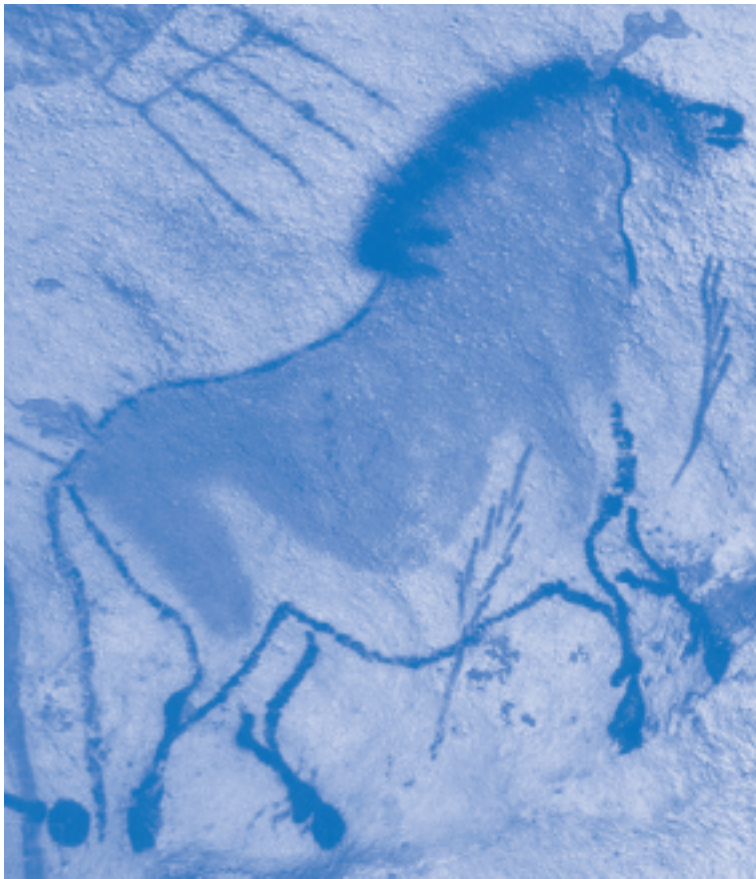


Georges Bataille. L'impossibile

B@belonline/print

Rivista semestrale di Filosofia

N. 12 – Anno 2012



B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica
www.babelonline.net

Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nell'identità e nella
differenza dei modi e dei contenuti

This review is submitted to international peer review

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre.

B@belonline/print

Direzione e Redazione

Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi Roma Tre
Via Ostiense 234
00146 Roma

Sito Internet:<http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia>

Tel. + 39.06.57338338/ 57338425 – fax + 39.06.57338340

Direttore: Francesca Brezzi

Comitato direttivo: Patrizia Cipolletta (cipollet@uniroma3.it) e **Chiara Di Marco**

(dimarco@uniroma3.it)

Comitato scientifico: Mireille Calle-Gruber, Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Felix Duque, Claudia Dovolich, Roberto Finelli, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Arno Münster, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Carmelo Vigna

Comitato di redazione: Francesca Gambetti, Carla Guetti, Sabine Meine

Libri per recensioni possono essere inviati alla Segreteria di redazione Claudia Dovolich presso il Dipartimento di Filosofia. Il materiale per la pubblicazione va inviato all'indirizzo e-mail: babelprint@uniroma3.it.

Abbonamento annuale: 25 € (Italia), 30 € (Estero), 20 € Studenti, 35 € (Sostenitori) da versare sul c.c. n. **38372207** intestato: Associazione Culturale Mimesis, causale abbonamento Babel. Spedire fotocopia della ricevuta alla Redazione di B@belonline via fax, via e-mail oppure via posta. Numeri arretrati: versare 20 € sul c.c. indicato e inviare la ricevuta alla Redazione

© 2012 – **Mimesis Edizioni (Milano – Udine)**

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono: +39 02 24861657 +39 02 24416383 e fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesised@tiscali.it

Via Chiamparis, 94 – **33013 Gemona del Friuli (UD)**

E-mail: info.mim@mim-c.net

In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563

B @belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia



Mimesis



Editoriale*di Francesca Brezzi*

p. 9

Il tema di B@bel*a cura di Chiara Di Marco*

p. 13

Georges Bataille. L'impossibile**Presentazione** di Chiara Di Marco*«Come l'acqua fra le acque»**L'impossibile identificazione*

p. 15

Georges Bataille*Il y eut un an le 19 février mourait André Gide**L'originalité décide**a cura di Marina Galletti*

p. 35

Marina Galletti*La sovranità della letteratura e**l'«édifice découronné» di André Gide*

p. 39

Gabriella Baptist*La potenza del negativo e l'opera della morte**Bataille lettore di Hegel*

p. 43

Sara Colafranceschi*L'impossibile. Tra necessità e possibilità*

p. 51

Fausto De Petra*Bataille Blanchot e Nancy**Dalla «comunità degli amanti» all'impossibile comunicazione*

p. 63

Chiara Di Marco*Di un nodo che slega**Parole per l'impossibile*

p. 89

Claudia Dovolich*Donare l'amicizia**L'eredità di Georges Bataille*

p. 113

Gilles Ernst*Georges Bataille et «L'Im-possible»*

p. 135

Bruno Moroncini*La comunità dell'ebbrezza e del bisogno*

p. 149

Felice Ciro Papparo*Note intorno all'«irriducibile»*

p. 163





Spazio aperto

a cura di Maria Teresa Pansera

Mariannina Failla

Filosofia della speranza?

Le lezioni di Bloch su Kant

p. 181

Marco Fortunato

Elogio dell'in-decisione

La dialettica e la nascita

p. 191

Mario Vegetti

Platone e Aristotele volontà e

responsabilità dell'azione morale

p. 211

Ventaglio delle donne

a cura di Federica Giardini

Brunella Casalini

L'etica della cura

Dal personale al globale

p. 223

Filosofia e ... neuroscienze

a cura di Francesco Ferretti

Ines Adornetti

Gesti e strumenti nell'evoluzione umana

Un'ipotesi cognitiva sull'origine del linguaggio

p. 237

Erica Cosentino

Mental Clock

*I fondamenti neurocognitivi della
rappresentazione del tempo*

p. 247

Immagini e Filosofia

a cura di Daniella Iannotta

Emiliano Ingria

Al di là dello specchio magico

Appunti ermeneutici per un viaggio fantastico

p. 257

Giardino di B@bel

a cura di Claudia Dovolich

Fabio Carnevale

La consulenza filosofica come dono

p. 273

Ai margini del giorno

a cura di Patrizia Cipolletta

Giuseppe Stinca

Il pensiero di Rosenzweig nell'opera di Levinas

p. 291

Libri ed eventi

a cura di Chiara Di Marco

Libri...

T. Deacon, *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*
(Alessandra Chiera) p. 303

F. Brezzi/M.T. Russo, *Oltre la società degli individui*
Teoria ed etica del dono
(Carmelo Colangelo) p. 305

F. Sollazzo, *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica*
Scritti di filosofia morale
(Tibor Szabó) p. 307

... ed eventi

Una fenomenologia plurale della religione
(Stefano Bancalari/Irene Kajon) p. 309





E ditoriale

di Francesca Brezzi

Georges Bataille: un metafisico dopo la fine della metafisica, o ancora un surrealista eterodosso, un conoscitore acuto di problematiche etnologiche, un intellettuale di sinistra, ma anche un irrazionalista, un esteta, un decadente, un “cristiano diventato ateo”. Queste alcune delle tante definizioni di un autore che ha offerto una produzione molto vasta e disparata – saggi filosofici, una *Somma Ateologica*, scritti mistici (fu lettore attento degli scritti di Angela da Foligno), vari romanzi, tra cui uno breve, *Storia dell’occhio* (1928), osceno e raffinato, *Conferenze sul non sapere* – autore quindi non facilmente etichettabile, se non quale pensatore di confine, filosofo dei margini, uno studioso che sfugge continuamente, pur offrendo nei differenti ambiti riflessioni di grande rilievo, grazie alla loro carica polemica e, insieme, alla intrinseca aporeticità. Non solo, ma come afferma giustamente Claudio Tarditi l’opera di Bataille è un immenso frammento composto da una miriade di frammenti, e non trovano spiegazione i tanti pseudonimi con cui ha pubblicato molti testi, così come rimane oscuro il motivo per cui altri suoi lavori siano rimasti inediti e di alcuni si siano fornite innumerevoli versioni, se non che tutto sia cifra di un iter speculativo molto tormentato.

Ugualmente la sua biografia, i suoi legami, le amicizie e i tentativi di prassi “politica” comune sono tutti “deflagrati”; uno scacco continuamente riproposto, afferma Chiara Di Marco, che cura questo numero di B@bel dedicato al tema poliedrico ma impervio di “pensare l’impossibile”. Questo il filo conduttore, che segue, come ben spiega la curatrice nella sua introduzione, il movimento della scrittura per cogliere la radicale trasformazione del pensiero e dell’esistente, soffermandosi su alcune parole chiave della “coerente contraddittorietà” di Bataille: *morte*, innanzi tutto, ma anche *dispendio improduttivo*, *sacrificio*, *comunità impossibile*, *dono*, *angoscia* (*détresse*), *passione inoperosa*, *insufficienza* incolmabile, *sovranità*, *esperienza interiore*, *eros*, *gioco* e *riso*.

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

E ditoriale

Difficile ritrovare le fonti di un pensiero così “autonomo”, ma si possono cogliere i punti di riferimento in Hegel e in Nietzsche: raggiunta la consapevolezza – studiando la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel attraverso le lezioni di Kojève – dell’impossibilità dell’impresa hegeliana di cogliere il senso del mondo e del soggetto mediante la «dimensione penitenziaria» del linguaggio filosofico, Bataille si apre ad un’altra prospettiva, riappropriandosi del Nietzsche già studiato e attuando “l’amicizia stellare”, auspicata da quello nei confronti di Wagner. Se rifiutano entrambi il discorso filosofico identitario, utile non per i filosofi, ma per i professionisti della filosofia e questi sono, scrive Bataille, il «dente malato» nella bocca di Hegel, il pensatore francese offre una via d’uscita dalla dimensione dell’essere, da quell’ontologia con cui per secoli la filosofia si è identificata e immediato è il richiamo all’idea di «evasione» proposta da Emmanuel Lévinas (e Bataille, non a caso, fu il primo recensore, se non l’unico, negli anni ’30, del fondamentale testo *De l’évasion* di Lévinas).

Il Nostro propone l’abbandono del *logos* che molti filosofi del Novecento poi perseguono, Heidegger, Lévinas, Irigaray, ma altresì Deleuze e Derrida – questi ultimi molto hanno ricevuto da Bataille e pertanto si presentano quali lettori empatici del suo pensiero –, per affrontare l’esperienza interiore e si tratterà di trovare un linguaggio in cui questa esperienza possa dirsi e darsi, ma in questo dirsi consiste l’annientamento stesso. “Il ne pas savoir” come “rien savoir”: perché per Bataille si devono mantenere le contraddizioni che abitano l’essere e lo costituiscono e attraverso le quali esso si dà; il filosofo esprime con una scrittura affascinante, ma sottile, sincopata che provoca i lettori, proprio la vocazione tragica di un pensiero che non si chiude nei limiti del “filosofico”, come giustamente afferma Franco Rella, ma che nel nostro tempo si è appunto espressa in Nietzsche. L’esperienza interiore, infatti, si situa là dove, come si legge nella prefazione a *Madame Edwarda*, si verifica e si provoca un eccesso del fondamento. “Eccedere il fondamento” palesa l’andare oltre a quanto i linguaggi – che su tale fondamento si basano e da cui muovono – permettono di cogliere e definire, significa spingersi verso ciò che è *impossibile pensare*, verso ciò che è *impossibile vedere*.

Questo numero di B@bel, con la consueta pluralità di voci, affronta alcuni nodi teoretici di un pensiero così complesso, ma insieme rigoroso e radicale, che si situa in posizione ineludibile all’interno delle grandi aporie contemporanee; gli studiosi presenti oltre a penetrare con puntualità nel merito delle questioni hanno superato la difficoltà intrinseca alla scrittura stessa, lo scandalo della scrittura, come qui si ricorda, che rinvia agli stili trasgressivi di Klossowski, Foucault, Deleuze, Derrida e Nancy; se proprio quest’ultimo delinea quello di Bataille come un pensiero nudo, esposto, privato non solo dei suoi oggetti, ma anche della sicurezza di sé, questa difficoltà è riconosciuta da tanti interpreti e ci sovviene una affermazione di Derrida a proposito della scrittura di Lévinas: un pensiero che sfugge alla violenza del commento, non solo, ma che si presenta come sfida continua per il commentatore e il critico (*Violence et métaphysique*, Paris 1967). La sfida qui affrontata allora è quella di comprendere un «pensatore che, interrogando il suo tempo, continua a porre in questione la nostra stessa contemporaneità», ma sottraendolo alla “boites à outils” e aprendolo alla dismisura di un pensiero dell’impossibile che intreccia il gioco, il riso, le lacrime come il clown bianco di cui parla Starobinski nel *Portrait de l’artiste en saltimbanque* o come Augusto, il clown geniale e disperato di Henry Miller in *Il sorriso ai piedi della scala*, che recita ogni sera il dramma dell’iniziazione e del martirio. Se nella disperazione dell’autore de *L’azzurro del cielo* e della *Storia dell’occhio* echeggiano il riso e la danza (di Zarathustra?) la disperazione, allora, è

liberazione a-teologica, disperazione come libertà e naufragio, come follia e saggezza.

Non solo, ma per quel continuo “gioco” dei ribaltamenti cui Bataille ci ha iniziato, accanto alla disperazione il filosofo rafforza la sua teoria del *ludus* e riecheggiando Pascal – «se moquer de la philosophie c’est vraiment philosopher» – afferma che ridere della filosofia è una forma di risveglio, da cui irrompono il gioco e il riso quali esplosioni violente, feconde e urgenti anche per la riflessione dei nostri giorni. Il gioco è l’attraversamento del *logos* umano in vista di un pensare altro che superi i limiti di quello, anzi tenti il recupero di ciò che è andato perduto, “le energie sprecate” – afferma Bataille – e in tal senso la filosofia, che Huizinga nel suo testo fondamentale *Homo ludens* considera non un gioco vano, ma sacro, per Bataille è pensiero sovrano. Ma qui c’è ancora un ulteriore capovolgimento perché Bataille aggiunge anche che il gioco non è vanità o indifferenza, ma occasione di prova, rischio nel dispendio assoluto, vertigine e abisso.

Tuttavia non c’è risposta possibile all’impossibile che è l’uomo, e la filosofia, in quanto frantumazione perenne, è per il pensatore francese una ricerca talvolta angosciosa di ciò che sfugge, invisibile, impossibile, impensabile. Ricerca di ciò che soltanto vale la pena di pensare.

Ringrazio Julie Bataille per aver gentilmente autorizzato la pubblicazione del testo di Georges Bataille *Il y eut un an le 19 février mourait André Gide. L’originalité décide*

Francesca Brezzi



Il tema di B@bel

a cura di Chiara Di Marco

Georges Bataille. L'impossibile

Chiara Di Marco

Presentazione

«Come l'acqua fra le acque»

L'impossibile identificazione

Georges Bataille

Il y eut un an le 19 février mourait André Gide

L'originalité décide

a cura di Marina Galletti

Marina Galletti

La sovranità della letteratura e

l'«édifice découronné» di André Gide

Gabriella Baptist

La potenza del negativo e l'opera della morte

Bataille lettore di Hegel

Sara Colafranceschi

L'impossibile. Tra necessità e possibilità

Fausto De Petra

Bataille Blanchot e Nancy

Dalla «comunità degli amanti» all'impossibile comunicazione

Chiara Di Marco

Di un nodo che slega

Parole per l'impossibile

Claudia Dovolich

Donare l'amicizia

L'eredità di Georges Bataille

Gilles Ernst

Georges Bataille et «L'Im-possible»

Bruno Moroncini

La comunità dell'ebbrezza e del bisogno

Felice Ciro Papparo

Note intorno all'«irriducibile»

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



PRESENTAZIONE

«COME L'ACQUA FRA LE ACQUE» L'impossibile identificazione

*L'apatia che traspare dallo sguardo animale
dopo il combattimento è il segno di un'esistenza
essenzialmente uguale al mondo in cui essa si muove
come l'acqua fra le acque*

G. Bataille, *Teoria della religione*

ABSTRACT: *“As water among the waters”. The Impossible identification*

Fifty years after the death of Bataille the essay reconsiders his tormented but paradoxically joyful thinking. Indicating the need for community as proof of the ties that find their meaning only in the failure of a ‘common ground’ forever compromised with a purpose, subordinated to a project, sum of the impossible but necessary identification of a thinker to trend of thought, to a style, to a genre, to a political ideology.

Key words: Identity, Style, Nudity, political Ideology

L'8 Luglio 1962 moriva Georges Bataille proprio quando la violenza della sua riflessione, che ha toccato e scosso la letteratura, la storia, la politica, l'economia e la filosofia del Novecento, denunciando sia l'intellettualismo della cultura accademica che il conservatorismo della politica – incapaci di sentire nel presente l'assenza di incandescenza che “cura” la plasticità della vita – sembrava trovar “risposta” nella generazione di quei pensatori che, proprio negli anni Sessanta, hanno dato vita alla cosiddetta *Nietzsche Renaissance*. Un “movimento di controultura”, possiamo dire, che dalla Francia si è ben presto esteso alla Germania, all'Italia e agli Stati Uniti raccogliendo, nel comune “impegno” a sciogliere il pensatore tedesco dal glogio di una lettura da “destra”¹, una serie di pensatori che nella scrittura e nella

1 Ricordiamo che sono proprio gli anni Sessanta – durante i quali viene avviata l'edizione critica dell'opera di Nietzsche ad opera di Colli e Montinari – a vedere in Francia i frutti di una serie di riflessioni che hanno avuto come loro nucleo genetico proprio la messa in mora da parte di Georges Bataille della mistificante attualità politica del pensiero di Nietzsche, perfettamente inglobato nella volontà imperativa nazista. ponendo nuovamente in risalto la questione dell'attualità del suo pensiero. Una “rinascita” che ha come suoi punti di riferimento per un verso il testo di Gilles Deleuze *Nietzsche e la filosofia* che libera Nietzsche dalle maglie di un volgare irrazionalismo leggendo la volontà di potenza non come fuoriuscita dallo spazio della ragione, ma come approfondimento/allargamento della stessa e, dunque, come necessario superamento dei suoi limiti. Per un altro verso la “rinascita” del pensiero di Nietzsche è oggetto, nel 1964, di un convegno internazionale tenuto a Royaumont dove soprattutto le voci di Paul Klossowski, Maurice Blanchot, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Bernard Pautrat e

riflessione hanno fatto crescere il dono di Nietzsche/Bataille, quello di un pensiero che si sottrae a se stesso, alla volontà di conoscenza che lo lega alla posizione e alla ricerca di un'origine e di un fine senza cessare, tuttavia, d'essere ancora pensiero.

«Je pense comme une fille enlève sa robe». È la condizione costitutivamente finita del pensiero e dell'esistenza; il senso di un *pensiero sensibile* che

[...] pensa che esistiamo per niente, che il mondo esiste per niente, che noi siamo al mondo per niente [...]. Esso si intravede nudo, esposto, privato non solo dei suoi oggetti e delle sue operazioni, ma anche della sua sicurezza di sé, certo del suo dileguarsi: *cogito* la cui *cogitatio* è questo dileguamento, insieme implosione silenziosa e vuoto d'angoscia, così come scroscio di risa².

Je pense...Je ne sais quoi: è la verità dell'essere al mondo di una soggettività che lacerando nel pensiero l'unità e l'eccellenza della figura Uomo, vive l'esigenza del sacrificio di sé come espressione di una generosità che scioglie i nodi di una socialità meramente politica, intrecciando legami di una comunità etica che non produce né appropriazione né reciprocità, dove non c'è lotta per il riconoscimento né pensiero della conoscenza, ma ci sono esseri incompiuti, aperti e la *generosità* di una comunicazione che «en passant de l'un à l'autre» consuma la volontà del soggetto a essere tutto e contesta il lavoro di *governo, di razionalizzazione* della paura di morire di una società che riduce «l'umano a cosa (a merce)». Perché per Bataille proprio la morte «rivela la vita nella sua pienezza e fa inabissare l'ordine reale»³, l'ordine delle cose che «ci lega» alla discontinuità degli individui *slegandoci* dalla vita, dal *continuum* degli esseri singolari che è il flusso dell'ordine intimo dove nulla ha esistenza separata. È proprio la paura, allora, che dobbiamo amare, è lo slittamento del pensiero verso l'ignoto che dobbiamo desiderare: l'esperienza di un'angoscia (*détresse*) estrema, annichilente che «non è certo il possibile dell'uomo: piuttosto il suo impossibile! essa lo è nel senso in cui l'impossibile mi definisce». E se, a differenza dell'animale, «io muoio solo nella misura in cui ho coscienza di morire»⁴ è proprio la morte che si/mi sottrae a questa consapevolezza; la morte questa esperienza senza durata, senza senso, impossibile e tuttavia necessaria «dimostra di colpo che la società reale mentiva»⁵, che nel profondo la vita non può essere consumata avidamente, non può essere ridotta a *una cosa*, che *l'angoscia mortale* di una vita solipsisticamente china su di sé può divenire *angoscia lieta* di una vita generosa che non è tutta opera e azione, ma anche dispendio improduttivo, passione inoperosa e insufficienza

J.-François Lyotard, in polemica con la tesi di Heidegger, assumendo la differenza come forza problematica trovando nell'eterno ritorno, come pensiero plurale e affermativo, hanno aperto la possibilità per una positiva trasvalutazione del nihilismo reattivo, un'uscita dalla metafisica che non dichiarasse la fine della filosofia, ma il suo inclinare verso l'alterità come molteplicità irriducibile nel sapere oggettivante. Ricordiamo i contributi più importanti che, in ambito francese, hanno avviato il dibattito: G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 1962; M. Gueroult, a cura di, *Nietzsche*, Minuit, Paris 1967; P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969; B. Pautrat, *Versions du soleil*, Seuil, Paris 1971; M. de Candillac/B. Pautrat, *Nietzsche aujourd'hui?*, Uge, Paris 1973.

2 J.-Luc Nancy, *Il pensiero sottratto*, in A.a.V.v., *Bataille-Sartre. Un dialogo incompiuto* a cura di J. Risset, Artemide Edizioni, Roma 2002, pp. 75-88, pp. 83-84. Cfr. Id., *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.

3 G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p. 46.

4 G. Bataille, *Il colpevole*, Dedalo, Bari 1989, p. 17.

5 G. Bataille, *Teoria della religione*, cit., p. 45.

incolmabile. È il dono/amicizia di Bataille, la violenza di un pensare che, pedagogicamente, chiude gli occhi contestando la «stupidità infinita» dell'intelligenza per vedere, sovranamente, «quel che vale la pena di essere guardato»⁶,

Dobbiamo allora sottolineare come diversamente da alcuni dei cosiddetti pensatori della differenza – che “molto” hanno ricevuto e dovrebbero al pensatore nero – Bataille non “ri-consegna” il pensiero di Nietzsche ad alcuna ideologia⁷, reinserendolo così nel circolo dell'efficacia dell'azione politica, ma *coltiva* nei suoi confronti proprio quell'amicizia stellare che è il senso paradossale di una comunità nella distanza, nella solitudine, l'esperienza di una soggettività sovrana che *si rifiuta di servire*, quella di un Io che è solo nella misura in cui si sa ridotto a niente (*rien*). Io che non è niente (*néant*), ma differenza irriducibile, singolarità inessenziale “slegata” dal circolo del riconoscimento. Io che è cifra di una passività potente nella misura in cui, possiamo dire, vive nell'esperienza di una pratica pedagogica di contestazione e resistenza a una politica e a una cultura dell'azione⁸. Cura filosofica, quindi, per un modo di vita che sente il nulla d'essere dell'esistenza, un vuoto (*manque*) che risuona nell'enigmatica e asciutta “preferenza” costantemente ripetuta dallo scrivano Bartleby: «preferirei di no»⁹. Una formula “alchemica” che mette in movimento il linguaggio spingen-

6 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978, p. 253.

7 Dobbiamo ricordare come proprio questa amicizia “paradossale”, il voler “ripetere” l'esperienza abissale di Nietzsche vissuta come vera e propria identificazione abbia dato il destro alle accuse di tradimento rivolte a Bataille che combattendo le “falsificazioni antisemite” di Elisabeth Förster non solo mette sotto accusa l'appropriazione/utilizzazione operata dalla destra, ma anche il fraintendimento del suo pensiero ad opera della sinistra sociale, soprattutto da Lucakcs che ne fa un pensatore del fascismo attraverso un'analisi che «[...] fa a meno della considerazione della totalità, cioè di ciò che solo è “esistenza”» mentre «[...] Il movimento stesso del pensiero di Nietzsche implica una disfatta dei diversi fondamenti possibili della politica attuale. Le destre fondano la loro azione sull'attaccamento affettivo al passato. Le sinistre sui principi razionali. Ora, attaccamento al passato e principi razionali (giustizia, eguaglianza sociale) sono egualmente respinti da Nietzsche. Dovrebbe dunque essere impossibile utilizzare il suo insegnamento in un senso qualsiasi. [...] nell'insieme, l'esigenza espressa da Nietzsche, lungi dall'essere compresa, è stata trattata come sono trattate tutte le cose in un mondo in cui l'attitudine servile e il *valore d'utilità* sembrano i soli ammissibili», G. Bataille, *Nietzsche e i fascisti*, in Id., *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 13-33, pp. 16-18. Sulla questione del presunto “tradimento” di Bataille cfr. R. Dionigi, *Bataille sur Nietzsche*, Introduzione a G. Bataille, *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1980; V. Chiore, *La logica dell'eccesso di Bataille. Il confronto con Hegel e Nietzsche*, Giannini Editore, Napoli 1986; F. Warin, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Puf, Paris 1994; K. Galimberti, *Nietzsche: una guida*, Feltrinelli, Milano 2000, in particolare la II parte dedicata a *Nietzsche e la filosofia francese*.

8 «LA DOTTRINA DI NIETZSCHE NON PUÒ ESSERE ASSERVITA. Essa può solo essere seguita. Metterla al seguito, al servizio di *qualsiasi altra cosa* è un tradimento paragonabile al disprezzo dei lupi per i cani. FORSE CHE LA VITA DI NIETZSCHE RENDE VEROSIMILE CHE EGLI POSSA “AVERE LE ALI TARPATE” DA CHICCHESSIA? Che sia l'antisemitismo, il fascismo, che sia il socialismo, non vi è che *utilizzazione*. Nietzsche si rivolgeva a *spiriti liberi*, incapaci di farsi utilizzare», G. Bataille, *Nietzsche e i fascisti*, in Id., *La congiura sacra*, cit., pp. 13-29, p.16.

9 Cfr. H. Melville, *Bartleby lo scrivano. Una storia di Wall Street*, Feltrinelli, Milano 1991 dove è messo in atto l'esperimento di una scrittura, come ha evidenziato Gilles Deleuze, delirante, un'espressione che trascina le parole, e con esse lo scrittore/lettore al limite della significazione comunicando solo dei divenire indiscernibili, non più forme di identificazione, ma zone di indifferenziazione, di vicinanza, flussi d'essere che si toccano e si intrecciano, espressioni di potenze impersonali che vietano ogni possibilità di dire “Io”. Cfr. a tal proposito, G. Deleuze, *La letteratura e la vita* in Id., *Critica e clinica*,

dolo fino al proprio limite, facendolo entrare nella dimensione dell'*insignificanza*, dove c'è solo l'assordante suono di un silenzio che non smette di disturbare l'ordine del discorso che disegna la trama della socialità. Bartleby è un "originale", un "solitario", dice Herman Melville, che come Nietzsche/Bataille sfida l'impossibile semplicità del *Cogito*, contesta il buon senso e il senso comune, incrina il muro dei significati, l'architettura di un dizionario i cui termini, platonicamente, sono modelli che selezionano, definiscono l'autentico escludendo il resto. Esseri originali che segnano un inizio, l'innesto nel presente di un divenire possibile, manifestando «[...] la caparbieta di un pensiero senza immagine, di una domanda senza risposta, di una logica estrema e senza razionalità», pronunciando parole che trasgrediscono «[...] le leggi generali della lingua (i "presupposti") tanto quanto le semplici particolarità del discorso»¹⁰.

«Preferirei di no»: la passività di Bartleby è la cifra di una «devozione all'inutilità», della resistenza a «[...] Tutto ciò che l'utilitarismo considera il male del mondo, l'ozio, la vita senza scopo, il pensiero che riposa silenziosamente in sé»; è la paradossale espressione di una potenza che vive nel "riserbo" della parola, nella «[...] sua capacità di fare silenzio. Nessun discorso sarà mai più potente d'un silenzio in risposta a una domanda che ci è stata rivolta». Così è anche per la scrittura che esprime la sua potenza non nel dire «[...] questa o quella cosa da dire, bensì nel poco o niente da dire, in una condizione in cui si annulla il dovere di scrivere»¹¹. Passività che è potenza di una vita che ha sciolto la volontà dall'intenzione, potenza d'essere di una vita singolare e di un desiderio impersonale irriducibili all'ordine della generalità e della particolarità, alla normalità coerente di un pensare comune e di un potere che non smettono di lavorare a dar forma e significato all'anomala presenza di un c'è qualsiasi.

«*Non serviam*»: è la parola d'ordine del demonio, la cifra della impossibile riduzione del mondo all'azione utile, della necessità per Bataille di denunciare l'asservimento del pensiero e della scrittura all'efficacia della ragione «che addormenta il *desiderio*» fino a «far sparire la vita». Così rispondendo alla questione posta da René Char sulla incompatibilità dello scrittore – sono gli anni '50-'60 durante i quali ferve il dibattito sull'*engagement* morale e politico dell'intellettuale, dello scrittore – precisa:

La mia vana ironia è forse un modo di dormire ancora più profondamente... Ma scrivo, parlo, e non posso che rallegrarmi di avere l'occasione di *risponderle*, di *volere*, con lei, il momento del risveglio, nel quale per lo meno, non sarà accettata l'universale confusione che, oggi fa del pensiero un oblio, una sciocchezza, un abbaiare di cani in chiesa. [...] 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 [...] ¹²,

Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 13-19; Id., *Bartleby o la formula*, ivi, pp. 93-118; G. Deleuze/G. Agamben, *La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993, confronta inoltre l'interessante lettura del testo di Melville che Francesco Garritano fa in *Aporie comunitarie. Sino alla fine del mondo*, Jaka Book, Milano 1999 alle pp. 164-192.

10 G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, cit., p. 110.

11 G. Celati, *Introduzione a Bartleby lo scrivano*, in H. Melville, *Bartleby lo scrivano. Una storia di Wall Street*, cit., pp. VII-XXVI, p. XXV-XXVI.

12 G. Bataille, *Lettera a René Char sulle incompatibilità dello scrittore* in Id., *Conferenze sul non-sapere*

alla riduzione dell'io. Di quel *Je* che nel linguaggio e nella conoscenza frena la passione di un soggetto (*moi*) che resiste e esiste agli inganni di un'antropologia illuministica che ha fatto della forma Uomo l'immagine di un meccanismo perfetto e noto, che doppia e oscura la verità di una profondità informale e problematica di un desiderare che non si esaurisce nell'azione, nel lavoro di una negatività che nega, ma è pura «negatività senza impiego», desiderio che non può solo essere soddisfatto/conservato, ma anche sprecato in un'«esistenza liberata dalla sua soddisfazione». Desiderio che è vita capace di parlare, ci dice Bataille, come me di Nulla, «[...] che non è altro in fondo che negare l'asservimento, ridurlo a ciò che è (è utile), non è altro, in definitiva, che negare il valore non pratico del pensiero, ridurlo, al di là dell'utile, all'insignificanza, all'onestà semplice della mancanza, di ciò che muore e viene meno»¹³ nella «semplicità» del lavoro dialettico.

Comprendiamo allora la forza dirompente dell'affermazione batailleana quando, rispondendo all'«incaricato di un corso su Hegel», dice:

[...] mi sono spesso detto che al culmine dell'esistenza potrebbe non esservi niente se non qualcosa di nessun conto: nessuno, infatti, potrebbe «riconoscere» un culmine che sarebbe la notte. Alcuni fatti – come una difficoltà eccezionale sperimentata nel farmi «riconoscere» (sul semplice piano dove gli altri sono «riconosciuti») – mi hanno portato a considerare seriamente ma allegramente l'ipotesi di un'insignificanza inesorabile [...]»¹⁴,

che non è il niente (*nèant*) del pensiero metafisico, ciò che è da pensare e vedere, ma il resto irriducibile prodotto dal lavoro dell'intelligenza; un negativo irrisolvibile, «irrapresentabile» che incide il muro dell'oggettivo in cui «[...] solo le pietre che lo formano sono *reali*. Queste sono le cose, ma la *realtà* delle cose non è profonda», poggia solo sulla «[...] pesantezza che tendeva a fare della sovranità una cosa»¹⁵. Ed è proprio nella prova di un'irriducibile insignificanza che gli/ci fa porre il suo pensiero nella paradossale semantica di

e altri saggi, costa&nolan, Genova-Milano 1998, pp. 165-180, p. 166.

13 G. Bataille, *La sovranità*, il Mulino, Bologna 1976, p. 56, nota 6.

14 G. Bataille, *Lettera a X., incaricato di un corso su Hegel...*, in Id., *Il colpevole. L'Alleluia*, Dedalo, Bari 1989, *Appendice*, pp. 163-165, p. 164. La lettera, in forma ridotta, si trova anche in *Il collegio di Sociologia 1937-1939*, a cura D. Hollier, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 111-115.

