ora, anche se queste riflessioni le troviamo articolate in modo così chiaro e consapevole in un libro tardo come *L'erotismo*, è evidente tuttavia che una tale concezione della violenza si è venuta sviluppando all'interno di una riflessione che la lega strettamente alle tematiche centrali nella sociologia, così come Bataille la intende fin dagli anni trenta: il sacro, il rito sacrificale, la festa, la dinamica dell'interdetto e della trasgressione e lo strettissimo legame che queste hanno con il movimento eccessivo della *dépense*. È in questo senso quindi che va intesa anche la violenza che caratterizza la concezione della rivoluzione di Bataille tra le due guerre. La rivoluzione è in effetti per lui trasgressione del limite costituito dall'organizzazione razionale e utilitaristica dello Stato e non può che essere violenta, come ogni trasgressione, perché è la manifestazione di ciò che eccede e rompe l'ordine sociale omogeneo.

“La violenza, l'eccesso, il delirio, la follia, caratterizzano in diversa misura gli elementi eterogenei: attivi, come nel caso delle persone o delle folle, essi si

1 “La trasgressione del divieto non è violenza animale. È pur sempre la violenza esercitata da un essere razionale.” E 62 (OC X 67).

2 E 46 (OC X 51).

3 E 82 (OC X 86-87).

producono infrangendo le leggi *dell'omogeneità sociale*.”¹

Ancora una volta ci troviamo quindi di fronte ad un utilizzo dei concetti della scienza sociologica rielaborati in stretta connessione con le esigenze politiche dell'epoca, in particolare con l'esigenza di un pensiero e di una pratica rivoluzionaria che si sottraggano tanto al modo in cui l'idea della rivoluzione è stata “normalizzata” nell'ambito dei partiti di sinistra, tanto alla falsa rivoluzione del fascismo. La rivoluzione non può essere pensata da Bataille che in termini di trasgressione. Ma, ancora una volta, non si tratta di una trasgressione che Bataille pensi come accesso ad un nuovo ordine collocabile al di là del limite trasgredito, perché ogni ricostituzione dell'ordine è, di fatto, riaffermazione dell'interdetto e non permette dunque di accedere ad un'ulteriorità rispetto all'interdetto stesso.

5.5 Sulla linea della trasgressione

È dunque appoggiandosi ai risultati degli studi etnologici che Bataille può far emergere la necessità, per l'esistenza umana, nella sua dimensione sociale, dell'esperienza tragica della trasgressione. Tutto il sistema di interdetti che, nelle società studiate dall'etnografia, garantisce l'ordine e la stabilità delle società stesse, implica infatti sempre il necessario momento dell'infrazione, senza la quale l'ordine della società non solo non potrebbe essere mantenuto, ma non potrebbe nemmeno essere rinnovato, rigenerarsi². Per questo, “la trasgressione organizzata forma con il divieto un insieme che definisce la vita sociale”³. La stabilità delle società arcaiche studiate dall'etnologia è dovuta al fatto che esse non hanno negato e rimosso la violenza ma le hanno garantito uno spazio ritualmente codificato all'interno del quale è possibile la sua manifestazione. Questo spazio è lo spazio del sacro.

1 SPF 74 (OC I 347).

2 Caillois sottolinea come la festa, con la sua infrazione delle regole, rappresenti una reimmersione nel caos originario: “La festa riporta in auge il tempo della licenza creatrice, quello che precede e genera l'ordine, la forma e l'interdetto (le tre nozioni sono legate tra loro e insieme si contrappongono a quella del Caos).” Roger Caillois, *L'uomo e il sacro*, cit. p. 104. La funzione di questa riattualizzazione rituale del caos è però non tanto quella di una rottura definitiva dell'ordine, quanto appunto quella di una sua rigenerazione.

3 E 62 (OC X 68).

Non può quindi sfuggire a Bataille come un tale sistema religioso di feste, riti, sacrifici, che hanno un ruolo tanto importante in quelle società precapitaliste che ancora avvertivano la necessità della *dépense*, sia anche un modo che l'umanità ha sviluppato per mantenere sotto controllo quella spinta verso una dissipazione violenta che è costitutiva dell'uomo. Si tratta cioè di pratiche che tendono a recuperare la negatività della violenza nella forma della trasgressione, a favore di una sua funzione stabilizzante e produttiva per l'ordinamento sociale. Riservare un tempo eccezionale alla trasgressione serve a far sì che la sua violenza non si scateni, in modo distruttivo, durante il tempo ordinato della vita quotidiana dedicata al lavoro e alla produzione in cui l'interdetto deve mantenere la sua forza normativa. Il rito viene in tal modo ad assumere contemporaneamente carattere conservatore e trasgressivo. Perciò la trasgressione non va intesa nei termini di un libero scatenarsi della violenza, essa è, infatti, sempre regolata¹. Il sacrificio stesso altro non è che un modo per far accedere i membri della comunità all'esperienza perturbante della morte, ma in maniera controllata, e quindi limitandone il più possibile la forza distruttiva. Il rito sacrificale, come più in generale la festa, istituisce, infatti, i limiti di un'esperienza del sacro all'interno dei quali l'infrazione del divieto è non solo possibile ma anzi raccomandata; proprio questo garantisce però che essa non si espanda contagiosamente al di fuori di tali limiti minacciando la vita profana e produttiva.

“La festa riunisce uomini che il consumo dell'offerta contagiosa (la comunione) apre a un incendio tuttavia limitato da una saggezza di senso contrario: è un'aspirazione alla distruzione che esplode nella festa, ma è una saggezza conservatrice che la ordina e la limita. (...) Lo scatenarsi della festa è in definitiva, se non proprio incatenato, almeno circoscritto nei limiti di una realtà di cui è la negazione. È nella misura in cui conserva le necessità del mondo profano che la festa è tollerata.”²

1 “La trasgressione nulla ha a che vedere con la libertà primigenia della vita animale: essa inaugura un eccesso al di là dei limiti ordinariamente osservati, e tuttavia conserva questi limiti. La trasgressione eccede, senza distruggerlo, un mondo profano di cui è completamento.” E 65 (OC X 70).

2 TR 50 (OC VII 313-314).

Il confronto con il tema della trasgressione viene così ad aprire due strade di fronte al percorso batailleano: da una parte quella di una trasgressione che continuamente riconduce all'ordine, che è la dinamica che gli studi della scienze sociali ci permettono di evidenziare all'interno delle società arcaiche, e, dall'altra, quella che, data l'impossibilità per la trasgressione di accedere ad un al di là del limite, tenta di mantenersi il più possibile sul limite stesso, che è poi un mantenersi sul limite della violenza, cioè dell'apertura dell'essere, consapevoli tuttavia dell'inevitabilità della ricaduta nell'ordine dell'omogeneo, della razionalità e del lavoro. La trasgressione è quindi per Bataille rivolta inesauribile, che non porta mai all'affermazione di un nuovo ordine della violenza eterogenea al di là del limite ma che, consapevole della precarietà e paradossalità della condizione umana, si colloca proprio, in un rischioso e intenibile equilibrio, su quel limite in cui si svolge l'interminabile gioco tra l'interdetto (della violenza) e la sua infrazione (che riafferma la violenza). Si tratta di un gioco tra limitato e illimitato che rimane sempre sulla linea, in modo tale che il limite si ritrova in ciò che lo nega¹.

1 “La trasgressione supera e non cessa di ricominciare a superare una linea che, dietro ad essa, subito si richiude in un'ondata di poca memoria, recedendo così di nuovo fino all'orizzonte dell'insuperabile.” Michel Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 58.

6. L'effervescenza collettiva della comunicazione

6.1 *Comunicare è trasgredire i limiti dell'essere individuale*

Se la trasgressione è infrazione dei limiti posti alla collettività dalle norme sociali, un'infrazione, come abbiamo visto, necessaria per la stessa esistenza di queste norme, tuttavia essa si configura, per Bataille, anche come un'esperienza di fuoriuscita dell'essere individuale dai limiti che garantivano la presunta esistenza autosufficiente dell'io¹. Le esperienze limite del sacro, dell'eterogeneo, della *dépense*, dell'erotismo, e così via, sono innanzitutto esperienze che il soggetto fa contro se stesso, scoprendo che “alla base dell'esistenza umana esiste un principio d'insufficienza”². In tali esperienze il soggetto è portato, quindi, a confrontarsi con il proprio nulla ed è *l'ipse*³, l'immagine compiuta di sé come individuo separato e definito, ciò che innanzitutto egli trasgredisce. Questa trasgressione si configura pertanto in Bataille come un uscire fuori di sé, un'estasi, che tuttavia non proietta verso un'unità trascendente e perfetta, ma verso altri esseri incompiuti come noi, verso altri esseri che hanno fatto esperienza della loro mancanza costitutiva, della ferita aperta che essi sono, e la condividono. È questo ciò che Bataille chiama comunicazione. Ne *L'amicizia*, uno dei testi decisivi per l'articolazione del suo pensiero su tale tema, egli afferma che:

“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 quel che si può chiamare incompiutezza, nudità animale, ferita, esseri innumerevoli e separati gli uni dagli altri *comunicano* e nella *comunicazione* dall'uno all'altro prendono vita perdendosi.”⁴

1 A proposito della trasgressione erotica Bataille afferma, ad esempio, che “*l'erotismo è, nella coscienza dell'uomo, ciò che mette il suo essere in questione.*” E 29 (OC X 33).

2 *Le labyrinthe*, OC I 434.

3 Il concetto di *ipse* come soggetto autosufficiente che vuole essere tutto è introdotto da Bataille ne *Le labyrinthe* e diventerà centrale soprattutto nelle riflessioni de *L'esperienza interiore*.

4 A 19 (OC VI 296). Le riflessioni sulla comunicazione contenute in questo breve testo sono in gran parte

Quella della comunicazione è una nozione centrale per comprendere il modo in cui si configura nel pensiero di Bataille la relazione tra gli esseri umani, tanto che, sempre con i modi dell'incompiutezza e della paradossalità che gli sono propri, si può parlare di una vera e propria “teoria della comunicazione”¹. La quale, a sua volta, si basa su una concezione ontologica cui Bataille dà anche il nome di “teoria della composizione degli esseri”, e alla quale abbiamo già accennato, ma su cui torneremo più approfonditamente parlando del rapporto di Bataille con le scienze. Secondo questa teoria, l'esistenza, ad ogni suo livello, è costituita da una circolazione di energia in eccesso, ogni essere individuale rappresenterebbe il tentativo di arrestare questa circolazione, di darle consistenza, ma questo verrebbe a costituire un punto di arresto sempre momentaneo, costretto continuamente ad aprirsi, ad infrangere la propria stabilità e a rimettere in circolo l'energia stessa. Si tratta di un movimento che non trova mai il proprio compimento, né a livello del singolo individuo, né a livello della totalità ed è proprio questa incompiutezza che garantisce il processo di comunicazione continua, di continua rottura di quella separatezza individuale, che è la vita in ogni sua manifestazione.

“L'esistenza non si trova dove gli uomini si considerano isolatamente; essa comincia con le conversazioni, il riso condiviso, l'amicizia, l'erotismo – essa ha luogo solamente *nel passaggio dall'uno all'altro*. Odio l'idea di essere legato alla separatezza.”²

La comunicazione si dà dunque come una paradossale coincidenza di eccesso e mancanza, è proprio perché incompiuto, perché non può essere il tutto come il soggetto assoluto

riprese, alcune volte con leggere modifiche, ne *Il colpevole*, primo libro della *Somma ateologica*. Questo passo ad esempio lo ritroviamo, con alcune variazioni, C 39 (OC V 263). Sulla comunicazione come trasgressione dei limiti dell'identità individuale si veda quest'altro passo tratto da *Il limite dell'utile*: “questo mondo separato dalle barriere dell'individuo è agitato incessantemente sia dalla preoccupazione di mantenere tali barriere sia da quella opposta di comunicare: ognuno di noi deve abbandonarsi di continuo a quella perdita di sé – parziale, totale – che è la comunicazione con altri.” LU 139-140 (OC VII 267-268).

1 OC VI 425. Un'articolata e approfondita ricostruzione di tale teoria la ritroviamo nel terzo capitolo del libro di Fausto de Petra, *Comunità, comunicazione, comune*, cit., pp. 106-148.

2 A 36 (OC VI 303).

hegeliano, che il soggetto di Bataille è portato a trasgredire eccedendo se stesso, in un movimento di *dépense* che è alterazione di sé, continua *mise en jeu* che espone ad un'alterità che non è altro che la molteplicità di altri soggetti altrettanto messi in gioco, e messi a nudo, esposti così all'emozione angosciosa e allo stesso tempo inebriante di una *dépense* che è innanzitutto perdita di sé. Si tratta di soggetti irriducibili ad ogni processo conoscitivo, proprio perché mai riconducibili ad unità chiuse e definite una volta per tutte. La comunicazione apre così gli esseri discontinui che noi siamo verso una continuità con altri esseri e implica un reciproco riconoscimento della incompiutezza che ci costituisce, ma anche la consapevolezza dell'incolmabilità della distanza che ci separa. La continuità istituita dalla comunicazione non è quindi mai il compimento di una totalità unificata e omogenea, perché questa rappresenterebbe anzi l'estinzione della possibilità della comunicazione, il compimento come chiusura e soppressione delle differenze¹. È tuttavia dalla volontà dell'*ipse* di essere tutto che ha origine la comunicazione, come assunzione consapevole dell'impossibilità di tale volontà e accettazione della propria incompiutezza. Gli esempi di comunicazione cui Bataille ricorre più frequentemente, l'amore, l'amicizia, il riso, non vanno mai intesi, perciò, nei termini di un oltrepassamento della separatezza individuale verso una superiore unità fusionale, ma al contrario come continuo processo di infrazione dei limiti dell'uno chiuso in se stesso; solo mantenendo aperta quella ferita che l'io scopre di essere la comunicazione può, infatti, aver luogo, intesa non come un reciproco completamento delle proprie manchevolezze ma anzi come un esporsi l'uno all'altro in quanto esseri irrimediabilmente mancanti.

“Sono il non compimento, la ferita, la miseria e non il compimento a essere la condizione della ‘comunicazione’. La comunicazione non è compimento. Affinché la ‘comunicazione’ sia possibile, occorre trovare un difetto, una mancanza, un punto debole, un' ‘incrinatura’. Una lacerazione in se stessi, una lacerazione nell'altro.”²

1 Derrida sottolinea come il *continuum* cui la comunicazione batailleana fa accedere non sia da intendersi come pienezza di senso ma come “esperienza della differenza assoluta”. Jacques Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, cit. pp. 340-341.

2 A 23 (OC VI 297).

Appare chiaro dunque come la comunicazione che a Bataille sta a cuore non possa essere intesa secondo una funzione denotativa che implichi una trasmissione di significati, come se in essa si desse uno scambio, un passaggio di proprietà da un soggetto definito ad un altro soggetto definito. In effetti una comunicazione intesa in questo modo sarebbe ciò che Bataille definisce una comunicazione minore alla quale contrappone ne *Il limite dell'utile* “una sorta di comunicazione maggiore in cui tutto è violentemente messo in questione”¹. Ma ciò che, per primo viene messo in questione in questa comunicazione maggiore, che è poi comunicazione sovrana, è il soggetto stesso che comunica; la comunicazione è infatti spossessamento, innanzitutto spossessamento di noi stessi. Nella comunicazione si assiste quindi a un processo di dissolvimento del soggetto, e conseguentemente, dell'oggetto, che rende impossibile il pensare ad essa come una trasmissione di qualcosa a qualcuno. La disarticolazione del rapporto soggetto-oggetto significa anche che la comunicazione maggiore non rientra nell'ambito della razionalità e delle sue forme discorsive. La razionalità è infatti, secondo Bataille, sempre istituzione di limiti, mentre la comunicazione ne è l'infrazione². Appare quindi evidente che la comunicazione in senso forte va necessariamente concepita in termini

1 LU 145 (OC VII 271). Ne *La letteratura e il male*, e in particolare nel saggio dedicato a Genet, Bataille riprenderà questa definizione di “comunicazione maggiore” che farà coincidere con la dimensione sovrana della letteratura. La principale critica che egli muoverà a Genet sarà proprio quella di non proiettare la sua scrittura verso la dimensione della comunicazione. L'incapacità di porsi sul piano della comunicazione è la principale mancanza che Bataille individua anche in Sade, che pure mette in scena la trasgressione più radicale e insostenibile; tuttavia tale trasgressione è sempre basata sul mantenimento di una netta separazione tra il sé sadico e gli altri che, inevitabilmente, sono totalmente ridotti a oggetti, rendendo così impossibile ogni forma di comunicazione.

2 Con ciò è chiaro come la comunicazione maggiore di Bataille non abbia nulla a che vedere con le varie teorie della comunicazione sviluppatesi nella seconda metà del Novecento e, in particolare, con quella habermasiana dell'agire comunicativo. Su ciò si veda: Jean-Michel Heimonet, *La notion de communication chez Habermas et Bataille*, in Id., *Négativité et Communication*, cit., pp. 81-109. Da notare come invece Besnier abbia tentato un accostamento delle posizioni di Bataille sulla comunicazione a quelle di Adorno. Entrambi infatti pensano ad una comunicazione che non si riduca alla sua funzione denotativa di trasmissione di significati attraverso il linguaggio e con ciò criticano la ricerca, propria di un'epoca dominata dalle esigenze tecniche della produzione, di una comunicazione completamente trasparente. Ma mentre Adorno si colloca in una posizione nostalgica rispetto alle condizioni di una comunicazione pienamente umana che si sono avute in un passato ormai perduto, Bataille rifugge invece, anche per quanto riguarda la comunicazione, tanto da posizioni nostalgiche che utopiche. Cfr. la prima parte del capitolo intitolato *Communication et finitude*, in Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille. La politique de l'impossible*, cit. 281-288.

di *dépense* e non secondo il modello di uno scambio economico; essa non può essere strumento e, proprio per questo, è sovrana¹. Proprio per questo la comunicazione non è mai in Bataille risultato di un progetto volontariamente perseguito, al massimo può essere intesa come volontà di *chance*, cioè come volontà del soggetto di tenersi aperto all'esperienza della comunicazione. La *chance* della comunicazione che accade è anche, nella prospettiva batailleana, l'unica vera forma di libertà.

6.2 *Il sacrificio come comunicazione*

Ora, se la comunicazione è questa messa in comune della mancanza costitutiva dei singoli esseri, del fatto che, giunti al loro “punto di rottura”², si scoprono incompleti e si aprono verso il proprio nulla, ciò significa che quanto rende possibile l'esperienza della comunicazione è, in fondo, la morte. È la consapevolezza di essere mortali che ci apre ad altri esseri mortali. La comunicazione infatti:

“non può avvenire da un essere pieno e intatto ad un altro: essa vuole esseri in cui si trovi posto in gioco l'essere – in loro stessi – al limite della morte, del nulla.”³

È dunque la consapevolezza della morte che ci apre alla comunicazione, come messa in comune, comunione, di ciò che condividiamo con altre esistenze incompiute, come condivisione dunque non di un qualcosa ma del nostro nulla.

Sappiamo che il modo in cui l'uomo si è accostato fin dai tempi più antichi all'impossibile

1 “Non vi è alcuna differenza tra la comunicazione forte come qui viene rappresentata e ciò che io chiamo sovranità. La comunicazione sottintende, nell'attimo, la sovranità di quelli che comunicano fra di loro e, reciprocamente, la sovranità sottintende la comunicazione; essa è, tendenzialmente, comunicabile, altrimenti non è sovrana. Bisogna dire, insistendo, che la sovranità è sempre comunicazione e che la comunicazione nel senso forte è sempre sovrana.” *La letteratura e il male*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1991, p. 183 (OC IX 313).

2 LU 190 (OC VII 539).

3 SN 50 (OC VI 44).

esperienza della morte è il rito collettivo del sacrificio. Emerge dunque ancora una volta, anche nel momento in cui lo si affronta assumendo il filo conduttore della comunicazione, come la logica sottesa al ragionamento batailleano sia una logica sacrificale, di un sacrificio però che, come sappiamo, non è mai sacrificio *per*, ma sempre sacrificio fine a se stesso, pura esperienza della perdita senza tornaconto. Bataille può dunque affermare che “ciò che distingue gli uomini dagli animali è la comunicazione, che probabilmente è l'effetto del sacrificio”¹.

Il richiamo alla dimensione del sacrificio significa dunque che anche la nozione di comunicazione sviluppata da Bataille, soprattutto a partire dalla fine degli anni trenta, deve essere affrontata avendo ben presente l'importanza che per lui assume il contesto degli studi socio-antropologici. È infatti a partire dalla dimensione oggettiva dei dati resi disponibili da queste scienze, ma portandole a superare l'oggettività scientifica in una direzione che è tuttavia inscritta nei loro stessi risultati, che Bataille intende costruire una riflessione che conduca ad interrogare i limiti paradossali dell'esistenza umana; quei limiti sui quali si svolge la stessa esperienza della comunicazione.

A proposito della lettura del rito sacrificale in termini di comunicazione, già sappiamo come siano gli stessi Hubert e Mauss nel loro *Saggio sul sacrificio* ad individuare ciò che accomuna tutte le forme di sacrificio nel fatto che esse consistono sempre nell'instaurazione, tramite l'infrazione dell'interdetto, di una comunicazione tra sacro e profano². Si tratta di un gesto che è insieme sacrilegio e consacrazione; sacrilegio perché per mettere in comunicazione è necessario rompere la separazione instaurata dai tabù; consacrazione perché nel sacrificio non solo la vittima diviene sacra ma la dimensione del sacro viene comunicata, in modo contagioso, a tutti coloro che, a diverso titolo, partecipano al rito sacrificale e che

1 LU 200 (OC VII 552). In quelli che sono probabilmente gli appunti preparatori per una delle ultime conferenze tenute al *Collège* si può leggere: “Una sorta di comunicazione strana, intensa, sembra stabilirsi fra gli uomini ogniqualvolta la violenza della morte li approssima.” *La gioia davanti alla morte*, in Denis Hollier, *Il Collegio di sociologia. 1937-1939*, cit., p. 420 (OC II 245).

2 “Ma se il sacrificio è tanto complesso, donde può venirgli la sua unità? In realtà si può affermare che, in ultima analisi, sotto la diversità delle forme che riveste, esso è sempre costituito su di un medesimo schema che può essere usato per le finalità più diverse. *Questo schema consiste nello stabilire una comunicazione fra il mondo sacro e il mondo profano mediante l'intermediario di una vittima, vale a dire di una cosa distrutta nel corso di una cerimonia.*” Henri Hubert e Marcel Mauss, *Saggio sul sacrificio*, cit., p. 86.

subiscono così un'alterazione del loro essere in termini religiosi¹. Un chiaro esempio di questo procedimento è costituito da quello che, sulla scia dell'etnologo scozzese William Robertson Smith, Hubert e Mauss chiamano “sacrificio comunitario”², cioè quel sacrificio in cui centrale è la comunione, il momento in cui i partecipanti al sacrificio si nutrono in comune dell'alimento tabù che sono, in genere, le carni della vittima sacrificale. Spesso questa vittima è l'animale totemico, l'animale cioè in cui si identifica il clan e di cui pertanto è proibito cibarsi. Ma questo gesto, che ha la stessa valenza di un atto di cannibalismo, diviene non solo lecito, ma necessario, affinché il rito sacrificale si compia rinsaldando i legami della comunità attraverso la comunicazione, che è una messa in circolazione, del sacro nella forma del corpo della vittima. Il sacrificio è dunque, nella lettura di questi antropologi, ciò che garantisce la comunicazione non solo tra sacro e profano, ma anche tra la molteplicità di individui separati che, proprio nel momento in cui accedono al sacro, grazie alla compartecipazione all'esperienza sacrificale, possono superare l'immagine che hanno di se stessi come esseri separati e compiuti, per fare esperienza del fatto che è proprio la condizione di incompiutezza ciò che li mette in comunicazione istituendo tra loro un'unità comunitaria. È dunque ponendosi chiaramente sulla scia di queste analisi del sacrificio che Bataille, nella conferenza che segna la fine dell'esperienza del *Collège*, può affermare:

“Propongo di considerare come legge il fatto che gli esseri umani non sono uniti se non da lacerazioni o ferite (...). Se degli elementi si combinano allo scopo di formare un insieme, ciò si avvera facilmente quando ciascuno di loro perde in

1 Ciò che differenzia il sacrificio da altri riti di consacrazione è proprio, per Hubert e Mauss, il fatto che esso si comunichi a tutti i presenti: “Nel sacrificio (...) la consacrazione si irradia al di là della cosa consacrata, raggiungendo fra l'altro la persona morale che sostiene le spese della cerimonia: il fedele che ha fornito la vittima, oggetto della consacrazione, non è più, alla fine della cerimonia, quello che era all'inizio; ha acquisito un carattere religioso, che prima non aveva, oppure si è liberato di un carattere sfavorevole che lo affliggeva; si è elevato ad uno stato di grazia o è uscito da uno stato di peccato. Nell'uno come nell'altro caso, egli è religiosamente trasformato.” Ivi, p. 19.

2 In realtà Hubert e Mauss criticano la riduzione operata da Smith di ogni forma di sacrificio a sacrificio comunitario, dal quale non può essere dedotto, ad esempio, il sacrificio espiatorio. Il sacrificio comunitario costituisce tuttavia, anche nella loro analisi, una delle espressioni eminenti del sacrificio e quella in cui emerge più chiaramente la sua dimensione comunitaria e di comunicazione. Cfr. ivi p. 15. Il termine “comunitario” verrà fatto proprio da Bataille che indicherà con esso tutto ciò che produce comunità e quindi, innanzitutto, la comunicazione.

una lacerazione della sua integrità una parte del proprio essere a vantaggio dell'essere comuniale. Iniziazioni, sacrifici e feste rappresentano altrettanti momenti di perdita e di comunicazione degli individui tra loro.”¹

È dunque la dinamica del sacrificio che Bataille ha sempre ben presente nel momento in cui descrive quelle esperienze intense che per lui costituiscono le vere forme di comunicazione, dal riso all'amicizia all'erotismo. Sappiamo però che Bataille ha individuato l'essenza del gesto sacrificale nell'autosacrificio, in quel sacrificio in cui è la vittima a donarsi senza speranza di ottenerne nulla in cambio, se non la stessa esperienza sacrificale; e, in effetti, anche la comunicazione assume per Bataille questi tratti, essa è possibile solo nel momento in cui, affrontando l'angoscia della perdita di sé, l'individuo si dona, in un donarsi che, come sappiamo, è anche abbandonarsi, ma ciò che dona non è altro che la sua mancanza, la sua incompletezza, sentita come ferita, e la dona ad altri esseri altrettanto feriti.

6.3 *Il carattere sacro delle esperienze di comunicazione*

Il fatto che l'instaurarsi della comunicazione richieda necessariamente che l'individuo rompa i limiti della sua individualità e si proietti al di fuori di sé è spesso indicato, inoltre, da Bataille ricorrendo ad una terminologia evidentemente improntata al Durkheim de *Le forme elementari della vita religiosa*. Bataille parla dunque delle esperienze collettive della comunicazione negli stessi termini con cui Durkheim descrive la dimensione collettiva nella quale gli uomini vivono il sacro. Si tratta di esperienze caratterizzate da effervescenza, frenesia, ebollizione, contagio e ciò serve ad indicare il sacro appunto come dimensione dell'eccesso, in cui avviene il superamento di quella separatezza degli individui che è propria della vita profana e lavorativa. E l'esperienza dell'eccesso è sempre un'esperienza collettiva che instaura la comunicazione tra i diversi membri della società sottraendosi alle logiche di un agire finalizzato. Pertanto Durkheim può affermare che:

1 *Il Collegio di sociologia*, cit., p. 441 (OC II 370).

“lo stato di effervescenza in cui si trovano i fedeli riuniti si traduce necessariamente al di fuori in movimenti esuberanti che non si lasciano facilmente assoggettare a scopi rigorosamente definiti.”¹

Bataille, per contro, ne *Il limite dell'utile*, parlando del sistema produttivo della fabbrica in cui ogni azione dell'uomo è indirizzata a uno scopo definito e gli eccessi vengono condannati come sprechi, sottolinea come in esso “nessun calore comunicativo lega coloro che sono presi nei suoi ingranaggi”². La società industriale che mira all'eliminazione totale di ogni residuo del sacro, cioè di quanto non può essere riportato al paradigma dell'utile è, in effetti, una società disgregata, “è una folla *composta di esistenze isolate*”³ incapaci dunque di entrare in comunicazione.

Uno degli elementi che caratterizzano l'analisi durkheimiana della vita religiosa, e sul quale ritorna a più riprese, è il fatto che l'esperienza religiosa sia quella di uno scatenamento che avviene sempre nell'ambito di assemblee, feste, riti comunitari, in cui gli uomini sono uniti proprio da una forte corrente emotiva che li compenetra, si trasmette dall'uno all'altro e così li unisce.

“È dunque in questi ambienti sociali effervescenti e da questa stessa effervescenza che sembra essere nata l'idea religiosa. Che proprio questa ne sia l'origine è confermato dal fatto che, in Australia, l'attività propriamente religiosa è quasi del tutto concentrata nei momenti in cui si tengono queste assemblee.”⁴

Due sono le immagini metaforiche che ricorrono con grande frequenza in Bataille per indicare i fenomeni di comunicazione e che permettono di metterne in evidenza la stretta relazione con il sacro. Si tratta di metafore che egli riprende da Durkheim il quale vi ricorre per indicare la capacità che il sacro ha di trasmettersi rapidamente da un individuo all'altro coinvolgendoli in un movimento comune e costringendoli così a infrangere i limiti che

1 Émile Durkhiem, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 445.

2 LU 64 (OC VII 211).

3 LU 64 (OC VII 212).

4 Émile Durkhiem, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit. p. 277.

segnano la loro separatezza. La prima è la metafora del contagio, della virulenza del sacro¹. Essa esprime in realtà una concezione assai diffusa negli studi etno-antropologici a partire dalla fine dell'Ottocento, tanto che Durkheim la dà per acquisita e non ritiene necessario soffermarsi troppo a dimostrarne la validità²; Bataille si colloca dunque al seguito di questa tradizione quando afferma che:

“Il sacro è essenzialmente comunicazione: contagio. C'è sacro quando, in un dato momento, si scatena qualcosa che non potrà essere fermato, qualcosa che dovrebbe essere assolutamente fermato, che distruggerà e rischierà di turbare l'ordine stabilito.”³

Ciò che mette in comunicazione è dunque anche quanto mette in pericolo l'ordine della comune convivenza, perché la comunicazione assume sempre anche l'aspetto distruttivo della *dépense*. I momenti in cui fa esperienza del sacro, caratterizzati da un'effervescenza comunitaria, sono anche quelli in cui l'uomo sente il piacere di distruggere i beni che ha accumulato.

L'altra metafora è quella della corrente elettrica come energia in movimento che passa da un elemento all'altro unendoli in una comunicazione in cui essi esistono solo come punti di questo passaggio. Ecco come Durkheim, in un passo de *Le forme elementari della vita religiosa*, descrive il propagarsi della frenesia propria della dimensione collettiva delle esperienze religiose:

“Orbene, il solo fatto dell'agglomerazione agisce come un eccitante di

1 “Il contagio non è dunque un procedimento secondario in virtù del quale si propaga il carattere sacro, una volta che sia acquisito; ma è il procedimento stesso con il quale lo si acquisisce. È per contagio che esso si fissa; non ci si può meravigliare che si trasmetta contagiosamente.” Ivi, p. 384.

2 Ivi, p. 380. Durkheim rimanda qui agli studi di Smith, Frazer, Jeavons, Crawley e Van Gennep. Anche in Callois possiamo ritrovare quest'immagine legata al momento di scatenamento collettivo costituito dall'esperienza religiosa della festa: “Tali massicci assembramenti favoriscono il sorgere e il contagio di una esaltazione che si dissipa (*dépense*) in grida e gesti, e incita ad abbandonarsi senza controllo agli impulsi più inconsulti.” Roger Caillou, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 89 (traduzione in parte modificata).

3 *Il male nel platonismo e nel sadismo*, in *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, Cronopio, Napoli, 2007, p. 11 (OC VII 369).

eccezionale potenza. Una volta che gli uomini si siano raccolti, dal loro riavvicinamento scaturisce una specie di elettricità che li trasporta con rapidità a un grado straordinario di esaltazione. Ogni sentimento espresso risuona senza resistenze in tutte queste coscienze largamente aperte alle impressioni esterne: ognuna fa eco alle altre e viceversa. L'impulso iniziale va così ingrandendosi, come una valanga si ingrossa mano a mano che avanza.”¹

La metafora della circolazione della corrente elettrica è spesso ripresa da Bataille proprio quando deve parlare delle esperienze più intense di comunicazione², tra queste, una delle più significative è quella del riso che è “qualcosa di analogo al prodursi di una corrente elettrica”³. Il riso è sempre un fenomeno di frenesia e di condivisione tra una molteplicità di soggetti e ciò che lo scatena sono, per Bataille, quelle situazioni che ci pongono di fronte all'incompletezza dell'essere, alla sua instabilità⁴. Nel riso ciò che condividiamo è, come nel sacrificio, una comune mancanza⁵ e anch'esso può dunque essere visto come un'esperienza del

1 Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit. p. 274.

2 Nella conferenza del *Collège* del 4 luglio 1939 Bataille fa esplicitamente risalire questa metafora ai “sociologi”. *Il Collegio di sociologia*, cit., p. 442 (OC II 371).

3 *Attrazione e repulsione I*, cit. p. 134 (OC II 314).

4 Bataille ha sempre letto in modo critico l'analisi bergsoniana del riso; in Bergson infatti il riso risulta essere uno strumento per il mantenimento dell'ordine sociale omogeneo, esso è derisione di chi devia da tale ordine. Per Bataille, invece, il riso è fenomeno di comunicazione intensa proprio perché ciò che gli uomini condividono nel riso è il loro eccesso rispetto all'ordine dato, un eccesso che come sappiamo è però anche una mancanza. Bataille, ne *L'esperienza interiore*, racconta di aver letto *Il riso* nel 1920, in occasione di un suo incontro con Bergson a Londra, e di essere stato profondamente deluso tanto dalla lettura (“mi irritò, la teoria mi sembrò di corto respiro”) quanto dall'uomo (“quest'omino prudente, filosofo!”), ma di aver compreso anche, in tale occasione, come quella del riso fosse per lui una questione decisiva. EI 108 (OC V 80). Egli tornerà sull'episodio con accenti decisamente meno critici in una conferenza tenuta al *Collège Philosophique* il 9 febbraio 1953: “Si trattò di una lettura che, pur non soddisfacendomi pienamente, catturò il mio interesse. E non ho mai smesso, nelle mie diverse considerazioni a proposito del riso, di fare riferimento a questa teoria, che considero una delle più profonde che siano mai state elaborate. (...) Volevo approfondire sempre più tale riflessione, allontanandomi da quanto avevo colto nel libro di Bergson” *Non-sapere, riso e lacrime*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, Costa & Nolan, Genova-Milano, 1998, p. 42 (OC VIII 221).

5 Sulla prossimità tra l'esperienza del riso e quella del sacrificio, Bataille affermerà ne *L'esperienza interiore*: “Certamente questa parola, *sacrificio*, significa che alcuni uomini, per loro volontà, fanno entrare alcuni beni in una regione pericolosa, in cui infieriscono forze distruttrici. Così sacrificiamo colui di cui ridiamo, abbandonandolo senza angoscia alcuna, a una decadenza che ci sembra lieve (il riso indubbiamente non ha

sacro perché quel movimento d'insieme che è il riso permette di far emergere “il nucleo sacro attorno al quale si compone il gioioso percorso della comunicazione umana”¹. Il fatto che il sacro sia il nocciolo attorno a cui solamente può articolarsi la comunicazione rivela il carattere paradossale di quest'ultima, perché ciò che la rende possibile è proprio un silenzio che è anche violenza in quanto sottratto all'operazione ordinatrice della ragione e del linguaggio, tuttavia:

“se le relazioni umane non dovessero più passare attraverso questo termine medio, questo nucleo di violento silenzio, esse si svuoterebbero del loro carattere umano.”²

6.4 *L'effervescenza rivoluzionaria e l'impossibile costituirsi della comunità nella comunicazione*

I momenti di più intensa comunicazione sono dunque, per Bataille, quelli in cui si attua una profonda condivisione tra i soggetti che vi partecipano e che vengono così ad essere uniti da un movimento comuniale che è scatenamento e messa in circolazione di energie emotive. È evidente pertanto come anche i fenomeni rivoluzionari rientrino all'interno delle esperienze di comunicazione più intense e come in essi si manifesti quindi l'imprescindibile ruolo politico del sacro³. Quando Bataille parla della rivoluzione, soprattutto se prendiamo in considerazione i testi risalenti agli anni trenta, l'immagine che egli ha in mente è evidentemente quella delle feste religiose, con il loro scatenamento di emozioni, così come vengono descritte negli studi delle scienze sociali; cioè come superamento dei limiti

la gravità del sacrificio.” EI 148-149 (OC V 114).

1 *Attrazione e repulsione I*, cit. p. 136 (OC II 316).

2 *Attrazione e repulsione II*, cit. p. 140 (OC II 319).

3 Sulla rivoluzione come comunicazione e, conseguentemente, come letteratura, si veda il capitolo dal titolo “Essere-insieme”. *Rivoluzione e comunicazione*, in Chiara Di Marco, *Georges Bataille. Etica dell'incompiutezza*, Mimesis, Milano-Udine, 2005.

dell'essere individuale e apertura ad una dimensione comunitaria. D'altra parte è già lo stesso Durkheim a sviluppare il parallelismo tra la frenesia delle esperienze religiose comunitarie e quella che caratterizza i movimenti capaci di coinvolgere le masse e suscitare intense passioni politiche rivoluzionarie:

“Vi sono periodi storici in cui, sotto l'influenza di qualche grande scuotimento collettivo, le interazioni sociali diventano molto più frequenti e più attive. Gli individui si cercano, si riuniscono maggiormente. Ne risulta un'effervescenza generale, caratteristica delle epoche rivoluzionarie o creatrici. Orbene, questa sovra-attività ha per effetto una stimolazione generale delle coscienze individuali. Si vive di più e diversamente che in tempi normali. I mutamenti non sono solo di sfumature e di grado; l'uomo diventa un altro. Le passioni che lo agitano sono di una tale intensità che non possono essere soddisfatte che con atti violenti, smisurati: atti di eroismo sovra-umano o di barbarie sanguinaria. Ciò spiega, per esempio, le Crociate e tante scene, sublimi o selvagge, della Rivoluzione francese. Sotto l'influenza dell'esaltazione generale, si vede il più mediocre e inoffensivo borghese trasformato in eroe o in carnefice. E tutti questi processi mentali sono tanto simili a quelli che stanno alla base della religione che gli stessi individui si sono rappresentati spesso in forma espressamente religiosa la pressione a cui cedevano.”¹

Ora, se prendiamo in considerazione i testi batailleani legati all'esperienza del gruppo rivoluzionario *Contre-Attaque* riscontriamo una descrizione del fermento rivoluzionario che richiama direttamente quella di Durkheim appena letta. In *Front populaire dans la rue*, testo pubblicato sui *Chaiers de CONTRE-ATTAQUE*, e ricavato da un intervento di Bataille ad una riunione del gruppo tenuta nel novembre 1935, ci ritroviamo in particolare di fronte all'immagine dell'uomo mite, tutto limitato nella sua vita privata e profana, che va in contro ad un'alterazione del proprio essere, che è fuoriuscita dai propri limiti, nel momento in cui viene contagiato dal fermento collettivo del moto rivoluzionario.

1 Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 269.

“Ciò che porta le folle nella strada, è l'emozione suscitata direttamente, in un'atmosfera tempestosa, da avvenimenti che colpiscono, è l'emozione contagiosa che di casa in casa, di fabbrica in fabbrica, trasforma improvvisamente qualcuno che esitava in un uomo fuori di sé.”¹

Bataille precisa poi che il richiamo alla discesa in strada, cioè a un Fronte popolare che da Fronte popolare di difesa (contro il fascismo) deve diventare Fronte popolare di combattimento, serve proprio a contrapporsi “all'isolamento dell'individuo assurdamente ripiegato su se stesso”² che è evidentemente l'individuo borghese incapace di abbandonarsi all'effervescenza di un'azione rivoluzionaria che ne metterebbe in pericolo l'individualità. Ciò che a Bataille interessa, in realtà, della rivoluzione non è qui il fine che essa può raggiungere ma il suo costituire un'esperienza, momentanea, perché altrimenti non potrebbe essere, di apertura della comunicazione e, proprio per questo, di costituzione dell'unità comuniale. In effetti, proprio in un altro testo pubblicato sui *Chaiers de CONTRE-ATTAQUE* Bataille parla del fermento rivoluzionario come ciò che deve portare alla costituzione di un “movimento organico”³.

Nell'ambito di *Contre-Attaque*, dunque, Bataille non solo concepisce il fenomeno rivoluzionario in termini che sono assimilabili a quelli di Durkheim, evidenziandone così l'affinità di natura con quanto avviene nei fenomeni religiosi, ma aderisce completamente alla posizione durkheimiana per la quale l'effervescenza comunicativa serve a produrre l'unità e la coesione di un organismo sovraindividuale. Ciò che tuttavia avviene in un tale processo non può essere visto, nei termini dell'eterologia batailleana, che come un asservimento all'ordine dell'omogeneo di quelle che sono le esigenze eterogenee di rottura che nella comunicazione si manifestano. Se è nell'esperienza di *Contre-Attaque* che questa contraddizione tra esigenza di unità comuniale e esigenza di apertura comunicativa è particolarmente evidente, essa comunque può essere fatta emergere all'interno di tutte le esperienze comunitarie che Bataille cerca di costituire nel corso degli anni trenta, da quelle più strettamente politiche, a quelle

1 *Front Populaire dans la rue*, OC I 403.

2 *Ivi*, OC I 406-407.

3 *Vers la révolution réelle*, OC I 422.

che, come il *Collège*, mirano alla costituzione di una comunità di ricerca, per giungere fino all'ultima e più estrema, quella cioè della creazione di una comunità religiosa con *Acéphale*. Il fallimento di questi tentativi comunitari è legato da una parte alla consapevolezza raggiunta da Bataille che l'idea della costituzione di unità comunali, per quanto fondata sulla tragedia e non sul potere, non può che portare a pericolose contiguità con il fascismo, del quale, non a caso, egli aveva denunciato l'uso distorsivo delle forze distruttive eterogenee al fine di garantire l'ordine omogeneo e la sua unità. D'altra parte, l'idea che la comunità possa darsi come realizzata, o realizzabile, in modo compiuto, porta con sé sempre più chiaramente per Bataille una conseguente chiusura dell'apertura comunicativa, che, da parte sua, richiede invece sempre l'incompiutezza. Non è un caso dunque che, nel momento in cui, alle soglie della Seconda guerra mondiale, il problema della comunità perde la sua centralità nell'esperienza di pensiero e nella pratica batailleana emerge con forza il tema della comunicazione¹. È in quello stesso 1939 in cui si consumano le crisi che portano alla fine del *Collège* e di *Acéphale*, che Bataille scrive *L'amicizia*, testo che, come sappiamo, è fondamentale per la sua riflessione sulla comunicazione². Certamente l'esigenza comunitaria non scompare dall'orizzonte di pensiero batailleano, senza di essa infatti la comunicazione non si darebbe, perché essa è comunque sempre proiezione verso la comunità, ma quest'ultima non può mai essere, nemmeno nella comunità degli amanti, la costituzione di una superiore unità fusionale, la comunità deve cioè rimanere sempre impossibile, e rimane impossibile perché ciò che in essa viene messo in comune è un nulla³. È dunque solamente

1 Il tema della comunicazione diviene centrale, in effetti, nei tre testi principali della *Somma ateologica* che Bataille scrive proprio durante la Seconda guerra mondiale: *Il colpevole*, *L'esperienza interiore* e *Su Nietzsche*.

2 Portiamo brevemente l'attenzione sul fatto che sempre al 1939 risale un evento decisivo per la biografia di Bataille, ma anche per tutto lo sviluppo del suo pensiero, e cioè la morte della sua compagna Colette Peignot. Si tratta di un avvenimento che conduce Bataille ad una più alta consapevolezza del legame tra sacro e comunicazione, tema che egli ritrova espresso anche nei testi della compagna morente. “La lettura di tutti i suoi scritti, a me del tutto ignoti, mi provocò senza alcun dubbio una delle più violente emozioni della mia vita, ma niente poté colpirmi e straziarmi maggiormente come una frase che terminava il testo in cui lei parlava del Sacro. Io non avevo mai potuto esprimerle questa idea paradossale: che il sacro è comunicazione. A questa idea ero pervenuto solo nel momento stesso in cui la formulai, qualche minuto prima di accorgermi che Laure era in agonia.” OC V 507.

3 Non intendiamo in questa sede approfondire ulteriormente la questione del ruolo dell'esigenza comunitaria nel pensiero di Bataille, sia perché ciò ci porterebbe lontano dagli scopi di questo lavoro, sia perché si tratta

nell'assenza della comunità che si mantiene aperto lo spazio per quella circolazione comunicativa che è, in Bataille, l'esistenza stessa.

di un aspetto dell'opera batailleana già ampiamente discusso a partire dal confronto tra Nancy e Blanchot degli anni Ottanta del secolo scorso, e su cui molti altri lettori di Bataille hanno esercitato il loro acume critico con il rischio tuttavia di appiattare la molteplicità eterogenea del suo pensiero su di un unico piano interpretativo. Tra i principali interventi sul tema ricordiamo: Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 2002 e *La Communauté affronté*, Galilée, Paris, 2001; Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Les éditions du minuit, Paris, 1983; Jean-Michel Besnier, Georges Bataille, *La politique de l'impossible*, cit., in particolare la seconda parte intitolata *La Communauté insoumise*, pp. 189-343; Michel Surya, *In-signifiances d'Acéphale*, in Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit., pp. 93-112. Il tema della comunità è stato una delle principali vie di accesso al pensiero batailleano anche in Italia, segnaliamo tra gli studi più significativi: Bruno Moroncini, *La comunità impossibile*, cit., pp. 9-77 e *La comunità dell'ebbrezza e del bisogno*, in Chiara di Marco (a cura di), *Georges Bataille. L'impossibile*, B@belonline/print n. 12 – Anno 2012, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2012, pp. 149-162; Fausto de Petra, *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, cit., e *Dalla "comunità degli amanti" all'impossibile comunicazione*, in Chiara di Marco (a cura di), *Georges Bataille. L'impossibile*, cit., pp. 63-87; Federico Ferrari, *La comunità errante*, Lanfranchi Editore, Milano, 1997.

7. Alle origini della sovranità

7.1 L'eterogeneità alta della sovranità e il potere imperativo del capo fascista

Quella della sovranità è una delle nozioni in cui la riflessione di Bataille coinvolge con maggiore intensità l'ambito del politico; si tratta di una nozione che assumerà un ruolo preminente soprattutto nelle opere del dopoguerra ma che, come abbiamo visto a proposito di gran parte della terminologia utilizzata da Bataille, ha una genesi che rimanda alla situazione di intenso fermento intellettuale e politico nella quale egli è immerso fra le due guerre. Giustamente, è stato rilevato da gran parte dei lettori di Bataille come il suo concetto di sovranità venga elaborato attraverso uno stretto confronto con l'hegeliana dialettica di servo e padrone e anzi proprio come tentativo di uscire da essa¹. Ciò che infatti Bataille indicherà come sovranità non è l'*Herrschaft* di Hegel perché, mentre quest'ultima rimane all'interno delle logiche del potere, e quindi dell'asservimento, divenendone alla fine schiava, tanto che nel ragionamento hegeliano è alla fine la prospettiva del servo a imporre come dominante la logica del lavoro e quindi dell'azione produttiva, la sovranità batailleana è invece proprio il sottrarsi alla logica del potere e, conseguentemente, anche ad ogni forma di servitù. Inoltre, il soggetto sovrano di Bataille, essendo colui che disarticola i vecchi valori, per i quali l'azione dovrebbe sempre tendere ad un fine ulteriore che è un bene, viene ad assumere anche i tratti dell'oltreuomo nietzscheano². Al di là del fatto che la sovranità sia dunque l'esito di un

1 “Essendo nello stesso tempo più e meno della signoria, la sovranità è tutt'altra cosa. Bataille ne sottrae violentemente l'operazione alla dialettica. La sottrae all'orizzonte del senso e del sapere.” Jacques Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, cit., p 332. Il ruolo che la dialettica di servo e padrone gioca nel delinearsi della sovranità batailleana è, a nostro avviso, complicato anche dal fatto che, mentre in Hegel la relazione è duale, in Bataille invece entrano in campo tre elementi: l'eterogeneo alto, l'eterogeneo basso e l'omogeneo, i cui rapporti con i concetti di sovranità e di servitù sono piuttosto complessi e mutevoli. Ciò che egli designa come condizione servile, infatti, indica a volte l'eterogeneità bassa degli oppressi, altre l'omogeneità del mondo del lavoro; così come il termine di sovranità, se in un primo momento ha a che fare essenzialmente con l'eterogeneità alta e imperativa, successivamente sembra portare con sé sia tratti dell'eterogeneità alta che hanno a che vedere con il suo carattere glorioso e dispendioso, sia i tratti di radicale sovversione propri dell'eterogeneità bassa. Sul rapporto tra *Herrschaft* hegeliana e sovranità batailleana si vedano anche: Roberto Esposito, *Il comunismo e la morte*, cit..

2 Su ciò si veda in particolare il saggio di Rita Bischof, *Riso tragico, la nozione di sovranità rivista da*

confronto che si opera all'interno della riflessione di Bataille tra Hegel e Nietzsche¹, vorremmo qui far emergere il ruolo che, nell'elaborazione di tale nozione gioca la descrizione della funzione regale nei popoli arcaici, così come Bataille la ritrova in particolare nei testi di Dumézil e di Frazer, e l'importanza che concetti come quelli che abbiamo incontrato di sacro, eterogeneo e *dépense*, elaborati come sappiamo a partire dagli studi della scuola sociologica francese, hanno nella trasformazione che la nozione di sovranità conosce in Bataille nel corso degli anni trenta.

È ne *La struttura psicologica del fascismo*, articolo della prima metà degli anni trenta, che abbiamo già analizzato a proposito dell'uso che in esso viene fatto della nozione di eterogeneo, e nei testi, in gran parte rimasti allo stato di appunti, scritti da Bataille per il progettato libro su *Il fascismo in Francia*, che egli ricorre per la prima volta, in modo articolato, al concetto di sovranità, tanto da farne uno dei perni della sua analisi eterologica del fenomeno fascista². La sovranità è qui concepita da Bataille ponendone in primo piano l'aspetto eterogeneo. La figura del sovrano è infatti totalmente altra rispetto alla vita dei sudditi che si trova ad essere completamente determinata dalle esigenze della produzione e della sopravvivenza³. Proprio per questo quella della sovranità è una condizione di cui

Acéphale, in Felice Ciro Papparo e Bruno Moroncini (a cura di), *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, cit., pp. 69-88.

- 1 Non concordiamo in questo punto con la lettura di Besnier secondo cui nel confronto tra Hegel e Nietzsche che si gioca nel pensiero batailleiano della sovranità (come anche in molti altri piani della sua riflessione) sia sempre il primo a prevalere. Se infatti è vero che Hegel pone le condizioni di partenza e delinea in qualche modo il campo all'interno del quale Bataille articola il suo pensiero, è però altrettanto evidente come Nietzsche indichi la possibilità della rottura di tale piano del pensiero. Ciò significa dunque che è il pensiero tragico nietzcheano a permettere a Bataille di pensare il soggetto come sovranità infrangendo quella logica del potere e della sottomissione all'interno della quale rimangono imprigionati tanto il signore quanto il servo hegeliani. Cfr. Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille, La politique de l'impossible*, cit., in particolare il capitolo intitolato *Souveraineté et politique*, pp. 131-147.
- 2 Per un'analisi de *La struttura psicologica del fascismo* come nucleo da cui si svilupperà la riflessione batailleiana sulla sovranità si veda Marie-Christine Lala, *Da "La structure psychologique du fascisme" ai fondamenti de "La souveraineté"*, cit.. Giustamente Lala sottolinea come in questo articolo Bataille ponga le basi per la contrapposizione tra sovranità imperativa e soggetto sovrano, ciò che qui noi vogliamo sottolineare è però come, dal punto di vista del lessico utilizzato da Bataille in questi primi scritti, solo la prima, cioè la dimensione dell'*imperium*, venga indicata con il termine di sovranità.
- 3 "La superiorità che il sovrano possiede è legata a ciò che trascende l'esistenza umana volgare. Il sovrano non è della medesima natura degli altri uomini." *La regalità nell'Europa classica*, cit., p. 43 (OC II 222).

l'analisi razionale non può rendere conto interamente, essa è incommensurabile rispetto ai criteri con cui la ragione concepisce il suo mondo che è sempre il mondo profano e omogeneo. La sovranità perciò “è tutt'altro in rapporto al campo razionale della misura e dell'equivalenza”¹. Ma proprio l'eterogeneità della sovranità è anche ciò che ne designa il carattere sacrale:

“Questo carattere di *eterogeneità* e di perfetta inintelligibilità del sovrano è in qualche modo esplicitato nella cerimonia della consacrazione, che lo designa come cosa sacra, come analogo a tutto ciò che è adorato grazie a un torpore inebriante della ragione.”²

Nel momento in cui concepisce la sovranità in termini di sacralità, e in particolare di sacralità pura, il riferimento di Bataille va sicuramente anche alle monarchie cristiane dell'Europa medievale, ma per lui si tratta di un carattere che determina il potere monarchico fin dalle sue manifestazioni più arcaiche, quelle che appunto trova descritte negli studi di Frazer e Dumézil. Questo carattere di totale alterità del sovrano rispetto al mondo ordinario sottomesso alle esigenze di un agire che ha i propri fini al di fuori di sé, rimarrà sempre uno degli aspetti determinanti della sovranità batailleana, quello per cui essa è affine all'esperienza del sacro, e si sottrae ad ogni condizione servile e profana. Proprio per questo la sovranità sarà sempre per Bataille ciò che non può essere ridotto al discorso razionale dell'omogeneità; pertanto ogni discorso che venga articolato su di essa deve sempre partire dalla consapevolezza di essere fondato su un'incomprensione radicale.

Tuttavia, in questi scritti della prima metà degli anni trenta, legati all'analisi del fascismo, egli ritiene che la sovranità sia propria non dell'eterogeneità in quanto tale ma solamente di uno dei suoi due poli, quello alto; egli afferma infatti che “la forma compiuta di questa parte di società è designata con il nome di sovranità”³. Inoltre sottolinea come il termine stesso di sovranità abbia a che fare con l'idea di una condizione di superiorità⁴ e come essa determini

1 SPF 78 (OC I 351).

2 *La regalità dell'Europa classica*, cit., pp. 43-44 (OC II 223).

3 Ivi, p. 43 (OC II 222).

4 “La parola sovrano ha per origine l'aggettivo basso-latino *superaneus* che significa *superiore*.” SPF 77 (OC

perciò un moto di violento rigetto nei confronti dell'eterogeneità bassa e miserabile. È a partire da questa violenta polarizzazione che egli può operare un'identificazione tra sovranità e fascismo¹; identificazione che può stupire se teniamo conto di quale sarà il successivo sviluppo di questa nozione all'interno della sua opera. Ciò che, secondo Bataille, costituisce la forza del fenomeno politico rappresentato dal fascismo è stata la capacità di recuperare quel potere imperativo della sovranità, andato completamente perso nei sistemi democratici, che caratterizzava il potere regale fin dalle sue prime manifestazioni derivando dalla tendenziale coincidenza dell'autorità militare e di quella religiosa². Mentre l'eterogeneità bassa è caratterizzata dalla passività, l'eterogeneità alta è invece capace di concentrare su di sé le forze attive determinando un'azione positiva che si esplica fundamentalmente in due direzioni. La prima è quella a cui abbiamo già accennato dell'espulsione violenta dell'eterogeneo basso dall'ordine sociale. L'azione che il sovrano esercita nei confronti dei miserabili è a più riprese da Bataille definita come sadica³. Essa mira alla completa eliminazione di questi elementi bassi perché la passività che li caratterizza è portatrice di una spinta alla disgregazione che può contagiare l'ordine sociale. Ed è proprio in opposizione a questo processo di disgregazione nella molteplicità che si dispiega l'altra importante direzione dell'azione sovrana, si tratta del fatto che essa mette in atto una riduzione all'uno della molteplicità sociale. Tale funzione unificante è da Bataille indicata come una funzione imperativa⁴ e il fascismo la porta inscritta fin nel suo nome:

“Il fascismo (che etimologicamente significa unione, concentrazione) non è

I 351).

- 1 È significativo di tale identificazione il fatto che uno dei paragrafi centrali de *La struttura psicologica del fascismo* si intitoli *Il fascismo in quanto forma sovrana dell'eterogeneità*.
- 2 “Notiamo così che la sovranità regale non deve essere considerata come un elemento semplice dotato della propria origine autonoma, come l'esercito o l'organizzazione religiosa: essa è esattamente (e d'altronde unicamente) la compiuta concentrazione di questi due elementi formati in due direzioni differenti.” SPF 82 (OC I 356).
- 3 “Contrapposta all'esistenza dei miserabili e degli oppressi, la sovranità politica appare in primo luogo come un'attività sadica.” SPF 78 (OC I 352). In un altro testo della stessa epoca afferma che “la sovranità non è che una particolare forma di sadismo.” *L'abiezione e le forme miserabili*, in *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, cit., p. 74 (OC II 220).
- 4 “L'azione è imperativa: essa unifica necessariamente.” *La regalità nell'Europa classica*, cit., p. 53 (OC II 230).

altro che una riattivazione estrema della latente istanza sovrana.”¹

Il processo di unificazione messo in atto dalla sovranità imperativa è anche un processo di individualizzazione, di affermazione del soggetto individuale che è in grado di garantire tale processo ponendosi così come soggetto sovrano e garante dell'unità del corpo sociale. Si tratta di un'individualità che tende tuttavia ad affermarsi come assoluta, schiacciando tutte le altre. È questa la figura del capo che, proprio per la funzione che esercita, e per la sua totale alterità rispetto ai sudditi, assume i tratti di una divinità. Ci troviamo dunque di fronte a un processo di divinizzazione che, ancora una volta, riporta a quelli che erano i tratti del potere regale nella società arcaiche. Bataille sottolinea, negli appunti per il libro su *Il fascismo in Francia*, che in questo senso si muove anche il recupero della dimensione sovrana nella Russia post-rivoluzionaria, basti pensare al destino del corpo di Lenin dopo la sua morte o alla persona di Stalin mentre è ancora in vita. L'autorità sovrana si dimostra così legata a queste figure arcaiche di capi-dei che concentrano nella loro persona un potere che appare essere sovrumano dominando “con una maestà di cui l'intelletto non può rendere conto”² e verso cui sembra tendere inesorabilmente lo sviluppo delle società industriali.

“Ma se è vero che le resistenze più ostinate, sostenute dalle più forti incompatibilità intellettuali e morali, non possono impedire, in una società che non ammette più alcuna opposizione interiore, lo sviluppo di istituzioni di tipo regale, cosa significa in questo caso, dominando l'evoluzione caotica delle grandi società industriali, la presenza arcaica, a malapena credibile, di capi-dèi: Lenin morto, Mussolini, Hitler, Stalin?...”

Il termine delle lacerazioni provocate dal capitalismo e dalla lotta di classe, il termine del movimento operaio, non sarà, semplicemente, questa società fascista – radicalmente irrazionale, religiosa – in cui l'uomo non vive che per e non pensa che mediante il Duce?”³

1 SPF 82 (OC I 357).

2 *La regalità dell'Europa classica*, cit. p. 43 (OC II 223).

3 *Il fascismo in Francia*, in *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, cit., p. 22 (OC II 210).

La divinizzazione del capo è un carattere indispensabile in questo processo di concentrazione del potere sovrano tendente a quella perfetta sovranità ideale che è rappresentata dalla figura teologico filosofica di Dio.

“L'Essere supremo dei teologi e dei filosofi rappresenta l'introiezione più profonda della struttura propria all'*omogeneità* nell'esistenza *eterognea*: Dio realizza così nel suo aspetto teologico la forma sovrana per eccellenza.”¹

E, in effetti, la sovranità che Bataille qui ha in mente è evidentemente il potere monocefalo del capo individuale² in cui si condensa l'eterogeneità alta e che si identifica per la sua azione positiva di riduzione all'uno. Ma, come emerge anche dalla citazione appena riportata, tale azione implica, secondo Bataille, una relazione molto stretta con il mondo dell'omogeneità, con la salvaguardia quindi delle esigenze della sopravvivenza sociale, dell'ordine produttivo e di quella razionalità strumentale di cui anche il Dio della teologia e della filosofia è un prodotto. In effetti già sappiamo come l'analisi che Bataille compie del fascismo sia costruita attorno alla convinzione che esso rappresenti un pervertimento della forza sovversiva dell'eterogeneo che di fatto lo porta a servire le esigenze dell'omogeneità e del mantenimento dell'ordine esistente. La sovranità imperativa, di cui il fascismo costituisce una rivitalizzazione, non si differenzia dunque, in realtà, dall'*Herrschaft* hegeliana, perché, come questa, non riesce a sottrarsi alle logiche servili e anche se da principio sembra dominarle, ne è alla fine determinata. Che il concetto di sovranità sia qui inteso da Bataille ancora secondo l'andamento della dialettica servo-padrone delineata da Hegel, è da lui stesso indicato esplicitamente in un passaggio de *La struttura psicologica del fascismo* in cui fa del rapporto tra padrone e servo una delle “situazioni definite” in cui prende forma quell'insieme di aspetti sorprendenti designati come superiorità o sovranità imperativa³. Essendo così, di fatto, funzionale al mondo omogeneo la sovranità di cui parla Bataille in questi testi è ben lontana

1 SPF 86 (OC I 361).

2 “Nella società di tipo fascista, l'individuo che abdica ad ogni sovranità personale, non è dunque niente più che una parte del corpo di cui la testa è il capo-dio.” *Il fascismo in Francia*, cit., p.19 (OC II 207).

3 SPF 78 (OC I 351). Le altre “situazioni definite” in cui la sovranità imperativa si manifesta sono le posizioni del padre, del capo militare e del re.

dalla sovranità che qualche anno dopo egli intenderà come ciò che, per definizione, non serve.

7.2 *La sovranità come dépense del potere*

Se, nella prima metà degli anni trenta, Bataille concepisce la sovranità come azione unificante ciò significa anche che la rivoluzione non può essere pensata in termini di sovranità, ma proprio come il suo contrario. Per Bataille, infatti, storicamente le rivoluzioni si sono sempre affermate là dove esisteva una forte figura sovrana contro cui scagliarsi e ciò determina, tra l'altro, la difficoltà di pensare alla possibilità dello scatenamento rivoluzionario all'interno di sistemi democratici in cui la funzione sovrana è stata svuotata e ha perso il suo carattere maestoso e minaccioso, divenendo ridicola¹. Se la sovranità si articola proprio sulla netta distinzione tra ciò che è superiore e ciò che è inferiore nel campo dell'eterogeneo, è evidente come l'azione disgregatrice e sovversiva della rivoluzione, che come sappiamo vuole appunto far saltare la gerarchia di alto e basso, non possa che essere vista come una negazione di tale sovranità. È quanto Bataille fa emergere con chiarezza dalle battute iniziali di questo appunto frammentario:

“Né Dio né padroni significa l'esistenza in quanto valore, ma escludente ogni esercizio di sovranità. Porre l'esistenza come valore, con le forme arbitrarie intransigenti di ogni valore – ma al contempo negare la portata imperativa di questo valore – costituisce in sé una funzione che non può essere assunta da un'istanza imperativa quale lo stato.

L'istanza che assume questa funzione deve essere indipendente da ogni esercizio di sovranità (...). Essa deve così introdurre, nella regione stessa in cui si costituisce la forza imperativa, il principio di una decomposizione permanente.”²

1 “In tutte le rivoluzioni, l'impulso che ha aperto la fase rivoluzionaria era polarizzato mediante la presenza del sovrano; non c'è esempio di rivoluzione che sia cominciata in un regime democratico.” *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, cit., p. 15 (OC II 177).

2 Ivi p. 13 (OC II 176).

L'azione rivoluzionaria, evocata qui attraverso il riferimento alla figura di Auguste Blanqui¹, è negazione della funzione sovrana unificante rappresentata da Dio e dal padrone, e, con un evidente richiamo agli studi antropologici sulla regalità nei popoli primitivi, è indicata come una sua “decomposizione permanente”. Negli studi degli antropologi Bataille trova, infatti, chiaramente indicato il periodo di sospensione della sovranità regale, in cui sono possibili i sovvertimenti di tutte le regole stabilite, come quello in cui, dopo la morte del re, il suo corpo va in decomposizione e il contatto con ciò che resta del sovrano appare particolarmente repellente e contagioso². L'idea che quindi qui Bataille ha della rivoluzione è quella in cui l'instabilità della decomposizione del potere sovrano assume tratti paradossalmente permanenti, si tratta evidentemente di un processo impossibile perché ogni sovversione tende sempre a ricomporsi in un sistema di potere sovrano, nuovo o vecchio che sia.

Potremmo anche dire che la sovranità a cui Bataille pensa in questi testi si espone alla stessa critica che egli rivolge, sempre nei primi anni trenta, al surrealismo, come al concetto nietzscheano di superuomo, quella cioè secondo cui il prefisso su denuncerebbe l'incapacità di uscire da una visione gerarchica che contrappone l'alto e il basso, con la conseguente tensione ad individuare dei valori superiori da contrapporre alla materia bassa e informe. Così, alla “vecchia talpa” che scava nella materia bassa, divenendo tutt'uno con essa, il surrealismo contrappone l'immagine dell'aquila il cui volo minaccioso sovrasta un mondo rispetto al quale tuttavia viene sempre a trovarsi in una posizione di separatezza.

“Il carattere assolutamente sovrano di questa virilità è implicato dal becco adunco e tagliente, perché la virilità sovrana recide tutto ciò che entra in

1 Le parole con cui si apre questo breve testo sono un'evidente citazione del teorico rivoluzionario Auguste Blanqui e del suo giornale *Ni Dieu ni maître*.

2 Caillois, in un paragrafo de *L'uomo e il sacro* che rimanda esplicitamente ai dati raccolti nello studio di Hertz su *La rappresentazione collettiva della morte*, afferma: “Il tempo della licenza è appunto quello della decomposizione del corpo del re, ossia della fase acuta dell'infezione e della lordura rappresentate dalla morte, il tempo della sua piena e patente virulenza, fortemente attiva e contagiosa. La società se ne deve proteggere mostrando la propria vitalità. Il pericolo ha fine soltanto con la completa eliminazione degli elementi putrescibili del cadavere regale, quando delle sue spoglie resta soltanto un duro e asciutto scheletro incorruttibile.” Roger Caillois, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 107.

concorrenza con essa e non può essere recisa.”¹

Sarà verso la fine degli anni trenta, in particolare nell'ambito del *Collège*, che questa contrapposizione tra sovversione rivoluzionaria propria delle forze disgreganti dell'eterogeneo basso e l'azione unificante del potere imperativo, verrà a complicarsi con l'introduzione della contrapposizione tra due forme di sovranità, quella imperativa appunto, che si configura come esercizio del potere, e la sovranità tragica che è invece dissoluzione e sacrificio del potere, in base alla convinzione, che si afferma sempre più in Bataille, secondo cui il potere è ciò che va espiato. Se la prima forma è propria del sacro destro e puro, la seconda caratterizza il sacro sinistro e impuro. Anche se, a dire il vero, in questi testi il termine di sovranità ricorre molto raramente, ciò che è chiaro è che, attraverso l'accentuazione della contrapposizione tra potere militare imperativo e dimensione tragica della religiosità, Bataille inizia a pensare a una forma di sovranità che non sia legata ad un agire positivo e produttivo di unità, ma a una forma di azione che si traduce in una autonegazione della dimensione finalistica, e dunque servile, dell'agire e che certo non può essere considerata come passiva, ma piuttosto come impotente, cioè come una rinuncia alla ricerca del potere. Contro “L'idea classica di sovranità [che] si collega a quella di comando”², Bataille recupera quell'aspetto di impotenza che era implicato dalla sovranità arcaica e che spetta a Frazer il merito di aver evocato³. Negli stessi anni del *Collège*, *Acéphale* costituirà il tentativo di sperimentare una tale forma di sovranità che, a differenza dell'*imperium* monocefalo del capo fascista, si vuole appunto acefala, priva di un capo che gerarchicamente ordini le funzioni delle sue parti⁴.

Ciò che qui agisce evidentemente, oltre al riferimento al tragico nietzscheano, è la nozione di *dépense*, che viene dunque ad assumere un ruolo sempre più determinante nella concezione batailleana della sovranità. Sappiamo che, fin dall'inizio, sulla scorta del saggio di Mauss per il quale il *potlach* è una sfida tra capi, Bataille individua la pratica della *dépense* come legata alle classi sociali superiori, ai nobili, e, in fin dei conti al re. Sono essi infatti che si possono

1 *La «vecchia talpa» e il prefisso su nelle parole superuomo e surrealista*, cit., p. 139 (OC II 96).

2 EI 266 (OC V 221).

3 *Hegel, la morte e il sacrificio*, cit., p. 166 (OC XII 343).

4 Su *Acéphale* come passaggio decisivo in ordine alla ridefinizione della sovranità in Bataille, con particolare attenzione al ruolo che in questo gioca la lettura di Nietzsche, si veda: Rita Bischof, *Riso tragico, la nozione di sovranità rivista da Acéphale*, cit. .

permettere di sprecare il surplus accumulato dagli altri membri della società che sono al loro servizio e che di fatto vedono in essi un valore cui è indirizzata la loro attività lavorativa. In questo senso dunque fin dall'inizio la *dépense*, è pensata come sovrana, sia perché essa non è mai sottomessa a nulla, sia perché rappresenta quel vertice unico verso cui convergono tutte le altre attività sociali e che, proprio per questo garantisce l'unità del corpo sociale stesso. Bataille giungerà a parlare del rapporto tra sovranità regale e *dépense* in termini di volontà comune; il re infatti rappresenta il punto in cui converge, unificandosi, la volontà di spreco della folla.

“Ciò che la folla – che egli unifica – si attende da lui è l'espressione fedele di una volontà comune. La volontà dell'intero popolo era che la sua immagine fosse prodiga.”¹

Ma, come sappiamo, l'affermarsi di un'organizzazione sociale basata esclusivamente sulle esigenze produttive, che ha trovato il proprio culmine nella società industriale e nell'imporsi dei valori borghesi, ha respinto la *dépense* verso un ruolo sempre più marginale, quello del consumo privato, se non addirittura ad essere condannata alla totale scomparsa. Ciò però apre la possibilità di pensare la sovranità del gesto della *dépense* in modo nuovo, non più come ciò che è appannaggio esclusivamente delle classi superiori, ma come ciò che sottraendosi alle esigenze dell'agire utilitaristico e produttivo disarticola l'organizzazione gerarchica della società. La sovranità dunque diviene gesto sovversivo, e sarà in questi termini di *dépense* radicale, priva di ricadute utilitaristiche, che Bataille penserà a essa a partire dagli anni della Seconda guerra mondiale.

“La sovranità è rivolta, non è l'esercizio del potere. La sovranità autentica rifiuta...”²

Una sovranità che dunque, ponendosi all'altezza dell'annuncio nietzscheano della morte di

1 LU 41 (OC VII 198).

2 EI 267 (OC V 221).

Dio, è niente, cioè non può essere ridotta a cosa, a strumento e si sottrae a quella prospettiva teologico-politica nella quale rientrava pienamente la sovranità imperativa di cui il fascismo costituisce l'estrema incarnazione.

II
SCIENZA DELLA DÉPENSE E DÉPENSE DELLA SCIENZA
L'“EPISTEMOLOGIA” DI BATAILLE

1. Un necessario attraversamento del sapere scientifico

1.1 Il ruolo dei “dati scientifici”

Nella prima parte del nostro lavoro abbiamo voluto seguire in modo ampio e articolato il processo di formazione, che, all'interno del pensiero di Bataille, conoscono una serie di nozioni di portata più o meno direttamente politica, evidenziando l'importanza che nella genesi di questo percorso assume l'intrecciarsi e il reciproco influenzarsi di due poli: da una parte l'esigenza politica immediata di un pensiero e di una pratica della rivoluzione, dall'altra il costante riferimento al campo degli studi socio-antropologici. Ci siamo così trovati di fronte all'emergere di una serie di nozioni, dall'eterogeneo alla sovranità, dalla comunicazione al sacro, che si sono presentate legate tra di loro da una fitta rete di interconnessioni, ma che spesso tendono anche a sovrapporsi e scivolare l'una sull'altra, lasciando ampio margine all'indeterminatezza e all'ambiguità. Tale sovrapposibilità è dovuta al fatto che Bataille sembra mettere in atto per ciascuna di queste nozioni un'operazione molto simile, quasi si trattasse di una sorta di matrice che, in uno spostamento metonimico, si ripresenta per ognuna di esse con modifiche e deviazioni più o meno consistenti. Ciò che ora vorremmo mettere a tema in questa seconda parte è il fatto che, a nostro avviso, non si può comprendere una tale operazione di torsione cui la riflessione di Bataille sottopone termini e concetti ricavati dall'ambito della sociologia, derivandone il proprio lessico politico, se non proiettandola in una prospettiva più ampia che è quella del rapporto del pensiero batailleano con la scienza. All'interno del campo delle scienze la sociologia viene, secondo Bataille, ad occupare infatti, come vedremo meglio più avanti, un posto privilegiato collocandosi proprio in quel punto in cui la conoscenza scientifica può operare una vera e propria rivoluzione dei suoi paradigmi perché costretta a confrontarsi con ciò che si sottrae alla sua presa. La sociologia permette quindi di collocarsi in quel punto in cui il sapere, che per Bataille è nella sua forma più compiuta il sapere oggettivo della scienza, si rovescia nell'esperienza di un'indicibile *non-sapere*; termine che indica non tanto un'ulteriorità al sapere, una sorta di campo aperto a possibili avanzamenti della conoscenza umana, ma il rovescio che è implicito nel sapere

stesso come impossibilità di una sua chiusura totalizzante.

Ma quello delle scienze socio-antropologiche, pur collocandosi in una posizione cruciale per il rapporto tra sapere scientifico e non-sapere, non è l'unico ambito della scienza cui Bataille faccia riferimento e al quale attinga le conoscenze oggettive su cui costruire il suo discorso. Uno degli aspetti infatti meno studiati ma di fondamentale importanza per comprendere l'esperienza di pensiero batailleana è, a nostro avviso, il ruolo che in essa svolge la riflessione sulla scienza e il costante ricorso a molteplici e specifici settori non solo delle scienze umane ma anche di quelle che egli definisce scienze “fredde”: dalla biochimica alla termodinamica, dalla cosmologia, alle scienze ecologiche, fino alla fisica nucleare, rispetto alle quali dimostra di essere al corrente dei risultati più significativi ottenuti dalle ricerche dell'epoca¹, e che tuttavia utilizza con una disinvoltura certamente scandalosa agli occhi degli scienziati di professione². Ma si tratta di una disinvoltura di cui Bataille è ben consapevole e che motiva con la necessità, per un pensiero che senta l'esigenza di porre la sua interrogazione sul piano della totalità dell'esistenza, di passare attraverso la molteplicità dei risultati delle scienze settoriali ma di saperne anche trasgredire i limiti.

1 Lo studio più completo finora condotto sul rapporto tra Bataille e la scienza, in particolare le scienze della natura, è il recente libro di Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille: du système de la nature à la nature de la culture*, Lignes, Paris, 2012. Si tratta di uno studio che, per quanto sia, a nostro avviso, criticabile nelle conclusioni, come vedremo oltre, fornisce un'articolata ricostruzione dei rapporti tra Bataille e lo sviluppo delle teorie scientifiche a lui contemporanee, mettendo in luce relazioni o anche semplici affinità finora passate inosservate, nella convinzione che, come si afferma a pag. 36, “il pensiero di Bataille, apparentemente talvolta ermetico, è, al contrario, del tutto apparentato e affiliato alla cultura scientifica del suo tempo.” L'autore, tra l'altro, ricorrendo al registro dei prestiti presso la *Bibliothèque Nationale*, evidenzia come Bataille si dedicasse, presumibilmente sotto la guida dell'amico Georges Ambrosino, alla lettura di testi piuttosto specialistici, tra cui *Les principes de la mécanique quantique* di Paul Dirac, *La Notion de corpuscules et d'atomes*, di Paul Langevin, la *Discussion sur l'origine de l'univers*, di Georges Lemaître, William de Sitter, Arthur Eddington e James Jeans o *L'évolution des étoiles*, di Jean Bosler.

2 A dire il vero si tratta di un approccio che scandalizza anche i filosofi di professione, visto che una delle principali critiche mosse da Sartre a Bataille nella sua recensione a *L'esperienza interiore* è proprio quella secondo cui il suo discorso sarebbe falsato dalla confusione tra l'esigenza scientifica, anzi scienziata, da un lato (“È ancora lo scientismo che falsa tutto il pensiero di Bataille” allo stesso modo che “ha guastato il messaggio di Nietzsche” Jean-Paul Sartre, *Un nuovo mistico*, cit., 253), e la soggettività dell'esperienza interiore che sarebbe con questa incompatibile. Il tentativo di Bataille sarà invece proprio quello di porre l'esperienza interiore, che è esperienza del non-sapere, come l'esito estremo del sapere oggettivo della scienza.

“I miei ‘lavori’, se posso esprimermi così, tendono solo a prolungare lo sforzo dei ‘ricercatori’ di diverse discipline. Non mi sono preoccupato troppo della legittimità dei risultati che prendevo in prestito, nel modo più giudizioso possibile, alla storia delle religioni, alla sociologia, all'economia politica o alla psicanalisi... Mi sono informato d'altronde con una disinvoltura inconfessabile (frutto di una troppo lunga pazienza, un po' stanca), però non sono neanche estraneo alle esigenze della fenomenologia.”¹

Si tratta, per Bataille, di aprire lo spazio di una comunicazione non solo tra le diverse scienze “fredde”, ma tra i molteplici ambiti del sapere². È questo ciò che Bataille spesso indica anche come il compito della filosofia, quello cioè di perseguire una totalità del sapere il cui compimento di fatto rimane però sempre impossibile, come vedremo a proposito del rapporto di Bataille con il concetto hegeliano di sapere assoluto³. Sulla necessaria relazione

1 S 45 (OC VIII 252). Sul modo con cui Bataille si avvicina alle scienze contemporanee, si veda quanto afferma Marmande, il quale però, a nostro avviso tende a sminuire eccessivamente la capacità che Bataille ha di intuire, di appropriarsi, ma anche di anticipare tutta una serie di temi propri della ricerca scientifica e la serietà con cui vi si accosta: “Un'aria di famiglia tra l'elogio del disordine di cui Bataille finisce col farne un programma e il ‘disordine produttivo’ dei genetisti; un'inclinazione condivisa con essi per le teorie del caso, delle decisioni, del gioco delle possibilità; il principio attivo di una doppia temporalità simultanea; la convinzione che i fatti possiedono meno realtà in se stessi della circolazione di energia che li lega e li forza ad esistere differenzialmente; la meditazione ostinata dei corpi composti, le cui proprietà rimangono indipendenti dall'insieme delle proprietà che li costituiscono; la scelta dell'immagine ondulatoria invece che corpuscolare, per rendere conto dell'attività della comunicazione e degli scambi di energia, del movimento e del calore da cui essa promana; i paradossi del reale, della sua determinazione in proprio, del qui e dell'altrove proiettati come un'eco *approssimativa e sconcertante* verso gli oltrepassamenti della fisica quantica... Senza pretendere di trovare in Bataille l'applicazione, la riflessione o anche il pallido riflesso delle grandi scoperte della scienza moderna, si può semplicemente suggerire questo: nel clamore e nel mescolamento delle nuove idee, attraverso frequenza o affinità, intuizione o curiosità, osmosi o conversazione, ce n'è abbastanza perché un pensiero crocevia, luogo di transito e di scambio tra linguaggi, se ne faccia maldestro o profetico ripetitore.” Francis Marmande, *Bataille politique*, cit. pp. 133-134.

2 Lala parla, a proposito dell'operazione che Bataille tenta di mettere in atto, di una “sintesi non sintetica” di diversi saperi, il cui vero nucleo epistemologico è l'impossibile. Marie-Christine Lala, *Incidences de l'impossible sur la pensée de Georges Bataille face à l'oeuvre de la mort*, in in AA.VV., *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, cit., pp. 189-196.

3 In un appunto di sapore diaristico di *Su Nietzsche*, descrivendo il lavoro che sta conducendo in solitudine nell'isolamento cui lo costringe la guerra e la malattia, Bataille scrive, a proposito dell'esigenza di totalità che muove il suo pensiero: “lavoro disperatamente, cercando l'unità dell'uomo e del mondo! Sui piani

che per Bataille deve legare tra loro la ricerca specialistica dello scienziato a quella di un sapere generale da parte del filosofo si veda quanto egli scrive nella recensione del 1956 alla pubblicazione del primo volume della *Storia Universale* nell'*Enciclopedia della Pléiade*:

“Il disprezzo dell'uno o dell'altro sarebbe parimenti ingiustificato: il filosofo senza lo specialista infatti non è niente e, senza il filosofo, - cioè semplicemente in mancanza di colui che senza specializzazione assume il sapere più generale come destino finale e ineluttabile dell'uomo - anche lo specialista dovrebbe riconoscere che, per perfetto che sia, il suo lavoro, da sé, poiché si limita, ha senso - o può avere senso - solo in rapporto a una conoscenza più vasta; almeno questa funzione negativa lo specialista deve concederla al filosofo.”¹

Va sempre tenuto presente tuttavia che, cosa intenda Bataille per filosofia e se il suo percorso di pensiero sia da lui concepito come tale, è oggetto, nei suoi scritti di notevoli oscillazioni, per cui la filosofia sembra a volte più vicina alle esigenze della conoscenza scientifica oggettiva e oggettivante e appare come il tentativo di un suo compimento tramite l'imposizione dell'ordine di una *mathesis* universale all'informe: è quanto avviene ad esempio nei testi eterologici in cui si afferma che compito della scienza è quello di produrre oggetti omogenei ma che un qualsiasi sistema filosofico non è altro che una rappresentazione omogenea del mondo². Altre volte invece, e sono questi i casi in cui Bataille si riconosce filosofo, la filosofia risulta essere proprio l'interrogazione intorno a ciò che la conoscenza scientifica scarta condannandosi in tal modo sempre alla parzialità e a una settorialità strumentale. Come sottolinea ne *Il colpevole*, tanto la scienza quanto la filosofia mettono in questione il sapere immediato, ma mentre la messa in questione operata dalla scienza rimane sempre esteriore e si limita a sostituire al sapere immediato delle quantità funzionali alle

coordinati del sapere (scienza), di un'azione politica e di una contemplazione illimitata!” SN 135 (OC VI 129).

1 *Che cos'è la storia universale?*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 427 (OC XII 420).

2 VUS 128 (OC II 62). Ma si veda anche, sempre nello stesso periodo, l'affermazione contenuta nella voce *Informe* del dizionario di *Documets*, secondo cui “La filosofia intera non ha altro scopo; si tratta di dare una redingote a ciò che è, una redingote matematica.” *Documents*, cit., p. 165 (OC I 217).

necessità dell'attività produttiva, la filosofia è messa in questione infinita di tutto ciò che è¹.

Al di là comunque del rapporto tra scienza e filosofia, ciò che qui ci interessa far emergere è come l'attraversamento del sapere scientifico risulti essere un passaggio imprescindibile nell'articolazione del discorso batailleano, innanzitutto perché, come afferma più volte, egli assume i “dati” della ricerca scientifica, cioè le conoscenze oggettive che essa produce, come base su cui costruire tale discorso. Anche se si deve aver ben presente che l'edificio del sapere che si viene così ad innalzare è sempre inevitabilmente incompleto e aperto sul non-sapere.

Sull'importante posizione che occupano nel suo pensiero i “dati” della scienza si veda, ad esempio, l'inizio de *Il limite dell'utile*, quando, dopo aver delineato la sua “teoria della composizione degli esseri”, in cui fa ampio utilizzo di nozioni tratte dalla biologia, dalla fisica e dall'astronomia, scrive:

“Senza la scienza non avrei potuto dire quanto precede, e la scienza mi autorizza a soffermarmi. Il seguito del libro si sviluppa a partire da queste premesse.”²

È nella scienza dunque che vanno ricercati i necessari punti di appoggio per una riflessione

1 C 169-170 (OC V 374-375).

2 LU 22 (OC VII 189). Le parole con cui si apre *Il limite dell'utile*, almeno nell'ordine che è stato dato agli appunti di Bataille nelle *Œuvres complètes*, sono significative del ruolo che esercita nella sua riflessione l'apporto della scienza: “Si dice spesso che i dati scientifici sono astratti e privi di senso. Ma queste facili verità non racchiudono nulla. Immagino una mente incline all'interiorità ma disposta ad ammettere solo ciò che è fondato dalla scienza (sebbene la consideri, come conviene, a sangue freddo).” LU 17 (OC VII 185). E sempre ne *Il limite dell'utile*, a proposito del ruolo che nella sua riflessione svolgono i risultati messi a disposizione dalle scienze sociali afferma: “Partirò – scientemente – dalle descrizioni che la ‘sociologia francese’ mi fornisce.” LU 135 (OC VII 264-265). Sul necessario attraversamento del sapere scientifico si veda anche quanto Bataille afferma in una delle conferenze del *Collège*: “non potendo far altro che imboccare la via traversa della scienza fredda – altrimenti il tentativo non avrebbe senso –, sono costretto ad attribuire alle mie affermazioni quasi lo stesso peso che alla scienza fredda.” *Attrazione e repulsione II. La struttura sociale*, cit., p. 143 (OC II 322). Sul fatto che i dati della scienza siano assunti come punto di partenza del suo discorso Bataille ritorna anche nell'introduzione a *L'eroticismo*: “almeno in un primo tempo, è probabile che i fatti da cui prenderò le mosse appaiano privi di importanza. Si tratta di fatti stabiliti dalla scienza oggettiva e nulla li distingue, almeno in apparenza, da altri fatti che indubbiamente ci riguardano, ma da lontano, senza mettere in gioco nulla che possa turbarci intimamente, tale apparente insignificanza è ingannevole, ma comincerò a parlare in tutta semplicità, come se non volessi disingannarvi.” E 15 (OC X 19).

che, tuttavia, non resterà nei limiti di quella scienza che ha fornito le premesse. In un'annotazione, tratta sempre da *Il limite dell'utile*, Bataille è chiaro sul fatto che l'operazione da lui messa in atto sia quella, proprio a partire dal “dato scientifico”, di una perversione del sapere della scienza rispetto a quelli che sono i suoi fini espliciti, che, come vedremo meglio, sono quelli della costruzione di un sapere utilizzabile; ma questa perversione significa, per Bataille, rimanere fedeli a quello che è il vero motivo che spinge l'uomo a pensare, cioè quella messa in questione di tutto ciò che è, per come ci è dato nell'esperienza immediata, che è potenzialmente, forse inconsapevolmente, presente anche nel dato scientifico:

“Normalmente, le considerazioni sviluppate a partire da dati scientifici, lungi dall'offrire all'intelligenza un fondamento qualunque, servono soprattutto a liberare spazi nuovi alla sua mobilità di ebreo errante. A rigore, se il pensiero chiude il cerchio, ritorna agli elementi della sua origine, per un momento gli è concessa la possibilità di sfuggire alle particolarità che lo allontanano dalla nudità del suo oggetto: se si affronta un ‘dato scientifico’ è naturale che il pensiero, partendo da un elemento snaturato, non può da solo trovare il contatto nudo dell'oggetto che deve stringere. (...) Se per caso un ‘dato scientifico’ denuda, lacera la stoffa che dava all'oggetto la sua apparenza ingannevole, è dunque possibile servirsene per fini che non sono i suoi, ma quei fini che da tempo fedelmente si perseguono.”¹

I “dati” delle diverse scienze sono sì il risultato di un processo di pensiero oggettivante, ma Bataille vede anche in essi la possibilità di fornire le basi di appoggio su cui costruire un pensiero in grado di “denudare” gli oggetti, di contestare la riduzione del mondo a cosa². Già in una delle prime conferenze tenute al *Collège de Sociologie* Bataille rivendica, ad esempio,

1 LU 140 (OC VII 268).

2 Sulla forza della scienza come contestazione di un sapere già chiuso, Bataille afferma ne *L'amicizia*: “La continua distruzione che la scienza ha operato delle concezioni già chiuse in se stesse costituisce la sua grandezza e, ancor più che la sua grandezza, la sua verità.” A 15, (OC VI 294); passo poi ripreso in C 36 (OC V 260). E ne *L'esperienza interiore* possiamo leggere: “L'uomo accede alla nozione più carica di brucianti possibilità solo andando contro il senso comune, opponendo i dati della scienza al senso comune.” EI 133 (OC V 100).

il diritto di utilizzare “dati” provenienti da diversi ambiti di ricerca¹, dalla fenomenologia hegeliana, alla psicanalisi, alla “sociologia dei primitivi”, ma evidenzia come il metodo fenomenologico, cui pure il suo approccio non è del tutto estraneo, non possa che arrestarsi alla conoscenza del già dato, mentre solo i “dati” forniti da quelle due nuove scienze, che sono psicanalisi e sociologia, permettono di uscire dal semplice riconoscimento di ciò che già ci si attendeva per far emergere, sotto il nome di inconscio o di sacro, qualcosa di radicalmente nuovo e inaspettato al quale “solo hanno potuto accedervi metodi di ordine scientifico”².

Questa esigenza di far poggiare le proprie affermazioni su dati oggettivi è evidente ad esempio anche nel modo in cui è strutturata *La parte maledetta*, dove i dati oggettivi sono soprattutto quelli forniti dagli studi storici: dopo una prima parte che costituisce l'*Introduzione teorica* al lavoro, Bataille ne fa, infatti, seguire altre quattro che sono relative ai “dati storici” delle diverse epoche i quali dovrebbero dare conferma della validità di una lettura delle vicende storiche degli esseri umani condotta secondo i principi dell'economia generale delineata all'inizio del libro.

1.2 L'esigenza scientifica del rigore

Ma oltre al ruolo che riserva ai dati delle singole scienze, non può venir tralasciato nemmeno il fatto che tutta l'opera batailleana è attraversata dalla riflessione sullo statuto della conoscenza scientifica in generale e sul rapporto necessario in cui si colloca il suo percorso di pensiero con ciò che egli intende come sapere scientifico. Possiamo dunque affermare che esiste un'epistemologia batailleana, un suo interrogarsi sullo statuto della scienza, corollario indispensabile, come sottolinea Denis Hollier, alla riflessione antropologica cui egli dà forma nei suoi scritti³. È significativo che il percorso di pensiero di Bataille cominci, tra la fine degli

1 “Mi avvalgo di dati di origine diversa (...): perché, potrei dire, non avvicinare i dati della sociologia scientifica, o supposta tale, ai dati quasi meramente fenomenologici di Hegel.” *Attrazione e repulsione II. La struttura sociale*, cit., p. 141 (OC II 320-321).

2 Ivi, p. 142 (OC II 321).

3 “Il discorso antropologico di Bataille (che inizia con *L'occhio pineale* il quale si presenta come un tentativo di ‘antropologia mitica’) si situa, per lo meno per quanto riguarda il punto di partenza, in questa tradizione

anni venti e l'inizio degli anni trenta, con il tentativo, necessariamente fallito, di elaborare una scienza del totalmente altro, cui egli dà il nome di *eterologia*: scienza paradossale dei (ai) limiti della scienza. Un scienza cioè dell'oggetto che eccede la scienza, che la scienza espelle da sé. Scienza di ciò che disarticola il discorso scientifico, lo fa inciampare, lo riduce al balbettamento. Già dalle sue prime battute dunque il pensiero di Bataille dimostra di porsi in un rapporto complesso con il sapere scientifico di cui riconosce l'imprescindibilità, ma rispetto al quale anche sa di essere in una posizione che potremmo indicare come trasgressiva. La scienza, in effetti, per Bataille produce omogeneizzazione e, in quanto tale, non può che espellere e considerare come inesistente ciò che a questa omogeneizzazione si sottrae; si tratta tuttavia di un processo che non può essere negato e da cui anzi bisogna prendere le mosse. Ma soprattutto, ciò che fin dal principio Bataille dichiara di voler far proprio è il rigore della scienza; ciò che differenzia la religione dall'eterologia, afferma infatti ne *Il valore d'uso di D.A.F. De Sade*, è che “benché l'una e l'altra riguardino ugualmente i fatti sacri o escrementali (...) la prima esclude il rigore scientifico proprio della seconda”¹. La riflessione epistemologica di Bataille si configurerà sempre, anche in seguito, come il tentativo di definire quale rapporto intercorra tra il modo in cui procede la sua ricerca e l'approccio scientifico². Egli, infatti, afferma costantemente che, anche se ciò a cui si rivolge la sua ricerca è proprio quanto la riduzione oggettivante della scienza tende ad escludere, questa ricerca è però sostenuta da quell'esigenza di rigore che anima il metodo scientifico. Tale esigenza si traduce nei libri del dopoguerra anche nel fatto che lo stile di scrittura frammentario, convulso, tipico soprattutto dei testi della *Somma Ateologica*, tende sempre più

positivista che farà sì che si articoli necessariamente a un discorso epistemologico. Parlare dell'uomo è sempre interrogare la scienza. Allo stesso modo che parlare della scienza sarà sempre per Bataille sollevare la questione del senso, nella misura in cui non c'è senso che per l'uomo.” Denis Hollier, *La prise del la Concorde. Les dimanches de la vie. Essais sur Georges Bataille*, cit., p. 159.

1 VUS 127 (OC II p. 62).

2 Si veda ad esempio la lunga digressione metodologica nella conferenza tenuta al *Collège de Sociologie* il 5 febbraio 1938, in Denis Hollier, *Il Collegio di sociologia. 1937-1939*, cit. pp. 140-144 (OC II 318-324); oppure questa affermazione, che si può leggere ne *L'erotismo*, in cui è chiaro come il passaggio attraverso il rigore del metodo scientifico e i suoi risultati sia necessario per sottrarre la ricerca che Bataille vuole intraprendere ad ogni prospettiva intuizionistica o irrazionalistica: “se la prima forma di studi (la scienza oggettiva) non fosse stata perseguita per prima, la seconda (quella basata sull'esperienza interiore) sarebbe condannata alla gratuità che ci è familiare.” E 35 (OC X 39).

a scomparire, per lasciare spazio ad una scrittura più coerente e che sembra cercare una chiarezza e linearità dell'esposizione in accordo con le esigenze di un discorso che, pur riconoscendo di non essere assimilabile alle scienze "fredde", sente comunque la necessità di porsi in comunicazione con esse.

Rivendicando questa esigenza di rigore, Bataille vuole però anche sottrarsi alle numerose interpretazioni della sua opera che, tanto in una prospettiva critica¹ quanto in quella di un'adesione ammirata, la concepiscono come una fuga dalla ragione e la ricerca di un sapere vago e indeterminato di un romanticismo cupo e misticheggiante. Su ciò Bataille è chiaro, quando afferma, in riferimento soprattutto ai testi della *Somma ateologica*, che maggiormente si prestano ad una tale lettura:

“Una cosa sola mi importa a proposito dei miei primi libri. Spesso coloro che li amano li associano in realtà allo spirito vago e alla sentimentalità: voglio dire che deluderei, enormemente, la maggior parte di coloro che mi hanno lodato. Li deluderei se sapessero e io desidero sappiano a qual punto il mio gusto della secca precisione e il mio orrore della facilità li allontanano da me.”²

Liquidare quindi il pensiero di Bataille ascrivendolo ad un generico irrazionalismo di sapore misticheggiante e totalmente estraneo a preoccupazioni per i metodi e i risultati della scienza significa aver completamente travisato un percorso che non si risolve nell'affermazione di un sapere immediato e intuitivo che preceda la ricerca razionale nell'illusione di poter fare a meno di essa.

“Non introduco alcuna facilitazione, non potrei consegnare la conoscenza al delirio. Al contrario, relativamente al sapere formulo una maggiore disciplina. Il campo del sapere è chiuso alle indolenze del poeta. L'estasi o l'ispirazione che vogliono decidere rendono l'aria pesante da respirare.”³

1 Si pensi alla nota e dura accusa di Sartre che recensendo, nel 1943, *L'esperienza interiore* liquida Bataille come un “nuovo mistico”. Jean-Paul Sartre, *Un nuovo mistico*, cit..

2 OC V 480.

3 LU 179 (OC VII 531).

Per quanto l'esperienza abbia, come vedremo, un ruolo fondamentale nel non-sapere, anzi il non-sapere stesso non si dia che come esperienza, questa non può essere posta come ciò che sta prima e permette di evitare il percorso della conoscenza, ma solo come esito di un attraversamento coerente che esaurisca tutte le possibilità del conoscere. Per Bataille il movimento della scienza va dallo sconosciuto al conosciuto, mentre il suo pensiero vuole seguire il percorso inverso dal conosciuto allo sconosciuto. Egli delinea così una sorta di parabola che dall'ignoto, attraverso il necessario passaggio per la scienza porta al noto, per poi condurre il sapere scientifico stesso a far emergere la sua parte oscura e inconoscibile. A proposito del percorso che conduce all'esperienza interiore, ad esempio, afferma:

“Non vedo come, senza dati di scienza, sarebbe stato possibile ritornare al sentimento oscuro, all'istinto dell'uomo ancora privo di ‘senso comune’.”¹

Per Bataille solamente la ragione, che nel sapere scientifico trova la sua più completa esplicazione, può cogliere i limiti della ragione stessa e il percorso che egli propone non è un percorso che richieda l'ottundimento della consapevolezza da parte dell'essere umano ma anzi la sua più completa esplicazione, il raggiungimento cioè di un grado massimo di lucidità su se stesso, sulla propria condizione che solo l'attraversamento del sapere scientifico rende possibile, pertanto Bataille può affermare:

“Lo dico con fermezza che non trema, non voglio nulla senza la coscienza. Io so che l'inconsapevolezza è sempre il pegno della servitù, e che la scelta dell'inconsapevole, poiché la coscienza è l'effetto della servitù, richiede innanzitutto *più coscienza*.”²

1 EI 133 (OC V 100). Baudry, in apertura al suo intervento al convegno di Cerisy, evidenzia come la stessa espressione batailleana “esperienza interiore”, volutamente ambigua e sfuggente, e che, proprio per questo si è prestata a molti malintesi interpretativi, non possa essere compresa se non a partire dalla sua relazione con “una riflessione costante sulla conoscenza, sul ruolo che essa occupa nel sistema globale della società, e più precisamente sulla scienza.” Jan-Luc Baudry, *Bataille e la scienza: introduzione all'esperienza interiore*, cit., p. 135.

2 OC V 492. Il percorso che porta l'essere umano alla consapevolezza della propria condizione e in cui i

1.3 La dimensione comunitaria della ricerca scientifica

Quando, nella Parigi della Seconda guerra mondiale occupata dai nazisti, Bataille cerca di dar vita a quello che di fatto sarà il suo ultimo tentativo comunitario con il *Collegio socratico*¹ che avrebbe dovuto costituire un gruppo di ricerca attorno alle tematiche dell'esperienza interiore, egli sottolinea la necessità che questa ricerca assuma le forme di un sapere oggettivo (in questo caso parla più volte esplicitamente di una scolastica) perché senza questa forma oggettiva non sarebbe possibile la comunicazione del sapere stesso. Viene posta così a tema un'esigenza imprescindibile per il modo in cui Bataille vive la dimensione in generale della ricerca del sapere e, in modo più specifico, quella della ricerca scientifica, si tratta cioè della necessità che essa si dia all'interno di una comunità di ricercatori e che costituisca uno spazio di comunicazione. A proposito della "scolastica" che il Collegio socratico dovrebbe elaborare Bataille infatti scrive che "queste proposizioni non possono essere l'opera di uno solo ma il risultato di un'elaborazione di molti."² Questa esigenza di una dimensione collettiva dell'esperienza intellettuale, perché la ricerca non si dà mai come compiuta una volta per tutte ma è sempre il risultato dell'intrecciarsi e stimolarsi reciproco di una molteplicità di percorsi sempre incompiuti, caratterizzerà tutto l'arco dell'attività di Bataille e si tradurrà, nel corso degli anni trenta, nella creazione e nella rapida disgregazione di riviste, gruppi di ricerca, organismi con finalità di insegnamento, ma anche movimenti politici rivoluzionari e sette segrete³. Rispetto a questa frenesia comunitaria la vicenda del *Collège de Sociologie*, assieme a quella parallela della setta *Acéphale*, costituiranno un esito estremo e decisivo in ordine al passaggio di Bataille, a partire dagli anni della Seconda guerra mondiale, ad un diverso modo di concepire e di vivere quella dimensione della comunità e della comunicazione intellettuale,

progressi della scienza giocano un ruolo indispensabile, è di fatto irreversibile : "La sola direzione possibile in questo momento è andare fino in fondo, proprio in direzione opposta all'inconsapevolezza." *Collegio socratico*, in *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, cit., p. 129 (OC VI 282).

- 1 Sulle vicende del Collegio socratico, nome sotto cui Bataille cercò, senza successo, di formalizzare il gruppo che, a partire dal 1941 si incontrava nell'appartamento di Denis Rollin, si veda il paragrafo intitolato *De la communauté de l'impossible à l'impossible communauté*, in Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit. pp. 384-387. Di esso facevano parte, tra gli altri: Queneau, Leiris, Prévost e Blanchot.
- 2 *Collegio socratico*, cit., p. 131 (OC VI 283).
- 3 *Documents, Cercle communiste démocratique* di Souvarine, *Contre-Attaque*, *Société de psychologie collective*, *Masses* ecc..

che verranno comunque sempre avvertite da lui come imprescindibili.

Non è un caso che Bataille ricorra, almeno in due occasioni (il Collegio di Sociologia e il Collegio Socratico) al termine “collegio” per dare nome a questi gruppi, volendo con ciò indicare una comunità di ricerca basata su una comunicazione paritaria e non su una strutturazione di tipo gerarchico. Il collegio non è dunque il luogo di insegnamento di un sapere già costituito, che si trasmetta verticalmente dai maestri ai discepoli, ma spazio di circolazione, o comunicazione, di un sapere che si costituisce nel comunicarsi e nel comunicarsi costituisce lo spazio stesso della sua comunicazione. Ciò è particolarmente vero per il *Collège de Sociologie* che si propone di elaborare una scienza della comunità che pretende, allo stesso tempo, di costituire comunità. Si tratta indubbiamente di un'esigenza che ha, in Bataille, motivazioni complesse, legate, tra l'altro, anche al tentativo di uscire dalla posizione marginale, e spesso isolata, che egli venne ad occupare negli ambienti intellettuali francesi, ma sicuramente non secondario è il fatto che la dimensione collettiva sia a suo avviso un aspetto caratterizzante la pratica della ricerca scientifica. Pochi anni dopo la fine della guerra in una nota alla prefazione de *La parte maledetta*, il libro in cui maggiormente viene messo in gioco il suo rapporto con il sapere scientifico, affermerà che “la scienza non è mai il fatto di un solo uomo; essa richiede lo scambio di vedute, lo sforzo comune”¹. Non è un caso dunque che sotto l'egida della scienza Bataille collochi entrambi i tentativi con cui, alla fine degli anni trenta, cerca di dar vita ad un'esperienza della dimensione comunitaria. Ciò vale dunque anche per quella vicenda per molti versi estrema e apparentemente lontana da ogni preoccupazione scientifica, com'è *Acéphale*: una setta segreta che vorrebbe impegnarsi nella costituzione di un nuovo mito religioso che rappresenti al contempo la dissoluzione di ogni mito possibile. Bataille, in un testo in cui fa il punto sulle attività del gruppo e che ne costituisce una sorta di manifesto, ne lega inaspettatamente le attività ad un'esigenza di scientificità che, a suo dire, non solo ne animerebbe i partecipanti ma sarebbe anche l'unica autorità riconosciuta nel loro percorso di ricerca:

“Nulla può opporsi al fatto che nessuno di noi, isolatamente, ha mai conosciuto guida esterna a sé se non nella scienza. La scienza è la sola autorità alla quale ci

1 PM 67 n. (OC VII 23 n).

siamo rimessi. Il che significa, tra l'altro, che al di sopra di noi non abbiamo ammesso nulla che non possiamo vituperare o di cui non possiamo ridere.

L'oggettività della scienza non cessa di esistere in noi neppure nel momento in cui prendiamo posizione contro il razionalismo diffuso.”¹

Meno sorprendente, ma non meno perturbante in ordine allo statuto della ricerca scientifica, perché in questo caso essa viene investita più direttamente nel progetto, è il fatto che le attività stesse del *Collège* siano concepite dai suoi membri innanzitutto come attività di ricerca scientifica da condividere collettivamente in un ricco programma di conferenze, tanto che, quando si trova a introdurre l'inizio dei lavori, nella corso della seduta inaugurale del 20 novembre 1937, Bataille afferma che “il tentativo del Collegio di sociologia va ascritto esclusivamente al piano dell'oggettività scientifica”². E in una lettera del 16 ottobre 1937 indirizzata a Jean Rollin, annunciandone l'inizio delle attività, lo informa che nelle sue sedute si farà “una serie coerente di esposizioni di dati sociologici”³.

La ricerca scientifica va dunque sempre per Bataille collocata in una dimensione collettiva; egli sa bene, ad esempio che i dati oggettivi di cui abbisogna il percorso di pensiero che intende elaborare, non possono che essere il risultato dell'apporto degli studi degli specialisti di diverse discipline. Ma questo sforzo collettivo nasce non tanto da una generica curiosità o da un disinteressato amore per il sapere quanto piuttosto, sebbene lo scienziato possa esserne inconsapevole e anzi sia portato a reprimerlo, da un comune senso di inquietudine che muove alla ricerca e al quale non possono essere estranee anche motivazioni di ordine politico ed economico⁴.

Se la scienza si pratica sempre in una dimensione comunitaria e non nell'isolamento solipsistico dell'individuo, ciò significa però che in essa, devono anche agire quegli elementi inconciliabili ed esclusi dal sapere scientifico che abbiamo già visto essere al cuore, secondo Bataille, di ogni esperienza comunitaria. Ciò è particolarmente evidente se ci proponiamo di

1 Il testo è pubblicato in *La congiura sacra*, cit., p. 172 (OC XI 560).

2 *La sociologia sacra e i rapporti tra «società», «organismo» et «essere»*, cit., p. 101 (OC II 302).

3 In *La congiura sacra*, cit., p.189. Il testo originale francese, non contenuto nelle *Œuvres complètes* si può trovare in *L'apprenti sorcier*, cit., p. 420 .

4 Su ciò si veda quanto afferma Jean Piel in *Bataille et le monde : de la “notion de dépense” à “La part maudite”*, cit. p. 724.

ricostruire il percorso che conduce Bataille al tentativo di istituire quell'impossibile comunità di scienziati che fu il *Collège*, e, più in generale, il modo in cui si intrecciano in lui pratica della comunità, della rivoluzione e della ricerca scientifica. Per farlo dobbiamo muovere da quello che è il contesto in cui il *Collège de Sociologie* prende forma, ben esemplificato dalle figure dei suoi tre principali animatori che, se da una parte appartengono ad ambiti di sapere istituzionalizzati (Caillois è sociologo, Leiris etnografo ed entrambi aspirano ad una carriera universitaria, Bataille ha una rigorosa formazione filologica presso l'*École de Chartes* ed è conservatore alla *Bibliothèque Nationale*) dall'altra sono strettamente legati all'ambiente del movimento surrealista di cui Caillois e Leiris erano entrati a far parte fin da giovanissimi, e con il quale Bataille ebbe sempre un rapporto di prossimità conflittuale. Non possiamo quindi non tener presente che il *Collège de Sociologie*, nello stesso tempo in cui si concepisce come organismo scientifico dà però anche espressione a quell'esigenza rivoluzionaria propria delle avanguardie primonovecentesche di costituirsi come organismi collettivi in grado di trasgredire e mandare in frantumi le regole codificate non solo dell'espressione artistica e letteraria ma anche dell'ordinamento sociale e delle strutture stesse del sapere. In una prospettiva per cui il gruppo non può essere concepito come un'entità che preesista al gesto rivoluzionario ma si costituisce e consiste completamente in questo gesto scardinante rispetto al discorso omogeneo garante della conservazione dell'ordine esistente¹. Se questa dimensione che fa del *Collège* "l'ultimo dei gruppi d'avanguardia dell'anteguerra"², come lo definisce Denis Hollier nella prefazione all'edizione francese de *Le Collège de Sociologie*, è sicuramente fondamentale per comprendere lo spirito di rottura che anima questa impresa intellettuale, cionondimeno è sotto le insegne della scienza sociologica che i suoi membri

1 Risultano a tal proposito particolarmente appropriate le osservazioni di Alain Badiou che in *Le siècle* afferma: "le avanguardie sono sempre organizzate. 'Avanguardia' vuol dire gruppo (...). Questa dimensione organizzata, e spesso vigorosamente settaria, tesse già un legame, quanto meno allegorico, tra avanguardie artistiche e politica (dove, del resto, i partiti comunisti si presentano anche come avanguardie delle masse popolari). (...) L'arte, per le avanguardie, è molto più che la produzione solitaria di opere geniali. In essa ne va dell'esistenza collettiva, ne va della vita. L'arte non si concepisce senza un violento militarismo estetico". Alain Badiou, *Le siècle*, Seuil, Paris, 2005, pp. 188-189. Badiou legge in questo libro il Novecento sulla base della categoria della "passione per il reale", ci sembra che tale chiave di lettura si attagli perfettamente anche alla vicenda del Collegio di Sociologia, soprattutto se riportiamo il "reale", di derivazione lacaniana, di cui parla Badiou, al "sacro".

2 Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, Gallimard, Paris, 1995, p. 14.

pongono la loro attività ed è sempre dalla scienza sociologica ufficiale che aspirano ad una forma di riconoscimento ma anche, nello stesso tempo, ad incidere profondamente in essa per condurla verso quel radicale sovvertimento dello suo sguardo, che la sociologia porta già inscritto nello stesso oggetto di ricerca che le è proprio: il sacro.

Va notato inoltre come la dichiarazione dell'intento di attenersi all'oggettività dei dati e alla rigorosità del metodo scientifico, svolga anche un ruolo polemico e, in qualche modo, trasgressivo tanto nei confronti dell'esperienza artistico letteraria, quanto di quella politica, che, nella biografia dei membri del *Collège*, richiamano immediatamente i nomi del surrealismo¹ ma anche del movimento rivoluzionario di *Contre-Attaque*². Collocarsi nell'ambito della scienza diviene così anche un modo per sottrarsi ad una catalogazione della propria attività all'interno di schemi già consolidati nei percorsi delle avanguardie³. Che questa ridislocazione della propria attività di ricerca nell'ambito della scienza fosse un'esigenza che si imponeva quasi come necessaria all'interno di questo contesto intellettuale lo testimonia, un anno prima rispetto alla nascita del *Collège de Sociologie*, l'unico numero della rivista *Inquisitions* di Caillois, Monnerot e Tzara, con il suo tentativo di individuare nella scienza, richiamandosi in particolare al surrazionalismo di Bachelard⁴, la possibilità di

-
- 1 È a tal proposito emblematico l'episodio, piuttosto comico, dei fagioli messicani che porta all'abbandono da parte di Caillois del movimento di Breton. Di fronte a questi fagioli provenienti dal Messico e che sembrano dotati di una misteriosa forza vitale che li fa saltare (in realtà è la presenza al loro interno delle larve di una mosca che li fa muovere), Caillois propone di aprirli per esaminare le cause del loro movimento ma Breton si oppone fermamente all'approccio "scientifico" di Caillois che avrebbe portato all'estinzione del mistero.
 - 2 Va tuttavia ricordato come, già all'interno del movimento *Contre-Attaque*, in particolare nel primo e unico numero dei *Chairs de Contre-Attaque*, l'attivismo politico si articola anche con il proposito di istituire una "scienza della forme autoritarie".
 - 3 Hollier parla a tal proposito di un "pseudo-valorizzazione" della scienza che il Collegio di Sociologia avrebbe messo in atto, chiamandola come "terzo ladrone" a regolare il conflitto tra arte e politica, tra surrealismo e comunismo. Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, cit., p. 12. A nostro avviso è senz'altro vero che la scienza viene ad occupare nel percorso di ricerca del Collegio un posizione del tutto singolare che non è comprensibile senza tener conto del suo rapporto con l'arte e la politica, tuttavia ci sembra troppo sbrigativo parlare di un "pseudo-valorizzazione" della scienza; il percorso di Bataille, infatti, ma ciò vale in forme diverse anche per gli altri due animatori del Collegio, non utilizza la scienza semplicemente come uno strumento polemico nei confronti dei falliti tentativi rivoluzionari tentati nel campo delle arti o della politica, ma la assume, ed è ciò che vogliamo cercare di far emergere in questo capitolo, come un passaggio imprescindibile del proprio percorso di ricerca.
 - 4 Bachelard stesso partecipò alla rivista con un articolo intitolato proprio *Le surrationalisme*, nel quale afferma che "se in un'esperienza non si mette in gioco la propria ragione, quest'esperienza non val la pena di

attivare un reale evento rivoluzionario, una volta constatato l'esaurimento del tentativo che il surrealismo aveva condotto tramite l'arte e la poesia. E che il problema sia in fondo, anche per quella comunità di ricercatori che cercò di essere il *Collège*, quello di un pensiero e di una pratica della rottura rivoluzionaria lo dimostra il fatto che la prima versione della nota manifesto che ne segna la nascita si chiude proprio con l'affermazione che la “sociologia sacra” si propone di studiare “le strutture direttive che presiedono all'organizzazione sociale e ne determinano le rivoluzioni”¹.

Tanto l'esperienza surrealista, quanto quella dell'attivismo politico rivoluzionario di *Contre-Attaque* si sarebbero rivelate incapaci di pensare e di realizzare una critica radicale e rivoluzionaria del mondo borghese, dei suoi valori e dei principi che ne reggono l'organizzazione sociale, in quanto viziate, secondo la critica mossa da Bataille al surrealismo fin dalla fine degli anni venti, da un'impostazione idealistica incapace di uscire dalle logiche di riduzione al processo di ordinamento messo in atto da parte del potere. Lo slancio icariano che anima il movimento di Breton lo porta a combattere i valori borghesi per sostituirli con nuovi valori più elevati senza essere realmente in grado di rivoluzionare la logica della morale borghese e producendo così un nuovo occultamento di tutto ciò che per il Bataille di quest'epoca rientra nel “basso materialismo”. A questo idealismo, che tende ad esaltare la posizione dell'individuo isolato, e che non riesce, di fatto, ad essere rivoluzionario, si cerca dunque di contrapporre il rigore e l'oggettività della ricerca collettiva che, aprendo il campo di un reale movimento di comunicazione, è in grado di innescare processi decisamente destabilizzanti per l'ordine costituito. Tutto ciò, nonostante, come vedremo, il discorso della scienza sia, per Bataille, per essenza il discorso dell'ordine e dunque del potere; ma è solo assumendone con coerenza le esigenze e portandolo alle sue estreme conseguenze che esso

essere tentata.” Si tratta di una concezione della ricerca scientifica come esperienza della messa in gioco della ragione che Bataille farà senz'altro propria.

- 1 *Dichiarazione sulla fondazione di un Collegio di Sociologia*, in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, p. 7. Si tratta di un breve testo programmatico, una sorta di manifesto nella migliore tradizione delle avanguardie, scritto da Roger Caillois ma firmato anche da Georges Ambrosino, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Pierre Libra e Jules Monnerot. Il testo venne pubblicato una prima volta nel numero 3-4 della rivista *Acéphale* del luglio 1937, per essere poi ripubblicato, con l'aggiunta di una conclusione, un anno dopo in un sezione del numero 38 della *NRF* dedicata al Collegio di Sociologia e che comprendeva altri tre articoli: *L'apprendista stregone* di Georges Bataille, *Il sacro nella vita quotidiana* di Michel Leiris e *Il vento invernale* di Roger Caillois.

mostra l'altra sua faccia, quella del non-sapere, perché dal discorso della scienza non si torna indietro e non si può fare come non ci fosse stato. Non si può, come Breton, rifiutarsi di aprire i fagioli messicani nell'illusione di poter contrapporre nostalgicamente alla coscienza una dimensione primitiva e ingenua che precederebbe ogni sapere.

2. Un'ontologia della *dépense* e i suoi “fondamenti” scientifici

2.1 *La continuità degli esseri frammentari*

L'esempio più proficuo, e tra i più duraturi, di ricerca scientifica condotta in comune da Bataille è quello che lo lega al fisico Georges Ambrosino¹. Si tratta di una collaborazione molto stretta iniziata verso la metà degli anni trenta all'interno di *Contre-Attaque* e protrattasi, per più di un decennio, fino ai primi anni della rivista *Critique*. Ambrosino, direttore del laboratorio di ricerca sui raggi X a Parigi, fu una presenza discreta accanto a Bataille, pubblicò pochissimo², ma ebbe un'influenza insostituibile sul lavoro dell'amico, tanto che Mong-Hy giunge ad affermare che egli svolse, rispetto all'approccio di Bataille nei riguardi della la scienza, lo stesso ruolo che Mauss rivestì riguardo all'etnologia³. A differenza di Mauss tuttavia, che fu senz'altro per Bataille un punto di riferimento imprescindibile ma con il quale ci furono solo contatti indiretti, quella con Ambrosino fu una collaborazione diretta, incentrata sulla condivisione di un percorso di ricerca, oltre che su un profondo rapporto personale di amicizia e che venne ad interrompersi intorno al 1947 per motivi che non siamo in grado di sapere con precisione ma che sicuramente hanno a che fare con divergenze riguardanti il lavoro che i due stavano conducendo assieme e che veniva a prendere forma

1 La profonda esigenza comunitaria che, come abbiamo visto anima, l'attività intellettuale di Bataille si caratterizza, nella sua biografia per il fatto di assumere le forme più consistenti e durature non tanto nelle molte imprese collettive cui cercò di dar vita, ma piuttosto in una serie di rapporti a due in cui centrale diviene l'esperienza dell'amicizia: oltre al rapporto con Ambrosino possiamo ricordare, come particolarmente importanti, quelli con Masson, Leiris, Blanchot e Queneau.

2 A parte alcuni brevi testi che si legano alle attività dei progetti di Bataille, Georges Ambrosino pubblicò nel 1960, assieme a Daniel Blanc, un manuale di fisica per gli istituti superiori: *Éléments de physique nuclearie*, Masson et Cie, Paris, 1960. Cédric Mong-Hy, che nel suo libro dedica diverse pagine a ricostruire l'influenza di Ambrosino su Bataille, sottolinea come il primo, pur non essendo un luminare della scienza, godeva di un sicuro riconoscimento nel suo settore di studi, tanto da essere direttore di un importante centro di ricerca, da collaborare con un'autorità in materia, in ambito francese, come Daniel Blanc, e da essere in contatto con il premio nobel Louis de Broglie.

3 Cédric Mong-Hy, *Bataille Cosmique. Georges Bataille: du système de la nature à la nature de la culture*, cit. p. 18.

nella pubblicazione del primo volume de *La parte maledetta* dedicato a *La consumation*¹. Bataille stesso d'altra parte nella nota conclusiva della prefazione al libro, che abbiamo già citato perché vi afferma la necessità che la scienza non sia mai opera di uno solo ma risultato di uno “sforzo comune”, riconosce il proprio debito nei confronti dell'amico:

“senza il quale non avrei potuto costruire quest'opera. (...) Questo libro, per una parte importante, è anche opera di Ambrosino. Mi dispiace personalmente che le ricerche atomiche cui è tenuto a partecipare lo allontanino, almeno per un certo periodo, dalle ricerche di ‘economia generale’. Devo esprimere il desiderio che riprenda in particolare lo studio che ha cominciato con me sui movimenti dell'energia alla superficie del globo.”²

Bataille conclude quindi questo omaggio ad Ambrosino auspicando una ripresa della collaborazione, che tuttavia non avverrà mai. Ma l'influenza dello scienziato si era fatta sentire con forza nel pensiero di Bataille, ben prima de *La parte maledetta*; già dalla metà degli anni trenta infatti, a partire da un articolo pubblicato su *Recherches philosophiques* e intitolato *Le labyrinthe*³, è riscontrabile chiaramente il crescente utilizzo che egli fa di riferimenti a vari settori delle scienze “fredde”, ma in particolare all'astrofisica e alla fisica atomica, utilizzate, assieme alla biologia, come base su cui costruire quella che risulta con ogni evidenza un'ontologia; è Bataille stesso d'altra parte a definirla tale in più di un'occasione. Di essa afferma però anche che “non è che un'introduzione scientifica”⁴ rispetto a ciò che è essenziale per il suo pensiero. Si tratta tuttavia di un'introduzione di cui Bataille sente di non poter fare a meno al fine di porla come concezione generale dell'essere all'interno della quale collocare in modo coerente i suoi studi relativi alle strutture sociali, all'economia generale o, anche, all'erotismo. Ciò che contraddistingue, infatti, l'approccio batailleano, e che

1 Mong-Hy, nel suo studio, ricostruisce, in particolare grazie all'epistolario, il metodo di lavoro comune dei due dimostrando che, rispetto a questo progetto di Bataille, come afferma Surya, “in quanto fisico, Georges Ambrosino fu molto più che un consigliere, ne fu l'ispiratore e il correttore.” Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit., p. 472 n.

2 PM 67 (OC VII 23).

3 *Le labyrinthe*, in *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, pp. 364-372 (OC I 433-441).

4 *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 439 (OC II 368).

emerge nelle diverse formulazioni che egli dà della sua ontologia, è la convinzione che esista una profonda unità che lega tra loro tutte le diverse forme degli esseri. Nel momento in cui però parliamo di unità dobbiamo prestare attenzione al fatto che ciò che Bataille intende è una coerenza che unisce tra loro i diversi esseri, a ogni loro livello di complessità, da quello astronomico, a quello biologico, fino a quello sociale; tutti, infatti, sono accomunati dall'essere il risultato di un medesimo moto energetico che ne permette l'aggregazione e la disgregazione. L'unità quindi non va intesa nel senso del compimento di una totalità, ma piuttosto come il processo instabile che accomuna la molteplicità di esseri ciascuno in sé incompiuto ma che, proprio per questo sono indissolubilmente legati tra loro. Possiamo così comprendere le affermazioni di Bataille nella conferenza che chiude l'esperienza del *Collège de Sociologie*, e nella quale, tra l'altro si trova ad affrontare le divergenze con Leiris e Caillois riguardanti proprio il rapporto dell'esperienza del *Collège* con la scienza ortodossa:

“Uno dei più incontestabili risultati cui l'uomo sia giunto nel tentativo da lui perseguito di riuscire a scoprire ciò che realmente è, è sicuramente l'assenza di unità dell'essere. Un tempo, gli uomini rappresentavano se stessi come una realtà indivisibile.”¹

Gli sforzi per scoprire ciò che l'uomo è veramente, cui Bataille fa riferimento in questo passo sono, in primo luogo, gli sforzi compiuti dal sapere scientifico che, grazie ai dati messi a disposizione, permette di disarticolare una concezione dell'essere, innanzitutto dell'essere individuale del singolo uomo, fondata sulla convinzione della stabilità e della completezza. La scienza ha in sé, dunque, una forza di contestazione che costringe l'uomo ad assumere con lucidità l'incompletezza della propria condizione, e dell'essere in generale. Si tratta di una consapevolezza alla quale l'uomo ha sempre cercato di sfuggire proiettando il compimento dell'essere al di fuori di sé: nella figura di Dio o di qualsiasi altra totalità compiuta e stabile. Per questo, afferma Bataille, Dio è la malattia dell'essere perché non è altro che il rifiuto della costitutiva incompletezza degli esseri².

1 Ivi, p. 438 (OC II 367).

2 “Se persiste in me l'esigenza che nel mondo vi sia dell'‘essere’, dell'‘essere’ e non soltanto la mia ‘insufficienza’ evidente, o l'insufficienza più semplice delle cose, sarò tentato un giorno di rispondervi

È a partire dunque dai dati forniti dalle scienze contemporanee che Bataille elabora un'ontologia dell'insufficienza¹ e della frammentarietà degli esseri da cui deriva la necessità che essi siano aperti l'uno all'altro, secondo una logica che è la medesima che abbiamo visto all'opera nella nozione di comunicazione, tanto che, benché Bataille non lo faccia mai esplicitamente, potremmo parlare anche di una ontologia della comunicazione. Se quindi nella teoria batailliana dell'essere emerge una continuità ontologica, questa è dovuta solamente alla condizione di frammentarietà in cui gli esseri stessi vengono a trovarsi, e l'unità non è quella che costituisce l'essere come un uno-tutto, ma piuttosto quella di un movimento comune per cui nessun essere esistente può mai venir considerato isolatamente ma sempre come articolato a tutti gli altri. E ciascuno di questi non fa che riprodurre, ognuno al livello diverso che gli è proprio, la medesima dinamica. Si tratta tuttavia di un modo di concepire l'essere, come continuo movimento, come impermanenza, che benché possa essere stato intuito da molti in tempi più o meno lontani, e qui Bataille fa spesso riferimento ad una linea di pensiero che va da Eraclito a Nietzsche, solamente la scienza contemporanea ci permette di cogliere con una lucidità nuova, ma non definitiva, perché:

“considerazioni di tal fatta su ciò che noi siamo sono possibili in ragione dello sviluppo delle conoscenze (ed esse sono destinate a variare, bisogna riconoscerlo, nella misura in cui le nostre conoscenze varieranno, nel corso di ulteriori sviluppi della scienza).”²

Svolgendo una funzione introduttiva rispetto allo sviluppo del pensiero batailliano, questa ontologia a base scientifica viene ad assumere formulazioni diverse, per quanto non in contrasto tra loro, a seconda dell'ambito di interessi cui si rivolgono di volta in volta gli studi di Bataille. Possiamo così riconoscere almeno due formulazioni, distinte anche

introducendo nella mia notte la sufficienza divina – benché questa sia il riflesso della malattia dell'“essere” in me”. EI 130 (OC V 98).

- 1 Il paragrafo de *L'esperienza interiore* intitolato *Il labirinto (o la composizione degli esseri)*, e che è una rielaborazione dell'articolo pubblicato qualche anno prima su *Recherches philosophiques*, inizia affermando che “esiste alla base dell'esistenza umana un principio di insufficienza”. EI 129 (OC V 97). È chiaro come tale “principio di insufficienza” non riguardi però solamente gli esseri umani ma qualsiasi essere.
- 2 *Corps célestes*, OC I 516.

cronologicamente: la prima, che si colloca nella seconda metà degli anni trenta, e che Bataille stesso definisce come “teoria della composizione degli esseri”, ma indica anche, metaforicamente, come “labirinto” o, ancor più frequentemente, come “groviglio” (*enchevêtrement*), è legata alla necessità di definire l'essere della società. La seconda è invece quella che trova la sua formulazione più compiuta nella prima parte de *La parte maledetta*, e consiste sostanzialmente in una teoria sulla circolazione globale dell'energia che funge da premessa necessaria allo sviluppo dell' “economia generale”. Potremmo anche individuare una terza formulazione che è quella che Bataille sviluppa, negli anni cinquanta, ne *L'erotismo* dove, per determinare la specificità dell'esperienza erotica per l'uomo, egli analizza, cosa che, in parte aveva già fatto ne *La parte maledetta*, i diversi processi biologici di riproduzione. Giocando soprattutto sulla contrapposizione tra riproduzione sessuata e asessuata Bataille evidenzia come il fenomeno della riproduzione sia comunque sempre strettamente connesso a manifestazioni di un eccesso energetico da parte degli individui (la crescita quantitativa per gli organismi che si riproducono per scissiparietà, l'eccitazione sessuale per gli organismi a riproduzione sessuale; in entrambi i casi si tratta di ciò che Bataille definisce la “pletora”), il fenomeno della riproduzione appare comunque sempre strettamente connesso a quella forma estrema di spreco che è la morte¹. È proprio perché i singoli esseri sono mortali, cioè discontinui e frammentari, che devono necessariamente proiettarsi al di fuori di sé e porsi in continuità con gli altri esseri attraverso il processo riproduttivo. Qui di seguito analizzeremo però solo le prime due formulazioni che Bataille dà alla sua ontologia perché risultano essere le più articolate e complesse.

2.2 *La teoria della composizione degli esseri*

Nella prima conferenza tenuta al *Collège de Sociologie*, che già nel titolo *La sociologia*

1 “Il fondamento oggettivo della crisi è la pletora. Nella sfera degli esseri asessuati, questo aspetto si manifesta immediatamente. Vi è una crescita: la crescita determina la riproduzione – di conseguenza la divisione – e determina la morte dell'individuo pletorico. Questo aspetto appare meno evidente nella sfera degli esseri sessuati. Ma la sovrabbondanza di energia resta comunque alla base dell'attività degli organi sessuali. E come accade per gli esseri più semplici, questa sovrabbondanza comanda la morte”. E 96 (OC X 101).

sacra e i rapporti tra “società”, “organismo” e “essere” denuncia l'intenzione di affrontare il rapporto tra sociologia e ontologia, Bataille afferma la necessità per la sociologia sacra che il *Collège* stesso vuole sviluppare di porsi innanzitutto la domanda se la società sia un essere e di quale tipo di essere si tratti.

“Fin dall'inizio, devo insistere sul fatto che, così intesa, la sociologia sacra presuppone risolto il problema dell'essere: è anzi più precisamente una risposta a questo problema. Essa ipotizza che esista, *oltre* agli individui che compongono la società, un movimento d'insieme che ne trasforma la natura.”¹

L'elaborazione di una sociologia sacra implica dunque necessariamente, per Bataille, una determinata concezione dell'essere, ed è anzi, per molti aspetti, essa stessa il luogo dell'elaborazione di tale concezione. Ma sono soprattutto le scienze contemporanee a fornirci le premesse per la costruzione di un'ontologia che egli definisce anche “teoria della composizione degli esseri”². Si tratta di una concezione dell'essere che, prima che nei diversi interventi tenuti al *Collège*, si trova delineata già ne *Le labyrinthe* e in un altro breve ma importante articolo, pubblicato su *Verve* nel 1938, *Corps célestes*³, poi in buona parte ripreso e rielaborato all'inizio de *Il limite dell'utile*. Nel descrivere quale sia la struttura dell'essere Bataille parte, in *Corps célestes*, dalla dimensione del macrocosmo (o meglio sarebbe dire “macrocaosmo”, perché come vedremo esso è sostanzialmente privo di ordine) seguendo le descrizioni che ci vengono date dall'astrofisica sulla struttura e i moti dei pianeti, delle stelle, delle galassie. Nelle conferenze del *Collège* invece, in particolare la prima, segue un processo inverso, partendo dalla dimensione dell'estremamente piccolo, così come ci viene descritta dalla fisica subatomica, per risalire poi ai dati forniti dalla biologia sull'organizzazione delle cellule e delle molecole. In entrambi i casi ciò che i “dati” della scienza gli permettono di

1 *La sociologia sacra e i rapporti tra “società”, “organismo” e “essere”*, cit., p. 92 (OC II 291-292).

2 Denis Hollier nota come, nelle conferenze tenute al *Collège de Sociologie*, sia evidente: “la dimensione cosmologica (se non ontologica) che Bataille dà alla sociologia sacra, radicando il pensiero in una dialettica della natura che si alimenta delle teorie della fisica contemporanea”. Denis Hollier, *Le Collège di Sociologie. 1937-1939*, cit., p. 33.

3 *Corps Célestes*, in «Verve», vol. I, n 2, 1938, pp. 97-100 (OC I 514-520).

evidenziare è una profonda unità degli esseri¹ i quali, a qualsiasi livello, risultano nient'altro che una composizione di parti più semplici portate ad aggregarsi tra loro in quanto incapaci di esistere come degli uno-tutto autonomi, come delle *ipseità*. Il concetto di *ipseità*, applicato alla fisica atomica, Bataille lo ricava dagli studi di uno dei principali fisici francesi dell'epoca, Paul Langevin²; egli può così affermare che l'essere si sarebbe arrestato al livello del semplice elettrone, senza aggregarsi in forme più complesse, se solo a questo fosse stato possibile determinarsi come *ipse*. L'impossibilità quindi che le singole particelle vengano a costituire un tutto conchiuso significa che esse possono esistere solo nella reciproca relazione di composizione e che non possono venire separate se non attraverso la forzatura di un processo logico di astrazione incapace però di comprenderle veramente, perché “l'esistenza della particella non si lascia in alcun modo isolare da questa composizione che la agita”³. Ne deriva dunque che “ogni elemento della natura è un aggregato di parti”⁴ e che, come afferma in un appunto per la discussione sulla conferenza di Caillois dedicata a *Le società animali*⁵, il

-
- 1 Al fine di supportare la plausibilità, in termini scientifici, dell'utilizzo che sta facendo dei dati forniti dalle ricerche scientifiche per giungere ad affermare come ad ogni livello degli esseri esistenti si abbia sempre la manifestazione di un medesimo processo, Bataille, nella prima conferenza tenuta al Collegio di Sociologia ricorre ad una lunga citazione tratta dall'articolo *Le rôle capital de l'astrophysique dans la cosmogonie* pubblicato dall'astronomo francese Émile Belot sulla rivista *Scientia* nel 1937, e nel quale, tra l'altro, si afferma che “*esiste nel nostro Universo un'unità di piano genetico per tutti gli esseri cosmici o viventi.*” Cit. in *La sociologia sacra e i rapporti tra «società», «organismo» et «essere»*, cit., p. 97 (OC II 297).
 - 2 Come si ricava dalla citazione che egli ne fa in nota ne *Le labyrinthe* (OC I 435 n.) e poi ne *L'esperienza interiore* (EI 131, OC V 98). Il libro di Paul Langevin cui fa riferimento è *La notion de corpuscules et d'atomes* del 1934. Il termine *ipseità* è d'altra parte quello con cui Corbin rende il tedesco *Selbstheit* nella sua traduzione di *Was ist Metaphysik?* pubblicata, nella sua prima versione, nel 1931 dalla rivista *Bifur*, ma che, come afferma Julien Benda, Corbin aveva fatto leggere a Bataille già l'anno precedente. Va segnalato poi che l'edizione del 1938 della traduzione di Corbin, pubblicata da Gallimard, fu presa in prestito da Bataille, secondo quanto si ricava dai registri dei prestiti alla *Bibliothèque Nationale*, dall'agosto 1941 al marzo 1943, cioè esattamente nel momento in cui stava scrivendo *L'esperienza interiore*, nella quale viene poi fatto largo uso di questo termine.
 - 3 *Le labyrinthe*, cit., OC I 437.
 - 4 *Le Collège de Sociologie*, cit., p. (OC II 368).
 - 5 Si tratta di una conferenza di cui non possediamo il testo, forse non è nemmeno mai esistito, ma possediamo gli appunti di Bataille per la discussione, dai quali sappiamo che, se da una parte i due concordavano in una critica della concezione dei fatti sociali in termini finalistici o utilitaristici, Bataille non era affatto d'accordo con la posizione monista di Caillois che riteneva non vi fosse alcuna differenza sostanziale tra società animali e società umane.

principio di composizione domina “da un estremo all'altro del mondo”¹. Perciò:

“La formazione di un essere composto da esseri più semplici appare come un banalissimo processo, se non addirittura come un processo elementare di tutto ciò che, inerte o no, partecipa dell'esistenza (giacché è sottinteso che le grandi unità astrali e le galassie che le raggruppano non sfuggono a questa modalità degli esseri).”²

Un tale processo di composizione però, per quanto sia dotato inevitabilmente di un certo ordine, è essenzialmente privo di finalità, ecco perché Bataille lo descrive, ricorrendo alle metafore architettoniche che spesso intessono la sua scrittura, come un labirinto in contrapposizione ad una concezione piramidale dell'essere orientato tutto a sostenere quell'unico punto culminante che ne garantirebbe l'ordine e la coesione. E, per lo stesso motivo, lo indica spesso anche come groviglio (*enchevêtrement*), sottolineando come una tale struttura valga per tutta la natura, anche per gli uomini; perché “un uomo è una particella inserita in insiemi instabili e aggrovigliati”³.