15 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 95. Dobbiamo ricordare che Bataille ha perentoriamente scelto, prendendo così posizione nei confronti dell'esistenzialismo sartriano, di differenziare *rien* e *nèant* anche se, come sottolinea Papparo – pur evidenziando l'inversione dei termini occorsa nella traduzione italiana de *La sovranità* – «[...] la prossimità «significativa», sia in francese che in italiano, tra nulla e niente permette una certa «condensazione» dei termini. Ma, dal momento che Bataille sceglie di scrivere *rien* (nulla) e non *nèant* (niente) – a partire anche da questa notazione «linguistica» [...] è evidente non soltanto che così egli vuole allontanarsi da una certa filosofia [...], ma che la distanza, resa termine logicamente visibile scegliendo *rien* piuttosto che *nèant*, è soprattutto stabilita sul piano concettuale e va dunque mantenuta e non addirittura *travisata*. Con *rien*, infatti, l'accento di Bataille è programmaticamente messo sul fatto che esso è non-qualcosa, propriamente l'opposto di ciò che è iscritto nel *nèant* filosofico: la «Cosa» filosoficamente da pensare, l'«oggetto» del pensiero! Il *rien*, infatti, scrive Bataille, è dato esperienziale, non la *sache* del pensiero; e se pur diventa «tema» pensante «oggetto» del pensiero, essendo un oggetto peculiare [...] molto prossimo, o quasi indistinguibile, dall'effusione «soggettiva» che l'«oggettiva», di esso non possiamo mai farne, se non al limite, una «cosa», F.C. Papparo, *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, ESI, Napoli 1997, pp.20-21. Per quanto riguarda *La sovranità* cfr., in particolare, p. 56, nota 6.

una “scienza eterologica”¹⁶, inutilizzabile; “scienza” di ciò che eccede l’omogeneità in cui l’oggettivismo dei saperi scientifico e filosofico limitano le molteplici e differenti espressioni dell’effervescenza affettiva; “scienza” che inizia proprio là dove il sapere chiaro e distinto non “vede” più. Là dove l’umanizzazione del mondo ad opera del negativo non ha presa, lì s’apre lo spazio inoggettivabile dei soggetti compromessi e compromettenti – il sacro, la morte, la sessualità, il potere –, lì Bataille sperimenta, al limite dell’omogeneo e della consumazione razionale, la violenza di un pensiero che si sottrae a se stesso entrando nella notte del non-sapere¹⁷. È l’impossibile compimento del cerchio dialettico, del sapere nel sapere assoluto che rivela l’insita contraddizione di una *Fenomenologia* dove

[...] La catena senza fine delle cose conosciute non è, per la conoscenza, che il compimento di sé. Il soddisfacimento si fonda sul fatto che un progetto di sapere, che esisteva, è giunto ai suoi fini, è compiuto e nulla resta più da scoprire (di importante almeno): Ma questo pensiero circolare è dialettico. Comporta la contraddizione finale (che riguarda l’intero cerchio): il sapere assoluto, circolare, è non-sapere definitivo. Supponendo in effetti che io vi giunga, so che non saprei ora nulla di più di quanto so¹⁸.

Eterologia. Scienza di ciò che è *tout-autre*: questa dimensione che Bataille sperimenta come «ordre de la force ou du choc» è, nel sociale, la cifra di un nucleo violento di potenza che se necessariamente si lega, nella contingenza del momento storico-politico, all’affermarsi del fascismo e del comunismo – tanto da fargli intravedere, ne *La struttura psicologica del fascismo*¹⁹, Hitler e Mussolini come il possibile contraltare delle figure vuote e incapaci

-
- 16 L’eterologia, dice Bataille, non è scienza dell’eterogeneo nel senso abituale del termine. «L’eterogeneo è, infatti, posto assolutamente fuori della portata della conoscenza scientifica che per definizione non è applicabile che agli elementi omogenei. Prima di tutto, l’eterologia si oppone a qualsiasi specie di rappresentazione omogenea del mondo, cioè a qualsiasi sistema filosofico» che riduce la specie umana nel gioco dell’utile legandola «[...] alla consumazione razionale e alla conservazione dei prodotti. Ma il processo intellettuale si limita automaticamente producendo da sé i suoi scarti e liberando così l’elemento eterogeneo escrementale in una maniera disordinata. L’eterologia si limita a riprendere, coscientemente e risolutamente, questo processo terminale [...]. È in tal modo che procede al rovesciamento completo del processo filosofico che da strumento di appropriazione che era passa al servizio dell’escrezione e introduce la rivendicazione delle soddisfazioni violente implicate nell’esistenza sociale», G. Bataille, *Dossier Breton. Il valore d’uso di D.A.F. de Sade. (Lettera aperta ai miei attuali compagni)*, in Id., *Critica dell’occhio*, Guaraldi, Rimini 1972, pp.119-135, p.128. Cfr. G. Bataille, *Définition de l’hétérologie*, a cura di M. Galletti, in «Cahiers Bataille», 1, 2011, Éditions Les Cahiers, Meurcourt 2011, pp. 231-236.
- 17 Jean Luc Nancy esprime, molto acutamente, il “senso” del dileguarsi/sottrarsi del pensiero, dello scivolare del sapere nel non-sapere, come un pensiero che «[...] è percezione di sé, come ogni pensiero, ma non si coglie qui nell’atto di un’intenzione d’oggetto, né di progetto: esso si coglie nello spodestamento dell’oggetto e del progetto, dell’intenzione e dunque della coscienza: esso si coglie spodestato, coglie quel che rimane pensante quando nulla è da pensare. Esso si intravede nudo, esposto, privato non solo dei suoi oggetti e delle sue operazioni, ma anche della sua sicurezza di sé, certo del suo dileguarsi; *cogito* la cui *cogitatio* è questo dileguarsi, insieme implosione silenziosa e vuoto d’angoscia, così come scroscio di risa. *Cogito* escogitato, pensiero esterno a sé», J.-Luc Nancy, *Il pensiero sottratto*, cit., pp. 83-84.
- 18 G. Bataille, *L’esperienza interiore*, cit., p. 173.
- 19 Cfr. G. Bataille, *La struttura psicologica del fascismo*, L’Affranchi, Salorino, CH, 1990. Del saggio esistono altre due traduzioni, quella di S. Finzi in G. Bataille, *Critica dell’occhio*, Guaraldi, Rimini

d'iniziativa incarnate dai politici democratici – non ci autorizza a supporre una sua adesione/identificazione, come fa Habermas²⁰, a un'ideologia rispetto a cui non solo ha preso le distanze, ma che ha posto radicalmente in questione rifiutando una critica razionale della modernità per un'esperienza interiore che contesta l'impero della ragione usando/suppliziando il suo stesso strumento, il linguaggio significante. Se Hitler e Mussolini hanno raccolto nella loro persona una forza eccessiva che li ha posti al di là della legge e della storia omogenea, se hanno prodotto un tumulto nella vita che ha affascinato le masse tuttavia, afferma Bataille, questo eccesso di forza raccolto in unità nella persona del capo si è rivelata una vera e propria istanza autoritaria, una signoria imperativa, servile che si è diretta contro gli uomini generando l'odio del diverso. Una reattività che è indice di una sovranità mistificata che fondandosi sulla sacralità del potere ha dato vita – ma potrà ancora dar luogo –, nella concentrazione di autorità religiosa e autorità militare, ad un totalitarismo estremo nella misura in cui tutti e ciascuno sono solo parte di un corpo sociale «la cui testa è le chef-dieu» di un'autorità che per affermarsi ha riconosciuto l'altro qualificandolo come basso e impuro. Dobbiamo allora leggere lo scritto di Bataille – pubblicato in due battute tra il 1933 e il 1934 su *Critique Sociale* – tenendo sullo sfondo le analisi antropologiche di Mauss, sociologiche di Durkheim, quelle psicologiche di Freud e, soprattutto, l'esigenza fenomenologica di un richiamo ai vissuti, come descrizione di un fenomeno che nel *richiamo al concreto* denuncia l'urgenza etica e politica di sovvertire l'autorità di un potere estraniante. Per questo, andando oltre l'economicismo della visione marxiana «[...] che non ha azzardato alcuna spiegazione generale riguardo alle modalità specifiche della formazione della società religiosa e politica»²¹, vede nelle polarità di *omogeneo* ed *eterogeneo* – che richiamano rispettivamente la forma di una società regolata dalla produzione e misurata all'utile e un insieme orientato alla *dépense* improduttiva – gli strumenti euristici per la comprensione del tessuto sociale e delle dinamiche che lo compongono nella prospettiva di un'emancipazione dell'esistente. E se l'azione fascista è un movimento eterogeneo lo è solo nella misura in cui si pone dal lato superiore e nobile dell'eterogeneo che la “monarchia” dell'intelligenza ha distinto, come per il sacro, in destro e sinistro, puro e impuro dando così luogo a un'eterogeneità definita che è e lavora selezionando a valutando la vita, bloccando così qualsiasi opzione sovversiva.

Ascoltando e seguendo le parole e gli stili trasgressivi di Klossowski, di Foucault, di Deleuze, di Derrida e Nancy possiamo, in una certa misura, cogliere l'esigenza di una “comprensione” dovuta a un pensatore che, interrogando il suo tempo, continua a porre in questione la nostra stessa contemporaneità come quella di un'attualità servile che è effetto, possiamo dire, di quella “piccola fabbrica puritana”, dove il lavoro utile ha cancellato ogni attività contemplativa, dove non si conoscono che fini utili. Un'efficienza chiusa in se stessa sotto l'egida della grazia divina di cui il capitalismo maturo è l'anima impersonale che muove relazioni i cui soggetti sono le imprese e i mercati. Per questo dobbiamo anche noi imparare a coltivare la sua amicizia stellare – sottraendolo da quella «boîte à outils» in cui molti suoi pretesi “amanti” o dichiarati “detrattori” hanno rinchiuso il suo pensiero –, praticando

1971 e quella di M. Baldino in «Tellus», X, 22, *Sul liberalismo*, pp. 83-106.

20 Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1991³; in particolare il cap. 8 intitolato “Fra erotismo ed economia generale”: Bataille, alle pp. 215-240.

21 G. Bataille, *La struttura psicologica del fascismo*, cit., p. 14.

l'inoperosità di una lettura e di una scrittura per le quali – proprio come lo stesso Bataille “riconosce” a Nietzsche – «[...] nella ricchezza del possibile, senza principio razionale, il contrario e il contraddittorio possono essere tentati, tentativo che obbedisce al solo principio della salvezza e della valorizzazione della condizione umana»²². Là dove questa non è solo effetto misurato della prospettiva di un pensiero del possibile, del politico, del necessario – una *socialità* benpensante, estesa, omogenea che esige *progettualità* e *serietà* –, ma anche apertura alla dismisura di un pensiero dell'impossibile, a un modo d'essere *in comune* intenso, eterogeneo, impolitico, inutile, che vuole il *gioco* e il *riso*. Gioco sovrano o maggiore che, come il dono, non può servire: gioco puro, *sacro* il cui unico fine è l'indifferenza a ogni fine; è il gioco che la vita, per essere, deve imparare a intrecciare con la morte, perché

[...] non è la morte ad essere seria; essa ispira sempre orrore, ma se questo orrore ci atterrisce al punto da farci abdicare per non morire, siamo noi a dare alla morte una serietà che è *conseguenza* del lavoro accettato. Umanamente, la paura non superata della morte e il lavoro servile sono una sola e la stessa cosa, immensa e miserabile, all'origine dell'uomo attuale e del suo linguaggio serio: quello dell'uomo di Stato, dell'industriale e del lavoratore asservito²³.

Un gioco maggiore, impossibile e tuttavia necessario, quello di un'esistere che si decide proprio nell'imprevedibilità dei possibili in cui accade solo per cancellarsi.

Vogliamo allora “essere giusti” con Bataille; dobbiamo “essere giusti” con la potenza violenta e generosa del suo pensiero, perché se – come dice Jacques Derrida – Freud con la sua tematizzazione della traccia psichica ha aperto la strada della decostruzione della metafisica occidentale permettendoci di «pensare la vita come traccia, prima di pensare l'essere come presenza»²⁴, Georges Bataille, per l'amicizia di Nietzsche, ha sperimentato la necessità di un *sacrificio* della ragione, – non una cancellazione, un annientamento, ma il movimento del venir meno del soggetto identitario e della coscienza oggettivante per una sovranità d'esistere che accade nella *sospensione* del desiderio di appropriazione che ha segnato l'univocità del pensiero occidentale –, rivelando «[...] gli effetti, nella nostra vita umana dello “svanire del reale discorsivo”». Una violenza/violazione del pensiero che, paradossalmente, «[...] coincide con lo svanire del pensiero. Ma esso esige un accanimento minuzioso e cede alla violenza – il suo contrario – soltanto alla fine e nella misura in cui, esso stesso divenuto, contro di sé, la violenza, si delibera dalla mollezza in cui durava»²⁵.

“Essere giusti” con Bataille, una “riparazione” da non intendersi

[...] *au sens savant ou sévère où Bataille lui-même l'employa (en 1936, dans Acéphale, pour dégager Nietzsche de l'interprétation fautive ou abusive qui tendait à faire de lui, pour l'en*

22 G. Bataille, *Recensione* a K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936, in Id., *La congiura sacra*, cit., pp. 51-53, p. 52.

23 G. Bataille, *Siamo qui per giocare o per fare sul serio?*, in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F.C. Papparo, Guida, Napoli 2000, pp. 327-351, p. 342.

24 J. Derrida, *Essere giusti con Freud, La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, Raffaello Cortina, Milano 1964, p. 269.

25 G. Bataille, *Post-scriptum (1953)*, in Id., *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978, p. 304. Tale scritto doveva apparire come *Postfazione* alla nuova edizione de *L'esperienza interiore*.

accuser, un “pre-fasciste”). Non, une réparation au sens commun, faible du terme : qui veut que justice ait été après coup rendue à cette œuvre, qui n’y appelait pas pourtant [...] ; qui veut qu’elle soit lue [...]. Lue et interprétée en tous les sens, dans le désordre, comme elle-même est faite et va. Langue et pensée ensemble ; c’est-à-dire tenant que la philosophie est une littérature encore et la littérature de la philosophie déjà : ou inversement. [...] C’est lue et interprétée en tous sens, obéissant au désordre auquel elle-même obéit, que peut être relancée la chance de ce quelle met en jeu (quelque chose, pour la pensée, comme une déconstruction ante litteram, et sauvage, c’est-à-dire qui ne chercherait pas à dissimuler la violence qui l’anime, la déconstruction qu’elle recherche)²⁶.

In quest’ottica “essere giusti” con Bataille significa, a mio avviso, *riconoscerlo*, ma non sul piano semplice «dove gli altri sono “riconosciuti”», quello di una negatività distruttrice dell’essere, ma su quello rischioso di una negatività impotente che non spera, non vuole una via d’uscita. Una negatività affermatrice quindi che vige proprio là – al limite del possibile, del compimento del sapere nel sapere assoluto – dove sembra ormai impossibile che qualcosa sussista. Perché «se l’azione (il “fare”) è – come dice Hegel – la negatività, il punto è sapere se la negatività di chi non ha più “nulla da fare” venga meno o se invece sussista alla stato di “negatività senza impiego”²⁷. Negatività su cui e in cui si è aperta l’esistenza stessa di Georges Bataille, l’esperienza di una dilacerazione insanabile, una ferita nell’identità del soggetto e nelle certezze del pensiero che è cifra del nostro necessario essere «dentro il potere della morte». Esperienza di un morire, in cui gli apprendisti stregoni di *Acéphale* hanno riconosciuto la possibilità di un modo d’esistenza inutile, al di là del «merito e dell’intenzione», l’esercizio di un pensiero senza contenuto che non è la notte in cui sparisce ogni differenza, ma l’oscurità/non-senso, «macchia cieca» che illumina la luce dell’intelligenza rigettandola nell’oscurità dell’esistenza da cui, paradossalmente, è nata così che «[...] non è più la macchia a perdersi nella conoscenza, ma la conoscenza in essa»²⁸.

“Essere giusti” con Bataille significa allora leggere e scrivere (con)Bataille senza abdicare alla “scientificità” di un lavoro che traduce/assimila la singolarità di un’esistenza nella

26 M. Surya, *Présentation*, in «lignes», 17, maggio 2005, pp. 5-6, p. 6. Cfr. inoltre Id., *Nul ne sait au juste*, in «Cahiers Bataille», 1, 2011, pp. 9-10, dove è perentorio l’invito a vigilare sulla sua scrittura-pensiero affinché «rien ne vienne – académisme, professoralité, carrières – qui atténue le caractère de scandale – pas seulement sexuel – de ce qu’ils ont écrit », ivi, p. 10. **Una vigilanza che ritroviamo nelle parole con cui Blanchot, confessando la difficoltà di poter «evocare in termini giusti un pensiero così estremo e così libero, sempre connesso all’esigenza di un movimento, contento di ripeterla», ci parla di «quella che Georges Bataille ha chiamato “esperienza interiore” e la cui affermazione attira la sua ricerca verso il punto di massima gravità» con parole che meditano su un’assenza piuttosto che esporre un pensiero che solo nella lettura diretta, nell’incontro, corpo a corpo, con i suoi scritti possiamo cogliere. Questo «a patto che lo si afferri nell’insieme delle sue espressioni, e mantenendo al centro, accanto a *L’expérience intérieure*, a *Le coupable* ed a *La part maudite*, i libri che Bataille pubblicò sotto pseudonimo e la cui potenza di verità è incomparabile: penso anzitutto a *Madame Edwarda* di cui ho parlato altre volte chiamandolo non abbastanza efficacemente “il più bel racconto del nostro tempo”», a patto di essere consapevoli che «se ci capita di parlare, dopo di lui, di disperazione, orrore, estasi e rapimento, non potremo che sentire la nostra goffaggine, e ancor più la nostra falsità e mistificazione», M. Blanchot, *Postfazione* a G. Bataille, Su Nietzsche, cit. pp. 221-230, pp. 221-222. Il saggio è apparso con il titolo *L’expérience-limite* in «Nouvelle Revue Française», 118, oct. 1962, pp. 577-592.**

27 G. Bataille, *Lettera a X.*, *incaricato di un corso su Hegel...*, cit., p. 163.

28 G. Bataille. *L’esperienza interiore*, cit., p. 176.

compiutezza di un'identità, nella definibilità di un paradigma teorico, nel *proprium* di uno stile o di una disciplina, né cedere a una pregiudiziale identificazione ideologica di un autore che ha sempre inteso la "scrittura" non come *organon* d'impegno politico, ma come espressione-esperienza politica nella sofferta consapevolezza del continuo rischio, come dice Derrida, di poter arrivare «à faire sense»²⁹, a ricondurre il non-senso del pensiero al senso della discorsività, la violenza delle forze – «[...] Toute vie profonde est lourde d'impossible»³⁰ – all'ordine dell'azione.

Per questo, legandosi «alla fragilità cristallina, inesorabile delle cose – senza curarsi di rispondere a spiriti carichi di vuote domande»³¹ –, Bataille ha costantemente vissuto, pensato e scritto nel segno di una coerente contraddittorietà che emerge, di volta in volta, nella ricerca ostinata e rigorosa di una *comunità* che è solo nel fallimento del comune; nella posizione di un sapere che tanto più si approfondisce quanto meno "vede", declinandosi come un *non-sapere* che non lasciandosi svolgere in discorso mette a nudo l'impotenza del pensiero; nell'esperienza di un *misticismo ateologico* dove il cammino ascetico non è «[...] il segno della pretesa a diventare tutto, tramite il possesso di Dio [...]», ma la messa in atto della «[...] cosa più strana», nella misura in cui

[...] All'estremo del sapere, quel che manca per sempre è ciò che la sola rivelazione dava: una risposta arbitraria, dicendo «sai ora ciò che devi sapere, quel che ignori è ciò che non hai alcun bisogno di sapere: basta che un altro lo sappia e tu dipendi da lui».

Senza questa risposta, l'uomo viene spossessato dei mezzi per essere tutto. È un folle smarrito, una questione senza via d'uscita. [...]: non volersi più come tutto è per l'uomo la massima ambizione, è voler essere uomo (o, se si vuole, sormontare l'uomo – essere ciò che sarebbe una volta liberato dal bisogno di puntare lo sguardo verso il perfetto, facendone il suo contrario)³².

Ma, soprattutto, nella pratica di una scrittura che vive di *parole sensibili*, termini paradigmatici eppure indefinibili perché prodotti nel gioco paradossale di un continuo scivolamento semantico in cui non si dà senso pieno, ideale, ma il movimento della sua sottrazione/*dépense* che è cifra di un'assoluta contestazione del pregiudizio soggettivistico coscienzialistico che opera nel pensiero e nella cultura occidentali. La sua stessa vita è emblematicamente animata dalla necessità di sperimentare relazioni e legami politici e culturali liberi dal giogo di un potere imperativo e, nello stesso tempo, dall'esigenza di una singolare indipendenza. Esperienza di un impegno politico/intellettuale dove la pratica dei legami vive, paradossalmente, proprio nel continuo e necessario riproporsi del fallimento: sono l'esigenza di un basso materialismo nel pensiero e l'affermazione del diritto di un'eterogeneità che non si facesse, come il fascismo,

29 Cfr. J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, pp. 325-358.

30 G. Bataille, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1970-1988, 12 voll., vol. V, *l'Expérience intérieure*, p. 74.

31 G. Bataille. *L'esperienza interiore*, cit., p. 152.

32 Ivi, pp. 55-59. «L'ascesi postula la liberazione, la salvezza, la presa di possesso dell'oggetto più desiderabile» è possibile solo dopo la messa in atto lucida, fredda di un progetto di salvezza. Un movimento di redenzione che non è altro che la conferma giustificata di un modo d'essere dell'uomo limitato nel progetto, organizzato nel sapere, perché «[...] Se l'ascesi è un sacrificio essa lo è soltanto di una parte di sé che si perde in vista della salvezza dell'altra» così l'*ipse* persiste, si conserva come tutto, domina l'oggetto come soggetto di potere, (G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 54).

forza imperativa a ritmare la sua “battaglia” antiidealistica decisa a incidere l’ordine delle istituzioni – ma anche a mettere in discussione lo spirito troppo calmo del surrealismo di Breton che vedeva nella morale rivoluzionaria il vero positivo da opporre al falso positivo della morale borghese –, scompaginando i canoni delle discipline e la serietà del sapere accademico.

Dalla fondazione della rivista *Documents* all’“adesione” al Cercle communiste démocratique di Souvarine³³ – dove la teorizzazione di un marxismo non ortodosso si fa, attraverso le pagine di *Critique sociale*, organo di resistenza contro l’ipertrofia di uno Stato che si vuole “rappresentazione ontologica della comunità umana” – la pratica dei legami si traduce per Bataille nell’esperienza di uno scacco continuamente e necessariamente riproposto. Così il fermento rivoluzionario e l’esigenza di un basso materialismo lo spingono ad allontanarsi dal circolo “troppo organizzato/organico” di Souvarine, per dar vita al gruppo di *Contre-Attaque*; un vero e proprio spazio di insurrezione del pensiero e di prassi politica che si propone di produrre una «politique dans la rue», perché solo una passione dal basso e non l’interesse dei politici avrebbe potuto sfidare la cecità di una politica totalitaria. La vittoria del Fronte popolare richiude però ben presto la ferita aperta nella prassi istituzionale, rimandando l’azione politica a quello stesso parlamentarismo contro cui *Contre-Attaque* si era mosso. Lo scacco non annienta l’esigenza batailleana, la “prova” dei legami si ripropone, nella passione di Nietzsche, nell’esperienza estrema e radicale di *Acéphale*: spazio per un pensare altro – congiura sacra –, ma anche luogo di un *partage* aneconomico, di un modo d’essere che nel mostro acefalo è emblema di una conversione radicale del cammino umano. Di una comunità-comunicazione che non si esprime nel desiderio di un mondo perduto – il sentimento dei vigliacchi, dice Bataille, di chi non sa e non vuole combattere –, ma in quell’«[...] audacia nietzscheana che, per le figure che compone, vuole una potenza che non si inchini a nulla»³⁴, un’esperienza di sé che è esposizione al rischio stesso dell’esistere, alla pluralità irriducibile del mondo, nella necessità e nella contingenza di una vita segnata, trapassata da parte a parte dalla finitezza e dalla temporalità/morte.

Non dobbiamo, allora, rendere *operosa* la sua scrittura né *fermare* il suo pensiero in paradigmi, ma possiamo seguirne il movimento per scoprire, forse, come proprio nell’inoperosità del pensare e nell’insensatezza dell’esistere si apre la possibilità di una radicale trasformazione del pensiero e dell’esistente, la possibilità di porci, finalmente, fuori dalla “menzogna borghese” – eguaglianza nella politica, omogeneità nella produzione, gli ideali di chi «ammette nella propria vita solo la presenza delle cose da fare» –; una *chance* che esige «il dono di sé e l’audacia che sceglie»³⁵ che è libertà di dare, di perdersi, la decisione di rompere il «vaso chiuso» in cui la «conoscenza attenta» ha messo l’Universo. Perché se la conoscenza ragionata è necessaria per l’uomo è anche vero, osserva Bataille, che non c’è sapere/risposta possibile all’impossibile che è l’uomo:

[...] 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. Probabilmente, se il solo esercizio dell’intelligenza

33 Dobbiamo a Maurice Blanchot una “feroce” difesa dalle accuse di Souvarine circa una certa ammirazione di Bataille nei riguardi di Hitler, in *Les intellectuels en question. Ebouche d’une réflexion*, apparso per la prima volta nel numero di marzo 1984 di «Débat» recentemente pubblicato da Farrago, Paris 2001 e prima raccolto in *Pour l’amitié*, Fourbis, Paris 1996.

34 G. Bataille, *Cronaca nietzscheana*, in Id., *La congiura sacra*, cit., pp. 77-90, p. 83.

35 G. Bataille, *Il limite dell’utile*, Adelphi, Milano 2000, pp. 184-185.

desse un risultato innegabile e soddisfacente, l'esistenza sarebbe guardata come spesso si guarda il corpo, come un supporto, indispensabile, ma estraneo. Non è così. Non c'è esattamente ciò che la conoscenza descrive [...] l'uomo che io sono, che vive il mondo e il disaccordo delle conoscenze. La promessa di un tempo futuro in cui l'intelligenza sarebbe soddisfatta non può mutare affatto questo c'è: promettere così è solo una risposta arbitraria fra le altre³⁶.

Il dono di Bataille: Non dobbiamo abbandonare la razionalità, né pensare di rifondarla a partire da altro, ma dobbiamo rimetterla in comunicazione con se stessa, aprirla al fondo oscuro che macchia il rigore dell'intelligenza, a quella bassa materialità che la limita impedendole di esaurirsi solo nelle certezze del sapere. La conoscenza, infatti, è anche emozione – angoscia, riso, lacrime, eros –, è la verità di un modo d'essere «l'uomo che io sono che vive il mondo» che si meraviglia e si interroga mettendo in questione ogni accordo soddisfacente; è l'esperienza di una coscienza annichilita, di un soggetto patico, fortuito, ricco di desideri e di bisogni che, al limite del sapere, vive l'angoscia di un impossibile pieno appagamento, l'esperienza del vuoto al limite della pienezza.

«*Je ne suis rien. Je ne sais quoi*». Scandalo e profondità di un pensare che compromettendo «[...] l'intero essere esprime l'impossibilità di fermarsi a qualsiasi consolazione o a qualsiasi verità, agli interessi o ai risultati dell'azione, alle certezze della conoscenza e della fede»³⁷. Questo significa che la ragione può trovare in sé e da se stessa la forma dell'autolimitazione – l'uomo «non trasforma in potere tutto il nulla che è»³⁸ – quando sente la necessità non solo di *indugiare* nel piacere della conoscenza, ma anche di introdurre un'insignificanza nell'esercizio conoscitivo, perché ciò che è necessario sapere è che se

[...] la verità ha dei diritti su di noi. Ciò nondimeno noi possiamo, e anche dobbiamo, rispondere a qualcosa che, senza essere Dio, è più forte di tutti i diritti: questo impossibile al quale non perveniamo che dimenticando la verità di tutti questi diritti, che accettandone la sparizione³⁹,

per sentire così, proprio nello svanire del reale discorsivo, nella *dépense* del pensiero oggettivante l'insignificanza inesorabile di un uomo che non «ha più nulla da fare», di un pensiero e di una scrittura inoperosi. Scandalo e profondità di quella *perfetta puerilità* di Kafka che Bataille richiama ne *La sovranità* per aprire, con Nietzsche e dopo Nietzsche, «un'altra prospettiva» sull'impossibile, per non «perdere di vista l'essenziale. L'essenziale è sempre lo stesso: la sovranità non è NIENTE»⁴⁰. Perché Kafka, «uno dei più grandi geni della nostra epoca» è, come dire, la tempesta perfetta, la *chance* che accadendo toglie senso a ogni scopo, a una speranza nel tempo che ci fa mancare puntualmente il presente, a una soddisfazione che «normalizza» il disordine/tensione del desiderare che è la plasticità della vita.

Esigenza di comunità, prova dei legami e scacco: una «difficoltà» che ripete l'impossibile identificazione del pensatore a una corrente di pensiero, l'adesione a un'ideologia politica o

36 Ivi, p. 181.

37 M. Blanchot, *Postfazione* a G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 222

38 Ivi, p. 224.

39 G. Bataille, *L'impossibile*, in Id., *Tutti i romanzi*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, prefazione alla seconda edizione, p. 218.

40 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 267. Cfr. F. Kafka, *Confessioni e Diari*, Mondadori, Milano 1972, p. 599.

a un gruppo che non è né rifiuto di responsabilità etica né tantomeno assenza di sensibilità politica a patto però di sottrarre l'etica alle forme normative delle religioni particolari e la politica al ruolo di amministratrice della vita, di agente di assorbimento-esaurimento dei conflitti sociali ed economici e di pacificazione, attraverso i saperi, delle spinte destrutturanti del desiderio. Ciò significa restituire alla politica la sua originaria tonalità etica alimentandola con quella "passione" del sacro che il movimento di disincanto (*Entzauberung*) o di sdivinizzazione (*Entgöttlichung*) del mondo, sotteso alla nascita e allo sviluppo dell'Occidente, ha mistificato sostituendo la fecondità simbolica del sacro con la "fede" in una teoria politica – l'essenza di un potere imperativo direbbe Bataille che attraverso l'ideologizzazione-idealizzazione dei valori del progresso, della razza, del partito ha fatto dell'in-comune il benessere di individui e collettività particolari – che già con i nazionalismi ottocenteschi ha aperto la strada ai diversi totalitarismi che nel secolo appena trascorso hanno devastato il cuore dell'Europa continuando a vivere, oggi, nei diversi fondamentalismi che percorrono l'intero pianeta.

Etica dell'incompiutezza: è l'orizzonte aperto di un pensiero e di un modo di vita che trovano la loro cifra nell'affermazione di quel principio di insufficienza che è «alla base della vita umana»⁴¹ rifiutando il quale «[...] L'ipse, la particella infima, questa *chance* imprevedibile e puramente improbabile, è condannato a volersi tutto: tutto e necessario»⁴²; una necessità di potenza senza limite che si incarna nella figura hegeliana della servitù, nei principi di un'economia ristretta che costruisce forme di legami interessanti, utili che subordinano l'agire all'efficacia articolando così la vita in un *discorso* che esclude la «comunicazione profonda degli esseri»⁴³. È il discorso di un potere che *maledice* ogni forma di *dépense*, saturando nella solidità dei saperi ogni "esperienza" in pura perdita, eludendo lo spirito del dono, la generosità senza capitalizzazione possibile, senza rappresentazione possibile che è, accade solo nella misura in cui si disperde. Insufficienza che Bataille ritiene essenziale per chiarire il paradosso di una morale che "trionfa" proprio «[...] quando vanno in rovina i suoi fondamenti»⁴⁴ che è anche il paradosso di una politica che, sia nel versante marxista che in quello delle democrazie occidentali, sia per l'individuale che per il comune, "trionfa" proprio quando blocca la passione in funzione del bisogno e della produttività. Un interesse che ha oscurato la generosità che è la forza stessa dell'obbligazione morale, del principio morale o della

41 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 137. «Isolatamente, ogni uomo immagina gli altri incapaci o indegni di "essere". Una conversazione libera, maldicente, esprime una certezza della vanità dei miei simili; chiacchiere apparentemente meschine lasciano vedere una tensione cieca della vita verso un vertice indefinibile. La sufficienza di ogni essere è contestata senza tregua dai suoi prossimi. [...] L'inquietudine degli uni e degli altri si accresce e si moltiplica nella misura in cui scorgono, alla svolta, la solitudine dell'uomo in una notte vuota», *ibidem*.

42 Ivi, p. 142.

43 Ivi, p. 152.

44 G. Bataille, *La vittoria militare e la bancarotta della morale che maledice*, in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., pp. 59-76, p. 59. Il testo di Bataille è la risposta/commento al saggio di Simone Weil *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949. Cfr. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1999; M. Esposito, *Una passione in comun. Extase et politique chez Georges Bataille et Simone Weil*, in «lignes», 17, mai 2005, pp. 172-192.

norma giuridica che fondano e regolano la convivenza. Perché si dia generosità è necessaria una comunicazione profonda e questa esige, per Bataille, una “lealtà” e un’amicizia incondizionate. Anche se

[...] la lealtà non è dovuta fuori di una comunicazione di fatto e pertanto non è dovuta agli stranieri. Non è così semplice, ma comunque la lealtà legata alla comunicazione è ben lontana dall’escludere la lealtà in *generale*. L’*umanità* non basta a fondare d’un colpo i legami della comunicazione profonda che devono darsi preliminarmente nell’esperienza prossima, come entro i limiti di un clan. Un sentimento relativamente forte manifesta sì l’universalità della comunicazione tra gli uomini e l’interdizione generale dell’omicidio ne è la prova; ma d’altra parte la trasgressione del divieto è proprio la via attraverso la quale opera ritualmente la comunicazione profonda⁴⁵.

Sia la morale sia la politica mascherano la profondità del sacrificio che strappa gli esseri al «mondo dell’utilità» nella ritualità di rappresentazioni che benedicono la vita.

Spoliticizzazione della politica: cifra di un legame slegato dalla forma del potere sia individuale che statale, un *désœuvrement*, una impoliticità della politica che non significa qualcosa di completamente diverso dal politico, ma il «[...] il politico stesso guardato da un angolo rifrazione che lo “misura” a ciò che esso non è né può essere. Al suo impossibile [...]» che non è il suo limite negativo, che opporrebbe indissolubilmente la sequenza semantica politico-potenza-opera-scopo a quella impolitico-sovranià-inoperosità-assenza di fini, ma il limite differenziale che richiama il senso di una divisione che è insieme «unione tra ciò che divide»⁴⁶, un *partage* o, possiamo dire con Blanchot, il gioco paradossale di un *non-rapporto*, un rapporto senza misura, senza identificazione e sapere possibili che lega escludendo qualsiasi proprietà o appropriazione. Dobbiamo allora pensare non tanto a una fusione tra politico e impolitico quanto a una *com-plicazione* di piani di senso, una co-esistenza nella differenza che contesta la potenza significante del linguaggio, la pretesa identitaria del soggetto sia *ipse* che *alter ego* – ma anche l’enfatizzazione di un’istanza egualitaria che capitalismo e comunismo legano all’istanza servile del lavoro –, aprendo la possibilità di una comunicazione/apertura tra dimensioni eterogenee. Una comunicazione sensibile, possiamo dire, che è e accade solo nella *ferita* che infetta la pienezza degli esseri, l’eccellenza antropologica dell’Uomo, ma anche la perfezione divina perché sottolinea Bataille

[...] Il supplizio del Cristo reca offesa all’essenza di Dio. Tutto avvenne come se le creature potessero comunicare con il loro Dio soltanto per mezzo di una ferita che ne lacerasse l’integrità [...]. La “comunicazione” non può avvenire da un essere pieno e intatto a un altro: essa vuole esseri in cui si trovi posto in gioco l’essere – in loro stessi – al limite della morte, al limite del nulla⁴⁷,

vuole esseri singolari, *soggettività impersonali*, esistenze finite e incompiute che comunicano solo il loro perdersi, il durare della perdita, il comune, possiamo dire, come espres-

45 G. Bataille, *La vittoria militare e la bancarotta della morale che maledice*, in Id., *L’aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 72.

46 Cfr. J.-Luc Nancy, *La comparizione. Dall’esistenza del “comunismo” alla comunità dell’“esistenza”*, in Aa.Vv., *Politica*, Cronopio, Napoli 1993, pp. 13-58.

47 G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., pp. 49-50.

sione di un “comunismo” ontologico dove l’ontologia non è l’ontologia dell’Essere come fondamento di ciò che è – l’heideggeriano Essere senza esseri – ma sempre di quell’essere «che io sono che vive il mondo». *Il y a* che è sempre di più di ciò che è, essere singolare che, paradossalmente, è tutti i possibili e la possibilità stessa del loro svanire, impossibile quindi che sfugge per questo allo sguardo del sapere, al pensiero del possibile, essendo, proprio per questo, ciò che «[...] Se l’uomo non chiudesse sovranamente gli occhi, finirebbe per non vedere», ciò che «[...] vale la pena di essere guardato»⁴⁸. Impossibile che dobbiamo vivere come la nostra estrema possibilità, come il «momento capace di rovesciarle» di farle entrare nel silenzio del non sapere. *Impossibile*, dice Bataille – «una delle ultime parole che reso pubbliche» – e che Blanchot invita a intendere rigorosamente nella misura in cui

[...] la possibilità non è la sola dimensione della nostra esperienza e che ci è forse concesso di vivere come ciò che comprendiamo, afferriamo, sopportiamo e dominiamo (anche con difficoltà e dolore), riferendolo a un qualche bene, a un valore, cioè in ultima analisi all’Unità; un’altra volta come ciò che sottrae a qualsiasi uso e fine, e ancor più come ciò che sfugge allo stesso potere di farne esperienza, ma alla cui esperienza non possiamo sottrarci. Sì, è come se l’impossibilità, ciò su cui “non possiamo più potere”, ci attendesse dietro tutto quello che viviamo, pensiamo e diciamo, solo che una volta ci siamo trovati al limite di questa attesa, senza mai venir meno a ciò che esige da noi questo sovrappiù, questo eccesso: eccesso di vuoto, sovrabbondanza di negatività che è in noi il cuore infinito della passione del pensiero⁴⁹

Pensare/Essere (con) Bataille: un passo audace, una decisione d’esistenza che è cifra di una libertà difficile per il pensare nella misura in cui nel pensare il pensiero scopre la sua propria possibilità che non è solo nell’esercizio teoretico dell’intelligenza, ma anche nella pratica etica di una ragione che ha il suo rigore nella pacatezza che nella decisione di spogliarsi della comoda “redingote matematica” del pensiero serio, si fa gioco erotico, tentazione demoniaca, eccesso che contagia la freddezza riflessiva dell’Occidente esponendo la non necessità dei limiti, l’utilità di un discorso che ha costruito una forma di pensiero e un modo di vita divenuti modello di una socialità in cui, come ci ricorda Blanchot dialogando con Levinas,

[...]. Non vi è possibilità per l’etica se l’ontologia – che riduce l’Altro allo Stesso – non cede il passo, permettendo l’affermarsi di una relazione anteriore tale che l’io non si accontenti di riconoscere l’Altro, di riconoscervi, ma si senta dall’Altro rimesso in questione al punto di non potergli rispondere se non con una responsabilità che non può limitarsi e che si eccede senza esaurirsi⁵⁰.

Una responsabilità che scioglie i soggetti dall’esclusività della riflessività dialettica, dove il legame “nasce” solo all’altezza della purezza del concetto, impegnandoli in una relazionalità *affettiva e materiale* in cui generosamente si ama, si dona, prima ancora di sapere, di chiedersi perché, nel “disordine” di un’esistere che non è ancora cristallizzato, ordinato al durare, ma si consuma liberamente tenendo così la vita all’altezza della morte. Ma questo è

48 G. Bataille, *L’esperienza interiore*, cit., p. 253. La citazione che funge da esergo al capitolo intitolato *Metodo di meditazione* è un verso di René Char.

49 M. Blanchot, *Postfazione* in G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 227.

50 M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 1983, p. 84.

proprio il segreto inconfessabile di *Acéphale*, il dono impossibile della morte perché il dono, possiamo dire, è la figura stessa dell'impossibile, ciò che «est sûr, ne peut être défini» se non cancellandone il senso. «Benché le parole si appropino in noi di quasi tutta la vita – non vi è di questa vita, neppure un fusello che non sia stato afferrato, trascinato, accumulato dalla folla instancabile, indaffarata di tali formiche (le parole) –, sussiste in noi una parte muta nascosta, inafferrabile»⁵¹, che chiede per essere detta in silenzio, ma «[...] L'idea del silenzio è l'inaccessibile) è disarmante! Non posso parlare di un'assenza di senso, se non dandole un senso che non ha», violando il silenzio perché, paradossalmente, per tacere occorre parlare, il silenzio allora non è una chiusura ma la cifra della necessità di parlare altrimenti per sentire gli altri perché:

Anche se si predica a chi è già convinto, vi è sempre nella predicazione, un elemento di disperazione. La comunicazione profonda richiede il silenzio. L'azione che la predicazione significa si limita in fondo a questo: chiudere la porta per far cessare il discorso (il rumore, la meccanica del di fuori)[...]. La porta deve restare al tempo stesso aperta e chiusa – Ciò che ho voluto: la comunicazione profonda degli esseri a esclusione dei legami necessari ai progetti che il discorso forma»⁵².

Dove ciò che si comunica è la passione di una vita, l'affettività di un desiderio impersonale, la sofferenza di una singolarità che attesta la radicale infondatezza dell'essere. Ciò che si comunica è la “verità” di un filosofare capace di toccare/pensare il presente senza cedere alla necessità di un progetto politico né all'illusione di un credo religioso, al potere di una ragione forte di una coscienza chiara e distinta. Ciò che si comunica è il gioco sacro, tragico di una coscienza offuscata, il “disastro” della ragione che, paradossalmente, «[...] rivela qualcosa dell'irrivelabile verità della notte, quel che c'è nella notte d'incommensurabile alla luce»⁵³, qualcosa che accade solo eccedendo, violando il muro dei divieti morali, delle regole logiche, delle norme civili, nel riso, nelle lacrime, nell'erotismo. Esperienze dove la ragione eccede i suoi limiti e le sue possibilità – dove il linguaggio categoriale non ha presa, dove la voce non è parola di senso ma pura sonorità animale – patendo così il reale, quel resto irriducibile che la realtà rifiuta, quella parte divina di sé che rende l'essere umano non solo “radicato”, come vuole Simone Weil, ma anche *sovrano*. Possibilità impossibile, indecidibile, l'uomo è per Georges Bataille inevitabilmente teso, sospeso, possiamo dire, tra natura e cultura, tra l'animale e l'Uomo, tra passione di perdersi e bisogno d'essere, ed oggi, paradossalmente è proprio il movimento folle della sua inevitabile volontà di conoscenza a spingerlo verso l'estremo del sapere, là dove è solo nella misura in cui non è mai «posto rispetto agli altri nella situazione di un oggetto rispetto al soggetto che ne è il fine e a cui serve»⁵⁴, soggetto non *assoggettato*, pura «negatività senza impiego» che spezza il corso del mondo, forza capace di interrompere, anche solo per un istante miracoloso, il progresso, lasciando sentire nel silenzio del Discorso, il rumore del reale.

51 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 44.

52 Ivi, p. 152.

53 G. Bataille, *La vittoria militare e la bancarotta della morale che maledice*, cit., p. 68.

54 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 96. Nella nota 1 al testo, p. 97 dice: «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».

Sovranità: è nell'istante miracoloso di un'esperienza «decisiva e impossibile di ciò che è», ma anche *pensiero sensibile* di un essere-esistere inafferrabile, insignificabile, esperienza che vuole il sacrificio dell'individualità, dell'io soggetto-oggetto del discorso – *je ne sais quoi* – reclamando un io metamorfico, un soggetto che possiamo dire informe nella misura in cui sfugge alla presa di un potere che continua a cristallizzare nel sapere il suo lato oscuro, la parte maledetta che lo rende divino. Sacrificio che non *nientifica*, ma distrugge nella “vittima” la cosa – *je ne suis rien* – annulla «i legami di subordinazione reali di un oggetto, strappa la vittima al mondo dell'utilità e la rende a quello del capriccio inintelligibile»⁵⁵.

Sovranità: è la sfida di Bataille all'inganno della ragione, alla pienezza di senso con cui «l'uomo tranquillo e ragionevole» ha voluto rispondere nella conoscenza ragionata all'enigma del sacrificio, al bisogno immotivato che ha spinto uomini diversi, in diversi luoghi e in diversi tempi, a compiere sacrifici, a unirsi-comunicare nella reciproca messa in gioco dell'esistenza, perché l'isolamento non è «la legge dell'intera natura, ma soltanto di un suo aspetto limitato, quello cercato e costruito dalla coscienza riflettente per “proteggersi” non solo dai pericoli esterni, ma anche dal continuo porre in questione che dall'interno la scuote reclamando l'esperienza estrema – l'«ignoranza dell'avvenire», cercata e amata da Nietzsche⁵⁶ –, che ci attende al limite del sapere. Per questo, dice Bataille,

[...] *l'immensa stupidità, la puerilità arrogante, la rozza futilità del riso e tutta l'ignoranza fissata in rabbie servili mi rimandano a una stessa risposta: impossibile! L'essere che è lì, l'uomo, è l'impossibile incarnato in tutti i sensi. È l'inammissibile e non ammette, non tollera ciò che è se non rendendo la sua essenza più profonda: inammissibile, intollerabile! Perso in un dedalo di aberrazioni, sordità, orrori, avido di torture (di occhi, unghie strappati), sprofondato senza fine nella contemplazione soddisfatta di un'assenza. Se si osa sperare in una via d'uscita, emendando questo, maledicendo quest'altro, denunciando, condannando, decapitando o scomunicando, privando (pare) di valore (di senso) ciò che altri..., si finisce in una nuova banalità, una ferocia nuova, una nuova abitudine ipocrita*⁵⁷,

a cui “risponde” la passione di uno sguardo cieco, la forza di una *vue touchante* che accarezza il mondo e sente la “purezza del cielo, il “profumo di una stanza”, la passione di soggetti capaci «di abbandonarsi di continuo a quella perdita di sé – parziale, totale →»⁵⁸ che, al di là dei «legami necessari ai progetti che il discorso forma»⁵⁹, apre alla comunicazione profonda degli esseri, dove ciò che si comunica, passando dall'uno all'altro, è solo «il folgorante bisogno di perdersi»⁶⁰, di incontrarsi, la possibilità di «eccedere sovraneamente il possibile». La stabilità della coscienza immobile è, infatti, sempre scossa da un conflitto ineludibile, dalla tensione tra la necessità del limite che ordina la fluidità dell'universo e tranquillizza il caos interiore – il bisogno di sufficienza – e il desiderio di illimitato:

55 G. Bataille, *Teoria della religione*, cit., p. 43.

56 «[...] l'ignoranza dell'avvenire (*l'Unwissenheit um die Zukunft*), che Nietzsche amava è lo stato estremo della conoscenza, l'incidente che l'uomo rappresenta è l'immagine adeguata (e allo stesso tempo inadeguata) dell'incompiutezza dei mondi», G. Bataille, *Il colpevole*, cit., p. 37.

57 G. Bataille. *L'esperienza interiore*, cit., p. 263.

58 G. Bataille, *Il limite dell'utile*, cit., p. 140.

59 G. Bataille. *L'esperienza interiore*, cit., p. 152.

60 G. Bataille, *L'amicizia*, SE, Milano 1990, p. 30.

Così ogni uomo deve pensare alla possibilità sia di confinarsi nell'isolamento sia di evadere da tale prigione. Da un lato, egli vede ciò che fonda, ciò senza di cui nulla sarebbe: un'esistenza egoista e vacua. Dall'altro, un mondo il cui splendore proviene da elementi che comunicano e si fondono tra di loro come le fiamme di un focolare o le onde del mare. Nel proprio intimo, una coscienza immobile resta acquattata: fuori si agitano i movimenti ciechi e l'eccesso della vita [...]. Tra il minuscolo recinto e lo spazio libero si svolge un conflitto quotidiano; e innanzitutto tra sé e gli altri uomini, tra l'avarizia e la generosità. Ma per andare dal dentro al fuori bisogna superare lo stretto passaggio il cui nome è Angoscia⁶¹.

Questo è, a mio avviso, l'insegnamento di Bataille – insegnare l'impossibile! Il riso, il pianto, l'eros: *faglie* nel mondo ordinato dalla ragione discorsiva che affacciano sull'impossibile, un "salto", dice Bataille che come tale non può essere mantenuto. Si ricade, si rientra sempre nel possibile, "mantenere" il salto, porre l'istante sovrano nel durare significa, infatti, ridurre –, un insegnamento che è incarnato dalla sua stessa vita, vissuta e patita come costante *pratica della tensione*. Una paradossale *cura di sé*, possiamo dire, espressa nella necessità di un non-sapere, un'esperienza interiore che è un vero e proprio esercizio ascetico, che non risolve l'angoscia, non scioglie l'impossibile nel possibile, ma lo sente praticando quella gioia di fronte alla morte che incide l'*hybris* prometeica del soggetto conoscente e contesta l'operosità del pensiero rigoroso – l'autonomia avara che «richiede la stabilizzazione e la soddisfazione dell'avidità» – aprendo l'interiorità dell'essere individuale al fuori, all'inepossibilità di un pensare capace di «mantenere l'opera della morte»⁶², di «rispondere all'appello della morte. Ma se la morte chiama, nonostante il rumore del richiamo riempia la notte, c'è una sorta di profondo silenzio. La stessa risposta è un silenzio denudato da ogni possibile significato»⁶³ che solo così si fa, come Bataille, cifra di un'autonomia generosa che è «libertà di dare, non di prendere, libertà di perdersi e non di accumulare ricchezze»⁶⁴.

Chiara Di Marco

61 G. Bataille, *Il limite dell'utile*, cit., pp. 141-142.

62 Cfr. G. Bataille, *Madame Edwarda*, in Id., *Tutti i romanzi*, cit., p. 153, in particolare l'esergo al romanzo che richiama/traduce la frase di Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* – «La morte, se così vogliamo chiamare questa irrealtà, è la cosa più terribile, e per ter fermo ciò che è morto è necessaria la massima forza (Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, die größte Kraft erfordert)» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. con testo tedesco a fronte di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 87) – «la morte è quanto c'è di più terribile e mantere l'opera della morte è quel che richiede la più grande forza», tener fermo il *mortuum* un trattenersi nel negativo senza addomesticarlo, tener ferma la contraddizione che solo dolorosamente, come Hegel stesso ha sperimentato, può essere tolta o cancellata: «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 [...] Mi sembra tuttavia che Hegel, al quale ripugnava la via estatica (la sola risoluzione retta dell'angoscia), dovette rifugiarsi in un fondo vano, di equilibrio e di accordo con il mondo esistente, attivo, ufficiale» (G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 175).

63 G. Bataille, *Il non-sapere*, in Id., *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 60.

64 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 207.





Georges Bataille

IL Y EUT UN AN LE 19 FÉVRIER MOURAIT ANDRÉ GIDE
L'originalité décide

Quelqu'un parlait, à propos de Gide, du «contemporain capital». Je ne sais ce qu'il voulait dire, mais il serait difficile de proposer une expression qui le trahit mieux. Ces mots ne sont pas seulement lourds, ils sont lourdement déplacés. Gide ne s'occupa guère, sinon contraint, de ce qui eut lieu de son vivant, et s'il le fit, ce ne fut jamais sans quelque bévue, dont il s'apercevait bientôt et qui, l'engageant à l'oubli, le ramenait à un naturel éloignement de l'actuel. Ni la première, ni la seconde guerre mondiale, ni la révolution communiste n'obtinrent de lui qu'un intérêt improvisé, dont il avait hâte d'être délivré. Jamais voulut-il plus que se donner à lui-même une preuve de bonne volonté? Si sa vie fut capitale, ce ne fut donc pas pour son temps, pour avoir répondu aux soucis auxquels ses contemporains succombèrent. Mais encore, *capitale*, cette vie le fut-elle du moins de quelque façon? Aurait-il, sur le plan de la *morale*, créé quelque valeur nouvelle [?] Il me semble qu'avant tout, il fut celui qui ne put jamais choisir. Ne s'est-il pas dérobé devant tout problème? Conduit comme s'il n'y avait pas de problème? Que signifie sa confession posthume, *Et nunc manet in te*, si ce n'est qu'il se conduisait avec la femme qu'il aimait – et qu'il épousa – avec une légèreté peu imaginable, avec un egoïsme prodigieux et inconscient? Il a voulu se prononcer dans le sens de la liberté des mœurs et il s'est dépeint sous les traits d'un homme délibérément débauché, mais il a pharisaïquement condamné (dans *La Porte étroite*) l'inconduite de sa belle-mère! Il a multiplié les preuves de son aveuglement et de sa légèreté, et si l'on devait maintenir à son sujet la qualification de capital, c'est dans la mesure où il fut toujours dépassé par ce qu'il subit; si capital concerne, comme on l'attendrait, celui qui résout, qui affronte du moins un problème majeur, c'est trahir Gide que l'employer à son sujet: son secret résida, en effet, dans l'art de se dérober toujours, dans un art, consommé jusqu'à la maîtrise, d'être avec une désinvolture inégalée un homme quelconque, n'ayant que des vertus mineures et des vices démesurés.

Si l'on excepte la résolution prise, durant son voyage au Congo, de dénoncer les hontes de l'exploitation des indigènes par le blanc, quelles grandes tâches a-t-il accompli sinon de *devenir lui-même* et de se dépeindre? Ses romans et, généralement, ses œuvres composées? autant d'échecs à la mesure du temps. Pas un chef-d'œuvre ne demeure incontestable: un excès de dons et de soins, un accomplissement formel, une beauté trop apprêtée ont fait de

ses écrits des modèles de littérature compassée. Il est vrai que *Les Nourritures terrestres*, longtemps, contribuèrent à la libération de la jeunesse. Ce n'est pas rassurant, car nul ne saurait aujourd'hui relire ou lire ce livre sans malaise.

Pour Valéry, ce n'était pas l'auteur, mais l'oeuvre, qui importait. «Nous savons peu de choses d'Homère, disait-il: la beauté marine de l'*Odyssee* n'en souffre pas». Je ne sais s'il est facile de goûter Homère indépendamment de ce que nous savons des Grecs – et je crois qu'une figure impersonnelle est toujours liée à l'oeuvre en guise d'auteur...Quoi qu'il en soit, à l'extrême opposé de la pensée de Valéry, l'auteur, Gide lui-même, semble à ses propres yeux avoir représenté par rapport à son oeuvre l'essentiel: on pourrait dire qu'il écrivit pour devenir ce qu'il était, pour faire de l'écrivain qu'il fut figure exemplaire et frappante. Chacun de ses livres est comme un trait de cette figure en premier lieu destiné à la former, ou à la parfaire. Elle n'a pas en elle-même de sens, elle a pour fin d'ajouter à la légende de l'auteur. Ainsi l'échec de Gide n'est qu'apparent. Ces *Nourritures* si décevantes composent avec d'autres écrits le personnage insaisissable de l'auteur. Elles nous donnent la pénible impression de l'avortement: mais accomplies, elles trahiraient l'oeuvre suprême, Gide lui-même, tel qu'à ses lecteurs il voulut paraître. Si nous ne savions, en effet, que les *Nourritures* ne sont qu'un moment d'une vie, un élan bientôt brisé, nous les aurions fort mal lues: c'est que leur paganisme renvoie à la piété de *Numquid et tu*, que nous ne pourrions non plus lire isolément. La perfection formelle dont j'ai parlé n'est qu'un moyen de rendre en même temps tolérable et riche de vertus un incessant tournis de girouette, qui sans cela semblerait l'indice de l'inattention – de l'indifférence ou de l'impuissance. Mais si décidément nous ne donnons plus dans le leurre de ces oeuvres particulières – si parfaites, mais si péniblement manquées – un chef d'oeuvre singulier et émerveillant se révèle: Gide lui-même, et le fidèle tracé de ce mouvement par lequel il sortait de tout ce qui aurait pu le limiter. Rien en cela de décisif, rien en cela de capital, mais l'aveu de ce qu'est un homme en ce monde où il n'est rien de résolu: une incertitude, une inconséquence – et un jeu séduisant de nombreuses lumières, futile – admirablement – et pleinement réussi dans la mesure où il s'accepte futile (c'est-à-dire *en dernier lieu*...).

Ceci n'a peut-être qu'un sens discret, mais sans doute est plus *sage* que des résolutions, des luttes et des formules qui appauvrissent, plus sage que tant de grands desseins qui, nous absorbant, nous empêchent de vivre. Rien n'en est changé certainement, et nous n'y entendrions rien si nous n'en avions d'abord, un peu brusquement, donné la limite. Il subsiste d'ailleurs une contrepartie du fait que la ruse ou la nonchalance de Gide surent le dérober à tous nos problèmes: quel personnage public se déroba moins à la connaissance que nous pouvons prendre de lui ? De tous ceux qui furent jusqu'ici connus des autres, il n'en est pas qui se soit livré davantage, il n'y a jamais eu d'homme plus connu. L'obsession, la rage, les scrupules que, faisant de sa vie même une oeuvre d'art, il eut de la produire à tous sans en cacher rien, trouva même au dehors des complices. Au moins depuis sa mort. Ses amis mêmes semblent saisis d'émulation: ils trahissent à l'envi ses faiblesses, ils les racontent comme si un scrupule les faisaient parler. (Ainsi Roger Martin du Gard dans *Notes sur André Gide* ou

Pierre Herbart dans *A la recherche d'André Gide*)¹ Réciproquement, il semble presque qu'à vouloir l'accabler, un homme qui en fut la victime, qui devait le haïr, accomplisse un devoir d'amitié. (Ainsi François Derais dans *L'envers du Journal de Gide*.)² Comment à ce chef-d'oeuvre qui n'eut pas au fond de précédent ne pas être tenté de collaborer? Car il est assuré que si les *Nourritures*, les *Faux-Monnayeurs* ou les *Caves* nous déçoivent décidément, il est peu de livres plus attachants que le *Journal*; ou ces chapitres annexes que sont finalement *Si le grain ne meurt*, *Et nunc manet in te*, puis en dernier *Ainsi soit-il*. Si l'on y joint les curieux écrits que j'ai dit (de Martin du Gard, d'Herbart, de Derais), qu'il faut bien aussi attribuer au génie rusé de Gide (n'en sont-ils pas en quelque sorte des ricochets?), aucun ensemble monumental plus entier ne fut consacré à la gloire d'un homme (mais c'est de l'homme qui se dérobe, qui ne sait rien faire, qu'il s'agit).

Questo articolo, apparso nella «La République du Centre» (Orléans) il 18 marzo 1952, nell'ambito di un omaggio ad André Gide, non figura nelle *Œuvres complètes* di Georges Bataille. È verosimilmente l'ultimo consacrato dallo scrittore a Gide. Tengo a ringraziare Marie-Claire Ropars di avermelo comunicato e Julie Bataille di avermi autorizzato a ripubblicarlo.

A cura di Marina Galletti

-
- 1 R. M. du Gard, *Notes sur André Gide*, Paris, Gallimard, 1951; P. Herbart, *À la recherche d'André Gide*, Gallimard, Paris 1952.
 - 2 F. Derais / Henri Rimbaud, *L'Envers du Journal de Gide*, Le Nouveau Portique, Paris 1951 [Rééd. augm., même éd., 1952].



André Gide

Marina Galletti

LA SOVRANITÀ DELLA LETTERATURA E L'«ÉDIFICE DÉCOURONNÉ» DI ANDRÉ GIDE

Nell'eterodossa comunità letteraria che affiora dagli articoli di Georges Bataille nessun posto è lasciato alla nozione tradizionale di storia letteraria volta a costruire, nel suo movimento rigorosamente diacronico, un'identità nazionale, né a quella, ancor più obsoleta, della distinzione dei generi.

La rivista «Critique», a cui lo scrittore affida l'essenziale del suo pensiero nel dopoguerra, si apre nel giugno 1946 con una dichiarazione programmatica che, puntando su un esplicito oltrepassamento dei confini nazionali e facendo leva sulle «diverses activités de l'esprit humain», rappresenta, di fatto, la rimessa in questione della categoria di letteratura o quanto meno la sua contaminazione con altri campi del sapere: filosofia, storia, politica, economia¹.

Quanto all'approccio critico, sarà esplicitato solo nel 1957 nel saggio *La Littérature et le mal*, in cui lo scrittore, facendo della creazione letteraria il luogo prometeico della trasgressione delle leggi che regolano le società, illustra la sua tesi attraverso un insieme di saggi² consacrati a otto scrittori – Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, William Blake, Sade, Proust, Kafka e Genet – in un *excursus* che, implicitamente contrapposto a Valéry, tira apertamente in ballo, dietro l'opera, l'esistenza dell'autore: «Une conformité générale à la raison de la vie d'un poète – scrive in tal senso Bataille in uno di tali saggi – irait contre l'authenticité de la poésie. Du moins retirerait-elle à l'oeuvre un caractère irréductible, une violence souveraine, sans lesquels la poésie est mutilée»³.

Nell'*Avant-propos* al volume, la coerenza degli studi che ne compongono la trama, se da un lato è ricondotta al contesto primigenio dal quale tali studi prendono le mosse – la rivoluzione di cui il surrealismo si è fatto portatore –, dall'altro risponde al tentativo, ostinatamente perseguito dallo scrittore in ogni suo articolo, di definire il senso della letteratura. Per approssimarlo, Bataille ricorre a un primo distinguo che spazza via ogni implicazione della letteratura nelle

1 Cfr. il primo numero di «Critique» del giugno 1946.

2 Tutti i saggi costituiscono la ripresa di articoli già pubblicati su «Critique», tranne uno, quello consacrato a Emily Brontë. Al nome degli otto autori, andrebbe aggiunto quello, presente *in absentia*, di Lautréamont.

3 G. Bataille, *La Littérature et le mal*, in Id., *Œuvres complètes*, 12 voll., Gallimard, Paris 1970-1988, vol. IX, p. 223.

nozioni di successo o di riconoscimento sociale: «La littérature est l'essentiel, ou n'est rien»⁴.

Nondimeno è solo incrociando questo *Avant-propos* con quello coevo del romanzo *Le Bleu du ciel* e con la *Préface* alla raccolta poetica *L'Impossible*, edita nel 1962, che la teoria letteraria di Bataille si esplicita pienamente: se nella *Littérature et le mal* il discrimine che separa la letteratura “vera” da quella “inautentica” è nel suo essere «l'enfance enfin retrouvée», ossia nel suo essere espressiva di una sovranità «sans droit»⁵, quella del Male, e di una rivolta implicata in un'«ipermorale» agli antipodi della morale dell'impegno – istanze che concorrono a farne il luogo della comunicazione, inscindibile dal principio della lealtà –, in *Le Bleu du ciel*, al centro della definizione di letteratura è il «moment de rage» che presiede alla scrittura e il cui carattere perentorio trapassa l'asserzione esplicativa che l'accompagna («Comment nous attarder à des livres auxquels, sensiblement, l'auteur n'a pas été contraint?»)»⁶ per farsi filo conduttore di una serie esemplare di romanzi di epoche e culture diverse, nei quali si ritrovano e si prolungano gli otto studi costitutivi di *La Littérature et le mal: Cime tempestose, Il processo, La Recherche du temps perdu, Le Rouge et le Noir, Eugénie de Franval, L'Arrêt de mort, Sarrazine, L'Idiot*.

È peraltro da questa “necessità” che rende vacui i limiti imposti dalle convenzioni e dalle preoccupazioni di ordine formale che sgorga la visione dell'impossibile, strettamente annodata a un'altra nozione centrale in Bataille, quella di *dépense* improduttiva, quale si esplica attraverso il rifiuto del reale e dell'utile avanzato in introduzione a *L'Impossible*:

Il y a devant l'espèce humaine une double perspective: d'une part, celle du plaisir violent, de l'horreur et de la mort – exactement celle de la poésie – et, en sens opposé, celle de la science ou du monde réel de l'utilité. Seuls l'utile, le réel, ont un caractère sérieux. Nous ne sommes jamais en droit de lui préférer la séduction: la vérité a des droits sur nous. Elle a même sur nous tous les droits. Pourtant nous pouvons, et même nous devons répondre à *quelque chose* qui, n'étant pas Dieu, est plus forte que tous les droits; cet *impossible* auquel nous n'accédons qu'oubliant la vérité de tous ces droits, qu'acceptant la disparition⁷.

Alla luce di questa premessa, come leggere l'articolo *L'originalité décide* che Bataille consacra ad André Gide, il cui nome non compare mai nella comunità dei «difensori del male»?

I - Apparentemente molto lontano dalle preoccupazioni di Bataille, Gide irrompe nel percorso di Bataille in tre momenti cruciali:

– nella presa di distanza, nel 1922, dai suoi primi tentativi poetici, «une vingtaine de mau-

4 *Ivi*, p. 171.

5 «Rien n'est souverain qu'à une condition: ne pas avoir l'efficacité du pouvoir, qui est action, primat de l'avenir sur le moment présent, primat de la terre promise», G. Bataille, *La Littérature et le mal*, cit., p. 278

6 G. Bataille, *Le Bleu du ciel*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. 381.

7 G. Bataille, *L'Impossible*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. 102.

vaises poésies»⁸, come Bataille scrive all'amica Colette Renié⁹ condannando il barocchismo e l'oscurità di alcuni versi d'amore scritti in un momento di tristezza e di follia e bruciati dopo che la violenta emozione legata alla loro redazione era riaffiorata intatta dalle pagine di *Paludes*;

– nelle *Discussions sur la guerre*, avviate poco dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale nell'intento, perseguito fin dagli inizi degli anni Trenta in vari gruppi, di fondare, con alcuni intellettuali, una scienza delle forme autoritarie in grado di rendere conto dello sviluppo abnorme del totalitarismo¹⁰;

– nella riflessione condotta nel dopoguerra su «Critique»¹¹, dove il nome di Gide, presenza disseminata ma ininterrotta, viene alla ribalta in cinque scritti che – ad eccezione della nota su *Thésée*¹² e dell'articolo *Nietzsche et Jésus selon Gide et Jaspers*¹³ – pongono tutti al centro della riflessione, non le opere, ma l'uomo *écartelé* dalle sue insopprimibili contraddizioni e che tale volle essere, nel rifiuto di piegarsi al bisogno di unità proprio dell'essere umano: dalla breve recensione del 1946 sul *Journal 1939-1942*, dove l'uomo appare già come la sola opera che conti, ai due articoli del 1951, *Le Journal jusqu'à la mort* e *L'art et les larmes d'André Gide*, che fanno, l'uno, dell'angosciosa impossibilità di scegliere – cifra del *Journal 1942-1949* –, l'espressione di «un *art de vie* incomparable»¹⁴; l'altro, della volontà di «*marrer [...] le ciel et l'enfer*», la *démarche* equivoca che, dietro l'apparente armonia, inficiò la vita coniugale di Gide e ridusse la sua opera a un «*édifice découronné*»¹⁵.

Consegnato a un piccolo giornale di provincia, «La République du Centre» e rimasto fino a oggi totalmente sconosciuto, l'articolo *L'originalité décide* costituisce il punto di arrivo di questa riflessione che apre la via al mondo sovrano di *La Littérature et le mal*. Qui come nell'insieme dei tre scritti di «Critique», ciò che Bataille porta in primo piano è infatti – dietro la disinvoltura politica di Gide e il carattere deludente o mancato di ogni sua singola opera – il capolavoro inscritto nei suoi testi autobiografici. Ovvero l'uomo nel suo «devenir

8 G. Bataille, *Choix de lettres. 1917-1962*. Edition établie, présentée et annotée par Michel Surya, Gallimard, Paris 1997, p. 49. Bataille aveva dato in lettura tali poesie all'amica due anni prima, quando entrambi, iscritti all'École des Chartes, frequentavano l'École des Hautes études. Section des sciences historiques et philologiques per suivre, l'uno, i corsi di storia di Max Prinet, l'altra, i corsi di filologia romana di Mario Roques.

9 Di questo libro, di cui sottolinea la bellezza, Bataille scrive nella stessa lettera: «Gide y a décrit la tristesse que donne l'inconsistance de la vie de beaucoup de gens», ivi, p. 50. Il *Carnet noir* di Bataille e, nel tomo XII delle *Œuvres complètes* dello scrittore, la lista dei libri presi in prestito alla Bibliothèque Nationale nel 1922 evidenziano peraltro l'importanza della lettura dell'opera di Gide a quest'epoca.

10 Cfr. M. Galletti, *La comunità impossibile di Georges Bataille*. Prefazione di Jacqueline Risset, Kaplan, Torino 2008, p. 119, nota 32.

11 Il nome di Gide compare tra l'altro nella corrispondenza di Bataille, nel giugno 1950, al momento della ripresa di «Critique», verosimilmente in vista della formazione del comitato di redazione.

12 G. Bataille, *André Gide, «Thésée»*, «Critique», n. 5, ottobre 1946.

13 Testo pubblicato nel n. 42 di «Critique» nel novembre 1950 in occasione del cinquantenario della morte di Nietzsche.

14 G. Bataille, *Le Journal jusqu'à la mort*, «Critique», n. 46, marzo 1951, p. 213.

15 G. Bataille, *L'art et les larmes d'André Gide*, «Critique», n. 54, novembre 1951, p. 926, p. 936.

lui-même»¹⁶ nel tracciato scrupolosamente fedele di quel moto contraddittorio al quale il bisogno di sottrarsi al carattere servile dell'esistenza lo votò, aprendolo alla totalità dell'essere per approssimarlo, seppure in modo obliquo, all'impossibile, quell'«élément divin où lui-même vit la raison vivante de l'adhésion»¹⁷: da un lato, l'esecrazione del piacere su cui edificò il suo amore disincarnato per Madeleine; dall'altro, l'abbandono – nell'orrore – al libero gioco della sensualità il cui oggetto naturale erano i ragazzi o le donne di facili costumi.