Tutto ciò non porta a negare l'esistenza di un certo ordine che strutturi quei composti di molteplici elementi che sono i singoli esseri. Dall'atomo alle galassie, per arrivare fino alle società umane, infatti, gli esseri si organizzano, secondo un medesimo schema centralizzato che li vede gravitare attorno ad un nucleo capace di esercitare un potere attrattivo sulle parti. Ciò vale dunque anche per le aggregazioni degli esseri umani, i quali, raggiunta la consapevolezza di non poter essere tutto (come affermerà ne *L'esperienza interiore*), accettano di divenire parti di un tutto avente un centro comune e di partecipare così della sua stabilità. E qui Bataille ricorre, in *Corps célestes*, come farà anche nelle conferenze tenute al *Collège*, all'immagine del villaggio, della città, dell'impero che, come un fiore dal duplice pistillo, hanno al loro centro i simboli del potere politico e religioso (sovrano e dio)⁴. La concentrazione del potere serve sì a sottrarre le parti all'instabilità della loro incompletezza,

1 In Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie: 1937-1939*, cit., p. 87.

2 *La sociologia sacra e i rapporti tra “società”, “organismo” e “essere”*, cit., p. 93 (OC II 293).

3 *Corps célestes*, cit., OC I 437. Poi ripreso in EI 133 (OC V 100).

4 *Corps célestes*, cit., OC I 439; cfr. anche EI 137 (OC V 104).

tuttavia essa è tale da minacciare di annullamento le parti stesse. È per questo che, come già sappiamo, il nucleo centrale e sacrale del potere scatena non solo delle reazioni attrattive, ma anche repulsive.

Ma cosa tiene unite le parti determinando la formazione di un essere composto? Tanto a livello subatomico quanto a livello astronomico la fisica moderna ci dimostra che l'unità dell'essere composto è garantita da un “movimento d'insieme” delle parti che lo costituiscono e questo movimento fa sì che l'essere composto si differenzi da un ammasso, cioè dalla semplice somma di parti non modificate dal fatto di essere accostate le une alle altre. Negli esseri composti, invece, le parti che li costituiscono sono profondamente modificate dall'associazione stessa, anzi non potrebbero esistere al di fuori di questa associazione, e ciò che determina questa modifica è proprio il movimento d'insieme, che Bataille definisce anche “comuniale”¹. Ogni essere composto è caratterizzato dunque dall'essere un “movimento d'insieme”, è questo movimento d'insieme che tiene uniti, per quanto con delle connessioni sempre estremamente instabili, i suoi componenti e costituisce la vita di quell'essere. Ne *Il limite dell'utile* Bataille affermerà che:

“L'essere, quale l'uomo l'ha definito ritenendosi tale, non è mai presente come il ciottolo del fiume, ma come il flusso delle acque, o meglio, come un passaggio di corrente elettrica.”²

Pertanto il movimento del singolo essere si articola a quello degli altri. Si tratta di movimenti in cui la scienza ci permette di cogliere delle regolarità; essi sono, in effetti, sempre moti di gravitazione circolare ma la scienza stessa ci consente di vedere, al di là di tali regolarità, un movimento turbinante in cui tutti gli elementi dell'universo sono presi, come in un'ebbrezza che sembra essere esattamente la stessa delle esperienze collettive del sacro descritte da Durkheim. Non vi è quindi, per Bataille, un ordine sottostante a quel movimento che anima da cima a fondo ogni manifestazione dell'essere. “L'universo che ci trascina non ha alcuna finalità determinabile in termini razionali”³ e tutto ciò che esiste, dall'immensamente

1 *La sociologia sacra e i rapporti tra “società”, “organismo” e “essere”*, cit., p. 101 (OC II 302).

2 LU 136 (OC VII 265).

3 E 39 (OC X 43).

piccolo all'immensamente grande, esiste in quanto preso in questo movimento collettivo; ma questo movimento collettivo non è un Tutto, non ha cioè un senso unitario, un fine verso cui si diriga. Si tratta piuttosto di una enorme deflagrazione di materia rotante su se stessa mentre si espande trascinando con sé tutti gli elementi che ne fanno parte. Richiamandosi agli studi dell'astrofisico inglese Arthur Eddington, Bataille può così affermare che “il mondo sarebbe un vortice di materia in esplosione”¹, e questo movimento generale di tutto ciò che esiste è privo di senso perché non può essere riportato alle logiche dell'azione utile, non è cioè un lavoro².

Le descrizioni scientifiche ci portano dunque alla consapevolezza del movimento turbinante in cui siamo coinvolti, del fatto che, letteralmente, ci manca il terreno sotto i piedi. Pertanto Bataille insiste, all'inizio di *Corps célestes* sui dati numerici relativi alle velocità e alle distanze ricoperte dai movimenti degli astri, non certo perché gli interessi in sé la verità scientifica della descrizione di tali movimenti, ma per l'effetto vertiginoso che questi numeri possono produrre nell'uomo che ne diviene consapevole. Ciò permette di denunciare quella che Bataille definisce l'illusione del suolo immobile, l'illusione cioè che l'uomo si è costruito di poter basare la propria esistenza su di un fondamento stabile, per sottrarsi così all'angoscia di essere perso in questo immenso movimento vorticoso³. I dati della scienza permettono quindi di contestare un pensiero antropocentrico che immagina possa esserci, all'interno di un universo instabile, un nucleo di sicurezza garantito all'uomo dalla presenza di un Dio trascendente, “dell'immutabile idea del Bene”⁴, nel quale viene proiettata questa esigenza di stabilità.

Siamo ora in grado di comprendere come Bataille giunga a rispondere alla domanda su

-
- 1 *Corps célestes*, cit., OC I 515, poi ripreso in LU 19 (OC VII 186). Il libro di Eddington cui Bataille fa riferimento è: *The Rotation of the Galaxy*, Oxford, 1930. Già alla fine degli anni venti, in quel testo visionario che è *L'ano solare*, Bataille immagina che tutto ciò che esiste sia il risultato dell'articolarsi di un duplice movimento: quello erotico dell'erezione verticale con cui gli esseri singolari emergono con una tensione energetica verso il sole per poi ricadere abbattuti nell'altro moto che è quello generale, il moto rotatorio dei corpi celesti. *L'ano solare*, cit..
 - 2 “Nel cielo, le miriadi di stelle non lavorano, nulla fanno che le vincoli a degli impieghi.” LU 24-35 (OC VII 190).
 - 3 “La mia condizione di uomo riporta ognuna delle verità sensibili da me riconosciute all'errore del suolo fisso, all'illusione di un fondamento immutabile.” LU 20 (OC VII 187).
 - 4 *Corps célestes*, cit., OC I 518.

quale sia l'essere della società, che, durante la prima conferenza del *Collège*, aveva posto come preliminare allo sviluppo di ogni sociologia, ma in particolare della sociologia sacra. La società è un essere come tutti gli altri perché è un composto di parti tenute assieme da un movimento comuniale che fa sì che le parti stesse siano qualcosa di diverso dalla loro semplice somma¹. E le parti, che non possono esistere al di fuori di questo movimento d'insieme, sono, in questo caso, gli uomini.

“L'essere umano esiste soltanto all'interno della società: di conseguenza si situa sulla scala degli esseri allo stesso modo dell'atomo, della molecola, della micella o della cellula quando sono *legati*.”²

La sociologia dunque, in quanto studia un tipo specifico di essere, è “parte dell'ontologia composta”³, e, a maggior ragione, la sociologia sacra, il cui oggetto è proprio lo studio dei movimenti d'insieme che producono comunità, quindi composizione a livello sociale, non può prescindere da tale teoria. Ne deriva una concezione della società che potrebbe anche essere definita “organicista”, e non vi sarebbe nulla di inaspettato visto che questa è la posizione che possiamo ritrovare tanto in Durkheim quanto in Caillois, ma in realtà Bataille è piuttosto prudente a tal proposito considerando tale concezione troppo restrittiva.

“Che cos'è la società? Non è un ammasso. E neppure un organismo. Assimilarla all'organismo non ha senso così come non avrebbe senso assimilarla alla molecola (cosa che ha fatto in certo qual modo Durkheim). È viceversa un ‘essere composto’.”⁴

Bataille, dunque, non pensa che la società sia strutturata secondo il modello

-
- 1 Attraverso la “scuola sociologica francese”, Bataille assume pienamente, come uno dei cardini del proprio pensiero della società, la nota formula della psicologia della *Gestalt* secondo cui “il tutto è più della somma delle singole parti”.
 - 2 *La sociologia sacra e i rapporti tra “società”, “organismo” e “essere”*, cit., p. 100 (OC II 300).
 - 3 Dagli appunti di Bataille sulla conferenza di Caillois su *Le società animali*, in Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie: 1937-1939*, cit., p. 88.
 - 4 Ivi, p. 95 (OC II 295).

dell'organismo, e neppure che l'organismo possa essere una metafora attraverso cui pensare la società, ma piuttosto egli pensa che la società, come l'organismo, come qualsiasi altro essere, dall'atomo alla galassia, sia il composto di una molteplicità di parti tenute unite da un movimento d'insieme. Se quindi la società può essere assimilata ad un organismo può esserlo perché è assimilabile a qualsiasi altro essere. Anzi la società costituisce un passo ulteriore in questo processo di formazione degli esseri composti, in quanto essa rappresenta un grado di maggiore complessità rispetto all'organismo lineare¹. Nell'attribuzione di una tale posizione di vertice alla società rispetto agli altri esseri si può ravvisare forse un cedimento di Bataille a un certo finalismo, in quanto si ha la sensazione che egli veda la società stessa come il punto d'arrivo di un percorso verso la complessità che proprio nell'essere della società troverebbe il suo massimo compimento. Non si può dimenticare però il punto di vista da cui Bataille svolge queste considerazioni che è quello del discorso sociologico che quindi mette necessariamente al centro il proprio oggetto di studio.

Nel suo libro sul rapporto tra Bataille e le scienze contemporanee Mong-Hy rileva come la “teoria della composizione degli esseri”, secondo cui tutto ciò che esiste non è che una serie di sistemi articolati e in comunicazione reciproca composti da parti che sono a loro volta dei sistemi in comunicazione tra loro, permetta di leggere il pensiero di Bataille riguardante la struttura fisica dell'essere come precursore delle moderne scienze ecologiche basate sull'idea di una profonda interdipendenza di tutti gli organismi viventi². Allo stesso modo la teoria elaborata da Bataille viene da Mong-Hy accostata alla teoria dei sistemi che, pochi anni dopo, verrà sviluppata da Wiener e Von Bertalanffy, secondo la quale l'universo non è che un sistema di sistemi³. Ancor più motivata risulta essere la lettura delle posizioni batailleane come un'anticipazione della teoria della complessità di Morin, perché, anche se Bataille non

-
- 1 È interessante notare come Bataille deduca, dal fatto che tutti gli esseri sono composti di parti in movimento, che tutti gli esseri sono dotati, a diversi gradi, di una coscienza interiore del movimento che li tiene uniti. Ciò gli permette di giustificare dunque la possibilità di elaborare una psicologia collettiva perché le società come tutti gli altri esseri, forse in misura ancor più complessa, sono dotate di una propria coscienza e di un proprio pensiero. È quanto Bataille sostiene tanto nell'articolo programmatico scritto per la *Société de Psychologie Collective* che nel primo intervento al *Collège*.
 - 2 Cfr. il paragrafo intitolato *Bataille et l'écologie*, in Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille: du système de la natura à la nature de la culture*, cit., pp. 40-55.
 - 3 Ivi, p. 63.

ebbe modo di vederne la formulazione esplicita, poté però apprezzare i primi passi della ricerca di Morin, e in particolare il suo primo libro, *L'uomo e la morte*¹, da lui recensito in *Critique* nel 1953 con un corposo saggio dal titolo *Il paradosso della morte e della piramide*², nel quale dimostra di approvare, riguardo ad un argomento di cui conosciamo la centralità nel suo pensiero, l'approccio di Morin capace di infrangere le barriere tra le varie discipline e di far dialogare tra loro le scienze dell'uomo con le scienze della natura³. Ora, tutti questi accostamenti, e i molti altri, operati da Mong-Hy sono senz'altro pertinenti e possono dischiudere nuove prospettive dalle quali affrontare il pensiero di Bataille, a patto che essi vengano assunti come la testimonianza di un convergere del suo pensiero con una serie di problematiche e di orientamenti che sono stati quelli anche di una parte importante della ricerca scientifica del suo tempo, e di cui Bataille era consapevole, senza che però il suo percorso possa, con ciò, venire considerato come interno a tali ambiti di ricerca, cosa che lo ridurrebbe ad un'insignificante parodia della scienza.

2.3 Energia, vita, economia

Se, nel momento in cui si tratta di studiare la società, Bataille avverte l'esigenza di concentrare preliminarmente la propria attenzione soprattutto sulla struttura composta degli esseri, e quindi sul modo in cui si articola il rapporto tra l'unità del singolo essere e la molteplicità delle parti che lo costituiscono, quando deve sviluppare la sua analisi dell'economia egli si trova invece nella necessità di premettere ad essa una teoria dei flussi

1 Edgard Morin, *L'uomo e la morte*, Meltemi, Roma, 2002.

2 *Il paradosso della morte e della piramide*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., pp. 191-208 (OC VIII 504-520).

3 A proposito di questo suo primo libro Morin affermerà, come ricorda Mong-Hy, “cercavo il punto di contatto e quello di rottura tra la biologia e l'antropologia.” Edgard Morin, *Il paradigma perduto*, tr. it. E. Bongioanni, Bompiani, Milano, 1974, p. 11. Pertanto Mong-Hy può notare come “non bisogna vedere una semplice simpatia tra ricercatori nell'interesse che Bataille ha per Morin; questo interesse traduceva in realtà una complicità di pensiero attorno alla nozione embrionale di complessità.” Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille: du système de la nature à la nature de la culture*, cit., p. 80. L'interesse di Bataille per il libro di Morin è poi confermato dal fatto che lo cita più volte ne *La sovranità*: S 56 (OC VIII 260); S 62 (OC VIII 267).

energetici. E, in effetti, per Bataille, l'economia stessa non può essere altro che la scienza che studia i movimenti dell'energia nella loro complessità. È questa ciò che egli definisce “economia generale” la quale, dunque, non si limita, come fa l'economia classicamente intesa, ad affrontare i problemi riguardanti la produzione volta al superamento della scarsità e incentrata di fatto sul concetto di utile, ma ritiene indispensabile inserirsi all'interno di una spiegazione più ampia, in grado di cogliere le complesse interconnessioni tra i fenomeni economici, che non sono fenomeni isolati, e quelli fisici, biologici, sociali ecc.. Bataille non sviluppa però due teorie della struttura dell'essere distinte in base alle esigenze cui esse devono rispondere, semplicemente accentua maggiormente alcuni aspetti di una teoria che appare comunque coerente. La nozione di energia, infatti, che diviene il fulcro della teoria ontologica che introduce *La parte maledetta*, è ben presente anche negli scritti della seconda metà degli anni trenta, e vi svolge anzi un ruolo non secondario¹. Il moto d'insieme che, come abbiamo appena visto, tiene unite le parti di ogni singolo essere, così come il moto generale che tutte le attraversa, non è che un flusso di energia con una fonte ben precisa, le reazioni termonucleari che avvengono all'interno delle stelle. Il movimento generale dell'energia viene dunque ad essere determinato da due poli: le stelle che la emettono e i pianeti freddi, come la terra, che la assorbono². La relazione tra i singoli esseri è poi pensata da Bataille, anche a livello sociale, come un campo energetico determinato dalla tensione che si crea tra essi secondo un modello che è quello del campo elettrico, ma anche del campo gravitazionale. Ci sono momenti in cui l'equilibrio delle forze in tensione si spezza portando così a manifestazioni di estrema intensità in cui si libera un eccesso di energia; è su questi momenti, in particolare, che si concentra la riflessione batailleana.

Quando dunque Bataille afferma, in *L'economia a misura dell'universo*, un articolo che anticipa i temi che poi verranno maggiormente sviluppati ne *La parte maledetta*, che “noi non siamo in fondo che un effetto del sole”³ ciò va inteso in senso letterale perché l'essere umano, come qualsiasi altra forma di vita sul nostro pianeta, non è che il risultato di una

1 Non è tuttavia possibile dire lo stesso per la nozione di composizione che risulta essere praticamente assente nella prima parte de *La parte maledetta*, benché la teoria della circolazione generale dell'energia che Bataille vi sviluppa non sia in contraddizione con essa.

2 *Corps célestes*, cit., OC I 517.

3 *L'économie à la mesure de l'univers*, OC VII 10. L'articolo era stato pubblicato nel n. 65 di *La France libre* nel 1946.

trasformazione dell'energia emessa dal sole e catturata dalla terra. E lo stesso vale, ad avviso di Bataille, non solo per gli esseri viventi ma anche per tutti i prodotti, materiali e immateriali dell'attività umana. Poiché, dunque, “la ricchezza è essenzialmente energia”¹, e “la fonte e l'essenza della nostra ricchezza sono date dall'irradiazione del sole, che dispensa l'energia – la ricchezza – senza contropartita”², ne consegue che un'economia che non tenga conto della strettissima connessione tra le attività produttive messe in atto dall'uomo e la totalità del “sistema dinamico”³ di circolazione energetica in cui è inserito, produce una visione dei fatti economici inevitabilmente parziale.

“La scienza economica si accontenta di generalizzare la situazione isolata, essa limita il proprio oggetto alle operazioni fatte in vista di un fine limitato, quello dell'uomo economico; non prende in considerazione un gioco dell'energia che nessun fine particolare limita: il gioco della materia vivente in generale, presa nel movimento della luce di cui è l'effetto.”⁴

Per Bataille dunque non è possibile sviluppare un pensiero dell'economia senza “considerare il mondo vivente nell'insieme”⁵. È evidente come in questi testi della seconda metà degli anni quaranta il concetto di vita assuma, nella formulazione della teoria batailleana dell'essere, una preminenza che precedentemente non era riscontrabile. Bataille, in effetti, concentra la propria attenzione sulla “materia vivente”, espressione con la quale sembra intendere quella forma di materia che, in modi molto diversificati, è in grado di assorbire l'energia solare utilizzandone parte per la propria crescita, parte reimmettendola, trasformata, nell'ambiente esterno e parte dilapidandola del tutto⁶. Ne consegue che le attività economiche non possano essere comprese se non inserite all'interno di quella che lo scienziato russo

1 Ivi, OC VII 9.

2 PM 79 (OC VII 35).

3 *L'économie à la mesure de l'univers*, cit., OC VII 9.

4 PM 74 (OC VII 30-31).

5 *L'économie à la mesure de l'univers*, cit., OC VII 11.

6 “La materia vivente riceve questa energia e l'accumula nei limiti dati dallo spazio che le è accessibile. Essa la irradia o la dilapida in un secondo tempo, ma, prima di fornirne una parte importante alla irradiazione, la utilizza al massimo per la crescita.” PM 80 (OC VII 36).

Vernadskij ha chiamato biosfera¹, a patto però che questa non venga intesa come un sistema chiuso nell'ambito della terra, perché la vita che si svolge sulla superficie del pianeta terrestre non è altro che un fenomeno di trasformazione di energia proveniente dall'esterno². Mong-Hy può quindi osservare come Bataille abbia saputo far emergere la stretta relazione che lega tra loro ecologia ed economia³ e il termine medio che permette di sviluppare questa connessione è proprio il concetto di energia. Nel delineare l'evoluzione del concetto di energia all'interno della scienza moderna Mong-Hy sottolinea come questo concetto sia, da sempre, stato legato al calore e al fuoco e come, non a caso, sia proprio all'interno della nuova branca della scienza, fondata da Carnot e poi approfondita da Kelvin e Clausius, la termodinamica, che il concetto di energia trova, all'interno della scienza, quella formulazione con cui viene assunto, grazie alla mediazione di Ambrosino, da Bataille, il quale tenterà di estenderlo dal campo fisico a quello della dinamiche delle società umane⁴. Egli sarebbe così giunto ad identificare il paradigma energetico come quello che permetterebbe di esercitare una funzione unificante nei confronti della molteplicità degli esseri ed è sempre alla luce di questo paradigma che sarebbe possibile infrangere i limiti che separano le diverse discipline scientifiche, permettendo così di articolare una visione globale delle interconnessioni che legano l'uno all'altro i diversi

1 Bataille cita esplicitamente ne *La parte maledetta* il libro di Vernadskij *La biosfera* (Alcan, Paris, 1929) e afferma che in esso “sono abbozzate (da un altro punto di vista) alcune delle considerazioni che seguono” PM 80 (OC VII 36). Per l'uso di tale concetto in Bataille si veda anche LU 200 (OC VII 552). Mong-Hy sottolinea come il concetto e il termine di “biosfera” sia stato coniato alla fine dell'Ottocento dal geologo austriaco Édouard Suess, ma sia stato il libro di Vernadskij a diffonderlo in Francia. Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille: du système de la nature à la nature de la culture*, cit., p. 52.

2 “L'energia solare è il principio del suo [della vita] sviluppo esuberante.” PM 79 (OC VII 35).

3 “Non si possono dunque comprendere alcuni aspetti dell' ‘economia generale’ senza interrogare le radici profonde della storia naturale e della biologia globale e senza esaminare il modo in cui il pensiero di Bataille si è accostato al pensiero ecologico.” Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille: du système de la nature à la nature de la culture*, cit., p. 19.

4 Si veda in particolare il paragrafo del libro di Mong-Hy intitolato *Technologie, thermodynamique, cosmologie, psychanalyse: feu et lieux*, ivi, pp. 31-40. Mong-Hy ricorda come anche la formulazione della psicanalisi da parte di Freud sia stata influenzata, attraverso Josef Breuer, di cui fu collaboratore, dalle teorie termodinamiche sull'energia che, in qualche modo, possono essere viste come uno dei punti di riferimento per lo sviluppo di “questa teoria dell'economia psichica e libidinale” (ivi, p. 40). Secondo Mong-Hy, Bataille non poteva non essere consapevole della funzione esercitata dal concetto di energia sulle teorie freudiane e ciò non avrebbe fatto altro che confermarlo nell'individuazione della funzione unificante di un paradigma energetico in grado di spiegare anche i fenomeni psichici.

fenomeni della vita¹.

2.4 Un'ontologia della dépense o una dépense dell'ontologia?

Non abbiamo però ancora preso in considerazione un aspetto cruciale di questa teoria batailliana dell'essere, quello cioè per cui l'energia in circolazione e che alimenta tutti i

1 Va evidenziato come la teoria dell'essere così sviluppata da Bataille metta in evidenza non pochi punti di contatto con alcuni passaggi della filosofia vitalista di Bergson. Soprattutto in quelle pagine in cui, nel capitolo de *L'evoluzione creatrice* intitolato *Il significato della vita*, quest'ultimo si richiama ai primi due principi della termodinamica, e quindi al medesimo paradigma energetico adottato da Bataille, interpretando lo "slancio vitale" come un flusso di energia di provenienza solare che attraversa la materia dandole vita. Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, pp. 198-211. D'altra parte anche l'immagine cui Bataille spesso ricorre per rappresentare l'evoluzione dei diversi organismi viventi, cioè quella di "un'esplosione rallentata di fuoco d'artificio" (HUS 185, OC XII 365) da cui si moltiplicherebbero, in altre esplosioni, "gli arabeschi di vita e di morte", non può non far pensare al modo in cui Bergson intende l'azione creatrice dello slancio vitale; con la differenza però che, mentre per quest'ultimo l'energia creatrice va esaurendosi, condensandosi così nella materia, per Bataille invece quest'esplosione "non smetterebbe, però, mai di prolungare (o di intensificare) il suo movimento esplosivo" (Ibidem). Va sottolineato inoltre come, anche per Bergson, i risultati delle scienze contemporanee portino sempre più ad abbandonare una visione del mondo in quanto composto da entità individuali, da cose, a favore di una sua interpretazione come flusso in cui i diversi corpi esistono solamente nella continua interrelazione: "più la fisica progredisce, più cancella l'individualità dei corpi e persino delle particelle in cui l'immaginazione scientifica cominciava a scomporsi; corpi e corpuscoli tendono a confondersi in un'interazione universale." Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 157. Si tratta senz'altro di una visione della realtà fisica e biologica fortemente influenzata dalle nuove teorie scientifiche e che era piuttosto diffusa nella Francia già negli ultimi anni del Ottocento in cui si incontrano, in effetti, diversi esempi di tentativi di letture in termini filosofici dei principi della termodinamica (si vedano ad esempio: Joseph Delbœuf, *La matière brute et la matière vivante*, Alcan, Paris, 1887; André Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, Alcan, Paris, 1899), non è quindi necessario ipotizzare che queste forti affinità con la teoria batailliana dell'essere, siano il risultato di un'influenza diretta del pensiero di Bergson su Bataille; è però vero che, anche se Bataille parla esplicitamente di Bergson molto raramente, e in genere in modo critico, in riferimento soprattutto all'incontro tra i due avvenuto nel 1920 a Londra, dall'elenco dei prestiti di Bataille alla *Bibliothèque Nationale* risulta che, nonostante la delusione causata da quell'incontro e dalla lettura del saggio sul riso, Bataille avesse una conoscenza diretta dei testi di Bergson. In particolare avrebbe preso in prestito nell'agosto del 1922 *I dati immediati della coscienza*, tenendolo per diversi mesi, e nel 1927 *Materia e memoria*. Uno dei pochi lettori di Bataille a sottolineare una certa affinità con il pensiero di Bergson è François Whal in *Nudo, o le impasse di un'uscita radicale*, cit. e nel seguente post-scriptum: *Un nuovo Bergsonismo?* (pp. 285-288), in cui, tra l'altro sottolinea come sia proprio a livello del rapporto con Bergson che si gioca la presenza, sempre occultata, di Bataille in Deleuze.

movimenti d'insieme che costituiscono i singoli esseri, è sempre un'energia in eccesso e pertanto impone continuamente la necessità di una sua *dépense*. Certo, se ci atteniamo all'analisi di settori limitati della vita, e a maggior ragione della vita dell'uomo, risulta che lo scopo principale verso cui questi sono organizzati sia quello di sopperire ad uno stato di mancanza. È questa in effetti la prospettiva assunta dall' "economia ristretta", che ha sempre posto al centro l'esigenza della produzione e dell'accumulazione, proprio perché è partita dall'idea che il problema principale cui le attività dell'uomo devono rispondere sia quello della scarsità delle energie a disposizione; conseguentemente si tratterà, in quest'ottica, di massimizzare l'utile di ogni impresa. Ma, ad avviso di Bataille, ciò che sfugge nel momento in cui ci si pone da questa prospettiva limitata è proprio quella visione globale che ci permette, anche grazie ai dati scientifici, di constatare come l'energia circolante, per quanto possa essere localmente insufficiente, sia, nel complesso, sempre superiore alle necessità degli organismi viventi. Se consideriamo il sistema ristretto costituito dal pianeta Terra (un astro freddo caratterizzato dalla scarsità di energia) sembra che l'energia a disposizione sia limitata e che il problema fondamentale della vita sia quello di catturarla e accumularla, ma il sistema costituito dal pianeta terra non è affatto chiuso, esso infatti riceve la sua energia dall'esterno, dal sole, e questa è sempre sovrabbondante rispetto alle esigenze degli organismi viventi. Le considerazioni che derivano da questa prospettiva globale ci consentono così di capovolgere l'impostazione generalmente assunta dagli studi economici, per cui il problema non è più quello della scarsità e dell'accumulo ma quello dell'eccesso e dello spreco di quanto, visto dall'ottica di un'economia e di una morale ristrette non può che essere condannato come "parte maledetta" perché destinata allo spreco. Ed è proprio all'inizio de *La parte maledetta* che Bataille afferma:

“Partirò da un fatto elementare: l'organismo vivente, nella situazione che i

Alcune osservazioni interessanti sulle affinità tra Bergson e Bataille, soprattutto per quanto riguarda il ricorso ai dati della biologia utilizzati per affermare la continuità dell'essere contro la sua fissazione in entità individuali, sono quelle contenute in un recente saggio di Bizet dove giustamente si rileva come, mentre Bergson faccia di questa continuità un nuovo orizzonte aperto alla ricerca filosofica, per Bataille esso rappresenti invece l'ambito di una *dépense* radicale in cui ogni conoscenza diviene impossibile. François Bizet, *Le mort, texte scissipare*, in Gilles Ernst et Jean-François Louette (a cura di), Georges Bataille, *Cinquante ans après*, cit., p. 219.

giochi dell'energia determinano sulla superficie del globo, riceve in teoria più energia di quanta sia necessaria al mantenimento della vita: l'energia (la ricchezza) eccedente può essere utilizzata per la crescita di un sistema (per esempio di un organismo); se il sistema non può più crescere, o se l'eccedenza non può per intero essere assorbita nella sua crescita, bisogna necessariamente perderla senza profitto, spenderla, volentieri o meno, gloriosamente o in modo catastrofico.”¹

L'energia assorbita viene quindi utilizzata, in un primo tempo, dagli esseri viventi per l'accrescimento quantitativo della vita stessa che così aumenta progressivamente la pressione esercitata sullo spazio disponibile. Per quanto questo spazio possa anche venir esteso con la conquista di nuovi ambienti, come avviene ad esempio in natura con i volatili o come fa l'uomo aumentando le possibilità della propria moltiplicazione tramite il lavoro e la tecnica², secondo Bataille, prima o poi si giunge sempre ad un limite della pressione esercitata sullo spazio oltre cui l'energia non può più essere utilizzata per l'accrescimento ed entra in ebollizione ponendo quindi il problema di come sprecarla inutilmente³. Ciò significa che l'analisi della circolazione globale dell'energia fa emergere come primaria non tanto la questione della mancanza ma quella del lusso, per cui il vero problema non è quello di decidere se sia o meno il caso di sprecare energia, ma quello di scegliere le modalità dello spreco.

“Sulla superficie del globo, per la materia vivente in generale, l'energia è sempre in eccesso, la questione è sempre posta in termini di lusso, la scelta è limitata al modo di dilapidazione delle ricchezze.”⁴

Lo spreco messo in atto dalla natura, cioè da ciò che Bataille chiama la “materia vivente in generale”, può assumere principalmente tre forme. Una è la manducazione: cibarsi di altri

1 PM 73 (OC VII 29).

2 PM 83 (OC VII 42).

3 “Raggiunto il limite della crescita, la vita, senza essere in una caldaia chiusa, entra per lo meno in ebollizione: senza esplodere, la sua estrema esuberanza fluisce in un movimento sempre al limite dell'esplosione.” PM 81 (OC VII 37).

4 PM 74 (OC VII 31).

esseri viventi è infatti uno spreco di energie, e più ci si innalza nella catena alimentare maggiore è lo spreco che l'essere vivente attua nel nutrirsi¹. Un'altra è la riproduzione sessuata che, rispetto alla forma più semplice di riproduzione per scissiparità, implica un consistente spreco di energie². Ma “*di tutti i lussi concepibili, la morte sotto la sua forma fatale e inesorabile, è certamente il più costoso*”³. Il fatto cioè che il singolo essere debba morire per lasciare spazio ad altri esseri è quanto ci rivela come la vita sia, nella sua essenza più profonda, uno spreco distruttivo⁴. Bataille individua quindi nella natura un percorso evolutivo che è caratterizzato dall'organizzarsi della “materia vivente” in forme sempre più complesse, e la cui complessità implica innanzitutto un maggior spreco di energia. Lo spazio della biosfera avrebbe potuto essere occupato completamente da organismi monocellulari riproductentisi per scissiparità, e che di fatto non conoscono una morte vera e propria, ma in questo modo il consumo energetico sarebbe stato minimo, ecco quindi che, data la sovrabbondanza di energia a disposizione, la natura si articola in forme di vita sempre più dispendiose, che si nutrono le une delle altre, impiegano grandi quantità della loro energia per riprodursi, e poi morire⁵. Perciò:

-
- 1 “Generalmente la vegetazione è meno onerosa della vita animale. La vegetazione occupa rapidamente lo spazio disponibile. Gli animali ne fanno strage, e, in questo modo ne estendono le possibilità: loro, paragonati alle piante si sviluppano più lentamente. A questo riguardo la bestia feroce è al vertice: il suo continuo depredare i predatori rappresenta un'immensa dilapidazione di energia. (...) Nell'effervescenza generale della vita, la tigre rappresenta un punto di estrema incandescenza.” PM 84 (OC VII 40). Si veda anche HUS 185-186 (OC XII 366).
 - 2 “Per l'animale è l'occasione di un'improvvisa e frenetica dilapidazione delle risorse di energia, portata in un momento al limite del possibile (nel tempo, ciò che la tigre è nello spazio). Questa dilapidazione va ben oltre quello che sarebbe sufficiente alla crescita della specie.” PM 85 (OC VII 41-42).
 - 3 PM 84 (OC VII 40).
 - 4 “Se si considera la morte stessa come un lusso, tutto nella natura è lusso. Tutto è lusso, sovrabbondanza.” HUS185 (OC XII 365).
 - 5 L'erotismo nasce proprio dalla consapevolezza che l'uomo è in grado di raggiungere di questa profonda implicazione tra eccitazione sessuale e morte. In esse la vita si manifesta come *dépense*. Ecco perché, come abbiamo già fatto notare, Bataille dedicherà importanti riflessioni ne *L'erotismo* all'analisi dei processi riproduttivi. Per una critica al parallelismo che Bataille istituisce tra processi biologici e *dépense* erotica, basata sul fatto che questa avrebbe luogo esclusivamente sul piano tutto umano di un'economia linguistica dello scambio dei significanti, si veda François Wahl, *Nudo, o le impasse di un'uscita radicale*, e la successiva discussione con gli interventi di Julia Kristeva, Philippe Sollers e Éric Clément, in AA.VV. *Bataille, verso una rivoluzione culturale*, cit., pp. 215

“la storia della vita sulla terra è effetto principalmente di una folle esuberanza: l'avvenimento dominante è lo sviluppo del lusso, la produzione di forme di vita sempre più onerose.”¹

Ancora una volta, però, ci pare di poter individuare nel percorso di questa “storia naturale” delineata da Bataille il cedimento ad un certo grado di finalismo; innanzitutto perché la massima *dépense* possibile sembra lo scopo verso cui tende tutta l'organizzazione della materia vivente e inoltre perché l'essere umano non solo risulta costituirne la manifestazione più avanzata, allo stesso modo che, nell'interpretazione della composizione degli esseri, la società risultava come la forma più complessa di composizione, ma un vero e proprio punto d'arrivo in cui l'esigenza della dissipazione trova la sua risposta definitiva.

“L'uomo ha dato la risposta decisiva al problema generale dell'eccedenza. (...) ma è poco dire ‘dare la risposta’: la risposta è l'uomo stesso. L'afflusso di energia solare in un punto critico per le sue conseguenze è l'umanità.

L'uomo è un effetto del surplus di energia: principalmente l'estrema ricchezza delle sue attività elevate deve essere definita come la liberazione eclatante di un eccesso.”²

Quella che Bataille viene così delineando è una teoria della struttura dell'essere che si configura come una vera e propria ontologia della *dépense*³ alla cui origine vi sarebbe il processo dissipativo, in qualche modo autosacrificale, del sole, il quale distruggendo, nei processi termonucleari che avvengono al suo interno, la materia di cui è costituito, emette

1 PM 83-84 (OC VII 39-40).

2 *L'économie à la mesure de l'univers*, cit., OC VII 14. E, ne *La parte maledetta*, ribadisce, anche se in modo meno forte: “Come l'erbivoro è, in rapporto alla pianta, un lusso – e il carnivoro in rapporto all'erbivoro – così l'uomo è, tra tutti gli esseri viventi, il più adatto a consumare intensamente, lussuosamente, l'eccedente di energia che la pressione della vita offre ad ardori conformi all'origine solare del suo movimento.” PM 87 (OC VII 43). E, ancora, in *Hegel, l'uomo e la storia* possiamo leggere: “Sicuramente, fra tutti gli animali, l'uomo ha la vita più lussuosa.” HUS 185 (OC XII 365).

3 Se si esclude un accenno nella parte conclusiva alla materia interpretata in termini di *dépense*, questo aspetto ontologico è di fatto assente nel saggio del 1933 *La nozione di dépense*, dove il discorso si sviluppa tutto sul piano dell'uomo e dell'organizzazione sociale.

un'energia, sotto forma di luce e calore, sempre sovrabbondante. Come abbiamo già sottolineato nel capitolo precedente, Bataille è affascinato dall'immagine solare, tanto da ricorrervi continuamente nei suoi testi, richiamandosi ai miti dei popoli arcaici per i quali il sole è l'immagine della dissipazione e del dono glorioso di sé, quindi del sacrificio. Ma quanto i popoli arcaici avevano semplicemente intuito ed espresso in forma mitica è oggi confermato dall'astrofisica¹. Questa energia di provenienza solare può essere arrestata per tempi più o meno lunghi dai diversi organismi viventi, che ne utilizzano parte per l'accrescimento, ma alla fine deve essere rilasciata, rimessa in circolazione, ma soprattutto sprecata². L'uomo, non tanto come singolo, ma soprattutto nelle sue forme di vita aggregata nella società, costituisce l'organismo più complesso tra quelli che vivono di questa energia, pertanto è anche quello che ha sviluppato nel più alto grado, tramite il progresso della tecnica e del lavoro, la capacità di ritardare questo flusso, ma ha anche sviluppato le forme più dispendiose attraverso cui sprecare “la parte maledetta” di questa energia che non può essere adoperata in modo utile.

1 “Il sole dà senza mai ricevere: gli uomini ne ebbero la sensazione molto tempo prima che l'astrofisica avesse misurato questa incessante prodigalità; lo vedevano far maturare le messi e legavano lo splendore che gli è proprio al gesto di chi dà senza ricevere.” PM 79 (OC VII 35).

2 Anche in questa lettura degli organismi viventi come fasi momentanee di arresto o rallentamento del flusso dissipativo dell'energia, la vicinanza, anche terminologica, con il Bergson de *L'evoluzione creatrice* è notevole. Ben più di Bataille, Bergson è esplicito nel momento in cui pone le leggi della termodinamica come sfondo della sua lettura dei fenomeni biologici, i quali risultano essere dei sistemi volti a due scopi: l'accumulo dell'energia di origine solare e la sua *dépense* (Bergson utilizza più volte il termine in questo contesto) che avviene sempre in forma esplosiva. “Considerata nel suo impulso iniziale, prima di ogni scissione, la vita era una tendenza ad accumulare in un serbatoio, come fanno soprattutto le parti verdi dei vegetali, in vista di un consumo (*dépense*) istantaneo ed efficace, come accade nell'animale, qualcosa che senza di lei sarebbe disperso.” Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 203; o ancora: “la vita mira essenzialmente a captare energia utilizzabile per impiegarla in azioni esplosive.” Ivi, p. 210; e infine: “La vita è possibile ovunque l'energia segua la china indicata dalla legge di Carnot, e dove una causa, diretta in senso opposto, possa ritardarne la discesa: cioè indubbiamente in tutti i mondi che gravitano intorno alle stelle.” ibidem. Come in Bataille inoltre, anche in Bergson la maggiore complessità degli organismi viventi è indirizzata ad un aumento della dissipazione energetica, anche se Bergson istituisce una netta distinzione, che in Bataille non si trova, tra mondo vegetale, che tramite la fotosintesi accumula l'energia proveniente dal sole, e il mondo animale che invece principalmente la spreca. È sicuramente vero però che la *dépense* di cui parla Bergson non ha né la centralità né il significato radicale di perdita totale che assume in Bataille; così come molto diverso appare il modo di concepire la materia che, se per Bergson è il limite estremo in cui lo slancio vitale va verso il proprio esaurimento, in Bataille è, invece, eccesso e quindi tende a far tutt'uno con l'energia che si dissipa.

“L'energia solare che noi siamo è un'energia *che si perde*. E senza dubbio possiamo ritardarla, ma non sopprimere il movimento che esige che essa si perda.”¹

È evidente, a nostro avviso, come la formulazione di questa ontologia della *dépense*, che individua nel processo dissipativo dell'energia una sorta di fondamento, ma anche di fine, del movimento complessivo dell'essere, ponga non pochi problemi nell'interpretazione del suo posizionamento all'interno del pensiero batailleano, visto che la *dépense* è proprio ciò che dovrebbe sottrarsi a qualsiasi enunciazione positiva che venga a fissarla come prodotto del discorso razionale. Mentre infatti la *dépense* dovrebbe far saltare qualsiasi formulazione teorica che pretenda di ridarci l'immagine del tutto essa sembra qui divenire la sostanza di una tale formulazione. Di fronte a questa difficoltà la risposta data recentemente da Mong-Hy è quella di tentare una, a nostro avviso improbabile, reinterpretazione della nozione di *dépense* in quanto questa sarebbe stata oggetto finora di una serie di letture distorte. Il principio batailleano della *dépense*, quello secondo cui ogni sistema deve dissipare l'energia in eccesso, è presentato da Mong-Hy come una sorta di terzo principio della termodinamica, in esso ciò che è importante non è il fatto che Bataille definisca la *dépense* “in pura perdita”, ma il fatto che sottolinei come, pur non potendo decidere di disperdere l'energia in eccesso, l'uomo può decidere come disperderla e il modo in cui la disperde dà vita alle diverse forme di cultura materiale o immateriale. La *dépense* quindi è in pura perdita solamente se viene considerata dal punto di vista del soggetto che la proietta al di fuori di sé, ma dal punto di vista del sistema complessivo di fatto essa non è semplice spreco perché produce sempre degli effetti che altro non sono che una conversione dell'energia². Ci sembra però che questa interpretazione di fatto capovolga la posizione di Bataille per il quale è proprio nel momento in cui ci poniamo dal punto di vista dell' “economia generale” che l'energia è sempre in eccesso e conseguentemente le sue dinamiche rispondono alla necessità della *dépense*, mentre se

1 *L'économie à la mesure de l'univers*, OC VII 10.

2 “Ciò che Bataille indica come ‘*dépense*’ dell'energia è nel linguaggio della termodinamica una conversione energetica. E l' ‘economia generale’, da questo punto di vista, è una teoria delle conversioni tra l'umano, la società e i mondi fisico-chimico e biologico.” Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille: du système de la natura à la nature de la culture*, cit., p. 34.

ci atteniamo all'analisi di sistemi limitati l'energia appare insufficiente e il suo spreco deve essere evitato. Nel momento in cui Mong-Hy interpreta la *dépense* batailleana come una semplice trasformazione dell'energia in circolazione e non come una sua perdita-sacrificio irrimediabile, dimostra di trascurare l'ambigua duplicità della *dépense* sottolineata da Bataille, per cui essa è, come afferma tanto ne *Il limite dell'utile* che ne *La parte maledetta*, “consumo produttivo”, quando è funzionale all'accrescimento della produzione, e “consumo improduttivo” quando è *dépense* in pura perdita¹. In questa interpretazione sembra dunque rimanere solo la prima forma della *dépense* che è proprio quella da cui Bataille vorrebbe, pur nella consapevolezza che ciò è impossibile, liberarsi. È vero che, sempre ne *Il limite dell'utile*, come ricorda Mong-Hy², Bataille afferma che la *dépense* non può divenire contagiosa e quindi comunicarsi se non si dà anche nella forma di un segno che la significhi agli altri³, ma è anche vero che Bataille in molte altre occasioni individua in questo depositarsi della *dépense* nel segno significante una sorta di residuo della *dépense* stessa che fa problema nel momento in cui può essere interpretato come un suo prodotto. Si tratta dello stesso problema per cui, a rigore, afferma Bataille sulla *dépense* non sarebbe possibile articolare alcun discorso e un libro come *La parte maledetta* non avrebbe potuto essere scritto se l'autore “ne avesse seguito la lezione fino alla lettera”⁴. Il tentativo messo in atto da Mong-Hy ci sembra così essere quello di portare ad una disambiguazione della nozione di *dépense* accettandone in modo incondizionato l'assunzione come principio di una teoria che descrive in quale modo sia strutturato l'essere, ma non tenendo conto che invece il mantenimento di questa ambiguità è essenziale nel pensiero batailleano. A proposito della possibilità di elaborare un'ontologia, infatti, Bataille afferma ne *L'esperienza interiore*:

“L'essere è ‘inafferrabile’, non è mai ‘afferrato’ se non per errore; l'errore non

1 Su ciò riandiamo al paragrafo *L'ambiguità della dépense*, di questo lavoro, pp. 109-112.

2 Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille: du système de la natura à la nature de la culture*, cit., pp. 95-96.

3 “Ogni dispendio immediato è creatore di un segno che ha per gli altri il senso del dispendio effettuato. (...) Il segno è un fenomeno che accompagna un dispendio che si propaga. Ma il contagio non può avvenire senza che un dispendio venga significato. Allo stesso modo un segno è, se non altro, l'abbozzo di un dispendio.” LU 210 (OC VII 596).

4 PM 65 (OC VII 21).

*è soltanto facile, in questo caso, è la condizione del pensiero.”*¹

Se pensare l'essere significa fissarlo in un discorso razionale, allora il pensiero si colloca da sempre nell'errore, perché “l'essere non si trova da *nessuna parte*”², e ogni tentativo di catturarlo in forme che rispondano all'esigenza umana di un ordine non può che andare incontro allo scacco e alla derisione nel momento in cui ciò che si voleva cogliere si dimostra essere sempre in eccedenza rispetto a qualsiasi discorso e a qualsiasi formula. È quanto Bataille afferma già nel 1930 nell'articolo *Il basso materialismo e la gnosi*, pubblicato in *Documents*, e in cui ciò che chiama “materia bassa” non può non essere considerato in continuità, per il suo eccesso e la sua eterogeneità, con quella materia che ne *La nozione di dépense* del 1933 definirà come “*differenza non logica*”³ e con ciò che all'inizio de *La parte maledetta* sarà la “materia vivente”.

“La materia bassa è esteriore e estranea alle aspirazioni ideali umane e rifiuta di lasciarsi ridurre alle grandi macchine ontologiche che risultano da queste aspirazioni.”⁴

Se dunque si può, e si deve, parlare di una teoria dell'essere in Bataille, e dei riferimenti scientifici su cui egli la fa poggiare, bisogna però anche sempre tener presente che questo discorso porta con sé un grado ineliminabile di ambiguità. Si tratta infatti di un discorso impossibile e paradossale che, a rigore non potrebbe essere fatto⁵. Per Bataille dunque non si tratta di formulare un'ontologia nel senso che questa possa renderci una visione compiuta dell'essere⁶ ma nel senso piuttosto che da essa deve poter emergere la sua costitutiva incompiutezza, il fatto cioè che l'essere è un labirinto in cui l'essere stesso si perde.

1 EI 130 (OC V 98).

2 EI 130 (OC V 98).

3 ND 59 (OC I 319).

4 *Il basso materialismo e la gnosi*, cit. p., 103 (OC I 225).

5 Come afferma Ciro Felice Papparo nella postfazione all'edizione italiana de *Il limite dell'utile*, “Questo discorso deve essere letto come la più paradossale delle ontologie e soprattutto come un'antimentafisica del fondamento.” Ciro Felice Papparo, *Una traccia lasciata su un vetro rigato*, in *Il limite dell'utile*, cit., p. 252.

6 Besnier afferma che quella di Bataille è “un'ontologia refrattaria alla totalizzazione.” Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille, la politique de l'impossible*, cit., p. 225.

3. La scienza, le scienze e il paradigma dell'utile

3.1 *Le scienze: la parcellizzazione del sapere e dell'esperienza*

Nel tentativo di delineare il modo in cui la ricerca di Bataille si rapporta al sapere scientifico si impone, a nostro avviso, una precisazione di carattere terminologico che, certo, non viene mai posta esplicitamente nei suoi scritti ma emerge da essi chiaramente come una necessità concettuale. Si tratta della distinzione tra “le scienze” e “la scienza”, cioè tra la molteplicità delle singole scienze specialistiche in cui il sapere scientifico si è venuto ad articolare a partire dalla modernità e l'esigenza di una scienza come “sapere assoluto” che ha trovato nella filosofia hegeliana la sua più compiuta formulazione.

Nel momento in cui Bataille ricorre ai dati delle diverse scienze per elaborare la propria riflessione, pur riconoscendo l'importanza dei risultati che queste ci mettono a disposizione, egli intende sempre sottolineare come il percorso che sta seguendo non sia comunque del tutto assimilabile ad esse, e ciò che innanzitutto lo distingue è il fatto che lo sguardo da lui adottato sia mosso da un'esigenza di totalità che è proprio ciò a cui le singole scienze si sottraggono racchiudendosi ognuna nella specializzazione all'interno del suo particolare settore di studio. Nelle prime pagine de *L'erotismo*, quando si tratta di precisare come venga a collocarsi la ricerca che sarà esposta nel libro rispetto alle diverse scienze che pure vi vengono utilizzate, Bataille tiene a sottolineare di aver “sacrificato tutto alla ricerca di un punto di vista dal quale risulti l'unità dello spirito umano”¹. Ancora una volta è giusto sottolineare come l'unità, la coerenza, o anche la totalità, l'integralità, della vita umana, e della vita in generale, non vadano intese come compimento del cerchio che racchiuda il tutto nella sua completezza, ma piuttosto come il far emergere la complessità dei legami che uniscono tra loro tutte le manifestazioni dell'esistere. Nell'affrontare quindi un tema che, come quello dell'erotismo, coinvolge l'essere umano nella complessità della sua esperienza, Bataille annuncia che ricorrerà ad un metodo consistente nel far incrociare tra loro campi del sapere generalmente considerati come estremamente distanti, o addirittura apparentemente inconciliabili. Ciò che

1 E 10 (OC X 12).

quindi afferma di non voler adottare dell'approccio al sapere proprio delle moderne scienze è l'atteggiamento settoriale dello specialista.

“È questa ricerca di un insieme coerente che differenzia il mio tentativo da quelli della scienza. La scienza studia un problema isolato. Accumula lavori specialistici. Io ritengo che l'erotismo abbia per gli uomini un senso che la metodologia scientifica non è in grado di cogliere. L'erotismo può essere fatto oggetto di indagine solo se, indagando su di esso, si indagherà sull'uomo. In particolare, l'erotismo non può essere considerato indipendentemente dalla storia del lavoro, non può essere considerato indipendentemente dalla storia delle religioni.”¹

Questa esigenza di integralità fa sì dunque che il percorso di Bataille attraversi una molteplicità di saperi e di forme di scrittura, senza tuttavia fare di nessuno di questi ciò che lo definisce, di qui l'inclassificabilità del suo lavoro di ricerca e la libertà di movimento che esso si riserva. Ma se ciò vale per l'erotismo vale, in generale, anche per tutta la riflessione di Bataille; infatti, questa critica alla parcellizzazione che caratterizza il sapere scientifico riemerge con una certa frequenza, e a volte con toni decisamente aspri, nel corso di tutta la sua opera. La ritroviamo, ad esempio, ne *L'apprendista stregone*, articolo pubblicato all'interno di un dossier che la *NRF* dedica nel luglio del 1938 al *Collège de Sociologie*, quindi all'interno di un testo che dovrebbe avere anche la funzione di rappresentare pubblicamente la posizione di un'impresa collettiva che, come già sappiamo, pretende di avere una sua collocazione nell'ambito della ricerca scientifica. Bataille apre questo articolo con un attacco alla volontaria riduzione dell'uomo a funzione sociale, un attacco cioè all'uomo che rinuncia ad essere intero per divenire un organo utile al funzionamento della società. E nel fare degli esempi di questa riduzione a funzione significativamente parla del politico, dello scrittore e dello scienziato, indica cioè i tre campi della politica, dell'arte e della scienza che sono quelli all'interno dei quali si è mossa, fino a quel momento, ma sarà così anche nel futuro, tutta la sua attività e quella di tutti coloro che appartengono alla sua cerchia; che in

1 E 9-10 (OC X 12).

gran parte, infatti, sono passati attraverso l'esperienza del surrealismo, l'impegno politico (in particolare all'interno di *Contre-Attaque*), per approdare infine a quella singolare comunità scientifica che è il *Collège de Sociologie*. La specializzazione dello scienziato risulta così essere solo una delle forme in cui si manifesta la frantumazione della totalità dell'esperienza umana, e la sua conseguente riduzione a strumento asservito a fini esteriori. Tuttavia questa frammentazione assume, nell'ambito della scienza, un particolare significato perché si colloca contemporaneamente su tre piani: quello del sapere in generale, che rinuncia alla sua totalità in vista di produrre delle conoscenze utili in campi specifici: il sapere scientifico non è così un sapere sovrano ma un sapere asservito che produce strumenti forgiati per usi particolari. Il secondo piano è quello del sapere riguardante l'uomo, del quale la scienza produce un'immagine disgregata in diverse funzioni. Infine, e soprattutto, vi è il piano dell'esperienza diretta del singolo scienziato, che, per produrre quel tipo di sapere deve rinunciare a parti importanti di sé, della propria esperienza umana. In particolare, sottolinea spesso Bataille, il sapere dello scienziato deve assumere uno sguardo neutrale e per far ciò deve accecarsi, rinunciare a vedere il desiderio da cui un sapere che voglia tener conto dell'integralità dell'esperienza umana non può prescindere, e senza il quale il sapere stesso non sarebbe.

“All'origine spesso un desiderio di conoscenza sovrana, di spingersi fin là dove si può giungere: non appena nato, tale desiderio si annulla, per il fatto di accettare compiti subordinati. Il carattere disinteressato – l'indipendenza nei confronti dell'applicazione – e l'uso persistente di parole risonanti ingannano. La scienza è fatta per uomini il cui desiderio di conoscere è morto.”¹

A causa di questa rinuncia all'integralità dell'esperienza umana che lo scienziato deve compiere il suo lavoro non è semplicemente servile ma, con toni aspramente polemicamente, Bataille giunge a definirlo come storpio, cioè dunque incompleto: ciò che gli manca, e che manca, è proprio quella conoscenza dal cui desiderio è nato². Il sapere dello scienziato,

1 EI 247 (OC V 203).

2 “Il lavoro scientifico più che servile, è storpio. I bisogni ai quali risponde sono estranei alla conoscenza. Sono :

1) la curiosità di chi risolve i cruciverba: (...) è la base delle verità di scienza che hanno valore

quando rimane limitato all'interno del proprio campo particolare senza proiettarsi in una prospettiva di totalità, è dunque, per Bataille, in realtà una rinuncia al sapere nella quale l'uomo è ridotto ad uno stato di “nuova bestialità”.

“L'abdicazione dissimulata, la truffa della scienza inizia quando essa chiede agli uomini di affidarsi agli scienziati, rintanati ognuno per sé nell'ignoranza di ciò che non è di loro stretta competenza.

Ciò che sfugge ad ogni scienziato è il prezzo che gli costano le conoscenze parziali accumulate nell'isolamento: egli è diventato lo scienziato che è solo per aver rinunciato al sapere. Questo disconoscimento del destino che egli porta in lui lo rende come una bestia cieca. Oscuramente, ciò che nella sua rinuncia tenta di travolgere è l'uomo stesso, che vota ad una specie nuova di bestialità”¹

3.2 *La scienza come hegeliano sapere assoluto*

La polemica di Bataille nei confronti della parcellizzazione del sapere delle scienze non viene condotta da una posizione di irrazionalismo antiscientifico, non ha cioè come obiettivo

apprezzabile solo se nuove (...);

2) il bisogno del collezionista (accumulare e ordinare delle rarità);

3) l'amore del lavoro, il rendimento intenso;

4) il gusto di un'onestà rigorosa;

5) le preoccupazioni del professore (...).” EI 247 (OC V 202).

1 LU 178 (OC VII 531). Poche righe più avanti Bataille continua attaccando l'atteggiamento scettico di chi, di fronte all'impossibilità di un sapere totale, che lo sviluppo delle moderne scienze settoriali rende sempre più evidente, propugna come unico sapere possibile quello che si rifugia nei singoli campi specialistici del conoscere. “La condizione oggi fondamentale del sapere umano è l'impossibilità in cui si trova ogni uomo di conoscere tutto. Lo sviluppo estremo delle conoscenze particolari – alla cui totalità nessuno può aspirare – ha come conseguenza una mentalità rinunciataria. Se si ascoltano i moderni rinunciatari, colpisce per la sua fierezza l'audacia degli scettici. Quelli possono conoscere solo il loro campo, devono anzi difenderne l'accesso, tenere lontani i profani, ridere di loro senza mai ridere di sé, poiché, nel campo scelto, si comportano con rigore. Non vedono che la loro ironia è espressione di un decadimento.” LU 178-179 (OC VII 531).

il rifiuto della scienza, cui come abbiamo visto fa invece ampio ricorso, ma la critica alla sua astrattezza e parzialità, per cui lo scienziato suddivide la vita in oggetti separati e, in definitiva, morti¹ ed esclude sempre, dal sapere che produce, la sua stessa esistenza, la presenza perturbante del soggetto. Questa critica viene condotta in nome di una esigenza di totalità senza la quale non si può dare vero sapere. Ora, secondo quanto afferma ne *L'esperienza interiore*, sono due i percorsi attraverso i quali la filosofia ha cercato di costruire un sapere come scienza totale; il primo è rappresentato da Cartesio che ha posto la conoscenza intuitiva dell'esistenza di Dio², cioè dell'esistenza di un sapere illimitato, come fondamento di una conoscenza discorsiva che possa portare alla costruzione della “scienza universale”. Tuttavia, afferma Bataille, ammesso che noi avessimo una tale conoscenza intuitiva dell'esistenza di Dio, rimane una distanza incolmabile tra questo sapere illimitato, che non segue il modo del pensiero discorsivo che ci è proprio, e la scienza che invece è sempre sapere discorsivo e, come tale, limitato e insoddisfacente perché teso verso il raggiungimento di un fine altro. L'idea di Dio risulta così essere l'illusione della possibilità di un sapere non discorsivo e senza limiti in cui si appaghi “al di là di noi la sete di conoscere in noi esistente”³.

Al secondo capitolo del *Post-scriptum al supplizio* dedicato a Cartesio segue quello intitolato a Hegel⁴; e, in effetti, quando Bataille muove le sue critiche all'astrattezza e alla parzialità delle scienze particolari, non fa che riprendere l'esigenza hegeliana di superare la dimensione di separatezza dell'intelletto per quella totalizzante della ragione. Per Hegel,

1 Già ne *La nozione di dépense* Bataille affermava: “La vita umana non può in alcun caso venir limitata ai sistemi chiusi che le vengono attribuiti in talune concezioni ragionevoli. (...) essa comincia solo con il deficit di tali sistemi.” ND 58 (OC I 318). Quest'impostazione, che potremmo definire vitalistica, del pensiero batailleano può sicuramente ricollegarlo al clima del bergsonismo per il quale la vita è proprio ciò che sfugge alla presa della scienza. Ma, mentre per Bergson la scienza può comprendere solo la materia che è l'inerte esaurirsi dello slancio vitale, per Bataille ciò che sfugge alla presa della scienza è invece proprio la materia (basso materialismo) intesa come ciò che, in quanto eccesso, scarto, si sottrae ad ogni concettualizzazione.

2 Bataille si richiama a una lettera di Cartesio del marzo 1637 (da lui erroneamente riferita al mese di maggio) in cui si parla del raggiungimento della conoscenza intuitiva di una natura intellettuale illimitata che è Dio. EI 158-159 (OC V 123-124). René Decartes, *Tutte le lettere, 1619-1650*, a c. di G. Belgioioso, Bompiani, Bologna, 2009, pp. 362-365.

3 EI 162 (OC V 126).

4 EI 162-166 (OC V 127-130).

infatti, come afferma Bataille:

“la conoscenza della Natura è incompleta, essa considera, e può considerare, solo entità astratte, isolate dal tutto, di una totalità indissolubile, che è la sola concreta.”¹

La seconda via per concepire il sapere come totalità è dunque rappresentata dalla circolarità del sistema hegeliano, il quale non nega la dimensione processuale e discorsiva del sapere, anzi la assume pienamente, perché è solo nella totalità chiusa in se stessa di tale processo giunto al proprio compimento che il sapere può essere totale. La filosofia di Hegel costituisce così, agli occhi di Bataille, il massimo sforzo che la ragione dell'uomo sia mai riuscita a mettere in atto per pervenire ad un sapere in grado di dar conto e di racchiudere in sé tutto il possibile; cioè in grado di dare risposta a quella che è l'esigenza di totalità da cui nasce nell'uomo il desiderio di sapere.

“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.

La grandezza di Hegel consiste nell'aver fatto dipendere la scienza dal compimento (come se potesse darsi una conoscenza degna di questo nome mentre la si elabora!).”²

1 HMS 151 (OC XII 328). Si veda anche l'uso del concetto di totalità concreta contrapposto a quello di astrazione in questo passo tratto da *L'Histoire de l'érotisme*: “L'intelligenza fallisce, in effetti, per il fatto che nel suo primo movimento essa astrae, separa gli oggetti della riflessione dalla totalità concreta del reale. Essa edifica, sotto il nome di scienza, un mondo di cose astratte, modellate sulle cose del mondo profano, un mondo parziale dominato dall'utilità.” *L'Histoire de l'érotisme*, OC VIII 97.

2 A 14 (OC VI 293); Ripreso successivamente in C 36 (OC V 259). Il passo continua poi riconoscendo il fallimento del tentativo hegeliano di costruire una scienza totale, sarà questo, come subito vedremo, uno degli aspetti fondamentali della lettura batailleana di Hegel. “Dell'edificio che avrebbe voluto lasciarci ci resta solo una planimetria della parte di costruzione relativa al tempo che l'ha preceduto (planimetria che non era ancora stata redatta prima di lui e che non lo è stata di nuovo dopo). Necessariamente quella planimetria che è la *Fenomenologia dello spirito* è solo un inizio, e un fallimento definitivo: il solo compimento possibile della conoscenza umana ha luogo quando affermo che l'esistenza umana è un inizio che non sarà mai compiuto.” Ibidem.

Quando dunque Bataille pensa ad una scienza (al singolare) che sia veramente tale è il sapere assoluto hegeliano che ha in mente. In esso, le singole scienze, in quanto particolari e astratte, vengono superate ed è negata la loro pretesa di essere sapere; perché il sapere non si dà mai come singolo momento separato ma come concretezza della processualità che si compie chiudendosi circolarmente in se stessa e che vorrebbe non lasciar sussistere niente al di fuori di sé. Di qui il carattere enciclopedico del sapere hegeliano, cui nulla si può più aggiungere, e che Bataille, per certi versi, sembra far proprio ma sempre in modo tale da far emergere le mancanze e le crepe di una tale struttura architettonica, la necessità e insieme l'impossibilità del suo completamento. Inoltre, essendo questo un sapere di tipo discorsivo, e non intuitivo, esso implica necessariamente la dimensione dello svolgimento temporale e non può essere concepito semplicemente come risultato che si dà nel momento della sua conclusione, bensì come la totalità del movimento.

“Hegel ha ben visto che la conoscenza, quand'anche fosse acquisita in modo definitivo e fino in fondo, non ci è mai data, in definitiva, se non nel suo sviluppo temporale. Essa non è data in un'improvvisa illuminazione dello spirito ma in un discorso il quale necessariamente si articola nella durata. La conoscenza, quella più profonda, non ci è mai manifestata interamente se non, in modo conclusivo, come risultato di uno sforzo che è prodotto sotto forma di calcolo, di operazione utile a qualche scopo. La conoscenza non può in alcun modo confondersi con l'ultimo momento o con il fine dell'operazione, essa è l'operazione nella sua totalità.”¹

Questa dimensione temporale del sapere fa sì che il sapere assoluto, così come insegna la lettura kojèviana del pensiero di Hegel, venga concepito anche come fine e compimento della storia. Se dal punto di vista storico questo compimento si incarna nella grande personalità in cui trovano la loro sintesi le contraddizioni della storia (che per Hegel è Napoleone e che Kojève tenderà, per un certo periodo, ad identificare in Stalin)², dal punto di vista della

1 S 45-46 (OC VIII 252-253).

2 Sulla centralità che il tema hegeliano, e kojèviano, della fine della storia assume nel pensiero di Bataille, in particolare riguardo alla questione del ruolo del negativo dopo la fine della storia si sono soffermati in molti,

scienza colui che compie, e in cui si compie, il percorso del sapere è rappresentato dalla figura del Saggio. In questo modo Hegel quindi riconosce l'imprescindibile funzione del soggetto nel sapere assoluto. Ma che tipo di soggetto è il Saggio? Innanzitutto, sempre in linea con l'interpretazione kojèviana che legge la filosofia di Hegel essenzialmente come un'antropologia, il Saggio costituisce il compimento stesso dell'umanità la quale, attraverso quella negazione della natura che è l'azione, mediante cui trasforma l'alterità della natura e produce la storia, giunge alla piena consapevolezza di sé¹. Tuttavia “quest'antropologia non considera l'Uomo al modo delle scienze moderne, ma come un movimento che è impossibile isolare in seno alla totalità”². Ne consegue che “in certo senso è piuttosto una teologia, in cui l'uomo avrebbe preso il posto di Dio.”³

Così, quel soggetto che è il Saggio in cui il sapere assoluto si compie, che anzi è egli stesso sapere assoluto, non può che essere a sua volta un soggetto assoluto che implica il superamento del soggetto particolare, la sua soppressione.

“Il desiderio di Hegel si risolse così in un sapere, che è assoluto, che è una soppressione del soggetto, relativo, che sa. In queste condizioni non si esiste più: si suppone innanzitutto compiuta la storia, e anche la vita del soggetto individuale deve esserlo. Se ci si pensa, non si è mai potuto concepire nulla di più morto.”⁴

Il sapere assoluto è dunque soddisfacimento definitivo del desiderio di sapere tutto, di più, è soddisfacimento definitivo del desiderio di essere tutto. Tuttavia, in tal modo, anche la scienza hegeliana, come le scienze specialistiche con la loro pretesa di neutralità, porta

si veda in particolare: Fabrizio di Stefano, *Salire verso il basso. Appunti su Bataille e il negativo*, in M Ciampa e F di Stefano (a cura di) *Sulla fine della storia*, Liguori editore, Napoli, 1985, pp. 149-165; Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille, la politique de l'impossible*, cit., pp. 85-130; Chiara di Marco, *Georges Bataille. Etica dell'incompiutezza*, cit., pp. 112-123; Matteo Canevari, *La religiosità feroce. Studio sulla filosofia eterologica di Georges Bataille*, cit., soprattutto nel secondo capitolo intitolato: *La fine della storia e il superamento di Bataille*, pp. 17-42; Michel Surya, *Ou bien... Dieu, ou bien... l'histoire (Hegel, Dostoïevski, Chestov, Kojève et Bataille)*, in Michel Surya, *Sintetè de Bataille*, cit., pp. 19-45.

1 “Il compimento del cerchio era per Hegel il compimento dell'uomo.” EI 166 (OC V 130).

2 *Hegel, la morte e il sacrificio*, cit. p.152 (OC XII 328-329).

3 *Ibidem* (OC XII 329).

4 *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, in *L'Aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 86 (OC XI 282).

dunque alla soppressione del soggetto vivente. E il sapere assoluto, come sapere definitivo, è così un sapere della morte e non della vita, un sapere che può essere tale solo se il soggetto che sa è egli stesso un soggetto morto. Con ciò Hegel viene a porre se stesso in una posizione che, sottolinea Bataille, è folle e ridicola. Il Saggio, infatti, il soggetto assoluto di questo sapere assoluto, colui che costituisce la sintesi della totalità del sapere e si pone come compimento del percorso dell'umanità giungendo, di fatto, a prendere il posto stesso di Dio, non può che avere un nome, quello di Hegel stesso¹. Ciò significa tuttavia che Hegel avrebbe dovuto sottrarre se stesso a quella legge del suo sistema per cui il compimento del sapere si nega ai singoli soggetti partecipanti². Tanto il filosofo tedesco, quanto Kojève, sono reticenti su quest'aspetto³, ma tutto ciò, afferma Bataille, “può a buon diritto essere considerato comico”⁴ e al contempo tragico. Possiamo così affermare che, riguardo alla posizione che l'uomo Hegel viene ad occupare nel suo sistema filosofico, è possibile applicare alla perfezione quel frammento di Nietzsche sul quale Bataille ritornerà in più occasioni:

“Veder sprofondare le nature tragiche e poterne ridere, malgrado la profonda comprensione, l'emozione e la simpatia che si prova, questo è divino.”⁵

L'identificarsi del filosofo con il compimento del tutto, con Dio, è una pretesa tragica perché implica la morte del soggetto che conosce, ma talmente tragica da scatenare il riso a

-
- 1 “Hegel, vale a dire il Saggio, cui un sapere assoluto conferisce la soddisfazione definitiva.” HMS 156 (OC XII 333).
 - 2 “Nella rappresentazione hegeliana del mondo mi colpisce la natura dei partecipanti. Il mondo si sviluppa costituito di uomini, e ognuno di essi muore prima di aver saputo. Il sapere si sottrae, e senza dubbio ha sottoposto Hegel alla stessa condizione. È probabile che Hegel abbia creduto di sfuggire a questa legge: un po' di lucidità gli avrebbe fatto vedere che vi soccombeva – senza che si generasse alcuna contraddizione: può esistere il sapere assoluto senza che almeno uno di quelli che sanno sfugga alla legge?” LU 165 (OC VII 522).
 - 3 “Hegel peraltro non ne parlò esplicitamente. I testi in cui viene affermato *implicitamente* sono ambigui e la loro estrema difficoltà finì per sottrarli alla luce del sole. Kojève stesso è prudente, non approfondisce, evita di precisarne le conseguenze.” HMS 153 (OC XII 330).
 - 4 Ibidem (OC XII 329).
 - 5 Friedrich Nietzsche *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, a c. di G. Colli e M. Montanari, VII, 1, 1, tr. it. L. Amoroso e M. Montanari, Adelphi, Milano, p. 55; cit. in EI 24 (OC V 9); ma anche in *Non-sapere, riso e lacrime*, cit., p. 47 (OC VIII 225); *Il riso di Nietzsche*, SE, Milano, 1999, p. 54 (OC VI 311); S 76 (OC VIII 281).

causa della dismisura della sua pretesa¹ e da rasentare così la follia; Hegel stesso fu, seppur per breve tempo, turbato da questa consapevolezza di fronte alla quale venne a trovarsi una volta completato il sistema.