Al tempo stesso, incrinato dal gioco crudele in cui Gide volle racchiudere il suo legame con Madeleine e che lo trasformò in “boia” della donna amata, questo «elemento divino» si torce in *manque*. In uno dei tre articoli di Bataille, *L'art et les larmes d'André Gide*, esso non traspare se non “in negativo”, nel rifiuto ancor più crudele che Madeleine oppose a tale gioco e che la indusse a bruciare il “monumento” col quale Gide avrebbe voluto consegnarsi alla posterità – le lettere a lei indirizzate – dove, scrive Bataille, «il est probable qu'il atteignit, au delà d'une figure composée de l'oeuvre littéraire, ce que nulle part il n'atteignit, l'absence d'apprêt – et ce mouvement du coeur qui excéda les calculs de l'écrivain»¹⁸.

Occorre soffermarsi su questa distruzione che sfigurò la tensione di Gide verso quella negazione dei limiti personali in cui il surrealismo avrebbe poco tempo dopo riconosciuto la propria ragion d'essere. Giacché è forse proprio a partire da tale scacco oscuramente cercato e dall'ammissione dell'impotenza della propria arte a figurare la totalità del possibile che Gide verrà nuovamente a iscriversi nell'orizzonte di Bataille, incastonato nella rosa di nomi – Ford, Nietzsche, Zola, Conrad, Malraux, Breton, Blanchot, Char, Hemingway – attorno ai quali, in una annotazione manoscritta dei *Carnets*, intorno alla fine del 1957, avrebbe dovuto prendere forma il progetto, rimasto irrealizzato, di un secondo tomo di *La Littérature et le mal*¹⁹.

16 Cfr. G. Bataille, *L'originalité décide*, *infra* pp. 35-37.

17 G. Bataille, *L'art et les larmes d'André Gide*, cit., p. 933.

18 Ivi, p. 936 e p. 935.

19 G. Bataille, *Carnet 19*, fr. 38. Département des manuscrits occidentaux de la Nouvelle Bibliothèque de France.

Gabriella Baptist

LA POTENZA DEL NEGATIVO E L'OPERA DELLA MORTE Bataille lettore di Hegel

ABSTRACT: *The power of the negative and the work of death. Bataille as a reader of Hegel*

Bataille's confrontation with Hegel focuses especially on two points, his topic of nonsense and the significant variation of a quotation from Hegel's "Preface to the Phenomenology of Spirit", both deeply connected with Kojève's interpretation of Hegel, which was presented during the seminars of the thirties devoted to the idea of death in Hegel's philosophy, also read in its connection with the problem of absolute knowledge. Bataille's reading of Hegel is not only the result of a new attitude towards celebrated or refused passages from Hegel's Phenomenology, but also the starting point of successive and still controversial interpretations of Hegel (for instance Derrida's Glas).

Key words: Non-sense, Death, Absolute Knowledge

Fu soprattutto attraverso le celebri lezioni di Alexandre Kojève dedicate alla *Fenomenologia dello spirito*, come è noto, che Hegel rientrò nel vivo della discussione filosofica francese degli anni Trenta e Quaranta¹. Molte delle parole chiave della riflessione di Georges Bataille nascono nel confronto e nello scontro con quei testi che allora si riscoprivano certamente alla luce di altre prospettive e magari anche sulla base dei nuovi luoghi comuni che già ne risultavano. Così, per esempio, contro la pretesa conclusione sillogistica del sistema idealizzante si poteva far valere l'apertura dei nuovi entusiasmi surrealisti, che peraltro alle contraddizioni e alle dialettiche si alimentavano e ai quali dunque Hegel poteva essere di nuovo polemicamente contrapposto; contro il reale razionale di una storia ancora ragionevolmente condivisa e ottimisticamente rivoluzionaria si poteva enfatizzare piuttosto l'insensatezza di un'esperienza esistenziale confrontata alle devastazioni delle guerre suicide novecentesche; contro il lavoro del concetto e i suoi progetti, anche politici, di avanzamenti e conquiste si poteva

1 Per Roberto Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974, la crisi del 1929 è stata un importante spartiacque anche dal punto di vista culturale, egli ascrive in particolare al saggio di Jean Wahl sulla coscienza infelice, uscito nello stesso anno, una funzione periodizzante per la ricezione francese di Hegel nel Novecento. Cfr. anche A. Bellantone, *I "laboratori hegeliani" degli anni Trenta (1929-1941)*, in Id., *Hegel in Francia (1817-1941)*, vol. II, Rubettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 509-657, su Alexandre Kojève e il suo celebre seminario in particolare le pp. 601-646.

auspicare invece l'avventura e la chance di un'espressione magari estatica o artistica; contro il sapere assoluto e i suoi ipotizzati circoli di un rendiconto ancora in qualche modo ragionevolmente utilizzabile si poteva proclamare infine un non sapere che avrebbe guardato piuttosto al ridicolo, al futile o al sacro. Non è evidentemente possibile trattare di tutto questo².

Farò qui riferimento solo a due aspetti che mi sembrano indicativi di un rapporto vivo che Bataille intrattiene con il pensiero hegeliano, combattuto e contrastato, ma anche profondamente assorbito e rielaborato. Si tratta della contrapposizione del non senso alle conclusioni sistematiche e architettoniche del sapere assoluto, con riferimento soprattutto a *L'esperienza interiore*, e della significativa forzatura di un celebre passo hegeliano dalla Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*.

1. La questione del non senso

Incomincerò dal tutto e dalla totalità di quel famoso e famigerato sapere assoluto che nel Novecento filosofico, non solo francese, ha ricevuto in genere solo vituperi.

Certamente nel celebre capitolo conclusivo della *Fenomenologia*, sul quale normalmente si sorvola con imbarazzo e che magari neanche si legge, si trattava di coronare il cammino dell'esperienza della coscienza al termine del suo percorso di dubbi e di disperazioni, riproponendo la questione del *tempo* come baratro fisico della finitezza, discesa agli inferi della distruzione, affrontando poi di nuovo il problema della *temporalità* come Golgota della storia e processo di consapevolezza dell'autocoscienza, ponendo infine il problema dell'*intemporalità* del sapere e della ragione (ma anche dell'arte, della scienza, della devozione, insomma di quanto nel successivo sistema sarà l'espressione del cosiddetto spirito assoluto, anch'esso considerato ormai come un'impresentabile sconvenienza). Nel punto di passaggio dal sapere alla scienza la coscienza così si confrontava con un limite: il tempo della natura, la temporalità del mondo umano e poi l'intemporalità fragile del concetto; si trovava confrontata quindi ad un confine, per così dire, incluso e insieme rilanciato continuamente come un obiettivo, considerato nella sua definitività (dell'essere presente, della storia, dell'eterno), ma anche come sfida costantemente riproposta e da rideterminare³.

-
- 2 Sul confronto di Bataille con Hegel si potrà vedere la testimonianza "in presa diretta" di R. Queneau, *Premières confrontations avec Hegel*, in «Critique», n. 195-196, 1963: *Hommage à Georges Bataille*, pp. 694-700; tr. it. di G. Bogliolo, *Primi confronti con Hegel*, in R. Queneau, *Segni, cifre e lettere e altri saggi*, Einaudi, Torino 1981, pp. 365-372. Una celebre lettura filosofica del confronto di Bataille con Hegel è quella proposta da J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 369-407; tr. it. di G. Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 325-358. Cfr. inoltre, G. Coccoli, *Bataille lettore di Hegel*, in M. D'Abbiere (a cura di), *Desiderio e filosofia. Descartes Hegel Freud Heidegger Sartre Kojève Bataille Caillois Lacan Derrida*, Guerini, Milano 2003, pp. 59-75 e S. Colafranceschi, *Georges Bataille: una negatività senza impiego*, in *ivi*, pp. 77-98.
 - 3 Sia consentito rimandare al mio commento dell'ultimo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* che ne individua il filo conduttore nel nodo problematizzato tra tempo, storia e scienza, cfr. G. Baptist, *Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft*, in O. Pöggeler/D. Köhler (a cura di), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, Berlin 2006², pp. 245-261.

Anche quella di Bataille è ancora una ricerca sull'estremo del sapere, «al di là del sapere assoluto», sul suo limite che lo capovolge in angoscia o estasi⁴, ma interrogandosi ancora sul senso, seppure si tratti ora dell'insensato e del suo inabissarsi come tale:

Se il non senso è il senso, il senso che il non senso è si perde, ridiventa non-senso (senza possibilità di fermarsi)⁵.

Si dirà che questo non basta per far diventare sensato il non senso, eppure si ipotizza anche una vera e propria «apoteosi del non senso» stesso, che sarebbe attinta nella supplica davanti all'insensatezza, nel *lamna sabachtani* che è l'effigie del non sapere nudo, crocefisso:

All'estremo del possibile, è vero, vi è il non-senso... ma solo di ciò che fin lì aveva un senso, perché la *supplica* – nascendo dall'assenza di senso – fissa in definitiva un senso, un senso ultimo: è folgorazione, anzi “apoteosi” del non-senso⁶.

Se al trionfo bacchico del sapere assoluto hegeliano, festa di ebbrezza e di pienezza vitale, tripudio di una divinità vivente nell'umano, ora si contrappone un Dio morto, gesto certamente nietzscheano, ma ancora anche profondamente hegeliano, è perché in realtà Bataille teorizza una rinuncia alla salvezza, una rinuncia alla pienezza cui attinge ancora l'uomo contemplativo e persino colui che cerca ancora salvezza pur nell'inconsapevolezza dell'estasi erotica⁷. Occorre invece «cessare di voler essere un tutto»⁸, questa è addirittura, come sottolinea una nota del 23 agosto 1942, «la chiave dell'integrità dell'uomo: NON VOLERSI PIÙ COME UN TUTTO, è l'odio della salvezza»⁹. Ci si deve volere invece come si è, «imperfett[i], incompiut[i]»¹⁰.

Naturalmente ci si potrà e dovrà anche chiedere se il sapere assoluto hegeliano fosse davvero quella farsa di arroganza e di potenza che si è preteso di far diventare e non anche e

4 Cfr. G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, in Id., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970-1988, 12 voll., vol. V, *La Somme athéologique*, p. 66; tr. it. di C. Morena, *L'esperienza interiore*, con una nuova postfazione di E. Ghezzi, Dedalo, Bari 2002, p. 92.

5 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 91. Sull'impossibilità di trasformare il non senso in sapere cfr. M. Perniola, *Georges Bataille e il negativo*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 17-18.

6 G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, cit., p. 55; tr. it. cit., p. 79.

7 Sul complesso rimando di Bataille a Hegel attraverso e insieme con Nietzsche, anche grazie alla mediazione di Šestov, cfr. P. Palumbo, *Tra Hegel e Nietzsche. Georges Bataille e l'eccesso dell'essere*, [Luxograph], Palermo 2001, in part. pp. 9-70. Cfr. anche V. Chiore, *La logica dell'eccesso in Bataille. Il confronto con Hegel e Nietzsche*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», XCVI, 1985, pp. 131-158. Nell'interpretazione kojéviana l'estasi estetica ed erotica è una delle possibili espressioni di ricerca della salvezza che però negano l'identificazione hegeliana di perfezione-soddisfazione e autocoscienza, cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, p. 278; tr. it. a cura di G.F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996, p. 346. Si tratta del corso dell'anno accademico 1938-'39, interamente dedicato alla lettura e commento del capitolo sul sapere assoluto.

8 G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, cit., p. 34; tr. it. cit., p. 54.

9 *Ivi*, p. 427.

10 *Ivi*, p. 38; tr. it. cit., p. 59.

soprattutto un rigettarsi nella natura, nella storia e nella libertà, garantito da ogni nascita del tempo nuovo – e ogni tempo è in linea di principio un tempo nuovo, tanto più quello dei rivolgimenti allora in corso, per esempio le cannonate napoleoniche contro Jena che interrompono ed accelerano proprio la stesura del capitolo sul sapere assoluto. È in realtà l'impasse in cui ogni volta si rimette in gioco e si interrompe la tradizione ad essere l'unica possibile conclusione di ogni sapere che si interroga di fronte alle sfide del tempo, davanti alle stilette acute del presente, alle note gravi della storia, alle architetture armoniche dell'eterno, sapere che nella prospettiva hegeliana necessariamente fa il punto, raccoglie e prospetta. Ma è proprio il progetto ciò che Bataille rimprovera alla visione hegeliana, quel "vivere secondo il dopo" che è la servile rinuncia operata dal lavoro, anche dal lavoro del concetto e anche dal lavoro del negativo e perfino dall'opera devastatrice della morte, messa a frutto anch'essa, secondo Bataille, nell'economia di un sapere totalizzante, dove i conti tornano sempre, nonostante tutto.

2. L'opera della morte

«Non siamo tutto, anzi, in questo mondo abbiamo solo due certezze: di non essere tutto e di morire»¹¹. Nell'esaltazione degli stati di minorità e di minorazione contrapposti alla totalità per cui, come in logica si indaga il non senso o l'antinomia, in etica il male, nel diritto il crimine, in psicologia la follia, in economia la perdita, così la morte diventa il fulcro dell'indagine fisica, l'unica rimasta dopo la perdita o la rinuncia al tutto dell'assoluto: il poeta visionario che subentra al filosofo sistematico aspira, nel suo rimando al non sapere, al limite di un "dopo la sofia" della sottrazione assoluta, quel «nonsense [che] ha più senso del senso»¹².

Vorrei in proposito attirare l'attenzione sulla variazione niente affatto innocente proposta da Bataille rispetto a un celebre passo hegeliano dalla Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, rimando che egli utilizza ripetutamente, anche in esergo ad opere letterarie. Si tratta del celebre passaggio sull'immane potenza del negativo e sulla morte che la vita dello spirito deve essere capace di sostenere. Cito innanzitutto dalla traduzione classica di Enrico De Negri:

[...] l'immane potenza del negativo [...] è l'energia del pensare, del puro Io. La morte, se così vogliamo chiamare quella irrealtà, è la più terribile cosa; e tener fermo il *mortuum*, questo è ciò a cui si richiede la massima forza. [...] Ma non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la

11 Ivi, p. 10; tr. it. cit., p. 25.

12 G. Bataille, *Le non-savoir* [«Botteghe oscure», n. 11, 1953], in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. XII: *Articles 2. 1950-1961*, p. 286; tr. it. di C. Grassi/M. Guareschi, *Il non-sapere*, in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, costa & nolan, Genova-Milano 1998, p. 69. La sacertà (anche nella sua veste di sovranità) diventa in Bataille l'orizzonte trascendente in cui si tenta sempre di nuovo di conciliare la contraddizione, comunque irriducibile, tra il singolo e il gruppo, tra distinzione e confusione, differenza e indifferenziazione, coscienza e inconscio; la messa in scena della morte nel sacrificio ne risulta il rito saliente. Sul non sapere batailleano, come proposta di una nuova forma del sacro e del legame sociale, cfr. C. Grassi, *Il non-sapere. Georges Bataille sociologo della conoscenza*, Prefazione di M. Augé, costa & nolan, Genova-Milano 1998.

vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione¹³.

Si tratta di un passaggio di energia sorprendente, che certamente non poteva non essere amato e ammirato nell'atmosfera francese già "esistenzialista" e "fenomenologica" degli anni Trenta e Quaranta.

Nell'esergo di *Madame Edwarda*, coevo rispetto alle note de *L'esperienza interiore*, storia di dolore e di piacere miscelati nell'orrore, di religiosità blasfema ed erotismo angoscioso, Bataille riporta da Hegel il seguente motto, pur senza menzionare esplicitamente che si tratta di un passo dalla Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*:

*La mort est ce qu'il y a de plus terrible et maintenir l'œuvre de la mort est ce qui demande la plus grande force*¹⁴.

Se si confronta la citazione di Bataille con il testo già allora disponibile della traduzione francese a cura di Jean Hyppolite, si noteranno subito delle forzature significative, sulle quali sarà interessante riflettere. Cito dall'edizione francese della *Fenomenologia dello spirito*, il cui primo tomo esce nel 1939:

La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort, est ce qui exige la plus grande force¹⁵.

Apprezzeremo senz'altro la scelta di rendere con «ce qu'il y a de plus terrible» quell'hegeliano e certamente deciso e definitivo «das Furchtbarste», troppo attenuato nel solo temibile «redoutable» di Hyppolite, successivamente ripreso anche da Bernard Bourgeois. In questa più precisa resa terminologica Bataille accoglie di nuovo le proposte interpretative di Alexandre Kojève, già avanzate nei celebri seminari tenuti nel

13 G.W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963 (nuova edizione con una Introduzione di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008), p. 26. Si confronti anche il testo tedesco: «[...] die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das furchtbarste, und das Tödtte fest zu halten, das, was die größte Krafft erfordert. [...] Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet». G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen/R. Heede†, *Gesammelte Werke*, vol. IX, Meiner, Hamburg 1980, pp. 27.

14 G. Bataille, *Madame Edwarda*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. III: *Œuvres littéraires*, Gallimard, Paris 1971, p. 9; nella traduzione di Francesco Saba Sardi l'esergo è così reso: «La morte è quanto v'ha di più terribile, e sostenere l'opera della morte è ciò che richiede la forza più grande». Id., *Madame Edwarda*, in *Madame Edwarda. Storia dell'occhio*, Sonzogno, Milano 1986, p. 27.

15 G.W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. di J. Hyppolite, Aubier Montaigne, Paris 1939, 2 voll., vol. I, p. 29. La più recente traduzione francese di queste pagine a cura di Bernard Bourgeois propone: «La mort, si nous voulons ainsi désigner cette ineffectivité dont il a été question, est ce qu'il y a de plus redoutable, et retenir ferme ce qui est mort est ce qui exige la force la plus grande». G.W. F. Hegel, *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, a cura di B. Bourgeois, Vrin, Paris 1997, p. 93.

1933-'34 e dedicati proprio a quelle pagine, seminari nei quali si presentava con Hegel un'umanità ontologicamente finita, metafisicamente mondana, fenomenologicamente mortale¹⁶. Ma saranno certamente più significative le omissioni e le aggiunte.

Incomincio con le omissioni: «se così vogliamo chiamare quella irrealtà», «wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen», «si nous voulons nommer ainsi cette irréalité»¹⁷. È evidente che questo inciso hegeliano sull'irrealtà della morte non poteva che sparire, visto che si tratta piuttosto per Bataille (heideggerianamente?!) di confrontarsi con una possibilità impossibile¹⁸.

Ma più interessante dell'omissione mi sembra l'aggiunta: «l'œuvre de la mort» è un'inserzione che è certamente una forzatura interpretativa e che fa diventare “opera” della morte ciò che è semplicemente il suo resto, il suo scarto, «das Todte» nel testo originale, «le mort» di Kojève, «ce qui est mort» di Hyppolite e Bourgeois, «il mortuum» di De Negri. Occorrerà chiedersi se “il morto” che la vita dello spirito deve essere hegelianamente capace di mantenere fermo («fest zu halten», come scrive Hegel) – si potrebbe dire: di “portare”, di “reggere”, di “sostenere”, come nel bel verso di Paul Celan dalla raccolta *Atemwende* (*Svolta del respiro*): «Die Welt ist fort, ich muß dich tragen.»¹⁹ – non dica precisamente quella batailleana “negatività senza impiego” che il pensiero e l'arte affrontano nella loro ricerca della verità, più che quel “lavoro del negativo” imputato alle devastazioni di un sapere che si fa altrimenti diventare più totalitario che assoluto.

L'opera della morte è in fondo non solo quel cadavere intorno al quale ci si raccoglie

-
- 16 Cfr. A. Kojève, *L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel*, in *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 540; tr. it. *L'idea della morte nella filosofia di Hegel*, in *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 671. Questa interpretazione dell'idea della morte in Hegel fu esposta da Kojève nelle due ultime conferenze del corso del 1933-'34; il passaggio in questione dalla Prefazione della *Fenomenologia* conteneva, a suo parere, le grandi linee della posizione filosofica hegeliana, che nel pensiero cosciente della morte trovava il germe stesso del sapere assoluto. Nella traduzione di Kojève presentata al seminario sulla *Fenomenologia* successivamente pubblicato da Raymond Queneau, il passo in questione suona: «La mort, – si nous voulons appeler ainsi cette irréalité (Unwirklichkeit), c'est ce qu'il-y-a-de-plus-terrible (Furchtbarste), et maintenir le mort, c'est ce qui exige la plus grande force». *Ibid.*: «La morte – se così vogliamo chiamare quest'irrealtà (Unwirklichkeit) – è ciò-che-c'è-di-più-terribile (Furchtbarste), e tenere fermo il morto è ciò che esige la più grande forza». Cfr. anche ivi, p. 548: Hegel «sait que la mort “est ce qu'il y a de plus terrible”»; tr. it. cit., p. 680: «sa che la morte “è ciò che c'è di più terribile”».
- 17 Si tratta rispettivamente della traduzione di De Negri, del testo di Hegel e della traduzione di Hyppolite. Nella più recente traduzione francese a cura di Bourgeois l'inciso risulta: «si nous voulons ainsi désigner cette ineffectivité dont il a été question», G.W.F. Hegel, *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, cit., p. 93.
- 18 *L'impossible*, opera del 1947, è ancora una ricerca della verità attraverso l'eccesso del desiderio e della morte. Cfr. G. Bataille, *L'impossible. Histoire de rats, suivi de Dianus et de L'Orestie*, in *Œuvres complètes*, vol. III : *Œuvres littéraires*, Gallimard, Paris 1971, pp. 97-223; tr. it. di R. Baldassini, *L'impossibile. Storia di topi, seguito da Dianus e L'Orestide*, ES, Milano 1999. L'inciso hegeliano ricomparirà invece in un saggio di Bataille del 1955, cfr. Id., *Hegel, la mort et le sacrifice*, in Id., *Œuvres*, cit., vol. XII, p. 331; tr. it. di A. Sebastiani, *Hegel, la morte e il sacrificio*, in G. Bataille et al., *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985, pp. 76-77.
- 19 P. Celan, *Grosse, glühende Wölbung*, in *Gedichte in zwei Bänden*, vol. II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 97; tr. it. a cura di G. Bevilacqua, *Grande, infocata volta*, in *Poesie*, Mondadori, Milano 1998 (I Meridiani), p. 671: «Il mondo non c'è più, io debbo reggerti».

nelle cerimonie funebri reali o simboliche della ritualità collettiva – secondo Bataille vero nocciolo di aggregazione, come aveva messo in luce la seduta del Collegio di sociologia dedicata alla questione dell'attrazione e della repulsione²⁰ – ma anche e forse soprattutto quel cadavere che già sempre anticipatamente siamo nel momento in cui sopportiamo la nostra finitezza, facendocene carico²¹.

Sia rispetto al problema del senso e del non senso, sia di fronte all'ipotetica opera del negativo, il confronto di Bataille con Hegel mi sembra letteralmente una lotta "a morte" comunque piena di prospettive, capace di presentare, come sottolinea Dino Formaggio, un «appassionato Hegel – non Hegel», spingendo così Hegel oltre se stesso²². A ben vedere quelle campane "a morto" che risuonano nella filosofia contemporanea per liquidare, magari commemorandolo, il sapere assoluto hegeliano – cui ormai si contrappone l'alterità e la differenza di un assoluto non sapere letterariamente ed eticamente configurato – prendono in fondo spunto anche da questi passaggi²³.

20 Cfr. in proposito G. Bataille, *Collège de sociologie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. II: *Écrits posthumes. 1922-1940*, in part. pp. 324-333; tr. it. a cura di M. Galletti, *Il Collegio di sociologia 1937-1939*, a cura di D. Hollier, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 144-153. Anche quelle riflessioni erano state anticipate da un rimando alle pagine in questione della *Fenomenologia*, cfr. ivi, pp. 322-324; tr. it. cit., pp. 142-144 (seduta del 5 febbraio 1938 su "Attrazione e repulsione. II. La struttura sociale").

21 M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard, Paris 1992, p. 7, pone significativamente in esergo ad una biografia di Bataille (che è in realtà una specie di thanatografia) proprio la citazione hegeliana dalla *Fenomenologia dello spirito* nella variazione di cui si è detto.

22 D. Formaggio, *L'esplosione della filosofia nello Hegel di Bataille*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», LII, 1997, n. 2, pp. 171-178. La citazione nel testo è a p. 175.

23 Mi riferisco naturalmente a J. Derrida, *Glas*, Galilée, Paris 1974; tr. it. di S. Facioni, *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006. Frequenti sono i rimandi a Bataille, già solo nella scelta di un anti-Hegel in Jean Genet, oggetto della colonna testuale di destra (con riferimento esplicito a *La letteratura e il male*), e inoltre nello stesso titolo, che riprende una poesia di Bataille e allude al suo stesso nome. Cfr. ivi, pp. 37 (a destra), 243-248 (a destra), 254 (a destra); tr. it. cit., pp. 167, 991-1011, 1035. Nel già menzionato saggio di Derrida su Bataille degli anni Sessanta, che si concludeva tracciando in filigrana il progetto del successivo lavoro su Hegel degli anni Settanta, Derrida aveva rimandato in nota, pur senza sviluppare la questione, proprio alle variazioni nella resa terminologica del celebre passo sul nesso tra il sapere e la morte dalla Prefazione della *Fenomenologia* hegeliana, variazioni che evidentemente avevano alimentato non solo la ricezione di Hegel in Francia negli anni Trenta e Quaranta, ma anche quella degli anni di formazione filosofica dello stesso Derrida, cfr. J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, cit., p. 374; tr. it. cit., p. 329.



G.W. F. Hegel

Sara Colafranceschi

L'IMPOSSIBILE
Tra necessità e possibilità

*Amore, s'io fossi aria,
le tue rondini vorrei...*

ABSTRACT: *The impossible. Between need and possibility*

This article examines the lecture on The ambiguity of Pleasure and Play held by Georges Bataille at the Sainte-Anne, in 1958, an invitation of Jacques Lacan and not published until 40 years after his death. According to Bataille, the pleasure of the game expresses the need for a “renversement” or rather a “dépassement” of the limits that are required in the normal state, opening in this way a path that goes in the opposite direction to the movement of knowledge. According to Bataille, however, the pleasure cannot afford the effort required by the change in shape without the help of the death instinct, understood as “the extreme point that we can reach from instability.” The search for “unlimited”, and the “indefinite”, remains an aspiration to form, however extreme, representing itself the instant that embodies the need for a change and a metamorphosis: a transformation inevitable. This is the challenge posed by the unconscious or “semi-conscious” instance that finally reveals itself, in an excess, as the impossible.

Key-words: Psychoanalysis, Unconscious, Play, Pleasure, Metamorphosis.

1. *Il necessario: «stavo quasi per desistere...»*

Ne *La souveraineté* (1953-56), provando a delineare gli sfumati contorni dell'esperienza sovrana, Georges Bataille scrive:

*Disons que le souverain (ou que la vie souveraine) commence quand, le nécessaire assuré, la possibilité de la vie s'ouvre sans limite*¹.

La sovranità ci permette di esperire una possibilità che, inaspettatamente, ci si offre come «illimitata». È ciò che rappresenta l'impossibile: una segreta «*chance*» offerta alla nostra umana finitezza? E come assicurarci il necessario, ossia soddisfare la parte del nostro Sé legata indissolubilmente al bisogno e realizzare, almeno temporaneamente, quell'«*au-delà [des] besoins*» che solo apre l'umano alla «*jouissance de possibilités*»² La necessità ne chiarisce il carattere d'impossibilità: non ci è dato, «*jamais nous ne pouvons être souverain*»³. La

1 G. Bataille, *La souveraineté* (1953-56), in Id., *Œuvres complètes*, 12 voll., Gallimard, Paris 1970-1988, vol. VIII, p. 248; tr. it., *La sovranità*, a cura di R. Esposito, il Mulino, Bologna 1990, p. 42. Corsivo mio.

2 *Ibidem*.

3 Ivi, p. 144.

sovranità non è uno stato permanente né un'acquisizione definitiva e non costituisce nemmeno un'operazione semplice. Intanto, occorre ribadire che il superamento del «limite» non va inteso come negazione del bisogno o come rimozione delle nostre umane – troppo umane – necessità. Il limite è un dato ineludibile. Bisogna, piuttosto, mettersi *à la recherche* di quei varchi, *passages*, che ci consentono di godere di improvvisi «allargamenti di coscienza» o stati di «grazia».

Essi rappresentano il superamento dei limiti ristretti cui ci condanna la coscienza «servile», condizionata dai fantasmi del passato e per questo sempre in fuga, proiettata verso la soddisfazione di scopi a-venire e dominata, nel fondo, dall'angoscia di morte. Perché – spiega Bataille – proprio in questo nostro essere «ponti» tesi tra passato e futuro si insinua l'angoscia di morte, vissuta come «separazione traumatica» tra ciò che eravamo e ciò che temiamo o speriamo di diventare⁴. Se potessimo dimorare nell'istante, senza proiettarci continuamente nel futuro, in ciò che sarà o verrà...

Between past and future: condizione ideale, come noto, in cui dovrebbe porsi ogni bravo analista. Difficile, però, se non impossibile. Occorre una pratica esperienziale per raggiungere la sospensione e l'allentamento della presa servile sul mondo. Poi, è chiaro, tutto tornerà a comporsi: le nostre preoccupazioni e la paura. Eppure, ribadisce Bataille, è possibile trovare un varco che ci consenta di godere dell'istante presente.

2. Metamorfosi

«Sembra Impossibile che io parli; ne parli in maniera chiara, intendo». Qualche cosa al nostro interno continua a opporsi allo «scorrimento», all'apertura, al passaggio «*de l'un à l'autre*»; da una funzione pienamente cosciente della nostra psiche ad una funzione almeno parzialmente inconscia, come specificato da Bataille nello scritto su *La psicoanalisi*, del 1948. Il richiamo continua a sembrarmi necessario: in questo breve testo dedicato al ruolo della psicoanalisi, Bataille mette in campo una possibilità di accesso all'impossibile: «[...] possibilità ultima di “ciò che è”»⁵. Il fatto è che rimaniamo ancorati a una Forma. Teniamo fermo il *mortuum*, il negativo, l'impossibilità, l'oscurità e la morte alla ricerca di un positivo che incarni la possibilità, la speranza, la luce. Insomma, ci ostiniamo a non «lasciar correre» e scorrere.

Dal mio punto di vista, l'operazione di trasformazione che ci viene richiesta è talmente complessa da richiedere un'esegesi analitica o il ricorso a forze «stupefacenti». L'idealizzazione, meccanismo di difesa che spinge a crederci «*omnipotentement Tutto*» e a sentirci Niente è sempre lì, pronto, in agguato⁶. Se il motto diventa: «distruggere o conquistare», allora certo, tutto diventerà Impossibile («non mi è stato possibile farlo»). Il problema è come uscire da questa *impasse*.

4 Ivi, pp. 266-7.

5 G. Bataille, *La psychanalyse* in «Critique», n. 24, maggio 1948, pp. 466-469; tr. it., *La psicoanalisi*, in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F.C. Papparo, Guida, Napoli 2000, pp. 307-11, p. 311.

6 Sulla differenza tra sublimazione e idealizzazione cfr. B. Moroncini, *La letteratura e i diritti del 'piccolo'*. *La genealogia dell'oggetto 'a' tra Bataille e Lacan*, in *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, a cura di F.C. Papparo/ B. Moroncini, il melangolo, Napoli 2009, pp. 131-155.

Intanto, paradossalmente, occorrerebbe mettersi al lavoro; paradossalmente, se si ha presente l'avversione batailleana per il lavoro che ha di mira l'utile e l'acquisizione. Potremmo, allora, definire «non-lavoro» il movimento volto all'ottenimento di quei fugaci stati di grazia che rappresentano, appunto, apertura all'impossibile. Il termine «non-lavoro» intende far riferimento alla fatica, al dolore, allo struggimento, insomma alla «dilacerazione dello spirito» che tale percorso negativo comporta. Infatti, sembra che ci siamo «chiusi», troppo per accettare quella danza e metterci in movimento. E nel momento in cui chiudiamo, ripiegati su noi stessi, una sorta di «artrosi dell'anima» sembra venirci a colpire: non ci riconosciamo. Non ci riconosciamo più in questa forma che tende a sembrarci in-forme e non ci fa onore: «questo non sono io!». «Non è così che avrei voluto...». Cercare il movimento e, se tutto è nero, andare in cerca della luce; c'era sempre una luce in fondo al corridoio quando eravamo bambini, ma che coraggio che serviva. Comunque, adesso, nel *Nostro mondo adulto*, ci dovranno pure essere degli aspetti positivi: sono legati alla nuova forma che abbiamo assunto. Almeno così ci diciamo, ma sappiamo (e non sappiamo) che è già – «di nuovo?» – ora di cambiare. Bataille ci chiama alla necessità del passaggio alla crisalide, e mette in evidenza la metamorfosi e il continuo movimento che tale passaggio di forme esige.

L'esperienza interiore dell'uomo è data nell'istante in cui, rompendo la crisalide, ha consapevolezza di lacerare se stesso, non la resistenza opposta dal di fuori. Il superamento della conoscenza oggettiva che le pareti della crisalide limitavano, si lega a questo rovesciamento?

Il problema è che non abbiamo voglia di mollare la presa; non è facile accettare di essere soggetti al divenire. La nostra «forma ideale», infatti, guarda all'indietro, si ancora al passato, quasi avesse nostalgia per l'adolescenza di quell'anima filiforme, che era come ombra nel mondo. Ci passava attraverso e sapeva sfruttarne i passaggi segreti. Adesso il tempo non passa più. Bene, allora è tempo di ri-mettersi al lavoro. Il tempo è poco. Il tempo stringe, bussa alla porta e chiede il suo conto⁸. Non c'è più tempo. Fermiamoci. Che sta succedendo? Da quanto tempo seguiamo inerti il corso degli eventi senza provare a chiederci la verità, tutta la verità...su noi stessi e sul mondo? È una parola. Occorrerebbe *A Room of One's Own* e almeno qualche ghinea, non solo, occorrerebbe essere al riparo dalla necessità che imperiosa si abbatte sulle nostre vite. Al riparo dalla necessità...non lo saremo mai. E allora come proteggerci? Come passare dalla dura *Ananke* alla possibilità che, dietro, vi si cela e attende fiduciosa al varco? «Impossibile, eppure qui»⁹. «No, non a noi». E proprio mentre tutto sembra andare storto, troviamo finalmente il coraggio di urlare. «Ora non ha più senso» o, banalmente, «non ce la faccio». Attraverso quel nero, attraverso quelle ombre, ci si sottrae, finalmente. Ecco il «varco», la luce. Prima solo una forma di ottundimento, qualche scia di amarezza e dolore. Il districamento, l'affiorare delle emozioni è costato molta fatica. Ci chiediamo se non abbiamo distrutto tutto. Guardiamo a terra, sconsolati, le vestigia del nostro doloroso parto. Invece, finalmente, è finita. Ed è iniziata. Non ci sembra vero. La più *Pura*

7 G. Bataille, *L'erotismo o la messa in questione dell'essere*, tr. it., in F.C. Papparo, *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., pp. 403-420, p. 411. Corsivo mio.

8 Cfr. l'introduzione dello stesso Bataille a *La littérature et le mal*, Gallimard, Paris 1957.

9 Scrive Bataille ne *Le Coupable* (1944): «impossible et pourtant là». Cfr. G. Bataille, *Il colpevole. L'alleluia*, Dedalo, Bari 1989.

felicità, una nuova vita. E così va, da sempre. E tutte le volte ce ne scordiamo. Non si tratta, allora, di tessere l'elogio *tout court* dell'informe, del godimento puro, dello scatenamento delle pulsioni distruttive e di morte, del sangue mestruale, dell'escremento o dello sputo¹⁰. In quanto tale, l'esperienza non è facilmente comunicabile (ne godiamo ora, in silenzio). Bisogna passarci attraverso. È la narrazione di una metamorfosi o di un cambiare di forma. «Soffriva quel giorno Gregor Samsa?»¹¹. È così difficile e doloroso cambiar pelle, quando ci eravamo quasi abituati, quando tutto sembrava oramai così familiare? Alla fine rimane una risata...la risata puerile di Kafka.

3. La conferenza parigina

Ripartiamo da una conferenza, quella che vede Georges Bataille relatore al *Sainte-Anne*, su invito di Jacques Lacan, di fronte a un consesso di psicoanalisti, il 21 ottobre 1958¹². Il titolo della conferenza è apparentemente "innocuo": *Il gioco e il piacere*. Ma qual è la relazione tra i due concetti? Prova a spiegarcelo analiticamente Bataille, utilizzando una serie di definizioni del gioco, che provengono dal *Dizionario critico di filosofia* di Lalande, dalle teorie sull'*Homo ludens* di Huizinga e dalle analisi del gioco secondo Caillois¹³. L'obiettivo della conferenza è, però, quello di dare una definizione del principio di piacere che metta in discussione la visione freudiana. Il piacere non è, per Bataille, stabilità, acquietarsi dell'eccitazione, raggiungimento del Nirvana o omeostasi dei sensi. Il piacere è, al contrario, disordine e caos. Bataille enuncia la sua tesi, volta a correlare i due termini: «*il principio di piacere è il gioco*»¹⁴.

L'identificazione tra piacere e gioco, non sembra, a prima vista, aggiungere niente di nuovo al chiarimento dei concetti introdotti; possiamo immaginare lo sconcerto, l'estraneità o le perplessità degli interlocutori. Eppure, insiste quietamente Bataille, questa nuova visione un giorno potrebbe contribuire a risolvere alcune *impasse* analitiche: la teoria del sogno come desiderio nonché la dialettica tra principio di piacere, pulsione di vita e pulsione di morte.

- 10 L'insistenza posta da Bataille sulla distruzione può portare a non pochi fraintendimenti. Il riferimento qui va, ovviamente, al lavoro di Y.-A. Bois/R. Krauss, *Formeless: a User's Guide*, Urzone, New York 1977; tr. it., *L'informe*, Mondadori, Milano 2003 e alla polemica con Georges Didi-Huberman ne *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Macula, Paris 1995. «L'informe è un'operazione», ricorda, invece, Giovanni Bottiroli in *Il solo oggetto della passione. Legami e slegamento in Bataille*, in *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, cit. p. 36.
- 11 La domanda rimanda alla *Metamorfosi* di Kafka, le cui opere costituiscono un riferimento centrale per la riflessione batailleana. Cfr. G. Bataille, *Postfazione* a F. Kafka, *Lettera al padre*, Feltrinelli, Milano 1991.
- 12 G. Bataille, *L'ambiguité du plaisir et du jeu*, pubblicazione della conferenza manoscritta inedita e del suo *résumé* a cura di Marina Galletti, in «*Les temps modernes*», nov. 2004-fev 2005, 629, pp. 7-28; tr. it. a cura di F.C. Papparo, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, in *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, cit., pp. 9-28.
- 13 Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu* (1938), Gallimard, Paris 1951; tr. it., *Homo ludens. Saggio sulla funzione sociale del gioco*, il Saggiatore, Milano 1990; R. Caillois, *Les Jeux et les hommes*, Gallimard, Paris 1958; tr. it., *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 1981.
- 14 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., p. 9.

L'obiettivo, dunque, è molto più complesso del previsto: nei passaggi seguenti Bataille svela, *en passant*, il proprio punto di vista:

[...] è possibile che le prospettive, introdotte dalle mie riflessioni paradossali, consentano di risolvere problemi che si sono posti e ancora si pongono alla psicoanalisi¹⁵.

L'affermazione mi pare vada letta come un implicito riconoscimento alle teorie psicoanalitiche e, insieme, come audace tentativo di apportarvi nuova linfa.

Per cercare di chiarire la sua posizione, Bataille è in qualche modo costretto a fare ricorso al pensiero di quei filosofi che lo hanno a lungo accompagnato. Le loro riflessioni, enunciate in modo forse eccessivamente denso o sintetico (è necessario sottolineare che la conferenza risale al 1958 e raccoglie, quindi, tutte le elaborazioni filosofiche proprie di quegli anni)¹⁶, vanno a costituire una sorta di scatola chiusa che si inserisce nell'intelaiatura dell'argomentazione, per scardinarla segretamente. Nietzsche, per primo, per la sua azione esplosiva e di rottura. Hegel, il padre, il cui pensiero Bataille non finirà mai di scrutare, ammirato dalla perfezione di un movimento dialettico che rischiando di chiudersi nella perfetta sintesi e ricomposizione, incarnata dal Saggio o dal sapere assoluto, viene rimesso in moto dall'intervento dinamitardo nietzscheano. Bataille si spinge, in queste pagine, a evocare perfino il pensiero di Heidegger, riconoscendone, con un certo imbarazzo, la prossimità con le proprie concezioni ma sottolineandone, al contempo, una differenza fondamentale: mancherebbe al pensiero heideggeriano quella «esperienza che deve necessariamente precedere e superare la riflessione»¹⁷; questo in particolare, per quanto riguarda le riflessioni sulla religione e sul sacro.

Il valore esperienziale, la necessità di non chiudersi in una posizione meramente astratta o intellettuale, illusoriamente pensando di incarnare il *Logos*, rappresenta ciò che Bataille intende rimproverare anche all'ultimo pensatore che, assieme a Hegel e a Nietzsche, entra a comporre la sua triade: Freud. Le scuse, data la platea, sono dovute. Bataille si rimprovera una lettura non abbastanza completa delle opere freudiane; in realtà, egli ben conosce il pensiero di Freud, di cui è stato attento lettore, a partire dal 1923. Sempre in quegli anni, inoltre, ha attraversato una fondamentale esperienza analitica, condotta dal Dott. Borel. È allora a Freud che Bataille si appella per chiudere il cerchio della propria visione interpretativa, non rinunciando a sottolineare, anche in questo caso, il rischio di un limite ancora una volta legato all'esperienza: non si tratta di fare della psicoanalisi una scienza *tout court* né di tenere a mente la necessità della clinica (la «conoscenza sperimentale»), ma di valorizzare la necessità di un passaggio attraverso i propri vissuti personali¹⁸; ciò vale anche e anche rispetto ad una

15 Ivi, p. 26. *Sunto*: quattro foglietti numerati, riassunto della conferenza.

16 Ricordo che, solo qualche anno prima, Bataille ha pubblicato i suoi testi più analitici dedicati alla lettura hegeliana di Kojève. Si tratta di G. Bataille, *Hegel, l'uomo e la storia*, «Monde Nouveau-Paru», n. 96, gennaio 1956, pp. 21-23; tr. it., in id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., pp. 169-189 e del testo *Hegel, la morte e il sacrificio* in «Deucalion», 5, 1955; tr. it., *Hegel, la morte e il sacrificio* in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., pp. 149-168. Per una discussione delle interpretazioni hegeliane e nietzscheane di Bataille mi permetto di rimandare al mio *Georges Bataille. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2007.

17 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., p.25

18 «Il faut écouter l'expérience», scrive Chiara di Marco nel saggio: «Moi, j'existe». *Connaissance et*

esperienza così ai limiti come è quella costituita dal piacere, dal proprio piacere.

Alla visione psicoanalitica, infatti, scrive Bataille, rischia paradossalmente di sfuggire:

[...] *la parte irriducibile dell'inconscio. Questo elemento irriducibile, cui la mente accede attraverso un salto e non attraverso un percorso intellettuale che sarebbe possibile articolare in tutta la sua estensione e riprodurre senza incertezza*¹⁹.

Questo «elemento irriducibile», annuncia Bataille, costituisce appunto il centro della propria ricerca. Anche la psicoanalisi, infatti, se pretende di declinarsi in senso intellettualistico diventa un meccanismo di difesa e finisce per allontanarci dal nostro oggetto d'indagine, il piacere. Perché per approdare a questi lidi, ribadisce Bataille, bisogna «*spostare, per un momento, il pensiero in una direzione opposta a quella della ricerca che ha per fine la conoscenza*». Ed è proprio la presenza di questo elemento irriducibile ad allontanarci, per un attimo, si è visto, dalle incombenze legate al lavoro concepito, specifica:

[...] *come una attività calcolata mediante cui trasformiamo, sotto l'influenza della necessità, ciò che è dato dalla natura in risultati utili, in risultati che non sono in se stessi dei fini*²⁰.

Il piacere del gioco, però, ci indica un «percorso» e una «direzione», non limitandosi ad esprimere semplicemente un'antitesi e una opposizione. Voglio dire che occorre in ogni caso esercitare un tipo di sforzo. Trattasi però di una fatica a ritroso, in grado di darci qualche soddisfazione. Infatti, scrive:

*E come la scienza non è soltanto un lavoro ma esprime il mutamento stesso del mondo umano in un insieme utilizzabile così il gioco, poiché si oppone al lavoro, è in noi ciò che ci allontana dalla rappresentazione ragionata di questo insieme [...] [nel gioco] il nostro pensiero segue un percorso che va in senso opposto al movimento della conoscenza*²¹.

Il gioco inaugura un movimento a ritroso di smantellamento di tutte quelle sovrastrutture che ci allontanano dal «*nucleo di violento silenzio*» che ci fonda, descritto fin dagli anni '30²². Esso esprime una messa in contatto, al limite, con le profondità che ci inaugurano. Non ci sono, però, scorciatoie o facili sentieri. Più volte Bataille ribadisce che occorre passarci attraverso, tentando di adempiere tutto ciò che ci sembra necessario, fino alla fine: «*ho fatto quanto mi era possibile*». «*Le nécessaire assuré*» diventa, allora, garanzia dell'estrema serietà nonché della definitiva impossibilità del gioco. Il movimento è ancora una volta circolare, dalla necessità alla possibilità e viceversa.

Parlare del piacere come gioco di trasformazione di forme, a questo punto, potrebbe indicarci una direzione:

existence, in *Cahiers Bataille*, 1, Édition Les Cahiers, Meurcourt, 2011, pp. 95-113, p. 107.

19 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., p.12. Corsivo mio.

20 Ivi, p. 13.

21 Ivi, pp. 14-15. Corsivo mio.

22 Cfr. G. Bataille, *Attrazione e repulsione II. La struttura sociale*, in Id., *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Gallimard, Paris 1979; tr. it. in Id., *Il collegio di sociologia*, a cura di D. Hollier, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p.140.

[...] *la direzione verso il silenzio. Verso il silenzio, o più precisamente verso il momento in cui non abbiamo più nulla da dire*²³.

Forse, allora, finalmente riusciremo anche a gioirne. «Rien, non era nulla... *quello che mi impediva*»²⁴. Il gioco, del resto, si muove nella stessa direzione dell'arte, della religione, della danza e dell'erotismo, «forme» in cui il «dato inconscio» rappresenta l'elemento più saliente. Ritornando implicitamente al confronto con Heidegger sulla religione, Bataille confessa:

[...] *le poche parole che ancora dirò sul tema della religione mostrano in maniera netta che m'interessa in modo concreto alla religione. Ma per l'esattezza si tratta del dato inconscio dato nell'insieme delle religioni, indipendentemente da un valore che altri attribuiscono a una religione in particolare*²⁵.

Del resto, sottolinea la centralità degli elementi non coscienti nel gioco, infatti:

[...] *anche l'abitudine di giocare è entrata nelle società umane per la porta dell'inconscio. Non c'era nessuna via razionale che conducesse allo sviluppo, secondo modalità adeguate, delle varie forme di gioco*²⁶.

In fondo, al di là di tutte le definizioni esaminate, seguendo quanto scrive Lalande, resta il fatto che «*il gioco non avrebbe motivazione nella coscienza del giocatore se non il piacere che vi trova*»²⁷. Siamo tornati all'identificazione tra gioco e piacere, ma a questo punto Bataille è costretto a chiarire cosa intende descrivere con il termine piacere e in quali passaggi la sua definizione si allontani dai termini freudiani.

*Ho la sensazione che il piacere si leghi a delle eccitazioni che determinano instabilità, che il principio del piacere, almeno in certi momenti nei momenti in cui si distingue dalla tranquillità e dal riposo gradevole, determini in noi la ricerca di tutto ciò che può condensare somme di energia necessarie a una scarica più violenta, sempre più violenta. Vi è naturalmente un limite [...]*²⁸.

Il piacere, ribadisce Bataille, è instabilità, una instabilità che genera «movimento»: «[...] *su questo punto non ho mai avuto dubbi e la lettura di Freud, già vent'anni fa, mi aveva lasciato interdetto*»²⁹. Non si tratta nemmeno di limitarsi all'aspetto sessuale del piacere:

*Di cosa si tratta in definitiva? si tratta di sfondare i cieli, di andare più lontano. Così lontano che il pensiero non possa nemmeno per un momento descrivere quel che significa questo "più lontano"»*³⁰.

23 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., p. 15.

24 Per un'importante discussione del *rien* e delle sue differenze con il *Néant* dei filosofi, cfr. F.C. Papparo, *Rien ou la langue des formes*, Cahiers Bataille 1, cit., pp.181-195.

25 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., p. 15. Corsivo mio.

26 Ivi, p. 16.

27 *Ibidem*.

28 Ivi, p. 17.

29 *Ibidem*. In realtà l'incontro con Freud risalirebbe al 1923, anno in cui Bataille avrebbe letto *Introduzione alla psicoanalisi* nella traduzione di S. Jankélévitch autorizzata dallo stesso Freud. Cfr. S. Freud, *Introduction a la psychanalyse*, Payot, Paris 1922.

30 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., p. 18.

4. «Sfondare i cieli»

Il piacere, dunque, è legato al «movimento» o meglio rappresenta il risultato, la «schiuma debordante», del movimento.

L'umanità riprende continuamente il moto che la porta sulla cresta dell'onda, e qui il movimento si dissolve nella schiuma debordante del piacere. Il momento del piacere è il momento cieco³¹.

Pur riferendosi ad una realtà difficilmente afferrabile attraverso il linguaggio, diventa adesso, insieme, «possibile e necessario» trovarne una definizione, non essendo meno reale degli oggetti della scienza. Mettendo in risalto, con ironia, la posizione paradossale in cui si trova il ricercatore che si occupa del gioco e del piacere – cioè egli stesso – Bataille chiarisce:

Non parlo il linguaggio mistico se affermo che il piacere, se si lega al gioco, può essere oggetto di conoscenza, nel senso rigoroso del termine, solo in maniera negativa – il gioco, infatti è ciò che sfugge al lavoro³².

Se la scienza lavora con il necessario e con ciò che è «probabile/possibile, il gioco e il piacere mettono, invece, in atto l'«improbabile»:

E tuttavia non usciamo dalle abitudini scientifiche ricordando che una parte del gioco, che è irriducibile, rimane. La parte del gioco è quella dell'improbabile, quella che non può essere oggetto di calcolo³³.

Che cosa rappresenta, allora, di nuovo l'«improbabile»? Esso è legato alla «parte irriducibile», inconscia, della nostra psiche. Possiamo allora definire il piacere come ciò che si muove:

[...] in opposizione al necessario, in opposizione all'obbligo in cui siamo di agire in via preliminare per la soddisfazione dei bisogni³⁴.

Come si è cercato di evidenziare, questa opposizione non indica la possibilità dell'elusione. Opporsi al necessario può significare, piuttosto, cercare di sciogliere (abbattere) ciò che in noi si oppone allo scorrimento. Ciò che ci spinge a vivere la Necessità come fonte perenne di incombenze ineludibili. Come distinguere ciò che sembrava necessario, indispensabile da ciò che, invece, *a posteriori*, non lo era? Solo attraversando l'oscurità scopriamo la possibilità che vi si nascondeva, trovando che in esso: «*c'è banalmente apertura all'impossibile*»³⁵. Interpretando, allora, come si è cercato più volte di evidenziare, l'impossibile come una messa in contatto, al limite, tra conscio e inconscio, si comprende perché il piacere sia, per Bataille:

31 Ivi, p. 18.

32 Ivi, p. 19. Corsivo mio.

33 Ivi, p. 20.

34 Ivi, p. 21.

35 *Ibidem*.

[...] *bisogno di mutamento qualitativo e anche semplicemente quantitativo di cui i Padri della chiesa hanno sottolineato il carattere insaziabile. C'è nel piacere un'apertura vertiginosa che ne annuncia l'ambiguità*³⁶

Secondo Bataille, l'«apertura vertiginosa», rappresenta quella stessa «aspirazione alla profondità» che ha sostenuto tutta la ricerca freudiana³⁷. Aspirando alla profondità essa non può non imbattersi nella pulsione di morte.

*Ma la ricerca della morte, la ricerca del compimento della vita nell'inorganico, differente dal desiderio che, all'inverso del normale desiderio, è relativo a ciò che è morto o ciò che muore, può dal canto suo essere considerato come il punto estremo cui possiamo pervenire a partire dall'instabilità e dall'ambiguità del gioco. Certamente l'instabilità aspira qui, questa volta, alla stabilità finale. Ma, da una parte, il ritorno all'inorganico ovvero in pratica all'illimitato, all'indefinito è forse la forma estrema che, perlomeno nel dato inconscio o semi-conscio che lo fa vivere in noi, l'improbabile – cui possiamo perfino dare qui il nome eccessivo dell'impossibile – può assumere nel nostro pensiero*³⁸.

Specifichiamo, chiarisce Bataille in questo passaggio che mi sembra la chiave di volta di tutta l'argomentazione, non si tratta di attrazione verso ciò che è morto o muore (il defunto o il cadavere)³⁹. Sembra invece che il piacere non possa fare a meno del proprio invitato di pietra: la morte, la pulsione di morte. Morte intesa, però, qui come «punto estremo cui possiamo pervenire a partire dall'instabilità». La ricerca dell'«illimitato», dell'«indefinito», rimane pur sempre aspirazione a una forma, per quanto estrema, rappresentando in sé la spinta che incarna, seppur al limite, la necessità di un cambiamento. Ed è questa la sfida lanciata dall'improbabile, istanza che alberga in noi in maniera inconscia o «semi-conscia», e che osa perfino qui, infine, declinarsi, in un eccesso, come l'impossibile.

Perché, come si è detto all'inizio, il positivo porta con sé il negativo e la sola risposta valida è nel circolo; la verità è tonda. Ma Freud questo lo sapeva, sembra chiedere Bataille ai propri interlocutori? E in che modo ha concepito la dialettica tra la pulsione di vita e la pulsione di morte? In ogni caso, per Bataille:

[...] *ciò che appare in ultima istanza lega il piacere a un rovesciamento in un superamento dei dati limitati che s'impongono nello stato normale. (C'è forse l'embrione [di] tale rovesciamento nell'animale, nel gioco o nell'attività sessuale.)*⁴⁰.

36 Ivi, pp. 21-22. Corsivo mio

37 E riandando forse a esperienze giovanili, che lo volevano assiduo frequentatore di bordelli, Bataille ricorda che non è necessariamente nel cambio dei *partners*, *escamotage* che rischia di restare in superficie, ma nell'abitudine che ci apre gradualmente alle profondità dell'Altro.

38 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., p.22.

39 Un altro passaggio che si discosta dalla visione *noir* e stereotipata di Bataille, lontano dallo sprofondare nel godimento come pura scarica pulsionale e distruttiva, propria di un universo sadomasochista.

40 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., p. 27. Per chiarezza di riferimento riportiamo in esteso la nota del traduttore a questa parte del testo intitolata *Sunto*. «Quattro foglietti numerati da 1 a 4, su ognuno dei quali Bataille ha aggiunto in alto a destra "Sunto". Si tratta del riassunto della conferenza su "L'ambiguità del piacere e del gioco", ad esso si ricollegano due pagine di note preparatorie, essenzialmente citazioni da Freud e un piano per *La pura felicità*, che prevedeva: «a) teoria della religione ?; b) (Conferenze sul non-sapere ; c) tre saggi sul gioco : 1) articolo su Huizinga ; 2) articolo

Se il piacere esprime la necessità di un «*renversement*» o piuttosto di un «*dépassement des donnés limités qui s'imposent dans l'état normal*»⁴¹, questa operazione di allargamento e potenziamento della (in)coscienza, dal punto di vista batailleano, richiede l'intervento della pulsione di morte. Infatti:

*Si tratti del sacro o del piacere [...] è il gioco, è l'improbabile che si manifesta, il cui culmine è d'altro canto la morte in quanto la morte rivela l'improbabile, lo rivela come gioco*⁴².

Questo purché, grazie alla coestensiva presenza della pulsione di vita, si intenda qui la «morte come gioco», cioè come impasto pulsionale libidico esprimente una spinta verso la profondità nonché la necessità di uno «sfondamento» di un cielo interno che solo porta ad un cambiamento di forma. La sapiente e complessa miscela richiede una pratica esperienziale complessa, fatta di sospensione temporale, solitudine e incontro, parola e silenzio, permettendo così all'«*improbabile/impossibile*» di manifestarsi. Del resto, la visione introdotta è pericolosa, si accinge a spiegare Bataille ad un pubblico che immaginiamo attonito:

[...] la mia prospettiva è pericolosa. Si lascia alle spalle l'elaborazione e mette innanzi la distruzione.

*Anche se incidentalmente può parlare...essa arriva a fare del filosofo un cencio, se si vuole un lumpen-intellettuale, giacché il gioco nonostante tutto lo si può inquadrare: è il contario del lavoro*⁴³.

Eppure sulla serietà del contributo che, dal proprio punto di vista, Bataille si apprestava a fornire alla ricerca psicoanalitica non possiamo avere dubbi.

A ribadire la centralità della riflessione freudiana e, allo stesso tempo, evidenziare l'originalità della propria visione, in grado di arricchire anche il punto di vista psicoanalitico, scrive:

*Posso dire, infine, che devo porre, dopo un'inevitabile deviazione certo, all'origine di questo modo di vedere che ho voluto esporre oggi nelle sue grandi linee, Freud. Freud non è a rigore un filosofo. E la filosofia su ciò si fonda è certamente agli antipodi di ciò che ho voluto esprimere. Ma proprio perché è penetrato nel campo del sogno e più in generale in quello dell'inconscio, non è un caso che sia stato una delle guide, spesso la prima, di quanti [...] hanno cercato una risposta alla nostalgia che forse ognuno di noi ha conservato di un valore sovrano, foss'anche questo valore dissolto, in qualche maniera eluso, ma traendo dal suo essere alla fin fine un valore risibile, un'irriducibilità decisiva*⁴⁴.

su Cillois ; 3) conferenza sul gioco (rivista ?)», nota 10, ivi, p. 26.

41 G. Bataille, *L'ambiguité du plaisir et du jeu*, cit. p. 26.

42 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., p. 27. [Sunto].

43 *Ibidem*.

44 Ivi, p. 25.

Obiettivo della conferenza, ribadisce Bataille, è quello di tentare di

[...] *sostituire alle teorie di Freud uno sviluppo dialettico che metta in discussione il rapporto tra istinto di morte e principio di piacere, sogno e traumatismo, sadismo e masochismo*⁴⁵.

Si tratta, allora, di un tentativo di ri-mettere insieme Hegel e Freud⁴⁶. Non solo, per Bataille è l'occasione per mostrare come la pulsione di morte, intesa come spinta verso l'indeterminato, intrecciandosi con la pulsione di vita, può rimettere in gioco quel piacere che, nella lettura batailleana di Freud, tende verso una eccessiva stabilità, verso l'omogeneo. Tale vitale intreccio genera libertà e liberazione (forse non alla fine?). Nel momento in cui l'omogeneità del principio di piacere rischia di essere non più vitale e di rifarsi maschera, occorre, di nuovo, un cambiamento di forma, alla ricerca di una profondità che sempre sfugge, irriducibile per suo statuto. Solo così:

*Noi raggiungiamo, senza tante parole, attraverso l'inconscio, attraverso il riso, quel che non può in nessun modo essere asservito, quel che sotto la sua apparente impotenza è pienamente sovrano*⁴⁷.

E se è attraverso l'inconscio che la sovranità si rivela, non resta che affidarci al movimento di una metamorfosi «inevitabile» e «continua». Infatti:

*Dobbiamo perseguire la nostra riflessione in quest'ambiguità fondamentale, in questa metamorfosi continua e inevitabile. Non c'è alcuna entità determinata ma un movimento che solo un pensiero dialettico può seguire*⁴⁸.

45 Ivi, p. 27. [Sunto]. Corsivo mio.

46 È nel corso del suo Seminario I, nella seduta del 10 febbraio 1954, che Lacan affida a Jean Hyppolite il commento del testo di Freud sulla negazione. La relazione di Hyppolite fu preceduta e seguita da interventi di Lacan. Cfr. J. Lacan, *Risposta al commento parlato di Jean Hyppolite sulla Verneinung di Freud*, in Id., *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 1974, vol. I, pp. 373-391. Cfr. anche l'introduzione di A. Green a Id., *Le travail du négatif*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993; tr. it., *Il lavoro del negativo*, Borla, Roma 1996.

47 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit. p. 25.

48 Ivi, p. 27. [Sunto]. Corsivo mio.

VIVERE AUTENTICO

Struttura Preordinata
Denudata
Simbolo e Feticcio
Incanto disincanto del viver Mascherato
Ricerca di un'esistenza Acefala
Ritorno all'originaria essenza Animale
Sinergia dell'autentica Passione
Del viver naturale.
Viscere organiche tradotte
Atavico linguaggio del Cuore
Gioco dell'Amore e della Morte
Sacrificio e limite
Continuum dell'Umana Specie
Realtà irrisolta!

Marina Siragusa
Omaggio a Bataille

Roma 18, aprile, 2012

Fausto De Petra

BATAILLE BLANCHOT E NANCY Dalla «comunità degli amanti» all'impossibile comunicazione

[...] la comunicazione maggiore
può farsi ad una sola condizione:
che noi ricorriamo al Male, cioè
alla violazione dell'interdetto
G, Bataille, *La letteratura e il male*

ABSTRACT: *Bataille, Blanchot and Nancy. From the «community of lovers» to the «impossible communication»*

The essay examines the route shared by Bataille, Blanchot and Nancy that started from reflexion on the «community of lovers» to reach «impossible communication». The first section analyzes the complex dynamics of continuous/discontinuous which in eroticism underpin relationships between beings. These swing between an individual dimension and a fusional dimension. In the second section of the essay we have tried to delineate the profound implications between the «community of lovers» and politics. The relation between the lovers does not respond to a political nomos, but is the result of an emotional bond. What happens in their inoperative community is just opening an unprecedented difference exposed to the world experience. The latter part of the essay is dedicated to «transparent communication» and it moves from Blanchot's reflection on community and May 1968. During those years, an «explosive community» permitted links through a plurality of relationships in a new form of community. A new being-together emerged then, not the creation of a «collection» conceived as a whole but a polyphony of voices, a non-representable plurality which had its vital force in its unnamed singularity.

Key words: Continuous, Discontinuous, Dialectic, Nudity, Community, Communication

1. *L'erotismo, la «continuità degli esseri» e la trasgressione*

Se si pensa all'intera produzione di Bataille, da *L'histoire de l'œil* a *Les larmes d'Eros*, emerge un vero e proprio cortocircuito tra comunità, erotismo e comunicazione. Che si dia nella forma del racconto, della poesia, del saggio o dell'aforisma, l'erotismo impregna profondamente l'immaginario batailleano. Si pensi ad esempio a come risultino segnati dal tema degli amanti due testi che rispettivamente aprono e chiudono l'esperienza del *Collège de sociologie*. Nel primo dei due, che precede di dieci anni le riflessioni de *La part maudite* (1947), Bataille fissa un assunto matriciale per il suo pensiero: l'uomo che consacra la sua vita alle opere *utili* è destinato ad una condizione servile, quella di un essere «dissociato»

che rinuncia alla «pienezza» di un'esistenza totale, la cui «integrità virile» si dissipa invece nel gioco dei corpi¹. L'eros, all'opposto, si dà come una scioperata *dépense* [dispendio, consumo]: l'amore si rivela un gioco a *perdere*. «L'essenza dell'amore infatti lungi dal produrre acquisizioni, impone di bruciare, di sperperare i beni e di perdere coloro che amano»². «*Love is a losing game*» intonerà una triste canzone molti anni dopo. «Comunicazione» e «dispendio» non sono che due «modi per dire la stessa cosa»³. Dai libertini *boudoir* ai più prosaici talami nuziali, gli amanti comunicano affidando le proprie convulsioni all'intimità del desiderio, ritrovandosi nelle *segrete* stanze che si rivelano «come tanti isolotti in cui le figure della vita si ricompongono»⁴. La «passione profonda» consente loro di mettersi in rapporto anche laddove la «profondità del silenzio» sembra imporre la sua legge; «attraverso le loro lacerazioni nascoste», si espongono ad un audace gioco in cui «occorre perdersi se si vuole ritrovare se stessi». È un instabile equilibrio che oscilla tra il «bisogno di ritrovarsi» e il «bisogno di perdersi», in un moto che alterna presenza e assenza, mancanza e sovrabbondanza. «Quando un uomo e una donna sono uniti dall'amore – osserva Bataille – insieme formano una comunità, un essere totalmente chiuso in se stesso»⁵. L'apparente evidenza di questo inciso riserva, ad un'attenta lettura, uno scenario più articolato. Una delle tesi su cui poggia *L'Érotisme* muove infatti dalla definizione di «essere discontinuo»; la «discontinuità» si rivela come la garanzia più certa della «differenza costitutiva» che rende unici gli esseri e gli preclude la possibilità di un'autentica fusione. Al di là dell'«isolamento dell'individuo», l'erotismo consente agli esseri di provare un «sentimento di profonda continuità»⁶. Mediando il ricongiungimento degli esseri, li fa pervenire, sebbene momentaneamente, ad una ritrovata *intimità* che rompe la chiusura dell'essere discontinuo⁷. L'amore pur facendo dell'essere amato la «trasparenza del mondo», si dà sempre nell'angoscia procurata dalla coscienza dell'impossibilità di poter possedere interamente l'essere amato. La passione fornisce in effetti agli amanti solo un'«immagine» dell'agognata fusione. L'umanità ha sempre cercato cioè, attraverso il desiderio d'immortalità, di pervenire ad una continuità che libererebbe gli esseri dalla loro irriducibile finitezza⁸. «E sempre cerchiamo d'ingannarci, ci sforziamo di

- 1 G. Bataille, *L'apprenti sorcier*, «La Nouvelle Revue Française», n. 298, juillet 1938, ora in Id., *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, a cura di D. Hollier, Gallimard, Paris 1979-1995, p. 314; tr. it. G. Bataille, *L'apprendista stregone* in Id., *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, a cura di D. Hollier, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 23.
- 2 G. Bataille, *L'amour d'un être mortel*, «Botteghe Oscure», n. VIII, novembre 1951, pp. 105-115 ora in Id., *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1970-1988, 12 voll., vol. VIII, p. 497; tr. it., *L'amore di un essere mortale* in Id., *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, a cura di C. Grassi, costa & nolan, Genova-Milano, 1998, p. 156.
- 3 G. Bataille, *Discussion sur le péché*, in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. VI, p. 352; tr. it. *Dibattito sul peccato*, a cura di P. Klossowski, Shakespeare & Company, Milano 1973, p. 60.
- 4 Cfr. F. Ferrari, *La comunità errante. Georges Bataille e l'esperienza comunitaria*, Lanfranchi, Milano 1997, pp. 92-93.
- 5 G. Bataille, *Le Collège de Sociologie* in Id., *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, cit., p. 810; tr. cit., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 443.
- 6 G. Bataille, *L'Érotisme*, Ed. de Minuit, Paris 1957, ora in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. X, p. 21; tr. it., *L'erotismo*, a cura di A. Dell'Orto, SE, Milano 1986, p. 17.
- 7 Sulla relazione tra «sentimento di sé» e «continuità» si veda C.F. Papparo, *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1997, pp. 107-131.
- 8 Sul tema della «continuità» si veda in B. Moroncini, *La comunità impossibile* in B. Moroncini/F.C.

accedere alla prospettiva della continuità che presuppone il superamento del limite, senza uscire dai limiti di questa vita discontinua. Noi vogliamo accedere all'*aldilà* senza oltrepassare la soglia, tenendoci saggiamente *al di qua*⁹. L'uomo si dibatte così tra il desiderio di oltrepassare il limite della finitezza e l'impossibilità di pervenire alla *continuità*¹⁰.

L'erotismo tende sempre alla «distruzione della struttura dell'essere chiuso»¹¹. Se questo, tuttavia, permanesse in uno stato di appagata discontinuità, l'isolamento sarebbe la sua condizione di esistenza¹². Cosa rende possibile, allora, il passaggio dalla discontinuità alla continuità? «L'azione decisiva è il denudamento. La nudità si oppone allo stato di chiusura, vale a dire allo stato dell'esistenza discontinua. È uno stato di comunicazione, che rivela la ricerca di una possibile totalità dell'essere al di là del ripiegamento su se stesso. I corpi si aprono alla continuità grazie a quegli organi celati che ci fanno conoscere il sentimento dell'oscenità»¹³. Il denudamento si dà come un «segnale del disordine» che «decompone le figure coerenti che ci costituiscono» aprendo all'esperienza del turbamento¹⁴; l'oscenità dei corpi esposti fa scivolare gli esseri nell'attività erotica, spossessandoli dell'autosufficienza dell'*ipse*. La nudità determina, in altre parole, un'«espropriazione» dell'essere isolato; *concedersi* significa propriamente ritrarsi dall'angusta prigione dell'io¹⁵. Gli amanti si abbandonano all'amplesso come «onde che si uniscono e si perdono l'una nell'altra». Tale «dissoluzione delle forme costitutive» dell'esistenza discontinua sospende il corso ordinario delle cose, del lavoro, delle abituali consuetudini che regolano la vita sociale. Gli amanti, in realtà, pervengono solo al «sentimento» della fusione, mai alla fusione propriamente detta; nell'amplesso sarebbero disposti a violare il proprio «isolamento individuale» sino a sprofondare nella morte per toccare l'impossibile immanenza da cui sentono di provenire. «L'erotismo dell'uomo» – che secondo Bataille – «differisce dalla sessualità animale, in quanto mette in questione la vita interiore», fa la sua comparsa con il passaggio dalla sessualità «senza vergogna» della condizione animale a quella «vergognosa» che già marca l'uomo di Lascaux¹⁶. Tale «mutazione» antropologica avrebbe confinato la sessualità nella dimensione dei *tabù*. Sin dai primi graffiti neanderthaliani, le immagini raffiguranti organi sessuali rivelano infatti come la sessualità avesse un ruolo di prim'ordine; la loro figurazione è certamente il segno di una «relativa libertà sessuale». L'animale tuttavia appartiene al dominio della *continuità* poiché *non fa* Storia, la vita scorre in lui come l'acqua in un fiume; l'uomo, all'opposto, vive

Papparo/G. Borrello, *L'ineguale umanità. Comunità, esperienza, differenza sessuale*, Liguori Editore, Napoli 1991, pp. 28-29.