“Allorché il sistema si chiuse, Hegel credette, per due anni, di diventare pazzo; forse ebbe paura di aver accettato il male – che il sistema giustifica e rende necessario; o forse, collegando la certezza di aver raggiunto il sapere assoluto con il compimento della storia – con il passaggio dall'esistenza allo stato di vuota monotonia – si è visto, in un senso profondo, diventare morto; forse, anche, queste tristezze si componevano in lui nell'orrore più profondo di essere Dio.”²

La testimonianza di questo periodo di angoscia durante il quale Hegel stesso afferma di aver temuto di divenire folle, colpisce particolarmente Bataille che vi ritorna più volte nei suoi scritti³; si tratta, in effetti, di un episodio decisivo in ordine al significato da lui attribuito al sistema hegeliano. L'angoscia del filosofo di fronte all'opera che ha portato a compimento e nella quale tutto è stato trasformato definitivamente in prodotto del proprio lavoro concettuale, è il segno che Hegel è stato consapevole che quel compimento definitivo della scienza è anche un fallimento definitivo, che il negativo che lavorava dialetticamente nel sistema, asservito allo scopo della realizzazione del sistema stesso, non può essere accantonato e messo a tacere nel momento finale, ma continua anzi ad operare, svincolato da ogni scopo, come “negatività senza impiego”. È con questa espressione, infatti, che Bataille, in una lettera a Kojève del dicembre 1937⁴, indica l'esistenza dell'individuo particolare, e innanzitutto la propria stessa esistenza, una volta accettata come verosimile la fine della storia, e dunque, anche il compimento del sapere assoluto.

1 “Per esprimere come si deve la posizione in cui Hegel si cacciò, certo involontariamente, ci vorrebbe il tono, o perlomeno, sotto una forma contenuta l'orrore della tragedia. Ma le cose assumerebbero ben presto un andamento comico.” HMS 153 (OC XII 330).

2 EI 164 (OC V 128).

3 *Attrazione e repulsione II. La struttura sociale*, cit. p., 143 (OC II 323); EI 80 (OC V 56); *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, cit., p. 91 (OC XI 286).

4 La parte iniziale di questa lettera, che costituisce uno dei momenti decisivi del confronto di Bataille con Hegel (o meglio con lo Hegel Kojèviano) verrà pubblicata come appendice a *Il colpevole*, con il titolo di *Lettera a X, incaricato di un corso su Hegel...*

“Immagino che la mia vita – o il suo fallimento, meglio ancora la ferita aperta che è la mia vita – da sola costituisca la confutazione del sistema chiuso di Hegel.”¹

Si tratta di una negatività che non può più essere impiegata al fine di completare un sistema del sapere che è già chiuso e nemmeno può trovare una sua oggettivazione nell'opera d'arte oppure nella contemplazione religiosa, o ancora essere respinta come peccato, ma deve essere riconosciuta “per quello che è: negatività vuota di contenuto”², senza più alcuna via d'uscita. È evidente come questa negatività sia *dépense* priva di senso, e dunque folle, perché non rientra in alcun calcolo. Essa è ciò che rimane come eccesso ingiustificabile una volta che il lavoro di appropriazione totale del sapere è giunto al suo soddisfacimento finale; divenendo così il negativo non riassorbibile nel sistema stesso e che, dialetticamente, lo travolge.

“Ma questo pensiero circolare è dialettico. Comporta la contraddizione finale (che riguarda l'intero cerchio): *il sapere assoluto, circolare, è non-sapere definitivo.*”³

Hegel tuttavia rimuove questo momento di pazzia. Una volta raggiunto l'estremo del possibile non ha il coraggio di soffermarsi su quel limite in cui esso si rovescia nell'impossibile ma se ne ritrae immediatamente per dedicarsi alla tranquilla esistenza del professore universitario che ripete il suo sistema, nel quale annulla se stesso, occulta l'abisso che ha scorto, in nome di una salvezza che lo vuole morto e lo riduce ad essere, come afferma Bataille, “un manico di badile”⁴, un semplice strumento utile alla chiusura in se stesso del discorso omogeneo che non riconosce più alcuna possibilità di eccesso⁵. Per Bataille invece il

1 C 163 (OC V 369-370).

2 C 165 (OC V 371).

3 EI 162 (OC V 127).

4 EI 80 (OC V 56).

5 Ancora una volta una citazione nietzscheana si attaglia perfettamente a descrivere il modo in cui Bataille concepisce il rapporto tra l'uomo Hegel e il suo sistema: “Il dotto *ideale* in cui l'istinto scientifico, dopo mille completi e parziali insuccessi, attinge infine il suo apogeo e il suo tramonto, è indubbiamente uno dei

pensiero si viene a collocare proprio in quel punto paradossale in cui il sapere, completandosi in sistema, lascia apparire il non-sapere, non tanto come un aldiqua o un aldilà del sapere ma come il suo rovesciamento che non si darebbe senza il compimento del sapere stesso come sapere assoluto. Ecco perché il rapporto con il pensiero di Hegel è imprescindibile per Bataille tanto da portarlo ad affermare che “senza Hegel, innanzitutto avrei dovuto essere Hegel”¹. Il suo infatti non è il tentativo di contrapporre al sapere hegeliano una forma di sapere esterna e alternativa, il sapere non è che uno e si deve riconoscere a Hegel di averne dato la formulazione più compiuta che va assunta con la massima coerenza possibile, proprio perché è dal suo stesso compimento che emerge anche la necessità del suo rovesciamento nel non-sapere². Perciò Bataille può affermare che i suoi “*sforzi riprendono e disfano la Fenomenologia di Hegel.*”³

Attraverso una ripetizione differenziale del sistema hegeliano⁴ il pensiero di Bataille non gli si contrappone mai dall'esterno ma si muove sempre all'interno dei suoi limiti, lungo quei bordi in cui siamo riportati sull'impossibile dell'esistenza. Al momento della sua chiusura il sapere assoluto si scopre immerso nella notte del non-sapere giungendo così alla lucida consapevolezza dell'impossibilità del proprio compimento.

Sembra, a questo punto, di poter rilevare un'incoerenza tra la critica che, in nome di un'esigenza di totalità, Bataille muove alla settorialità delle scienze specialistiche e il fatto che

più preziosi strumenti esistenti.” Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 110. Il passo è citato anche da Jules Monnerot in un articolo per il numero 3-4 della rivista *Acéphale*. Jules Monnerot, *Dioniso Filosofo*, in *La congiura sacra*, cit., p. 75.

1 C 143 (OC V 369).

2 A proposito di questa fedeltà bataillena al sistema di Hegel che risulta essere, ai suoi occhi, l'unico modo per scardinarlo, Derrida afferma: “raramente si è dato un rapporto con Hegel tanto poco definibile: una complicità senza riserva accompagna il discorso hegeliano, lo ‘prende sul serio’ fino in fondo, senza obiezione di forma filosofica, nel momento stesso che una certa risata lo eccede e ne annulla il senso, segnala in ogni caso la punta di ‘esperienza’ che lo scardina in *se stesso*; il che non è possibile se non tenendo ben ferma la mira e sapendo di che cosa si ride.” Jacques Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, cit., p. 327. A sua volta Hamano afferma che “fino alla fine della sua vita Bataille rimarrà hegeliano: l'hegelianesimo era per lui il miglior mezzo per tradire Hegel.” Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, cit., p. 55.

3 EI 127 (OC V 149).

4 L'indicazione che la strategia di lettura di Hegel messa in atto da Bataille sia quella di una “ripetizione differenziale” la riprendiamo da Besnier. Cfr. Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille, la politique de l'impossible*, cit., p. 222.

quella stessa totalità venga, nel corpo a corpo che conduce con il pensiero hegeliano, scardinata dall'interno, con la conseguenza di negare la possibilità stessa di una scienza totale. Che senso ha in questo contesto ad esempio l'affermazione di Bataille secondo cui l'esperienza interiore implica il riconoscimento dell'impossibilità della volontà dell'*ipse* di essere tutto e che "il non volersi più tutto significa mettere tutto in causa"¹? In realtà, come è stato ben sottolineato da Papparo², si tratta di due totalità completamente differenti: la prima è quella della filosofia hegeliana, dell'uomo che vuole, mediante il discorso scientifico, concentrare in sé la totalità dell'essere e darne ragione, la seconda è invece la totalità dell'esperienza umana, una totalità che, come abbiamo già sottolineato, è molteplicità complessa ma mai chiusa, che anzi è sempre tenuta aperta dalla ferita dell'incompletezza.

3.3 *Il lavoro della scienza*

Tuttavia, sia quando lo consideriamo nella forma del sapere assoluto hegeliano che quando lo assumiamo nella suddivisione in singole discipline specialistiche, il sapere scientifico risulta, agli occhi di Bataille, sempre caratterizzato dal fatto di avere una stretta connessione con il paradigma economico dell'utile al quale è asservito ma che allo stesso tempo contribuisce in modo decisivo a definire. Ciò vale in realtà non solo per il sapere scientifico, ma per qualsiasi altra forma di sapere, da quello della filosofia al senso comune. Tutte infatti sono indirizzate alla produzione di conoscenze che vengono ad essere strutturate in conformità alle esigenze dell'utile; conoscenze che non solo si inseriscono nel mondo profano del lavoro ma vengono anche a costituirlo. La scienza rappresenta però la forma di sapere in cui tale operazione viene a realizzarsi con il massimo grado possibile di chiarezza e distinzione.

Riportandola all'etimologia latina della *ratio*, Bataille sottolinea come l'operazione che la ragione scientifica mette in atto abbia essenzialmente il carattere del calcolo economico; si tratta del conto che intende stabilire il valore di un oggetto definito o il profitto cui porterà

1 EI 24 (OV V 10).

2 Ciro Felice Papparo, *Incanto e Misura, per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997.

una determinata operazione. Già ne *La nozione di dépense* il carattere utilitaristico della ragione è chiaro e la razionalità è qualificata più volte come ragione “che tiene i conti”¹, che opera in “conformità al principio di pareggio dei conti”². Ciò comporta però anche che la razionalità della scienza si collochi in una prospettiva temporale tutta proiettata nel futuro.

“La scienza è sempre sottoposta al primato del tempo futuro rispetto al tempo presente. Fare opera di scienza consiste nel trascurare il tempo presente in vista dei risultati che seguiranno.”³

L'utilità infatti viene sempre valutata, contata, non nel tempo presente ma in vista di qualcos'altro che ancora non c'è. Ciò che esiste nel presente si viene così a trovare, nel momento in cui diviene oggetto del calcolo razionale, in posizione subordinata, non ha cioè valore di per sé ma sempre per altro che deve ancora venire.

Fare i conti significa, inoltre, riportare tutto ciò che è oggetto del conto a una misura comune, ad un'equivalenza. La ragione, infatti, “è per essenza (...) il calcolo che introduce delle eguaglianze”⁴. Nella terminologia del Bataille eterologo dei primi anni trenta, ciò significa che la ragione scientifica è il principale operatore del processo di omogeneizzazione, com'è esplicitamente affermato in questo passaggio de *La struttura psicologica del fascismo*:

“La scienza ha come obiettivo quello di fondare l'omogeneità dei fenomeni; in un certo senso, essa è una delle funzioni fondamentali dell'*omogeneità*. In tal modo gli elementi *eterogenei* che sono esclusi da quest'ultima si trovano ugualmente esclusi dal campo dell'attenzione scientifica: per principio, la scienza non può conoscere gli elementi eterogenei in quanto tali.”⁵

1 ND 54 (OC VIII 252)..

2 ND 59 (OC I 319). Bataille insiste sulla natura calcolante della ragione soprattutto nei suoi testi di carattere “economico”; si veda, a titolo di esempio, anche quanto afferma ne *Il limite dell'utile*: “Il senso profondo della ricchezza sfugge al nostro giudizio: siamo ingannati dal bisogno di ragionare, vale a dire di calcolare tutto.” LU 42 (OC VII 199).

3 S 45 (OC VIII 252).

4 *Il male nel platonismo e nel sadismo*, cit., p. 12 (OC VII 369).

5 SPF 71 (OC I 344).

Se quanto è escluso dalla dimensione dell'omogeneo, perché costituisce una differenza irriducibile all'equivalenza logica, assume, per il Bataille di questo periodo, il nome di materia, o meglio ancora di "bassa materia", ben si capisce come da ciò ne consegua l'assurdità di pensare alla formulazione di un materialismo scientifico, perché la materia, come differenza irriducibile alla misura comune, è proprio ciò che la scienza esclude dalla sua conoscenza e relega nell'inesistenza. Una scienza dell'eterogeneo, un'eterologia, non è dunque pensabile se non come scienza consapevole della sua natura paradossale, proprio perché non potrebbe essere che la disarticolazione della struttura di quell'omogeneità che è compito della stessa scienza produrre.

Ora, se la dimensione dell'omogeneo è, come già sappiamo, quella del profano, del lavoro e, in definitiva, dell'utile, allora il sapere scientifico (ma ciò vale in realtà, anche se con un minor grado di evidenza, per ogni altra forma di sapere) mette in atto un'operazione che consiste nel ridurre tutto al principio dell'utile, il quale viene così ad assumere nel pensiero di Bataille una sorta di funzione trascendentale. Solo ciò che rientra negli schemi, anche temporali, di questa logica è in effetti conoscibile dall'uomo e viene, pertanto, considerato come esistente; ciò che non vi rientra è non-sapere, e come tale, dal punto di vista del sapere, viene occultato e negato del tutto, e dal tutto (è il caso del sapere onnicomprensivo della scienza hegeliana). È nulla (*rien*), cioè non è una cosa, o meglio, non esiste perché non è un'oggetto. La scienza è, infatti, processo di riduzione all'oggettività e l'oggetto è ciò che è costruito in conformità alle esigenze economiche dell'utile e solo in quanto tale è pienamente conoscibile. Nella completa riduzione del mondo dell'uomo all'oggettività trova realizzazione, infatti, l'ideale cartesiano di una conoscenza perfettamente chiara e distinta¹. Una conoscenza possibile solamente quando riguarda un'oggetto separato e definito; un oggetto che viene fissato, solidificato, in una dimensione duratura del tempo² e sottratto così al flusso

1 Bataille lo ribadisce più volte, soprattutto nelle prime pagine di *Teoria della religione* nelle quali la conoscenza dell'oggetto ha appunto sempre la caratteristica di essere chiara e distinta: "La posizione dell'oggetto chiaramente e distintamente conosciuto dal di fuori definisce generalmente una sfera di oggetti, un mondo, un piano sul quale è possibile situare, chiaramente e distintamente, almeno in apparenza, ciò che, inizialmente, non può essere conosciuto nello stesso modo." TR 31 (OC VII 299).

2 "È solo in quanto siamo *umani* che l'oggetto esiste nel tempo in cui la sua durata è percepibile." TR 21-22 (OC VII 292).

immanente della vita in cui si è “*nel mondo come acqua dentro l'acqua*”¹, proprio in quel modo in cui è l'animale; il quale, infatti, non diviene oggetto conoscibile che nel momento in cui l'uomo lo asserva alle sue necessità facendone uno strumento per il soddisfacimento dei propri bisogni. La separatezza dell'oggetto rispetto, non solo agli altri oggetti, ma soprattutto al soggetto che lo conosce fa sì che, nel produrre l'oggetto, la ragione che conosce produca anche la dimensione della trascendenza; questa è, infatti, per Bataille sempre la dimensione del profano e dell'utile, di ciò che è altro da noi, quantomeno perché viene proiettato in un tempo futuro che ancora non c'è. Non solo l'oggetto della conoscenza ci deve sempre essere esteriore, ma è il soggetto stesso dello scienziato che, in una tale operazione, deve separarsi da sé, scindere la dimensione del sapere da quella della sua esperienza di vita.

“Se compiamo opera di scienza, in effetti non facciamo che contemplare gli oggetti in quanto esterni al soggetto che noi siamo: lo scienziato stesso diviene, nell'indagine scientifica, un oggetto esterno al soggetto che fa opera di scienza.”²

La rete profana delle relazioni oggettuali intessute dal sapere viene così a chiudere il soggetto fuori da se stesso e da ogni rapporto di intimità immanente, rendendolo a sua volta un oggetto tra altri oggetti.

“Il mondo degli oggetti che mi trascende (in quanto è vuoto in me) mi chiude nella sua sfera di trascendenza, mi chiude in qualche modo nella mia exteriorità, tesse al mio interno una rete di exteriorità. Con ciò la mia propria attività mi annienta, introduce in me stesso un vuoto *al quale sono subordinato*.”³

Quella del sapere diviene così un'attività che il soggetto compie contro se stesso, anche se,

1 TR 22 (OC VII 292).

2 E 36 (OC X 40-41). si veda anche quanto Bataille afferma in *Teoria della religione*: “Nella sua piena riuscita essa [la scienza] finisce per allontanare l'uomo da se stesso, per realizzare nella specie dello scienziato la riduzione della vita intera all'ordine reale.” TR 89 (OC VII 340).

3 EI 250-251 (OC V 205-206). Il passo si conclude indicando, non una via di uscita, ma una possibilità di resistenza a tale riduzione del soggetto: “tuttavia sopravvivo a questa alterazione annodando legami di immanenza.” EI 251 (OC V 206).

fin dal suo inizio, si presenterebbe caratterizzata da una direzione opposta, cioè quella volta all'affermazione del potere del soggetto che si determina come ciò che impone il proprio dominio sull'oggetto. L'operazione compiuta sull'oggetto di conoscenza assume, infatti, nell'analisi che ne fa Bataille, principalmente due aspetti, tra loro strettamente correlati: quello della produzione e quello di un'appropriazione che giunge fino all'assimilazione. Riprendendo un'impostazione che ha contraddistinto la scienza moderna fin dal suo primo delinearsi nel pensiero rinascimentale, e che è stata formulata da Vico, agli inizi del Settecento, nell'affermazione secondo cui *verum et factum convertuntur*¹, Bataille sostiene che non vi può essere piena conoscenza, una conoscenza chiara e distinta, se non di ciò che si è in grado di produrre.

“Conoscere (...) significa saper fare; non conosciamo veramente, non conosciamo mai così bene se non l'oggetto di cui conosciamo il processo di produzione.”²

Ciò implica che per l'uomo non si dà sapere che non sia strettamente correlato all'attività lavorativa, cioè ad un'attività progettata in vista della costruzione di oggetti utili. Si tratta di un legame complesso, il cui aspetto più immediato è quello per cui il sapere viene subordinato all'attività lavorativa e l'uomo non può avere una piena conoscenza se non di ciò che, avendo prodotto con il suo lavoro, ha completamente oggettivato. Ma non si tratta solo di questo perché è il sapere stesso, in realtà, che viene ad assumere le forme di un'attività lavorativa

1 Il riferimento a Vico che può, apparentemente, essere poco pertinente, viene giustificato se teniamo presente l'importanza che il pensiero vichiano, e l'interpretazione in termini neokantiani della convertibilità di *verum* e *factum* per cui l'uomo può conoscere solamente ciò che è passato attraverso la messa in forma del suo fare, assume nel pensiero di Sorel i cui scritti, come sappiamo tra l'altro anche dai registri dei prestiti presso la *Bibliothèque Nationale*, furono consultati con una certa frequenza da Bataille.

2 S 69 (OC VIII 275). Si veda anche questo importante passaggio tratto da *Teoria della religione*, in cui Bataille riprende tra l'altro la metafora dell'orologiaio tipica della filosofia meccanicistica moderna: “La conoscenza perfetta – compiuta, chiara e distinta – che ha il soggetto dell'oggetto è totalmente esteriore, attiene alla fabbricazione: io so ciò che è l'oggetto che ho fatto, posso farne un altro simile; ma non potrei fare un essere simile a me come un orologiaio fa un orologio (o come un uomo dell'età della renna faceva una lama di pietra tagliente) e in realtà non so quel che è l'essere che io sono; e ugualmente ignoro cosa sia questo mondo, non potrei in alcun modo produrne un altro.” TR 30-31 (OC VII 298-299).

producendo, a livello simbolico, oggetti di conoscenza, allo stesso modo in cui il lavoro manuale dell'uomo produce oggetti materiali da usare. E non è un caso che proprio colui che ha portato ad un incomparabile sviluppo il sapere umano abbia sottolineato con enfasi la natura del concetto come lavoro e il fatto che esso non possa trovare compimento se non nella dimensione di un dispiegamento nel tempo che dà al sapere sempre un'impostazione progettuale¹. Perciò Bataille afferma che:

*“La costruzione di Hegel è una filosofia del lavoro, del ‘progetto’. L'uomo hegeliano – Essere e Dio – si compie, si completa adeguandosi al progetto.”*²

Se nella prospettiva della filosofia hegeliana l'uomo si compie, giunge cioè alla piena consapevolezza di sé, nel momento in cui il tutto si completa nel lavoro del sapere³, Bataille pone invece il nesso inscindibile tra lavoro e sapere non alla conclusione ma all'origine del processo di omizzazione, l'uomo stesso ne sarebbe stato cioè il primo prodotto e sarebbe comparso, storicamente, separandosi dall'animale, al momento della contemporanea comparsa del lavoro e della conoscenza.

*“Sicuramente il lavoro è il fondamento dell'essere umano. (...) è il lavoro che liberò l'uomo dall'animalità iniziale. È attraverso il lavoro che l'animale divenne umano. Il lavoro innanzitutto fu il fondamento della conoscenza e della ragione.”*⁴

Con il loro lavoro i primi uomini hanno costruito degli oggetti, che, non a caso, sono in

1 Anche in questo caso la lettura batailleana del pensiero di Hegel manifesta chiaramente i suoi debiti nei confronti di Kojève. Si veda a tal proposito, in particolare Alexandre Kojève, *Introduzione al sistema del sapere. Il concetto di tempo*, Neri Pozza, Milano, 2005.

2 EI 127 (OC V 96). E poco più avanti Bataille ribadisce: *“confondendo l'esistenza e il lavoro (il pensiero discorsivo, il progetto), egli riduce il mondo al mondo profano: nega il mondo sacro (la comunicazione).”* EI 128 (OC V 96).

3 “Il compimento del cerchio era per Hegel il compimento dell'uomo. L'uomo compiuto era per lui necessariamente ‘lavoro’: poteva esserlo, lui, Hegel, essendo ‘sapere’. Poiché il sapere ‘lavora’, cosa che non fanno né la poesia, né il riso, né l'estasi. Ma poesia, riso, estasi non sono l'uomo compiuto, non danno ‘soddisfazione’.” EI 166 (OC V 130).

4 LE 24-25 (OC X 590-591).

genere degli utensili, punte, lame, strumenti da percussione e così via; degli oggetti cioè che hanno utilità non in se stessi ma come strumenti in vista di altro. Pertanto l'utensile, la cui ragion d'essere consiste solo ed esclusivamente nella sua utilità, costituisce, agli occhi di Bataille, la prima ma anche la più compiuta forma che gli oggetti possano assumere. E tali oggetti, in quanto progettati e costruiti dall'uomo, sono anche pienamente conosciuti dall'uomo, ma lo sono perché, nel venir prodotti, vengono separati, resi altri, dall'io che li produce e se ne serve ed estrapolati dal flusso immanente della vita animale¹. Tali considerazioni portano pertanto Bataille ad assumere una posizione critica nei confronti della distinzione operata dagli studiosi di preistoria tra *homo faber* e *homo sapiens*. Si tratta di una questione che sta particolarmente a cuore a Bataille che, infatti, vi ritornerà più volte nei suoi ultimi scritti, e nella quale emerge chiaramente l'inscindibile connessione che, a suo avviso, lega il sapere all'attività produttiva. L'uomo che inizia a produrre è infatti, necessariamente, uomo che inizia a sviluppare anche delle forme di sapere e che appunto, tramite questa opera di oggettivazione attuata dal lavoro e dal sapere, produce trascendenza separandosi così dall'immanenza della vita animale².

“L'aggettivo *sapiens* significa esattamente dotato di conoscenza. Ma è evidente che l'utensile presuppone, da parte di colui che lo foggia, la conoscenza del suo fine. Precisamente, questa conoscenza del fine dell'utensile è la base di ogni conoscenza.”³

1 “È nella misura in cui gli utensili sono elaborati in vista del loro fine che la coscienza li pone come oggetti, come interruzioni della continuità indistinta. L'utensile elaborato è la forma nascente del non-io.” TR 29 (OC VII 297).

2 Che la torsione che il concetto di immanenza subisce all'interno del pensiero di Bataille si diriga verso un allontanamento dalla dimensione antropologica costituita dal lavoro, dal sapere e quindi dalla trascendenza dell'oggetto, e si possa pertanto concepire come una negazione dell'hegelismo, è evidenziato da Denis Hollier in *La prise del la Concorde. Les dimanches de la vie. Essais sur Georges Bataille*, cit..

3 LE 15 n (OC X 584 n). In un articolo del 1956 ad esempio scrive: “Incontestabilmente la *conoscenza* è conseguenza del lavoro. È una conseguenza nota, ma il fatto nondimeno viene accantonato dalla storia, se non per sistema almeno in pratica. Lo testimonia l'innocenza con cui gli studiosi di preistoria – i quali per il tempo più remoto rappresentano la scienza storica – parlano di *Homo sapiens* opponendolo a *Homo faber*.” *Che cos'è la storia universale?*, cit., p. 428 (OC XII 421). È per gli stessi motivi che Bataille considera un errore la negazione da parte di Lévy-Bruhl del carattere della razionalità al pensiero primitivo. Cfr. E 43-45 (OC X 47-49).

I termini con cui si distinguono *homo faber* e *homo sapiens* devono dunque essere assunti non per il loro reale significato, ma come nomi convenzionali, ciò per cui il *sapiens* si separa dai precedenti esseri umani primitivi, non è tanto il sapere ma la capacità di sviluppare forme di produzione sottratte alla finalità utilitaristica del lavoro, cioè, in definitiva, l'attività artistica di cui Bataille sottolinea la prossimità al gioco¹. Egli afferma perciò che sarebbe più appropriato utilizzare, a proposito di quello che viene indicato come *Homo faber*, la definizione, proposta da Huizinga, di *Homo ludens*². Ma l'arte e il gioco non sono per Bataille attività conoscitive, piuttosto hanno a che fare, come meglio vedremo, con il non-sapere. Pertanto, la conoscenza che l'uomo ha dell'oggetto da lui prodotto con il lavoro, e in particolare la conoscenza dell'utensile, diviene il parametro cui deve essere riportata, per quanto possibile, ogni altra forma di conoscenza, cioè la conoscenza di ciò che dall'uomo non è stato prodotto, e quindi anche la conoscenza che l'uomo ha di se stesso:

“La mia conoscenza di un oggetto che ho fabbricato è una conoscenza piena e soddisfacente che cerco di mettere in relazione con la mia conoscenza degli altri oggetti – gli oggetti naturali, io stesso, o l'universo.”³

Conoscere significa dunque riportare ciò che è ignoto al già noto⁴, omogeneizzarlo

1 “L'*homo sapiens* non si distingue chiaramente dal tipo precedente se non per la facoltà di fare opera d'arte!” *Che cos'è la storia universale?*, cit., p. 428 (OC XII 421). Si veda anche quanto Bataille afferma nel suo libro su Lascaux: “Denominiamo allora *Homo sapiens* colui che aprì in questa maniera il mondo stretto e chiuso dell'*Homo faber*, ma questo nome non è giustificato: le poche conoscenze elaborate nei primi tempi si legano al lavoro, proprio del *faber*. L'apporto del *sapiens* è paradossale: è l'arte, non la conoscenza.” L 43 (OC IX 38).

2 “Sicuramente gli sarebbe più appropriata la bella definizione di Huizinga, *Homo ludens* (uomo che gioca, in particolare il gioco mirabile dell'arte); forse questa è l'unica definizione appropriata.” Ibidem. Nel 1951 Bataille aveva pubblicato su *Critique* una lunga recensione al libro di Huizinga *Homo ludens, saggio sulla fondazione sociale del gioco*, intitolata *Siamo qui per giocare o fare sul serio?*, in *L'Aldilà del serio e altri saggi*, cit., pp. 327-351 (OC XII 100-125).

3 C 168 (OC V 373).

4 “Conoscere vuol dire: far riferimento al noto, comprendere che una cosa sconosciuta è la stessa di un'altra

riducendolo al modello costituito dall'oggetto utile, perché solo così possiamo conoscerlo e inserirlo all'interno della catena significativa in cui ogni utilità raggiunta rimanda ad un'utilità ulteriore da perseguire, pena l'interrompersi della catena stessa. In tal modo il processo di conoscenza si configura non solo come un processo di produzione, ma, in secondo luogo, anche di appropriazione-assimilazione. Si tratta tuttavia di un processo paradossale perché nel momento in cui mi approprio dell'oggetto esso mi diviene familiare ma come qualcosa che rimane in un'irriducibile estraneità. L'assimilazione dell'oggetto che la conoscenza mette in atto è possibile, infatti, solo se il soggetto stesso si oggettiva, si rende estraneo a se stesso¹. Anche in questo caso è ancora una volta Hegel ad aver sviluppato appieno l'idea del percorso del sapere come un percorso di appropriazione dell'alterità dell'oggetto che, in tal modo, viene compreso, incluso, all'interno dell'ordine omogeneo e omogeneizzante del concetto. Ciò che quindi Bataille intende nei suoi frequenti richiami ai “dati” della scienza altro non è che il risultato di questo processo di appropriazione che riduce alla forma dell'oggetto calcolabile ciò su cui essa si esercita e viene a considerare tutto quanto vi si sottrae come oggettivamente inesistente, o dotato di un'esistenza solo astratta, come direbbe Hegel.

“Solo i dati della scienza, cioè i risultati dell'appropriazione, conservano un carattere oggettivo immediato e apprezzabile, l'oggettività immediata definendosi per le possibilità di appropriazione intellettuale. Se si definiscono degli oggetti esteriori reali è necessario introdurre allo stesso tempo la possibilità di un rapporto di appropriazione scientifica.”²

Il soggetto che conosce è quindi mosso da un vorace appetito, da un desiderio di assimilazione dell'alterità che giunge fino a provocarne la soppressione³ e risponde al modello conosciuto.” EI 162 (OC V 127).

1 “Questa conoscenza esteriore è forse superficiale, ma essa sola ha il potere di diminuire la distanza dell'uomo dagli oggetti che essa determina. Essa fa di questi oggetti, benché ci siano preclusi, quel che ci è più vicino e più familiare.” TR 31 (OC VII 299).

2 VUS 129 (OCII 63-63).

3 “Fintanto che non abbiamo distrutto, non abbiamo coscienza chiara: dobbiamo impadronirci di un oggetto, abusarne, possederlo per conoscerne l'esistenza; comprendiamo pienamente l'esistenza solo facendola cessare.

Ogni atto di comprensione rassomiglia all'appropriazione di un oggetto, ma è appropriazione solo in

dell'accumulazione economica. Per il quale, delle risorse a disposizione, percepite sempre come scarse, è necessario accaparrarsene il più possibile e, preferibilmente, fare in modo che nessuna sfugga alla disponibilità del soggetto. Il sapere, anche il sapere scientifico che si dichiara neutrale, risponde in realtà, come già aveva rilevato Nietzsche, a valori e interessi ben precisi mascherati come ricerca di una verità oggettiva e indifferente. Al di là di ogni possibile travestimento il discorso della scienza è nella sua impostazione di fondo, anche se non ne è consapevole, il discorso dell'utile. E poiché l'utile è quanto garantisce la stabilità e la durata dell'ordine omogeneo, il discorso della scienza è anche un discorso ideologico funzionale agli interessi dell'ordine esistente. Certamente, come già sappiamo, Bataille riconosce nella scienza anche una forza di contestazione nei confronti del sapere già consolidato, ma questa capacità di far vacillare il senso comune è, nel sapere scientifico, sempre funzionale al ristabilimento dell'ordine, dell'omogeneità. Se Bataille ritiene che nel suo percorso di pensiero il ricorso ai dati della scienza sia imprescindibile, lo è perché questi gli servono per portare lo stesso discorso della scienza al suo punto di rottura. Il discorso della scienza è dunque sempre, allo stesso tempo, anche un discorso di potere; il processo di appropriazione-assimilazione messo in atto dal sapere è infatti un processo volto a sottomettere gli oggetti cui viene data forma alla disponibilità e al controllo del soggetto conoscente. Ancora una volta è l'idea, propria alla riflessione sulla scienza della filosofia moderna fin dai suoi albori, dell'inscindibile legame tra *scientia* e *potentia* che Bataille fa propria senza riserve, portandola però, in questo modo, ai limiti del rovesciamento nel non-sapere e nel non-potere.

Questo rapporto di potere, che struttura il sapere, può inoltre, per molti versi, essere riportato alla logica hegeliana della dialettica di servo e padrone; della quale, infatti, Bataille afferma “che è per dir così la pietra angolare di ogni pensiero giacché, in essa il pensiero non trova soltanto la spiegazione delle cose ma di se stesso.”¹ L'oggetto di conoscenza è tale perché è subordinato al soggetto, è uno strumento che esiste in quanto è stato pensato in conformità alle esigenze utilitaristiche imposte dal soggetto e alle quali deve servire. A sua

modo fittizio: l'intelligenza ne incorpora l'immagine. Nella comprensione prima, l'opposizione deve essere vera. L'animale è stato compreso una prima volta da un uomo che lo uccideva e lo mangiava.” LU 196 (OC VII 549).

1 *Il paradosso della morte e la piramide*, cit., p. 195 (OC VII 508).

volta però il soggetto che sa non potrebbe essere tale se non in relazione ad un oggetto conosciuto, se cioè questo processo di subordinazione non catturasse anche lui all'interno di una rete di rapporti di potere, che sono rapporti di riduzione all'oggettività che il soggetto stesso si trova a dover subire: perché per poter essere preso in considerazione, per poter essere conosciuto e dichiarato esistente, dev'essere anch'esso oggettivato. Deve pensare a se stesso come cosa all'interno di un mondo di cose, reificarsi¹. Se, dunque, ogni rapporto di sapere è anche un rapporto di potere, la logica del potere all'interno della quale è inscritta ogni forma di conoscenza non è sottoposta al controllo del soggetto, ma prende il sopravvento disciplinando il soggetto stesso e costringendolo entro i limiti dell'ordine omogeneo, entro i limiti del mondo economico, del mondo profano del lavoro. Riportando queste considerazioni nella dimensione temporale ciò significa che anche il soggetto si troverà necessariamente a porre sempre se stesso, come l'oggetto, in vista di una finalità futura, a pensarsi cioè in termini di progetto.

“Sono convinto che il sapere ci assoggetti, che alla base di ogni sapere vi sia un servilismo, l'accettazione di un modo di vivere nel quale ogni momento ha senso solo in vista di un altro o di altri che lo seguiranno.”²

Il sapere scientifico, come qualsiasi altra forma di sapere, non è mai sovrano, il rapporto di oggettivazione che mette in atto è un rapporto di asservimento ed è alla fine questo a trionfare, affermandosi, dialetticamente, come dominante. E ciò vale, a maggior ragione, per la forma più compiuta di sapere che l'uomo possa aver realizzato, il sapere assoluto hegeliano, il quale viene a configurarsi, nella lettura che ne dà Bataille, come la filosofia nella quale si afferma l'estensione totalizzante della servitù. Nella dialettica hegeliana non c'è sovranità e non si esce mai dallo stato servile, perché la sovranità di cui parla Bataille è proprio l'uscita

1 “Abbiamo ridotto la natura al nostro potere, ma andiamo noi stessi al passo delle cose ridotte.” *L'amicizia dell'uomo e della bestia*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 289 (OC XI 167). A tal proposito, ne *La sovranità*, Bataille afferma: “Il mondo oggettivo è dato nella pratica introdotta nell'attrezzo. Ma nella pratica, l'uomo che si serve dell'attrezzo diviene lui stesso attrezzo, diviene lui stesso oggetto sullo stesso piano dell'attrezzo. Il mondo della pratica è un mondo in cui l'uomo è anche lui una cosa.” S 57 (OC VIII 262).

2 *Il non-sapere e la rivolta*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 30 (OC VIII 627).

dal sapere, quel nulla cui si accede nell'istantaneità dell'esperienza priva di durata. Perciò l'esito della filosofia hegeliana, della più perfetta delle filosofie, è:

“un sistema così compiuto di servitù, una così pesante uguaglianza nel rinvio a ciò che segue – il quale ha senso sempre in rapporto a qualcos'altro – che, raggiunta alla fin fine la totalità e chiuso il cerchio, essa non differisce più dall'immediato.”¹

Il sapere hegeliano si presenta dunque come la quintessenza dell'asservimento del sapere ad un fine utile, cioè della natura stessa del sapere. Esso è in tutto e per tutto lavoro, lavoro servile. Ma in realtà per Bataille non si dà altra forma di lavoro se non quello che asserva il soggetto che lavora ad altro da sé e lo proietta verso un tempo futuro in cui egli, come soggetto, non c'è ancora. Questa riflessione sulla dimensione del lavoro è quindi profondamente distante da quella marxiana, pur essendo i termini di partenza costituiti, in entrambi i casi, dall'apparato concettuale hegeliano. Mentre per Marx l'uomo trova nel lavoro la piena realizzazione della sua umanità (com'è d'altra parte anche per Hegel) e solo in forme storiche determinate, come quella del capitalismo industriale, esso è stato pervertito divenendo un processo di alienazione; per Bataille invece il lavoro è in se stesso necessariamente alienante e porta il soggetto ad oggettivarsi e a sottomettersi alla logica profana dell'utile. Le diverse forme che storicamente il lavoro ha assunto non ne mutano il meccanismo di fondo che è sempre lo stesso da epoche ataviche ed è quello stesso meccanismo da cui l'uomo è stato prodotto. Non esisterebbe l'uomo senza lavoro ma il lavoro è anche ciò che necessariamente riduce l'uomo ad oggetto. In termini hegeliani, non è, per Bataille, la dialettica di servo e padrone a produrre il lavoro come asservimento, è piuttosto il lavoro, in quanto asservimento, ad innescare tale dialettica nelle relazioni tra gli uomini.

Se quindi la radice del sapere è nel lavoro e il lavoro è in se stesso asservimento, non è possibile che si dia un sapere che non sia servile.

“L'intelligenza e la scienza sono i frutti dello sforzo al quale lo schiavo fu

1 *Postulato iniziale*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 80 (OC XI 234).

costretto, lavorando per cominciare al fine di obbedire agli ordini dei padroni. Fu così, dobbiamo dire, che il lavoro generò l'uomo.”¹

3.4 Scienza e discorso

Rimane, a questo punto, da accennare ad un ultimo aspetto che investe la dimensione utilitaristica del sapere scientifico ed è quello concernente la necessità che esso si ponga su un piano linguistico, il fatto cioè che esso prenda sempre forma in concatenazioni logico-discorsive. Già la frequentazione del seminario di Kojève, alla metà degli anni trenta, contribuisce, in modo decisivo, a sviluppare in Bataille la consapevolezza dell'impossibilità per il sapere dell'uomo di uscire dalla dimensione del discorso. Ciò vale, a maggior ragione, per la forma più alta del sapere, la scienza; essa è infatti sempre discorso orientato al perseguimento di uno scopo, è azione progettuale e, come tale, si articola in una scansione temporale lineare che svaluta il presente e si proietta verso il futuro². Il linguaggio discorsivo della scienza prende forma pertanto in conformità alle esigenze della logica dell'utile e del lavoro³; è anzi esso stesso una forma di lavoro. Tale discorso si struttura tramite un processo definitorio che assegna a ciascuna parola, come suo significato il più possibile univoco, un oggetto determinato e separato dagli altri. Il discorso si costruisce dunque come concatenazione dei significanti che sono così venuti ad essere definiti, come passaggio dall'uno all'altro che istituisce un ordine omogeneo dotato di senso perché, avendo un fine, ha assegnato a se stesso una direzione precisa verso cui essere orientato.

1 LE 50 (OC X 604). In un contesto maggiormente legato all'analisi diretta del pensiero di Hegel, Bataille afferma: “l'intelligenza, il *pensiero discorsivo* dell'Uomo si sono sviluppati in funzione del lavoro servile.” HMS 166 (OC XII 342). Ne *La sovranità* si può invece leggere: “Conoscere vuol dire sforzarsi, lavorare, è sempre un'operazione servile, indefinitamente ricominciata, indefinitamente ripetuta.” S 46 (OC VIII 253).

2 “La parola *profitto* stride invero se a determinare il profitto è *l'istante presente*, ma quest'incompatibilità rivela proprio l'orientamento del linguaggio della conoscenza, che in linea di principio non ha la possibilità di fare i conti con il presente. Nel linguaggio discorsivo, il presente è il parente povero.” *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, cit., p. 106 (OC XI 301).

3 “L'intelligenza, il pensiero discorsivo dell'Uomo si sono sviluppati in funzione del lavoro servile.” *Hegel, la morte e il sacrificio*, cit., p. 166 (OC XII 342).

“Il linguaggio (discorsivo e non poetico) porta in sé la ‘significazione’ in virtù della quale le parole rinviano di continuo le une alle altre: la definizione è l'essenza del linguaggio, attraverso la definizione ogni parola prende senso da un'altra parola.”¹

Senza tale processo definitorio messo in atto nel linguaggio non sarebbe dunque possibile quell'operazione che consiste nel dar forma all'oggetto in modo da poter esercitare su di esso una presa sicura²; un'operazione di appropriazione e assimilazione che abbiamo visto in atto nel sapere scientifico e, prima ancora, nel lavoro. Senza linguaggio non sarebbe possibile dunque nemmeno l'instaurarsi di quella dinamica di potere e asservimento che mira all'estensione il più totalizzante possibile del processo di appropriazione, e all'annullamento di ogni eccesso che rompa la continuità del tutto omogeneo; una dinamica alla quale è sottomesso anche l'uomo come soggetto della scienza e del lavoro. Perciò, ancora una volta, Bataille si richiama, nei suoi ultimi scritti al processo di omizzazione sottolineando come questo si inneschi nell'inscindibile nesso che lega tra loro oltre al lavoro e al sapere anche il linguaggio. “Il linguaggio, il pensiero e la conoscenza appartengono in proprio all'essere la cui essenza è lavorare.”³ È nel linguaggio dunque, oltre che nel lavoro e nella conoscenza, che producendosi la separazione tra soggetto e oggetto si istituisce anche la dimensione della trascendenza e l'essere umano viene a costituirsi come ciò che è distinto dall'immanenza della vita animale.

“Il linguaggio distinto è possibile, aldilà dei versi che esprimono l'emotività, solo nel momento in cui è necessario riferirsi all'oggetto per com'è fatto, al lavoro

-
- 1 S 219 (OC VIII 414). Il passo continua indicando nel sacro il limite del senso: “(...) cosicché preso nel suo insieme il linguaggio è delimitato solo dalla parola Dio – o da parole di significato *sacro*, prive insomma di senso intelligibile (e quindi di qualsiasi senso), o dalla proibizione di usarle.”
 - 2 Non è un caso dunque che sia con la parola “informe” che nel *Dizionario di Documents* Bataille espone il gioco che vuole giocare con le parole che è appunto un prendersi gioco delle parole e non tanto la ricerca di un altro linguaggio che dia forma al fuori del linguaggio. Su ciò si veda in particolare Denis Hollier, *La prise del la Concorde. Les dimanches de la vie. Essais sur Georges Bataille*, cit., pp. 63-65.
 - 3 *La religion preistorica*, in Id., *Sulla religione, tre conferenze e altri scritti*, cit., p. 167 (OC XII 511).

che ne sopprime lo stato iniziale di progetto, assicurandone in seguito l'utilizzo. A partire da questo momento il linguaggio si colloca stabilmente nel corso del tempo, mentre l'oggetto strappa il parlante dalla contingenza immediata.”¹

Ma non è solo il linguaggio specialistico della scienza ad essere linguaggio dell'utile (come del lavoro e del potere); infatti, allo stesso modo in cui la scienza rappresenta la forma più compiuta di sapere alla quale le altre si devono rapportare, anche per quanto riguarda l'uso del linguaggio è il discorso scientifico a costituirne, per Bataille, la forma per eccellenza. Ogni discorso che pretenda di avere senso tende verso quella forma di trasmissione del significato, oggettiva e il più possibile chiara e priva di fraintendimenti, che è propria del discorso della scienza. Si badi bene che parliamo qui non della comunicazione in senso batailleano, ma di un linguaggio inteso come strumento funzionale ad una trasmissione di contenuti che risponde alle logiche dello scambio economico in cui l'importante è che nulla si perda. È dunque il linguaggio in quanto tale, non solo la sua forma scientifica, ad articolare in sé una logica economica e di appropriazione istituendo delle relazioni di potere che pongono l'uomo stesso, che senza linguaggio non sarebbe, in una condizione servile; nella condizione di “servitù verbale dell'essere ragionevole, del domestico”². Bataille può così scrivere che:

“Il semplice discorso deve tuttavia rispondere alla questione che pone il pensiero discorsivo riguardo al senso che ogni cosa deve avere sul piano dell'utilità. Per principio esso è lì per servire a questo o a quello scopo.”³

Il linguaggio, che è sempre linguaggio dell'utilità, presiede dunque alla continuità omogenea della vita lavorativa, della vita profana⁴. Non a caso è nella dimensione linguistica che trovano la loro formulazione le leggi, gli interdetti, posti a protezione del mondo profano e dell'integrità dell'io. Quanto è da essi proibito è avvertito, dalla prospettiva del mondo

1 L 36 (OC IX 30).

2 EI 170 (OC V 134).

3 HMS 166 (OC XII 342-343).

4 “La vita continua chiede quelle azioni ragionevoli alle quali presiede il linguaggio dell'utilità.” LE 258 (OC X 651).

omogeneo del linguaggio, come violenza irragionevole, sottratta ad ogni calcolo e a ogni discorso. Al suo estremo limite è la morte come interruzione della catena dell'utile, della catena dei significanti. Un'interruzione impossibile perché in quanto estrema dissipazione è un niente angosciante che non può essere preso in considerazione.

Ma anche in ciò si manifesta la stretta connessione tra scienza e linguaggio discorsivo; infatti, la scienza stessa non sarebbe possibile, per Bataille, senza l'istituzione dei divieti, perché è il divieto che escludendo ciò che, in quanto eccesso, è perturbante ci permette la definizione chiara e distinta dell'oggetto di conoscenza.

“La proibizione ha fatto, dapprima, il gioco della scienza: ha allontanato dalla nostra coscienza l'oggetto che vietava, in pari tempo sottraendo alla nostra coscienza (o, per lo meno, alla coscienza chiara) quel sentimento di orrore la cui conseguenza era il divieto. Ma il rifiuto dell'oggetto conturbante, come del turbamento, era necessario per la chiarezza – che niente turbava – del mondo dell'attività, del mondo oggettivo. Senza il divieto, senza il primato del divieto, l'uomo non avrebbe potuto giungere alla coscienza chiara e distinta, su cui si fonda la scienza.”¹

Quanto non può essere ridotto ad oggetto di sapere subisce dunque l'interdetto che lo dichiara inconoscibile e, in quanto tale, anche indicibile. Ad esso ci si può accostare solo tramite l'esperienza della trasgressione che infrange le regole dell'utile e le strutture linguistiche, rovesciando il sapere in non-sapere. Non si deve però pensare, come già abbiamo sottolineato trattando della dinamica tra interdetto e trasgressione nel capitolo precedente, che la trasgressione ci permetta di accedere al territorio di una sorta di sapere ulteriore che starebbe al di là dei limiti del sapere comunemente riconosciuto, perché ciò significherebbe pensare che sia possibile fare dell'eccesso che è stato interdetto un nuovo oggetto di conoscenza, darne una definizione che lo riduca all'ordine del discorso, addomesticarlo al fine di garantire la tenuta della logica dell'utile che verrebbe semplicemente a riconfigurare le proprie posizioni sul nuovo terreno così conquistato. Il gioco che Bataille vuol giocare con la

1 E 37 (OC X 41).

scienza è di tutt'altro tipo, è un metterla in gioco dal suo interno, un provarne i limiti senza però credere ad un'uscita salvifica che oltre quei limiti aprirebbe all'uomo un sapere più pieno e soddisfacente. Si tratta per Bataille di far emergere il paradossale rapporto con il non-sapere che sta al cuore del sapere, ed è questo gioco che cercheremo ora di delineare.

4. Il sapere ai limiti dell'esperienza del non-sapere

4.1 *La scienza al limite*

Abbiamo visto come Bataille delinea un processo di antropogenesi in cui l'uomo prende forma e si distingue dall'animale proprio grazie al lavoro, al linguaggio e al sapere. Non è quindi possibile che l'uomo pensi a se stesso prima o al di fuori di tali strutture che implicano sempre una determinata relazione soggetto-oggetto e che non venga a collocarsi conseguentemente in una prospettiva progettuale di asservimento ai risultati che dovranno venire. Non si dà perciò la possibilità di un sapere che sia altro rispetto al sapere servile e, allo stesso tempo, non c'è per l'uomo la possibilità di essere se non all'interno di un mondo strutturato da tale sapere. L'uomo non può cioè regredire ad uno stadio animale preumano che, nonostante sia fonte in lui di un'indeterminata nostalgia, gli rimarrà per sempre precluso o riguadagnare un'immaginaria saggezza prescientifica. E neppure può, con un semplice atto di rifiuto gettarsi fuori dal sapere che lo costituisce, come se un'eventuale contrapposizione al sapere nella follia potesse essere il risultato di un progetto consapevolmente perseguito. Il processo che porta l'uomo verso una conoscenza sempre più chiara e distinta del mondo degli oggetti, e che parallelamente sviluppa in lui una sempre più lucida coscienza di sé, proprio perché riduce anche se stesso al livello dell'oggetto, è un processo irreversibile e rispetto al quale non è possibile delineare percorsi alternativi. L'uomo è ciò che è perché lavora, conosce e parla, e lavora, conosce e parla sempre in vista di un fine utile. Perciò, afferma Bataille, “non si tratta di volere stupidamente sfuggire all'utile, ancor meno di negare la fatalità che dà sempre alla fine a esso l'ultima parola.”¹

Se dal discorso dell'utile, che è il discorso della scienza, non si esce, ciò cui si assiste nella riflessione di Bataille è allora un'assunzione coerente di questo discorso fino alla sue estreme conseguenze. È da collocarsi su questo piano anche la radice profonda della polemica di Bataille nei confronti del movimento surrealista di cui, peraltro, condivideva molte delle esigenze. Per il surrealismo, come in generale per le avanguardie, si tratta di mettere in atto

1 *La religione preistorica*, in *Sulla religione, tre conferenze e altri scritti*, cit., p. 169 (OC XII 513).

una contestazione della cultura, del linguaggio, del sapere posizionandosi dall'esterno, in un altro luogo, che è il luogo immaginario di un altro sapere; si istituisce così quello che Bataille chiama un gioco minore che finisce per essere ricondotto sempre alle forme dell'unico sapere possibile. Al contrario, Bataille rileva come sia proprio l'attraversamento del sapere che lo asseconda in quella necessità di totalità che gli è propria, e che come sappiamo trova nella filosofia di Hegel la sua più completa realizzazione, a portare la scienza verso il proprio necessario rovesciamento, verso ciò che egli indica come non-sapere. È quando il sapere pretende di essere giunto a comprendere in sé il tutto, oppure di aver ridotto tutto ciò che è ad oggetto conoscibile, che questa stessa totalità, oltre la quale non vi sarebbe più nulla di conoscibile, si rivela come priva di senso e che il sapere totale è così una totale ignoranza. È questo dunque l'esito cui sono condotte tanto le singole scienze quanto il sapere dialettico hegeliano.

“Non vi è conoscenza se non generale, e nella conoscenza generale solo due vie, quella hegeliana di una coesione di tutti i pensieri possibili, e quella della scienza che procede da punti particolari con procedimenti precisi. L'una e l'altra del resto ipotecano fin dall'inizio un'equivalenza del risultato complessivo al loro contrario: non vi è sapere se non in sviluppo, ma una conoscenza totale (dialettica o scientifica) è anche la notte totale. Una conoscenza compiuta non è altro che il punto più avanzato della conoscenza; se però, al di là di questo punto più avanzato, non ci fosse più il benché minimo ignoto che possa essere a sua volta conosciuto, il conosciuto stesso sarebbe, in questo compimento, riportato per intero all'ignoto. Non vi è coesione globale delle opposizioni del pensiero che non implichi per prima cosa l'apertura all'impossibile. E non vi è scienza lucida che non provi, fin dallo stato di conoscenza abbozzato in cui siamo, l'ignoranza suprema di chi estenderebbe le operazioni di scienza alla totalità degli elementi.”¹

1 *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, cit., pp. 102-103 (OC XI 297). E in una conferenza tenuta al *Collège Philosophique* il 12 gennaio 1951 afferma che: “solo se sapessi tutto potrei pretendere di non sapere niente, solo se quel sapere discorsivo fosse in mio possesso potrei asserire, in maniera indelebile, di essere pervenuto al non-sapere. Finché conosco le cose sommariamente, la mia pretesa al non-sapere è pretesa vuota.” *Le conseguenze del non-sapere*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 9 (OC VIII 192).

Il risultato finale a cui dunque conduce il sapere è un'inaspettata “dotta ignoranza”¹, inaspettata perché pur rappresentando la rottura del sapere portato al suo limite estremo non può essere dedotta dal sapere stesso, altrimenti sarebbe ricondotta ancora una volta ai meccanismi del sapere. Ma Bataille parla dell'esito cui conduce il sapere anche come della nietzscheana *Unwissenheit um die Zukunft*², l'ignoranza dell'avvenire, proprio perché il consumarsi in se stesso del sapere porta anche all'esaurirsi di quella che è la sua prospettiva temporale sempre indirizzata verso la previsione dei risultati futuri.

La sintesi di tutti i possibili che il sapere vuol essere lo precipita dunque verso un fallimento che pone l'uomo che sa di fronte all'impossibile; cioè di fronte a quanto non può essere dedotto dalla catena temporale dei possibili che il sapere dispone secondo coerenza, ma la infrange nell'istante. È però importante rilevare come questo impossibile non-sapere non vada inteso come un inconoscibile fondo irrazionale che esista da sempre al di fuori del sapere e resista al potere onnicomprensivo della sua presa totalizzante³, la dinamica che passa tra sapere e non-sapere è ben più complessa e paradossale. Il non-sapere non è infatti identificabile con una dimensione prerazionale, con la condizione infantile o addirittura con quella animale, che certo può essere immaginata dall'uomo come condizione del non-sapere, ma ciò può essere fatto appunto sempre a partire dal sapere. Solamente la ragione può condurre al punto del suo eccesso che è ciò che Bataille chiama anche, come meglio vedremo tra poco, esperienza interiore:

1 Bataille utilizza l'espressione di Cusano in C 37 (OC V 260). È importante sottolineare come Bataille abbia seguito nei primi anni trenta gli insegnamenti di Alexandre Koyré all'*École pratique des hautes études*, e quindi anche, molto probabilmente, il corso del 1932-1933 su Cusano (“Dotta ignoranza e coincidenza delle contraddizioni”) le cui tematiche (dalla dotta ignoranza, alla coincidenza degli opposti, fino alla tendenza al misticismo) sembrano aver avuto su di lui una certa influenza .

2 C 37 (OC V 260)

3 L'idea che il senso del pensiero di Bataille stia nell'indicazione di una sorta di incoglibile fondamento originario cui l'esperienza del non-sapere ci farebbe accedere, che trova effettivamente alcuni punti di appoggio in certi passaggi batailleani, è fatta propria anche in molte letture recenti di Bataille, la ritroviamo in parte ad esempio nel libro di Burzio *Bataille, una monografia paradossale*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2009, o in Frédéric Altberg, *Georges Bataille ou l'envers de la philosophie*, Camion Blanc, Rosières en Haye, 2014; questo tipo di letture rischiano tuttavia, a nostro avviso, di mancare uno dei tratti caratterizzanti il pensiero di Bataille e cioè la consumazione di ogni idea escatologica di salvezza.

“L'esperienza interiore è condotta dalla ragione discorsiva. La sola ragione ha il potere di disfare la sua opera. (...) Senza il sostegno della ragione, non raggiungiamo la ‘cupa incandescenza’.”¹

Il non-sapere è allora necessariamente legato al sapere razionale, nel senso che senza il sapere non si dà nemmeno il suo rovesciamento: nel mondo dell'immanenza animale non si può parlare di non-sapere perché non si dà il sapere; così come senza il profano, che è appunto la dimensione del lavoro e della conoscenza oggettiva, non si dà il sacro che non è qualcosa di preesistente che il profano sarebbe venuto a negare. Anche nei termini dell'eterologia l'eterogeneo è sempre lo scarto che il processo intellettuale produce lasciandolo come residuo non assimilabile². Ma se il non-sapere si dà in quanto limite ultimo del sapere, allo stesso modo il sapere, condotto fino all'estremo, scopre non solo di precipitarsi verso ciò che lo nega, ma che ciò che lo nega sta da sempre al suo cuore e che la sua possibilità estrema si rovescia in un'impossibilità. Rifacendoci ad un'immagine cara a Bataille, se il sapere è un vedere, il non-sapere è la macchia cieca che non vede e non può essere vista ma che, in quanto punto di inserzione del nervo ottico, è nell'occhio come condizione indispensabile del vedere³.

Emerge dunque, a questo punto, con maggior chiarezza quanto abbiamo già sottolineato più volte e cioè che il percorso di Bataille non vuole essere esterno e alternativo alla ragione,

1 EI 84-85 (OC V 60).

2 “Il processo intellettuale si limita automaticamente producendo da sé i suoi scarti e liberando così l'elemento eterogeneo escrementale in una maniera disordinata. L'eterologia si limita a riprendere coscientemente e risolutamente questo processo terminale e la vergogna del pensiero umano.” VUS 128 (OC II 63).

3 “Nell'intelletto vi è una macchia cieca: che ricorda la struttura dell'occhio. Nell'intelletto, come nell'occhio, la si può scoprire solo con difficoltà. Ma mentre la macchia cieca dell'occhio è senza conseguenze, la natura dell'intelletto vuole che la macchia cieca abbia in sé più senso dell'intelletto stesso. Nella misura in cui l'intelletto è ausiliare dell'azione, la macchia vi è trascurabile quanto lo è nell'occhio. Ma nella misura in cui nell'intelletto si considera l'uomo stesso, voglio dire un'esplorazione del possibile dell'essere, la macchia assorbe l'attenzione: non è più la macchia a perdersi nella conoscenza, ma la conoscenza in essa. L'esistenza chiude in tal modo il cerchio, ma non ha potuto farlo senza includere la notte da cui esce solo per rientrarvi. Poiché procedeva dall'ignoto al noto, deve invertirsi al vertice e tornare all'ignoto.” EI 165 (OC V 129). Sul rapporto tra sapere e non-sapere letto attraverso l'immagine della *tache aveugle*, si veda Denis Hollier, *La prise del la Concorde. Les dimanches de la vie. Essais sur Georges Bataille*, cit., pp. 180-186.

un percorso che possa essere definito come irrazionale o mistico¹. Si tratta piuttosto di mettere alla prova la ragione conducendola ai suoi limiti, senza che questo significhi però fare di quegli stessi limiti un rifugio rassicurante in cui trattenersi con l'alibi che al di là di essi è impossibile andare e che del nulla di sapere, in quanto nulla, non è il caso di parlare, ma si tratta semplicemente di ignorarlo². Ciò che il pensiero batailleano vuole mettere in campo è una razionalità che, non venendo meno alla propria esigenza di un sapere totale, torna incessantemente a confrontarsi con il punto del suo rovesciamento. Inoltre, se è certamente vero che Bataille fa propri molti aspetti del misticismo, basti pensare al riferimento alla “notte” del non-sapere in cui si scopre immersa ogni conoscenza, ciò che dell'atteggiamento mistico non accetta è l'idea che esso conduca alla fine ad una forma di salvezza in Dio, ad un traguardo in cui quella notte si trasforma in una nuova luce, in una nuova forma di sapere salvifico. Così la critica che Sartre muove a *L'esperienza interiore* manca il segno perché pensa di poter ridurre l'esperienza batailleana al tentativo di indicare una forma di pensiero altra rispetto al pensiero razionale nella quale quel nulla di sapere che è il non-sapere verrebbe

1 Che la critica condotta da Bataille al razionalismo sia tutta interna alla ragione stessa è ben chiarito in questo passo di Papparo: “Si tratta di uscire dalle coordinate del razionalismo, ma l'uscita non soltanto non comporta l'abbandono della razionalità, ma la richiede in tutta la sua potenza e in tutta la sua estensione. In altri termini, si tratta di usarla, la razionalità, nel modo più lucido e temerario – ovvero, si tratta di essere tracotanti, nel senso specifico di forzare la ragione a dire quello che in un quadro ristretto, il razionalismo appunto, viene ricondotto nella zona del silenzio.” *Ciro Felice Papparo, Incanto e Misura, per una lettura di Georges Bataille*, cit., p. 29. Sulla posizione liminare che il non-sapere viene ad avere rispetto al sapere ci sembra interessante riportare anche questo passo di Moroncini: “Una via di accesso alla comprensione del tema del non sapere in Bataille mi sembra questa: il non sapere non è l'altro assoluto dal sapere. Bensì l'incommensurabile d'ogni sapere possibile o quel limite interno/esterno al sapere che lo pone in bilico, quella soglia in cui il sapere perviene alla propria indecidibilità. Il non sapere è appunto il nulla di sapere, là dove il sapere si riduce in nulla. Ma, rovesciando la frase, potrei dire anche che il non sapere è il ‘non volerne saper nulla’, quel sapere, cioè, da cui il soggetto è attratto, giacché è il sapere dell'altro, ma che allo stesso tempo rifugge proprio perché mostra la nullità del suo sapere.” *Bruno Moroncini, La comunità impossibile*, cit., p. 35.

2 È questo l'atteggiamento che, forse un po' sbrigativamente, Bataille attribuisce a Sartre nei confronti della questione del non-sapere: “Ho fatto di tutto per sapere ciò che è conoscibile. Sono in un mondo che mi è profondamente inaccessibile poiché, in tutti i legami che ho cercato di stringere con esso, rimane un non so che di impossibile da sconfiggere, che mi precipita in una sorta di disperazione. Mi sono reso conto che una simile sensazione è abbastanza rara. Sono rimasto sorpreso che uno come Sartre non ne fosse minimamente partecipe e risolvesse la questione dicendo, più o meno: se non si sa niente non c'è bisogno di dirlo due volte. Posizione di chi ignora che cosa ci sia in un baule chiuso a chiave che non può aprire.” *Le conseguenze del non-sapere*, cit., p. 10 (OC VIII 192).

ipostatizzato in una trascendenza del sapere, cosicché la posizione filosofica di Bataille non sarebbe che un capovolgimento in nero del panteismo bianco di Spinoza in cui all'essere assoluto della sostanza sarebbe venuto a sostituirsi un nulla assoluto, a sua volta sostanzializzato¹. Nella risposta a questa recensione, posta in appendice a *Su Nietzsche*, Bataille sottolinea come al “pensiero lento” di Sartre sfugga proprio il movimento di continui rovesciamenti di un'esperienza di pensiero che, proprio perciò, non è mai là dove Sartre pretenderebbe di fissarla².

4.2 *La dinamica trasgressiva del non-sapere*

Parlare del limite della scienza, del suo rovesciamento nel non-sapere, significa toccare uno degli snodi decisivi ma anche più problematici del pensiero bataileano, perché significa parlare di ciò che dovrebbe mettere fuori causa ogni possibile conoscenza e ogni linguaggio in cui questa voglia articolarsi. E, in effetti, l'unica posizione coerente con il non-sapere sembrerebbe essere quella del silenzio, dell'assenza della parola e della scrittura. Ma questa, a sua volta, verrebbe a trasformare il non-sapere in una posizione, in qualcosa che si può guadagnare e in cui ci si può tenere, mentre in Bataille il non-sapere è sempre *dépense*, movimento continuamente reiterato di dissipazione del sapere. Si tratta di un punto che

1 Jean-Paul Sarte, *Un nuovo mistico*, cit., pp. 271-277.

2 “Ciò che tentai di descrivere in *Expérience intérieure* è il movimento che, perdendo ogni possibilità di sosta, cade facilmente sotto i colpi di una critica che crede di fermarlo dal di fuori poiché essa, la critica, non è presa nel movimento. La mia caduta vertiginosa e la *differenza* che ne viene introdotta nello spirito, possono non essere afferrate da chi non ne fa la prova in se stesso.” SN 211 (OC VI 199). Sul fraintendimento, da parte di Sartre, del non-sapere bataileano ci sembra particolarmente chiaro questo passaggio di Canevari: “Sartre sembra intendere che Bataille, nel momento in cui tocca i limiti del pensiero e trova il non-pensiero, si stacca dal non-pensiero per guardarlo dall'esterno in questo modo sostanzializzandolo. Al contrario, in Bataille la concezione del non-sapere sorge dal sentimento del venire a mancare del fondamento del pensiero come del soggetto, rappresentati complessivamente dall'esperienza della morte di Dio, ed è quindi la contestazione delle pretese totalizzanti del pensiero costretto a ritirare i suoi propositi assolutizzanti e a rifluire sui propri limiti dall'esperienza di un vuoto. Solo in questo senso, nel suo rapporto col sapere, il non sapere è un'altra forma del sapere.” Matteo Canevari, *La religiosità feroce*, cit., p. 79. Sulla stessa questione si veda anche: Risset, J., “*Le jour accusant de la pensée lente*”, in *Lignes*, 1991/2, n. 14, pp. 73-82. Per un approfondimento di vari aspetti del rapporto tra Bataille e Sartre è fondamentale il numero monografico *Georges Bataille – Jean-Paul Sartre*, “*Lignes*”, 2000/1, n. 1.

Bataille stesso sente l'esigenza di mettere più volte in evidenza. Ecco come, ad esempio, apre una conferenza da lui tenuta al *Collège Philosophique* il 24 novembre 1952 sul tema de *Il non-sapere e la rivolta*:

“Ancora una volta (...) svilupperò il solito paradosso: la conoscenza del non-sapere, una conoscenza dell'assenza di conoscenza.”¹

Il rapporto tra sapere e non-sapere deve quindi darsi nella forma del paradosso in cui i due termini non sono in relazione tra loro attraverso un processo dialettico che conduca ad una sintesi finale nella quale si risolva la loro tensione, ma piuttosto tale tensione risulta non superabile in un rapporto che è, ad un tempo, necessario e impossibile per cui essi si negano e si implicano a vicenda in un gioco di continui rovesciamenti². Anche in questo caso, una delle più note critiche mosse al pensiero batailleano, quella elaborata da Habermas ne *Il discorso filosofico della modernità*, manca, a nostro avviso, il segno proprio perché rimprovera al pensiero di Bataille ciò che invece ne costituisce il tratto caratterizzante, e cioè l'impossibilità di fissarsi in una posizione e il fatto che esso rimanga “in un andirivieni inconcludente” e paradossale nel momento in cui cerca di condurre la sua critica della ragione dall'interno della ragione stessa³. Ma ciò che Bataille vuole evidenziare nella sua pratica di pensiero è proprio come il rapporto tra sapere e non-sapere sia un rapporto intenibile che implica un continuo movimento tra l'uno e l'altro e che non può trovare mai la sicurezza definitiva di una formulazione trasmissibile, proprio per questo, ne *L'esperienza interiore*, di esso parla anche in termini di “supplizio”⁴.

Questa instabilità che costringe il pensiero ad un continuo passaggio sul limite tra sapere e non-sapere può così essere riportata al rapporto, già analizzato, che intercorre tra interdetto e trasgressione, non solo perché, riproducendone le dinamiche, sia a quello comparabile, ma perché il non-sapere può, di fatto, essere letto in tutto e per tutto come la trasgressione del

1 *Il non-sapere e la rivolta*, cit., p. 30 (OC VIII 210).

2 Per una lettura in termini paradossali del pensiero di Bataille attraverso l'analisi delle sue principali opere si veda Piero Burzio, *Bataille, una monografia paradossale*, cit.. Sulla stessa linea è da segnalare anche il lavoro di Raffaella Cavalletto, *Georges Bataille. Il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, cit..

3 Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 239-240.

4 EI 93-94 (OC V 67-68).

sapere; “un pensiero che eccede la misura”¹ ma che viene chiamato in causa dalla misura stessa del pensiero. Il non-sapere è in effetti l'eccesso, la violenza, la morte del pensiero, ciò che quindi dal pensiero viene interdetto. E questo gesto di esclusione è un gesto fondante per il sapere umano perché ne stabilisce i limiti e le condizioni di possibilità.

“Senza il divieto, senza il primato del divieto, l'uomo non avrebbe potuto giungere alla coscienza chiara e distinta, su cui si fonda la scienza. Il divieto elimina la violenza e i nostri atti violenti (e, tra essi, quelli che rispondono agli impulsi sessuali) distruggono in noi la tranquillità e l'ordine senza i quali la coscienza umana è inconcepibile.”²

E come l'uomo giunge alla consapevolezza della morte solo attraverso lo sviluppo del mondo finalizzato del lavoro, la cui continuità viene interrotta dalla violenza della morte che proprio per questo è colpita, nelle sue varie manifestazioni, dall'interdetto, allo stesso modo è solo l'attraversamento del sapere che può portare l'uomo alla consapevolezza di ciò che viene da esso escluso e lo minaccia. Si tratta certo di una consapevolezza paradossale perché è la consapevolezza che ai limiti del sapere ogni consapevolezza, di sé come del mondo oggettivo esterno, si consuma. Ma la trasgressione, come sappiamo, non solo ha bisogno che l'interdetto sia stato prima stabilito, ma, anche dopo che l'infrazione è avvenuta, non lo annulla, anzi, riporta continuamente ad esso, così il non-sapere non è una soppressione del sapere perché la posizione del non-sapere, come quella della trasgressione, è una posizione intenibile, perciò, Bataille deve riconoscere che: “cavalcando il non-sapere sono rientrato nelle categorie del sapere”³. Come la formica che percorre il nastro di Möbius evocato da Lacan nei suoi seminari⁴, anche l'uomo batailleano non può mai in realtà camminare stabilmente sull'altra

1 E 56 (OC X 62).

2 E 37 (OC X 41).

3 *Le conseguenza del non-sapere*, cit., p. 13 (OC VIII 195).

4 “L'insetto che percorre la superficie... può credere in ogni momento che sia una faccia che non ha ancora esplorato, quella che è il rovescio della faccia che sta percorrendo. L'insetto può credere a questo rovescio, benché di fatto non ci sia... Senza saperlo, esso esplora l'unica faccia che c'è, eppure, in ogni momento, c'è anche un rovescio.” Jacques Lacan, *Il seminario. Libro X. L'angoscia, 1962-1963*, Einaudi, Torino, 2007, p. 148. Nonostante nel seminario XIX Lacan prenda le distanze dal non-sapere batailleano, le posizioni dei due nei confronti di ciò che indicano come non-sapere non sono affatto incompatibili. Ciò da cui infatti Lacan

faccia del nastro, non può cioè fare del non-sapere un terreno percorribile ma può, per Bataille, giungere a quel bordo impercettibile, perché privo di estensione, innanzitutto di durata nel tempo, che separa l'una dall'altra le due facce del nastro, sapendo che ogni rovesciamento alla fine non farà che ricondurci sul terreno del sapere stesso. Se parlo del non-sapere ne parlo sempre infatti nel linguaggio del sapere.

Abbiamo già avuto modo di sottolineare come il ricorso alla nozione di trasgressione, tratta dalle scienze socio-antropologiche, sia uno dei modi attraverso cui Bataille cerca di ripensare, negli anni trenta, l'esperienza rivoluzionaria, e, in effetti, anche il non-sapere sta dalla parte della rivoluzione o, meglio ancora, della rivolta, se con il termine di rivoluzione si intende il movimento di rovesciamento di un ordine costituito finalizzato fin dal suo sorgere all'instaurazione di un nuovo ordine e di un nuovo potere. Se con rivoluzione intendiamo invece l'interruzione violenta e istantanea dell'ordine, che necessariamente sarà destinata a ricadere in un nuovo ordine ma non è fin dall'inizio progettata per questo fine, allora essa è non-sapere proprio perché non può essere dedotta dalle condizioni dell'ordine esistente, non può essere cioè oggetto del sapere di quest'ordine, perché se lo fosse verrebbe a trovare posto al suo interno. E tuttavia senza quell'ordine non è possibile questa rottura imprevedibile, impossibile che è la rivoluzione, che è rottura di ogni possibilità, il rovescio del potere. Ma se la rivoluzione è non-sapere, a sua volta il non-sapere è rivoluzione, o rivolta, nei confronti sapere, della legge del sapere che ci tiene asserviti a “un modo di vivere nel quale ogni momento ha senso in vista di un altro o di altri che lo seguiranno”¹ e il mondo è ridotto ad una condizione di oggetto che ci rimane sempre estranea e inaccessibile al desiderio di un sapere pieno. Perciò Bataille afferma che: “se non mi fossi rivoltato contro la legge, avrei continuato a sapere – ciò che non so.”²

prende in quel caso le distanze è un certo uso del non-sapere di Bataille (e di Blanchot) che veniva fatto negli ambienti universitari e studenteschi e in cui il non-sapere diveniva l'opposto sostanzializzato del sapere che sotto forma dell'immaginazione, della fantasia, dell'eros del godimento e così via pretendeva di venire ad installarsi nella posizione precedentemente occupata dal sapere. Su ciò si veda il recente libro di Bruno Moroncini, *Lacan politico*, Cronopio, Napoli, 2014, pp. 80-82.

1 *Il non-sapere e la rivolta*, cit., p. 30 (OC VIII 210).

2 *Il non-sapere*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 71 (OC XII 287).

4.3 *L'autosacrificio del sapere*

Ancora una volta, è il caso di sottolineare come la rivolta nei confronti del sapere non venga da un'istanza esterna al sapere, è il sapere stesso a rivoltarsi contro di sé. Tanto che Bataille può dire, a proposito del percorso della sua riflessione che “coloro che hanno seguito l'esposizione del mio pensiero hanno potuto cogliere come esso sia, fondamentale, una perpetua rivolta contro se stesso”¹.

Se l'operazione, il lavoro, che il pensiero normalmente compie, soprattutto quando assume la forma della scienza, è quello della produzione di un sapere oggettivante in cui è lo stesso sapere a divenire strumento per la produzione di altri strumenti, esso ha però anche in sé una forza di contestazione, un “desiderio di non-sapere”², che può sciogliere questo processo oggettivante, giungendo alla messa in questione interna del sapere stesso come strumento. Potremmo dire che Bataille ritrova in azione, anche a livello del pensiero, quelle che sono le due tendenze, in contrasto tra loro ma anche sempre inestricabilmente legate, che caratterizzano le leggi dell'economia generale che egli vede in azione in ogni manifestazione dell'essere: da una parte un moto di appropriazione che definirebbe l'attività del pensiero fin dalle sue prime manifestazioni legate al lavoro con cui l'uomo primitivo si distingue dall'animale, dall'altra parte un impulso, di fatto autodistruttivo, verso una *dépense* insensata e razionalmente ingiustificabile³. Ma poiché non è possibile un pensiero razionale che non sia asservito a scopi utili, che non sia orientato a un bene futuro, la contestazione che il pensiero, deciso a non indietreggiare, mette in atto contro se stesso non può che sfociare in ciò che possiamo definire soltanto per via negativa come non-sapere, un annullarsi del sapere.

1 *Il non-sapere e la rivolta*, cit., p. 31 (OC VIII 211).

2 “Esiste un desiderio di non-sapere, di essere sottratti ai concatenamenti del sapere, anche se il sapere è rassicurante.” *Dossier su “La pura felicità”*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 100 (OC XII 540).

3 Ecco un passaggio de *La parte maledetta* in cui Bataille applica esplicitamente alle dinamiche del conoscere le strutture dell'economia generale, proprio per evidenziare l'esito autodissipativo cui esse conducono nel momento in cui portano fino in fondo l'esigenza di appropriazione dell'oggetto da cui sono mosse: “Non potremmo accedere all'oggetto ultimo della conoscenza senza dissolvere la conoscenza stessa, che lo vuole ridurre alle cose subordinate e manipolate. Il problema ultimo del conoscere è lo stesso di quello della consumazione. Nessuno può conoscere e ad un tempo non essere distrutto, nessuno può consumare la ricchezza e contemporaneamente accrescerla.” PM 120 (OCVII 76).

“Può essere definito risoluto solo il pensiero che rivela il servilismo di ogni pensiero: un'operazione attraverso cui il pensiero, sfinito, altro non è che l'annientamento del pensiero. Così come questa frase è pronunciata per stabilire il silenzio che la sopprime.”¹

Il limite estremo del pensiero coerente con se stesso è dunque un pensiero che si dissipa toccando l'impossibilità del sapere, la morte di ogni pensiero.

“L'ultimo pensiero: lo sbalordimento che non potrebbe collegarsi a un dato pensiero definibile, bensì alla dissoluzione del pensiero che si propone e di ogni pensiero. Questa dissoluzione in cui il pensiero – il pensiero tutto intero – sprofonderebbe e che ne segna al tempo stesso la morte, è il compimento del pensiero.”²

Ci troviamo così ricondotti ad un'altra delle nozioni che Bataille riprende e rielabora dalle scienze socio-antropologiche e che sembra divenire indispensabile per porre la questione del non-sapere. Si tratta della nozione di sacrificio che, come sappiamo è, nella sua forma più compiuta sempre autosacrificio. La morte del pensiero deve dunque essere riportata alla pratica sacrificale ; in effetti, per Bataille, “al culmine del suo sviluppo il pensiero aspira alla propria ‘messa a morte’: è precipitato di un sol colpo nella sfera del sacrificio”³.

1 *Il non-sapere*, cit., p. 63 (OC XII 281). Si veda anche quest'altro passo tratto dal *Dossier su “La pura felicità”* in cui la dimensione necessariamente oggettivante, che fa del pensiero un produttore di cose, è proprio ciò che rende possibile anche il movimento inverso che distruggendo l'oggetto distrugge il pensiero stesso: “Possiamo ‘discorrere’ solo delle cose, ma il pensiero non si limita, nella maniera più assoluta, alle cose; esso è in grado, in forza della ‘cosificazione’, di manovrare, ma non si limita certo alla manovra: può anche distruggere, in se stesso, la posizione di una cosa che ha permesso la manovra, ciò significa che ha il potere – ma si potrebbe anche dire che ha la necessità – di distruggere se stesso.” *Dossier su “La pura felicità”*, cit., p. 95 (OC XII 536).

2 LE 264 (OC X 663).

3 A 18 (OC VI 295), poi ripreso in C 38 (OC V 261). È il caso di rilevare come sia proprio in questa dimensione sacrificale dell'esperienza di pensiero che va ricercato per Bataille il vero significato dell'opera di Nietzsche: “Parlo del discorso in cui il pensiero spinto al limite del pensiero esige il sacrificio, o la morte, del pensiero. Questo è secondo me il senso dell'opera e della vita di Nietzsche.” S 207-208 (OC VIII 404). E

Sappiamo che Bataille ha individuato il significato profondo del sacrificio nel fatto che, con un gesto di violenta rottura della logica utilitaristica, la vittima viene strappata dal mondo profano e immessa in una prospettiva sacra che è la prospettiva della *dépense*. Ciò che sta al fondo del sacrificio e che spiega l'attrazione che questa pratica ha sempre esercitato sull'uomo, tanto che, in diverse forme, la ritroviamo in tutte le civiltà del passato, è che essa permette di far esperienza dell'infrazione della logica dell'utile cui l'uomo è asservito nella corso normale della vita profana del lavoro. Il sacrificio è dunque ciò che strappa la vittima dalla sua condizione di oggetto, di strumento, e lo fa accedere alla dimensione del sacro e dell'immanenza, rinunciando alla sua utilità, cioè, di fatto negandone la trascendenza. Ma in tal modo è lo stesso sacrificante, il soggetto che compie il sacrificio, che viene a negarsi in quanto soggetto perché distruggendo l'oggetto sacrificato il soggetto viene ad infrangere quella logica lavorativa ed economica dell'utile che lo costituisce come soggetto. Inoltre, una volta negata la trascendenza, la distanza che separa l'oggetto dal soggetto, quest'ultimo non può più darsi come coscienza di qualcosa.

“La mia esperienza, essenzialmente, è quella di una negazione della coscienza, è la coscienza annichilita, privata dell'oggetto. Tutta la filosofia moderna ha formato gli spiriti all'idea che la coscienza è sempre coscienza *di* qualcosa. Husserl la vuole *intenzionale*, sarebbe come dire che essa è *progetto*. Questa *cosa* in effetti, di cui ho coscienza, non è possibile che nella misura in cui essa è l'annuncio di un progetto possibile.”¹

Ciò significa che, negando la logica progettuale dell'utile, nel sacrificio è disarticolata la struttura stessa del sapere. Perciò Bataille afferma che “è possibile dire che il sacrificio è la negazione del mondo della conoscenza”², che il sacrificio, proprio per quello che è il modo in cui opera, è sempre sacrificio del sapere, è il sapere che si scopre alla fine non-sapere³. Ma

possiamo affermare che sia proprio questa dimensione in cui il pensiero dissipa sacrificalmente se stesso quella in cui si gioca la comunità di Bataille con Nietzsche.

1 OC VIII 583.

2 *La religione preistorica*, cit., p. 166 (OC XII 511).

3 “Atmosfera della morte, della dissipazione del sapere, nascita del mondo che chiamiamo sacro.” *Le conseguenze del non-sapere*, cit., p. 12 (OC VIII 194).

allo stesso modo in cui il sacrificio non può darsi che come *dépense* in pura perdita di quanto è stato accumulato nelle attività della vita profana, così il non-sapere non può essere che dissolvimento dei contenuti della conoscenza oggettiva prodotta dalla scienza, perché il non-sapere non capitalizza nulla, non produce nessun risultato ma dissipa¹. Sappiamo tuttavia che il sacrificio è sempre necessariamente una messa in scena, in esso solo la vittima muore veramente, mentre il sacrificante e gli astanti fanno esperienza della morte in modo indiretto, attraverso una rappresentazione, che è poi l'unico modo per farne esperienza, perché la morte fisica vera e propria è ciò che verrebbe ad estinguere ogni esperienza, così, in una conferenza tenuta al *Collège philosophique* nel 1952 su *L'insegnamento della morte*, Bataille afferma che anche la morte del pensiero non può mai identificarsi con il totale annullamento della morte vera e propria perché in essa “esiste ancora la consapevolezza di sprofondare”². È per questo che “la morte del pensiero fallisce sempre. In effetti, non è che un movimento impotente”³. Si tratta di un movimento che riconduce dunque al sapere. Certo, Bataille parla a tal proposito anche di un nuovo sapere⁴ “collocato al di là del non-sapere, di questo insegnamento della morte del pensiero”⁵. Si tratterebbe di qualcosa di molto diverso da una scienza; mentre infatti questa prende in considerazione ciò che è subordinato, qui avremmo piuttosto a che fare con “uno studio dei momenti sovrani”⁶, che non sarebbe altro, tuttavia, che una commedia, una mistificazione, perché la sovranità è ciò che di fatto rende impossibile la struttura del sapere. Si tratterebbe piuttosto, quindi, di un continuo movimento paradossale in cui il pensiero quanto più si avvicina al proprio oggetto tanto più se ne allontana, un movimento dunque che

1 Ecco come, all'inizio de *La parte maledetta*, Bataille descrive il modo in cui opera, all'interno del suo stesso processo di ricerca, la necessaria relazione tra l'accumulo di conoscenze oggettive e la loro dissipazione sovrana nel non-sapere: “nella misura in cui consideravo l'oggetto del mio studio, io non potevo rifiutarmi personalmente a quell'effervescenza in cui riconoscevo il termine inevitabile, il valore dell'operazione fredda e calcolata. La mia ricerca mirava all'acquisizione di una conoscenza, essa richiedeva la freddezza, il calcolo, ma la conoscenza acquisita era quella di un errore implicito nella freddezza inerente ad ogni calcolo. In altri termini il mio lavoro tendeva in un primo tempo ad *accrescere* la somma delle risorse umane, ma i suoi risultati mi insegnavano che l'accumulazione non era che una dilazione, un arretrare davanti alla scadenza inevitabile, in cui la ricchezza accumulata ha valore soltanto nell'istante.” PM 64 (OC VII 20).

2 *L'insegnamento della morte*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 24 (OC VIII 204).

3 *Ibidem* (OC VIII 205).

4 “A partire dal non-sapere un nuovo sapere diviene possibile.” *Ibidem* (OC VIII 205).

5 *Ivi*, p. 27 (OC VIII 208).

6 *Ivi*, p. 25 (OV VIII 206).

non porta ad alcun contenuto di sapere ma che si configura piuttosto come una pratica, un'esperienza, o piuttosto come il tentativo, sempre necessariamente fallito, di parlare dell'esperienza del non-sapere.

4.4 *L'esperienza sovrana del non-sapere*

Il sapere che giunge a toccare i propri limiti è frequentemente indicato da Bataille anche come l'istante in cui si scatena il riso, si tratta di una rottura improvvisa che fa avvertire il cedimento dell'ordinata concatenazione del senso. La stessa filosofia hegeliana trova nel riso il proprio punto critico, ciò che, ad avviso di Bataille, essa non riesce ad integrare nel sistema. Il riso scoppia come una sorta di lucida "rivelazione", quella cioè dell'impossibilità del sapere, una rivelazione quindi priva di contenuto e che, secondo quanto è affermato nella conferenza su *Non-sapere, riso e lacrime*, si impone quando:

“percepriamo che, nonostante l'esercizio della conoscenza, il mondo si colloca al di fuori della portata di tale esercizio, e non solo il mondo ma anche l'essere che siamo. C'è, in noi e nel mondo, qualcosa che si rivela, qualcosa che la conoscenza non ci aveva dato, qualcosa che non può essere raggiunto dalla conoscenza. A mio parere è di ciò che ridiamo.”¹

Il riso, che segna il punto estremo della conoscenza, viene indicato da Bataille come un'esperienza, così come lo sono anche l'erotismo, il sacro, e così via; esperienze del limite, e al limite del non-sapere, tanto che, poco più avanti, nella stessa conferenza, Bataille chiarisce che: “per non-sapere intendo innanzitutto un'esperienza”². Il non-sapere si colloca nel punto in cui si consuma la distanza tra il soggetto che conosce e l'oggetto conosciuto, ed è proprio per questo che esso non è più nell'ambito della conoscenza ma solo dell'esperienza, o meglio, è l'esperienza dell'esaurirsi delle possibilità del conoscere. Il non-sapere non assume quindi la

1 *Non-sapere, riso e lacrime*, cit., p. 37 (OC VIII 216).

2 *Ivi*, p. 44 (OC VIII 223).

forma di un contenuto che possa essere appreso e trasmesso, ma è piuttosto l'istante di un contatto che richiede la reciproca esposizione del soggetto e dell'oggetto. Non che ciò significhi tuttavia l'accesso ad una loro immutabile unità originaria, quanto piuttosto l'apertura ad un tipo di rapporto che può essere ricondotto a quella che, nel pensiero batailleano, è la comunicazione, dove il soggetto epistemico della scienza, ma anche della filosofia, autocentrato in se stesso, è costretto, proprio per rimanere fedele a quel progetto di conoscenza che lo costituisce, all'esperienza drammatica di uscire dai limiti che lo definiscono e a sprofondarsi nell'oggetto.

“Comunicare richiede la *perdita di sé*. In particolare, la conoscenza avviene se il soggetto sprofonda nell'oggetto, e di conseguenza implica anche, quando avviene, l'abbandono drammatico del progetto iniziale di comprendere.”¹

Ma, allo stesso tempo, nell'esperienza del non-sapere anche l'oggetto non può più essere tenuto fermo nella sua alterità separata ma è coinvolto in una con-fusione con il soggetto che non è però mai la produzione di un determinato risultato della conoscenza, quanto piuttosto il nulla di conoscenza.

“L'esperienza raggiunge infine la fusione dell'oggetto e del soggetto, essendo quale soggetto non-sapere, quale oggetto l'ignoto.”²

Il gesto che Bataille compie è così profondamente antiplatonico perché rivolto non ad abbandonare l'esperienza, considerata come ingannatrice a causa della sua instabilità, a favore dell'immutabile mondo di un sapere ideale, ma conduce il pensiero a mettersi in gioco in

1 LU 182 (OC VII 533). Sulla comunicazione batailleana come esperienza cfr. Bruno Moroncini, *La comunità impossibile*, cit..

2 EI 37 (OC V 21). Come rileva Papparo l'esperienza batailleana, pur ponendosi anch'essa come critica della conoscenza scientifica intesa come fissazione dell'opposizione di soggetto e oggetto, non ha nulla dell'intuizione bergsoniana nella quale si tratta comunque di ridurre l'oggetto al soggetto, mentre, in Bataille, essi rimangono su un medesimo piano nel quale sono portati verso una confusione che è comunicazione. Cfr. *Ciro Felice Papparo, Incanto e misura*, cit., pp.51-52. Sul rapporto tra esperienza batailleana del non-sapere e intuizione bergsoniana si veda anche François Wahl, *Nudo, o le impasse di una uscita radicale*, cit., pp. 226-227.

quell'esperienza che ne segna il limite, che è sì esperienza del non-sapere ma è anche ciò che Bataille chiama l'esperienza interiore; il passo appena citato è in effetti tratto dal libro che porta questo titolo, che, non a caso, è anche quello in cui compare per la prima volta, con forza, nella riflessione batailleana il tema del non-sapere. Ciò ci permette, riprendendo un'osservazione di Derrida sulla paradossalità dell'espressione "esperienza interiore"¹, di sottolineare come essa non implichi, come pure potrebbe far pensare, uno sprofondare nell'intimità chiusa del soggetto in se stesso, ma, tutto al contrario, una sua continua apertura come esperienza estatica, un esporsi nel rapporto con gli oggetti e, soprattutto, con gli altri soggetti, a loro volta coinvolti in questo gioco rischioso che li mette in comunicazione come una contagiosa risata che passa dall'uno all'altro compromettendone gli equilibri. Ancora dunque l'esperienza del riso, di un riso maggiore, che Bataille, negli appunti per *Il limite dell'utile*, laddove vuole esporre "il principio e il procedimento intellettuale"² da cui deriva il libro che progetta di scrivere e che non porterà a compimento, assume come principale esempio di una conoscenza comunitaria che può, per molti versi, essere considerata come esperienza del non-sapere³. Il riso non è un'esperienza arbitraria e personale ma collettiva: si ride sempre assieme agli altri e di ciò che fa ridere anche gli altri. Esso mi dà una più profonda conoscenza dell'oggetto, ma solo perché l'oggetto è, nel riso, distrutto nella sua dimensione di oggetto. Ridiamo infatti nell'istante dirompente in cui si rivela a noi che l'ordine oggettivo e razionale del mondo non tiene e che noi stessi, come soggetti, siamo strutture instabili. Ridiamo del venir meno della stessa possibilità della conoscenza. Ecco perché quella del riso, che Bataille sembra voler presentare in queste pagine come una forma di conoscenza alternativa alla conoscenza obiettiva e razionale della scienza, si configura alla fine come l'esperienza emotivamente dirompente che il soggetto ha dell'oggetto denudato

1 "Quella che *si indica* come esperienza interiore, non è un'esperienza perché non fa riferimento ad alcuna presenza, ad alcuna pienezza, ma soltanto all'impossibile che essa 'sperimenta' nel supplizio. Soprattutto, questa esperienza non è interiore. Anche se sembra esserlo in quanto non fa riferimento a niente altro, a nessun fuori, se non nel modo del non-rapporto, del segreto, della rottura, essa è, tuttavia, interamente *esposta* – al supplizio – nuda, aperta al fuori, senza riserva e senza coscienza interiore, profondamente superficiale." Jacques Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, cit., p. 352.

2 LU 169 (OC VII 525).

3 "La base del metodo è dunque, in definitiva, conoscenza attraverso riso, lacrime, erotismo... ritorno al principio di partenza (invece di un metodo descritto, l'esperienza compiuta)." LU 173 (OC VII 527).

della sua oggettività.

“La conoscenza comuniale non è, per l'esattezza, oggettiva. Come la conoscenza ragionata, la comuniale conosce una modificazione del soggetto attraverso l'oggetto, ma mentre la conoscenza ragionata parte da questa modificazione per concepire l'oggetto isolatamente, la conoscenza comuniale resta conoscenza di questa modificazione e nello stesso tempo dell'oggetto, non è possibile nessuna separazione del soggetto e dell'oggetto, bisogna considerare un *campo* di comunicazione invece che un *punto* oggettuale.”¹

Dunque, se di conoscenza si può parlare, essa però non va mai posta al di fuori della relazione in cui oggetto e soggetto sono reciprocamente esposti, e interagiscono tra loro come i poli di un campo elettrico. Si tratta cioè di una conoscenza che si precipita tutta nella dimensione dell'esperienza e, come non produce alcun oggetto di conoscenza che possa essere fissato al di fuori di quest'esperienza, allo stesso modo non produce nessuna pedagogia, nessun modello seguendo il quale l'uomo debba essere costruito.

A differenza di quanto avviene nelle filosofie dell'esistenzialismo, e di Sartre in primis, l'esperienza di cui parla Bataille non si colloca, dunque, nella dimensione della progettualità, né è anzi la consumazione, un paradossale progetto contro il progetto². Ecco perché nella sua riflessione egli la tiene sempre ben distinta dall'azione. Ciò che Bataille intende per azione lo trova delineato nella filosofia hegeliana, per la quale essa è negazione, da parte dell'uomo, dell'alterità della natura e sua trasformazione in vista della realizzazione di un fine che è quello della creazione di un mondo pienamente umano³. L'azione è quindi sì negatività, ma sempre negatività asservita al risultato, al compimento dell'opera; essa si viene così ad identificare con il lavoro e con tutto ciò che alla dimensione lavorativa è legato: il pensiero razionale, il linguaggio discorsivo, la proiezione progettuale nel tempo futuro⁴. L'azione è

1 LU 177 (OC VII 530).

2 “L'esperienza è il contrario del progetto: raggiingo l'esperienza contro il progetto che avevo di averla.” EI 95 (OC V 69).

3 HUS 170 (OC XII 350).

4 “Il pensiero discorsivo è proprio di un essere impegnato nell'azione, esso ha luogo in lui a partire dai suoi progetti, sul piano di riflessione dei progetti. Il progetto non è solo il modo di esistenza implicato dall'azione,

dunque propria della dimensione frammentaria, che è quella profana, quella dell'economia ristretta, quella che trova la sua forma di sapere più compiuta nella scienza, quella in cui l'uomo si specializza in vista di un fine divenendo esso stesso uno strumento parziale.

“Ogni azione specializza, per il solo fatto che non vi è azione se non limitata. (...) Posso esistere *totalmente* soltanto superando in qualche maniera lo stadio dell'azione. Altrimenti sarò soldato, rivoluzionario di professione, scienziato, non 'l'uomo totale'.”¹

È questo un passaggio tratto dalla prefazione di *Su Nietzsche* dove, ponendo la questione dell'uomo totale in contrapposizione all'uomo frammentario, Bataille pone nello stesso tempo la questione del rapporto tra esperienza e azione e del ruolo che in esse svolge il pensiero. Tale rapporto può, per certi versi, essere letto, all'interno della sua riflessione, anche come la contrapposizione tra il pensiero hegeliano, che come sappiamo è per Bataille il pensiero dell'azione, del lavoro e, dunque, dell'asservimento, e l'esperienza di pensiero nietzscheana. In effetti, del pensiero di Nietzsche non si dà una conoscenza ma solo un'esperienza che è confronto, o meglio ancora comunicazione, con la figura stessa di Nietzsche. È per questo che il libro che Bataille scrive su quello che per lui è il filosofo del male risulta senz'altro deludente se ci si aspetta da esso uno studio monografico che esponga una determinata lettura del suo pensiero, perché si tratta piuttosto del luogo in cui si svolge un'esperienza, quella del confronto con Nietzsche, un confronto che è una comunità², che è l'apertura dello spazio di una comunicazione, ed è il pensiero stesso di Nietzsche che, secondo Bataille, chiama a questa esperienza.

Quando Bataille parla di superamento dell'azione, o della negazione della sua preminenza, ciò a cui pensa è allora proprio all'esperienza. Ma, ancora una volta, ci ritroviamo, anche nel

necessario all'azione, è una maniera di essere nel tempo paradossale: *è il rimando dell'esistenza a più tardi.*” EI 83-84 (OC V 59).

- 1 SN 23 (OC VI 18). Poche righe più avanti Bataille ribadisce: “Ogni azione rende l'uomo un essere frammentario. Posso conservare in me il carattere d'integrità soltanto rifiutando di agire, o almeno negando la preminenza del tempo riservato all'azione.” SN 24 (OC VI 18).
- 2 “La mia vita con Nietzsche è una comunità, il mio libro è questa comunità.” SN 41 (OC VI 33). E ne *La sovranità* ribadirà: “Io sono il solo a presentarmi non come un glossatore di Nietzsche, ma come identico a lui.” S 205 (OC VIII 401).

rapporto tra esperienza e azione, di fronte alla dinamica che caratterizza i frequenti dualismi nei quali si struttura il pensiero batailleano. Dualismi che potremmo considerare anche solo apparenti per il fatto che, in realtà, Bataille non pone mai due entità contrapposte tra di loro ma intende seguire quel movimento in cui tutto ciò che pretende alla consistenza di un essere stabile si apre alla fine sulla propria inconsistenza. L'esperienza non è perciò quanto si contrappone dall'esterno all'azione ma ciò in cui l'azione si risolve alla fine. Essa è dunque, in qualche modo, *dépense* che richiede l'azione da consumare. E se l'azione è, hegelianamente, negazione funzionale a una trasformazione produttiva, l'esperienza si configura invece come la negatività che non si lascia ridurre alla logica del risultato, e in cui, anzi, il risultato atteso sia risolto in nulla.

“Ciò che conta ogni volta è che l'attesa, quello che lega nell'attività, il cui senso è dato nell'attesa ragionevole del risultato, si risolva, in modo stupefacente e inatteso in NULLA.”¹

Il risolversi del tempo disteso nell'attesa del futuro in un sorprendente e inatteso nulla si ha in quelle esperienze in cui il soggetto è costretto ad uscire dalla neutralità della conoscenza oggettiva implicando così anche un suo coinvolgimento emotivo.

“La coscienza dell'istante non è veramente tale, non è sovrana se non nel *non-sapere*. Solo annullando, o per lo meno neutralizzando, in noi stessi ogni operazione di conoscenza ci situiamo nell'istante, senza fuggirlo. Ciò è possibile sotto lo choc di emozioni forti che spezzano, interrompono o respingono sullo sfondo lo svolgimento continuo del pensiero.”²

L'irruzione dell'esperienza del non-sapere infrange la concatenazione temporale nell'istante privo di estensione e senza alcuna misura il quale non può essere considerato nemmeno come punto d'arrivo, come il fine perseguito all'interno del tempo dell'azione, del linguaggio, del

1 S 54, traduzione in parte modificata (OC VIII 261).

2 S 46 (OC VII 253-254).

pensiero. Il tempo del non-sapere, il tempo dell'esperienza, è *chance*, ciò che accade, e cade¹, in modo indeducibile e imprevedibile, anzi impossibile proprio perché è ciò che rompe la catena dei possibili costruita dal sapere. Accettare l'alea della *chance* significa dunque mettersi in gioco, mettersi nell'esperienza del gioco in cui si abbandona quanto ci preserva, quanto può essere calcolato, previsto, saputo. Il gioco non è infatti caratterizzato, per Bataille, dalla ricerca di un determinato fine, ma piuttosto è accostabile all'arte, il gioco non è dunque lavoro ma una di quelle attività in cui la logica produttiva dell'azione sacrifica se stessa, mettendo in crisi nel contempo anche le strutture del pensiero.

“Il mio pensiero ha un solo oggetto, il gioco, in cui il mio pensiero, il lavoro del mio pensiero si annienta.”²

Non essendo asservito alla necessità che spinge al perseguimento dell'utile, il gioco è dunque sovrano. Nel gioco si ama, nietzscheanamente, l'ignoranza del futuro, perché si accetta di non sapere come andrà a finire, si accetta in realtà di essere sovraneamente nell'esperienza del non-sapere. E, in effetti, il non-sapere è per Bataille sempre sovrano è l'esperienza di un pensiero che, sovraneamente, giunge a non voler più esercitarsi come presa di potere sull'oggetto; perciò Bataille sottolinea come la sovranità del pensiero implichi sempre anche una sovranità dell'oggetto di pensiero, cioè il fatto che, come avviene nel sacrificio, ne sia dissipato il carattere di strumento. E quando tanto il soggetto che l'oggetto della conoscenza sono sovrani Bataille parla di “operazione sovrana”. Egli può così affermare, dell'esperienza interiore, che in essa:

*“giungo all'operazione sovrana, in cui il pensiero non accetta alcun oggetto subordinato e, perdendosi esso stesso in un oggetto sovrano, annienta in sé l'esigenza del pensiero.”*³

1 “*Chance* ha la stessa origine (*cadentia*) di ‘échéance’, scadimento. *Chance* è ciò che scade, ciò che cade (all'origine, buono o cattivo ac-cadere). È l'alea, la *caduta* di un dado.” SN 92 (OC VI 85).

2 *Il non-sapere e la rivolta*, cit., p. 31 (OC VIII 210).

3 EI 254 (OC V 208). E poco più avanti: “Nell'operazione sovrana, non solo il pensiero è sovrano (come succede quando ridiamo), ma lo è pure il suo oggetto.” EI 259 (OC V 215). Sul reciproco risolversi in nulla che è la coincidente sovranità del pensiero e del suo oggetto, si veda anche quanto Bataille scrive ne *La*

Ma questa riduzione a nulla tanto del soggetto che dell'oggetto del pensiero non può essere perseguita, non può essere progettata, altrimenti l'esperienza sarebbe ancora un'azione servile; essa perciò deve essere *chance*, che accade come evento imprevisto. Una rivoluzione che viene ad infrangere l'ordine dato senza però poter essere pensata come una sua conseguenza e senza, pertanto, che possa essere indicata come un fine da perseguire. È di fronte alla consapevolezza di questo problema, che si esauriranno i tentativi comunitari del Bataille degli anni trenta; in effetti, se è vero che l'esperienza sovrana del non-sapere non è un'esperienza isolata e solitaria ma si dà sempre come comunicazione e apertura agli altri che sono disposti alla stessa esperienza, è però altrettanto vero, allo stesso tempo, che questi altri non possono essere convinti a divenirne partecipi, perché in tal modo bisognerebbe trovare dei buoni argomenti a favore di tale esperienza che trasformerebbero in un fine perseguito quello che è sostanzialmente un gesto di *dépense* immotivata¹.

Per lo stesso ordine di considerazioni, la scrittura di Bataille si trova così ad andare continuamente ad infrangersi contro l'impossibilità di trasformare l'esperienza sovrana del non-sapere in un oggetto di cui si possa parlare. La via può essere allora quella della teologia mistica, della teologia negativa, ma privata sia di qualsiasi aspetto confessionale che di qualsiasi speranza di salvezza, tanto da divenire un'ateologia. Non si può, in effetti, tralasciare quanto l'esperienza bataillena del non-sapere sia debitrice, soprattutto ne *L'esperienza interiore*, alla riflessione intorno ai mistici e a quella che, per i mistici, è l'esperienza dell'estasi. Ma va tenuto altrettanto presente come Bataille si preoccupi sempre anche di segnare la distanza che lo separa da tale tradizione². Rimane comunque che, come l'esperienza

sovranità: "Il pensiero che si arresta davanti a ciò che è sovrano procede nelle sue legittime operazioni fino a che il suo oggetto non si risolva in NULLA, poiché, cessando di essere utile, o subordinato, esso diventa sovrano cessando di essere." S 47; traduzione in parte modificata (OC VII 254-255).

- 1 Si tratta di un problema che Bataille in *Il riso di Nietzsche* pone in questi termini: "Come ottenere da un essere che si perda, se non in cambio di un guadagno?" *Il riso di Nietzsche*, cit., p. 58; traduzione in parte modificata (OC VI 313).
- 2 Significativo è, a tal proposito, il rovesciamento con cui si apre la parte prima de *L'esperienza interiore* dove Bataille muove da un'iniziale identificazione della sua posizione con quella mistica per subito smontala e prenderne le distanze: "Per *esperienza interiore* intendo ciò che abitualmente vien detta *esperienza mistica*: gli stati di estasi, di rapimento, quanto meno di emozione meditata. Ma penso meno all'*esperienza confessionale*, cui ci si è dovuti finora attenere, che a un'esperienza nuda, libera da legami, anche di origine,

del mistico, anche la sovranità del non-sapere appartiene al silenzio, e tuttavia noi ne parliamo, ma il parlarne è sempre una commedia, come afferma Bataille nella conferenza su *L'insegnamento della morte*, dove pone il tema di quale tipo di conoscenza sia quella che si apre con la morte del pensiero: un sapere sovrano che non può essere un sapere intenzionale che faccia del momento sovrano il proprio oggetto di conoscenza, ma deve essere esso stesso una pratica, un'esperienza, della sovranità. Così, anche la scrittura della sovranità, e in generale il suo rapporto con il linguaggio, diviene continua esperienza di questa impossibilità, che è anche esperienza di un ritorno incessante su ciò che non può essere detto e afferrato una volta per tutte ma deve essere continuamente ripetuto perché esiste solo nell'istante della dissipazione del sapere e delle sue strutture linguistiche. Ecco che Bataille può affermare:

“La contestazione dei limiti dell'essere si scontra all'inizio con la schiavitù dell'azione, di conseguenza con le forme discorsive della vita, sempre implicite nel significato dell'azione. L'esperienza è in primo luogo una lotta contro la seduzione in cui ci tiene il linguaggio utile. Questa lotta può cominciare sul piano discorsivo ma non può ottenere grossi risultati. L'opposizione di una nuova specie di discorso comune è il più delle volte inefficace.”¹

con qualsiasi confessione. Ecco perché non mi piace la parola *mistica*.” EI 29 (OC V 15). Sul rapporto di Bataille con la tradizione mistica cristiana ci sembrano particolarmente appropriate queste osservazioni di Canevari: “Bataille non è l'ultimo erede contemporaneo della teologia mistica negativa, ma ne è invece il più efferato sovvertitore, colui che la smentisce nel modo più categorico proprio perché la attraversa, se ne appropria e dall'interno la svuota di quel portato di Verità, di Essere, di Assoluto di cui essa si nutrive e di cui si riteneva depositaria lasciando sussistere solo la sua energia libera e senza impiego, disponibile per tutti gli usi. In senso affatto contrario alla mistica, Bataille vuole mostrare che l'aspirazione all'oltrepassamento vive indipendentemente dall'idea di Dio, che anzi si mostra come un impedimento al suo slancio, perché appartiene essenzialmente alla negatività della natura umana, è parte propria del suo movimento.” Matteo Canevari, *La religiosità feroce, studio sulla filosofia eterologica di Georges Bataille*, cit., p. 77.

1 *Collegio socratico*, cit., p. 142 (OC VI 290).

4.5 *Le scienze sociali al limite del non-sapere*

Nel tentativo di sviluppare, in modo sempre inevitabilmente insoddisfacente, un discorso che si accosti a ciò che è l'esperienza del non-sapere in Bataille ci siamo trovati a far ricorso proprio a quelle nozioni che sono state analizzate all'inizio di questo lavoro; del non-sapere abbiamo infatti parlato ricorrendo ai temi della trasgressione, del sacro, dell'eterogeneo, della comunicazione, della sovranità, della *dépense*, del sacrificio e così via. Si tratta di nozioni che hanno sempre a che fare con il tentativo di indicare non tanto un determinato oggetto di studio, quanto piuttosto un movimento continuo, una dinamica di rottura e di perdita che va in una direzione opposta a quella che risponde al bisogno di fissare nella forma del possesso, che sia questo possesso nell'ordine dell'economico, del politico o del sapere. Nella prima parte di questo lavoro abbiamo evidenziato come Bataille sia venuto a elaborare tali nozioni, nel corso degli anni trenta, tramite uno serrato confronto con le scienze socio-antropologiche di cui abbiamo segnalato il ruolo importantissimo svolto in tutto il corso della sua riflessione, fino agli ultimi testi dei primissimi anni sessanta, e il fatto che sia proprio attraverso queste nozioni che prende forma buona parte della riflessione politica di Bataille. Ora, dopo aver attraversato la questione del rapporto del pensiero batailleno con la scienza in generale e il modo in cui nel suo pensiero si configura la relazione tra sapere e non-sapere, siamo in grado di comprendere meglio sia il motivo dell'importanza che le scienze socio-antropologiche assumono nel suo pensiero, tanto da venire ad occupare una posizione privilegiata rispetto a tutti gli altri ambiti scientifici, sia la particolare torsione che egli fa subire al lessico e ai concetti della sociologia nel momento in cui viene ad assumerli all'interno del suo percorso di pensiero.

Per il fatto che le scienze sociologiche si propongono di affrontare questioni come quella del dono, inteso nella sua forma radicale in quanto *dépense*, della trasgressione, del sacrificio, dell'intensa comunicazione che attraversa gli individui in tali esperienze, dando così forma alla comunità, per il fatto che si occupa, in una parola, del sacro, che come sappiamo viene indicato dal *Collège de Sociologie* come il settore più proprio degli studi sociologici, tale ambito di studio supera allora la specializzazione settoriale che ne farebbe una scienza tutta indirizzata a produrre il sapere di un determinato oggetto. Il sacro è, in effetti, per Bataille

proprio ciò che sfugge al tentativo di ridurlo alla dimensione dell'oggetto, dello strumento; è infatti solo nel mondo profano che le cose esistono e consistono tutte nella loro utilità. Ma se il sacro è quanto non può essere oggettivato ciò significa, come già sappiamo, che esso sta dalla parte del non-sapere e che quindi le scienze sociali vengono a collocarsi proprio in quell'intenibile punto in cui il sapere e il non-sapere si rovesciano l'uno nell'altro. Così, quando ci si pone la questione del sacro (o della *dépense*, della trasgressione ecc.), non ci si pone di fronte ad un qualsiasi oggetto di studio specifico, ma si ha a che fare proprio con ciò che fa saltare una tale parcellizzazione del sapere ponendo l'impossibile questione della totalità.

Non è un caso dunque che sia proprio nei momenti decisivi per il *Collège de Sociologie*, quello della nascita, la prima conferenza del 20 novembre 1937 in cui si afferma che la sociologia sacra implica che sia stata risolta la questione dell'essere, e quella della crisi finale, la conferenza del 4 luglio 1939, che Bataille sente l'esigenza di sottolineare come l'interrogazione cui ci costringe la “sfinge sociologica” porti necessariamente verso i “grovigli ripugnanti della riflessione filosofica”¹, verso cioè l'elaborazione di una “rappresentazione generale delle cose” che viene da lui qualificata apertamente come metafisica. La sociologia che non arretri timorosa di fronte alle conseguenze dei suoi studi si spinge necessariamente verso l'interrogazione filosofica, dove, per filosofia, Bataille non intende qui, come pure a volte accade nei suoi testi, il compimento di un sapere sistematico, ma appunto il pensiero che, spinto dalla sua esigenza di totalità, si dà come messa in questione radicale ed è costretto così a fare i conti con la propria stessa dissipazione e con il sentimento d'angoscia che questa inevitabilmente suscita. In un'altra conferenza tenuta al *Collège* Bataille può così affermare, come già sappiamo, che “quello della sociologia è il campo - e di fatto l'unico campo - delle decisioni capitali della vita”². E nell'ultima conferenza riconosce ai risultati della sociologia,

1 *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 438 (OC II 367).

2 *Confraternite, ordini, società segrete, chiese*, cit., p. 193 (OC II 361). Sul fatto che le questioni affrontate dalla sociologia si risolvano, al limite, nell'interrogazione filosofica più radicale Bataille rimane convinto anche in uno dei suoi ultimi scritti, dove, in una nota ad uno dei capitoli conclusivi dedicato a *Le strutture elementari della parentela* di Lévi-Strauss, afferma: “Non saprei dire con certezza se egli avverte tutte le conseguenze del passaggio dal pensiero che si dà un oggetto particolare, artificialmente isolato (la scienza) al pensiero votato al complesso, all'assenza d'oggetto, cui porta la filosofia (ma col nome di filosofia si intende spesso solo un modo *meno ristretto* – più azzardato – di considerare i problemi particolari).” E 201 n (OC X 211 n).

proprio per il fatto che si è spinta fino ai limiti del sacro, la capacità di costringerci ad una lucidità prima impensabile, e dalla quale non possiamo arretrare. L'uomo è così posto di fronte ai moti di attrazione e repulsione che lo mettono in relazione, tanto a livello individuale che collettivo, con ciò che lo precipita verso la dissipazione.

“Avendo constatato che i risultati proposti dalla scienza del sacro privavano l'uomo di quei mezzi di cui dispone per sottrarsi a ciò che egli è, mi è parso opportuno fondare un'associazione il cui oggetto fosse soprattutto tale scienza.”¹

L'approccio al tema del sacro inoltre porta a far saltare anche quella struttura gnoseologica che tiene distinti l'uno di fronte all'altro un soggetto neutrale e un oggetto altrettanto neutrale. Se il sacro sta dalla parte del non-sapere ciò significa che ad esso ci si può avvicinare solo nella modalità dell'esperienza; una modalità nella quale l'esistenza stessa del soggetto, dello scienziato che la compie, deve essere coinvolta e travolta da una dinamica in cui è costretta a mettersi in gioco. Tale percorso è ben delineato nella prefazione a *La parte maledetta*, in cui si sottolinea come la scienza che si propone di esaminare oggettivamente il processo dissipatorio in cui è coinvolto ogni aspetto dell'esistenza non possa non trascinare in tale vertiginoso moto di perdita lo stesso soggetto della conoscenza, portandolo così a trasgredire la struttura del sapere scientifico verso quello che, con un termine che sappiamo essere di derivazione durkheimiana, egli definisce il suo punto di ebollizione.

“È certo pericoloso, prolungando la gelida ricerca delle scienze, arrivare al punto in cui il suo oggetto non lascia più indifferenti, in cui, al contrario, è ciò che infiamma. Difatti l'ebollizione che esamino, che anima il globo, è anche la mia ebollizione. Così l'oggetto della mia ricerca non può essere distinto dal soggetto stesso, ma devo essere più preciso: dal *soggetto al suo punto di ebollizione*.”²

La riflessione sulle scienze sociologiche permette dunque a Bataille di porre il sapere

1 *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, cit., p. 436 (OC II 365).

2 PM 64 (OC VII 20).

scientifico di fronte al posto che in esso è lasciato vuoto, di porgli cioè la questione del soggetto che è quanto viene da esso forcluso (per usare qui un termine proprio del pensiero lacaniano che in questa esigenza non è probabilmente molto distante da Bataille). Nel momento in cui il sapere scientifico si accosta a ciò che gli è eterogeneo riemergono così quelle inquietudini del soggetto da cui nasce il lavoro di ricerca dello scienziato, ma che vengono rimosse affinché non inquinino la neutralità oggettiva della scienza. Il processo conoscitivo non può dunque essere distinto dall'esistenza dell'uomo che lo intraprendere e la conoscenza si rivela essere sempre anche un'esperienza, senza che però l'esperienza possa essere a sua volta ridotta ad identificarsi con la conoscenza, come scrive Bataille in questo passo de *L'esperienza interiore*:

“La conoscenza non è distinta in nulla da me: *io la sono*, è l'esistenza che io sono. Ma l'esistenza non le è riducibile: tale riduzione richiederebbe che il noto fosse la fine dell'esistenza e non l'esistenza la fine del noto.”¹

Le scienze sociologiche costituiscono quindi un momento importante nel percorso di sviluppo delle scienze in generale, una sorta di punto d'arrivo in cui il sapere si trova a confrontarsi con la sua dimensione di esperienza soggettiva, proprio perché esse si accostano a ciò che non può essere conosciuto se non nella forma di un'esperienza, un'esperienza che però, paradossalmente, è anche sacrificio del conoscere.

Nelle battute iniziali della conferenza tenuta al *Collège de Sociologie* il 6 febbraio 1938 Bataille pone delle importanti questioni di metodo muovendo proprio dalla domanda su quale sia lo statuto scientifico della sociologia. Si tratta di una scienza che procede analogamente alle altre, soprattutto per quanto riguarda il modo in cui il sociologo si rapporta al proprio oggetto di studio, tanto da poter essere equiparata alla biologia o all'astrofisica? La risposta è no, perché la sociologia ha necessariamente a che fare con una dimensione “sensibile”, i

1 EI 165 (OC V 129). Sul fatto che la conoscenza sia esistenza Bataille ribadisce, in una pagina de *Il limite dell'utile*, che: “la conoscenza è esistenza: è l'esperienza che l'esistenza fa di se stessa e del mondo, quando fare questa esperienza, esistere, sono una stessa cosa. (...) Non c'è esattamente ciò che la conoscenza descrive (...). C'è l'uomo che io sono, che vive il mondo e il disaccordo delle conoscenze.” LU 181 (OC VII 532).

fenomeni che essa si propone di studiare sono cioè fenomeni di cui noi non possiamo che fare esperienza in prima persona e che “costituiscono l'essenziale di quanto viviamo o, se vogliamo, il cuore dell'esistenza che ci anima”¹. Solo la sociologia, assieme, come subito vedremo, alla psicanalisi, può portare l'uomo a raggiungere la consapevolezza che la sua esistenza è essenzialmente legata a ciò che più lo respinge e gli suscita orrore; è a partire da essa, dunque, che si possono prendere le distanze dal “profondo sonno della scienza”², il sonno in cui è immerso un sapere costruito sull'esclusione di quanto coinvolge veramente l'esistenza dell'uomo. Nel delineare il proprio metodo di ricerca Bataille viene così ad indicare tre scienze di riferimento: la fenomenologia, la psicanalisi e la sociologia, alle quali associa i tre nomi di Hegel, Freud e Mauss. Se l'approccio fenomenologico è essenziale affinché la ricerca mantenga il legame con l'esperienza vissuta, esso non è tuttavia sufficiente; rimanendo su questo piano è infatti impossibile cogliere ciò che sfugge alla coscienza, l'elemento inaspettato che rompe con il già dato. In termini eterologici, insomma, la fenomenologia si muove sempre all'interno dell'omogeneo e non è in grado di far emergere l'eterogeneo. È questo che fanno invece le due nuove scienze della psicanalisi e della sociologia nel momento in cui si concepiscono rispettivamente come studio dell'inconscio e del sacro. Si tratta di scienze che si pongono in un rapporto problematico con la metodologia delle “scienze fredde”, da cui pure aspirerebbero ad essere riconosciute ma da cui anche si differenziano e la differenza sta nel fatto che ponendo a tema ciò che la scienza esclude (il sacro o l'inconscio³), vengono a collocare se stesse in un punto decisivo per il sapere dell'uomo. Si tratta di scienze che implicano un rapporto indispensabile con l'esperienza sottraendosi a quella neutralità distaccata dell'osservatore che è pretesa dalle altre scienze oggettive. La psicanalisi, in particolare, viene vista qui da Bataille come una sorta di modello perché essa costituisce una

1 *Attrazione e repulsione II. La struttura sociale*, cit., p. 141(OC II 320).

2 *Ibidem*.

3 Alle eventuali obiezioni degli hegeliani che possono sottolineare come la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel avesse già intuito l'inconscio ben prima di Mauss e Freud, Bataille risponde che certamente Hegel è avanzato molto lungo questa strada, soprattutto per quanto riguarda il riconoscimento del ruolo del negativo, tuttavia quest'aspetto, che ha turbato l'esistenza di Hegel in un certo momento, come quella di qualche suo isolato studente, non è quello che è stato generalmente colto della *Fenomenologia dello spirito*. Inoltre Hegel non ha visto l'eterogeneità fondamentale dell'esperienza umana, quell'eterogeneità che la sociologia ritrova nell'opposizione sacro-profano e la psicanalisi in quella conscio-inconscio. Ivi, pp. 143-144 (OC II 322-324).

forma di scienza inscindibile da una pratica, dall'esperienza dell'analisi in cui il soggetto, tanto quello dell'analista che quello del paziente, è completamente messo in gioco. La psicanalisi è efficace solo nel momento in cui non si limita a spiegare al paziente le cause della sua nevrosi ma gliela fa cogliere in modo sensibile. Inoltre lo psicanalista non può che essere a sua volta uno psicanalizzato, deve quindi essere stato immerso direttamente nell'esperienza dell'analisi¹.

L'esigenza di porsi nella dimensione della pratica è inoltre continuamente ribadita da Bataille ogni volta in cui si trova ad affrontare la questione della sociologia e del suo metodo di ricerca. Essa, ben più forse che la psicanalisi, viene a collocarsi in una posizione liminare e paradossale perché, da una parte può essere letta come il trionfo del riduzionismo scienziato, dall'altra come il momento in cui la scienza cede alla necessità del proprio rovesciamento nell'esperienza. La scienza sociologica infatti intende affrontare proprio ciò che sfugge al discorso scientifico, o meglio ciò che esso rifiuta, nel senso che lo espelle come rifiuto, ma affrontarlo scientificamente significa renderlo funzionale alle logiche dell'utile e così annullarlo, neutralizzarlo. La sociologia, nel momento in cui si concepisce come sociologia del sacro, sembra quindi trovare la sua collocazione come estremo compimento della pretesa scienziato di una riduzione di tutto ad oggetto di un sapere che non lasci residui e che giunga alla fine a trasformare in dato oggettivo anche il sacro, che sarebbe di per sé la negazione estrema dell'oggettività². La sociologia rappresenta quindi, in questa prospettiva, l'esito ultimo di un processo di annientamento del sacro e di profanazione totale della vita ridotta al paradigma unico dell'utile. Da questo punto di vista anch'essa fa parte della divisione del lavoro e quindi finché si rimane all'interno delle sue logiche si rischia di non poter avere che una visione parziale e strumentale di quegli ambiti, decisivi per la vita umana, cui essa dedica le sue ricerche. Perciò Bataille sembra spesso ritenere che spetti ai non sociologi portare, con coerenza, alle loro estreme conseguenze le scoperte fatte dalla sociologia soprattutto riguardo

1 “Gli psicoanalisti non possono qui far altro che piegarsi a una sorta di distorsione molto particolare del principio della scienza: il loro metodo si comunica solo tramite un'esperienza *soggettiva*: giacché ogni psicoanalista deve essere innanzitutto psicanalizzato, e le conoscenze oggettive sono decisamente insufficienti.” Ivi, p. 142 (OC II 321-322).

2 D'altronde anche la psicanalisi non si riduce totalmente a pratica ma produce un sapere oggettivo dell'inconscio: “La psicanalisi e il suo strappo hanno fatto entrare in circolazione dei dati oggettivi generalmente e sufficientemente riconosciuti. In tal modo almeno l'inconscio è potuto divenire oggetto di conoscenza.” Ivi, p. 142 (OC II 322).

alla questione del sacro e del suo rapporto con la società oltre che, ad esempio, a quelle riguardanti l'erotismo¹. Egli può così affermare in diverse occasioni che è proprio il riferimento all'esperienza, all'esperienza interiore, ciò che distingue il suo approccio da quello delle scienze socio-antropologiche.

“La mia ricerca, fondata essenzialmente sull'*esperienza interiore*, differisce nella sua origine dal lavoro dello storico delle religioni, dell'etnografo e del sociologo.”²

In realtà però il sociologo più sensibile non può non rendersi conto che nella riduzione del sacro ad oggetto di scienza ciò che va perso è il sacro stesso, se quindi vuole rimanere fedele a quella che è l'esigenza conoscitiva da cui nasce la sua ricerca la sociologia deve sacrificarsi in quanto scienza e volgersi ad un'esperienza attiva del sacro, deve, ed è questo il progetto del Collegio di Sociologia, trasformarsi da una sociologia del sacro in un sociologia sacra. Certo, nell'esperienza del *Collège*, Bataille e i suoi compagni pensano di trasformare la sociologia in un vero e proprio strumento di riattivazione di quell'esperienza del sacro che il trionfo della razionalità calcolante ha pensato di poter rimuovere del tutto dall'ordine sociale, salvo poi dover fare i conti con il suo riemergere nella forma della violenza fascista. Si tratta di un progetto di cui Bataille, in seguito, coglierà i limiti che stanno sostanzialmente nella

1 Sull'approccio scientifico all'erotismo e sul fatto che esso, nel ridurre il proprio oggetto di studio a dato statistico, si faccia sfuggire l'essenziale di quanto vorrebbe conoscere, è interessante fare un richiamo al primo capitolo della parte seconda de *L'erotismo* dedicato al *Rapporto Kinsey*. Qui Bataille sottolinea come, inavvertitamente, tale studio metta in evidenza i motivi per cui gli sfugge l'essenziale del suo oggetto nel momento in cui tenta di fatto una riduzione dell'erotismo ad attività sessuale quantitativamente misurabile, e ciò avverrebbe quando tale rapporto segnala una maggiore incidenza dell'attività sessuale negli ambienti criminali. Non è un caso infatti, che, in un mondo dominato dal lavoro e da un processo di oggettivazione e funzionalizzazione a cui l'uomo stesso è ormai quasi interamente ridotto, il rapporto non possa non rilevare una incompatibilità tra attività lavorativa e attività sessuale e misuri un aumento dell'attività sessuale non indirizzata a fini riproduttivi proprio negli ambienti che si sottraggono all'organizzazione dell'esistenza umana in base alle esigenze del lavoro. E 143-156 (OC X 149-163).

2 E 33 (OC X 38). E, ne *La sovranità*, afferma: “Quello che dico è magari poco fondato, teorico, lontano da una realtà che non è mai semplice e omogenea. Ma l'esperienza *interiore* che mi guida, mi spinge a mantenere l'autonomia di questa rappresentazione rispetto ai dati storici precisi che studia per esempio l'etnografia.” S 82 (OC VIII 286).

trasformazione del sacro in una sorta di fine da perseguire che ne tradirebbe la dimensione di radicale *dépense*¹. Tuttavia ciò che Bataille terrà fermo nel corso di tutta la sua riflessione è l'idea che la sociologia costituisca il luogo decisivo in cui il sapere della scienza si confronta con il suo rovesciamento e non possa farlo se non nella forma di un'esperienza.

4.6 Due recensioni

Vale la pena soffermarsi, a questo punto, su due recensioni che Bataille scrive negli anni cinquanta per *Critique* e in cui viene evidenziata la dimensione liminare che assumono le scienze sociologiche proprio a motivo dell'oggetto di cui si occupano, e la conseguente impossibilità per esse di tenersi completamente, come pure spesso aspirerebbero a fare, all'interno dell'ambito delineato dal metodo e dalle strutture di sapere delle scienze oggettive. Colui che fa professione di scienza non può così evitare di essere coinvolto da un oggetto di ricerca che mette in causa "l'ambito delle decisioni capitali della vita" e di precipitarsi quindi nella dimensione dell'esperienza che, in questi due testi, assume in particolare la forma della letteratura. Siamo parlando di *La guerra e la filosofia del sacro*, recensione, pubblicata nel febbraio del 1951, per la seconda edizione de *L'uomo e il sacro* di Caillois, uscita l'anno precedente, e di *Un libro umano, un grande libro* con cui nel 1956 Bataille recensisce *Tristi tropici* di Lévi-Strauss, uscito anch'esso un anno prima.

L'uomo e il sacro è, come già sappiamo, un libro che Bataille conosceva benissimo visto che la sua prima edizione era stata scritta proprio nel momento in cui erano in pieno svolgimento le attività del Collegio di Sociologia, tanto che i suoi capitoli più importanti costituirono l'argomento di alcune delle comunicazioni di Caillois alle sedute del *Collège* e delle seguenti discussioni. Un libro quindi cresciuto all'interno del clima del *Collège* e rispetto al quale sappiamo che Bataille dichiarerà il proprio debito ne *La sovranità*. Tuttavia, quando

1 A più di un decennio di distanza dall'esperienza del *Collège de Sociologie*, nella recensione alla seconda edizione de *L'uomo e il sacro* di Caillois, su cui tra poco ci soffermeremo, Bataille afferma che: "Quanto alla nostalgia del sacro, è giunto il momento di ammettere che inevitabilmente non può condurre a niente, che fa smarrire: il mondo attuale non offre tentazioni." *La guerra e la filosofia del sacro*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 323 (OC XII 55).

Bataille vi ritorna all'inizio degli anni cinquanta, più di dieci anni dopo la fine dell'esperienza comunitaria all'interno della quale tale libro ha preso forma, per recensirne la seconda edizione è evidente come il suo approccio risenta ancora dei motivi di tensione che portarono alla rottura tra lui e Caillois e, di fatto, alla fine del *Collège*. Motivi di tensione che hanno a che fare sia con le implicazioni pratico-politiche di una tale impresa, che Caillois voleva si traducesse in un impegno politico diretto mentre Bataille la andava sempre più concependo in termini di *dépense* improduttiva, sia con l'approccio da adottare nei confronti delle scienze sociali, approccio che Caillois pensava si fosse allontanato troppo dalle esigenze e dalle forme di un sapere scientifico ed oggettivo. Ed è soprattutto sull'impossibilità dell'approccio puramente oggettivo ricercato da Caillois che Bataille si sofferma nella recensione del 1951, sottolineando come il sacro, in quanto oggetto di studio, è del tutto particolare perché fa saltare la distinzione soggetto oggetto coinvolgendoli direttamente in una relazione di implicazione ed esclusione cui lo stesso studioso non può sottrarsi.

“Il *sacro* non può essere solo ciò di cui si tratta, come un oggetto che mi fosse estraneo e indifferente quanto le stecche di questo parquet. Il *sacro* al contrario si dà come un oggetto che sta sempre intimamente al cuore del soggetto: l'oggetto e il soggetto, se parlo del *sacro*, sono sempre dati come nell'atto di compenetrarsi o di escludersi (nella resistenza al grande pericolo della compenetrazione), ma sempre, in associazione o in opposizione, come completantisi.”¹

L'errore che le scienze sociali compiono nel momento in cui si accostano a tale argomento è quello di proiettarlo a distanza, facendone una questione che riguarda solamente epoche arcaiche o popolazioni rimaste a forme di vita primitive, rischiando di relegare il nostro rapporto con il sacro ad una dimensione solamente nostalgica e sottraendosi così alla consapevolezza che “il mondo in cui viviamo è sempre nella sua profondità impregnato di

1 Ivi, p. 317 (OC XII 49). E sul fatto che il sacro non possa essere trattato come un oggetto astratto, poche righe prima si può leggere: “lungi dall'essere isolabile come gli altri oggetti della scienza, il sacro potrebbe essere definito proprio da ciò che l'oppona agli oggetti astratti – alle cose, agli strumenti, agli elementi colti separatamente –, come vi si oppone la totalità concreta stessa.” Ivi, pp. 315-316 (OC XII 47-48)

sacro”¹ e che questo, nella sua dimensione di totalità, sfugge di mano nel momento in cui pretendiamo di appropriarcene, di comprenderlo, riportandolo alle forme parziali e separate del mondo profano.

“Se, avendo definito oggettivamente il *sacro*, non possiamo più passare dalla conoscenza dall'esterno all'esperienza intima, soggettiva, non abbiamo forse lasciato scappare la preda per inseguire le ombre?”²

L'approccio della sociologia, intesa come scienza oggettiva e che vuole necessariamente rimanere tale, rischia, per una sorta di paura o di pudore che essa prova temendo di uscire dai propri rassicuranti confini, di trasformarsi così in un ostacolo³. Pur essendo dunque fondamentale per permetterci di giungere ad una nuova lucida consapevolezza sul nostro rapporto con il sacro, essa “non solo non guida la ricerca che ne consegue ma, in virtù proprio dei suoi fondamenti impedisce di intraprenderla”⁴. Il libro di Caillois, afferma Bataille, pretende di rientrare proprio in tale tipo di approccio scientifico: “è innanzitutto il lavoro di un sociologo, essenzialmente limitato all'oggettività”⁵, un lavoro nel quale “apparentemente noi non siamo in gioco”⁶, ma solo apparentemente. Pur cercando in ogni modo di sottrarsi a quella dimensione esperienziale di approccio al sacro che, all'epoca del *Collège de Sociologie*, lo aveva opposto a Bataille portandolo a muovergli l'accusa di volere una deriva verso la mistica, il libro di Caillois non può evitare, nelle pagine finali, un'incursione, di cui egli si scusa, verso questioni che vengono definite di “metafisica” dalle quali emerge l'irriducibilità

1 Ivi, p. 317 (OC XII 49).

2 Ivi, p. 318 (OC XII 50).

3 “Credo che oltre le regole di oggettività di Durkheim, una sorta di pudore ha spesso vietato ai sociologi francesi di sottolineare il legame della conoscenza soggettiva con quella oggettiva. Alla fine però, questo pudore scientifico ha generato grande disagio. Nel confronto tra il mondo arcaico e il nostro era inevitabile che il campo descritto dai sociologi risultasse indebolito. Anche se la scienza avesse voluto conoscere insieme le sue forme arcaiche (che sembrano accessibili solo dall'esterno, come le cose) e le sue forme attuali, queste ultime avrebbero fin dall'inizio il senso di tracce, di vaghe sopravvivenze di un passato prestigioso. Fin dall'inizio il senso del sacro rischiava di avere come origine, invece dell'esperienza, un carattere di nostalgia.” Ibidem.

4 Ivi, p. 319 (OC XII 51).

5 Ibidem.

6 Ibidem.

del sacro ad una dimensione della vita intesa come equilibrio e conservazione. In tal modo, sostiene Bataille, Caillois “implicitamente vi manifesta la coscienza di un valore *per noi* del sacro che eccede la conoscenza scientifica che possiamo averne”¹. Caillois non può cioè fare in modo che non emerga dalle pagine di uno studio che si pretende oggettivo quell'esigenza di una radicale messa in causa dell'essere che lo aveva portato, ancor giovanissimo, ad aderire al movimento surrealista, al quale partecipò come poeta, seppur per breve tempo; e questo non è per Bataille un evento marginale e privo di significato per comprendere quali siano i reali motivi che spingono la ricerca di Caillois, tanto da poter affermare che “questo intento originario sopravvive, in *L'Homme et le sacré*, in contraddizione con l'intento opposto del sociologo”². Così, anche negli ultimi libri di Caillois, in cui emerge il suo stile di moralista³, Bataille constata un movimento che si tiene sempre sul limite tra l'esigenza dell'oggettività e quella opposta di una necessaria esperienza di dilapidazione.