9 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 140; tr. cit., p. 136.

10 L'impossibilità della *continuità*, secondo Jean Danielou, almeno per come la concepisce Bataille, trascinerebbe con sé la stessa comunicazione poiché richiederebbe la dissoluzione degli esseri: tale «dissoluzione» non farebbe che «rendere la comunicazione impossibile». Cfr. J. Danielou, *Contestazione* in G. Bataille, *Discussion sur le péché*, cit., p. 327; tr. it., *Dibattito sul peccato*, cit., p. 27.

11 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 23; tr. cit., p. 18.

12 Sul complesso nesso discontinuità-trascendenza si veda anche G. Scibilia, *Un buon Dio a Manhattan? Note sulla comunità degli amanti*, «Oltrecorrente», n. 6, Dicembre 2002, pp. 183-196.

13 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 23; tr. cit., p. 19.

14 G. Bataille, *La littérature et le mal*, cit., p. 254; tr. cit., p. 111.

15 Sulla *nudità* come «esposizione» si veda anche in F. Ferrari, *Nudità*, Lanfranchi, Milano 1999, pp. 13-30 e G. Agamben, *Nudità*, nottetempo, Roma 2009, pp. 83-128.

16 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 33; tr. cit., p. 29.

in uno stato di continua riprogrammazione del sé. Lo stesso erotismo è allora uno «squilibrio in cui l'essere pone se stesso in questione, coscientemente». È in effetti il *divieto* a fare dell'uomo un essere *altro* dall'animalità; la disposizione che lo orienta all'interdetto lo mette nella stessa condizione di trasgredirlo. È quella che Foucault definisce una dinamica tesa alla *de-naturalizzazione* della sessualità¹⁷. L'erotismo, pur infrangendo la «regola dei divieti», resta un'attività *umana* che ha come proprio «fondamento» l'animalità. Tale assunto apre un ventaglio di tracciati sul nesso uomo-animale lasciando trasparire l'idea che l'uomo non abbia mai superato lo stadio animale. L'«animalità carnale» alla base dell'erotismo sottende l'*umanità* producendo un disordine che resta difficile condividere con gli altri; esso è relegato sempre nell'ambito dell'*osceno*. L'*eros* scatenando un irreparabile «squilibrio» travolge gli uomini nella loro «esperienza interiore» consentendo loro l'accesso alla *comunicazione*.

La trasgressione del divieto che accade nella sessualità non si risolve in realtà in un «ritorno alla natura» ma in una temporanea sospensione della legge che mantiene l'interdetto. La dinamica *divieto-trasgressione* si configura infatti come un'esperienza «contraddittoria»¹⁸. Bataille pur ammettendone il «carattere hegeliano» – non troppo dissimile dall'*Aufhebung* dialettica – rileva come in essa non si dia alcun superamento definitivo del divieto¹⁹. «Sospendere» non significa «superare mantenendo» poiché il divieto si ripresenta nel momento in cui si torna alla dimensione omogenea dell'esistenza; il divieto non viene modificato dall'azione che lo viola; la «trasgressione toglie l'interdetto *senza sopprimerlo*»²⁰. Anche Blanchot evidenzia come la trasgressione costituisca una «conferma» della legge; il passo che «*trans-gredisce*» definisce il proprio «limite» compiendo il suo stesso al di là;²¹ la «trasgressione» conduce il «limite» all'eccesso stesso della trasgressione²². Da questa, si torna al divieto; si tratta sempre del *dualismo* batailleano che taglia omogeneo e eterogeneo, di-

- 17 M. Foucault, *Préface à la transgression* in *Hommage à Georges Bataille*, «Critique», 195-196, août-septembre 1963, p. 751; tr. it., *Prefazione alla trasgressione* in M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 55.
- 18 Per quanto concerne la relazione *divieto-trasgressione*, i riferimenti principali di Bataille sono da ricercare nell'opera di M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «Année Sociologique», seconde série, 1923-1924, t. 1, ora in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF 1968, pp. 143-279; tr. it., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965-2000, pp. 153-292; N.P. E. Hubert/M. Mauss, *Essai sur la fonction du sacrifice* (1899) in M. Mauss, *Œuvres, I Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Editions de Minuit, Paris 1968; tr. it., *Saggio sulla natura del sacrificio*, Brescia, Morcelliana 1981; i fondamenti di tale «dottrina» sono invece rintracciabili nel testo di R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950; tr. it., *L'uomo e il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri 2001, soprattutto i capp. III e IV.
- 19 Sui tratti hegeliani e non-hegeliani della «trasgressione» in Bataille si rimanda all'imprescindibile saggio di J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve*, «L'arc», n. 32, Paris, 1967, pp. 24-46, ora in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. de Seuil 1967, pp. 373; tr. it., *Dall'economia ristretta all'economia generale: un hegelismo senza riserve* in Id., *La scrittura e la differenza*, a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971-2002, pp. 325-358.
- 20 G. Bataille, *L'érotisme ou la mise en question de l'être*, «Le Lettres nouvelles», n. 36, mars 1956, pp. 321-330 e n. 37, avril 1956, pp. 514-524, ora in G. Bataille, *Œuvres Complètes*, cit., vol. XII, p. 402; tr. it., *L'erotismo o la messa in questione dell'essere* in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F.C. Papparo, Guida, Napoli 2000, p. 409.
- 21 M. Blanchot, *L'amitié*, Gallimard, Paris 1971; tr. it., *L'amicizia*, a cura di R. Panattoni/G. Solla, Marietti, Genova 2010, p. 200.
- 22 M. Foucault, *Préface à la transgression*, cit., p. 755; tr. cit., p. 59.

scontinuità e continuità²³. La trasgressione assume i tratti di un orrore sacro che reca con sé un'angoscia che avvolge pesantemente l'uomo; ciò che questo tocca infrangendo il divieto è la propria «integrità». Il mondo dei divieti cerca in fondo solo di arginare la violenza dell'uomo²⁴; tenta cioè di preservare un ordine senza cui la «coscienza chiara e distinta» non avrebbe potuto affermarsi come elemento centrale del suo essere. L'ordine delle «cose» ha infatti a che fare con quel principio di omogeneità che sottende l'attitudine produttiva, scientifica, economica. Le proibizioni non provengono mai «dal di fuori»; Mosè – sebbene in buona fede – fu costretto ad ingannare gli uomini; quelle leggi che avevano bisogno di un suggello divino, o più prosaicamente di una sacralità *super partes*, furono scritte dagli uomini e per gli uomini affinché il peccato non divenisse la regola ma la sua temporanea eccezione. La sospensione del divieto, in effetti, sarà ammessa solo in particolari momenti (sacrificio, guerra, erotismo) carichi di colpa, nei quali si cede all'«esperienza del peccato». «La trasgressione», ricorda Bataille, «è l'esperienza di ciò che sfugge al potere, l'impossibile stesso»²⁵.

Nell'erotismo il divieto amplifica l'intensità del piacere; la trasgressione è infatti «la via attraverso la quale opera ritualmente la comunicazione profonda»²⁶. Il divieto si manifesta solo se vi è la coscienza di infrangere un limite. Su questa faglia che separa-unendo interdetto e trasgressione, l'uomo si rivela un *minotauro* lacerato tra l'animale che soggiorna in lui e l'essere che vorrebbe ordinare la sua esperienza sotto la guida della ragione; «che si tratti della sessualità o della morte, ad essere presa di mira è sempre la violenza, la violenza che terrorizza ma che nello stesso tempo affascina»²⁷. Questa ha inizio con il *denudamento* della vittima e prosegue nell'amplesso che reca con sé una violenza non dissimile da quella dei sacrifici di tipo religioso. Se in questi, tuttavia, il rito può prevedere il consumo vero e proprio della vittima sacrificale, nell'erotismo i corpi divengono reciprocamente soggetto e oggetto dell'atto sacro; si disarticola cioè la dinamica vittima-carnefice. La ricarica di soggettività ha luogo solo affinché possa risolversi in una scarica di energia che li travolge entrambi. L'erotismo si rivela per gli amanti come una profanazione che si mantiene fino a quando l'impeto della trasgressione li fa pervenire al parossismo. In effetti, non è solo la donna ad essere immolata e consegnata all'eccesso; la *dépense* del piacere conduce anche l'uomo a donarsi senza riserve ad uno sfinimento in cui tutto il suo essere è in gioco. Nelle convulsioni che li investono, essi si scoprono spossessati dal demone di Eros sia della loro discontinuità sia della propria «volontà riflessiva». Corpi, organi, carne e pelle si riappropriano del loro sentire, del loro toccare, di tutto ciò che viene loro sottratto quotidianamente dall'esperienza razionale. L'eccesso si vendica sul *logos*, misura omogeneizzante che nel lavoro aliena i corpi nella produzione di valore. La violenza si impadronisce degli organi facendoli pervenire nello «spasimo» dell'estasi. «La carne è – scrive Bataille – in noi, quest'eccesso che s'op-

23 D. Hollier, *Le materialisme dualiste de Georges Bataille*, «Tel quel», n. 25, 1966, p. 44.

24 Un riferimento decisivo per comprendere il concetto di *violenza* in Bataille è costituito dal saggio di E. Weil, *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1951; tr. it., *Logica della filosofia*, il Mulino, Bologna 1997.

25 M. Blanchot, *L'amitié*, cit., tr. cit., p. 211.

26 G. Bataille, *La victoire militaire et la banqueroute qui maudit*, «Critique», n. 40, septembre 1949, pp. 789-803 ora in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. XI, p. 546; tr. it., *La vittoria militare e la bancarotta della morale che maledice* in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 72.

27 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 53; tr. cit., p. 49.

pone alla legge della decenza»²⁸. La libertà della carne torna ad impossessarsi dell'uomo, del suo essere fino alla prostrazione²⁹. L'attività degli organi pletorici si rivela allora come la piena trasgressione della decenza che regola l'esistenza attuando un radicale indebolimento «del sentimento di sé». Tale dinamica ha profonde implicazioni sulla struttura della soggettività; rivela per un verso la forma dell'incompiutezza che spinge all'apertura; per un altro, fa emergere la potenza della «pletora», altro nome del *surplus* che conduce l'essere oltre se stesso, verso quell'*esperienza del fuori* che sottende la comunicazione. La stessa riproduzione non è infatti la causa *prima* dell'eroticismo, né un effetto di quella «volontà di vita» in cui Schopenhauer individuava il motore dell'essere e che sottendeva l'esperienza dell'amore. La riproduzione è semmai un suo portato. L'amplesso, in altre parole, non è una sommatoria di corpi discontinui; esso unisce come una corrente incontenibile che fa pervenire gli amanti all'esperienza di un *continuum* che non cancella la discontinuità degli esseri.

Ogni essere contribuisce alla negazione che l'*altro* fa di se stesso, ma tale negazione non ottiene affatto la riconoscenza del compagno. A quanto pare, ciò che gioca nel confronto non è la similitudine, ma la *pletora* dell'*altro*. La violenza dell'uno si propone alla violenza dell'altro: si tratta, sia da una parte che dall'altra, di un movimento interno che costringe ad essere *fuori di sé* (fuori dalla frammentarietà individuale)³⁰.

All'opera è un movimento di doppia negazione che – di là da qualsiasi riconoscimento – non agisce sull'altro ma sulla frammentarietà di ciascuno; sarebbe proprio la sovrabbondanza dell'altro a trascinarci nella continuità. Tale «crisi» perdura fino a quando ha luogo la comunicazione tra gli esseri. Un «disordine pletorico» che scardina i limiti dell'individuo, come un'onda che tutto trascina con sé, fino a quando non si ritrae lasciando il campo alla discontinuità degli esseri che si ritrovano come sopravvissuti ad un naufragio. L'eroticismo «apre una piaga», una lacerazione che lascia una traccia, un'«incrinatura» che mette in questione gli amanti. «L'incrinatura d'amore – scrive Nancy – significa semplicemente: che non posso più, quale sia la presenza a me stesso che intrattengo o che mi sostiene, pro-pormi a me stesso (né im-pormi ad altri) senza resto, senza che di me resti qualcosa fuori di me»³¹. L'amore «trascende» l'io ma non definisce una nuova *identità*, non compie nulla, lacera solo l'omogenea compostezza dell'*ipse*, l'apollinea serenità dello spirito che organizza la prosaica esistenza dell'uomo. Riferendosi all'effetto dell'eroticismo sugli amanti, Bataille scrive:

28 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 93; tr. cit., p. 89.

29 Bataille non sembra mostrare un'eccessiva diffidenza nei confronti del termine «carne»; a tal riguardo Nancy farà notare come in realtà ciò che si dà nel con-tatto sia lo sfioramento di due pelli; è un consentire che unisce più per sovrapposizione tattile che per fusione. Sul nesso tra *carne* e *corpo* si veda ora R. Esposito, *Chair et corps dans la déconstruction du christianisme in Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, sous la direction de Francis Guibal et Jean-Clet Martin, Galilée, Paris, 2004, pp. 153-165; in merito si veda anche il *Dialogo sulla filosofia a venire* di R. Esposito e J.-L. Nancy in J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, (trad. parziale), a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, pp. VII-XXIX.

30 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 103; tr. cit., pp. 98-99.

31 J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990, p. 247; tr. it., *Un pensiero finito*, a cura di L. Bone-sio, Marcos y Marcos, Milano 1992, p. 187.

All'improvviso una rabbia s'impadronisce di un essere. Questa rabbia ci è familiare, ma possiamo facilmente configurarci lo stupore di colui che non ne avesse conoscenza e che, per una macchinazione, assistesse, non visto, ai trasporti amorosi di una donna di cui in precedenza avesse ammirato la nobiltà del portamento. Costui vi scorgerebbe il sintomo di una malattia, l'analogo della rabbia canina. Come se una qualche cagna arrabbiata si fosse sostituita alla personalità di colei che sapeva comportarsi con tanta dignità. Per il momento, la personalità della donna è *morta*. La sua *morte*, per il momento, lascia il posto alla cagna, che approfitta del silenzio, dell'*assenza prodotta dalla morte*³².

Dall'*eros* alla morte e ritorno; come nella «malattia della morte» che avvince gli amanti dell'omonimo racconto di Marguerite Duras³³; l'erotismo fa degli amanti degli spossessati, offerti ad una furia animale che li priva dell'algido *ego* cartesiano. Quella degli amanti – ricorda Blanchot – non è propriamente una «comunità». I protagonisti del racconto non si amano affatto, non si conoscono, non condividono quasi nulla, né del loro vissuto, né del loro presente. Solo un contratto dà origine alla loro relazione, un rapporto quindi *senza* rapporto; solo attraverso questo patto i due possono incontrarsi, l'uno marcato dall'incapacità di amare una donna, l'altra attratta dalla morte – dalla *malattia mortale* – che l'uomo si porta dietro, forse solo un altro nome della solitudine. E in effetti, questa domina l'intero racconto e spinge i due amanti a toccarsi senza nemmeno riconoscersi l'un l'altro; lei non nomina mai l'uomo se non rivolgendosi a lui con il «vous», lui non ne riconosce quasi lo sguardo. La solitudine emerge nelle scarse parole che animano i loro brevi dialoghi; si tocca nei gesti privi di complicità che, finanche nelle effusioni erotiche che la voce narrante lascia solo intuire, portano il protagonista a vietare alla donna di confessare il piacere provato, anche questo da restituire alla legge dell'*inconfessabile*. E ancora una volta, è l'impossibilità di un amore che ancor prima di trovarsi si è già perso con l'accordo economico iniziale; il contratto non fa altro che pianificare il disordine a cui si rimettono i contraenti. Due presenze che si cercano solo poiché presagiscono l'impossibilità di un qualsiasi riconoscimento; due *altri* che non fanno che affermare la propria irriducibile alterità incommensurabile. Entrambi offerti alla morte: la donna attraverso una malcelata disponibilità ad assumere il ruolo di vittima sacrificale; l'uomo nell'assunzione di una morte che forse lo accompagna sin dall'infanzia. Blanchot non può fare a meno di richiamare la scena del taxi in cui *Madame Edwarda* si concede all'incredulo e sconosciuto *chauffeur*³⁴. Anche qui un'impossibile comunità offerta al disastro di un'inassimilabile *dépense*; il «niente in comune» si profila come l'orizzonte spartito dagli amanti. Questi rappresentano in effetti un pericolo per la società. «Là dove si

32 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 106; tr. cit., p. 101.

33 Cfr. M. Duras, *La maladie de la mort*, Les Éditions de Minuit, Paris 1982; tr. it., *La malattia della morte* in *Testi segreti*, a cura di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 1987, pp. 41-68. Sul tema degli amanti si veda anche in F. Garritano, *Aporie comunitarie. Sino alla fine del mondo*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 184-199.

34 G. Bataille, *Madame Edwarda*, Editions Pauvert, Paris 1956, ora in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. III, pp. 28-30; tr. it., *Madame Edwarda* in *Tutti i romanzi di Georges Bataille*, a cura di G. Neri, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp. 171-172. Si veda sul tema M. Blanchot, *Pierre Angélique : Madame Edwarda*, «La Nouvelle Revue française», n. 43, juillet 1956, pp. 148-150 ora in Id., *Le livre à venir*, Gallimard, Paris, 1959, pp. 260-261 e ora G. Mayne, *Georges Bataille, l'érotisme et l'écriture*, Descartes & Cie, Paris 2003, pp. 121-153.

forma una comunità episodica tra due esseri che sono fatti o non sono fatti l'uno per l'altro, si costituisce una macchina da guerra o per meglio dire una possibilità di disastro che porta in sé, fosse pure in dose infinitesimali, la minaccia dell'annientamento universale»³⁵. La comunità degli amanti non perviene cioè ad alcuna comunione; questa infatti smentirebbe la verità stessa dell'eroticismo³⁶. Ciò che li avvince è semmai il disperato tentativo di esporsi al tocco dell'assenza, a quel «nulla che li anima a loro insaputa» e a cui erano promessi sin dall'inizio. La «malattia della morte» li unisce nonostante la loro solitudine. La morte diviene l'eccesso che li espropria della loro indifferenza; «l'estraneità di quanto non può essere comune è proprio ciò che fonda questa comunità, eternamente provvisoria e già da sempre disertata»³⁷. Blanchot indicandole come due forme della comunità impossibile definisce infatti la coppia e l'amicizia come una «società antisociale» o un'«associazione sempre sul punto di dissociarsi», esposte alla perdita sin dalla loro comparsa. Al di là dell'evidenza ossimorica, la «società antisociale» stigmatizza bene un tratto decisivo di queste due forme di relazione umana. Gli amici e gli amanti non sono infatti comparabili a nessun altro tipo di organizzazione, società, Stato, confessione religiosa, partito politico o associazione; essi non «fanno comunità», «non condividono qualcosa»³⁸, ciò che essi con-sentono è solo la comunità di coloro che *non hanno* comunità³⁹. In quanto esperienze della libertà e rapporti «senza misura» esse si inscrivono nell'ambito di un'assoluta gratuità⁴⁰. Anche l'«amicizia», questo «rapporto senza dipendenza»,

[...] *passa attraverso il riconoscimento dell'estraneità comune che non ci consente di parlare dei nostri amici, ma solamente di parlare di loro, non di farne un oggetto di conversazione (o di articoli), ma il movimento dell'intesa in cui, parlandoci, essi mantengono anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale a partire dalla quale ciò che separa diviene rapporto*⁴¹.

Nel *rapporto*, si riafferma la necessità della discontinuità degli esseri, di una separazione che per farsi legame li consegna ad un'insuperabile singolarità. Eros diviene il demone che ingiunge la prescrizione indifferibile dell'eccesso della comunicazione; «l'«essere amato

35 M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Ed. de Minuit, Paris 1983, p. 80; tr. it., *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984, ora con la Presentazione di J.-L. Nancy, *La comunità affrontata*, a cura di D. Gorret, SE, Milano 2002, p. 90.

36 G. Bataille, *Le bonheur, l'érotisme et la littérature*, «Critique», n. 35, avril 1949 ora in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. XI, p. 452.

37 M. Blanchot, *La communauté inavouable*, cit., p. 89; tr. cit., p. 97.

38 G. Agamben, *L'amico*, Nottetempo, Roma 2007, p. 19.

39 G. Bataille, *La religion surréaliste*, OC, VII, p. 386; tr. it., *La religione surrealista* in G. Bataille, *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, a cura di F.C. Papparo, Cronopio, Napoli, 2007, p. 33. «Per Bataille – scrive Blanchot – l'amicizia fa parte dell'«operazione sovrana»; non è per leggerezza che *Le coupable* porta come sottotitolo *L'amitié*; l'amicizia, è vero, non è facile da definire: amicizia per se stessi fino alla dissoluzione; amicizia dell'uno per l'altro, come passaggio e come affermazione di una continuità a partire dalla necessaria discontinuità». M. Blanchot, *La communauté inavouable*, cit., p. 42; tr. cit., p. 57.

40 Cfr. C. Di Marco, *Georges Bataille. Amicizia e comunicazione* in *Amicizia e Ospitalità. Da e per Jacques Derrida*, in «B@belonline/print», Rivista di filosofia, n. 2, 2006, pp. 149-164.

41 M. Blanchot, *L'amitié*, cit., p. 344.

stesso – scrive Bataille – non è forse la rimozione dei limiti altrui, non è forse il solo essere nel quale noi non sentiamo più, o sentiamo meno, i limiti dell'individuo, esiliato in un isolamento che lo fa intristire?»⁴² L'amplesso, come la *fésta*, si dà come una «comunicazione che fin dall'inizio provoca un movimento di uscita»⁴³. È una trasgressione dei limiti che ci de-finiscono quali individualità separate; è il noi che sopravanza l'io. Si tratta di un *pathos* che ci si spartisce nell'essere-insieme, una forma di *com-passione*, o una passione del *cum* che ci conduce oltre noi stessi. «C'è in noi qualcosa di appassionato, di generoso e di *sacro* che oltrepassa le rappresentazioni dell'intelligenza: noi siamo umani appunto per questa eccedenza»⁴⁴. Il dono disinteressato di sé si giustifica infatti solo ammettendo un'immotivata «generosità» che deborda la ragione; la forma più «chiara» e «più profonda» di *comunicazione* si rivela per Bataille quella che accade durante una «sventura pubblica»; solo quando tutto è in gioco l'uomo fa *dono di sé* e abbandona il pensiero calcolante; vive nell'istante, facendo di questo l'*evento* che vale un'intera vita. «La sventura ha il potere di rendere sensibile, nell'intima comunione dei cuori, la parte divina propria degli uomini, peritura sì ma tale che, per evitarne la rovina, non c'è nulla che non vada tentato»⁴⁵. Inutile passione che fa il paio con un'appassionata inutilità. La generosità è la prodigalità che ci dispone alla *dépense*⁴⁶. La comunicazione rinnova in tal modo lo «scandalo» di non essere tutto, consegnandoci all'esperienza della «molteplicità delle coscienze», del contatto, dello sguardo che ci sorprende nella nostra nudità. L'eccesso sottende tutta la dinamica della comunicazione che si sprigiona in un amplesso, in cui si è al tempo stesso soggetti e oggetti. Né prima, né dopo, ma solo *nella* comunicazione affiora l'esperienza della soggettività in quanto tale; la stessa individuazione procede in questa secondo modalità non lineari ma rizomatiche, è il frattale che produce l'insieme. La comunicazione rompe così l'equilibrio che manterrebbe la singolarità in uno stato di statica discontinuità, come un singolo atomo sottratto all'effetto del *clinamen* di lucreziana memoria. Nel segreto della calda intimità, l'energia pletorica che attraversa i corpi li trascina fuori di sé privandoli della dignità che faceva di loro degli esseri umani. Ciò che si libera è allora la sovrabbondanza della materia che anima gli esseri. Lo slancio che muove le membra cessa solo oltre il culmine, quando l'eccitazione si scarica nel nulla della «piccola morte» e la comunicazione si risolve nel silenzio, nel momento in cui si rivela l'impossibilità per gli amanti di pervenire ad un'autentica *continuità*⁴⁷.

42 G. Bataille, *La littérature et le mal*, cit., p. 184; tr. cit., p. 26.

43 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., pp. 205-206; tr. cit., p. 195.

44 G. Bataille, *La littérature et le mal*, cit., p. 268; tr. cit. p. 132.

45 G. Bataille, *La victoire militaire et la banqueroute qui maudit*, cit. p. 543; tr. cit. p. 69.

46 Si veda in merito il volume collettaneo *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, a cura di F. Brezzi / M. T. Russo, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

47 Denis Hollier stigmatizza bene questa correlazione che si istituisce tra erotismo e comunicazione: «Tutto ciò che Bataille sviluppa riguardo al tema della comunicazione è volto a disporre questa «comunicazione» stesa dell'erotismo e della letteratura. Comunicazione intransitiva che non significa qui comunicazione di un messaggio, ma rottura dei limiti individuali che rinchiodano gli esseri che essa mette in gioco: ciò implicherà, eventualmente, la distruzione del messaggio. Per Bataille, la comunicazione non si piega alla struttura che i linguisti gli impongono (mittente, destinatario, messaggio, etc.); essa la distrugge. Essa non è mai trasmissione di un messaggio esistente, in quanto significato, indipendentemente, tra due soggetti la cui identità non sarebbe intaccata da questo processo: la comunicazione è, da una parte e dall'altra, perdita di sé nell'assenza di messaggio [...] Erotismo e letteratura

2. «Comunità degli amanti» e politica

La *communauté désœuvrée* si è rivelata per Nancy l'occasione per abordare il nesso che si istituisce in Bataille tra politico e «comunità degli amanti». Prima di elucidarne alcune peculiarità, va evidenziata una criticità intrinseca al tema in questione per sgombrare il campo da grossolani abbagli interpretativi. Va rimarcato come la «comunità degli amanti» non si configuri mai, per Bataille, come un paradigma del politico; questo per almeno due ragioni: la prima sta nel fatto che la relazione che lega gli amanti non risponde ad una legge comune o a una norma costituente del politico ma è frutto di un legame affettivo ad alta intensità; la seconda ragione è che il politico non può poggiare su legami affettivi che assicurino la tenuta del legame sociale⁴⁸. Solo una piccola comunità *extra*-politica quale la famiglia può poggiare su legami affettivi, non una moltitudine di singolarità; sarebbe quindi un «errore» considerare quella degli amanti come una «forma elementare della società»⁴⁹. I comportamenti sessuali e quelli della vita sociale «si escludono» al punto da essere definiti come due mondi «incompatibili»⁵⁰. Non è casuale se anche Levinas definirà il mondo degli amanti come il «contrario del rapporto sociale»⁵¹. All'interno della cesura operante tra «comunità degli amanti» e «legame sociale», Nancy individua una peculiarità dell'epoca contemporanea; si tratta di una separazione tra la politica e l'«essere-in-comune», un cortocircuito tra *singolare* e *plurale* o uno iato tra «comunità d'intimità interna» e «società di un legame omogeneo ed estensivo». Riferendosi agli scritti di Bataille del dopoguerra, Nancy evidenzia come questo facesse «della «sovranità» un concetto non politico ma ontologico, estetico o etico» finendo per «considerare il forte legame (passionale o sacro, intimo) della comunità come riservato a quella che chiamava «comunità degli amanti». Quest'ultima, pertanto, entrava in contrasto con il legame sociale, come sua contro-verità»⁵². Quella degli amanti si configurerebbe ancora come «un'unità realizzata». Per Bataille la comunità sarebbe stata «soprattutto quella degli amanti»; riemergerebbe cioè una perdurante tendenza alla «comunione». La «comunità degli amanti» rappresenterebbe per un verso la «disperazione 'della' comunità e del politico»; per un altro, rivelerebbe, attraverso l'«amore», la verità più propria della comunità stessa. La relazione fusionale tra gli amanti darebbe corpo ad un'estrema forma d'immanenza che escluderebbe qualsiasi rapporto plurale; «l'amore – osserva Nancy – sembra esporre, alla fine, tutta la verità della

sono due nomi dell'esperienza della comunicazione proposta da Bataille». Cfr. D. Hollier, *La prise de la Concorde*, cit., p. 125.

48 Su tale aspetto si vedano le posizioni di Plessner e di Bauman e le loro considerazioni in merito alla necessità di garantire legami sociali *freddi* o sul tema della *distanza*. Cfr. E. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981; tr. it., *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001; Z. Bauman, *Missing Community*, tr. it., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001.

49 Cfr. G. Bataille, *L'apprenti sorcier*, cit., nota di p. 317; tr. cit., nota di p. 25.

50 G. Bataille, *Le bonheur, l'érotisme et la littérature*, cit., p. 451.

51 Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini*, éd. M. Nijhoff, La Haie 1961; tr. it., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano 1990, pp. 242-243.

52 J.-L. Nancy, *La Communauté affrontée*, Gallimard, Paris 2001, p. 33; tr. it. (parziale) *La comunità affrontata* in M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, cit., 2002, p. 15.

comunità»⁵³. Agli amanti sarebbe attribuita la funzione di realizzare ciò che il comunismo «tradito» sembra aver abbandonato. Quella degli amanti non sarebbe altro che un'ulteriore figura della comunità della festa o della «società di consumo» contrapposta allo Stato inteso come società d'acquisto (di accumulazione o di affari); gli amanti realizzerebbero quel legame «caldo» che il politico non riesce più a garantire⁵⁴. Il rischio che scorge Nancy è quello di un'immanenza assoluta che condurrebbe – attraverso la fusione – ad una forma di «soggetto» pieno, l'ennesima ipostasi dell'Uno. Bataille è tuttavia meno ambiguo di quanto si possa pensare e definisce nettamente la distanza che separa gli amanti da una comunità politica.

L'essere amato propone all'amante di aprirlo alla totalità di ciò che è solo aprendosi al suo amore, un'apertura illimitata che si dà solo in questa fusione, in cui l'oggetto e il soggetto, l'essere amato e l'amante, cessano di essere isolati nel mondo – cessano di essere separati l'uno dall'altro e dal mondo, e sono due soffi in un solo vento. Lo Stato e la Città non ci sono mai dati in questo modo, in questo silenzio di morte in cui sembra che non esista più niente. La comunità non può in alcun modo richiamare quello slancio, effettivamente folle, che entra in gioco nella preferenza per un essere⁵⁵.

Fatta questa distinzione, occorre tener fermo come l'immanenza – se portata a estreme conseguenze – condurrebbe alla dissoluzione delle differenze; Bataille, al contrario, sembra pensare a un'immanenza fondata sulla differenza: «La continuità è intelligibile solo in rapporto al suo contrario. L'immanenza pura ed il nulla dell'immanenza si equivalgono, non significano *niente*»⁵⁶. L'idea di «continuità» sarebbe talmente carica di trascendenza divina da costringerlo ad esprimere una netta riserva nei suoi confronti. Sono *sempre* le singolarità discontinue, gli esseri a rendere possibile l'idea di continuità; questi non si staccano da uno sfondo indistinto che li riassorbirebbe dopo la morte. Continuo e discontinuo si danno solo nel loro incessante alternarsi, nell'infinito moltiplicarsi delle forme di esistenza. «Le discontinuità» sono infatti declinate da Bataille sempre al plurale (come farà Nancy a proposito dei «*singuli*»). Va rimarcato come «lo stato d'immanenza» implichi la «negazione della trascendenza»; la «negazione del nulla» non corrisponde alla «negazione hegeliana della negazione». «Immanenza significa «comunicazione»»⁵⁷. L'uomo perviene all'immanenza solo quando l'essere diviene un «colatoio» del tempo. L'immanenza non si dà come il portato di una «ricerca», è all'opposto «interamente dalla parte della *chance*»⁵⁸; non un altrove, ma l'esistenza stessa; «l'essere – rileva Bataille – non esce da sé che a condizione di

53 J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeur, Paris, 1986-1990, p. 91; *La comunità inoperosa*, tr. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992 e 1995, p. 81.

54 Per quanto concerne i temi in questione mi permetto di rinviare al mio *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, DeriveApprodi, Roma, 2010, si vedano sulla «comunità» il cap. 1 e il cap. 2, pp. 23-105 e sulla «comunicazione», il cap. 3, pp. 106-148.

55 G. Bataille, *L'amour d'un être mortel*, cit., p. 497; tr. cit. p. 156 (traduzione leggermente modificata).

56 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, (Gallimard, Paris, 1945) ora in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. VI, p. 176; tr. it., *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994, p. 188.

57 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, cit., pp. 163-164; tr. it., pp. 172-173.

58 Ivi, p. 167; tr. cit., p. 177.

cessare di essere»⁵⁹. È un permanere nella dissoluzione nella *dépense* dell'essere. Uno stato di «grande semplicità», paragonabile a quanto Nietzsche diceva a proposito dell'innocenza del bambino. Come conciliare tuttavia la presenza aporetica di una comunità degli amanti concepita come «sostituto della comunità perduta» con l'unica comunità possibile ovvero quella di coloro che *non* hanno comunità?⁶⁰ In verità, Bataille sapeva bene come una relazione amorosa non potesse sopperire al fallimento della politica. Il «mondo degli amanti» – pur rappresentando «una delle rare possibilità dell'esistenza attuale» e pur rivelando una maggiore prossimità alla «totalità dell'esistenza» – non va inteso come una «forma elementare della società». Se la società ricorda l'*interesse* alla base del matrimonio, la comunità degli amanti annoda le singolarità attraverso la multipla sovrapposizione di piani diversi (erotico, comunicativo, amicale) non riconducibili alla logica dell'utile⁶¹. Pur non essendo «meno *vero* di quello della politica», il mondo degli amanti si fonda su un «insieme di casualità» frutto di incontri aleatori tali da non poter configurare alcun ordine politico⁶². L'esperienza amorosa non ha alcun valore salvifico, non meno del gioco o della vita sociale è esposta al tradimento, ai sotterfugi e alla sofferenza⁶³.