Quando, cinque anni dopo, Bataille recensirà il libro di Lévi-Strauss *Tristi tropici* sarà ancora sulla questione delle scienze sociologiche come scienze del limite e al limite della scienza che egli si soffermerà, anche se con un tono decisamente meno critico rispetto a quello adottato nei confronti del preteso atteggiamento oggettivo dello studio di Caillois (tono nel quale probabilmente agivano ancora i motivi dello scontro avvenuto all'interno del *Collège de Sociologie*). Inoltre, ciò che a Bataille preme in questo caso sottolineare, anche se in parte già emergeva nella recensione de *L'uomo e il sacro*, è che l'esperienza soggettiva cui ci conducono i risultati delle scienze socioantropologiche e in cui queste, in qualche modo tendono a risolversi, prende la forma di un'esperienza letteraria. In effetti, *Tristi tropici* è innanzitutto, agli occhi di Bataille, una grande opera di letteratura, un'opera quindi che scofina nell'ambito dell'arte perché caratterizzata da quell' “apertura poetica” che si ha quando tutto “in noi viene messo in causa da una ricerca senza limite”⁴. E nel libro di Lévi-Strauss vi è tutto questo non perché rimanga al di qua o a margine del lavoro dello scienziato come un residuo che non è ancora riuscito a consumare, ma proprio come conseguenza estrema di un

1 Ivi, p. 320 (OC XII 52).

2 Ivi, p. 322 (OC XII 54).

3 Bataille fa qui riferimento a *Le rocher de Sisyphe, Circonstancielle e Babel*. Cfr. ivi, p. 323 (OC XII 55).

4 *Un libro umano, un grande libro*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 389 (OC XII 381). Poche pagine più avanti si legge: “*Tristi tropici* si presenta fin dall'inizio non come un'opera scientifica, ma come un'opera d'arte.” Ivi, p. 391 (OC XII 383).

tale percorso di conoscenza oggettiva in cui alla fine è proprio la civiltà delle conoscenze ad essere messa in questione, perché :

“L'etnografia non è solo un campo di conoscenza tra gli altri, è una messa in questione della *civiltà delle conoscenze*, la civiltà degli etnologi. In questo senso, evocare una società le cui norme non sono le nostre, introduce inevitabilmente la dimensione della poesia, che è forse *la dimensione dell'uomo*.”¹

Nel momento in cui si propone di rendere oggetto di osservazione scientifica civiltà altre rispetto a quella da cui proviene e nella quale e dalla quale è formato lo sguardo dell'etnologo, esso può cercare di assumere la posizione dell'osservatore neutrale ed oggettivo, ma se rimanesse fermo a questo atteggiamento si lascerebbe sfuggire esattamente ciò che viene messo in gioco in un tale confronto che è proprio quella radicale alterità, non subordinabile ad alcun calcolo, e quindi sovrana, che sta al cuore dell'esperienza dell'uomo. Non è un caso dunque, sottolinea Bataille, che il libro di Lévi-Strauss, sfoci nell'ultimo capitolo in una vasta riflessione di argomento religioso, certo, la religione intesa come istituzione è in realtà una fuga da ciò che in essa dovrebbe essere messo in gioco, il sacro e le emozioni coinvolgenti che esso suscita, ma proprio questo è divenuto, oggi, il ruolo della letteratura. Interrogarsi quindi sul ruolo della religione equivale, in qualche modo, ad interrogarsi sul ruolo di quell'esperienza letteraria nella quale la ricerca scientifica di Lévi-Strauss non può evitare di sfociare.

“Quando i suoi scopi hanno superato i limiti precisi della ricerca scientifica etnografica, Lévi-Strauss è passato a preoccupazioni religiose, l'espressione del suo pensiero è diventata necessariamente letteraria e si è rivolta più alla sensibilità che all'intelligenza.”²

Vale la pena di sottolineare ancora una volta come tale percorso sia, ad avviso di Bataille,

1 Ivi, p. 390 (OC XII 382).

2 Ivi, p. 392 (OC XII 385).

un percorso che non avviene al di fuori o contro quello della ricerca scientifica ma ne sia una conseguenza che non avrebbe potuto essere possibile se non dopo i risultati da questa ottenuti. Se lo scienziato ha ragione nel diffidare “di modi di pensare vaghi resi possibili dalla mancanza di ogni attitudine al rigore”¹, deve però anche avere il coraggio di riconoscere la necessità di uscire dalla limitatezza dello specialista, ed è proprio questo che avviene nel caso del libro di Lévi-Strauss:

“La riflessione che troviamo in *Tristi tropici* trae parte del suo valore dall'attitudine dell'autore a osservare in modo rigoroso. È uno studioso che riflette, e non riflette al di qua ma al di là del limite impostogli dalla scienza. (...) Solo chi sa dare al proprio pensiero il rigore del metodo ha forse il diritto di affrontare il campo inaccessibile alla scienza propriamente detta.”²

Possiamo ora tornare sulle due domande che ci siamo posti in apertura del capitolo precedente, e cioè quale sia il motivo per cui Bataille riconosce alle scienze socio-antropologiche una posizione privilegiata rispetto alle altre scienze e che cosa succeda ai loro concetti e al loro lessico una volta assunti all'interno del suo pensiero. Per quanto riguarda la prima domanda abbiamo più volte sottolineato che la particolarità delle scienze sociali, ciò che ne fa una tappa decisiva nel percorso del sapere umano, sta nella loro posizione liminare, nel costituire quindi il punto in cui la scienza viene a confrontarsi con ciò che essa, per quella che è la sua stessa struttura, dichiara e non può non dichiarare come eterogeneo. È nelle scienze sociali che il sapere dell'uomo è costretto a porsi di fronte a ciò che per l'uomo è decisivo ma che non può darsi nella forma di un sapere posseduto quanto piuttosto in quello di un'esperienza di *dépense*. Ciò significa dunque, e con questo veniamo al secondo punto, che anche i concetti e il lessico delle scienze sociali vengono a collocarsi su questo limite tra sapere e non-sapere, rappresentando da una parte il tentativo della scienza di nominare, oggettivandolo, ciò che alla scienza si sottrae, ma d'altra parte essi costituiscono anche il luogo in cui il sapere scientifico si incontra con la sua impossibilità. Ciò che Bataille mette in

1 Ivi, p. 393 (OC XII 385).

2 Ibidem.

atto nel momento in cui fa propria la terminologia e l'apparato concettuale della sociologia, e della scuola sociologica francese in particolare, non è quindi da intendere come un travisamento di tali concetti ma piuttosto come un far loro violenza per costringerli a lasciare emergere le esigenze più profonde da cui essi derivano. Insomma l'operazione di Bataille è quella da lui annunciata già ai tempi del *Dizionario di Documents* dove non si trattava di rendere il senso delle parole ma il loro compito, i bisogni di cui esse sono espressione. E concetti, o meglio nozioni, come quelle di sacro, trasgressione, *dépense*, sovranità, eterogeneo sono quelle in cui si condensa il bisogno paradossale di dire e di comprendere ciò che rimane sempre altro rispetto ad ogni discorso e ad ogni comprensione, altro perché ne è il rovesciamento spaventoso e attraente allo stesso tempo.

Ci rimane ora da vedere quale sia la portata politica di tale operazione messa in atto da Bataille, un'operazione che, come abbiamo visto è strettamente legata alla necessità di un ripensamento dell'esperienza rivoluzionaria e, con essa, anche del soggetto che la compie.

III
IL SOGGETTO SOVRANO

1. Il posto dell'occhio

1.1 *L'immagine dell'occhio*

Recensendo su *Critique* i libri di Caillois e Lévi-Strauss Bataille si pone il problema di quale sia la collocazione delle scienze sociali rispetto alle altre scienze, a partire soprattutto dal loro modo di rapportarsi al linguaggio, si tratta cioè del fatto che, proprio per quella che è la natura del loro ambito di studio, in esse il discorso oggettivo della scienza non può non tendere a sconfinare verso un uso letterario, poetico, del linguaggio. Dove ciò che Bataille designa come poesia è proprio il luogo in cui il linguaggio incontra i propri limiti e tende verso un'esperienza autosacrificale, cioè verso l'impossibilità della sua funzione significante. Ora, questa questione della collocazione delle scienze sociali, e in particolare del posizionamento che viene ad assumere lo scienziato sociale, cioè il soggetto che intende affrontare come oggetto della propria ricerca quella dimensione sacra, dissipativa e coinvolgente che Bataille ritiene essere il nucleo paradossale della società, ciò che al contempo la rende possibile ma la precipita anche verso la disgregazione, la questione dunque del soggetto della scienza, di una scienza giunta ai limiti di ciò che è scientificamente e oggettivamente dicibile, può essere posta, anche rimanendo alle due recensioni appena prese in considerazione, oltre che come un problema di linguaggio anche come il problema del punto di vista. La questione è cioè quale sia il posto in cui si posiziona il soggetto nel momento in cui parla e, prima ancora di parlare, osserva. Il problema del soggetto in Bataille, innanzitutto del soggetto della scienza, ma anche del soggetto politico o economico, può dunque essere letto anche come il problema della collocazione dell'occhio che vede. Qual è il posto dell'occhio? Qual è il posto in cui si colloca il soggetto che conosce, che supervisiona, controlla e comanda, che valuta dell'utilità futura delle cose? E cosa succede dell'occhio, cosa succede del soggetto, nel momento in cui ha a che fare con ciò che non può essere ridotto all'oggetto di un vedere?

Bisogna in effetti sempre tener presente come il pensiero di Bataille, anche quando ha a che fare con ciò che riguarda il piano del linguaggio, o, più ancora della poesia, così come nel

momento in cui si propone di confrontarsi con il sapere della scienza, è un pensiero che procede per immagini, spesso abbaglianti, ricercate non tanto per ciò che possono rappresentare ma per la loro capacità di coinvolgere in un'esperienza destabilizzante il soggetto che guarda. Questa preponderanza dell'immagine, che è preponderanza sì del visivo, ma di un visivo che consuma le distanze per tendere verso una dimensione tattile e corporea, emerge già nel ruolo del tutto inconsueto che l'uso della fotografia assume nel primo progetto editoriale di Bataille, la rivista *Documents*, in cui le immagini fotografiche riprodotte non servono semplicemente come illustrazioni ma assumono un loro valore autonomo e, spesso, più provocatorio di quello degli stessi testi¹. Ma, più in generale va ricordato il ruolo fondamentale della riflessione sulla pittura all'interno del suo pensiero: già molti degli interventi di *Documents* sono dedicati alle arti visive, dall'arte primitiva per arrivare fino al fumetto dei *Pieds Nickelés*, passando attraverso le miniature medievali, Mirò, Picasso, Dalì e, soprattutto l'importante articolo su Van Gogh, ma sappiamo già del ruolo fondamentale che avrà, a partire dagli anni cinquanta, la riflessione sulle pitture rupestri di Lascaux a cui si affianca il libro su Manet che indaga la nascita dell'arte moderna e individua nella pittura il tentativo di sottrarre l'immagine alla visione oggettivante dello sguardo borghese²; per giungere infine a *Le lacrime di Eros*, un libro in cui l'apparato iconografico assume un ruolo addirittura preponderante rispetto al testo. Potremmo dire, in effetti, che la questione estetica, intesa proprio nel senso della questione della percezione dell'immagine, costituisce in Bataille

1 Sul ruolo delle immagini in *Documents* si veda: Filippo Fimiani, *L'amicizia inoperosa delle immagini. Su empatia, critica e figuratività in "Documents"*, in Felice Ciro Papparo e Bruno Moroncini (a cura di), *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, cit., pp. 171-198. Nel saggio Fimiani sottolinea come per Bataille, e per tutta la redazione di *Documents* (egli fa particolare riferimento a Desnos), percezione dell'immagine e modificazione corporea siano strettamente connessi, tanto che il processo di incorporazione che l'immagine innesca porta il soggetto a collassare facendo cadere i limiti che separano le identità definite di soggetto e oggetto. L'immagine è così insieme fatto e atto, portando con sé sempre degli effetti che sono anche degli affetti. Incentrato in gran parte sul ruolo che l'immagine assume soprattutto in *Documents*, adottato come strumento interpretativo che permetterebbe di leggere l'arte contemporanea secondo la categoria dell'informe, in contrapposizione ad una prospettiva modernista, è il lavoro di Yve-Alain Bois e Rosalind Krauss, *L'informe*, Bruno Mondadori, Milano, 2003. Ma si veda anche il capitolo secondo della prima parte, intitolato *L'image consumée ou l'hétérologie sacrificielle*, in Elisabeth Arnould-Bloomfield, *Georges Bataille, la terreur et les lettres*, Presses Universitaires du Septentrion, Lion, 2009, pp. 55-87.

2 "La pittura è divenuta l'arte di strappare oggetti, immagini di oggetti, a un mondo che nel suo insieme si è subordinato alla pesantezza borghese." *Manet*, tr. it., G. Alberti, Abscondita, Milano, 2013, p. 41 (OC IX 135).

uno di quei molteplici punti di condensazione verso cui vengono a precipitare gli altri piani del suo pensiero, da quello epistemologico a quello politico, da quello economico a quello etico.

Non è un caso dunque che la metafora dell'occhio attraversi, come si sa, la complessità della scrittura di Bataille, tanto in senso cronologico quanto riemergendo nelle diverse forme, o generi, in cui questa scrittura prende forma. E, in effetti, il primo libro da lui pubblicato¹, clandestinamente e sotto pseudonimo, è un breve romanzo in cui si racconta, attraverso la rappresentazione di scene via via sempre più oscene e insostenibili alla vista, *La storia dell'occhio*², mentre l'ultimo suo libro, *Le lacrime di Eros*, è uno studio sul modo in cui è stato rappresentato, nella storia dell'arte, cioè nella storia delle immagini create dall'occhio umano e per l'occhio umano, il rapporto tra morte ed erotismo³. E quest'ultimo libro si conclude su un'altra immagine insostenibile, oggetto, per l'occhio di quel moto coincidente di irresistibile attrazione e di violenta repulsione che, come hanno insegnato i sociologi, è proprio del sacro; si tratta di quella foto del suppliziato cinese che ossessionò Bataille per buona parte della sua vita e che gli fu donata, alla fine degli anni venti, dal suo psicanalista, il dottor Borel, al quale

1 In realtà la prima pubblicazione di Bataille fu, nel 1918, *Notre-Dame de Rheims*, un opuscolo dall'intensa ispirazione religiosa e patriottica la cui collocazione è però singolare all'interno della sua opera, tanto che Surya si chiede se sia “giusto contare *Notre-Dame de Rheims* tra i libri scritti da Bataille” (Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit., p. 38); in effetti Bataille non fece mai menzione di questo testo che venne riscoperto dopo la sua morte grazie a un suo ex compagno di scuola, André Masson (si tratta curiosamente di un omonimo del pittore che ebbe un ruolo così importante nella vita, non solo intellettuale, di Bataille). Il fondamentale libro di Denis Hollier, *La prise de la Concorde*, è tutto costruito sull'interpretazione dell'opera di Bataille come un tentativo di distruggere l'ordine architettonico della cattedrale posta al centro di questo primissimo scritto che pertanto può essere visto come al contempo interno ed esterno alla sua opera.

2 Per la lettura della metafora dell'occhio in questo romanzo di Bataille risulta indispensabile il saggio di Roland Barthes, *La métaphore de l'œil*, in *Hommage a Georges Bataille, Critique*, n. 195-196, agosto-settembre 1963, tr. it. *La metafora dell'occhio*, in Id., *Saggi critici*, trad., it di L. Lonzi, Torino, Einaudi, 2002, pp. 237-245.

3 Il richiamo che lega questi due libri, collocati ai limiti estremi della produzione bataillena, è stato sottolineato per primo da Lascault: “*Le lacrime di Eros* costituiscono un'altra versione de *La storia dell'occhio*. Alla scrittura delle scene prodotte da Bataille si sostituisce il mostrare le immagini trovate. Al racconto organizzato che si dà il nome di Storia succede una ‘storia dell'arte erotica’.” Gilbert Lascault, *Notules pour les larmes*, in *L'Arc*, n. 44, 1971, p. 76. Su questa linea si pone anche il saggio di Alfredo Salsano, prefazione all'edizione italiana del libro di Bataille, e che si intitola appunto *Un'altra storia dell'occhio*, in *Le lacrime di Eros*, pp. IX-XVII.

si deve anche l'aver incitato Bataille a dare forma letteraria alle sue ossessioni scrivendo *La storia dell'occhio*¹.

1.2 L'occhio dell'etnografo

Se una delle possibili tracce da seguire per attraversare il pensiero batailleano è quella di leggerlo come il tentativo, impossibile, di venire a capo di quell'esperienza paradossale di perdita che è il sacrificio, esperienza che, in forme diverse, si ritrova in tutte le società arcaiche, ma che, al contempo, prende sempre anche la forma di uno spettacolo, una rappresentazione della morte, messa in scena per gli occhi degli astanti che non sono però semplicemente degli spettatori neutrali, allora questa riflessione sul sacrificio e sulla visione del sacrificio costituisce anche un tentativo da parte di Bataille di fare i conti con il fascino e l'orrore che suscita in lui la vista di quell'uomo tagliato a pezzi vivo, la cui immagine è stata fissata nei primi del Novecento a Pechino dall'obiettivo di una macchina fotografica. Il

1 È Bataille stesso a dichiarare ne *Le lacrime di Eros* che un cliché di queste foto gli sarebbe stato regalato nel 1925 dal dottor Borel; LE 232 (OC X 627). In uno studio del 2005 lo storico del diritto cinese Jérôme Bourgon ha messo in dubbio questo episodio affermando che Bataille si sarebbe imbattuto in queste immagini solo nel 1934, quando, il 3 dicembre, prende in prestito alla *Bibliothèque Nationale* il terzo volume del *Traité de psychologie* di Georges Dumas dove sono riprodotte alcune di queste foto e dove Bataille troverebbe già l'accostamento tra le espressioni del volto del suppliziato causate dal dolore e quelle dell'estasi (religiosa o erotica) su cui si svilupperà buona parte della sua interpretazione di queste immagini. La lettura di Bourgon porterebbe però a mettere in dubbio, come in effetti egli fa esplicitamente, il fatto che l'ultimo libro pubblicato sotto il nome di Georges Bataille, sia effettivamente stato scritto interamente da lui e non abbia invece pesanti rimaneggiamenti da parte dell'editore Georges Lo Duca, costretto ad intervenire per portare a conclusione un progetto che le difficili condizioni di salute di Bataille rischiavano di compromettere. Ora, se, come vedremo anche tra poco, l'intervento di Lo Duca fu senz'altro pesante per quanto riguarda l'impaginazione delle immagini, e a lui si deve la stesura delle didascalie, nulla fa pensare che gli si debba attribuire anche parte del testo, tanto più che, dallo scambio epistolare tra lui e Bataille, che giunge fino a pochi giorni prima della pubblicazione del libro, emergono alcuni motivi di tensione relativi proprio alla collocazione delle immagini, ma Bataille non protesta mai nei confronti di interventi che avrebbero intaccato il suo testo come sarebbe certamente avvenuto nel caso in cui Lo Duca avesse inserito, tra l'altro non si sa per quale motivo, l'invenzione dell'episodio del dono a Bataille da parte del suo psicanalista di quest'immagine che ebbe per lui un ruolo tanto decisivo. Cfr. Jérôme Bourgon, *Bataille et le "supplicié chinois": erreurs de personne*, in A. Domiguez Leiva e M. Détrie (a cura di) *Le Supplice oriental dans la littérature et les arts*, Les Éditions du Murmure, Dijon, 2005, pp. 93-115. Su ciò si veda anche Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit., pp. 120-122.

problema è allora anche di sapere se, di fronte ad un'esperienza tanto sconvolgente, che per Bataille è sostanzialmente quella del sacrificio umano¹, di un sacrificio veramente totale perché privo di ogni possibilità di redenzione, il nostro occhio può assumere la posizione oggettiva e neutrale di quell'apparecchio fotografico. Anche se portato all'estremo di una visione tanto orribile, è questo in realtà il problema di fronte al quale si trova l'etnografo nel momento in cui, volendo rendere oggetto di osservazione scientifica la cultura di un popolo altro, dovrebbe trasformare in oggetto di un vedere ciò che al vedere sfugge ciò che è eterogeneo rispetto alla riduzione all'ordine operata dall'osservazione, cioè quanto è altro rispetto alle logiche utilitaristiche dell'osservazione scientifica che sono anche quelle al cui interno ha preso forma, e trova garanzia di consistenza, la soggettività dello scienziato. In effetti non è semplicemente con altri usi e costumi che possano essere trasformati, senza residuo, in dati di osservazione che l'etnografo si viene ad incontrare, ma soprattutto con un'esperienza che lo costringe a dislocarsi come soggetto in un altrove non più garantito dalla logica del calcolo, perché si tratta di un'esperienza di perdita, di *dépense*, del soggetto che scopre ciò che gli è più intimo in quel che lo destabilizza perché radicalmente eterogeneo.

La soggettività che prende forma nell'ambito della scienza moderna si caratterizza per il fatto di porsi come intenzionale, come soggetto che guarda l'oggetto dall'esterno, mantenendo le distanze e pretendendo di vedere le cose così come sono. Il vedere è quindi sempre direzionato, proiettato verso un'alterità da assimilare dopo averle dato forma. La struttura del vedere coincide dunque con quella di un sapere che si configura in base delle esigenze del

1 Nella realtà, non si tratta in questo caso di un sacrificio ma dell'esecuzione della condanna a morte secondo il supplizio dei "cento pezzi" (*lingchi*). Le foto in possesso di Bataille sono state in genere identificate con l'esecuzione, avvenuta nel 1905, della condanna a morte di Fu-Tchou-Li colpevole dell'assassinio di un principe mongolo del quale era al servizio come guardia. Si tratta di un'identificazione suggestiva perché ha permesso di vedere nel condannato a morte la cui immagine ossessionò Bataille l'uccisore del sovrano-dio che al contempo, uccidendo il capo, va incontro anche al sacrificio di sé. Questa identificazione fatta da Lo Duca, sulla base di informazioni ricavate dal *Traité de psychologie* di Dumas e *Pékin qui s'en va* libro di Louis Carpeaux che affermò di essere stato testimone oculare dell'avvenimento, e riportata in didascalia alle immagini pubblicate in *Le lacrime di Eros*, è però erronea, come ben dimostra in questo caso Bourgon evidenziando come Bataille stesso, da quanto si ricava da una lettera a Lo Duca, si fosse reso conto del possibile scambio. Esistono infatti quattro serie fotografiche di quattro diverse condanne a morte avvenute nello stesso luogo e nello stesso periodo, cioè pochi giorni prima che questa terribile pena venisse definitivamente abolita, e l'esile ragazzo delle foto di Bataille non è certo la possente guardia Fou-Tchou-Li. Cfr. Jérôme Bourgon, *Bataille et le "supplicié chinois": erreurs de personne*, cit..

calcolo dell'utilità. Il posto da cui guarda l'occhio dell'etnografo si trova ad essere collocato proprio nel punto in cui il sapere della scienza, inteso come sapere sempre organizzato sulla base di un modello che è quello della *theoria*, si scopre incapace di vedere e viene accecato da ciò che voleva sottoporre ad osservazione. Se il sacro è la totalità delle relazioni dissipative che passano inarrestabili da un singolo essere esistente all'altro, mentre il profano è la dimensione separata e parziale di questi esseri ridotti a oggetti osservabili e utilizzabili, allora è proprio nel momento in cui vuole vedere tutto che il soggetto che osserva non può non fare esperienza di questo tutto come moto dissipativo in cui il suo stesso desiderio di vedere è travolto e culmina nella cecità dell'assenza del vedere.

La posizione dell'etnografo, finché pretende di vedere l'alterità della cultura “primitiva”, è assimilabile a quella che Bataille evoca in un passaggio di *Corps célestes* a proposito del soggetto che pretende di studiare i movimenti degli astri senza rendersi conto di essere lui stesso coinvolto in questo movimento:

“ (...) e anche se è vero che l'esistenza umana scopre adesso l'universo che la porta con sé, questa esistenza, a meno di non negare se stessa, deve riconoscere questo universo come uno spettacolo esteriore: come potrebbe, in effetti, pretendere di identificarsi all'ebbrezza del cielo, ammettere che essa è lo spettacolo che guarda se stesso, quando il fatto di guardare richiede che colui che guarda sia sfuggito in qualche modo al movimento ebbro dell'universo. Tutta la verità che l'uomo riconosce è necessariamente legata all'errore che rappresenta il 'suolo immobile'.”¹

La struttura del vedere, che è anche sapere, è dunque basata sull'idea di un soggetto stabile, pietrificato², che poggia sicuro su un suolo immobile, ma, come nei quadri di Van Gogh³, la

1 *Corps célestes*, OC I 516.

2 “Come potrei, in effetti, partecipare dell'ebbrezza del cielo? Io *guardo*, e *guardare* richiede la mia presenza pietrificata in questo punto del mondo. La mia condizione di uomo riporta ognuna delle verità sensibili da me riconosciute all'errore del suolo fisso, all'illusione di un fondamento immutabile.” LU 20 (OC VII 187).

3 È il flusso dell'energia dissipativa del sole, la cui immagine viene spesso in Bataille a coincidere con quella dell'occhio, che, nei quadri di Van Gogh, trasmette un irresistibile movimento di danza a tutta la natura facendo ondeggiare la terra come un mare; cfr. *Van Gogh Prométhée*, OC I 499.

terra, sotto i piedi dell'etnografo, inizia a muoversi trascinando in questo movimento l'occhio dell'osservatore. Così, l'etnografia, ma in generale tutte le scienze socio-antropologiche, non possono essere semplicemente l'osservazione, e la descrizione, dell'eterogeneo, di ciò che sta altrove, ma sono costrette divenire esse stesse sguardo eterogeneo che proviene da altrove¹, sguardo che si sottrae alla logica della oggettivante visione scientifica, in grado di mettere in crisi quindi non solo la dimensione del soggetto ma anche quella dell'oggetto. E non si tratta per Bataille semplicemente del classico problema dell'etnografo che deve fare i conti con quel grado irriducibile, anche minimo, di etnocentrismo che lo sguardo scientifico porta sempre con sé, perché per Bataille ciò che l'occhio dell'etnografo viene a toccare nel momento in cui osserva altri popoli non sono semplicemente altre pratiche culturali che devono, e possono, essere osservate dal loro interno, ma è quell'esperienza del sacro, della *dépense* improduttiva, che ha ancora un suo spazio evidente nei popoli cosiddetti primitivi, come nelle civiltà arcaiche, ma che emerge come la possibilità impossibile che sta al cuore dell'esperienza umana anche quando questa subisce la riduzione totale e senza residui apparenti alle esigenze dell'agire utile. Si tratta cioè di collocarsi nel punto in cui l'oggetto osservabile si dilegua in quanto osservabile e altrettanto avviene della struttura razionale del soggetto.

“Non ho nulla contro la ragione e l'ordine razionale (nei numerosi casi in cui è evidentemente opportuno sono, come tutti gli altri, favorevole alla ragione e all'ordine razionale), ma riconosco che in questo mondo nulla, che non eccedesse le esigenze dell'utilità, è apparso degno di adorazione, nulla che affascinando, non devastasse e raggelasse, nulla che non fosse, in una parola, sul punto di non poter essere osservato.”²

Nella recensione al libro di Caillois Bataille sottolinea come il sacro non sia altra cosa

-
- 1 Sul rapporto tra lo sguardo di Bataille e quello dell'etnologo come uno sguardo straniante che si rivolge all'altrove e viene dall'altrove rendendo altro anche il soggetto che guarda, si veda, in Dominique Lecoq e Jean-Luc Lory (a cura di) *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, cit., in particolare i saggi di Dominique Lecoq, *L'œil de l'ethnologue sous le dents de l'écrivain*, pp. 109- 118, e di Michel Blais, *Georges Bataille, ethnologue de lui même ou le regard morne de d'Olympia*, pp. 141-149.
 - 2 *Lettera a René Char sulle incompatibilità dello scrittore*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 170 (OC XII 20)

dall'oggetto profano studiato dalla scienza: “cambia solo il punto di vista”¹, il rapporto che intercorre tra soggetto e oggetto; ma non si tratta semplicemente di assumere il punto di vista interno a una cultura altra, quanto piuttosto di disarticolare e mettere in crisi la struttura stessa del vedere e il posto che il soggetto, come soggetto della scienza, occupa in essa. L'occhio dell'etnografo è così l'occhio che scopre quel punto interno in cui il vedere si annulla, scopre la sua macchia cieca, e vi si precipita accecandosi in quanto vedere distaccato rispetto al proprio oggetto e ponendosi piuttosto nella instabile posizione dello sguardo che è coinvolto in un'esperienza di intimità con l'oggetto, divenendo così una sorta di visione che tocca, una visione corporea più che teorica.

Bataille ebbe vicino a sé, fin dagli anni in cui prendeva forma il suo interesse per gli studi etnografici, degli esempi di una tale esperienza dell'etnografia, non a caso nella recensione a *Tristi Tropici*, ricorda come un approccio simile a quello di Lévi-Strauss lo si possa trovare nel libro di Métraux *L'isola di Pasqua*², a suo avviso “uno dei capolavori della letteratura francese odierna”³ che, pur senza venire meno alle esigenze del rigore scientifico, riesce a “rendere sensibile un elemento sovrano, non subordinato ad alcun calcolo”⁴. E sappiamo che proprio a Métraux si deve l'avvicinamento di Bataille alle teorie di Mauss in particolare e all'interesse per l'etnografia in generale. Nei primi anni trenta ebbe poi l'esempio a lui vicinissimo di Leiris che partecipò, con il ruolo di segretario-archivista, ad un'importante missione etnografica dotata di tutti i crismi dell'ufficialità scientifica e istituzionale⁵ e guidata dall'etnografo Marcel Griaule che più volte aveva collaborato con *Documents*⁶. Su questa missione che dal maggio del 1931 al febbraio del 1933, attraversò da ovest a est, da Dakar a Gibuti, tutto il continente africano con lo scopo dichiarato della raccolta di dati che potessero

1 *La guerra e la filosofia del sacro*, cit., p. 317 (OC XII 49).

2 Alfred Métraux, *L'île de Pâques* (1935), tr. it. *L'isola di Pasqua. I misteri del più grande enigma preistorico*, Edizioni Ghibli, Milano, 2014.

3 *Un libro umano, un grande libro*, cit., p. 390 (OC XII 382).

4 *Ibidem* (OC XII 383).

5 La missione era organizzata dall'*Istitut d'Ethnologie* e dal *Museum d'Histoire Naturelle*, patrocinata e sovvenzionata da diversi ministeri e governatorati delle colonie e da organismi scientifici come l'*Institut de France* e l'*Université de Paris*.

6 Oltre a Griaule e Leiris anche un altro collaboratore di *Documents* partecipò alla missione, si tratta dell'etnomusicologo André Schaeffner che da poco aveva fondato il Dipartimento di etnomusicologia del *Musée de l'Homme*.

essere utili ai fini di gestire al meglio i processi di colonizzazione¹, Leiris scrisse due volte, la prima è un breve articolo pubblicato in *Documents* prima della partenza e intitolato proprio *L'œil de l'ethnologue*², la seconda è *L'Africa fantasma*³, una sorta di diario di questa esperienza. In entrambi questi testi emerge la necessità, da parte dell'apprendista etnografo Michel Leiris, di sottrarsi all'osservazione scientifica e distaccata dell'altro mescolando autobiografia e etnografia⁴, sentendo la necessità di “essere all'interno dei fatti come un infante”⁵. Egli stravolge così le regole dell'etnografia portandola ad essere incontro con l'altro che mette in discussione il soggetto che osserva e conosce.

Ma l'interesse che Bataille dimostra per l'etnografia non è, in quella precisa fase storica, isolato. Si sa dell'interesse con cui le avanguardie guardano all'arte africana; non è dunque un caso che questi siano anche gli anni in cui si assiste ad un intenso scambio osmotico tra le esigenze della ricerca surrealista e quelle di quegli etnologi che avvertono come ciò che è in gioco nella loro pratica scientifica sia, in realtà, un rivoluzionamento dello sguardo del soggetto e del suo posizionamento nel mondo⁶. L'occhio, le cui vicende attraversano l'intera

1 Nel fascicoletto intitolato *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques*, che Leiris redasse seguendo i consigli di Griaule per fornire le indicazioni sulle metodologie che i membri della spedizione avrebbero dovuto seguire nel raccogliere i dati della ricerca, si può leggere che l'etnografia “(...) apporta ai metodi della colonizzazione un contributo indispensabile, rivelando al legislatore, al funzionario e al colono gli usi, le credenze, le leggi e le tecniche delle popolazioni indigene, rendendo possibile una collaborazione più feconda e più umana e portando a uno sfruttamento più razionale delle ricchezze naturali.” (p. 5-6) cit. in Serge Ferreri, *L'Afrique fantôme, quête de l'autre, quête de soi*, in Dominique Lecoq e Jean-Luc Lory (a cura di) *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, cit., p. 177.

2 Michel Leiris, *L'œil de l'ethnologue*, in *Documents*, n. 7, 1930, pp. 405-414.

3 Id., *L'Afrique fantôme* (1934), tr. it. di A. Pasquali, *L'Africa fantasma*, Rizzoli, Milano, 1984. Su questa esperienza di Leiris e sul significato che essa assume rispetto alla pratica etnografica, si veda il saggio di Serge Ferreri, *L'Afrique fantôme, quête de l'autre, quête de soi*, cit., pp. 177-187.

4 Nonostante le rimostranze che, all'epoca della crisi del Collegio di Sociologia, muoverà nei confronti del mancato rispetto dei metodi della scienza sociologica stabiliti da Durkheim, al quale pure il Collegio intendeva richiamarsi, gli interventi che Leiris vi tenne furono sempre caratterizzati da questa forte impronta autobiografica dalla quale emergeva l'irrinunciabile dimensione esperienziale degli studi socio-antropologici. Si veda in particolare, a tale proposito, Michel Leiris, *Il sacro nella vita quotidiana*, in Denis Hollier, *Il Collegio di Sociologia, 1937-1939*, cit. pp. 32-41.

5 Annotazione del 28 aprile 1932, *L'Africa fantasma*, Rizzoli, Milano, 1984, p. 246.

6 Sui rapporti tra surrealismo ed etnografia si veda Jacques Meunier, *Les pois sauteurs du Mexique*, in Dominique Lecoq e Jean-Luc Lory (a cura di) *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, cit., pp. 205-212; e soprattutto James Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010; Clifford introduce qui la categoria di “surrealismo etnografico” e

opera di Bataille, tanto che, nel suo complesso, può esserne letta come la storia, è allora, fin dall'inizio l'occhio dell'etnografo, l'occhio rivolto verso l'eterogeneo e che nell'eterogeneo si immerge, così come sembra accadere ai protagonisti nelle righe conclusive del romanzo *La storia dell'occhio*:

“Il quarto giorno l'Inglese acquistò uno yacht a Gibilterra e noi prendemmo il largo verso nuove avventure con un equipaggio di negri.”¹

1.3 *L'occhio del sovrano e l'occhio sovrano*

Il ricorso così frequente, da parte di Bataille, fin dai suoi primi scritti del periodo eterologico, all'immagine dell'occhio si motiva dunque per il fatto che nell'occhio si condensa la struttura stessa di un sapere inteso come processo che, attraverso la rappresentazione, riduce alla forma di un ordine omogeneo la molteplicità dispersa e dissipativa del reale eterogeneo di cui Bataille vuole, in qualche modo, rivendicare i diritti. Ecco dunque che la sua opera si configura, fin dall'inizio, come una critica, una trasgressione, alla logica del vedere² ed è perciò disseminata di occhi enucleati, strabuzzati, abbagliati e che si precipitano, con un gesto autosacrificale, verso il proprio accecamento che è *dépense* e non-sapere.

Ma la struttura del sapere è, come già abbiamo visto, strettamente connessa, se non addirittura coincidente, con quella del potere. Ecco che l'occhio che vede è allora anche l'occhio del sovrano, inteso non certo nel senso della sovranità batailleana, che è sacrificio di ogni logica subordinate del potere, ma nel senso in cui il sovrano è stato concepito a partire

sottolinea l'importanza dell'insegnamento di Marcel Mauss e del ruolo svolto dalla rivista *Documents* in questo incontro tra surrealismo ed etnografia.

- 1 *Histoire de l'œil*, OC I 69. Si tratta senz'altro, come nota Sabot, di un finale piatto e convenzionale, da romanzetto d'avventura, che Bataille ha voluto mettere in contrasto con il carattere estremo e trasgressivo della scena precedente, ma ciò che a noi qui interessa è proprio l'idea di un altrove, che è quello dell'Africa degli etnografi, verso cui sembra continuare la storia dell'occhio. Cfr. Philippe Sabot, *Pratiques d'écriture, pratiques de pensée: figures du sujet chez Breton/Eluard, Bataille et Leiris*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2001, p. 107.
- 2 Si veda a tal proposito di Sergio Finzi *Introduzione* alla raccolta *Critica dell'occhio*, cit., pp. 7-25.

dalle epoche arcaiche quando i due aspetti, quello del potere politico e quello religioso-sacrale, tendevano ancora a coincidere in un'unica figura, per giungere fino alla sovranità moderna dalla quale l'aspetto dissipativo, sacrale e destabilizzante è stato completamente espunto a favore di una funzione che consiste nel garantire l'ordine politico e sociale dall'irruzione disgregatrice della violenza incontrollata. L'occhio del sovrano è così l'occhio che controlla, ma, nel momento stesso in cui controlla, dà forma al corpo politico, lo costituisce come un corpo unico e garantisce che esso non si disperda in membra disarticolate e incapaci perciò di funzionare in vista di un fine utile. La sovranità della visione esercitata da un tale occhio è dunque una sovranità che, a differenza di quella di cui parlerà Bataille, non si sottrae alle logiche di subordinazione ma le incarna pienamente identificandosi queste con la struttura stessa di un vedere che è conoscere. Il sovrano, inteso come il soggetto che vede, controlla “ciò che è” da un punto di vista che pretende di essere esterno e superiore, garantendo così l'ordine dell'uno è allora esso stesso un soggetto subordinato alla sua funzione ed estraneo dunque ad una reale sovranità. Questo perché è la stessa struttura del vedere/sapere a catturare tutto ciò che rientra nel suo campo visivo all'interno dei vincoli del potere e della sottomissione escludendo qualsiasi forma di libertà sovrana.

“Là dove immagino di *vedere* ‘ciò che è’ *vedo i legami che subordinano a questa attività ciò che è là*. Io non vedo: sono in un tessuto di conoscenza, che riduce a se stesso, in sua servitù, la libertà (la sovranità e la non subordinazione prime) di ciò che è.”¹

La funzione politica di un tale sovrano, che è sostanzialmente quella della riduzione all'uno della molteplicità dispersa, trova a sua volta il proprio fondamento e il proprio modello, in una prospettiva teologico politica, nella visione trascendente di quell'occhio supremo che è Dio, il garante, ad avviso di Bataille, del processo di oggettivazione e subordinazione del reale, essendo Dio nient'altro che il tentativo messo in atto all'interno delle religioni istituzionalizzate di oggettivare il sacro rendendolo utile alle esigenze dell'omogeneità. Dio diviene dunque il fondamento ultimo dell'esistenza di un ordine oggettivo conoscibile,

1 EI 250 (OC V 205).

controllabile e utilizzabile e, nello stesso tempo, Dio garantisce anche la consistenza di un soggetto che quell'ordine oggettivo conosce, controlla e del quale si serve. Ma che ne è di quest'ordine, che ne è dell'oggetto, ma soprattutto del soggetto che esercita nel vedere il suo potere, in un mondo acefalo, in un mondo cioè in cui, dopo l'annuncio nietzscheano, Dio è morto?

Come nella migliore tradizione platonica, Bataille gioca sull'identificazione dell'occhio con il sole, il sole/Dio che è il Bene, la pienezza dell'essere, garante della visibilità/conoscibilità di tutto ciò che è ma contemporaneamente, con un rovesciamento che è tipico del procedere eterologico, quel culmine di luce accecante che è il sole si tramuta in una notte oscura e la sua posizione elevata precipita verso il basso e l'impuro, trasformandolo in un *Ano solare*¹. Inoltre, se Dio, come garante dell'ordine simbolico, è anche il padre, allora non si può dimenticare quel dato biografico che è la cecità del padre di Bataille e il significato dell'episodio che, sotto il titolo di *Coincidenze*, egli ha voluto aggiungere a *La storia dell'occhio*, quello cioè in cui da bambino è costretto ad assistere il padre cieco, paralitico e folle a causa della sifilide, con gli occhi strabuzzati nell'atto di espletare le sue funzioni corporali². L'episodio, riportato anche ne *Il piccolo*, conduce qui Bataille ad identificarsi alla fine con Edipo:

“Poiché mio padre mi ha concepito cieco (assolutamente cieco) non posso

1 Sul rovesciamento che Bataille mette in atto rispetto al movimento di innalzamento verso la luce che è quello del prigioniero nel mito platonico della caverna, e che diviene invece un moto di inabissamento, rovesciamento nel quale ebbe un ruolo importante anche la lettura data da Chestov del dostoevskijano uomo del sottosuolo, si veda Philippe Sabot, *Extase et transgression chez Georges Bataille*, in *Savoirs et clinique*, n. 8, 2007/1. pp. 87-93.

2 Anche se in questa sede non è importante stabilire fino a che punto questi ricordi autobiografici corrispondano alla realtà dei fatti e fino a che punto abbiano invece subito un processo di mascheramento, va comunque ricordato che, visto che le tre edizioni de *La storia dell'occhio* pubblicate durante la vita di Bataille sono tutte sotto lo pseudonimo di Lord Auch, non si tratta, a rigore, di ricordi autobiografici direttamente riferibili al nostro autore. Quando nel 1961, nell'articolo che riportava un'intervista a Bataille, la giornalista Madeleine Chapsal rese esplicita questa identificazione ciò determinò la reazione indignata del fratello di Bataille Martial che negò la veridicità di questi fatti, soprattutto della follia del padre e della madre. A ciò seguì un intenso e doloroso scambio epistolare tra i due fratelli alla ricerca di un impossibile chiarimento. Su questo episodio si veda il paragrafo intitolato *Au commencement était la mort* in Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, cit., pp. 11-24.

strapparmi gli occhi come Edipo.

Come Edipo ho decifrato l'enigma: nessuno ha decifrato più a fondo di me.”¹

Il sole di Bataille è dunque sì Dio, padre, ma il suo occhio è non semplicemente accecante per chi osi innalzare verso lui il suo sguardo (com'è già anche nel mito della caverna platonica, così come nella tradizione della teologia negativa), ma è esso stesso cieco, incapace di vedere, incapace di svolgere la funzione che gli era richiesta. Bataille allora ha decifrato l'enigma perché ha visto negli occhi ciechi del padre che non esiste più alcuna autorità, paterna o divina, che raccolga il tutto in una visione unitaria e ce lo renda disponibile come un contenuto di verità. Decifrare l'enigma significa allora essere consapevoli che dietro di esso non si cela la chiave che permetta di accedere alla posizione da cui una tale verità sarebbe visibile, ma ciò che esso cela è la cecità del vedere. L'annuncio della morte di Dio è dunque, in Bataille, l'annuncio dell'acceccamento dell'occhio, del venire meno della struttura di sapere e potere sulla quale si è costituita la stabilità e l'unità del soggetto moderno. Senza la garanzia di una visione esterna e trascendente l'unità del soggetto, l'unità del suo corpo, che è anche l'unità del corpo politico, è destinata ad andare in frammenti come il corpo del suppliziato cinese. Ecco che quindi la scrittura di Bataille, già di per se stessa scrittura in frammenti, sarà disseminata di membra distaccate dall'unità organica del corpo e che perdono così la loro funzione: non solo quindi gli occhi enucleati che non vedono più, ma anche l'orecchio tagliato di Van Gogh equiparato ad un sacrificio solare, e ancora: bocche, alluci, organi sessuali, il piede amputato di un aviatore abbattuto durante i combattimenti della Seconda guerra mondiale, e così via, fino ad arrivare a quell'immagine ricorrente della decapitazione che è per Bataille l'idea stessa di un corpo che divenendo acefalo, venendo privato del capo, perde la possibilità di coordinare le proprie membra, in modo calcolato, verso un fine unico razionalmente perseguito².

Con lo spegnersi dell'occhio di Dio viene meno la possibilità di porre il mondo come una rappresentazione già data che sta di fronte, in quanto oggetto del vedere, ad un soggetto

1 *Il piccolo*, in *Tutti i romanzi*, cit., p. 202 (OC III 33-61).

2 Ci limitiamo qui semplicemente ad indicare come il corpo smembrato della scrittura batailleana non possa non ricollegarsi evidentemente al lacaniano corpo-in-frammenti, così come al “corpo senza organi” di Deleuze.

stabilmente centrato su se stesso. Ciò verso cui la scrittura di Bataille sembra aprirsi è allora, ai limiti di questo vedere unidirezionale volto cioè sempre all'acquisizione e conservazione del profitto, del bene, la possibilità impossibile, paradossale, di un guardare che è l'annullamento della distanza che separa il soggetto dalla realtà oggettiva e che li fa precipitare entrambi nell'accadere del reale, nella sua *chance*; in un accadere che non può essere subordinato e controllato, che sfugge alle pretese del soggetto che vuole, può e sa disporne, cosa che richiede, da parte del soggetto stesso, un abbandono, cioè un donarsi in un modo tale che sia anche un perdersi, dunque un autosacrificio del soggetto¹. Ecco il perché del ricorrere in Bataille non solo dell'immagine dell'occhio enucleato ma del gesto folle e sacrificale di strapparsi da sé gli occhi². L'occhio enucleato è così il soggetto che in un gesto di eccesso esce da sé, è la *dépense* del soggetto in cui la sua visione si acceca e l'occhio stesso da soggetto che vede diviene oggetto di visione, ma un oggetto cieco, non più in grado di vedere, e al contempo accecante come il sacro, perché l'occhio strappato dalla sede in cui esercita la sua funzione diviene visione orrenda e oscena³.

Questo accecamento della visione trascendente non può però essere pensato come un nostalgico ritorno all'immanenza dello sguardo animale che essendo posto sullo stesso piano delle cose che guarda non le vede.

- 1 Il nome di Bataille verrebbe così ad indicare uno dei luoghi in cui la pratica novecentesca del pensiero e della scrittura scopre lo “(...) sguardo non come appropriazione del già dato in quanto visibile, ma come spegnimento della visione non nel nome di un invisibile nascosto retromondo, in realtà concepito come il contenuto di un'ulteriore visione, ma di una invisibilità che sia il non essere già stato visto del visibile. Un esercizio di togliimento di tutto ciò che impedisce al nostro occhio di guardare realmente. (...) perché lo sguardo non è il vedere imputabile a qualcuno che esternamente alla visione la contiene nel suo campo visivo, ma è lo sguardo in cui contemporaneamente – chi guarda e le cose guardate – tutti guardano, essi stessi essendo la luce che consente di vedere e in ciò integralmente avvenendo.” Adone Brandalise, *Vedere e pensare. Bresson e lo sguardo di Dostoevskij*, in Id., Oltranzese, Unipress, Padova, 2002, p. 269.
- 2 Lo ritroviamo, ad esempio, nell'articolo su Van Gogh pubblicato in *Documents*, dove la testimonianza relativa al gesto compiuto da una paziente psichiatrica, definito da Bataille come “la forma più orrenda di sacrificio”, viene posta in diretta relazione con il folle gesto automutilatorio compiuto dal pittore olandese e con una simbologia solare che sappiamo connettersi in Bataille all'immagine di una divinità autosacrificale. *La mutilazione sacrificale e l'orecchio reciso di Vincent Van Gogh*, cit., pp. 142-143 (OC I 263).
- 3 A proposito dell'immagine dell'enucleazione dell'occhio in Bataille e del suo rapporto con le vicende del soggetto, in particolare del soggetto della filosofia, si veda quanto afferma Foucault: “il soggetto filosofante è stato gettato fuori di se stesso, inseguito fino ai suoi confini, e la sovranità del linguaggio filosofico è quella che parla dal fondo di questa distanza, nel vuoto senza misura lasciato dal soggetto esorbitato.” Michel Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 67.

“Se ci rappresentiamo l'universo senza l'uomo, l'universo in cui lo sguardo dell'animale sarebbe il solo ad aprirsi sulle cose, non essendo l'animale né un uomo né una cosa, possiamo solo suscitare una visione in cui non vediamo *nulla*, poiché l'oggetto della visione è uno slittamento che va dalle cose che non hanno senso, se sono sole, al mondo colmo di senso implicato dall'uomo che conferisce ad ogni cosa il suo.”¹

Come più volte abbiamo sottolineato la posizione di Bataille, nel momento in cui analizza il processo con cui la ragione calcolante e la logica dell'utile si sono estese in modo sempre più onnicomprensivo, non è mai quella di una nostalgia regressiva. Quella “storia universale” che egli cerca di delineare in molte delle sue opere del dopoguerra, e che si configura, hegelianamente, come un progressivo sviluppo da parte dell'uomo di una lucida consapevolezza di sé è un processo irreversibile. Certo, l'uomo non si è mai staccato definitivamente dall'animale, e può, fissando i propri occhi nei suoi, essere colto da un fremito profondo dato dalla possibilità di uno sguardo diverso rispetto alla visione oggettiva, uno sguardo in rapporto immediato con la materia vivente, che forse è stato anche il suo, ma che non potrà certo mai più esserlo.

“Tanti animali al mondo e tutto ciò che noi abbiamo perduto: l'innocente crudeltà, l'opaca mostruosità degli occhi, appena diversi dalle piccole bolle che si formano sulla superficie del fango.”²

Il soggetto non può dunque rinunciare alla consapevolezza di sé regredendo a una dimensione che preceda la visione e quindi il sapere, ma può invece spingere questa ad un grado estremo di lucidità, a quell'eccesso di visione che si rivolta in accecamento, portando l'occhio letteralmente fuori dalla sua orbita per vedere l'impossibile, per non vedere nulla.

1 TR 23 (OC VIII 293); e poco più avanti: “Non vi fu paesaggio in un mondo in cui gli occhi che s'aprivano non imparavano nulla di ciò che vedevano, in cui realmente, secondo il nostro metro, gli occhi non vedevano.” TR p. 24 (OC VIII 294).

2 *Metamorfosi*, in *Documets*, cit., p. 174 (OC I 208).

Questo gesto dell'accecamento dell'occhio è sempre chiaramente pensato in Bataille anche come gesto rivoluzionario. Si tratta innanzitutto, in termini letterali, di un occhio che si rivolta su se stesso; è in questo modo infatti che vengono descritti i personaggi dei romanzi batailleani, soprattutto quelli femminili, in preda all'eccesso dell'estasi erotica, che, come ben sappiamo è, per Bataille, esperienza di *dépense*, di perdita di sé da parte del soggetto, e dunque esperienza del sacro, di ciò che non può essere oggettivato nella visione e nel linguaggio. Esperienza che confina con la morte. L'occhio si ribalta così verso l'interno lasciando vedere la parte più chiara e luminosa di sé, il bianco, la purezza che non vede come non vede più la pupilla scomparsa nell'interno perché questa rivoluzione non è in Bataille conversione alla visione di un'interiorità più profonda gelosamente conservata nell'intimità del soggetto, e che si apra solo ad uno sguardo fuori dall'ordinario, ma conversione alla visione di un vuoto o, meglio ancora, a un vuoto di visione¹. Se Bataille parla dunque di una rivoluzione dell'occhio, che è anche la rivoluzione copernicana che *La parte maledetta* vuol essere rispetto al punto di vista sull'economia, bisogna tener presente che questa non significa l'accesso ad un altro vedere o a un vedere qualcos'altro che prima era misteriosamente occultato ai nostri occhi. Non si tratta cioè di accedere ad un nuovo ordine che altro non sarebbe che una diversa configurazione, una diversa rappresentazione, dell'ordine dell'utile. L'occhio rivoltato è l'occhio dell'esperienza interiore, ma l'esperienza interiore non vede nulla. *Eye wide shot*, l'occhio completamente rovesciato su se stesso è il più chiuso, perché non vede, ma il più aperto perché completamente esposto.

“I miei occhi si sono aperti, è vero non avrei dovuto dirlo, rimanere immobile come una bestia. Ho voluto parlare, e come se le parole portassero la pesantezza di mille sonni, pian piano, sembrando quasi non vedere, i miei occhi si sono chiusi.”²

1 Di qui anche l'immagine ricorrente in Bataille dell'interno vuoto della calotta cranica, paragonato ad un cielo altrettanto vuoto. Lo sguardo rivoltato, che si ribella alla logica oggettivante del vedere, è anche lo sguardo che si rivolge ad un'interiorità vuota come un cielo privo di Dio, privato dell'occhio che veda e vedendo illumini e dia senso.

2 EI 43 (OC V 25).

Si tratta di un movimento che mette a repentaglio in modo sovversivo la scala gerarchica con cui vengono formulati i giudizi di valore, l'alto si confonde con il basso e l'occhio che non vede è contemporaneamente il più elevato e il più abissale. “L'occhio che si apre sul vuoto è ad un tempo vulcanico e lacustre”¹.

L'occhio rovesciato, spalancato su un non-vedere, che è non-sapere, indica sempre in Bataille anche il momento in cui il soggetto si colloca nel gioco della trasgressione, di una messa in questione radicale, che è sempre, come sappiamo, prima di tutto messa in questione del soggetto e trasgressione di quei limiti che al soggetto danno forma². Il prevalere del senso della vista va, in effetti, nell'uomo, di pari passo con l'instaurarsi degli interdetti. La vista tiene a distanza, è quindi un senso della separatezza e dell'esclusione che garantisce la sicurezza di un soggetto che pretende di poggiare i suoi piedi su di un suolo stabile. La trasgressione si configura dunque in Bataille come un accecamento della vista per eccesso, di qui il ruolo dell'osceno nella scrittura batailleana che è proprio ciò che eccede la scena del visibile, cioè di quanto sarebbe lecito vedere rimanendo all'interno dei limiti dell'interdetto. L'immagine oscena è però un'immagine che opera in modo duplice, perché spinge a distogliere gli occhi nell'istante stesso in cui li attira irresistibilmente verso una visione impossibile. Si tratta di un duplice moto di attrazione e repulsione che è l'occhio stesso ad innescare, o meglio, la sua immagine, come precisa Bataille nella voce *Occhio* del *Dizionario di Documents*:

“Sembra, infatti, impossibile pronunciare riguardo all'occhio una parola diversa da seduzione, non essendoci cosa più attraente nel corpo degli animali e degli uomini. Ma la seduzione estrema è probabilmente al limite dell'orrore.”³

L'occhio che si protende verso l'eccesso e l'orrore va però incontro non solo a un moto di

1 DOP 43 (OC II 28).

2 Perciò, nel suo saggio sulla trasgressione in Bataille, Foucault dedica importanti riflessioni alla figura dell'occhio rovesciato: “L'occhio rovesciato, in Bataille, non significa niente nel suo linguaggio, per la sola ragione che egli ne sottolinea il limite. Egli indica il momento in cui il linguaggio, arrivato ai suoi confini, fa irruzione fuori di se stesso, esplode e si contesta radicalmente nel riso, nelle lacrime, negli occhi sconvolti dall'estasi, nell'orrore muto ed esorbitato del sacrificio; e rimane così al limite di questo vuoto, parlando di se stesso in un linguaggio secondo dove l'assenza di un soggetto sovrano disegna il suo vuoto essenziale e frantuma senza tregua l'unità del discorso.” Michel Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 69.

3 *Occhio*, in *Documents*, cit., p. 181 (OC I 187).

rivoluzione ma è destinato anche ad essere reciso in un gesto che, oltre che di castrazione, è una vera e propria decapitazione. Così come avviene, in particolare, agli occhi “erettili dal troppo orrore”¹ del narratore de *La storia dell'occhio* che si protendono verso l'oscenità dell'immagine finale “come una ghigliottina aspetta la testa da mozzare”². E nell'immagine della ghigliottina è contenuta necessariamente, per Bataille, l'idea politica della rivoluzione intesa come l'avvenimento storico della decapitazione del re, l'occhio diviene quindi metonimicamente la testa, il capo come sede di una razionalità oggettivante e calcolante che esclude l'eccesso³. E la rivoluzione non può che essere il taglio accecante di questa razionalità dell'omogeneo, il taglio dell'occhio/testa del sovrano che solo permette di guardare sovranamente. Ed è precisamente questo movimento che viene delineato nella citazione di René Char con cui Bataille apre il *Metodo di meditazione*:

“Se l'uomo non chiudesse sovranamente gli occhi, finirebbe per non vedere più quel che vale la pena di essere guardato.”⁴

Dove, ancora una volta, va ricordato, con Foucault, che “ciò che vale la pena di essere guardato, non è nessun segreto interiore, non è nessun altro mondo più notturno”⁵. A differenza dell'occhio del sovrano, l'occhio sovrano è l'occhio che non vede nulla, cioè non vede un mondo ridotto a dati oggettivi utilizzabili, l'occhio del non-vedere/non-sapere, tutto

1 *La storia dell'occhio*, cit., p.145 (OC I 69).

2 Ivi, p. 144 (OC I 69). L'immagine dell'occhio si lega a quella della ghigliottina anche nell'illustrazione che, a quanto ci dice Bataille ne *Il piccolo*, accompagnava un suo romanzo giovanile, *WC*, che dichiara di aver bruciato e di cui solamente alcune pagine sono state riprese ne *L'azzurro del cielo*: “Un disegno di WC raffigurava un occhio: l'occhio del patibolo. Solitario, solare, irto di ciglia, si apriva nella lunetta della ghigliottina. Il nome della figura era ‘l'eterno ritorno’ e l'orribile macchina ne costituiva il vestibolo. Partendo dall'orizzonte, il cammino dell'eternità passava in quel punto.” *Il piccolo*, cit., p. 201 (OC III 59). Appartiene senz'altro a questo campo di immagini anche la scena dell'occhio tagliato ne *Le Chien andalu* di Bunuel e Dalì che Bataille evoca ne la voce *Occhio* del *Dizionario di Documents*, p. 181 (OC I 187).

3 Sulla dimensione al tempo stesso erotica e politica di questa immagine dell'occhio che si protende verso la ghigliottina, letta come l'immagine verso cui si precipita tutto il romanzo *La storia dell'occhio*, si veda Patrick Ffrench, *L'armoire normande: traces de l'histoire dans L'histoire de l'œil*, in Gilles Ernst et Jean-François Louette (a cura di), *Georges Bataille, cinquante ans après*, cit., pp. 189-207.

4 René Char, *Fogli d'Ipnos* (1943-1944), Einaudi, Torino 2000⁸, p. 49 cit. in EI 237 (OC V 192). Il *Metodo di meditazione* venne aggiunto all'edizione de *L'esperienza interiore* del 1954.

5 Michel Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 68.

concentrato nella sua macchia cieca. Se l'occhio del sovrano è strumento attraverso cui si esercita il vedere da parte di un soggetto la cui esistenza è garantita all'interno di una logica appropriativa e di potere, una logica profana dell'utile, l'occhio sovrano è invece il soggetto il cui sguardo è immerso nell'esperienza dell'inarrestabile processo dissipativo che lui stesso scopre di essere. È solo nel momento in cui l'occhio sacrifica la sua funzione, che è quella di vedere, nel momento in cui compie questo gesto sovrano con il quale trasgredisce, per un istante, i limiti dell'utile, che esso può volgersi a ciò che era escluso dalla scena del visibile. È solo nel momento in cui è esso stesso *dépense* che l'occhio può guardare la *dépense*; la quale, infatti, non essendo oggettivabile non può essere nemmeno l'oggetto di una visione, come sottolinea Bataille quando afferma che “gli occhi umani non sopportano né il sole, né il coito, né il cadavere, né l'oscurità”¹, non possono cioè vedere quanto non può essere ridotto ad oggetto, l'eccesso dissipativo, che sia questo verso l'alto o verso il basso, nell'erotismo o nella morte o in tutte le altre forme in cui, come sappiamo, il fuggevole movimento della *dépense* può presentarsi nell'istante del suo continuo perdersi.

Di qui il problema che costantemente Bataille si pone, e sul quale ci siamo già soffermati, per cui la *dépense*, da una parte sembrerebbe dover essere solitaria e non riconosciuta, eppure ha contemporaneamente bisogno di darsi all'osservazione, di divenire quindi uno spettacolo, di essere rappresentata, il che significherebbe però far entrare in scena l'osceno. Come lo struzzo evocato nelle prime pagine de *L'esperienza interiore* non può precipitarsi nel totale accecamento nel momento in cui annulla la propria testa infilandola sotto la sabbia, ma lascia, al limite di tale accecamento, un occhio curiosamente aperto², allo stesso modo il soggetto della *dépense* è il soggetto il cui guardare si colloca sul limite. Si tratta di una questione che, come sappiamo, si presenta in tutta la sua paradossalità nella pratica del sacrificio. Dove il soggetto che partecipa a questa messa in scena della rappresentazione della morte non è osservatore esterno e neutrale ma deve essere partecipe, altrimenti il sacrificio non avrebbe alcun senso. Il soggetto che osserva non è quindi semplicemente spettatore ma egli stesso sacrificante e sacrificato, oggetto e soggetto della visione in un gioco che conduce all'accecamento della visione stessa. Se il soggetto ha sempre bisogno di rappresentare il

1 *L'ano solare*, cit., p. 16 (OC I 85).

2 “Per tardiva ingenuità, lo struzzo lascia alla fine un occhio fuori dalla sabbia, curiosamente aperto.” EI 43 (OC V 25).

proprio desiderio, di oggettivarlo in immagine, perché solo così può farsi riconoscere come soggetto, allora il percorso di Bataille non è quello di trattenersi al di qua di una tale spettacolarizzazione ma di attraversarla e di consumarla portandola alla catastrofe, a quella catastrofe rivoluzionaria che è lo stesso soggetto sovrano¹.

Tra il proliferare di queste rappresentazioni che mettono in scena la *dépense* nella scrittura batailleana ve n'è una sulla quale ci sembra il caso di soffermarci perché in essa vengono a condensarsi tutti gli elementi che abbiamo richiamato in questa lettura dello sguardo sovrano. Si tratta delle poche righe che chiudono la voce *Occhio* pubblicata da Bataille nel *Dizionario di Documents* e alla quale abbiamo già più volte fatto riferimento.

“Simile ancora all'occhio di Crampon che, condannato a morte, e un istante prima del colpo di lama, sollecitato dal cappellano lo allontanò, ma si enucleò, e gli fece dono gioviale dell'occhio così strappato, *poiché quest'occhio era di vetro.*”²

Tutto, in questa scena, richiama ciò che Bataille intende per sovranità. Crampon è un criminale, è il trasgressore della legge, colui che ha infranto il limite e perciò si trova di fronte all'impossibile, alla morte, a quel confine oltre il quale la visione precipita in un nulla di vedere. Ma prima che la lama della ghigliottina venga a recidere, con la sua testa, anche la sua estrema possibilità di vedere, Crampon si strappa dall'orbita un occhio e, in un gesto di sovrana *dépense*, ne fa dono al prete, a colui che ha istituzionalmente la funzione di preservare il ruolo di Dio come occhio supremo, come garante di ogni vedere. Al limite delle

1 Si veda su ciò quanto afferma Kristeva: “Se l'esperienza interiore consiste nell'introdurre il sapere nell'immediatezza, è perché il sapere attraversa la visione, lo spettacolo, la rappresentazione. L'esperienza interiore è una traversata a ritroso della specularizzazione come momento iniziale della costituzione del soggetto. Lungi dal fissarsi nel sapere, l' 'io' nell'esperienza interiore dimostra che quanto Hegel prospettava attraverso il 'sapere assoluto' (identità dell'idea pratica e dell'idea teorica) è un sapere impossibile. Perché? Perché esigendo una traversata del 'voir' (vedere), non può 'sa-voir' (sapere) alcun oggetto fisso, ma non percepisce al posto dell'oggetto che una 'catastrofe', una contraddizione, una lotta non localizzabile e non identificabile.” Julia Kristeva, *Bataille, l'espereinza e la pratica*, in AA.VV., *Bataille. Verso una rivoluzione culturale*, cit., p. 314.

2 *Occhio*, cit., p. 182 (OC I p. 189). Bataille fa riferimento all'esecuzione della condanna a morte di Eugène Crampon, riconosciuto colpevole di duplice omicidio, e ghigliottinato a Parigi nel dicembre del 1892.

possibilità del vedere, al limite di ciò che non può essere oggettivato perché è la perdita estrema, la morte, rimane solo un occhio cieco. Eppure quest'occhio cieco ha bisogno di essere messo in scena nel gesto spettacolare che Crampon compie di fronte a coloro che sono venuti ad assistere alla sua morte, come se fosse l'estremo bagliore prima del precipitare del vedere nel nulla. Ma, a sua volta, questa messa in scena non può che essere sempre una finzione, perché la *dépense*, sappiamo, non può essere rappresentata, e allora l'occhio enucleato è solo una finzione di occhio, è un occhio di vetro, e il gesto di Crampon assume anche i tratti di una sovrana risata nei confronti di chi pensava di aver fissato in quell'immagine il continuo dileguare della *dépense*.

1.4 *L'occhio di Cartesio e l'occhio pineale*

Che quella lunga storia dell'occhio, che è l'intera opera di Bataille, possa essere letta anche come una storia del soggetto che enucleandosi, gettandosi fuori di sé, e quindi accecandosi come soggetto della conoscenza diviene soggetto sovrano, lo possiamo leggere anche rifacendoci ad uno dei testi germinali di questa vicenda; un testo in cui, fin dall'inizio, le avventure di un occhio che si protende verso l'eccesso della *dépense* si pongono come trasgressione di un vedere proprio del soggetto autocentrato della modernità, del soggetto della scienza e, in particolare come messa in questione del luogo della storia della filosofia in cui questo soggetto trova il suo fondamento, un luogo che prende il nome di Cartesio. Il testo, o meglio, l'insieme di testi incompiuti e rimasti inediti, cui facciamo qui riferimento è *Il dossier dell'occhio pineale*, scritto alla fine degli anni venti, come *L'ano solare* e *La storia dell'occhio*, condivide con questi i temi e lo stile. Ma ciò che qui in particolare ci interessa è il riferimento alla ghiandola pineale perché in esso ci sembra di poter leggere, formulata nei modi di un eccesso visionario, la prima traccia di un confronto con il pensiero di Cartesio, in genere passato sotto silenzio dagli interpreti batailleani, ma che scorre carsicamente nella sua opera riemergendo con una certa regolarità in diverse fasi della sua scrittura e che risulta particolarmente interessante rispetto al discorso che stiamo qui cercando di svolgere, proprio perché ciò che in questo confronto viene messo in gioco è la questione del soggetto. È

Cartesio, infatti, a costituire il momento di fondazione del soggetto moderno, come soggetto che viene ad identificarsi con la razionalità scientifica. Si tratta quindi di un soggetto che deve puntare ad una conoscenza chiara e distinta, una conoscenza plasmata sul modello delle matematiche e concepita esplicitamente dallo stesso Cartesio sulla base dell'equivalenza tra vedere e conoscere, come risulta da questo notissimo passo dei *Principia philosophiae*:

“Chiamo chiara quella [idea] che è presente e manifesta ad uno spirito attento: come noi diciamo di vedere chiaramente gli oggetti, quando, essendo presenti, agiscono abbastanza fortemente, e i nostri occhi sono disposti a guardarli. E distinta, quella che è talmente precisa e differente da tutte le altre, da non comprendere in sé se non ciò che appare manifestamente a chi la considera come si deve.”¹

Il pensiero di Bataille, che manifesta in più occasioni la necessità di un attraversamento del sapere scientifico, non può dunque non fare i conti con il luogo fondativo della pretesa scientifica moderna. Sappiamo pertanto come questa esigenza, cartesiana, di una conoscenza avente i caratteri della chiarezza e distinzione sia continuamente ribadita anche da Bataille proprio nei momenti in cui pone la propria ricerca in relazione con il sapere oggettivante della scienza. Egli anzi vi si richiama in particolare in quei momenti in cui si preoccupa di segnare le distanze da ogni interpretazione del proprio pensiero che lo ponga sul piano di un confuso rifiuto della ragione mosso da ispirazioni mistiche o dalle esigenze di una vaga passionalità che alla ragione voglia sostituirsi. La scommessa di Bataille è che proprio l'oggettività di una conoscenza razionale chiara e distinta, una volta pienamente raggiunta, si rovesci e si risolva nella notte, o meglio, ci collochi in quella coincidenza tra la massima luce e il buio più profondo, tra il sapere realizzato e la completa ignoranza, che è il non-sapere.

Come in Cartesio, anche in Bataille, la ricerca di una conoscenza chiara e distinta conduce il soggetto verso la propria interiorità, verso quella che Bataille indica come una lucida consapevolezza di sé, quella consapevolezza rispetto alla quale non si può più arretrare. E sempre come in Cartesio il percorso che porta a questa consapevolezza di sé è quello di un

1 Cartesio, *I principi di filosofia*, I, §45, Laterza, Bari, 1986, p. 44.

dubbio radicale. E, in effetti, anche in Bataille:

“L'esperienza interiore risponde alla necessità in cui mi trovo – l'esistenza umana con me – di porre tutto in causa (in questione) senza ammettere tregua.”¹

Ma mentre per Cartesio sottoporre ogni certezza al vaglio di un dubbio sistematico conduce a trovare nel soggetto stesso, identificato con l'attività del pensiero, il fondamento inscalfibile di ogni conoscenza, di ogni vedere, per Bataille è il soggetto in quanto tale ad essere messa in questione radicale e continua di tutto, e per prima cosa del soggetto stesso. Il percorso alla ricerca della chiarezza della conoscenza, che diviene in Bataille ricerca dell'estrema lucidità, giunge così a un punto di rottura in cui si capovolge nella scoperta di una profonda oscurità che sta al cuore della visione più chiara, che sta al cuore del soggetto.

“La coscienza non sarebbe potuta divenire chiara alla lunga se non si fosse liberata dai suoi contenuti imbarazzanti, ma la coscienza chiara è essa stessa alla ricerca di ciò che ha smarrito, e che, man mano che vi si avvicina deve smarrire di nuovo. Naturalmente ciò che ha perduto non è esterno ad essa, è dall'oscura intimità della coscienza stessa che la coscienza chiara degli oggetti si scosta.”²

Ne *L'esperienza interiore*, Bataille riconosce come il percorso del dubbio cartesiano sia mosso da un'esigenza di non subordinazione del pensiero, del soggetto, alle cose ma sottolinea anche come Cartesio sia rimasto, in realtà, completamente interno a tale subordinazione, per aver ridotto completamente il pensiero a pensiero delle cose. Il *cogito* diviene infatti in Cartesio l'utile fondamento di un pensiero che ordina un mondo di oggetti definiti in modo chiaro e distinto in vista del loro utilizzo. Bataille ritiene invece che, nella messa in questione che muove la sua riflessione, il percorso seguito dal dubbio cartesiano venga sovvertito; non si tratta più infatti di fare del dubbio lo strumento che permette di individuare nel *cogito* il solido punto di partenza su cui costruire un sapere oggettivo, ma al

1 EI 29 (OC V 15).

2 TR 52 (OC VII 315).

contrario di attraversare tale sapere degli oggetti, perché è solo dopo che il sapere ha esplorato tutti i possibili, esaurendoli, ed esaurendosi in quanto sapere subordinato di oggetti subordinati, che esso può aprirsi all'esperienza sovrana del non-sapere¹.

Il soggetto cartesiano che ritiene di costituirsi come un baluardo inespugnabile al dubbio si configura come soggetto chiuso in se stesso, definito all'interno dei propri confini che lo tengono distinto da ciò che è altro, ma è questo, per Bataille, il risultato di una visione ristretta che non coglie il flusso dissipativo che attraversa ogni singolo essere legandolo indissolubilmente agli altri². Al contrario la ricerca batailleana della conoscenza chiara e distinta conduce il soggetto, nell'esaurirsi del sapere oggettivo, a fare la lucida esperienza della propria inadeguatezza, del suo essere continuamente aperto e inconcluso.

Ora, tornando a *Il dossier dell'occhio pineale*, possiamo affermare come i termini di questo confronto con il pensiero cartesiano siano già chiaramente contenuti, anche se nelle forme di quella che Bataille chiama un' "antropologia mitologica", in questo insieme di testi, risalenti alla fine degli anni venti, in cui pure il nome di Cartesio non viene mai esplicitamente richiamato. Ciò che è qui direttamente in questione è la visione scientifica messa in campo dall'antropologia, come scienza dell'uomo, con il suo tentativo di cogliere oggettivamente la "natura umana". Più in generale, dunque, il problema è ancora quello della visione messa in atto dal soggetto della scienza. Ad essa Bataille contrappone uno sguardo mitologico il quale può scatenarsi, tuttavia, solo come conseguenza dell'impossibilità contro cui la scienza si infrange di rispondere alle domande che si era posta, cioè di fronte all'impossibilità di ridurre l'uomo a cosa espellendo dall'immagine che di esso costruisce quanto ha a che fare con un

-
- 1 "Il 'cogito' cartesiano è connesso, malgrado tutto, alla coscienza che abbiamo di non essere subordinati, ma:
 - tale coscienza non può essere al punto di partenza della conoscenza oggettiva;
 - il pensiero nella sua forma sviluppata – e *subordinata* –, che al di là del 'cogito' era il solo ad essere afferrato da Cartesio, non ha la propria assise in se stesso, bensì nel maneggio dei solidi;
 - il rapporto degli oggetti al pensiero liberato da catene è un punto di arrivo; prima del quale si sviluppa la moltitudine delle operazioni senza che il pensiero abbia mai altro 'oggetto' se non subordinato." EI 259 (OC V 214-215).
 - 2 "Una legge come quella che regola la probabilità di posizione degli elettroni ha messo l'uomo sulla strada della sua verità fondamentale: l'isolamento nel quale una riflessione rigorosa finisce per rinchiuderlo (quando affermo '*io penso, dunque sono*', lego l'*io* al pensiero come al suo nocciolo irriducibile) non è la legge dell'intera natura ma soltanto di un suo aspetto limitato." LU 139 (OC VII 267).

ingiustificabile moto dissipativo. Questa descrizione “fantomatica e avventurosa”¹ della natura umana è possibile dunque solo dopo aver assolto alla conoscenza oggettiva delle cose. È possibile cioè solo come innalzamento da una visione binoculare orientata sull'asse orizzontale delle cose utilizzabili nel senso di una verticalità che proietterebbe l'occhio dell'uomo verso una vertiginosa visione cieca e accecante della dinamica dispendiosa del sole con la quale sarebbe irresistibilmente spinto ad identificarsi².

“Una distinzione fondamentale può essere fatta fra la direzione orizzontale della visione binoculare normale, e la direzione verticale della visione pineale. La prima direzione sembra essere a prima vista la sola logica o più esattamente la sola utile. La ragione (e forse anche la natura fino a un certo punto) protesta contro l'esistenza di un occhio che non avrebbe per funzione di stabilire un contatto fra un essere e gli oggetti che sono necessari alla sua conservazione. Ma questa protesta è pressoché sprovvista di significato dato che nell'insieme la ragione si è sviluppata e la natura è stata concepita conformemente al sistema di impulsi e di azioni condizionato da una visione diretta orizzontalmente.”³

Ciò che qui Bataille immagina è che la ghiandola pineale costituisca, al centro stesso della testa dell'uomo, cioè della sede della sua razionalità calcolante e ordinante, la presenza virtuale di un nuovo occhio, di cui spetterebbe all'immaginazione mitica sviluppare la possibilità, un occhio che, in un moto di eccesso, si farebbe strada in cima al cranio, sfondando i limiti della razionalità calcolante e proiettandosi direttamente verso quel centro di ogni moto dissipativo costituito dall'astro solare. Bataille rappresenta, in questa immagine eccessiva dell'occhio pineale, un moto di rivoluzione dell'occhio, dunque del soggetto stesso, dalla visione oggettivante dell'utile verso l'accecamento di uno sguardo acefalo della *dépense*, come risulta dal seguente passo in cui, tra l'altro, ricorre per la prima volta in Bataille

1 DOP 38 (OC II 24).

2 “L'interesse eccessivo per la semplice rappresentazione dell'occhio pineale è necessariamente da interpretare come una voglia irresistibile di diventare *sole* (sole cieco o sole accecante, poco importa).” DOP 23 (OC II 14).

3 DOP 60 (OC II 39).

l'espressione “nozione di *dépense*”:

“La testa, invece di rinchiudere la vita come il denaro è rinchiuso in un forziere, la sperpera senza contare (...). Questa grande testa bruciante è la figura e la luce sgradevole della *nozione di dépense*.”¹

Così, quella ghiandola pineale che in Cartesio era la garanzia dell'unità e della coerenza del soggetto pensante, il punto di un paradossale contatto tra dimensione razionale e corporea che permetteva alla prima di espletare la propria funzione d'ordine, diviene in Bataille l'organo, non meno paradossale, di un'espulsione del soggetto fuori da se stesso. Nell'immagine mitica dell'occhio pineale è cioè espressa quell'esigenza di un superamento del soggetto cartesiano, come soggetto della scienza autocentrato e che vede e ordina un mondo di oggetti, che sarà l'esigenza da cui verrà mossa tutta la riflessione successiva di Bataille nel suo tentativo di sottrarre il soggetto alla condizione “impiegatizia” e servile di una visione orizzontale per aprirlo verso uno sguardo sovrano.

1 DOP 38 (OC II 25). Ovviamente è qui in atto il processo di sovversione eterologica di Bataille che confonde alto e basso, per cui l'accecante luce solare è assieme attraente e sgradevole, l'apertura che si apre in cima alla testa è nello stesso tempo un occhio e un ano, il sole si trova in alto ma è contemporaneamente “situato nel fondo del cielo.” DOP 42 (OC II 27).

2. “La sovranità non è NULLA”

2.1 *La sovranità e il soggetto dell'utile*

Quanto è messo in causa nel continuo confronto con il pensiero cartesiano che attraversa sottotraccia l'opera di Bataille, così come in quello ben più evidente e dichiarato con le scienze socioantropologiche, è dunque evidentemente la questione del soggetto, innanzitutto la questione del soggetto della scienza, ma in generale la concezione di un soggetto pieno e autocentrato che è anche il soggetto politico come quello economico. Non si tratta tuttavia, nel pensiero di Bataille, di affrontare quest'immagine del soggetto per demolire la soggettività *tout court*, o per ridurla a un semplice effetto di superficie prodotto da dinamiche oggettive quali potrebbero essere quelle costituite dal dispendio energetico. Ciò che qui è in gioco è piuttosto il tentativo di far emergere un pensiero e una pratica del soggetto svincolati da ogni processo di assoggettamento, sia questo un assoggettamento al sapere, al potere o all'utile, ma esponendo, nello stesso tempo, questo pensiero e questa pratica al continuo riconoscimento della loro impossibilità, perché ogni soggetto che sia stato pensato o detto, precipita necessariamente in una condizione in cui è sottomesso a un possibile, si dia questo nelle forme della scienza, della politica o dell'economia.

Si tratta dunque per Bataille di produrre un pensiero e una scrittura paradossali che rendano evidente, di un'evidenza che emerge nella pratica stessa del pensiero e della scrittura, come il soggetto non ci sia più laddove viene sostanzializzato, fissato in una forma che lo oggettivi rendendolo disponibile come immagine di una stabile identificazione, ma sia piuttosto sempre un movimento, un gesto, una pratica di dissoluzione di ogni fissamento nel possibile, un gesto in cui ciò che si dissipa è innanzitutto l'immagine stessa in cui il soggetto si è rappresentato a se stesso. È questa dinamica autodissipativa che Bataille indica come sovranità ed è proprio nel tema della sovranità che il percorso del suo pensiero, che abbiamo attraversato seguendo la linea costituita dal confronto con le scienze socio-antropologiche, viene a precipitare. E che la questione della sovranità coincida nel modo più evidente per Bataille con la questione della soggettività egli lo afferma in modo esplicito più volte proprio

nel libro che porta questo titolo¹, ma, al tempo stesso, emerge qui anche la consapevolezza della paradossalità che già a livello linguistico è evidente nel parlare di un soggetto sovrano, di un soggetto che non sia assoggettato. E ciò vale in particolar modo sul piano politico, laddove è nella condizione di soggetto colui che al sovrano è sottomesso divenendo per lui una cosa, un oggetto disponibile.

“L'uso dei sovrani di dire ‘i miei soggetti’ introduce un equivoco che mi è impossibile evitare: il *soggetto*, per me, è il *sovrano*. Il soggetto di cui parlo non ha niente di *assoggettato*.”²

L'inevitabile equivocità dell'espressione “soggetto sovrano” non è solamente il risultato di un incidente del linguaggio perché è la sovranità stessa a presentare sempre un'irriducibile traccia di assoggettamento. Ogni volta che ne parliamo, che la rappresentiamo facendone l'argomento di un discorso, qual è il discorso stesso che Bataille costruisce intorno alla sovranità, questa viene assoggettata, viene cioè sottomessa a un controllo superiore divenendo quindi un oggetto maneggiabile, qualcosa su cui esercitare la presunzione di un sapere. Ma

1 Si veda in particolare il capitolo quarto della prima parte intitolato: *L'identità del “sovrano” e del “soggetto”, conseguenza della conoscenza della sovranità e della conoscenza di sé*, S 79-98 (OC VIII 283-301).

2 S 97 n (OC VIII 282 n). Sul paradosso dell'espressione “soggetto sovrano” si veda quanto afferma Agamben: “Questo paradosso è molto antico e, se si osserva attentamente, è implicito nello stesso ossimoro in cui esso trova espressione: il soggetto sovrano. Il soggetto (cioè, etimologicamente, ciò che sta sotto) è sovrano (è, cioè, ciò che sta sopra). E forse il termine soggetto (conformemente all'ambiguità della radice indoeuropea da cui derivano le due proposizioni latine di senso opposto *super* e *sub*) non ha altro significato che questo paradosso, questo dimorare là dove esso non è.” Giorgio Agamben, *Bataille e il paradosso della sovranità*, in AA.VV., *Georges Bataille, il politico e il sacro*, cit., p. 117. Ad avviso di Agamben Bataille rimane imprigionato all'interno di questo paradosso del soggetto sovrano, un paradosso che, sempre secondo Agamben, è molto vicino a quello che Schmitt ha rilevato nella posizione sovrana che fonda la legge e contemporaneamente, in quanto eccezione, è fuori dalla legge. La riflessione di Bataille, pur volendo rappresentare una rottura trasgressiva rispetto al pensiero dell'essere e del soggetto, rimarrebbe così imprigionata al suo interno. In realtà ciò che a nostro avviso Agamben non coglie del pensiero batailleano, un pensiero che egli definisce inservibile (cfr. Giorgio Agamben, *Forma-di-vita*, in AA.VV. *Comunità e politica*, Cronopio, Napoli, 2011, p. 91), salvo farvi continuamente ricorso in modo più o meno esplicito, è il fatto che Bataille non cerca assolutamente una via d'uscita dal paradosso e anzi considera che solo nell'assunzione piena della paradossalità irrisolvibile della condizione umana l'uomo può essere sovrano, cioè libero.

proprio lì dove si pensava di farlo consistere il soggetto sovrano, che è per Bataille il soggetto in quanto tale, non c'è più; con un'espressione nella quale possiamo ritrovare uno dei tratti che meglio rendono il movimento del pensiero batailleano, potremmo dire che lì il soggetto è scivolato via. Perché “non appena voglio afferrare la mia sostanza, avverto solo slittamento”¹. Perciò la sovranità si dà piuttosto come un pratica, la pratica di un continuo scioglimento, una *consumation* ostinatamente ripetuta, del residuo oggettivo in cui il soggetto si fissa assoggettandosi alla rappresentazione di sé.

Sovrana è dunque la soggettività che fa esperienza di sé come *dépense*, come dissipazione improduttiva, distruzione sacrificale e dono, e Nietzsche costituisce, per Bataille, il nome di colui in cui, con la massima evidenza, si è data questa dimensione sovrana della soggettività:

“Il dono di Nietzsche è un dono che non conosce limiti, è il dono sovrano, quello della soggettività.”²

Perciò tutta l'ultima parte de *La sovranità*, intitolata *Il mondo letterario e il comunismo*, si muove attorno alla figura di Nietzsche attorno a colui che ha saputo sottrarre il soggetto alla condizione di sudditanza, che è innanzitutto sudditanza al linguaggio, in particolare al linguaggio filosofico, che lo dice come soggetto.

“Io penso (...) che la filosofia di Nietzsche sia la sola che ci strappi alla servitù inerente al linguaggio filosofico, la sola che restituisca finalmente allo spirito libero la sua sovranità. (...) Nessuno può essere – per un istante – sovrano se non si perde.”³

Se la sovranità è la perdita che non cerca nessun tornaconto, proprio perché non fa calcoli, essa dunque non può non essere che dissoluzione del soggetto dell'economia, del soggetto che si definisce all'interno dell'ordine dell'utile. Così Bataille può affermare che “*l'al di là*

1 LU 143 (OC VII 270).

2 S 208 (OC VIII 404).

3 S 238 (OC VIII 429).

dell'utilità è il campo della sovranità”¹. Nietzsche stesso non può venir letto senza tener presente questo tratto antieconomico, intendendo per economia qui ovviamente quell'economia ristretta che costituisce il fondamento della visione del mondo utilitaristica della borghesia capitalista.

“Nietzsche è di quelli che danno, e il suo pensiero non può essere isolato dal movimento che tentò di opporre alla borghesia accumulatrice il ricominciare della vita nell'istante.”²

Il soggetto dell'utile, il soggetto dell'economia produttiva non vive mai nell'istante ma si proietta in un futuro nel quale, secondo i calcoli, sarà possibile ottenere un guadagno, ed è in nome di tale guadagno che il soggetto si sottomette alle logiche dell'economia ristretta. La sua dimensione temporale è dunque quella della durata che permette l'accumulazione dei beni e non quella dell'istante incalcolabile della loro dissipazione.

Inoltre, il soggetto dell'economia è sempre, nell'analisi che ne fa Bataille, un soggetto isolato, un soggetto cioè ben definito e dotato di una ben riconoscibile identità anche sul piano giuridico; solo così infatti è possibile che esso venga individuato come centro di accumulazione del valore prodotto, che gli venga attribuito un guadagno. Chiarissimo è, su questo punto, un passo tratto da *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, un articolo pubblicato su *Critique* nel 1947 in cui Bataille individua nell'esistenzialismo, in particolare nel momento in cui questo ha assunto la forma di una dottrina filosofica, l'ultima formulazione, in ordine di tempo, di un'immagine del soggetto chiuso nel proprio isolamento e funzionale alle esigenze dell'economia dell'utile.

“Lo studio tradizionale dell'economia produttiva richiede la posizione di soggetti che si inscrivano nella durata. L'economia produttiva è precisamente il campo del soggetto isolato: il suo studio impegna quella condizione giuridica che regola l'attribuzione dei valori prodotti a persone non solidali. Reciprocamente, il

1 S 42 (OC VIII 248).

2 S 208 (OC VIII 404).

soggetto non può essere posto al di fuori dell'attività il cui risultato previsto è il godimento personale di un prodotto. Ogni dispendio improduttivo esige però da un soggetto l'abbandono provvisorio di questo movimento: *egli si nega*, in un modo paradossale, nella misura in cui si fa beffe dell'appropriazione e spreca senza speranza di profitto.”¹

Nel gesto sovrano della *dépense*, gesto sempre impermanente e senza futuro, il soggetto entra in un rapporto solidale con altri soggetti che hanno infranto la loro immagine di esseri isolati e dotati di un'identità definita, che si sono riconosciuti come feriti, come mancanti, e anzi hanno fatto dell'esperienza della ferita e della mancanza di unità la condizione stessa della soggettività, di una soggettività che si riconosce dunque, paradossalmente, nell'impossibilità di riconoscersi stabilmente in un'immagine piena e definita. Ciò che, nelle righe appena citate, Bataille indica quindi come solidarietà tra i soggetti è l'aderire a quella continuità di comunicazione tra gli esseri che è data dalla dinamica dissipativa, non si tratta perciò di una solidarietà che derivi dal condividere un qualcosa, un bene, un valore, un'identità, ma piuttosto dal precipitare ogni bene o valore accumulato in un movimento festoso di perdita. È per questo che “la parola *fiesta*, in un certo senso, evoca la modalità più vicina alla sovranità”². Si tratta di un movimento che, guardato con l'occhio dell'economia ristretta, non può che essere antieconomico e trova in quella perdita estrema che è la morte la sua forma più radicale. Festa e morte, è negli studi socio-antropologici sulle società arcaiche che Bataille trova sottolineata, come ben sappiamo, la centralità che la morte, nella forma del rito sacrificale, ha per lo scatenamento della festa. La morte, infatti, rompendo il continuo rimando al futuro spezza il corso omogeneo delle cose e vanifica la logica dell'utile all'interno della quale il soggetto isolato si riconosceva in un'immagine definita di se stesso. Perciò il soggetto sovrano è, per Bataille, il soggetto consapevole della morte e che non si sottrae all'angoscia di tale consapevolezza ponendosi sotto il riparo degli interdetti con i quali le società umane hanno cercato di erigere delle barriere protettive in grado di salvaguardare la rappresentazione che il soggetto isolato ha di sé e il pacifico svolgimento delle attività profane

1 *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, cit., 107-108 (OC XI 302).

2 S 72 (OC VII 277).

e utili. Il soggetto sovrano si dà, al contrario, proprio nel gesto di trasgressione di tali interdetti relativi alla morte, un gesto che, solamente, permette di sottrarsi alla condizione di cosa utile¹. Pertanto Bataille può affermare della sovranità che essa:

“(...) è essenzialmente il rifiuto di accettare i limiti che il timore della morte spinge a rispettare per garantire generalmente, nella pace operosa, la vita degli individui.”²

2.2 *La sovranità e il soggetto del potere*

Se la sovranità di cui Bataille ci parla è dunque *dépense* dell'utile e, conseguentemente, dissipazione del soggetto economico, altrettanto vale per quanto riguarda il suo rapporto con il potere e con quel soggetto che all'interno delle strutture del potere viene a prendere forma. Riprendendo le considerazioni che abbiamo già svolto in conclusione della prima parte di questo studio sugli sviluppi iniziali del concetto di sovranità in Bataille e su quale sia il suo rapporto con la figura arcaica del re di cui gli studi socio-antropologici gli forniscono la descrizione, dobbiamo, innanzitutto, sottolineare come ne *La sovranità*, egli ritorni sulla questione con una maggiore consapevolezza della complessità del movimento della soggettività sovrana. Quello che Bataille indica come sovrano arcaico, oppure anche sovrano tradizionale o, infine, come sovrano reale in quanto forma che la sovranità ha concretamente assunto nella storia, è, in realtà, il risultato di un necessario processo di oggettivazione della sovranità. In effetti Bataille sottolinea come l'uomo, non potendo avere percezione direttamente di se stesso come soggetto, senta continuamente l'esigenza di cogliere la propria soggettività vedendola esteriorizzata e rappresentata in un altro. Ma ciò significa che, in tal modo, essa diviene un oggetto essendo in definitiva distrutta come soggettività.

1 “Come potremmo, senza la morte, cessare di essere cose, distruggere in noi ciò che ci distrugge, e ridurre ciò che ci ha ridotto a meno che nulla?” S 61, traduzione in parte modificata (OC VIII 266).

2 S 64-65 (OC VIII 269).

“Se ho parlato di sovranità oggettiva, non ho mai perso di vista il fatto che la sovranità non è veramente oggettiva, che al contrario essa designa la soggettività profonda. (...) La sovranità è oggettiva soltanto per rispondere alla nostra inadeguatezza, che non può giungere al soggetto se non ponendo qualche oggetto che in seguito viene da noi negato, negato o distrutto.”¹

Ne deriva pertanto la dimensione contraddittoria e problematica della soggettività sovrana che non è mai là dove si pensava di averla colta; per cui “il sovrano è prima di tutto questo luogo contraddittorio: egli incarna il soggetto ma ne è l'aspetto esteriore.”² Ora, è proprio questo processo di oggettivazione della soggettività sovrana ciò che, ad avviso di Bataille, si può leggere chiaramente nella struttura di quella che storicamente è stata definita come sovranità la cui necessità nasce dalle esigenze stesse dei sudditi i quali, non potendo vivere direttamente l'esperienza di un consumo in pura perdita, nel quale solamente esisterebbero come soggetti, sentono il bisogno di vedere proiettata fuori di sé l'immagine di una tale vita gloriosa e non sottomessa alle esigenze dell'utilità. Solo così, infatti, l'esistenza del suddito, completamente votata al lavoro, e ridotta alla condizione di strumento di produzione, può assumere un senso, essendo il dispendio del sovrano l'unico fine alla sua attività di produzione e accumulo che altrimenti tenderebbe a riprodursi in un continuo rimando al futuro. Il processo del riconoscimento è dunque necessario per definire la condizione del sovrano tradizionale che non può essere tale se non nel momento in cui i sudditi vedono rappresentato in lui il soggetto di cui essi sono gli oggetti. Si tratta pertanto di una sovranità che, allo stesso modo di quanto avviene per il soggetto dell'economia, tende verso un'immagine del soggetto come isolato e unico perché afferma se stessa in quanto centro di rapporti di subordinazione oggettiva.

“Nella sovranità tradizionale, in teoria un solo uomo beneficia dello statuto di soggetto, ma ciò non significa soltanto che la massa lavora mentre lui consuma

1 S 79 (OC VIII 283). Alcune pagine dopo Bataille ribadisce come: “La possibilità che si dà in qualsiasi uomo di riconoscere nell'altro la propria verità interiore e la difficoltà di vederla in se stesso sono alla base dell'aspetto disarmante della sovranità.” S 87-88 (OC VIII 291-192).

2 S 86 (OC VIII 290).

gran parte dei prodotti del lavoro, ciò suppone inoltre che la massa veda nel sovrano il soggetto di cui è l'oggetto.”¹

L'immagine di un Dio personale prodotta dalla teologia costituisce il modello di un tale soggetto su cui è costruita l'immagine dei sovrani reali; infatti, per Bataille, “Dio, inizialmente, *storicamente*, è l'ipotesi della sovranità”² e l'annuncio nietzscheano della morte di Dio non può che essere letto come la constatazione del venir meno di tale sovranità storica.

È proprio questa sovranità, che si costituisce attorno al rapporto di subordinazione, quella al cui interno si innesca la dialettica di servo e padrone studiata da Hegel. In essa il sovrano che si dà come fine dell'attività di un suddito ridotto alla condizione di suo oggetto, diviene a sua volta funzionale allo svolgimento di tale attività, diviene esso stesso una cosa, un bene. La sovranità arcaica, infatti:

“(…) si offriva come fine agli schiavi e agli uomini assoggettati divenuti cose, e a ciò che essi producevano. Così essa finiva per essere dipendente da quel mondo delle cose che dominava; per diventare il fine delle cose, si considerava essa stessa come cosa e ne assumeva l'efficienza.”³

La sovranità regale è destinata perciò a svelarsi come una caricatura della sovranità. Dietro la facciata gloriosa di un dispendio fastoso e disinteressato si nasconde infatti l'interesse alla conservazione dell'ordine omogeneo delle cose, cioè di determinati rapporti di produzione dell'utile, ma anche del sapere e del potere. Quindi essa risponde, in realtà, ad interessi particolari e ben definiti. Storicamente, ciò ha portato, nell'analisi che ne fa Bataille, alla decadenza della sovranità regale tradizionale perché attraverso essa il suddito non può più cogliere la propria soggettività in quell'altro da sé che è il sovrano in quanto anche questo si è dimostrato essere del tutto assoggettato alle esigenze del mondo omogeneo, si è dimostrato non essere cioè veramente un soggetto ma anch'esso oggetto.

Sappiamo che, sulla base delle analisi svolte già nell'ambito del Collegio di Sociologia,

1 S 81 (OC VIII 285).

2 S 155 (OC VIII 354).

3 S 266 (OC VIII 454).

Bataille individua la causa di questo sviluppo della sovranità tradizionale nel fatto che essa sia venuta ad identificarsi con la gestione del potere, cioè con quel tratto militare e imperativo della sovranità che consiste nell'imporre l'ordine e unificare la molteplicità a lei sottomessa, ma in tal modo è stato escluso completamente quell'aspetto sacrificale e tragico che fin dall'inizio caratterizzava il lato religioso della sovranità. Ne *La sovranità* ma anche in molti altri scritti, come ad esempio *Hegel, l'uomo e la storia*, Bataille viene a delineare una vera e propria genealogia del potere che si costituisce come una sorta di appiattimento della sovranità alla dimensione oggettiva della produzione innescata nel momento in cui il sovrano diviene sovrano di schiavi. È l'introduzione della schiavitù che determina nella sovranità una sorta di sdoppiamento tra il suo aspetto puramente dispendioso e la sovranità come dominio sullo schiavo, quindi come potere. Queste due forme di sovranità corrispondono alla sovranità religiosa che è impotente e in cui il sovrano è tale per ciò che è, e la sovranità militare che è potente e in cui il sovrano è tale per ciò che fa.

La sovranità di cui Bataille parla non è dunque quella del soggetto che esercita il potere. Ma non possiamo nemmeno pensare che quella messa in atto dal pensiero batailleano sia semplicemente un'operazione di rovesciamento in cui il sovrano non sarebbe altro che il contrario dell'esercizio del potere. In effetti, se da una parte, l'analisi che Bataille ha condotto sulla scorta degli studi delle scienze sociali fin dai tempi del *Collège de Sociologie* lo porta ad evidenziare come il potere non possa esistere senza la dimensione sacra della *dépense* sovrana, perché solo questa permette che si inneschi realmente quel processo di coesione sociale grazie al quale il potere può esercitare la sua funzione unificante, dall'altra parte la sovranità è “in potenza” il potere, ma un potere che invece di esercitarsi attivamente si dissipa. Potremmo dire che il potere è l'oggettivarsi della soggettività sovrana.

“Il potere sta alla sovranità come l'energia ‘in potenza’ sta all'irradiazione della luce. Ma il potere, in quanto è *umano*, è il *rifiuto* della sovranità (...). Colui che possiede e serve le cose sviluppandole gode di un potere sempre maggiore, ma non se ne serve. Non è subordinato a nessun altro, nel senso che nessun altro, che lo impieghi al proprio servizio, ne gode. Dispone in teoria della sovranità, ma

sostituisce ad essa l'oggettività del potere.”¹

Nel momento in cui scrive queste righe Bataille ha in mente un personaggio storico ben preciso, si tratta di Stalin, è lui ad incarnare in pieno la figura dell'uomo di potere che, pur ripresentando tutte le caratteristiche del sovrano tradizionale, decide di tradurre completamente questa sovranità nella forma dell'oggettività del potere. Nella prospettiva di quella sorta di paradossale filosofia della storia, di cui gli scritti di Bataille, soprattutto quelli del dopoguerra, costituiscono altrettanti mattoni, ma mattoni di un'architettura destinata necessariamente a non realizzarsi mai nella totalità di un edificio finito, Stalin verrebbe a rappresentare dunque il compimento di una trasformazione totale e senza residui della sovranità in potere, dell'eterogeneo in omogeneo. *La sovranità* è anche, in effetti, il luogo in cui Bataille tira le fila di un suo lungo confronto con il comunismo, iniziato fin dagli anni trenta con la vicinanza alle posizioni di un comunismo eretico e antistaliniano e con la necessità di un ripensamento della rivoluzione e giunto alla fine ad individuare nel comunismo dell'Unione Sovietica staliniana il pieno compimento di quella riduzione dell'uomo ad *homo æconomicus* con la totale espulsione dei tratti sovrani dalla sua esistenza che la borghesia capitalistica aveva solo imperfettamente realizzato². Nel comunismo viene spinta alle sue estreme conseguenze la logica della produzione e dell'accumulo e l'immagine stessa dell'uomo viene ad identificarsi completamente con quella del lavoratore che produce; ciò significa però anche che esso potrebbe mettere a disposizione un tale eccesso di produzione che farebbe del dispendio sovrano, nell'attuale fase storica, non più un privilegio riservato a pochi ma un'esperienza accessibile ad ogni uomo. Tuttavia il comunismo realizzato nel sistema staliniano, avendo identificato nel lavoro l'essenza dell'uomo, segue di necessità la strada esattamente opposta e la sovranità che esso realizza è una “sovranità negativa”³, una sovranità trasformata in potere sulle cose e che diviene essa stessa cosa; ben si capisce allora perché, nell'ultima parte de *La sovranità*, Bataille contrapponga all'uomo del comunismo la

1 S 189 (OC VIII 388).

2 Su ciò si veda in particolare il capitolo *Souveraineté et politique* in Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille. La politique de l'impossible*, cit., pp. 179-187.

3 Così è definita nel titolo della terza parte del libro: *La sovranità negativa del comunismo e l'inequale umanità degli uomini*.

figura di Nietzsche; in effetti “in lui, l'uomo deve, totalmente e nel movimento stesso del pensiero, sfuggire alla riduzione dell'essere a cosa”¹. Tuttavia Nietzsche stesso, ad avviso di Bataille non ha colto in pieno la portata del suo pensiero sovrano identificandolo con l'esercizio della potenza.

“Il difetto essenziale di Nietzsche è proprio, secondo me, quello di non aver colto bene l'opposizione fra sovranità e potenza.”²

Potremmo certo osservare che il modo in cui Bataille legge in questo caso Nietzsche ci si presenta come il risultato, abbastanza sorprendente se teniamo in considerazione l'attenzione e l'importanza che egli riserva al suo pensiero, di una una indebita riduzione al potere della nietzscheana volontà di potenza, che è in realtà tutt'altro rispetto al potere. Rimane comunque il fatto che questo venga avvertito da Bataille come il punto di maggiore distanza tra il proprio pensiero e quello del filosofo tedesco, come viene ribadito anche alcune pagine dopo quando, tornando a criticare il primato della potenza, egli ribadisce come Nietzsche sia in realtà, al contrario, un pensatore della sovranità.

“Era così lontano dalla potenza di cui parlò (e su cui ebbe il torto, a mio avviso di mettere l'accento esplicitamente, mentre nella sua opera esso è implicitamente messo sulla sovranità; non è affatto la stessa cosa: la sovranità richiede magari una certa potenza, ma la ricerca della potenza riduce l'uomo all'azione che è un *mezzo*, è tutto il contrario della sovranità).”³

2.3 “L'essenziale è sempre lo stesso: la sovranità non è NULLA”

La sovranità è dunque dissipazione della potenza, abbandono della pretesa di esercitare il

1 S 222 (OC VIII 416).

2 S 208-209 n (OC VIII 401 n).

3 S 221 (OC VIII 415-416).

controllo sulle cose. “Essa abbandona alle cose stesse il compito di dirigere le cose”¹. Ma in tal modo, come sappiamo, il soggetto non dissipa semplicemente ciò che è altro da sé, l'oggetto, ma fa esperienza di sé come dissipazione di se stesso. Si deve però, nello stesso tempo, prestare attenzione a non pensare al soggetto come a ciò che da sempre è già dissipato ma piuttosto come a ciò che continuamente si perde in un incessante moto di dileguamento, come ciò che in ogni istante c'è solo là dove precipita in nulla (*rien*) il suo essere “soggetto *di*” (dell'utile, del potere, del sapere e, in definitiva, del linguaggio). Dove, nell'espressione “soggetto *di*”, il genitivo è da intendersi tanto in senso soggettivo che oggettivo, perché ogni soggetto *di* è sempre assoggettato *a*. Il soggetto sovrano viene così a trovarsi in quella faglia che si apre tra la necessità del suo assoggettamento, nel momento in cui viene ad essere pensato all'interno della logica dell'utile, del sapere e del potere, logiche che non potrebbero essere senza riferirsi ad un soggetto come loro centro, ma che nel contempo spingono il soggetto verso la sua trasformazione in cosa disponibile, e dall'altra il nulla della sovranità del soggetto che si dissipa. Perciò del sovrano Bataille può affermare che “egli è essenzialmente l'incarnazione di colui che è ma insieme non è”². E la sua dimensione è dunque, come si afferma nelle parole che chiudono *La sovranità*³, quella del NULLA, del *rien*⁴, cioè della non-cosa, dell'oggetto che si consuma in quanto oggetto perché continuamente messo in gioco e sottratto così alla dimensione del lavoro.

“Oggettivandomi, mi escludo dall'immensità indifferenziata, ma l'oggetto in
gioco che io sono si dà in balia del gioco, il quale lo annienta come oggetto e lo

1 S 258 (OC VIII 448).

2 S 65 (OC VIII 270).

3 “L'essenziale è sempre lo stesso: la sovranità non è NULLA.” S 267, traduzione in parte modificata (OC VIII 456).

4 Segnaliamo qui che, nel nostro lavoro, abbiamo accolto la distinzione sottolineata da Papparo, e sulla base della quale abbiamo in parte modificato la traduzione di alcuni passi de *La sovranità* sostituendo “niente” con “nulla”. Secondo Papparo il nulla di Bataille è il *rien*, ben diverso dal sartreano *néant*. Il *rien* è in non-qualcosa (*non-rem*), ciò che si sottrae alla condizione di cosa e che quindi non può essere neanche oggetto di discorso, ma solamente di esperienza. Il *néant* (niente) sarebbe invece per Bataille un concetto filosofico, un oggetto di pensiero. Ponendo il suo pensiero come un'esperienza del *rien* e non come una riflessione sul *néant*, Bataille prenderebbe così le distanze dall'esistenzialismo al quale è stato spesso accostato. Cfr. Ciro Felice Papparo, *Incanto e misura per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997, pp. 20-21.

restituisce, come oggetto aleatorio, in quel NULLA inafferrabile che è il soggetto. Questo oggetto aleatorio è nello stesso tempo la forma in cui noi ci proponiamo al desiderio dell'altro; è l'oggetto sovrano, che non serve, che non si lascia cogliere, come oggetto, nella vera realtà, quella dell'azione efficace, senza rischio. In una parola, è la sovranità, ma quella dell'uomo.”¹

Bataille sottolinea in più occasioni come esista non solo una dimensione sovrana dei soggetti, ma anche delle cose, le cose sovrane sono quelle che si trovano ad essere sottratte alla catena delle relazioni di un'economia ristretta che le considera solo in quanto strumenti all'interno di un rapporto di causa ed effetto sottomettendole ad un soggetto che se ne serve. Le cose sovrane sono quindi le cose liberate dall'asservimento al soggetto. Ma in realtà sembra che questi due lati della sovranità tendano a convergere, nella loro riduzione a nulla, in un unico movimento e la cosa che non serve altro non è che il soggetto che, mettendosi in gioco, ha portato fino ad esaurimento il proprio processo di oggettivazione, rivelandosi, in quanto oggetto, un *rien*, una non-cosa e potendo così giungere, in quanto soggetto, ad un'affermazione estrema, parodia di ogni affermazione che è quella del soggetto sovrano che dichiara “io non sono NULLA”².

E ancora una volta è in Nietzsche che Bataille individua colui che ha dato espressione a questa soggettività ridotta a nulla:

“Il grido di Nietzsche (...) è il grido della soggettività felice, che non sarà più ingannata dal mondo degli oggetti, e si sa ridotta a NULLA.”³

Questa soggettività sovrana che fa esperienza di sé come nulla si sottrae, in definitiva, anche all'esigenza di rappresentare se stessa e quindi ad ogni processo che, anche sul piano politico, ponga come essenziale la questione identitaria del soggetto. Il sovrano non ha una

1 S 216, traduzione in parte modificata (OC VIII 411).

2 “‘Io non sono NULLA’; questa parodia dell'affermazione è l'ultima parola della soggettività sovrana liberata dal dominio che essa volle – o dovette – esercitare sulle cose.” S 259, traduzione in parte modificata (OC VIII 449).

3 S 208, traduzione in parte modificata (OC VIII 404).

propria identità perché si sottrae ad ogni processo appropriativo scoprendo, in questo moto scivolante di sottrazione, come quanto gli è più proprio sia nulla, ciò che non essendo cosa non è appropriabile. Ma ciò significa che anche il sovrano non è, a sua volta, qualcosa di appropriabile venendo così a rompere la logica comunitaria dell'appartenenza.

2.4 *La chance del soggetto sovrano*

Si ha dunque una vera dimensione soggettiva solo nella sovranità; ma quand'è che il soggetto è sovrano? Quand'è che scivola via dal suo fissarsi in un'identificazione, in un'appartenenza e in una proprietà? Qual è cioè la sua temporalità? Bisogna innanzitutto ricordare che sovrano è ciò che infrange l'oggettività esteriore della concatenazione dei possibili ordinati nel senso di una proiezione temporale indirizzata all'utile, al raggiungimento di un bene. Ciò significa quindi che per Bataille il soggetto sovrano è ciò che accade, nel senso della *chance*, ciò che avviene che cada senza che questo accadere possa essere pensato come il risultato atteso di un processo progettato e controllato.

“In effetti, ciò che ogni volta si manifesta è il soggetto, sempre inatteso, liberato dalla pesantezza che ci impone il mondo utilitario, dai compiti nei quali ci imprigiona il mondo degli oggetti.”¹

La dimensione temporale della sovranità è pertanto quella dell'istante² indeducibile e incalcolabile perché dandosi come *dépense* senza tornaconto, come dono e sacrificio di sé, eccede e fa collassare in modo catastrofico la logica di una successione temporale tutta ordinata secondo il calcolo di un guadagno collocato in un futuro in cui il soggetto non è mai sovrano. La sovranità è quindi evento eccedente ed eccezionale dotato di una singolarità irripetibile; perché, in effetti, non potendo essere ricondotto alla forma di una rappresentazione che permetta di identificarlo esso non può nemmeno essere riprodotto. La

1 S 84 (OC VIII 288).

2 “Solo l'istante è l'essere sovrano.” *Il sovrano*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 139 (OC XII 198).

sovranità è sempre un'altra cosa, è sempre l'atto di dileguarsi nell'istante in cui nulla può essere colto, perché l'io per cogliere qualcosa nell'istante, per cogliere anche l'istante stesso, dovrebbe fissarsi nella forma della coscienza di qualcosa perdendo così irrimediabilmente l'istante che voleva comprendere¹.

Ora, questa dimensione temporale della sovranità come *chance* assume esplicitamente per Bataille, in particolare in alcune pagine de *La sovranità*, anche i tratti del miracoloso. Una categoria questa che Bataille non manca di definire “imbarazzante”² per il suo pensiero. Ma, in effetti, se la sovranità è l'accadere di ciò che si sottrae alla catena dei possibili e che, in quanto tale, suscita meraviglia, scatenando così reazioni emotive estreme che possono manifestarsi tanto in scoppi di risa quanto di lacrime, ciò significa che alla sovranità può essere applicata la formula che ad avviso di Bataille rende, con maggior esattezza, il carattere del miracolo: “*impossibile, eppure esiste*”³. L'accadere di ciò che è impossibile, frattura istantanea del tempo ordinario e prevedibile dell'utile, ci incanta così come il brillare dell'energia in pura perdita del sole attrae il nostro sguardo e trasfigura una vita miserabile votata alla ricerca del soddisfacimento del bisogno; Bataille afferma dunque che:

“Ben oltre il bisogno, l'oggetto del desiderio, umanamente è il *miracolo*, è la vita sovrana, al di là del necessario che è caratterizzato dalla sofferenza. (...) questo miracolo, a cui aspira l'umanità intera, si manifesta in mezzo a noi nella forma della bellezza, della ricchezza; ma anche in quella della violenza, della tristezza funebre o sacra; infine, nella forma della gloria.”⁴

Ma se il miracolo è l'accadere di un impossibile che può avere il duplice volto della

1 “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 quell'*io*.” *Il non-sapere*, cit., p. 69 (OC XII 286).

2 S 44 (OC VIII 250).

3 S 49 (OC VIII 256).

4 S 43 (OC VIII 249). E sul miracolo della sovranità letto in termini di *dépense* che rompe la catena dell'accumulo, si veda anche quest'altro passo: “Il sovrano, riassumendo l'essenza del *soggetto*, è colui grazie al quale l'istante, l'istante *miracoloso*, è il mare in cui si perdono i ruscelli del lavoro. Il sovrano spende nel corso della festa, per sé e per gli altri indifferentemente, ciò che fu accumulato col lavoro di tutti.” S 82 (OC VIII 286).

bellezza e della violenza, della ricchezza e della morte, allora esso non è che un altro nome per indicare il sacro e la sua ambiguità; quel sacro che Bataille ha pensato, sulla scorta delle teorie della scuola sociologica francese, come l'altro dal mondo profano dell'utile e che, come sappiamo, egli concepisce in termini di piena immanenza. Ciò significa quindi, evidentemente, che anche il miracolo della sovranità andrà inteso in tali termini, e non come l'intervento di una trascendenza esterna. Si tratta di un miracolo, e se si vuole anche di una grazia, ma tutti ricondotti sul piano dell'ateologia batailleana. Miracoloso è semplicemente ciò che accade senza che debba richiamarsi ad altro che costituisca il motivo e la giustificazione del suo accadere. Trasgredendo la catena mezzo-fine, come anche quella dei significanti, esso è così impossibilità del sapere. Di qui un'altra delle definizioni che Bataille dà della sovranità come “*il regno miracoloso del non-sapere*”¹. Quando, consumato ogni sapere possibile, ogni calcolo e ogni progetto, si accetta ciò che accade perché accade, si accetta la *chance* perché il soggetto scopre di essere esso stesso *chance*, in una sorta di nietzscheano *amor fati*, allora, miracolosamente, nell'istante, ma solo per un istante, si dà l'esperienza sovrana e il soggetto è pienamente soggetto, cioè non è assoggettato e dunque, paradossalmente è pienamente nulla.

Tutto ciò significa anche che la sovranità batailleana, come in realtà tutto il suo pensiero, va letta in una prospettiva radicalmente estranea ad ogni escatologia. La sovranità non è né una via di fuga né la salvezza del soggetto; può, in un certo senso, essere anche indicata in quanto fine, come quando Bataille afferma che “la sovranità è l'affermazione della preminenza del fine, che è il soggetto, sull'oggetto che è il mezzo”², ma il fine non è qui tanto lo scopo da raggiungere come punto d'arrivo di una catena di azioni, quanto piuttosto ciò che rompe questa catena, ciò che, nell'istante, ne è la fine. Se la sovranità può essere vista come fine lo è perché essa dissolve la catena delle cose non perché costituisca il punto d'arrivo al quale essa è indirizzata. Fare della sovranità, che è libertà dall'asservimento, lo scopo di un'azione progettata significa dunque negare questa libertà nel momento stesso in cui si aspira ad affermarla, in quanto: “lottare per la propria libertà è, prima di tutto, alienarla”³, precipitarla nella catena economica dei mezzi e dei fini di cui invece costituisce la

1 S 55 n (OC VIII 252 n).

2 S 215 (OC VIII 409).

3 SN 24 (OC VI 18).

trasgressione. Tutto ciò significherebbe, infatti, fare della sovranità una forma di salvezza, perché “la salvezza è il vertice di ogni progetto possibile e culmine in materia di progetto”¹.

Quanto detto ci porta ad evidenziare la relazione che nella riflessione di Bataille lega l'economia profana dell'utile alla ricerca della salvezza intesa, questa, innanzitutto in termini religiosi, ma dietro la quale si può leggere chiaramente anche l'idea utopica di una salvezza politica, dell'instaurarsi di un regno della libertà e dell'uguaglianza che anima, in particolare, l'azione rivoluzionaria. Già in alcune pagine di un testo frammentario inedito degli anni trenta che rappresenta l'ennesima riflessione di Bataille sul tema del sacrificio, viene sviluppata una lettura del rapporto tra economia e sistemi religiosi, in cui si sente chiaramente l'influenza di Weber, e dove è sottolineata la stretta correlazione che esiste tra la logica dell'utile propria di un'economia ristretta e l'idea religiosa di una salvezza che l'uomo si deve guadagnare, tanto da poter parlare, a proposito di questi sistemi religiosi, di “*economie di salvezza*”, da Bataille contrapposte all' “economia di sacrificio” che trova nella “paradossale istituzione del *potlach*” la sua forma più evidente.

“Parlando di ‘economie di salvezza’ non si è voluto designare delle forme economiche propriamente dette, posso tuttavia riprendere i termini allo scopo di designare, nel loro insieme, i modi di produzione delle società che hanno ricercato la salvezza: si tratta dell'economia di mercato e dell'economia capitalista. È naturale che, ammettendo di vivere in vista di un aldilà, l'uomo abbia potuto rigettare per lo meno in parte quelle inutili prodigalità che sono le feste. (...) Da quel momento la speculazione procedette sui due piani, spirituale e materiale. Tutto ciò che non era *utile* alla salvezza veniva condannato e rigettato. Nello stesso tempo, ciò che non era utile alla produzione (...) sembrò vano, in un mondo dove niente esisteva più se non in rapporto con un successivo risultato.”²

1 EI 85 (OC V 60).

2 *Il sacrificio*, in *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, cit., pp. 92-93 (OC II 241-242). Torniamo a questo punto, sull'interpretazione critica che Agamben dà del pensiero di Bataille, in particolare, come abbiamo visto, del concetto di sovranità, perché proprio intorno al tema dell'escatologia, e del suo rapporto con l'economia, si gioca, a nostro avviso, la contrapposizione tra queste due posizioni di pensiero. Non solo quello di Bataille è un pensiero radicalmente antiescatologico e va quindi in una direzione effettivamente incompatibile con il tentativo di Agamben di recuperare il significato originario del cristianesimo contro la

L'esperienza sovrana accade invece inaspettatamente quando si è consumata ogni speranza di raggiungere la salvezza. Tuttavia è proprio in questi istanti sovrani che si apre, secondo Bataille, anche la possibilità di un rapporto con il mondo, e con gli altri soggetti, non più asservito alla logica dello scopo e quindi veramente libero. Di un rapporto che non è rimandato al futuro e a garanzie esterne ma che si gioca interamente qui ed ora e che, paradossalmente, proprio nell'istante del massimo spossessamento possiede il mondo in modo più profondo:

“A partire dal momento in cui si è veramente consapevoli che ogni speranza di salvezza deve scomparire (...) Quando si giunge a una simile disperazione (...) si percepisce immediatamente una cosa: che si possiede il mondo in maniera più profonda degli altri.”¹

Si tratta allora di una lucida esperienza del non-sapere che non ha niente di ascetico, come pure si potrebbe pensare; perché la sovranità, che non è mai dell'ordine dell'agire indirizzato ad un fine, non si configura nemmeno come un ritiro dal mondo nell'interiorità soggettiva isolata in se stessa, ma piuttosto come la possibilità di immergersi in una pratica del mondo in cui nulla è mai già dato, già calcolato in anticipo sulla nostra esperienza.

“Vi è uno strano paradosso: se uno scorge la profonda assenza di sbocchi, la profonda assenza di scopo e di senso, allora – ma solamente allora – lo spirito liberato, noi affrontiamo praticamente, lucidamente, i problemi pratici.”²

Bataille si riferisce all'uomo che vive questa esperienza sovrana indicandolo anche, in

decadenza cattolica. Ma, mentre per Agamben questa decadenza sarebbe data dal fatto che, nella contrapposizione tra economia ed escatologia sarebbe prevalsa la prima, ad avviso di Bataille non esiste invece alcuna contrapposizione tra economia (intesa ovviamente nel senso di un'economia ristretta) ed escatologia, e anzi queste rispondono alla stessa logica di proiezione dell'uomo in un tempo futuro all'interno della quale esso è ridotto a strumento in vista di un fine che verrà.

1 *Le conseguenze del non-sapere*, cit., pp. 12-13 (OC VIII 194-195).

2 *Memorandum III*, OC VI 251.

termini nietzscheani, come “uomo integrale” o “uomo totale”¹. L'uomo integrale è colui che ha accettato la propria radicale contingenza, il suo essere *chance* immerso nell'immanenza della *chance*; così “l'uomo integrale è solo un essere in cui si annulla la trascendenza, da cui niente è più separato”². Ciò che, soprattutto ne *L'esperienza interiore* e *Su Nietzsche* è indicato come uomo integrale è insieme totalità e rinuncia alla totalità, secondo un duplice senso che il termine totalità assume in Bataille e che già abbiamo incontrato affrontando la questione delle pretese totalizzanti del sapere scientifico. L'uomo integrale è rinuncia alla totalità se con ciò si intende quella totalità compiuta che ogni soggetto aspirerebbe ad essere realizzandosi nella completa identificazione con la rappresentazione di se stesso. Si tratta di ciò che Bataille, come abbiamo visto, chiama anche *ipse*, il soggetto che pretende all'autosufficienza e a sottomettere alla sua signoria il mondo oggettivo dandosi come l'unità che sintetizza tutto il possibile. È in questo senso allora che si può affermare, a proposito della sovranità, ciò che Bataille dice dell'esperienza interiore e cioè che essa significa “cessare di voler essere tutto”³, il che significa anche cessare di volere la salvezza dell'io, ma, in questo modo anche accedere a una diversa esperienza della totalità quale è data appunto dall'accettazione della *chance*, che non è più una totalità compiuta ma quella totalità lacerata che è l'esistenza stessa.

“La coscienza di una totalità immanente si fa luce in me, ma come una lacerazione; l'intera esistenza è situata al di là di un senso, è la presenza cosciente dell'uomo nel mondo in quanto egli è *non-senso*, e non ha altro da fare se non essere quello che non è, non potendo più superarsi, attribuirsi un qualche senso nell'azione.”⁴

Riportiamo anche un altro passo che si trova poche pagine prima, in *Su Nietzsche*, perché

-
- 1 Un'interessante analisi dell' “uomo totale” in Bataille, e di come questo venga a configurarsi all'interno della tensione tra il pensiero di Hegel e di Nietzsche, la si può trovare in Matteo Canevari, *L'uomo totale. Hegel, Nietzsche, Bataille e l'idea di totalità*, in *Segni e comprensione*, n. 58, Maggio-agosto, 2006, pp. 20-34. All'inizio di questo suo intervento Canevari ricorda, tra l'altro, senza però approfondire tale osservazione, come quella dell'uomo totale sia una figura che compare anche nella riflessione di Marcel Mauss.
 - 2 SN 26 (OC VI 20).
 - 3 EI 54 (OC V 34).
 - 4 SN 26-27 (OC VI 20).

qui chiaramente “l'uomo totale”, o anche “la vita integrale”, sono posti come ciò che è altro rispetto all'azione indirizzata ad un fine, sia questo, sul piano politico, il fine di impadronirsi del potere, oppure quello religioso del raggiungimento della salvezza. In entrambi i casi, così come anche in quello dello scienziato che ricerca il sapere, si assiste all'instaurarsi di una temporalità in cui l'istante è riportato all'ordine dell'utile.

“Posso esistere *totalmente* soltanto superando in qualche maniera lo stadio dell'azione. Altrimenti sarò soldato, rivoluzionario di professione, scienziato, non l'uomo totale'. Lo stato frammentario dell'uomo è in fondo come la scelta di un obiettivo. Quando un uomo limita i suoi desideri per esempio, all'impadronirsi del potere nello stato, agisce, sa ciò che deve fare. Poco importa che fallisca: immediatamente inserisce il suo essere con vantaggio nel tempo. Ogni istante diventa *utile*. In ogni momento gli è data la possibilità di procedere verso il fine prescelto: il suo tempo diventa un cammino verso tale fine (ed è tutto questo che abitualmente si chiama vivere). Lo stesso accade se ha come fine la sua salvezza. Posso conservare in me il carattere di integralità soltanto rifiutando di agire, o almeno negando la preminenza del tempo riservato all'azione. Soltanto se non è subordinata ad un soggetto preciso che la supera la vita rimane integrale. La totalità in questo senso ha come essenza la libertà.”¹

Se ciò che quindi Bataille indica nietzscheanamente come uomo totale è colui che vive l'istante sovrano della *chance* esso non può essere il “rivoluzionario di professione”, ma ciò ci porta a chiederci quale sia, più in generale, il suo rapporto, il rapporto della sovranità, con la rivoluzione.

2.5 Il soggetto sovrano in rivolta

La necessità di un ripensamento della rivoluzione si è presentata, fin dall'inizio di questo

1 SN 23-24 (OC VI 18).

nostro lavoro, come una delle poste in gioco principali della riflessione politica, ma non solo politica, di Bataille e abbiamo visto come essa sia inestricabilmente connessa al modo in cui operano all'interno del suo pensiero dati e concetti delle scienze sociologiche. Ci sembra quindi importante, in ordine all'attraversamento che abbiamo condotto dell'opera batailleana, riuscire a leggere in che rapporto il problema della rivoluzione stia con il tema verso cui, alla fine, tutto il pensiero di Bataille viene a convergere, cioè quello della sovranità. Tanto più che, come subito vedremo, il soggetto sovrano si identifica per Bataille con la rivoluzione, o meglio ancora, con la rivolta. Ciò che vorremmo evidenziare è come sia proprio nella figura del soggetto sovrano che Bataille sembra trovare, dopo la Seconda guerra mondiale, risposta a quell'esigenza di ripensare la rivoluzione da cui il suo pensiero si era mosso a partire dalla fine degli anni venti inoltrandosi nel terreno del sapere sociologico.

Va innanzitutto evidenziato come la stessa espressione “soggetto sovrano”, sulla cui paradossalità ci siamo appena soffermati, collochi la sovranità su un piano che è quello del gesto rivoluzionario inteso nei termini di una sovversione eterologica in cui la gerarchia tra l'alto (il sovrano) e il basso (il soggetto) viene scompaginata togliendo così i riferimenti con cui poter esercitare un giudizio di valore e dare ordine, innanzitutto un ordine politico, al molteplice disperso ed eterogeneo. È vero che Bataille apre il suo libro su *La sovranità* affermando che essa “ha poco a che vedere con quella degli Stati, definita dal diritto internazionale”¹, e quindi prendendo le distanze dalla sovranità così com'è intesa nella scienza politica, ciò non significa tuttavia che la sovranità di Bataille non abbia nulla a che vedere con il politico perché il gesto che Bataille mette in atto nel momento in cui pensa il soggetto sovrano è un gesto che tocca il politico nelle sue radici più profonde e che scardina, rivoluziona, un determinato modo di pensare l'ordine e il potere, non per proporre di alternativi ma per cercare di far emergere come al cuore di ogni ordine possibile ci sia un vuoto d'ordine, dentro il potere un nulla (*rien*) di potere.

Abbiamo, in effetti, già visto nel primo capitolo come il pensiero batailleno sulla rivoluzione si dibatta, negli anni trenta, tra due poli, da una parte quello che vede la rivoluzione sì come uno scoppio dissipativo di violenza, ma che si propone anche come fine la conquista del potere e l'instaurazione di un nuovo ordine politico, e dall'altra il fatto che

1 S 41 (OC VIII 247).

Bataille intraveda la necessità di pensare la rivoluzione stessa come una *dépense* veramente radicale in cui ad essere sacrificato è il potere in quanto tale. Si tratta, per usare una distinzione che Bataille introdurrà nel proprio pensiero solo qualche anno dopo, di pensare la rivoluzione come messa in atto o come messa in questione. Nel secondo caso ci troveremmo di fronte, come abbiamo già sottolineato, a una sorta di rivoluzione del concetto stesso di rivoluzione, per cui essa non è più conquista del potere volta a sostituire un ordine con un altro, e troverebbe il suo punto d'arrivo nella figura del soggetto sovrano che è, appunto, una continua messa in questione del potere, ma anche di se stesso come soggetto che nel suo rapporto con il potere, come con il sapere e con l'utile, prende una forma identificabile.

La posizione del sovrano è una posizione rivoluzionaria per gli stessi motivi per cui, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, possiamo dire che è miracolosa, oppure che è l'evento o la *chance*; tutti questi termini indicano infatti l'imporsi istantaneo, catastrofico e non deducibile, della rottura che mette in crisi l'ordine esistente. Nella prospettiva bataillena questa rottura non può essere né prevista né tantomeno progettata; se lo fosse, infatti, non sarebbe una reale rottura perché verrebbe a trovarsi in continuità con le logiche che apparentemente fa saltare. Nel pensare alla rivoluzione, in effetti, il problema di Bataille tende a divenire sempre più quello di pensare soprattutto come essa si collochi rispetto all'ordine dato e la necessità che, per non ricadere all'interno di tale ordine, essa si presenti come l'impossibile, con tutto ciò che ne consegue per quanto riguarda la pensabilità e la dicibilità della rivoluzione stessa. Le diverse dicotomie che Bataille assume e rielabora dall'ambito della ricerca sociologica, da eterogeneo-omogeneo a sacro-profano, da trasgressione-interdetto a *dépense*-utile, dove il primo termine è quello che sta dalla parte della rivoluzione e il secondo dalla parte di un ordine dell'omogeneo, gli servono in effetti anche per cercare paradossalmente di pensare e di dire una tale impossibilità della rivoluzione. Ma è nel soggetto sovrano che l'impossibilità del gesto rivoluzionario, inteso come una ripetuta e incessante contestazione nella quale il soggetto trascina anche se stesso, trova all'interno del pensiero batailliano la sua configurazione. È dunque nella continua ridefinizione di un soggetto che si dà solo nel suo dileguare che Bataille trova la pratica veramente rivoluzionaria di cui era andato in cerca tra le due guerre.

Si impone però, a questo punto, una precisazione di carattere terminologico, che risulta

essere fondamentale per comprendere come, a cavallo tra gli anni quaranta e gli anni cinquanta, si elabori il pensiero di Bataille intorno al rapporto tra sovranità e rivoluzione. In effetti, a partire da questi anni Bataille parlerà sempre meno di rivoluzione e preferirà utilizzare invece il termine rivolta. È chiaro come ai suoi occhi il primo termine venga sempre più a designare l'azione politica che intende sovvertire un sistema di potere per instaurarne al suo posto un altro, non riuscendo così ad uscire dalla logica dell'assoggettamento, mentre il secondo indicherebbe la posizione sovrana come abbandono del potere e quindi come contestazione della logica stessa del potere e dell'utile, contestazione nella quale solamente il soggetto può affermarsi come non assoggettato. Tuttavia, come spesso succede in Bataille, una tale distinzione terminologica non è mai definita¹, pertanto possiamo assistere all'utilizzo, nei testi degli anni cinquanta, dei due termini quasi come sinonimi², oppure alla distinzione, a cui arriveremo tra poco, tra due forme di ribellione, una ribellione storica che porta alla riaffermazione della logica dell'assoggettamento e una ribellione contro la storia che rappresenterebbe la dimensione sovrana.

Ciò che però soprattutto qui ci interessa è che questa progressiva sostituzione del termine rivoluzione con quello di rivolta è il segno dell'importanza che ha avuto nello sviluppo del pensiero batailliano intorno alla sovranità il confronto con l'opera di Camus, in particolare il coinvolgimento nella polemica che si scatenò nell'ambiente intellettuale francese subito dopo la pubblicazione de *L'uomo in rivolta* nel 1951 e nella quale Bataille intervenne con due articoli pubblicati su *Critique* a distanza di un anno l'uno dall'altro: *Le temps de la révolte*³ e *L'affaire de "L'homme révolté"*⁴. Pur segnando la distanza che lo separa dalla concezione della rivolta in Camus, Bataille in questi due articoli ne prende le difese nei confronti degli attacchi che gli erano stati mossi da Breton, nel caso del primo articolo⁵, e dalla redazione di

1 Uno dei pochi passi in cui Bataille distingue esplicitamente i due termini, è il seguente: "La rivoluzione lucida si piega alla necessità, mentre la cieca rivolta ne ricusa il dominio." S 244, traduzione in parte modificata (OC VII 435).

2 Si pensi ad esempio al breve paragrafo de *La sovranità* intitolato *La rivoluzione*, sul quale tra breve ci soffermeremo, e nel quale Bataille non usa mai il termine rivoluzione ma sempre e solo quello di rivolta. S 91-92 (OC VIII 295-296).

3 OC XII 149-169. L'articolo venne pubblicato nel n. 55 del dicembre 1951 di *Critique*.

4 OC XII 230-236. L'articolo venne pubblicato nel n. 67 del dicembre 1952 di *Critique*.

5 L'attacco polemico di Breton, mosso con un articolo pubblicato sulla rivista *Arts* e intitolato *Sucre jaune*, ha una posta in gioco solo indirettamente politica e riguarda invece principalmente l'interpretazione che Camus

Les Temps modernes, nel secondo¹. Ma bisogna ricordare come già prima dello scatenarsi di questa querelle, in un articolo del 1947 intitolato *La morale du malheur*², pubblicato sempre su *Critique* e dedicato a Camus, Bataille presta particolare attenzione a due sue brevi testi usciti immediatamente dopo la fine della guerra: *Ni victimes ni bourreaux*³ e *Remarque sur la révolte*⁴. È sulla base di questi testi che Bataille, ne *La parte maledetta*, riconosce che “è grande merito di Albert Camus l'aver così nettamente mostrato l'impossibilità di una rivoluzione senza guerra, almeno di una rivoluzione classica”⁵.

Su diversi aspetti del confronto tra i due scrittori si sono, recentemente, soffermati molti interventi critici⁶, ma ciò che è fondamentale, per il discorso che stiamo qui svolgendo è che la riflessione sulla concezione della rivolta in Camus diviene per Bataille un passaggio decisivo in ordine al configurarsi del suo pensiero sul rapporto tra sovranità e rivolta. Tanto è vero che, come ha sottolineato Marina Galletti⁷, la progressiva scomparsa dei riferimenti a Camus negli scritti di Bataille verso la metà degli anni cinquanta è segnata dall'esaurirsi di un progettato libro sull'autore de *L'uomo in rivolta*, che doveva intitolarsi *La sinteté du mal*, con

dà di Lautréamont nel suo libro.

- 1 La polemica, che investe in questo caso direttamente questioni di carattere politico prendendo le mosse dalla lettura che Camus dà del rapporto tra rivoluzione e rivolta, inizia con la recensione di Francis Jeanson, *Albert Camus ou l'âme revoltée* (in *Les Temps modernes*, maggio 1952), e continua con la pubblicazione nello stesso numero dell'agosto 1952 della *Lettre au directeur des Temps Modernes* di Camus, e le risposte di Sartre, *Réponse à Albert Camus*, e di Jeanson, *Pour tout vous dire*.
- 2 OC XI 237-250. L'articolo venne pubblicato nel n. 13-14 del giugno-luglio 1947 di *Critique*.
- 3 Albert Camus, *Ni victimes ni bourreaux*, in *Combat*, novembre 1946, tr. it. *Né vittime né carnefici*, in id., *Mi rivolto dunque sono*, Elèuthera, 2008.
- 4 Albert Camus, *Remarque sur la révolte*, in AA.VV., *L'existence*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 9-23, tr. it. *Nota sulla rivolta*, a c. di Maurice Weyembergh, in *La società degli individui*, n. 42, 2011, Franco Angeli, Torino, pp. 95-113. Si tratta di un primo abbozzo da cui prenderà poi forma *L'uomo in Rivolta*.
- 5 PM 218 (OC VII 176).
- 6 Jean-Michel Heimonet, *De la Révolte à l'exercice*, Éd. Du Félin, Paris, 1991, (in particolare pp. 119-125); Marina Galletti, *Notes sur Bataille, Camus et le surréalisme*, in *Les Temps modernes*, n. 629, novembre 2004-dicembre 2005; Felice Ciro Papparo, “C'è ancora una macchia qui”. *Il tempo del Male. Bataille, Camus e la felicità*, in Aldo Maccariello (a c. di), *La plurivocità del male*, Aracne, Roma, pp. 29-45, 2009, ora in Felice Ciro Papparo, *Perdere tempo, pensare con Bataille*, Mimesis editore, Milano-Udine, 2012, pp. 25-44; N. Lübecker, Camus, Bataille et la morale de la révolte, in *Présence de Albert Camus*, n. 3, 2012, pp. 38-51; Marina Galletti, *Le chapitre manquant de La littérature et le Mal*, in G. Ernst e J.-F. Louette, *Georges Bataille, cinquante ans après*, cit., pp. 81-94; Koichiro Hamano, *Bataille lecteur de Camus*, in G. Ernst e J.-F. Louette, *Georges Bataille, cinquante ans après*, cit., pp.139-158.
- 7 Marina Galletti, *Notes sur Bataille, Camus et le surréalisme*, cit..

sottotitolo *Pour servir Albert Camus*¹, e dall'emergere al suo posto, ma per molti versi in continuità con esso, degli appunti de *La sovranità*.

Innanzitutto, si deve evidenziare come Bataille non possa che concordare con Camus nel momento in cui questi individua nella rivolta alla propria condizione la vera dimensione del soggetto. Per entrambi è solo nella rivolta che si ha un reale processo di soggettivazione come messa in questione radicale della logica dell'assoggettamento. È ciò che possiamo leggere esplicitamente in più passi degli scritti di Bataille, come ad esempio questo, tratto da un articolo del 1952 intitolato *Il sovrano*:

“Ho voluto (...) opporre quegli esseri in rivolta che essenzialmente siamo, a questo mondo, un tempo indiscusso, che obbliga alla sottomissione.”²

Ma già in *Su Nietzsche* si poteva leggere che “l'essere che sono è la rivolta dell'essere”³. E, ancora, negli appunti de *La storia dell'erotismo* Bataille afferma che :

“Vi è una rivolta, un rifiuto della condizione che ci è proposta, che si manifesta fin dal primo istante nell'attitudine dell'uomo. È questo il significato della ricerca infinitamente rinnovata della totalità del possibile.”⁴

Dove la rivolta, come ricerca della totalità del possibile, è proprio in realtà l'impossibile,

1 Gli appunti di Bataille per *La sinteté du mal* sono pubblicati nelle note a *La Souveraineté* in OC VII 635-642. Da notare come l'ultimo abbozzo di prefazione per il libro porti il titolo di *Albert Camus ou la défaite de Nietzsche*, dove è chiara l'intenzione di Bataille di leggere la morale di Camus in contrapposizione alla sovranità del pensiero neitzscheano.

2 *Il sovrano*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 137 (OC XII 196).