«L'amore» – chiosa Nancy – non solo «non espone tutta la comunità» ma non ha niente in comune con una qualche «essenza» della comunità⁶⁴. Avvalorare tale ipotesi significherebbe del resto riconsegnare Bataille ad un orizzonte hegeliano-cristiano. Sebbene emerga una certa prossimità tra la «sovranità degli amanti» e la dimensione fusionale dell'*estasi*, queste non sono sovrapponibili poiché in tal caso si comprometterebbero sia la *comunicazione* sia la 'sovranità del niente'. Come conciliare allora la tensione estatica rivolta al fuori con quella comunitaria? La comunicazione estatica rappresenta proprio ciò che spezza il cerchio di qualsiasi immanenza comunitaria. Gli amanti, offerti all'*eccesso* dell'esistenza, della gioia, delle lacrime, provano – al di là di qualsiasi comunione – la «partizione della finitezza degli esseri singolari».

Così gli amanti non sono né una società, né la comunità realizzata nella comunione e nella fusione. Se gli amanti portano una verità del rapporto, ciò non accade perché essi si separano dalla società o perché sono al di sopra di essa, ma perché essi sono, in quanto amanti, esposti nella comunità. Essi non sono la comunione che si rifiuta o si sottrae alla società, ma espongono invece il fatto che la comunicazione non è una comunione⁶⁵.

Tra gli amanti si materializza una frattura che accomuna e taglia le singolarità in rapporto.

59 G. Bataille, *Le bonheur, l'érotisme et la littérature*, cit., p. 460.

60 G. Bataille, *La religion surréaliste*, in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. VII, p. 386; tr. it., *La religione surrealista* in Id., *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, cit., p. 43.

61 G. Bataille, *Le Collège de Sociologie* in *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, cit., pp. 807-808; tr. it., G. Bataille, *Il Collegio di Sociologia* in Id., *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, cit., p. 441.

62 G. Bataille, *L'apprenti sorcier*, cit., p. 317; tr. cit., p. 26.

63 «Bataille, nell'*Abbe C.*, aveva fatto proprio del tradimento l'inconfessato collante dell'amicizia, il rovescio della collusione comunitaria, come nell'amante sta la doppia possibilità dell'estrema fedeltà o infedeltà, anzi dell'infedeltà quale massima specie della fedeltà». A. Illuminati, *Bandiere*, DeriveA-prodi, Roma 2003, p. 49.

64 J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, cit., p. 91; tr. cit., p. 81.

65 Ivi, p. 92; tr. cit., p. 83.

Ciò che si tocca sono i bordi, non sovrapponibili, di due esseri che – nonostante la prossimità – non possono mai coincidere. La comunanza che li tiene insieme è sempre modulata dalla legge della *distanza* che rende possibile la comunicazione⁶⁶. Non vi è mai una ricomposizione della mela platonica poiché essi non sfuggono all'incompiutezza che li marca nell'intimo. Per quanto essi siano orientati ad un'impossibile continuità questa si dà solo nell'istante. «Credo infatti, – scrive Bataille – che mai, *nell'istante*, l'effusione che riunisce, nello spirito, due esseri di carne, sia meno profonda di quella che eleva il fedele a Dio: e forse il senso dell'amore divino consiste proprio nel darci il presentimento dell'immensità contenuta nell'amore di un essere mortale»⁶⁷. Gli amanti nell'amore ritrovano la propria radicale discontinuità, la «lacerazione irreparabile» che non ammette alcuna definitiva unità.

E qui riaffiora la questione dell'*opera*⁶⁸; gli amanti *non fanno* opera poiché la loro reciprocità non fa che rinnovare la loro mancanza, il loro bramato desiderio dell'altro; «l'amore – osserva Nancy – espone invece l'inoperosità e dunque l'incompiutezza incessante della comunità»⁶⁹. Gli amanti segnano cioè un limite comune del *partage* delle singolarità. Nell'amplesso toccano il limite di qualsiasi *rapporto*. La stessa nascita di un figlio – lungi dall'essere un'opera realizzata è solo un evento in cui la differenza si gioca in noi; è la *chance* dell'altro che moltiplica le occasioni di senso. Se tra i gameti si realizza una «fusione» che forma un nuovo individuo, ciò non significa che – in termini biologici – il gamete possa essere assimilato ad un organismo dotato di vita autonoma. «Il nuovo essere è anch'esso discontinuo, ma porta in sé il passaggio alla continuità, la fusione, mortale per ciascuno di essi, dei due esseri distinti»⁷⁰. Nulla di più hegeliano se si vuole, con il paradosso però – questo sì integralmente batailleano – di un netto rifiuto di qualsiasi processo sintetico tra discontinuità e continuità⁷¹. Quella dell'uomo è «una individualità casuale» che mal sopporta la sua finitezza. L'uomo si scopre come *ego* solo poiché ha già – in sé e ancor prima di farne l'esperienza – il sentimento di *immanenza*, di una profonda appartenenza ad un'*alterità* che eccede la propria singolarità e lo promette alla pluralità. Riguardo al concepimento, Nancy prende le distanze anche da Hegel per cui la nascita di un figlio si configurava ancora come

66 Sul nesso tra «distanza» e amore si veda in C. Dovolich, *Derrida tra etica e politica*, Mimesis, Milano 2008, pp. 63-93.

67 G. Bataille, *L'amour d'un être mortel*, cit., p. 503; tr. cit., p. 164.

68 Cfr. R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 137-157.

69 J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, cit., p. 95; trad. cit. p. 84. Sull'«inoperosità» si rimanda alla ricerca che G. Agamben ha sviluppato nelle opere: *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995; *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1996; *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teorica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; *Opus dei*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; si veda anche di R. Ciccarelli, *Sull'inoperosità della politica*, in *Inoperosità della politica*, a cura di R. Ciccarelli, DeriveApprodi, Roma 1999, pp. 8-21.

70 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 20; tr. cit., p. 16.

71 «Del resto – osserva Papparo – che altro è la comunicazione di cui Bataille parla da un capo all'altro della sua opera – comunicazione come fusione, contagio – se non questa tensione alla continuità di me con(l')altro che non significa mai l'annientamento dell'altro in me, ma solo l'apertura di un campo di amicizia tra essere ed esistere, tra il 'mondo' e quella sua possibile espressione cui diamo il nome, non più altisonante o tragico, di e-sistenza individuale?» F.C. Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Quodlibet, Macerata 2005, p. 68

«un germe dell'immortalità»⁷²; un figlio non incarna una totalità realizzata, né la riuscita fusione tra due amanti; esso è solo il trionfo della «differenza» che distribuisce gli esseri nella loro partizione. La nascita non fa che riaffermare l'impossibilità dell'*opera* comune, ciò che realizza è solo l'esposizione di un'altra singolarità che com-pare⁷³.

L'eccesso che spinge gli amanti fa del loro incontro il tocco di due frammenti che non potranno mai *con*-fondersi. Il «toccare» segna qui una certa distanza tra Bataille e Nancy, soprattutto per quanto attiene all'esperienza del *rapporto*⁷⁴. Se nel primo, l'amplesso – attraverso le ferite, le lacerazioni o le aperture del corpo – chiama in campo la «carne» del corpo, nell'altro il *con*-tatto rimanda allo *sfiocamento* di due superfici, due pelli che nel tocco non perdono mai la reciproca differenza. Al limite del «toccare», non si dà un'unione ma un'esposizione in comune della finitezza, forse il limite stesso di qualsiasi condivisione. Il *tatto* rende possibile l'esperienza del niente che ci tiene *insieme*; lo stesso l'amplesso – in quanto *con*-tatto – va inteso come una carezza. La *pelle* è un limite, un bordo dell'essere che si apre sempre; non ha un dentro che possa essere rivoltato su se stesso, non contiene ma ci *comunica* il corpo dell'altro, mette in-rapporto con la finitezza dell'altro. Nient'altro che l'«*ex*-position» dei corpi, in cui l'«*ex*» assume i tratti di una «*ex-peausition*»⁷⁵ ovvero di un sentire la propria pelle sul bordo dell'altro che rompe qualsiasi schema *interno/esterno*⁷⁶. È l'*espacement* [spaziamento] delle singolarità esposte all'abbraccio, ad un tocco che non annulla la differenza tra gli esseri⁷⁷. «Toccando il limite – che è esso stesso il contatto – gli amanti lo differiscono». Si spartiscono una differenza che è nella gioia dei corpi e li consegna alla «singolarità del loro amore», all'inoperoso *partage* [condivisione, partizione] della loro relazione.

Gli amanti espongono per eccellenza l'inoperosità della comunità. L'inoperosità è la faccia comune e l'intimità. Ma essi l'espongono *alla* comunità che già *spartisce la loro intimità*. Essi sono per la comunità sul suo limite, fuori e dentro, e, al limite, non hanno senso senza la comunità e senza la comunicazione della scrittura: è là che assumono il loro senso insensato⁷⁸.

72 Cfr. G.W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli, 1977, pp. 530-31.

73 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, pp. 198-207.

74 Sotto questo riguardo Bataille mostra certamente una maggiore prossimità all'idea di carne in Merleau-Ponty e all'amplesso quale dinamica sacrificale. Cfr. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945; tr. it., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

75 Sulla dinamica dell'«*ex-peausition*» in Nancy si rimanda a D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Milano, Mimesis 2006, pp. 65-76; Ead., *Ex-peau-sition. Dal corpo alla dismisura dell'essere-con* in *Pensare con Jean-Luc Nancy*, «B@belonline/print», Rivista di Filosofia, n. 10-11, 2011, pp. 41-47.

76 J.-L. Nancy, *Corpus*, A.M. Métaillé, Paris 1992 e 2000, p. 32; tr. it., *Corpus*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995, p. 30.

77 Sul tema del «tatto» si veda di J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000; tr. it., *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti, Genova 2007; per un approccio alle implicazioni mediche e antropologiche del *tatto* si veda anche A. Montagu, *Touching: the Human Significance of the Skin*, Columbia University Press, 1971; tr. it., *Il tatto*, Garzanti, Milano 1975.

78 J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, cit., p. 98; tr. cit., p. 86. Qui la riflessione di Nancy sembra incardinarsi in un tracciato condiviso con Blanchot; come non pensare infatti all'insensato gioco della scrittura che marca *L'entretien infini*? Cfr. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969; tr. it., *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, a cura di R. Ferrara, Einaudi,

Gli amanti non producono opera poiché ciò che è loro comune non ha da essere prodotto; le singolarità provano solo il loro essere-insieme, gli uni *con* gli altri, il loro irripetibile «*il y a*» [c'è]; quest'ultimo, lungi dal rappresentare un «supporto d'essere», non espone nient'altro che la loro finitezza⁷⁹. «l'incommensurabilità dei due»⁸⁰ li mette in gioco attraverso la loro differenza. Sottraendosi a qualsiasi forma di compimento, «il rapporto sessuale rappresenta l'incompiutezza stessa del rapporto»⁸¹. Già Bataille riferendosi al pensiero di Levinas, osservava come l'essere assuma nell'«*il y a*» la forma di una «“consumation” impersonale»⁸². Uno spazio altro che si sottrae a qualsiasi appropriazione; «l'essere – rileva Levinas – permane come un campo di forze, come un'atmosfera pesante che non appartiene a nessuno, permane come un universale e ritorna nel seno stesso della negazione». L'essere si ritrae tanto dall'oggettività assoluta quanto dal piano della soggettività⁸³; l'*il y a* accade allora come ciò che non può dissolversi integralmente, non è che la stessa *esistenza*. Tale dinamica richiama un elemento cruciale nella riflessione batailleana, quello della comunicazione dell'«esperienza ineffabile»⁸⁴. Cosa si gioca infatti sul labile confine che separa dicibile e indicibile, comunicazione e silenzio? L'«*il y a*» assume la valenza di una «presenza inintelligibile», un'esperienza che sottraendosi alla conoscenza può avere come esito solo la notte del *non-sapere*. In questione è qui una differenza che concerne l'essere dell'uomo al mondo, della singolarità inscritta nella sua unicità. Questa è infatti esposta ad un *rapporto* che non si risolve mai in una sommatoria di individui ma che si dà sempre come «alterazione»⁸⁵. Nell'amore, nota Nancy, «l'alterità dell'altro non consiste nella posizione data di un'essenza» ma «nell'alterazione della libertà che si decide per un'esistenza»⁸⁶. Gli amanti – al di là di qualsiasi «identità» – sono offerti ad una «comunicazione letteraria», una sorta di *sapere sociale* che nella forma della scrittura «*iscrive*, al contrario, la durata collettiva e sociale nell'istante della comunicazione, nella partizione»⁸⁷. «Noi – osserva Bataille – tentiamo di

Torino 1977, si vedano soprattutto la Parte prima e la Parte terza.

79 J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, cit., p. 218; tr. it., *Un pensiero finito*, cit., p. 153.

80 J.-L. Nancy, *L'«il y a» du rapport sexuel*, Galilée, Paris, 2000; tr. it., *Il «c'è» del rapporto sessuale*, SE, Milano 2002, p. 9. Sulla prossimità tra Nancy e Levinas si veda in F. Guibal, *Sens retour et sans recours* in *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, cit., pp. 59-103

81 J.-L. Nancy, *L'«il y a» du rapport sexuel - et après*, Larousse, Paris 2006; tr. it., *C'è del rapporto sessuale – e dopo* in *Narrazioni del fervore*, a cura di A. Panaro, Moretti & Vitali, Bergamo 2007, p. 64.

82 E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris 1947, p. 94; tr. it. *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 1986, p. 50.

83 G. Bataille, *De l'existentialisme au primat de l'économie*, «Critique», n. 19, décembre 1947, pp. 515-526 e n. 21, février 1948, pp. 127-141, ora in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. XI, pp. 279-306; tr. it., *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia* in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F. C. Papparo, Guida, Napoli, 2000, p. 97.

84 G. Bataille, *De l'existentialisme au primat de l'économie*, cit., p. 296; tr. cit. p. 102.

85 J.-L. Nancy, *Il piacere di desiderare* in J.-L. Nancy, *Pensare il presente. Seminari cagliaritari 11-13 dicembre 2007*, a cura di G. Baptist, CUEC, Cagliari 2010, p. 116.

86 J. L. Nancy, *La libertà dell'amore* in M. Voza, *Lo sguardo di eros*, Mimesis, Milano 2003, p. 17. Per quanto attiene al tema dell'«Eros» in Nancy si veda ora di G. Coppola, *Eros e desiderio* in *Pensare con Jean-Luc Nancy*, cit., pp. 83-90.

87 Ciò che è in questione non è tanto il discorso letterario in sé, quanto l'«inoperosità della letteratura», l'inoperosità in quanto tale della comunicazione sia essa di natura letteraria, filosofica o politica. È ciò che Nancy individua nel «comunismo letterario» inteso come *partage* della sovranità. La comunica-

comunicare, ma nessuna comunicazione tra noi riuscirà mai a sopprimere una differenza costitutiva»⁸⁸. La singolarità preclude alla fine la possibilità di eccedere la finitezza e di pervenire a una comunicazione *trasparente* con l'altro. La «differenza costitutiva» si configura allora come l'abisso che fa esistere le discontinuità.

3. La comunicazione trasparente. (Digressioni sul '68)

Nella gioia degli amanti – come si è visto – ha luogo il tocco della finitezza, il momento sovrano dell'abbraccio intimo, in cui essi sentono il loro essere in gioco. Gli esseri si ritrovano esposti in tal modo all'«impersonale»⁸⁹ o a quello che Blanchot indicherà con il termine di *neutro*, quell'alterità che è *altro* dalla persona al punto da precipitare quasi nell'anonimato⁹⁰. Nel rilanciare tale tracciato e prolungandolo oltre, Blanchot – traendo spunto da un testo di Mascolo⁹¹ – osserva come la dimensione degli amanti non escluda affatto quella pubblica. La distanza rispetto a Bataille è segnata certamente anche dalla decisiva esperienza del Maggio '68⁹². «Noi – scrive Blanchot – abbiamo due vite che dobbiamo tentare di vivere insieme»; una è quella dei «rapporti cosiddetti privati» l'altra è quella dei rapporti sociali⁹³. «Si possono vivere queste due vite?» La risposta di Blanchot è perentoria: «Che lo si possa o no, si

zione inoperosa non comunica affatto una «verità posseduta ma espone la condivisione della singolarità». J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, cit., p. 96; tr. cit., p. 86.

88 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., p. 19; tr. cit., p. 14.

89 Sul concetto si veda di R. Esposito *Per una filosofia dell'impersonale* in Id., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008, pp. 183-92.

90 «Il neutro è una minaccia e uno scandalo per il pensiero. Il neutro, se potessimo pensarlo, affrancherebbe il pensiero dalla fascinazione dell'unità (sia essa logica, dialettica, intuitiva, mistica) rinviandoci a tutt'altra esigenza, capace di dare scacco matto a qualsiasi unificazione. Il neutro non è unico, né tende all'Unico, ci dirige non verso ciò che riunisce, bensì verso ciò che disperde, non verso ciò che aggrega ma forse verso ciò che disgrega, non verso l'opera ma verso l'inoperosità, indirizzandoci verso ciò che sempre devia e ci devia, in modo tale che il punto centrale verso cui scrivendo sembra di essere attratti non sarebbe che l'assenza di centro, la mancanza d'origine. Scrivere sotto la pressione del neutro: scrivere come in direzione dell'ignoto». Cfr. M. Blanchot, *L'amitié*, cit., p. 261. Per quanto attiene al tema del *neutro* si veda in R. Ronchi, *Bataille, Lévinas, Blanchot*, Spirali, Milano 1985; J. Rolland, *Per un approccio al problema del neutro*, «aut aut», nuova serie, n. 209-210, settembre-dicembre 1985, pp. 155-191; F. Garritano, *Sul neutro. Saggio su Maurice Blanchot*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1992, pp. 52-57; R. Esposito, *Terza persona*, Einaudi, Torino 2007, pp. 153-162; G. Zuccarino, *Blanchot, il neutro, il disastro in Il clamore della filosofia. Sulla filosofia francese contemporanea*, a cura di P.A. Rossi/P. Vignola, Mimesis Edizioni "Filosofie", Milano-Udine 2011; A. Sartini, *Scrittura, soggetto, comunità in Maurice Blanchot*, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 53-68.

91 Cfr. D. Mascolo, *Le Communisme, révolution et communication ou la dialectique des valeurs et des besoins*, Gallimard, Paris 1953. In una lettera del 5 luglio 1953 a Mascolo, Bataille pur confessando la distanza rispetto alle posizioni dell'autore, pensava di recensire il testo citato in un articolo (per altro mai pubblicato) destinato a «Critique». Cfr. G. Bataille, *Choix de lettres 1917-1962*, Édition établie, présentée et annotée par Michel Surya, Gallimard, Paris 1997, pp. 446-448.

92 Per quanto concerne Blanchot e il movimento del '68 si rimanda a C. Bident, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible. Essai biographique*, Champ Vallon, Seyssel 1998, pp. 469-482.

93 M. Blanchot, *L'amitié*, cit. p. 123. Sul nesso comunità-comunicazione si veda ora anche in R. Cavaletto, *Georges Bataille. Il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, La Rosa Editrice, Torino 2007, pp. 141-146.

deve». La comunicazione non può più essere confinata alla dimensione privata degli amanti ma deve aprirsi all'arendtiana «sfera pubblica». Tale imperativo ha a che fare con una sfida da raccogliere, con «l'esigenza e l'urgenza di un rapporto attraverso il desiderio e la parola, rapporto sempre in spostamento, in cui l'altro – *l'impossibile* – sarebbe accolto costituendo, nel senso più forte, una modalità di decisione e di affermazione politica»⁹⁴. La comunicazione si gioca su due piani: l'uno – sottraendosi alla reificazione dell'uomo nell'ambito dei rapporti «utili» – tenderà a «convertire tutti i valori in bisogni»; l'altro attiene ai rapporti privati, e si gioca nella dimensione interiore dell'«opera artistica», quella che farà della comunicazione un «sussulto dell'«immediato», l'apertura, la violenza lacerante»⁹⁵.

Gli anni sessanta del Novecento hanno rappresentato, sotto questo riguardo, il tempo dell'*aperto*, un intervallo in cui sembrano configurarsi inedite prospettive che offrono un altro sguardo sull'orizzonte del mondo. Tale *beance* [apertura] si attuò come l'evento che dispiegava nel tempo il *divenire-altro* dell'uomo. Ciò che sembra spalancarsi è una frattura all'interno di quella continuità che pretendeva imporre l'assoluto dominio dell'equivalenza generale. Nella breccia del '68 si verifica un'inattuale insorgenza di «valori assoluti» quali la dignità, la solidarietà, l'uguaglianza, la libertà che tendevano ad essere fagocitati dall'implacabile vortice della circolazione del *valore*. È il «tempo ritrovato» dell'apertura su un domani che sembra inaugurare un'esperienza plurale del mondo; l'approssimarsi di un'occasione di senso che presagiva una possibilità di comunanza, un nuovo slancio verso l'altro sciolto da qualsiasi interesse particolare. Ciò ha significato anche l'affermarsi di una «comunicazione esplosiva» che attraverso «l'apertura» consentirà ai *molti* «senza distinzioni di classe, di età, di sesso o di cultura, di legarsi al primo venuto, come a un essere già amato, proprio perché era il familiare-sconosciuto»⁹⁶. In questa «faglia storica», Blanchot individua tre aspetti che marcavano già la scrittura batailleana: una pratica politica basata sul rifiuto del *progetto*; il ritrovato valore dell'istante che si libera nella gioia della *festa*; l'affermarsi di una modalità di *comunicazione* che – rompendo con lo schema marconiano – inaugura un'«apertura» che consentirà il superamento di supposti sensi preordinati, di identità date o dei canonici codici linguistici⁹⁷. La logica del «progetto» totale aveva già informato le precedenti esperienze rivoluzionarie sempre legate a una concezione teleologica della storia; e nell'attesa della libertà e della giustizia, si era consumata – con l'arrivo dei carri armati e delle epurazioni – la dissoluzione delle speranze di una parte considerevole dell'Europa.

Ciò che accadde nel «Maggio '68» – ricorda Nancy – «fu un ritrarsi dei diversi modi di disposizione e di significazione politici: di colpo, e in un solo istante, una codificazione completamente diversa dell'essere-insieme. È propriamente ciò che fu inaudito, e folgorante. In ciò «il '68» fu un evento: nel fatto di non essere nessuna tipologia acquisita di evento»⁹⁸. Nel

94 *Ibidem*. Sull'«impegno» di Blanchot si rimanda a P. Mesnard, *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, L'Harmattan, Paris 1996, pp. 247-276; sull'«esigenza politica» si veda anche in M. Antonioli, *L'écriture de Maurice Blanchot. Fiction et théorie*, Éditions Kimé, Paris 1999, pp. 53-67.

95 M. Blanchot, *L'amitié*, cit., p. 124.

96 M. Blanchot, *La communauté inavouable*, cit., p. 52; tr. cit., p. 65-66.

97 Cfr. R. Ronchi, *Teoria critica della comunicazione*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 10-14.

98 J.-L. Nancy, *Changement de monde* in *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001, pp. 144-145; tr. it., *Cambiamento di mondo* in *Il pensiero sottratto*, a cura di M. Vergani, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 158.

maggio '68 ci si congeda dalla logica del *progetto*; l'azione dei militanti pur avendo degli obiettivi politici non è tesa alla produzione di un *nuovo* ordine politico. La sfida principale era la decostruzione dei presupposti e dei meccanismi della «democrazia gestionale» borghese, attraverso un'inedita *mise en jeu* del politico. In tal senso fu un evento decisamente batailleano che ricorda quella *politique dans la rue* che caratterizzò i movimenti degli anni Trenta in Francia⁹⁹. Il Maggio francese mutò profondamente l'*esperienza* della politica; ciò che s'inaugura è un laboratorio culturale, sociale, politico, linguistico che produrrà un inedito rapporto tra parola e politica, comunità e comunicazione, saperi e pratiche. La stessa «democrazia», secondo Nancy, chiedeva di essere «reinventata»¹⁰⁰. Le società liberali si scoprono più nude che mai di fronte a una critica che ne metteva in discussione gli assunti fondamentali; e infatti la politica ufficiale con le sue reazioni inadeguate e violente si rivelò del tutto impreparata a cogliere quello che si configurava prima di tutto come un mutamento di ordine culturale. Le pratiche politiche si danno solo nella dimensione dell'*istante*, attraverso un'esperienza sciolta da qualsiasi attesa dell'avvenire. Le forme messe in campo non rispondevano più ad un disegno ma alla «DISCONTINUITÀ radicale» degli eventi che si aprivano nella contingenza¹⁰¹. Di là da qualsiasi messianismo, la matrice di tali esperienze si rivela decisamente più nietzscheana che hegel-marxista; è come se l'apertura dell'*istante* avesse la potenza di inaugurare una nuova temporalità che si esponeva kairoticamente all'accadere di ogni evento di senso. All'opposto di quanto credeva Kojève, la storia non era affatto finita e – di là da qualsiasi «riallineamento delle province» – il tempo del '68 fu quello del *time out of joint* per dirla con Nietzsche o quello della *chance* batailleana; «è stato meno *chronos* che *kairos*: meno durata e successione che occasione, incontro, venuta senza avvento»¹⁰². All'orizzonte non si stagliavano coerenti figurazioni del mondo, ma un tempo frammentato, striato, che non si lasciava più cogliere secondo una modalità lineare bidimensionale ma attraverso un caleidoscopio di forme e colori che si ritracciavano nei *mille piani* del mondo. Tutto si rimescola nel divenire degli stilemi, dei linguaggi, delle pratiche del tempo. Se nulla si completava tutto era esposto all'aperto. Ciò che doveva avvenire era per certi versi *già* venuto; non è un caso – osserva Blanchot – se il lessico politico di quei giorni si presenti del tutto sprovvisto di una teoria del «potere». Si parlava certo di «immaginazione al potere», ma ciò non significava una politica governata dal «potere» dell'immaginazione. Dalle barricate alla Sorbona si attua una «negazione che, facendo il vuoto e sospendendo il tempo, designava l'avvenire», la rivolta sfidava il possibile attraverso una pratica della «trasgressione, in quanto possibilità impossibile»¹⁰³.

99 Cfr. G. Bataille, *Contre-attaques, Gli anni della militanza antifascista 1932-1939. Corrispondenza inedita con Pierre Kaan e Jean Rollin e altre lettere e documenti*, a cura di M. Galletti, Edizioni Associate, Roma 1995.

100 Sul tema mi permetto di rinviare al mio *Jean-Luc Nancy e lo scandalo della democrazia infondata in Pensare con Jean-Luc Nancy*, cit., pp. 91-101.

101 «La discontinuità che Maggio ha rappresentato – scrive Blanchot – (non meno di quanto l'abbia prodotta) colpisce a un tempo il linguaggio e l'azione ideologica. Riconosciamolo: Marx, Lenin e Bakunin sono insieme più vicini e più lontani. [...] Rimettiamo tutto in causa, compreso le nostre certezze e le nostre speranze verbali». Cfr. M. Blanchot, *Sur le mouvement* in Id., *Écrits politiques 1958-1993*, Lignes-Éditions Léo Scheer, Paris 2003, p. 147; tr. it., *Sul movimento* in *Nostra compagna clandestina*, cit. p. 144.

102 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., p. 32; tr. cit., p. 33.

103 M. Blanchot, *Les actions exemplaires* in Id., *Écrits politique*, cit., p. 124; tr. it., *Le trasgressioni esem-*

Ancora una volta, la dinamica della *trasgressione* si dà in tutta la sua potenza comunicativa contro la legge del potere. Di là da qualsiasi *utile* immediato, la potenza dei collettivi eccedeva il dominio del possibile con il netto rifiuto di qualsiasi esercizio del potere; si trattò di una presa di coscienza, un'esuberante e smodata «libertà di parola» o nei termini di Foucault «una ribellione contro tutta una serie di forme di potere»¹⁰⁴. Blanchot lo stigmatizza come un «movimento di rottura radicale, violento, certo, ma di una violenza estremamente controllata, nella sua finalità, comunista – un movimento che, con una contestazione incessante, mette in questione il potere e tutte le forme di potere»¹⁰⁵. Tale esperienza del comune si rivela per Nancy come la «circolazione di un senso che nulla trattiene e nulla satura, che si trova nel movimento tra tutti gli esseri, di tutti con tutti, circolazione infinita di un senso che finirà per aver tutto il suo senso in questo *con*»¹⁰⁶. Ciò che s'invera è la possibilità di una nuova modalità di essere-insieme, di una socializzazione spartita nella differenza; non la formazione di un «insieme» ma una polifonia di voci in movimento, un'eterogenea e irrepresentabile pluralità che – nella singolarità *senza nome* – scopre la sua forza vitale. La *rottura*, infatti, ancor prima che politica, fu di tipo linguistico. Si pensi all'esperienza di una rivista quale «Comité»¹⁰⁷ in cui la scrittura cessava di essere un'esperienza individuale per aprirsi alla «parola plurale» nella quale si rinuncerà persino alla firma dei singoli autori. Già qualche anno prima, riferendosi alla «parola plurale» condivisa con Bataille, Blanchot aveva definito alcuni cardini che informeranno poi la prima parte de *L'entretien infini*.

La parola plurale sarebbe questa parola unica in cui ciò che viene affermato da «me», è ripetuto un'altra volta da «Altri» e reso in tal modo alla sua Differenza essenziale. Ciò che caratterizza allora questa sorta di dialogo è che non è soltanto uno scambio di parole tra due Io, due uomini in prima persona, ma che l'Altro vi parla in questa presenza di parola che è la sua unica presenza, parola neutra, infinita, senza potere, dove si gioca l'illimitato del pensiero, sotto la salvaguardia dell'oblio¹⁰⁸.

Blanchot lo definirà un «comunismo di scrittura» in cui la pluralità non diviene mai «unitaria». Al di là di qualsiasi soggetto che riassorba tutto in sé, la «messa in comune» della parola perviene ad una scrittura *impersonale* che si gioca tra continuità e discontinuità; *frammenti* singolari di testo che messi *in comune* assumono, nel discorso, un «senso nuovo»¹⁰⁹. Il linguaggio non discende più dal «contenuto dei testi» bensì dalla dinamica che fa interagire i testi tra loro, dai «rapporti» che si istituiscono tra le singolarità. Riferendosi ancora al Maggio

plari in Id., *Nostra compagna clandestina*, cit., p. 123.

104 D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 1999 e 2005, p. 96.

105 M. Blanchot, *Lettre à un représentant de la radiotélévision yougoslave* in Id., *Écrits politiques*, cit., pp. 93-94; tr. it., *Lettera a un rappresentante della radiotelevisione jugoslava* in Id., *Nostra compagna clandestina*, cit., p. 97.

106 J.-L. Nancy, *Changement de monde*, cit., p. 145; tr. cit. p. 159.

107 I testi ritrovati della rivista «Comité» sono stati ripubblicati nel numero monografico *Avec Dionys Mascolo. Du manifeste des 121 à Mai 68*, «Lignes» première série, n. 33, mars 1998. Sull'esperienza del 68 si veda anche di M. Blanchot, *Pour l'amitié*, Farrago, Tours 2000, pp. 29-32.

108 M. Blanchot, *Le jeu de la pensée*, «Critique», n. 195-196, août-septembre 1963, p. 739.

109 Sulle modalità dell'attività della rivista «Comité» e sulle peculiarità della pratica della scrittura in essa svolta dai partecipanti, si veda in M. Duras, *Naissance d'un Comité*, «Lettres Nouvelles», 1969, poi in D. Mascolo, *À la recherche d'un communisme de pensée*, Fourbis, Paris 1993, pp. 324-330.

francese, Blanchot scrive: «fu un bel momento, quello in cui ciascuno poteva parlare all'altro, anonimo, impersonale, uomo tra gli uomini, accolto senz'altra giustificazione che quella di essere uomo»¹¹⁰. Sul versante politico, tale rottura si attua mediante un «rifiuto» che non si risolve solo nella negatività che lo informa. In gioco è qui un tratto «singolare» che marca «politicamente e filosoficamente» il movimento; è «un rifiuto che afferma»; è «un'affermazione che non torna all'ordine», secondo uno schema dialettico; dal disordine non scaturisce un nuovo assetto che consenta l'affermarsi di nuovi attori della storia¹¹¹. Le pratiche del movimento inaugurano una nuova forma del politico; «lasciare che si manifestasse, al di fuori di ogni interesse utilitario, una possibilità di *essere-insieme*» fu l'imperativo più pressante del '68. In questa breccia, si apriva la luce di una speranza, di un'infinità di possibili ancora da esperire. Laddove il presente sembrava rinchiudere il campo del *reale* di hegeliana memoria, irrompeva la potenza di un *impossibile* che smascherava il modello delle democrazie rappresentative e la mercatoria logica del capitalismo. Al di là di qualsiasi realismo politico, ciò che irrompe è l'esigenza del discontinuo che si materializza nell'imperativo: «Siate realisti, chiedete l'impossibile!» e nel «Vogliamo tutto»¹¹². Fu certamente una politica dell'*evento* a cui si partecipava non a livello individuale ma come «manifestanti del movimento», presenza di una singolare potenza popolare destinata presto a disperdersi¹¹³. Blanchot lo definirà «uno dei momenti in cui comunismo e comunità si toccano e accettano di ignorare che si sono realizzati per subito perdersi». Affiorava cioè una «comunicazione con se stessa, trasparente, immanente»; la trasparenza si rivelò certo anche un'illusione poiché il rifiuto di qualsiasi forma solida esponeva la stessa comunicazione al rischio di liquefarsi come uno splendido cristallo di ghiaccio al tepore del sole. La *durata* in effetti non fu mai la marca propria del '68; i legami che si intrecciavano erano pronti a dileguarsi non appena l'*alea* degli incontri lo consentiva. Ciò che si materializza nella rivolta fu però un'eccezionale macchina linguistica che disarticola gli aspetti strumentali, i codici prodotti ma soprattutto la modalità stessa del *discorso*. Questo, come Foucault ci ha insegnato, «non è semplicemente ciò che traduce le lotte o i sistemi di dominazione, ma ciò per cui, attraverso cui, si lotta»¹¹⁴. La parola non rimanda più esclusivamente a un significato ma assume il valore di un'istanza dell'istante, una testimonianza di esistenza¹¹⁵; la «presa di parola» diviene in sé un *atto* politico¹¹⁶. La

110 M. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, Paris 1986 ora in *Une voix venue d'ailleurs*, Gallimard, Paris 2002, p. 111; tr. it., *Michel Foucault come io l'immagino*, Costa & Nolan, Genova 1988, p. 5.

111 M. Blanchot, *Affirmer la rupture* in *Écrits politiques*, cit., p. 105; tr. it., *Affermare la rottura* in Id., *Nostra compagna clandestina*, cit., p. 107.

112 Cfr. N. Balestrini, *Vogliamo tutto*, Milano, Feltrinelli 1971 e DeriveApprodi, Roma 2004.

113 Cfr. A. Badiou, *L'être et l'événement*, Éditions du Seuil, Paris, 1988; tr. it., *L'essere e l'evento*, il melangolo, Genova 1995.