3 SN 215 (OC VI 202).

4 OC VIII 66. Negli appunti di una risposta per la domanda indirizzata a diversi intellettuali dalla rivista *Le soleil noir* su quale sia oggi il significato della rivolta, domanda che rientra sempre nell'ambito della discussione aperta dalla polemica innescata con la pubblicazione de *L'uomo in rivolta*, Bataille conclude scrivendo: “Mi limito a riconoscere che ai miei occhi, non vi è nulla di umano che non sia in rivolta.” OC XII 634. Da notare come tale risposta non venne mai terminata da Bataille che si limitò ad autorizzare la rivista a pubblicare una sintesi del suo articolo *Le temps de la révolte*; in effetti chiedersi, come facevano i redattori di *Le soleil noir*, la giustificazione e il senso della rivolta significava porre la rivolta su un piano del tutto estraneo a quello della sovranità cui pensava Bataille.

ciò che Bataille ha indicato anche come esperienza integrale.

Ora, se su questo punto basilare, la riflessione di Bataille e quella di Camus si incontrano è sul modo in cui la rivolta dell'uomo nei confronti della propria condizione va concepita che invece esse divergono. In particolare possiamo dire che ciò che allontana Bataille da Camus è proprio il rapporto, anzi la vera e propria identificazione che nel pensiero del primo prende forma, tra rivolta e sovranità, e tutto ciò coinvolge anche il modo in cui in questo rapporto intervengono la dimensione storica della rivolta e quella del sacro. Per Camus, in effetti, la condizione dell'uomo che si rivolta non può che avere una collocazione storica ben precisa, l'uomo in rivolta è l'uomo della modernità, l'uomo dopo la morte di Dio. Finché infatti viveva immerso in un mondo dominato dal sacro l'uomo non poteva che accettare la struttura gerarchica che sul principio del sacro viene a costituirsi. Questo perché Camus concepisce il sacro semplicemente in termini di trascendenza, come il garante dell'ordine e dell'autorità, pertanto può affermare che in un mondo dominato dal sacro l'uomo accetta di stare in una posizione subordinata e non c'è spazio per la rivolta. Ne consegue che, secondo un passo che Bataille cita nel suo articolo del 1947, ricavandolo da *Remarque sur la révolte*, ma che Camus riprenderà, con alcune variazioni, ne *L'uomo in rivolta*:

“L'uomo in rivolta è l'uomo che sta prima o dopo l'universo sacro, e si adopera a rivendicare un ordine umano in cui tutte le risposte siano umane, cioè razionalmente formulate. Da quell'istante ogni interrogazione, ogni parola è rivolta, mentre nel mondo religioso, ogni parola è rendimento di grazie. Sarebbe possibile mostrare così come non vi possano essere per uno spirito umano che due soli universi possibili, l'universo religioso (o per parlare il linguaggio cristiano, della grazia), e quello della rivolta. La scomparsa dell'uno equivale alla comparsa dell'altro.”¹

Per Camus dunque il sacro si incarna nell'autorità sovrana e la rivolta è sempre rivolta contro una tale sovranità che viene sentita dal rivoltoso come ingiusta, essa quindi costituisce

1 Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, tr. it. L. Magrini, Bompiani, Milano, 2014¹⁰, p. 25; cit. da Bataille in *La morale du malheur*, cit., OC XI 246.

il superamento di un mondo organizzato secondo l'ordine trascendente del sacro. Per Bataille invece il rapporto tra sovranità e rivolta non può essere ridotto a questa semplice contrapposizione ma si configura piuttosto come quello di una paradossale identificazione tra esse. Tutto ciò emerge chiaramente nel breve paragrafo de *La sovranità* intitolato *La rivoluzione*. Qui Bataille parte dal riconoscere le ragioni di Camus nel momento in cui, da un punto di vista sottrico, individua la rivolta nel gesto dei sudditi che si contrappongono all'autorità sovrana:

“La vera rivolta comincia quando è in causa la persona del re, quando l'uomo della moltitudine decide di non alienare più a favore di un altro, chiunque esso sia, la parte di sovranità che gli spetta. Solo a questo punto egli assume per se stesso, per sé solo, l'intera verità del soggetto.

Albert Camus ha quindi ragione di porre come principio la formula: ‘mi rivolto, quindi sono’: la verità dell'*io* stesso è in questione quando cessiamo di essere subordinati, ma la rivolta non comincia nel momento in cui noi ci ribelliamo.”¹

Bataille afferma dunque, e in questo inizia a prendere le distanze da Camus, che “la rivolta non comincia nel momento in cui noi ci ribelliamo”, ciò significa che la rivolta storica contro la sovranità non segna, come Camus vorrebbe, l'inizio della rivolta in quanto tale. In effetti per Bataille, e qui la distanza dall'autore de *L'uomo in rivolta* non potrebbe essere maggiore, è già la stessa sovranità ad essere rivolta contro l'ordine assoggettante del mondo dell'utile, cioè contro un ordine che tiene il soggetto in una condizione subordinata. Anzi, la sovranità è la rivolta in quanto tale.

Alla radice di questa divergenza sta una diversa concezione del sacro visto da entrambi come ciò che sorregge la posizione del sovrano, ma che per Bataille, non può, come fa Camus, essere ridotto semplicisticamente alla trascendenza, poggiandosi sulla quale la sovranità assumerebbe la sua unica funzione, quella imperativa; il sacro è piuttosto, come sappiamo, sulla scia degli studi della scuola durkheimiana, rottura dell'ordine omogeneo del

1 S 92 (OC VIII 296).

profano, eccesso, trasgressione e quindi rivolta e la sovranità di cui ci parla Bataille è strettamente connessa a una tale dimensione sacrale¹.

Certamente nei sovrani reali, così come si sono presentati nella storia, questa dimensione di rivolta contro la subordinazione del soggetto si è in gran parte persa a favore di un esercizio della sovranità come gestione del potere, come *imperium*, ed è proprio questo, come sappiamo, il motivo per cui, secondo Bataille, i sudditi, non più disposti ad accettare una tale sovranità, si ribellano contro di essa. Tuttavia la logica più propria della sovranità rimane, per Bataille, quella della non subordinazione, quella di una rivolta contro la riduzione dell'uomo a cosa tra le cose, a strumento utile e, in questo senso, le si adatta perfettamente l'affermazione di Camus, di cui Bataille sottolinea il sapore kantiano, secondo cui “la rivolta è nell'uomo il rifiuto di essere trattato come cosa”². Perciò Bataille può continuare il passo de *La sovranità* che abbiamo sopra iniziato, scrivendo:

“Quando lo stesso sovrano rifiutava di accettare interamente le proibizioni su cui è fondata la società, quando prendeva su di sé la responsabilità di trasgredirle, in qualche modo, in nome dei suoi sudditi, la rivolta era già cominciata e il sovrano poteva dire in nome degli altri: ‘Ho rifiutato di sottomettermi, quindi sono’.”³

Ne consegue che, paradossalmente, ogni rivolta contro la sovranità è anche una rivolta contro la rivolta stessa che trova incarnato nella sovranità il suo movimento di rifiuto della subordinazione.

“L'uomo in rivolta è definito dal no categorico che egli oppone al mondo della sovranità nel suo insieme. Ma se in questo movimento di negazione fosse negata la rivolta stessa? La rivolta, il soggetto medesimo, questa verità intima che si fa luce all'improvviso nei momenti sovrani?”⁴

1 Sul sacro come uno degli elementi che fa divergere la rivolta di Bataille da quella di Camus si veda Koichiro Hamano, *Bataille lecteur de Camus*, cit., pp. 143-144.

2 Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 271.

3 S 92 (OC VIII 296).

4 Ibidem.

Ecco quindi che la rivolta storica, nel momento in cui, per contrapporsi alla sovranità reale, nega la sovranità in quanto tale porta necessariamente non verso la liberazione dell'uomo ma verso il suo assoggettamento totale. Questo paradosso, che pone la coincidenza tra sovranità e rivolta sotto il segno dell'impossibile, fa sì che per Bataille esse non possano essere identificate con una precisa epoca storica; la rivolta non è quindi ciò che caratterizza l'uomo della modernità distinguendolo da quello obbediente e sottomesso delle epoche precedenti, ma è la condizione stessa dell'uomo ad essere sempre in bilico tra la trasgressione sacra della rivolta e la subordinazione profana all'ordine dell'utile.

Se quindi il motto della sovranità è il luciferino “*non serviam*”, il rifiuto di essere utili come strumenti, ne consegue che, per Bataille, il fondamento della morale della rivolta non sarà, come in Camus, il desiderio di giustizia o la solidarietà con gli oppressi, ma proprio “la volontà di essere sovraneamente”¹. Tutto ciò significa però anche che la rivolta, la rivolta sovrana, è per Bataille sempre colpevole, ha a che fare cioè con quella dimensione del male, della *dépense* senza senso, impossibile da ridurre alla logica dei fini e dei beni, che Camus non è però in grado di riconoscere, proprio per la netta contrapposizione da lui istituita tra sovranità e sacro da una parte e la rivolta dall'altra². Il “pensiero meridiano” di Camus è dunque un pensiero che indietreggia di fronte al male e pertanto non riesce a dar voce all'ingiustificabile eccesso della rivolta sovrana e al suo rifiuto di essere utile.

“L'autore de *La peste* ha la preoccupazione di essere utile: egli è il nemico giurato della morte e del dolore, nessuno apparentemente, se si compisse il suo desiderio, morirebbe né soffrirebbe.”³

-
- 1 *Le temps de la révolte*, OC XII 163. Nel suo saggio Hamano sottolinea come un'altra delle divergenze tra Bataille e Camus nella concezione della rivolta stia proprio nel fatto che, ad avviso di Bataille, non è possibile sostenere che la rivolta nasce quando l'uomo rifiuta di essere ridotto a cosa e, contemporaneamente, ritenere che la rivolta abbia come scopo l'affermazione della giustizia e scaturisca da un senso di solidarietà, perché ciò significherebbe fare della rivolta un mezzo per raggiungere un determinato fine. Koichiro Hamano, *Bataille lecteur de Camus*, cit., pp. 144-147.
 - 2 Su ciò si veda il saggio di Ciro Felice Papparo, “*C'è ancora una macchia qui*”. *Il tempo del Male. Bataille, Camus e la felicità*, cit..
 - 3 *La morale du Malheur*, OC XI 237.

Mentre afferma di voler porre la rivolta sul piano della storia Camus la pensa in realtà come un'ingenua fuga dalla storia, come se il male fosse la conseguenza di una determinata e superabile configurazione dei rapporti di potere che regolano il perseguimento dell'utile mentre, in realtà, per Bataille, è proprio la logica finalistica, quella su cui si fonda la morale del bene, a tenere asservito l'uomo, ed essa è inestricabile dalla storia, cioè dalla dimensione propriamente umana dell'agire. La rivolta sovrana cui pensa Bataille non è tanto quindi un gesto di ribellione che possa trovare il suo posto e il suo senso nella storia, quanto piuttosto una rivolta contro la storia. Tutto ciò non implica l'idea che sia possibile negare o uscire dalla storia, perché la rivolta, come la trasgressione, non annulla ciò contro cui si rivolta.

“É ridicolo negare la storia, ma quantomeno possiamo, se siamo abbastanza forti per farlo – soprattutto abbastanza lucidi -, prenderci carico di opporle un rifiuto, in una parola, contro la storia possiamo rivoltarci.”¹

Si tratta di una rivolta che, innanzitutto, si colloca per Bataille sul piano del pensiero, di una lucida esperienza di pensiero che non accetta di farsi assoggettare, e che, come sappiamo, può fare questo, solo nel momento in cui mette costantemente e sovranamente in causa se stessa non adeguandosi all'ordine del già pensato, perché “oggi l'assenza di pensiero, la routine, fa la storia e non rivoltarsi contro di essa, significa farla”². Ma rivoltarsi contro la storia significa anche sottrarsi tanto alla posizione dell'asceta che pensa di poter uscire dalla storia, quanto alla posizione del sovrano imperativo che a quella, infine, di colui che al sovrano si ribella in vista della libertà; questi ultimi, infatti, rimangono entrambi imprigionati in quella logica dell'asservimento cui pensavano di sottrarsi.

“Il dilemma della sovranità non si pone al moderno rivoltoso in maniera meno derisoria di quanto non fosse per il re divino o per il monaco. Se desidera sfuggire alle condizioni che lo condannano, non ha altre risorse, al pari di essi, al di fuori della *chance* e dell'ostinazione del rifiuto. Il solo cambiamento intervenuto

1 *L'affaire de “L'homme révolté”*, OC XII 232.

2 *Ivi*, OC XII 233.

riguarda la chiarezza a cui si è giunti, questa situazione è talmente messa a nudo che nessuno, in precedenza, ne poté concepire una più violentemente illuminata: l'intera umanità bloccata, in un caso nelle contraddizioni arcaiche dei religiosi o dei re, nell'altro nel vicolo cieco di una rivolta che nel compiersi ritorna alla sottomissione, ma più perfetta e priva di al di là.”¹

La posizione del “*ribelle sovrano*”² non è dunque quella che ricerca una salvezza, fuori o dentro la storia. Egli non agisce, perché agire significherebbe fare la storia, la sua rivolta è piuttosto abbandono³, abbandono alla *chance*, ma con ciò anche assunzione di un'impossibilità della salvezza che colloca l'uomo dell'esperienza sovrana sempre al limite della necessità storica, nella condizione di un precario equilibrio che implica la continua e ostinata reiterazione del gesto di rivolta contro quanto lo assoggetta.

“Non possiamo limitarci all'utile, ma non possiamo nemmeno negare le nostre condizioni. Perciò riconosciamo la *qualità umana* non in uno stato definito, ma nella lotta necessariamente incerta di colui che rifiuta *il dato* – qualunque esso sia, perché *dato*. (...) ma il rifiuto non sarebbe altro che il rifiuto di essere, il suicidio, se eccedesse *l'estremità del possibile*. Le forme composite e contraddittorie della vita umana sono legate a questa posizione *sulla breccia*, dove non si deve mai indietreggiare né andare troppo lontano.”⁴

Rimane da vedere come si collochi il ribelle sovrano di Bataille nei confronti degli altri uomini. Sicuramente la sua è sempre una ribellione del singolo che, a differenza di quella di Camus, non ha come obiettivo la giustizia per gli oppressi. Ciò risulta evidente nell'errore che Bataille commette, non si sa quanto consapevolmente, nel momento in cui, nel passo de *La sovranità* che abbiamo citato poche pagine fa, riporta la famosa affermazione de *L'uomo in*

1 *Il sovrano*, cit., p. 149, traduzione in parte modificata (OC XII 207).

2 Ivi, p. 150 (OC XII 207).

3 “Dobbiamo presupporre che in noi l'essere accede a una presenza reale, o sovrana, soltanto quando è in rivolta; che la sua piena manifestazione – che, *come il sole o la morte, non si può guardare fisso* – esige l'estremo abbandono della rivolta.” Ivi, p. 138 (OC XII 197).

4 S 180-181 (OC VIII 379).

rivolta, “mi rivolto dunque siamo”, trasformandola in “mi rivolto dunque sono”¹. Tuttavia, ciò non significa che la rivolta debba, per Bataille, essere isolata e solitaria; innanzitutto perché se la sovranità a cui Bataille pensa non è la rivolta storica che si asserva a un fine non può però neppure continuare ad essere quella della sovranità arcaica in cui l'uno può dissipare ciò che è stato accumulato con lo sfruttamento dei molti.

“Se siamo interessati a conservare intatto in noi un movimento sovrano dell'essere, non possiamo né ridurlo negli altri né permettere che in noi, provvisoriamente, il movimento si subordini nell'attesa dell'affrancamento finale.”²

Ma Bataille, afferma anche di più; afferma infatti che la sovranità implica sempre necessariamente la coincidenza con altre esperienze sovrane.

“Non vivo pienamente e interamente nell'istante che a una condizione: di non sottrarre la mia pienezza ai miei simili. Detto altrimenti, la mia integrità non mi apparterrà se non quando coincide con l'integrità degli altri.”³

Hamano parla a tal proposito di una complicità nella rivolta sovrana, che è cosa diversa dalla solidarietà di cui parla Camus⁴; la solidarietà è quella infatti che spinge a ribellarsi a favore di chi non si ribella, la complicità è invece sempre tra ribelli. Ma questa complicità altro non è che la dimensione che Bataille ha indicato come comunicazione. Solo il soggetto sovrano, il soggetto ribelle che mette continuamente in questione le forme in cui è stata fissata la sua immagine dalla logica profana dell'utile, del potere e del sapere, può aprire se stesso a quella comunicazione che avviene, secondo Bataille, solo tra esseri contingenti e consapevoli della loro irredimibile condizione di precarietà e di mancanza, della ferita che li costituisce⁵.

1 Da notare come nel recensire il libro di Camus nel dicembre del 1951 Bataille citi correttamente la frase sottolineando in nota come essa si trovi già nella *Nota sulla rivolta*. *Le Temps de la révolte*, OC XII 153.

2 *Il sovrano*, cit., p. 143 (OC XII 201).

3 *De l'âge de pierre a Jacques Prévert*, OC XI 93-94.

4 Koichiro Hamano, *Bataille lecteur de Camus*, cit., pp.153-158.

5 Besnier afferma, a tal proposito, che “il sovrano è in effetti un solitario – ma un solitario animato dal

Non si dà quindi sovranità che non si apra alla comunicazione, tanto che Bataille afferma che: “la soggettività è sovrana in quanto esiste, ed esiste in quanto è comunicata”¹.

È dunque tutto questo complesso di questioni che Bataille è portato ad affrontare nel momento in cui si confronta con la riflessione di Camus sulla rivolta ed è attraverso questo passaggio, quindi, che egli viene a definire quel coincidere del movimento della rivolta e del processo sovrano, attraverso cui il soggetto continuamente si definisce e si dilegua, e in cui ci sembra di poter individuare l'ultimo passaggio di una riflessione sulla rivoluzione in cui abbiamo individuato la preoccupazione costante del pensiero batailleano.

2.6 Il valore d'uso della sovranità

Individuato quindi nella sovranità il punto finale di condensazione verso cui precipita il pensiero batailleano di un soggetto che esiste solamente come processo di ostinata rivolta che continuamente rivoluziona non solo il mondo a lui esterno ma il soggetto stesso, e in ciò lo porta anche ad entrare in una relazione di comunicazione non gerarchica con altri soggetti; possiamo a questo punto interrogarci su quale sia “il valore d'uso”, in particolare sul piano politico, della sovranità batailleana, così come Bataille, all'inizio degli anni trenta, si chiedeva, in polemica con Breton e i surrealisti, quale fosse *Il valore d'uso di D.A.F. De Sade*². Dove valore d'uso va inteso non nel senso del tentativo di individuare una utilizzabilità, sul piano politico, di questo pensiero, quanto piuttosto dell'indisponibilità della sovranità ad essere ridotta a strumento, a mezzo di scambio in vista di qualcos'altro, divenendo così valore di per sé. Qualsiasi riflessione sul “valore” politico del pensiero batailleano non può, in effetti, a nostro avviso essere sottratta alla necessità di rapportarsi ad esso seguendo lo stesso

desiderio infinito dell'altro.” Jean-Michel Besnier, *La valeur d'usage de Georges Bataille à l'ère des utopies posthumaines*, in G. Ernst e J.-F. Louette, *Georges Bataille, cinquante ans après*, cit., p. 305.

- 1 S 253 (OC VII 443). Va precisato che nel paragrafo da cui è tratto questo passaggio Bataille sta affrontando il rapporto tra arte e sovranità in cui l'arte risulta essere il luogo nel quale può avvenire una tale comunicazione.
- 2 Il nostro riferimento va qui anche al recente saggio di Besnier *La valeur d'usage de Georges Bataille à l'ère des utopies posthumaines*, cit., in cui la soggettività sovrana di Bataille si contrappone all'ideale postumano che individua nelle tecnoscienze la via per un compimento dell'umano che altro non sarebbe se non una sua totale riduzione all'ordine controllabile dell'omogeneo.

approccio che Bataille aveva adottato alla fine degli anni trenta nei confronti del pensiero nietzscheano; quando cioè si trattava, con gli articoli pubblicati su *Acéphale* in particolare, di sottrarre Nietzsche all'utilizzo politico-ideologico che veniva fatto del suo pensiero da parte del nazifascismo, non per assoldare tale pensiero nelle fila di un altro campo politico, ma per evidenziare la sua radicale inutilizzabilità politica¹. Cosa che tuttavia non va assunta nel senso di una sua estraneità al politico, quanto piuttosto come il suo disporsi, e disporci, a cogliere ciò che all'interno dell'ordine politico ne costituisce insieme il limite, in cui esso si rovescia in una mancanza di ordine istituito e garantito, e il cuore di un potere che si rivela come un continuo sacrificio e abban-dono di potere. Possiamo quindi concordare con l'individuazione operata, com'è noto, da Roberto Esposito di una tale posizione come quella forse più significativa di un approccio che viene definito “impolitico”², a condizione però che si tenga ben ferma la distinzione tra impolitico e apolitico, o anche, antipolitico. E, ancor più, che si tenga conto dell'indicazione di Roberto Facioni di recuperare il doppio significato del prefisso *in*, tenendo contemporaneamente, e paradossalmente assieme, la negazione ma anche il movimento diretto verso l'interno³. Se è infatti vero che l'emergere in Bataille del pensiero della sovranità si affianca a continue dichiarazioni di presa di distanze dalla politica attiva nella quale egli era stato coinvolto negli anni trenta, proprio perché la sovranità è ciò che non accettando di sottomettersi non può essere pensata sul piano dell'agire politico, e cioè della ricerca di un potere⁴, è altrettanto vero che il suo pensiero continua ad essere mosso da una

1 “LA DOTTRINA DI NIETZSCHE NON PUÒ ESSERE ASSERVITA.” *Nietzsche e i fascisti*, in *La congiura sacra*, cit., p. 16 (OC I 450).

2 Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1988.

3 Roberto Facioni, *Il politico sabotato*, cit., p. 43. Heimonet parla a sua volta di una cripto-politica di Bataille, perché egli indaga ciò che sta sotto ogni tentativo di razionalizzazione e di omogeneizzazione del potere e della politica. Cfr. il capitolo intitolato *Hétérologie et crypto-politique*, in Jean-Michel Heimonet, *Le mal à l'œuvre, Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*, cit. pp. 12-16.

4 In una famosa lettera aperta all'amico René Char pubblicata su *Botteghe oscure* nel 1950 in risposta ad una domanda lanciata da Char e riguardante l'esistenza di incompatibilità per l'intellettuale, Bataille scrive: “Lei sa quanto io sia egualmente lontano dall'abbattimento e dalla speranza. Ho scelto semplicemente di vivere: mi stupisco di continuo nel vedere uomini ardenti e avidi d'agire prendersi gioco del piacere di vivere. Questi uomini confondono, con ogni evidenza, l'azione e la vita, senza accorgersi di come, essendo l'azione il mezzo necessario al mantenimento della vita, la sola azione accettabile sia quella che si cancella, o meglio, che si appresta alla cancellazione, di fronte alla ‘luccicante diversità’, di cui lei parla, che non può e non potrà mai essere ridotta all'utile.” *Lettera a René Char sulle incompatibilità dello scrittore*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 166 (OC XII pp. 17-18). In un'intervista radiofonica del 1951 Bataille

serie di motivazioni e a riferirsi ad ambiti e problemi che non possono non essere considerati di natura politica. Potremmo, in realtà, affermare che l'atteggiamento che Bataille viene ad assumere nei confronti del politico non sia, in fondo, dissimile da quello che caratterizza il suo approccio alla poesia, un approccio segnato cioè da dichiarazioni di odio profondo che sono però allo stesso tempo il segno del fatto che, per Bataille, è proprio lì che viene ad essere messa realmente in gioco la dimensione sovrana dell'uomo. Ciò che Bataille odia nella poesia, e possiamo dire lo stesso anche della politica, è il suo sottomettersi alle condizioni del possibile e dunque il non rimanere fedele a una dirompente, rivoluzionaria, impossibilità che è la loro unica ragione d'essere. Senza tener conto di questa impossibilità che sta al cuore del politico non possiamo, secondo Bataille, nemmeno comprendere la politica che si, e ci, subordina al piano del possibile. “La politica dell'impossibile è la miglior via per scoprire la politica del possibile” afferma Bataille, come abbiamo già visto, in una lettera a Jérôme Lindon¹. Possiamo così comprendere l'affermazione che egli fa in un articolo della fine degli anni cinquanta: “la politica alla quale aspiro, davanti alla quale vivo, è sempre un fine. In quanto fine esclude il calcolo, che è proprio dei mezzi”². La politica davanti alla quale Bataille vive è dunque, potremmo dire, una politica sovrana, una politica del soggetto sovrano. Ma ciò non significa, come è chiaro a questo punto, che si tratti di un pensiero che mira a salvaguardare l'individuo e a preservare il ruolo centrale che esso ha assunto all'interno della scienza politica moderna, perché il soggetto sovrano è, come abbiamo visto, proprio la continua infrazione di questa figura e di quella logica della rappresentazione all'interno della quale il moderno soggetto politico viene a consistere in un processo incentrato su meccanismi di potere in cui si tratta sempre innanzitutto di garantire la riduzione all'unità e all'identità. Ciò

dichiara: “Ho avuto delle velleità sul versante politico, ma queste velleità mi sono apparse ben presto ridicole.” In *Une liberté souveraine, Textes et entretiens réunis et Présentés par Michel Surya*, Farrago, Tours, 2000, p. 94.

1 OC III 521.

2 *La pura felicità*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 79 (OC XII 484). Si tratta di un articolo che anticipa l'ennesimo libro incompiuto di Bataille che si sarebbe intitolato sempre *Le pour bonheur*, e di cui ci rimangono i testi preparatori: *Dossier su “La pura felicità”*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., pp. 87-109 (OC XII 527-547). Da sottolineare come nella continuazione di questo passo Bataille identifichi questa politica che è fine e non mezzo con la violenza; dove si deve tener presente come quanto Bataille intende qui con violenza è proprio ciò che non potendo essere ridotto alla Ragione calcolante non ha all'interno dei suoi schemi alcuna giustificazione.

che Bataille tenta allora di fare è di pensare ad un soggetto che si sottragga alla necessità di garantire tale unità e che sia anzi il continuo riproporsi di una differenza in se stessa molteplice e irriducibile come contestazione di ogni processo che sottomette il soggetto, singolo o collettivo, a un'identità già data.

Certo il pensiero di Bataille non ci offre alcun modello che possa essere applicato alla realtà politica, questo anche perché pensare per modelli significherebbe proprio venir meno a quell'esperienza del non-sapere in cui solamente il pensiero, ad avviso di Bataille, trova la propria vera dimensione. Eppure, a nostro avviso, il percorso batailleano assume una sua importanza, in particolare all'interno di un contesto politico caratterizzato dalla crisi dei processi costituzionali che segna l'irresistibile dissolversi delle categorie nelle quali il politico aveva preso forma nella modernità¹. Certo questa dissoluzione sembra aprire per un verso la strada ad una politica ridotta a gestione tecnocratica del potere, ad amministrazione e conservazione dell'ordine dell'omogeneo. Una politica dunque in cui non vi è più spazio per la *chance*, per il rovesciamento costituito dall'irrompere dell'impossibile, di ciò che non poteva essere previsto e calcolato. Una politica completamente desacralizzata, intendendo appunto per sacro quella pura immanenza del soggetto a se stesso e al proprio mondo che Bataille viene a concepire attraverso il suo confronto con le scienze sociali. Una politica in cui la comunicazione è concepita come scambio sulla base di equivalenze e che pertanto deve sempre essere comunicazione perfetta che non lascia residui eccedenti. Bataille ci invita invece non solo a tener conto sempre di ciò che eccede ogni processo di ordinamento politico (ogni processo costituzionale) ma anche a collocarci proprio in questa eccedenza perché solo in essa avviene un reale processo di soggettivazione, ma ciò significa anche che solo in essa avviene veramente il soggetto politico cioè un soggetto coinvolto in una relazione di comunicazione non pregiudicata da un passato già costituito e da un fine/bene futuro a cui il soggetto venga fissato una volta per tutte. Il percorso di pensiero batailleano ci sembra così essere una delle esperienze in cui, non a caso, la riflessione politica sconfinava nella letteratura e nell'arte ponendosi come luogo in cui non solo si produce un pensiero del soggetto come singolarità, ma la singolarità stessa accade in quel pensiero², divenendo esso stesso una

1 Su ciò si veda Adone Brandalise, *Dopo la costituzione. Ordine politico e singolarità*, in Adone Brandalise, *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova, 2003, pp. 3-35.

2 Sul concetto di singolarità facciamo qui riferimento a quanto scrive Barandalise: "Il singolo compare là dove

pratica, un'etica, in cui il soggetto è ciò che accade qui ed ora senza essere pregiudicato da un'immagine di sé compiuta e già precostituita. Bataille ci offre così la possibilità di un continuo ripensamento del soggetto in generale, e del soggetto politico in particolare, come singolarità. Egli ci permette di vedere come al cuore del soggetto stesso stia questa irriducibile esigenza sovrana che ci impedisce di pensare al soggetto, al soggetto politico, come ciò che può essere ridotto nelle forme di una totale gestione amministrativa, tecnica, del potere, all'interno della quale la politica diviene mero calcolo economico e in cui si assiste alla suturazione di ogni possibile spazio per l'irrompere dell'eterogeneo, facendo dell'uomo e della dimensione intersoggettiva degli esseri umani una semplice funzione utile al mantenimento di un ordine omogeneo e omogeneizzante.

la realtà cessa di essere la rigidità indiscutibile del già avvenuto per presentarsi come ciò che avviene, perché anch'esso è radicale e originale messa in gioco di tutti quegli elementi che compongono, per uno sguardo oggettivante, l'individuo. Il singolo come la realtà sono in questa prospettiva indeducibili. Il discorso che pretende di ricavarli dalla descrizione di una tendenza manca l'obiettivo perché non appartiene alla dimensione del loro accadere, che è quella dell'impermanenza, cioè della non durata, l'effimero rispetto all'immaginazione lineare del tempo, il presente come luogo dell'effettivo prodursi della realtà in ogni evento di soggettivazione. Il singolo non si pone più quindi come il residuo irriducibile dell'individuo, né come il nucleo dell'umano, ma come ciò che è reale proprio perché non residuale e perché non situato in ipotetici centri sepolti nell'interiorità, non più sottomesso alla relazione perché tutto e immediatamente relazione esso stesso.” Adone Brandalise, *Sovranità e regalità*, in Adone Brandalise, *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, cit., p. 163.

BIBLIOGRAFIA

A. Opere di Georges Bataille

1. Opere in lingua originale

Le *Œuvres complètes* di Georges Bataille sono state pubblicate da Gallimard tra il 1970 e il 1988, secondo il seguente piano:

- Tome I (1970): PREMIERES ÉCRITS, 1922-1940: *Histoire de l'œil – L'Anus solaire – Sacrifices – Articles*. (Présentation de Michel Foucault.)
- Tome II (1970): ÉCRITS POSTHUMES, 1922-1940.
- Tome III (1971): ŒUVRES LITTÉRAIRES: *Madame Edwarda – Le Petit – L'Archangélique – L'impossible – La Scissiparité – L'Abbé C. – L'être indifférencié n'est rien – Le Bleu du ciel*.
- Tome IV (1971): ŒUVRES LITTÉRAIRES POSTHUMES: *Poèmes – Le Mort – Julie – La Maison brûlée – La Tombe de Louis XXX – Divinus Deus – Ébauches*.
- Tome V (1973): LA SOMME ATHÉOLOGIQUE I: *L'Expérience intérieure – Méthode de méditation – Post-scriptum 1953 – Le Coupable – L'Alleluiah*.
- Tome VI (1973): LA SOMME ATHÉOLOGIQUE II: *Sur Nietzsche – Mémoire – Annexes*.
- Tome VII (1976): *L'économie à la mesure de l'univers – La Part maudite – La limite de l'utile (fragments) – Théorie de la Religion – Conférences 1947-1948 – Annexes*.
- Tome VIII (1976): *L'Histoire de L'Érotisme – Le Surréalisme au jour le jour – Conférences 1951-1953 – La Souveraineté – Annexes*.
- Tome IX (1979): *La peinture préhistorique. Lascaux ou la naissance de l'art – Manet – La littérature et le mal – Dossier de «Lascaux» – Dossier William Blake*.

- Tome X (1987): *L'érotisme, Le procès de Gilles de Rais, Les larmes d'Éros*, Dossier de *L'érotisme – Dossier des Larmes d'Éros – Hors Les larmes d'Éros*.
- Tome XI (1988): Articles 1, Année 1944 – année 1949.
- Tome XII (1988): Articles 2, Année 1949 – année 1961.

Altri scritti di Bataille non compresi nelle *Œuvres complètes* si possono trovare in:

Georges Bataille, *Lettres a Roger Caillois (4 Août 1935 – 4 Février 1959)*, Folle Avoine, Paris, 1987.

L'apprenti sorcier, textes, correspondances et documents (1032-1939), a cura di Marina Galletti, Éditions de la différence, Paris, 1999.

Colette Peignot, *Une rupture: correspondances croisées de Laure avec Boris Souvarine, sa famille, Georges Bataille, Pierre et Jenny Pascal, Simone Weil*, Éditions des Cendres, Paris, 1999.

Une liberté souveraine. Textes et entretiens, réunis et présentés par M. Surya, Farrago, Paris, 2000.

L'ambigüité du plaisir et du jeu, a c. di Marina Galletti, in «Les Temps Modernes», février 2005, n. 629, pp. 7-28.

2. Traduzioni italiane utilizzate delle opere di Georges Bataille

Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana (con R. Quenau), in M. Ciampa, F. Di Stefano (a c. di), *Sulla fine della storia*, Liguori Editore, Napoli, pp. 111-125.

Critica dell'occhio, a cura di S. Finzi, Guaraldi, Rimini, 1972.

Documents, tr. it. S. Finzi, Edizioni Dedalo, Bari, 2009².

Il Collegio di Sociologia: 1937-1939, di Denis Hollier, a c. di Marina Galletti, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

- Il Colpevole / L'Alleluia*, tr. it., A. Biancofiore, Edizioni Dedalo, Bari, 1989.
- Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, a cura di C. Grassi, tr. it. C. Grassi e M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova-Milano, 1998.
- Il limite dell'utile*, a cura di C. F. Papparo, Adelphi, Milano, 2012².
- Il problema dello Stato e altri scritti politici*, a cura di M. Tabacchini, Casa di Marrani, Gussago (BS), 2013.
- Il processo di Gilles de Rais*, tr. it. R. Guidieri, Guanda Editore, Parma, 2010².
- La congiura sacra*, tr. it. F. Di Stefano e R. Garbetta, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di C. F. Papparo, tr. it. Di C. Colletta e C. F. Papparo, Guida, Napoli, 2000.
- La letteratura e il male*, tr. it., A. Zanzotto, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1991.
- L'ambiguità del piacere e del gioco*, in F. C. Papparo e B. Moroncini (a c. di), *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, Il Nuovo melangolo, Genova, 2009, pp. 9-28.
- L'amicizia*, a cura di F. Ferrari, SE, Milano, 1999.
- L'ano solare*, a cura di S. Finzi, ES, Milano, 1993.
- La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, tr. it. F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Lascaux. La nascita dell'arte*, a cura di S. Mati, tr. it. E. Busetto, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2007.
- La sovranità*, tr. it., L. Gabellone, il Mulino, Bologna, 1990.
- Le lacrime di Eros*, traduzione e cura di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- L'erotismo*, tr. it. A. Dell'Orto, ES, Milano, 1997.
- L'esperienza interiore*, tr. it. C. Morena, Edizioni Dedalo, Bari, 2002.
- Manet*, tr. it., G. Alberti, Abscondita, Milano, 2013.
- Scritti sul fascismo 1933-34. Contro Heidegger. La struttura psicologica del fascismo*, a cura di G. Bianco e S. Geroulanos, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010.
- Sulla Religione. Tre conferenze e altri scritti*, a cura di C. F. Papparo, Cronopio, Napoli, 2007.
- Su Nietzsche*, tr. it., A. Zanzotto, SE, Milano, 1994.
- Teoria della religione*, tr. it. R. Piccoli, SE, Milano, 2002.

Tutti i romanzi, a cura di G. Neri, tr. it., M. Canosa, G. Davico Bonino, P. Decina Lombardi, O. Del Buono, V. Dridso, R. Ferrara, G. Neri, D. Selvatico Estense, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

w.c., a c. di Antonio Contiero, Transeuropa edizioni, Massa, 2011.

B. Letteratura critica su Bataille

AA.VV., *Hommage a Georges Bataille*, «Critique», août-septembre 1963, n. 195-196.

AA.VV., *Bataille*, Union générale d'éditions, Paris, 1973, tr. it. M. Bianchi, *Bataille, verso una rivoluzione culturale*, Dedalo libiri, Bari, 1974.

AA.VV., *Écrits d'ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues*, a c. di Dominique Lecoq e Jean-Luc Lory, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987.

AA.VV., *Georges Bataille, il politico e il sacro*, a c. di J. Risset, Liguori editore, Napoli, 1987.

AA.VV., *Georges Bataille*, «Les Temps Modernes», n. 602, Janvier-février 1999.

AA.VV., *Georges Bataille – Jean-Paul Sartre*, «Lignes», 2000/1, n. 1.

AA.VV., *Nouvelles lectures de Georges Bataille*, «Lignes», 2005/2, n. 17.

AA.VV., *The Beast at Heaven's Gate. Georges Bataille and the Art of Transgression*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2006.

AA.VV. *Georges Bataille écrivain*, «Littérature», 2008/4, n. 152.

AA.VV., *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, a c. di F. C. Papparo, e B. Moroncini, Il Melangolo, Genova, 2009.

AA.VV., *Georges Bataille. L'impossibile*, «B@belonline/print», 2012, n. 12, a c. di Chiara de Marco, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2012.

AA.VV., *Georges Bataille, cinquante ans après*, a c. di Gilles Ernst e Jean-François Louette, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes, 2013.

AA.VV., *Geroges Bataille, d'un monde l'autre*, «Critique», 2013, n. 788-789.

- Agamben, G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, in AA.VV., *Georges Bataille, il politico e il sacro*, a c. di Jacqueline Risset, Liguori editore, Napoli, 1987, pp. 115-119.
- Alberti, P., *Postfazione a G. Bataille, Teoria della religione*, SE, Milano, 2002, pp. 99-119.
- Altberg, F., *Georges Bataille ou l'envers de la philosophie*, Camion Blanc, Rosières en Haye, 2014.
- Agnellini, F., *La fauna come inferno della psiche. Metamorfosi animali nelle interpretazioni lauréatmontiane di Gaston Bachelard e Georges Bataille*, in «Altre modernità. Rivista di studi letterari e culturali», numero speciale: *Bachelard e la plasticità della materia*, <http://riviste.unimi.it/index.php/AMonile/article/view/2401>, Università degli Studi di Milano, 2012, pp. 24-34
- Arnould-Bloomfield, E., *Georges Bataille, la terreur et les lettres*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2009.
- Barthes, R., *La métaphore de l'œil*, in *Hommage a Georges Bataille*, «Critique», août-septembre 1963, n. 195-196, pp. 770-777, tr. it. L. Lonzi, *La metafora dell'occhio*, in id., *Saggi critici*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 237-245.
- Barthes, R., *Les sorties du texte*, in id., *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, 1984, Seuil, Paris, 1993, pp. 270-283.
- Battini, M., *L'assenza del sacro come patologia*, in Donzelli, M., Pozzi, R., (a c. di) *Patologie della politica: crisi della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma, 2003, pp. 381-390.
- Baudrillard, J., *Quand Bataille attaquit le principe métaphysique de l'économie*, in «La Quinzaine Littéraire», 1970, n. 234.
- Baudry, J.-L., *Bataille e la scienza: introduzione all'esperienza interiore*, in AA.VV., *Bataille. Verso una rivoluzione culturale*, Dedalo libri, Bari, 1974, pp. 135-157.
- Besnier, J.-M., *Georges Bataille, la politique de l'impossible*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes, 2014.
- Besnier, J.-M., *Georges Bataille et la modernité: "La politique de l'impossible"*, in «La Découverte – Revue du MAUSS», 2005/1, n. 25, pp. 190-206.
- Bianco, G., *Dall'avanguardia al contrattacco*, in G. Bataille, *Scritti sul fascismo 1933-34*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, pp. 51-64.
- Bischof, R., *Riso tragico, la nozione di sovranità rivista da Acéphale*, in F. C. Papparo e B. Moroncini (a c. di), *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, Il Melangolo,

- Genova, 2009, pp. 69-88.
- Bizet, F., *Le mort, texte scissipare*, in G. Ernst et J.-F. Louette (a c. di), *Georges Bataille, cinquante ans après*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes, 2013, pp. 209-229.
- Blanchot, M., *L'expérience limite*, in « Nouvelle revue française », octobre 1962, tr. it. di A. Zanzotto, In G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano, 1994, pp. 219-231
- Bois, Y.-A., Krauss, R., *Formless: A User's Guide*, Urzone, 1997, tr. it. di E. Grazioli, *L'informe*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.
- Bourgon, J., *Bataille et le "supplicié chinois": erreurs de personne*, in A. Domiguez Leiva e M. Détrie (a c. di), *Le Supplice oriental dans la littérature et les arts*, Les Éditions du Murmure, Dijon, 2005, pp. 93-115.
- Brusseyroux, M., *Hétérologie de l'abject*, in «L'en-je lacanien», 2005, n. 5, pp. 39-57.
- Bruzzo, F., *Bataille scrittore*, in G. Bataille, *Tutti i romanzi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp. V-XXXVII.
- Burzio, P., *Bataille. Una monografia paradossale*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2009.
- Canevari, M., *Sofferenza, malattia e sovranità. Una lettura attraverso Georges Bataille*, in «Aut-Aut», Gennaio-aprile 2001, n. 301-302, pp. 235-248.
- Canevari, M., *L'uomo totale. Hegel, Nietzsche, Bataille e l'idea di totalità*, in «Segni e comprensione», Maggio-agosto, 2006, n. 58, pp. 20-34.
- Canevari, M., *La religiosità feroce. Studio sulla filosofia eterologica di Georges Bataille*, Le Monnier, Firenze, 2007
- Capovin, R., *Bataille e il comunismo*, in P.P. Poggio (a cura di), *L'altro Novecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, Vol I, *L'età del comunismo sovietico (Europa: 1900-1945)*, Jaca Book, Milano, 210, pp. 605-619.
- Castanet, D., *Avec "les meilleurs", vers L'impossible ou La haine de la poésie*, in «L'en-je lcanien», 2010/1, n. 14, pp. 5-8.
- Cavalletto, R., *Georges Bataille. Il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, La Rosa Editrice, Torino, 2007.
- Chatain, J., *Georges Bataille*, Éditions Seghers, Paris, 1973.
- Ciampa, M., *Animali post-storici*, in M. Ciampa e F. Di Stefano (a c. di), *Sulla fine della storia*, Liguori Editore, Napoli, 1985.
- Ciampa, M., *La gnosi paradossale di Georges Bataille*, in J. Risset (a c. di), *Georges*

- Bataille: il politico e il sacro*, Liguori editore, Napoli, 1987, pp. 22-28.
- Colafranceschi, S., *Quando il moto del tempo... Bataille con Sade*, in F. C. Papparo e B. Moroncini (a c. di), *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, Il Melangolo, Genova, 2009, pp. 119-129.
- Cornille, J.-L., *Georges Bataille: un rat dans la bibliothèque*, in «Revue de littérature comparée», 2005/1, n. 313, pp. 35-50.
- Croix, L., *De la joie devant la mort à une père-version de la culpabilité*, in «Figures de la psychanalyse», 2001/1, n. 4, pp. 197-206.
- Cuillerai, M., *Nous ne demandons pas à quoi servent les scièces de l'homme*, in «Le Télémaque», 2009/2, n. 36, pp. 9-18.
- De Petra, F., *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, Derive Approdi, Roma, 2010.
- De Petra, F., *Dalla "comunità degli amanti" all'impossibile comunicazione*, in Chiara di Marco (a c. di), *Georges Bataille. L'impossibile*, «B@belonline/print», 2012, n. 12, Mimesis edizioni, Milano-Udine, pp. 63-87.
- Derrida, J., *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve*, in «L'Arc», mai 1967, tr. it. di G. Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1990², pp. 325-358.
- Di Marco, C., *Georges Bataille: etica dell'incompiutezza*, Mimesis, Milano, 2005.
- Di Marco, C., *Georges Bataille. Amicizia e comunicazione*, in «B@belonline/print», 2006, vol. 2, pp. 149-164.
- Di Stefano, F., *Salire verso il basso. Appunti su Bataille e il negativo*, in M. Ciampa e F. Di Stefano (a c. di), *Sulla fine della storia*, F., Liguori Editore, Napoli, 1985.
- Esposito, R., *Il comunismo e la morte*, introduzione all'edizione italiana di G. Bataille, *La sovranità*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Esposito, R., *La comunità della perdita: l'impolitico di Georges Bataille*, in G. Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- Facioni, S., *Il politico sabotato. Su Georges Bataille*, Jaca Book, Milano, 2009.
- Ferrari, F., *L'amicizia, il silenzio e la parola*, in G. Bataille, *L'amicizia*, SE, Milano, 1999.
- Ferrari, F., *La comunità errante. Georges Bataille e l'esperienza comunitaria*, Lanfranchi,

- Milano, 1997.
- Feyel, J., *Georges Bataille. Une quête érotique du sacré*, Honoré Champion, Paris, 2013.
- Fimiani, F., *L'amicizia inoperosa delle immagini. Su empatia, critica e figuratività in "Documents"*, in F. C. Papparo e B. Moroncini (a c. di), *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, Il Melangolo, Genova, 2009, pp. 171-198.
- Finzi, S., *Introduzione a G. Bataille, Critica dell'occhio*, Guaraldi Editore, Rimini, 1972, pp. 7-25.
- Finzi, S., *La dialettica delle forme visibili*, in G. Bataille, *Documents*, Edizioni Dedalo, Bari, 1974, pp. 5-16.
- Finzi, S., *L'occhio di Bataille e il soggetto psicoanalitico*, in G. Bataille, *L'ano solare*, ES, Milano, 1993.
- Fitch, B. T., *Monde à l'envers/Texte réversible: la fiction de Bataille*, Minard, Paris, 1982.
- Foucault, M., *Préface à la transgression*, in «Critique», août-septembre 1963, n. 195-196, tr. it. di C. Milanese, *Prefazione alla trasgressione*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano, 1996².
- Pierrot, J., *Georges Bataille et la politique (1928-1939)*, in C. Foucrier e D. Mortier (a c. di) *Historire et littérature : les écrivains et la politique*, PUF, Paris, 1977, pp. 139-160.
- Fourny, J.-F., *Introduction à la lecture de Georges Bataille*, Peter Lang, Paris, 1988.
- Galeazzi, G., *Il mito nell'opera di Bataille*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie)», XVI, 2011, Firenze University Press, pp. 83-116, <http://www.fupress.net/index.php/adf/article/view/9643>
- Galletti, M., *Tradurre Bataille: la lingua del Collegio di Sociologia*, in D. Hollier, *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, pp. XXIX-XXXVII.
- Galletti, M., *Notes sur Bataille, Camus et le surréalisme*, in «Les Temps modernes», février 2005, n. 629, pp. 35-42.
- Galletti, M., *Il re del bosco*, in G. Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, pp. 129-143.
- Galletti, M., *La comunità «impossibile» di Georges Bataille. Da «Masses» ai «difensori del male»*, Kaplan, Torino, 2008.
- Galletti, M., *Le chapitre manquant de La littérature et le Mal*, in G. Ernst e J.-F. Louette (a c. di), *Georges Bataille, cinquante ans après*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes,

- 2013, pp. 81-94
- Geroulanos, S., *L'antropologia dell'uscita*, in G. Bataille, *Scritti sul fascismo 1933-34*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, pp. 7-35.
- Ghezzi, E., *Togliersi il vestito*, in G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Edizioni Dedalo, Bari, 1978, pp. 5-18.
- Ghezzi, E., *(vedere) né prima né dopo*, postfazione a G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Edizioni Dedalo, Bari, 1978, pp. 281-296.
- Giarda, A., *Esperienze della sovranità, il surrealismo in Georges Bataille e Antonin Artaud*, a c. di D. Scarca, Edizioni Mercurio, Vercelli, 2008.
- Guillaume, M., *La notion de dépense de Mauss à Bataille*, in D. Lecoq e J.-L. Lory (a c. di) *Écrits d'ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987, pp. 9-18.
- Grassi, C., *Il non-sapere, Georges Bataille sociologo della conoscenza*, Costa & Nolan, Genova-Milano, 1998.
- Grassi, C., *Sociologia della cultura tra critica e clinica: Bataille, Barthes, Lyotard*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.
- Guerra, R., *Freaks. Georges Bataille e la filosofia di «Documents»*, in F. Bassan (a c. di), *Artaud e Bataille. Pensare per immagini*, Lithos Editrice, Roma, 2010, pp. 205-223.
- Hamano, K., *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, EUD, Éditions Universitaires de Dijon, 2004.
- Hamano, K., *Bataille lecteur de Camus*, in G. Ernst e J.-F. Louette, *Georges Bataille, cinquante ans après*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes, 2013, pp.139-158.
- Hawley, D., *L'œuvre insolite de Georges Bataille, une hiérophanie moderne*, Editions Slatkine, Genève, 1978.
- Heimonet, J.-M., *Le mal à l'œuvre. Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*, Éditions Parenthèses, Marseille, 1986.
- Heimonet, J.-M., *Négativité et communication*, Jean-Michel Place, Paris, 1990.
- Hollier, D., *Le dualisme materialiste de Georges Bataille*, in «Tel Quel», 1966, n. 25, pp. 41-54.
- Hollier, D., *Dall'al di là di Hegel all'assenza di Nietzsche*, in AA.VV., *Bataille, verso una rivoluzione culturale*, Dedalo libiri, Bari, 1974, pp. 79-103.

- Hollier, D., *La prise de la Concorde suivi de Les dimanches de la vie. Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris, 1974.
- Hollier, D., *La fin des sommations*, in «Critique», août-septembre, 1996, n. 591-592, pp. 592-598.
- Hollier, D., *Pour le prestige: Hegel à la lumière de Mauss*, in «Critique», 2013/1-2, n. 788-789, pp. 7-21.
- Houdebine, J.-L., *Il nemico dall'interno*, in AA.VV., *Bataille, verso una rivoluzione culturale*, Dedalo libiri, Bari, 1973, pp. 165-207.
- Jamin, J., *Un sacré collègue ou les apprentis sorciers de la sociologie*, in «Cahiers internationaux de sociologie», gennaio-giugno 1980, vol. 68, pp. 5-30.
- Jamin, J., *Documets revue. La part maudite de l'ethnographie*, in «L'Homme», 1999, n. 151, pp. 257-266.
- Joron, P., *La vie improductive. Georges Bataille et l'hétérologie sociologique*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier, 2010.
- Lala, M.-C., *Incidences de l'impossible sur la pensée de Georges Bataille face à l'oeuvre de la mort*, in AA.VV., D. Lecoq e J.-L. Lory (a c. di), *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille rencontre les ethnologues*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987, pp. 189-196.
- Lala, M.-C., *Da "La structure psychologique du fascisme" ai fondamenti de "La souveraineté"*, in J. Risset (a c. di), *Georges Bataille: il politico e il sacro*, Liguori editore, Napoli, 1987, pp. 60-66.
- Lala, M.-C., *Prefazione a G. Bataille, Metodo di meditazione*, Mimesis, Milano, 1994, pp. 7-25.
- Land, N., *The thirst for annihilation. Georges Bataille and virulent nihilism (an essay in atheistic religion)*, Routledge, London and New York, 1992.
- Lascault, G., *Notules pour les larmes*, in *L'Arc*, 1971, n. 44, pp. 71-76.
- Laserra, A., *Bataille e Caillois: osmosi e dissenso*, in J. Risset (a c. di), *Georges Bataille, il politico e il sacro*, Liguori editore, Napoli, 1987, pp. 120-136.
- Lecoq, D., *L'œil de l'ethnologue sous la lent de l'écrivain*, in D. Lecoq e J.-L. Lory (a c. di), *Écrits d'ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987, pp.109-118.
- Lemoine-Luccioni, E., *La transgression chez Georges Bataille et l'interdit analytique*, in D.

- Lecoq e J.-L. Lory (a c. di), *Écrits d'ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987, pp. 67-73.
- Libertson, J., *Excess and Imminence : Transgression in Bataille*, in «MLN», dec. 1977, Vol. 92, n. 5, The Johns Hopkins University Press, pp. 1001-1023.
- Lippi, S., *Transgressions: Bataille, Lacan*, Érès, Ramoville Saint-Agne, 2008.
- Lo Duca, J.-M., *Georges Bataille, in lontananza...*, in G. Bataille, *Le lacrime di Eros*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, pp. XXIX-XXXVII.
- Lorblanchet, M., *L'origine de l'art*, in *Diogène* 2006/2, n. 214, pp. 116-131.
- Louvrier, P., *Georges Bataille: la fascination du mal*, Éditions du Rocher, Monaco, 2008.
- Lozier, C., *De l'abject et du sublime. Georges Bataille, Jean Genet, Samuel Beckett*, Peter Lang AG, Bern, 2012.
- Lübecker, N., *Camus, Bataille et la morale de la révolte*, in *Présence de Albert Camus*, 2012, n. 3, pp. 38-51.
- Maiello, G., *Georges Bataille*, Liguori editore, Napoli, 1983.
- Manghi, M., «*Il re dei boschi*», in G. Bataille, *Il colpevole / L'Alleluia*, Edizioni Dedalo, Bari, 1989, pp. 5-10.
- Marcel, J.-C., *Bataille et Mauss: un dialogue de sourds?* In «Les Temps modernes», décembre 1998-janvier-février 1999, n. 602, pp. 92-108.
- Marmande, F., *Georges Bataille politique*, Presses universitaires de Lyon, 1985.
- Marmande, F., *Le vertige essentiel*, in J. Risset (a c. di), *Georges Bataille, il politico e il sacro*, Liguori editore, Napoli, 1987, pp. 13-21.
- Marmande, F., *Georges Bataille: le motif aztèque*, in D. Lecoq e J.-L. Lory (a c. di), *Écrits d'ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987, pp. 19-29.
- Marmande, F., *Le pur bonheur. Georges Bataille*, «Lignes», Paris, 2011.
- Mascolo, D., *Communication au sujet d'Antonin Artaud, Georges Bataille et André Breton. Précédée d'une lettre de D. Mascolo à M. Nadeau*, in «Lignes», 1998/1, n. 33, pp. 193-194.
- Mati, S., *L'arte, un passato*, prefazione a G. Bataille Lascaux. *La nascita dell'arte*, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2007.

- Métraux, A., *Rencontre avec les ethnologues*, in *Hommage à Georges Bataille*, «Critique», Août-septembre 1963, n. 195-196, pp. 677-684.
- Mishima, Y., *Essai sur Georges Bataille*, in «La nouvelle revue française», 1974, n. 256, pp. 77-82.
- Mong-Hy, C., *Bataille cosmique. Georges Bataille du système de la nature à la nature de la culture*, Nouvelles Éditions lignes, Paris, 2012.
- Monville, A., *Misère du Nietzsche de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray*, Les Éditions Aden, Bruxelles, 2007.
- Moroncini, B., *La comunità impossibile*, in B. Moroncini, C.F. Papparo, G. Borrello, *L'ineguale umanità. Comunità, esperienza, differenza sessuale*, Liguori editore, Napoli, 1991, pp. 9- 77.
- Moroncini, B., *La comunità dell'ebbrezza e del bisogno*, in C. di Marco (a c. di), *Georges Bataille. L'impossibile*, «B@belonline/print», 2012, n. 12, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2012, pp. 149-162.
- Papparo, F. C., *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997.
- Papparo, F. C., *Perdere tempo, Pensare con Bataille*, Mimesis editore, Milano-Udine, 2012.
- Papparo, F. C., *Per desiderio d'infinito*, in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, Guida editori, Napoli, 2000, pp. 7-23.
- Papparo, F. C., *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Quodlibet, Macerata, 2005.
- Papparo, F. C., “Per più vedere e per più farvi amici”. Su *L'Esperienza interiore di G. Bataille*, in B. Moroncini, C. F. Papparo, G. Borrello, *L'ineguale umanità. Comunità, esperienza, differenza sessuale*, Liguori editore, Napoli, 1991, pp. 79-135
- Papparo, F. C., “Tutto quel che è deve essere consumato”, in G. Bataille, *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, Cronopio, Napoli, 2007.
- Papparo, F. C., “C'è ancora una macchia qui”. *Il tempo del Male. Bataille, Camus e la felicità*, in A. Maccariello (a c. di), *La plurivocità del male*, Aracne, Roma, pp. 29-45, 2009.
- Papparo, F. C., *Una traccia lasciata su un vetro rigato*, in G. Bataille, *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano, 2010.

- Perilli, P., *Bataille fra l'eros e il male*, Transeuropa, Massa, 2011
- Perniola, M., *Georges Bataille e il negativo*, Feltrinelli, Milano, 1977.
- Pic, M., *Penser au moment du danger. Le Collège et L'Institut de recherche sociale de Francfort*, in P. A. Fabre e M. Pic (a c. di) *Georges Bataille, d'un monde l'autre*, «Critique», 2013, n. 788-789, 2013, pp. 81-109.
- Piel, J., *Bataille et le monde: de La notion de dépense à La part maudite*, in AA.VV., *Hommage a Georges Bataille*, «Critique», août-septembre 1963, n. 195-196. pp. 721-733.
- Pigliaru, A., *La poesia non serve. Brevi note su Bataille e Baudrillard tra residuo e inutile*, in «G.C.S.I. - Giornale Critico di Storia delle Idee», luglio-dicembre 2009, n° 2, www.giornalecritico.it/archivio/02/GCSI_02_Pigliaru.pdf
- Ponti, M. B., *Georges Bataille e l'estetica del male*, Aesthetica preprint. Supplementa, 3, Centro internazionale studi di estetica, Palermo, 1999.
- Prévost, P., *Rencontre Georges Bataille*, Éditions Jean-Michel Place, Paris, 1987.
- Pulcini, E., *Presentazione a "Il dispendio"*, in G. Bataille, *Il dispendio*, Armando Editore, Roma, 1997, pp. 7-52.
- Rey, J.-M., *Bataille e Nietzsche*, in J. Risset (a c. di), *Georges Bataille, il politico e il sacro*, Liguori editore, Napoli, 1987, pp. 29-43.
- Rella, F., *La parte di Bataille*, introduzione a G. Bataille, *La parte maledetta*, Bertani editore, Verona, 1972, pp. 11-20.
- Rella, F., *Lo sguardo ulteriore della bellezza*, in G. Bataille, *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp. 11-38.
- Rella, F. e Mati, S., *Georges Bataille, filosofo*, Mimesis, Milano-Udine, 2007.
- Renard, J.-C., *L'«expérience interieure» de Georges Bataille ou la négation du mystère*, Seuil, Paris, 1987.
- Richardson, M., *Georges Bataille*, Routledge, New York, 1994.
- Richir, M., *La fine de l'histoire. Notes préliminaires sur la pensée politique de Georges Bataille*, in «Textures», juin 1970, pp. 31-47.
- Richman, M. H., *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2002.
- Rieusset, I., *Le Collège de sociologie: Georges Bataille et la question du mythe, de l'ethnologie à l'anthropologie: un décentrement épistémologique*, in D. Lecoq e J.-L. Lory

- (a c. di), *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille rencontre les ethnologues*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987, pp. 119-138.
- Risset, J., « *Le jour accusant de la pensée lente* », in «Lignes», 1991/2, n. 14, pp. 73-82.
- Risset, J., *La chanson de la sirène ou l'extrême de la littérature*, in G. Ernst et J.-F. Louette (a c. di), *Georges Bataille, cinquante ans après*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes, 2013, pp. 11-20.
- Rovelli, M., *La visione della catastrofe*, in G. Bataille, *Sacrifici*, Stampa alternativa, Viterbo, 2007, pp. 3-9.
- Salsano, A., *Un'altra storia dell'occhio*, prefazione a G. Bataille, *Le lacrime di Eros*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, pp. IX-XXVII.
- Sabot, P., *Pratiques d'écriture, pratiques de pensée: figures du sujet chez Breton/Eluard, Bataille et Leiris*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2001.
- Sabot, P., *Extase et transgression chez Georges Bataille*, in «Savoirs et clinique», 2007/1, n. 8, pp. 87-93.
- Santi, S., *Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie*, Eitions Rodopi, Amsterdam – New York, 2007.
- Santi, S., *Georges Bataille et la poesie du « Grand surrealisme »*, in Henri Béhar (a c. di), « Mélusine 23 - Dedans-dehors », agosto 2003, éd L'age d'homme, pp. 73-86.
- Santi, S., *L'oeil d'Edwarda*, in «Littérature», 2008/4, n. 152, pp. 65-78.
- Sartre, J.-P., *Un nouveau mystique*, in J.-P. Sartre, *Situation 1*, Gallimard, Paris, 1947, tr. it. *Un nuovo mistico*, in J.-P. Sartre, *Che cos'è la letteratura*, Il Saggiatore Net, Milano, 2004.
- Simon, A., *Georges Bataille, le plaisir et l'impossible*, in «Revue d'histoire littéraire de la Fance», 2003/1, n. 103, pp. 181-186.
- Surya, M., *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Galimard, Paris, 1992.
- Surya, M., *Présentation*, in G. Bataille, *Discussion sur le Péché*, Lignes, Paris, 2010, pp. 7-49.
- Surya, M., *Sainteté de Bataille*, Éditions de l'éclat, Paris, 2012.
- Tabacchini, M., *L'esclusione come problema politico*, prefazione a G. Bataille, *Il problema dello stato*, Casa di Marrani, Gussago (Bs), 2013, pp. VII-XXXIII.
- Tarditi, C., *Au seuil de la transcendance: religion, sacré et sacrifice dans la pensée de Georges Bataille*, in «Le philosopheire» , 2004, n. 1, pp. 97-111.

Takemoto, T., *Mishima pour ou contre Bataille?*, in «La nouvelle revue française», 1974, n. 256, pp. 66-76.

Warehime, M., « *Vision sauvage* » and *Images of Cultures: Georges Bataille, Editor of Documents*, in «The French review», october 1986, vol.60, N° 1, pp. 39-45.

Zuccarino, G., *Il testo aperto. Bataille e « Madame Edwarda »*, in id., *Il desiderio, la follia, la morte*, Campanotto editore, Udine, 2005, pp. 9-29.

B. Altre opere utilizzate

AA. VV., *Comunità e politica*, Cronopio, Napoli, 2011.

Agamben, G., *Homo sacer*, Einaudi, Torino, 2005.

Badiou, A., *Le siècle*, Seuil, Paris, 2005.

Bergson, H., *L'Évolution créatrice* (1907), tr. it. F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

Blanchot, M., *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955.

Blanchot, M., *La communauté inavouable*, Les éditions du minuit, Paris, 1983

Boureau, A., *Histoires d'un historien*, Gallimard, Paris, 1990.

Brandalise, A., *Oltranze*, Unipress, Padova, 2002.

Brandalise, A., *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova, 2003.

Breton, A., *Second manifeste du surréalisme* (1924), in id. *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, Paris, 1990, pp. 67-137.

Caillé, A., *Critica della ragione utilitaria*, Boringhieri, Torino, 1991.

Caillois, R., *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1950, tr. it., *L'uomo e il sacro*, a c. di U. M. Olivieri, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

Camus, A., *Remarque sur la révolte*, in AA.VV., *L'existence*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 9-23, tr. it. *Nota sulla rivolta*, a c. di Maurice Weyembergh, in «La società degli individui», 2011, n. 42, Franco Angeli, Torino, pp. 95-113.

- Camus, A., *Ni victimes ni bourreaux*, in «Combat», novembre 1946, tr. it. *Né vittime né carnefici*, in id., *Mi rivolto dunque sono*, Elèuthera, 2008, pp. 17-40.
- Camus, A., *L'homme révolté* (1951), tr. It L. Magrini ., *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano, 2014¹⁰.
- Cesaroni, P., *La distanza da sé*, Cleup, Padova, 2010.
- Clifford, J., *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art* (1988), tr. it. Mario Marchetti *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.
- Dumézil, G., *Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative* (1939), tr. it. Di Bianca Candian, *Gli dei dei Germani*, Adelphi, Milano, 1988⁴.
- Durkheim, É., *Cours sur les origines de la vie religieuse*, in «Revue de philosophie», 1907, vol 7, n. 5 (pp. 528-539), vol. 7, n. 7 (pp. 92-114) et vol. 7, n. 12 (pp. 620-638).
- Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, PUF, Paris, 1912, tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di M. Rosarti, Meltemi editore, Roma, 2005.
- Durkheim, É., *De la définition des phénomènes religieux*, in «L'Année sociologique», 1898, pp. 1-28, tr. it. *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, cura e traduzione di Enzo Pace, Armando editore, Roma, 1996.
- Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- Esposito, R., *Nove pensieri sulla politica*, Il mulino, Bologna, 1993.
- Fournier, M., *Une lettre inédite de Marcel Mauss à Roger Caillois du 22 juin 1938*, in «Actes de la recherche en sciences sociales» septembre 1990, Vol. 84, p. 87.
- Frazer, J. G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (1922), tr. it., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- Freud, S., *Totem und Tabù* (1913), tr it. *Totem e tabù*, Bollati Boringhieri, Milano, 1976⁷.
- Freud, S., *Massenpsychologie und Ich Analyse* (1921), tr. it. E. Ganni, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Einaudi, Torino, 2013.
- Gislan, J. -J. e Steiner, P. , *La sociologie économique. 1890-1920*, PUF, Paris, 1995.
- Habermas, J., *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Shurkamp Verlag (1985), tr. it. Em. Agazzi e El. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1988.
- Hertz, R., *Contribution à un étude sur la représentation de la mort* (1907), tr. it. *Sulla*

- rappresentazione collettiva della morte*, Savelli, Roma, 1978.
- Hertz, R., *La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse* (1924) tr. it. A. Prosperi, *La preminenza della mano destra. Studio sulla polarità religiosa*, in *La preminenza della mano destra e altri saggi*, Einaudi, Torino 1994, pp. 137-163.
- Hubert, H., Mauss, M., *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899), tr. it. V. Meneghetti Minelli, *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio*, Morcelliana, Brescia, 2002⁵.
- Karsenti, B., *L'homme total: sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, Paris, 1997, tr. it. *L'uomo totale*, Il Ponte, Bologna, 2005.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, a cura di Raymond Quenau (1947), tr. it. a cura di Gian Franco Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996².
- Kojève, A., *Introduzione al sistema del sapere. Il concetto di tempo*, Neri Pozza, Milano, 2005.
- Lacan, J., *Il seminario. Libro X. L'angoscia, 1962-1963*, Einaudi, Torino, 2007.
- Lacan, J., *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, a c. di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma, 2014.
- Leiris, M., *L'œil de l'ethnologue*, in «Documents», 1930, n. 7, pp. 405-414.
- Lévi-Strauss, C., *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (1950), tr. it. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *Teoria general della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965, pp. XV-LIV.
- Lévi-Strauss, C., *Tristes Tropiques* (1955), tr. it. *Tristi tropici*, Il saggiaiore, Milano, 1972⁵.
- Mauss, M., *Sociologie et anthropologie* (1950), tr. it. F. Zannino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1965.
- Mauss, M., *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, in Hubert, H., Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Félix Alcan, 1909, pp. 1-12.
- Moroncini, B., *Lacan Politico*, Cronopio, Napoli, 2014.
- Nancy, J.-L., *La Communauté désœuvrée* (1986), tr. it. A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 2003³.
- Nancy, J.-L., *La Communauté affrnté*, Éditions Galilée, Paris, 2001.
- Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra* (1885), tr. it. Di S. Giametta, *Così parlò Zarathustra*, BUR, Milano, 1990³.

- Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft* (1887), tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1989⁶.
- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse* (1886), tr. it. F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 2007²².
- Olivieri, U. M., *La traccia del sacro*, introduzione a R. Caillois *L'uomo e il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, pp. VII-XXXVI.
- Otto, R., *Das Heilige : über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), tr. it. Di Ernesto Bonaiuti, *Il sacro : l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano, 1994⁵.
- Roy, C., *La théorie maussienne à l'origine de la critique sociale*, in «La Découverte – Revue du MAUSS», 2002/1, n. 19, pp. 357-371.
- Sorel, G., *Scritti politici*, UTET, Torino, 1963.
- Weber, M., *Die Protestantische Ethik un der Geist des Kapitalismus* (1905), tr. it. A. M. Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano, 1991.