114 M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; tr. it., *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972-2004, p. 5.

115 Sulla dinamica della «testimonianza» si veda in J. Derrida e M. Ferraris, «*Il gusto del segreto*», Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 64-89.

116 Cfr. M. de Certeau, *La prise de parole. Pour une nouvelle culture*, (Desclée de Brouer, Paris 1968) ora in *La prise de parole et autres écrits politiques*, Seuil, Paris 1994; tr. it., *La presa della parola e altri scritti politici*, Meltemi, Roma 2007. Si veda sulle implicazioni filosofico-politiche del '68 in A. Illuminati, *Percorsi del '68. Il lato oscuro della forza*, DeriveApprodi, Roma 2007, pp. 60-81.

parola diviene «politica» poiché reca con sé un «appello, una violenza, una scelta di rottura» animata da un'esigenza eccessiva che non ammette «proroghe» o dilazioni nel tempo¹¹⁷. La parola frammentaria rompe con la linearità discorsiva che aveva marcato le consuetudini linguistiche dell'Occidente; è solo nella differenza reticolare che essa può affermarsi come una «parola plurale». Dopo il Maggio francese, Blanchot ricorda come fosse del tutto fuorviante porre la questione dell'ipotetico fallimento di un movimento che in realtà «è stato importante e si è realizzato sovranamente»¹¹⁸.

La faglia del '68 si richiuderà troppo presto, come se tale insorgenza della storia mostrasse tutta la sua fragilità rispetto ad uno spietato meccanismo pronto a stritolare qualsiasi tracciato di senso che non rispondesse alla logica del capitale globale. Al tempo esposto dell'*aperto*, «si sostituisce una circolazione generale, un semplice differenziale tra posti o momenti: tutto ciò sembra non fare più senso, ma una combinatoria e un gioco di ruoli. La categoria degli «indomani» si flette impercettibilmente. Il presente si mostra come privato di tradizione e di avvenire: diviene un enigma inedito¹¹⁹. È il tempo sottratto all'avvenire dell'uomo, ad una destinazione che d'ora in avanti non potrà che essere subita. La dimensione della socializzazione viene spazzata via da un'appropriazione privata che tende a cancellare qualsiasi condivisione dell'esistenza. È un'espropriazione che tocca non solo l'oggi ma anche il futuro. Tale chiusura ha coinciso con un immiserimento culturale che sospende la capacità di agire sul reale, di *fare* storia. Lo si definisca «riflusso», «regresso» o reazione, quello che qui conta è che si depaupera la potenza di configurare un orizzonte che non si esaurisca nella misera prospettiva solipsistica. Quella che allora s'invera sarà l'«era del vuoto» individuale¹²⁰. Il tempo della «parola plurale» cede il passo alla paralisi progressiva del discorso; al tempo della condivisione segue la rassegnazione di fronte allo smarrimento collettivo del senso. Da attore della storia l'uomo si ritrova relegato a ruoli da semplice comprimario. E sommersi dalla melassa di immagini rivolte all'effimero consumo di masse senza volto, ci si smarrisce nel grigiore dell'esistenza privata e nel flusso indistinto delle consuetudini piccolo-borghesi.

Quel che resta di quell'esperienza è allora l'«impossibile comunicazione» di cui fece esperienza Blanchot e che già in Bataille assumeva l'aspetto di un rifiuto di qualsiasi servilità della scrittura; è nel «NON SERVIAM»¹²¹ che l'imperativo categorico dell'impossibile iscrive, o – come direbbe Nancy – «escribe» la sua propria legge, «*escribe* il senso»¹²². La scrittura sovrana, sempre in attesa del «momento del risveglio», nega l'utilità comunicativa che tende a banalizzare le parole¹²³. Contro i processi di reificazione in atto, essa si

117 M. Blanchot, *L'amitié*, cit., p. 127.

118 M. Blanchot, *Sur le mouvement in Écrits politiques*, cit., p. 143; tr. it., *Sul movimento* in Id., *Nostra compagna clandestina*, cit., p. 139.

119 J.-L. Nancy, *Changement de monde*, cit., p. 142; tr. cit. p. 155.

120 Cfr. G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1989; tr. it., *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni, Milano, 1995.

121 G. Bataille, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, «Botteghe Oscure», n. VI, 1950, pp. 172-187, ora in G. Bataille, *Œuvres Complètes*, cit., vol. XI, p. 19; tr. it., *Lettera a René Char sull'incompatibilità dello scrittore* in Id., *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 174.

122 Cfr. J.-L. Nancy, *L'excrit*, «Poesie», n. 47, 1998 ora in J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Gallimard, Paris 1990, pp. 55-64.

123 Per quanto attiene la critica della comunicazione si veda tutta la Parte prima di M. Perniola, *Contro la*

dà come una dinamica che ha più a che fare con la *grazia* che non con la volontà razionale. Bataille lo afferma senza indugi:

La comunicazione forte è primordiale, è un dato semplice, manifestazione suprema dell'esistenza, che si rivela a noi nella molteplicità delle coscienze e nella loro comunicabilità. L'attività abituale degli esseri – ciò che noi chiamiamo «le nostre occupazioni» – li separa dai momenti privilegiati della comunicazione forte, fondata dalle emozioni della sessualità e delle feste, fondata dal dramma, dall'amore, dalla separazione e dalla morte¹²⁴.

La «comunicazione sovrana» si sottrae cioè alla logica della razionalità, fosse anche quella del linguaggio, e attraversa il riso, le lacrime o l'effusione sessuale, la poesia¹²⁵. Essa – almeno nell'accezione che ad essa riservano Bataille, Blanchot e Nancy – rompe con qualsiasi strumentalità omogenea¹²⁶. L'opera è infatti sovrana solo sottraendosi alla logica del calcolo, del progetto; «nel caso servisse a qualcosa, l'opera non potrebbe avere alcun valore di verità sovrana»¹²⁷; la sua *impossibilità* risiede proprio nel suo tendere all'inutile. La comunicazione, come la letteratura – sebbene abbia a che fare con le cose – rappresenta la loro *negazione* sottraendo il proprio oggetto all'ordine delle cose.

La letteratura è comunicazione. Essa parte da un autore sovrano, al di là delle schiavitù di un lettore isolato, e si rivolge all'umanità sovrana. [...] La creazione *letteraria* – che è tale nella misura in cui partecipa della poesia – è quella *operazione sovrana* che lascia sussistere, come un istante solidificato – o come seguito di istanti – la *comunicazione*, distaccata nella fattispecie dall'opera, ma al tempo stesso anche dalla lettura¹²⁸.

È l'«operazione sacrale» che fa dell'uomo non un soggetto o un agente ma un evento «in comunicazione», l'*atto* stesso della comunicazione. L'uso prosaico e funzionale del linguaggio che sembra affermarsi nella società dei media tenderà a fare della comunicazione un mero veicolo di pacchetti di informazioni sottratti a qualsiasi potere della scrittura. Paradossalmente, ricorda Perniola, «con gli anni Sessanta del Novecento si è entrati in un nuovo regime di storicità: la comunicazione ha preso il posto dell'azione»¹²⁹. Occorre prestare attenzione all'ambivalenza di questo nuovo «regime di storicità» poiché lo slittamento che la comunicazione determina sul politico avrà effetti di lunga portata. Ad essere rimessa in gioco è qui la valenza stessa del politico e lo stesso regime di senso che lo produce. La comunicazione «minore» sembra così trionfare su quella «sovrana»¹³⁰. Si apre cioè una breccia

comunicazione, Einaudi, Torino 2004, pp. 3-58.

124 G. Bataille, *La littérature et le mal*, cit., p. 312; tr. cit., pp. 182-183.

125 Cfr. B. Moroncini, *Georges Bataille: la comunicazione sovrana o l'impossibile*, «Altri termini», n. 8, giugno 1975, pp. 14-23.

126 Sui tracciati della scrittura in Bataille e Blanchot si veda anche di M. Perniola, *Philosophia sexualis. Scritti su Georges Bataille*, ombre corte edizioni, Verona 1998, pp. 73-86.

127 G. Bataille, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, cit., p. 23; tr. cit., p. 174.

128 G. Bataille, *La littérature et le mal*, cit., p. 300; tr. cit., p. 171.

129 M. Perniola, *Miracoli e traumi della comunicazione*, Einaudi, Torino 2009, p. 18.

130 «Georges Bataille ha scritto pagine intense nelle quali ha mostrato come una simile teoria della comunicazione [la *teoria standard*], da lui definita «minore» (e messa opportunamente in rapporto con una concezione economicistica), non fosse poi in grado di spiegare nemmeno grossolanamente, tutto

che tocca lo stesso nesso tra spazio dell'azione e dimensione comunicativa, tra produzione di senso e simulacro della «verità effettuale».

Se la comunicazione sembrava per certi versi aprire una potenziale via di fuga dal circolo vizioso della «società dello spettacolo»¹³¹, in realtà essa sarà all'origine della condizione *postmoderna*¹³². Ciò a cui si assiste è paradossalmente «il passaggio dal mondo dell'azione a quello della comunicazione»¹³³. Tale «passaggio» recava con sé un dono venefico, ovvero la scomparsa della *praxis* e il trionfo di un «imperialismo mediatico» senza precedenti. La dimensione comunicativa assume un carattere talmente pervasivo da mettere in discussione qualsiasi distinzione tra finzione e realtà, «meraviglie ed orrori». Tale effetto – valorizzato al massimo dalla società dei consumi – avrà la funzione di occultare la «realtà dei rapporti di forza tra le nazioni e del dispotismo dei grandi poteri economico-finanziari»¹³⁴. La comunicazione mostra allora il suo volto più sordido pervenendo ad un «dissolvimento di tutti i contenuti»; una sorta di nichilismo realizzato che «abolisce il messaggio» attraverso la sua integrale esposizione¹³⁵. L'interscambiabilità dei vettori di contenuto renderà arduo l'accesso a qualsiasi possibile senso; l'effetto di ritorno è quello di un «dispotismo comunicativo» che inibisce qualsiasi contro-potere culturale messo in atto dalla *società cognitiva*. È una mutazione antropologica del «pubblico» in una *tabula rasa* incapace di discernere – nell'incessante fluire dei messaggi – le specifiche differenze di contenuto. L'indistinto e il mutevole divengono il peculiare *habitus* della comunicazione contemporanea¹³⁶.

Contro tale deriva, la riflessione di Blanchot segna certamente un argine; la comunicazione – sottratta alla sua strumentalità – evidenzia la differenza, la non commensurabilità delle posizioni. Lunghi dall'omogeneizzare le singolarità, il linguaggio rende evidente la distanza tra i parlanti, lo scarto che preclude qualsiasi totalizzazione di senso. L'opera sfugge alla compiutezza come la discontinuità alla continuità; «nessuno parla fino alla fine», la morte ci toglierà comunque la parola¹³⁷; il discorso va sottratto al compimento affinché non venga mai meno l'infinito intrattenimento della scrittura. Ad essa ci si consegna solo «per non morire», ma sappiamo che è solo un'illusione. «Ciascuno da parte sua, autore e lettore, evita lo strazio, l'annientamento in cui consiste la comunicazione sovrana»¹³⁸. In fondo, nessuno sopravvive alla propria opera, essa è già sempre la morte dell'autore; «l'essenziale è la letteratura, e non gli individui, e nella letteratura, il fatto che essa sia impersonalmente, in ogni

131 Cfr. G. Debord, *La Société du Spectacle*, Éditions Buchet-Chastel, Paris 1967 e Gallimard, Paris 1992; tr. it., *La società dello spettacolo*, a cura di P. Salvadori, Vallecchi, Firenze 1979 e Baldini&Castoldi, Milano 1997 e 2002.

132 J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, Paris 1979; tr. it., *La condizione postmoderna*, a cura di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1981-2005.

133 M. Perniola, *Miracoli e traumi della comunicazione*, cit., p. 44.

134 Ivi, p. 60.

135 M. Perniola, *Contro la comunicazione*, Torino, Einaudi 2004, p. 10.

136 Per un prolungamento di queste riflessioni si veda ora anche M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Roma, Mimesis 2011.

137 M. Blanchot, *Le «discours philosophique»*, «L'Arc», n. 46, quatrième trimestre 1971, p. 4 ora in Id., *Récits critiques*, Actes du colloque international «Maurice Blanchot», Paris 26-29 mars 2003, sous la direction de C. Bident-P. Villar, Farrago, Tours 2003, p. 51.

138 G. Bataille, *La littérature et le mal*, cit., p. 305; tr. cit., pp. 175-176.

libro, l'unità inesauribile di un unico libro e la ripetizione di tutti»¹³⁹. Al lettore si rimette l'ultima presa di parola, come se le parole rappresentassero l'estremo bagliore di un fuoco destinato al disastro. Se la letteratura – nota Bataille – è la fiamma della lampada «ciò che la fiamma consuma è la vita, ma la fiamma è vita nella misura in cui essa muore, come la fiamma bruciando esaurisce la vita»¹⁴⁰. La scrittura non ha certo un potere salvifico, in essa si libera solo la passione della comunicazione. «Un'illusione viene tuttavia mantenuta: nel valore attribuito all'opera, uno non sa che l'intensità dei sentimenti, che rende l'opera attraente, fonda anche un universale, mediante la distruzione del suo autore di cui è la promessa»¹⁴¹. Colui che seguirà i solchi del testo è allora l'amico a cui si vorrebbero affidare i segreti più intimi, da cui ci si vorrebbe congedare con la grazia di un sorriso che non ha più bisogno di parola; è il «compagno che si abbandona all'abbandono, che è lui stesso perduto e al tempo stesso resta sul ciglio della strada per meglio distinguere ciò che accade e che così gli sfugge»¹⁴². Il lettore compie il miracolo di tentare un'impossibile comunicazione con quel che un testo reca con sé. In tale attitudine, Foucault ravvede tuttavia una persistente illusione; lungi dal dominare il tempo, dal rappresentare la garanzia di un «legame futuro nella parola data» o dal custodire una «verità», il linguaggio si rivela solo come la «forma disfatta del fuori».¹⁴³ Scrivendo ci si consegna a colui che in realtà non mi accompagna più; si rivela allora quella che Derrida amava definire l'amicizia degli «amici della solitudine»¹⁴⁴. ««Colui per cui scrivo» è colui che non si può conoscere, è lo sconosciuto, e il rapporto con lo sconosciuto, anche attraverso la scrittura, mi espone alla morte o alla finitezza, quella morte che non ha in sé di che placare la morte»¹⁴⁵. La trama che si annoda tra scrittura, morte e amicizia trova nella comunicazione un insolubile paradosso; tra autore e lettore, la finitezza della lingua mortale si consuma come un impossibile «rapporto senza rapporto». Quella che scrive per Bataille è sempre una mano «moribonda»; la scrittura, in altri termini, preconizza sempre una dipartita. E allora l'amico diviene il compagno che – nonostante la morte – accoglie e custodisce le parole che restano. «Amicizia: amicizia per lo sconosciuto senza amici. O ancora, se l'amicizia fa appello alla comunità attraverso la scrittura, non può che eccettuarsi da sé (amicizia per l'esigenza di scrivere che esclude ogni amicizia)»¹⁴⁶. Su questo bordo, Blanchot individua una faglia aperta dalla scrittura, l'inaugurarsi ogni volta di una pa-

139 M. Blanchot, *L'infini et l'infini*, «La Nouvelle Revue Française», n. 61, 1958, pp. 98-110 ripreso poi nel numero monografico dedicato a H. Michaux in «L'Herne», n. 8, 1966, pp. 80-88; tr. it., M. Blanchot, *L'infinito e l'infinito* in *Noi lavoriamo nelle tenebre*, Edizioni Joker, Novi Ligure 2006, p. 29.

140 G. Bataille, *Maurice Blanchot*, «Gramma», n. 3-4, 1976 ora in «Lignes. Nouvelle série», 03, octobre 2000, p. 152.

141 G. Bataille, *De l'existentialisme au primat de l'économie*, cit., p. 288; tr. cit. p. 93.

142 M. Blanchot, *La communauté inavouable*, cit., p. 43; tr. cit., p. 59.

143 M. Foucault, *La pensée du dehors*, «Critique», n. 229, juin 1966; tr. it., *Il pensiero del fuori*, a cura di F. Ferrari, SE, Milano 1998, p. 59.

144 J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée 1994; tr. it., *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 59.

145 M. Blanchot, *La communauté inavouable*, cit., p. 43; tr. cit., p. 59. Sulla metafora della morte nella scrittura di Blanchot si veda Y.-S. Limet, *La mort, l'impossible métaphore* in M. Blanchot, *Récits critiques*, cit., pp. 283-296.

146 M. Blanchot, *La communauté inavouable*, cit., p. 43; trad. cit., p. 59.

radossale esperienza umana, quella di una comunità *inconfessabile*. Non si dà, in effetti, alcuna condivisione se non ciò che potenzialmente *transita* la comunicazione stessa.

La comunicazione dell'opera non sta nel fatto che essa è divenuta comunicabile, attraverso la lettura, a un lettore. L'opera è essa stessa comunicazione, intimità in lotta fra l'esigenza di leggere e l'esigenza di scrivere, fra la misura dell'opera che si fa potere e la dismisura dell'opera che tende all'impossibilità [...] Leggere non vuole dunque dire entrare in comunicazione con l'opera, vuol dire «fare» in modo che l'opera si comunichi [...] vuol dire essere uno dei due poli fra cui scaturisce, per reciproca attrazione e repulsione, la violenza illuminante della comunicazione, fra cui si determina questo avvenimento e che esso costituisce con il suo stesso passaggio¹⁴⁷.

L'orizzonte che emerge dalle macerie di ogni possibile comunità è la «possibilità di una comunicazione superiore» che affiora solo in prossimità della fine. L'esposizione alla morte dell'altro apre questa «impossibile» *chance* che mette in gioco quest'«assenza di legami o l'infinito dell'abbandono» che si dona nell'amicizia. L'«incommensurabile» stesso che rende l'amicizia un rapporto sciolto da qualsiasi fraternità¹⁴⁸. «Il comunismo è anche questo, una comunicazione incommensurabile dove tutto quanto di pubblico esiste – e allora tutto è pubblico – ci lega all'altro (ad altri) per mezzo di ciò che ci è più prossimo»¹⁴⁹. Il «Dire» richiama allora in campo la «responsabilità per l'Altro», un rapporto che si sottrae a qualsiasi «coincidenza» con l'altro e che «misura l'incommensurabile, rapporto d'inadeguatezza assoluta, di estraneità e d'interruzione»¹⁵⁰.

147 M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, pp. 263-264; tr. it., *Lo spazio letterario*, a cura di G. Neri, Einaudi, Torino 1967 e 1975, p. 172.

148 Sul nesso tra Eros, «amicizia» e «fraternità» si veda ora di R. Esposito, *Amicizia e comunità* in *Amicizia e Ospitalità. Da e per Jacques Derrida*, cit., pp. 57-63.

149 M. Blanchot, *L'amitié*, cit., p. 182.

150 M. Blanchot, *Notre compagne clandestine* in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, a cura di F. Laruelle, Jen-Michel Place, Paris 1980; tr. it., *Nostra compagna clandestina* in Id., *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1992)*, cit., p. 154.



*N
A
N
C
Y*



*B
L
A
N
C
H
O
T*

Chiara Di Marco

DI UN NODO CHE SLEGA
Parole per l'impossibile

*Solo i nostri capricci
e il gusto dell'impossibile che
ci prende testimoniano che
non cediamo mai alla
separazione dell'individuo
ristretto nei poveri
limiti del possibile*

G. Bataille,
René Char e la forza della poesia

ABSTRACT: *A knot that unties us. words for the impossible.*

The essay focuses on the communication of inner experience. The need for Bataille to recount the experience through discursive language while not subordinating writing to words – to logical precision and its signifying power – which ignore the unsaid, irreducible part of existence. The need for greater rigor in writing and thinking is central, and expressed in “Method of meditation” as a contestation, the sovereign form of transgression, that in poetry and “major” literature, removes the the ego from the need to last, to give sense and value to the existence in the discourse.

Key words: Experience, Transgression, Literature

«Dopo ogni esperienza concretamente capace di spingerlo oltre i suoi limiti, all'uomo non resta altra possibilità se non quella di incarnare la sorte segreta di ogni parola», di lasciar fluire la potenza trasgressiva del non-senso, la sovranità di un linguaggio e di una scrittura erranti, inoperosi che sfaldando la logica del senso sottraggono il pensare e l'opera alla tirannia del significato e nominando il possibile rispondono, paradossalmente, all'impossibile. Così scrive Maurice Blanchot ne *L'infinito intrattenimento*¹ dove sottolinea come l'esperienza della nostra esistenza non si chiude nella dimensione del possibile nella misura in cui, *forse*,

[...] ci è dato “vivere” ogni evento di noi stessi secondo un duplice rapporto: come qualcosa che si possa comprendere, cogliere, sopportare e padroneggiare (sia pur con difficoltà e dolorosamente) riferendolo a un bene, a un valore, insomma all'Unità, oppure come qualcosa che escluda qualsiasi

1 Cfr. M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977.

utilizzazione e qualsiasi fine, anzi sfugga persino al nostro potere di farne la prova, mentre d'altra parte rappresenta una prova alla quale non possiamo sfuggire [...]².

Prova dell'impossibile: prova-esperienza necessaria che sfida il pensiero riflettente e il linguaggio categoriale; "crisi" dell'esistente, limite dell'esperienza-conoscenza. Ad appena sette anni dalla scomparsa dell'amico Georges Bataille la prova del *morire*, evento anonimo e impersonale, esperienza impossibile che tuttavia accade, ci accade, imprevedibilmente, *singolarmente* – è l'esperienza di una *morte* inappropriabile, inutile, che "governa" e "tormenta", possiamo dire, tutta la riflessione del "pensatore nero" – risuona nell'affermazione/domanda di Blanchot. La necessaria prova dell'impossibile, «sì, come se l'impossibilità, ciò in cui non possiamo più potere, ci aspettasse dietro ogni cosa vissuta, pensata, detta, purché una sola volta siamo stati al termine di questa attesa, senza mai mancare a ciò che questo sovrappiù, questo soverchio esige»³, l'impossibile coincidenza, possiamo dire, della potenza nel qui ed ora, la libertà di un desiderare-pensare che la conoscenza non può finire/soddisfare. Che vuol dire il suo essere e darsi come movimento di contestazione/resistenza all'omogeneità dell'identificazione teoretica e della determinazione fenomenologica, nella misura in cui l'*im* dell'*im*-possibile, come sottolinea Jacques Derrida, disegna il senso di un'*eccedenza*, di un eccesso nel possibile che apre una fessura nell'orizzonte del *logos* – della misura, del senso, della presenza – immettendovi la *dismisura* di una incondizionatezza che se sul piano etico e politico rende così possibile *vivere* nel/il reale agendo responsabilmente, al di là delle regole e delle norme che organizzando-limitando la realtà ci fanno *sopportare* il possibile⁴, sul piano teoretico pone la questione di un'esperienza possibile di ciò che sottraendosi alla presenza si slega dall'intenzionalità di un *ego cogito*. Esperienza dell'impossibile: esperienza senza intuizione, non-sapere, non-senso che, come per lo scrivano di Melville, crea nel serio un'apertura dove l'accadere sfugge allo sguardo fenomenologico e all'oggettivazione teoretica.

Se guardando a Nietzsche e a *La gaia scienza* possiamo dire che l'*im*-possibile è, nel pensare, l'accadere-evento di un pensiero libero da mezzi e fini, *chance* inattesa di una sovranità che contesta l'utile, l'individuale, la compiutezza del pensiero, l'assetto delle domande in un sapere elaborato, allora seguendo Bataille è necessario chiedersi «[...] come uscire dalla situazione umana? Come scivolare da una riflessione subordinata all'azione necessaria, condannata alla distinzione utile, alla coscienza di sé come essere senza, ma cosciente?»⁵. Come

2 Ivi, p. 279.

3 Ivi, p. 280.

4 Cfr. J. Derrida, *L'ordine della traccia*, intervista a cura di G. Dalmaso, in «Fenomenologia e società», 2, anno XXII, 1999, pp. 4-15; J. Derrida/A. Defourmentelle, *Sull'ospitalità*, Baldini&Castoldi Dalai, Milano 2000. È interessante quanto Derrida dice sull'*im*- dell'impossibile, in quanto cifra dell'*eccedenza* nel possibile, in relazione al dono e al perdono: «Avete compreso come questo discorso sarebbe anche una riflessione sul possibile e sull'*im*- che viene incontro a lui, a un impossibile che non è né negativo, né non negativo, né dialettico. La posta in gioco di tali questioni non è nient'altro che tutta la storia della filosofia del "possibile", della potenza e del potere, in particolare dell'"io posso" e dell'ipseità in tutte le lingue europee», J. Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrivibile*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 101. Cfr. C. Di Martino, *Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Roma 2001.

5 G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p. 16.

rispondere nel possibile all'impossibile che ci interpella? Come dar corpo, se possiamo dire così, a un pensiero dell'*im*-possibile? Come pensare l'eccedente, l'eterogeneo? Come pensare/vivere la passione guerriera dell'uomo sovrano, la virtù della perdita, del dispendio inutile, nel contesto di una situazione umana costretta dalla sua storia in legami utili, dove anche la *dignità* ha un prezzo essendo la virtù dell'uomo tranquillo, l'uomo reattivo che all'inquietudine filosofica del non-sapere preferisce i "doni" della conoscenza, risolvendo così la tensione del desiderare nelle costruzioni pacificanti dei saperi, nelle certezze delle regole morali e nel rigore delle norme civili?

Relazioni, risposte, limiti necessari all'esistente, ma che non sono nel/dell'esistenza, ci ricorda Bataille; artifici con cui «[...] noi, che siamo all'interno del mondo degli uomini e dei solidi, [...]» cerchiamo di arginare, dentro e fuori di noi, «[...]i movimenti ciechi e l'eccesso della vita [...]», l'*esuberanza* d'essere che, inevitabilmente, contesta il nostro isolamento, l'avarizia di una vita utile. Se, infatti, non possiamo rinunciare a vedere «ciò che fonda, ciò senza di cui nulla sarebbe», tuttavia dobbiamo imparare che non esiste solo la «possibilità di confinarsi nell'isolamento», ma anche quella di «evadere da tale prigionia», perché «[...] Tra il minuscolo recinto e lo spazio libero si svolge un conflitto quotidiano; e innanzitutto tra sé e gli altri uomini, tra l'avarizia e la generosità: Ma per andare dal dentro al fuori bisogna superare lo stretto passaggio il cui nome è Angoscia»⁶, la sofferenza che, necessariamente, ci accompagna nel seguire il flusso vitale/mortale di un puro desiderare senza oggetto. Sofferenza estrema, *détresse* – sottolinea Bataille – che ci investe sapendo d'essere al mondo senza alcun soccorso, nell'esperienza di una ferita che contesta l'identità e l'autonomia dell'io, la chiarezza della coscienza riflettente. Esperienza di un contagio e di una passione assoluti che accadono al limite del sapere quando il pensiero e il linguaggio si smarriscono nel movimento di un desiderio che vuol portare l'esistenza alla «sua estrema possibilità», al compimento e alla sufficienza che allontanano la vita «[...]»; e con la vita, la sua verità lontana e inevitabile: che incompiutezza, morte e desiderio insaziabile sono la ferita mai chiusa dell'essere, senza di cui l'essere sarebbe condannato all'inerzia (alla morte che genera morte, e che non cambia nulla)»⁷. Sarebbe condannato a un'*angoscia servile*, a una *negazione servile* che blocca/soddisfa il flusso del desiderare nella negazione dell'oggetto non sopportando lo scacco di un'appropriazione impossibile, la verità che sgorga dal riso nietzscheano: che la vanità dell'io nel volersi tutto, la volontà di durare, «[...] la nostra volontà di fissare l'essere è maledetta», perché «[...] L'essere si sottrae in noi, ci viene meno, perché lo racchiudiamo nell'*ipse* ed esso è desiderio – necessità – di abbracciare tutto»⁸.

Una volontà di violenza/conoscenza che nel susseguirsi ed intrecciarsi di diversi registri semantici e di complesse stratificazioni concettuali, nella storia, ha ridotto a sé il mondo e gli altri; signoria dell'uomo moderno, di un soggetto di potere che non sa farsi niente (*rien*) e di una coscienza attenta, luminosa dice Bataille, che eludendo la passione che la scuote dà senso al mondo cancellando l'essere. Signoria di un *logos* che dice l'essere articolandolo nella perfezione del linguaggio nozionale; un'operosità che nella tirannia delle regole logico-grammaticali costruisce l'orizzonte di normatività che giudica e pregiudica la vita. Ora per

6 G. Bataille, *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000, pp. 141-142.

7 G. Bataille, *Il colpevole*, edizioni Dedalo, Bari 1989, p. 36.

8 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, edizioni Dedalo, Bari 1978, p. 150.

Bataille occorre riportare in primo piano, o meglio *porre accanto* alla funzione *dirimente* della coscienza – alle operazioni servili che filtrano l'immediatezza sensibile mediandola verso il concetto – la sua capacità di *sentire* ciò che nel reale sfugge all'operazione logica, mantenendo *aperta* la comunicazione/tensione *tra* conoscenza ed esperienza o meglio *tra* un'esperienza conoscitiva interamente giocata secondo un registro teoretico, che muove dialetticamente a ridurre il reale nel pensiero e un'esperienza conoscitiva che mantiene col reale una relazione di continuità non de-cidibile nel gioco intenzionante della coscienza, dove il *tra* è la cifra di un *limite positivo* che esige la *trasgressione* – la messa in discussione della dissimulazione del negativo, dell'opposizione maggiore, nella "serietà" dell'*Aufhebung* –, cioè l'incisione necessaria nell'ordine del discorso che apre ad una *comunicazione sacra*, a quella comunità di pensiero-esistenza incarnata nell'affermazione nietzscheana: «Sii questo oceano: ve ne sarà uno»⁹. Per questo Bataille non smette di ricordarci 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. Probabilmente, se il solo esercizio dell'intelligenza desse un risultato innegabile e soddisfacente, l'esistenza sarebbe guardata come spesso si guarda il corpo, come un supporto, indispensabile ma estraneo. Non è così. Non c'è esattamente ciò che la conoscenza descrive: a questo proposito i diversi uomini che conoscono non si sono accordati. C'è l'uomo che io sono, che vive il mondo e il disaccordo delle conoscenze. La promessa di un tempo futuro in cui l'intelligenza sarebbe soddisfatta non può mutare affatto questo *c'è* [...] ¹⁰,

il piccolo io, *sum* che interroga il soggetto di conoscenza – Io, *ego cogito* che afferma ed è nelle sue stesse affermazioni –, che si chiude al mondo mettendo in questione le sue certezze, reclamando per la vita anche la necessità di una comunicazione passionale, di un'esperienza interiore che accade quando «nulla è più possibile», quando liberamente, sottolinea Bataille, si decide di negare autorità e valore per un verso, sul versante filosofico, alle operazioni della conoscenza e, per un altro verso, sul versante morale-religioso, alla rivelazione di verità indiscutibili, assumendo come sola autorità l'esperienza stessa. Quando l'inganno dell'uomo superiore che carica la vita di valori superiori, pretendendo di portare l'uomo alla perfezione, al compimento si scopre insufficiente – quando Arianna abbandona Teseo, l'eroe della conoscenza che sconfiggendo il toro crede di aver trovato una via d'uscita, un senso e un valore all'ambiguo intreccio che è l'esistenza, ma «[...]Vi sono ore in cui il filo di Arianna è spezzato», il filo di quella morale del debito che misura la vita eludendo lo spirito del dono; ci sono istanti in cui amando Dioniso essa comprende che affermare la vita non è sopportare un peso¹¹, ma amarla nella sua contraddittorietà, affermarla all'infino nella nostra singolare

9 Ivi, p. 62.

10 G. Bataille, *Il limite dell'utile*, cit., p. 181.

11 "L'uomo sublime", il "penitente dello spirito", sono le figure, uguali e diverse, con cui Nietzsche indica "l'uomo superiore", che possiamo riconoscere per «[...] il suo spirito di serietà, la sua pesantezza, il suo gusto di portare pesi, il disprezzo della terra, la sua impotenza a ridere e giocare, la sua impresa di vendetta». L'uomo superiore è l'eroe della conoscenza che «[...] dell'affermazione presenta una caricatura, un travestimento ridicolo. Crede che affermare si portare, assumere, sopportare una prova, farsi carico di un fardello» ignorando, al contrario, che affermare è «[...] sciogliere dal giogo, liberare, scaricare quel che vive», G. Deleuze, *Mistero d'Arianna secondo Nietzsche*, in Id., *Critica e clinica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp.131-239, p.131.

finitezza –, allora sente che non c'è più «risposta concepibile [...] il possibile si sottrarre e l'impossibile infierisce»¹².

1. «Sii questo oceano». *L'estremo del sapere*

«Deserto»¹³: così Bataille – esprimendo il senso di quell'amicizia nella distanza che è cifra di una comunità tra coloro che non hanno comunità – “nomina” non solo lo spazio libero che si apre oltre il piccolo recinto della coscienza attenta, il fuori del mondo solido dell'*ipse*, dello spazio utile e controllato dell'economia ristretta, ma se possiamo dire così, soprattutto la “qualità” di un soggetto d'esperienza-esistenza che è costitutivamente preso nel gioco imprevedibile dell'essere, ed il cui modo d'essere e pensare è tutto nella distanza incommensurabile che lo distingue dall'uomo tranquillo, l'uomo delle altezze icariane che ha affidato agli ideali ascetici il compito di “curare”/giustificare la sofferenza che è la/nella vita dando senso e valore al nulla che la abita, ma che così facendo perde se stesso e la vita. È necessario allora che l'Io impari ad amare/ascoltare il “mostro” che lo abita, che è – quella *part maudite*, animale che abbiamo negato per affermare l'eccellenza della figura umana –; è necessario che l'intelligenza ritrovi la semplicità della ragione che vuol dire saper trovare un accordo, una via di comunicazione non dialettica fra il soggetto e l'oggetto, significa non pretendere di fondare una razionalità altra, ma di riaprire la ragione al suo fondo oscuro. Il nodo va riavvolto ma per questo è necessario condurre l'intelligenza fino ai suoi limiti, fare esperienza del *vuoto* che si apre al limite del sapere possibile, al limite della pienezza quando l'*ignoto* non è altro che «una presenza che non si distingue più in nulla da un'assenza»¹⁴, *manque* che non è più possibile raccogliere in una formula o in concetto, ecco allora sorgere proprio la questione fondamentale: «perché esiste quello che so?»¹⁵. Come dire perché esistono un mondo, degli esseri, degli oggetti separati da me e tuttavia per me? Perché esiste un oggetto distinto e per un soggetto, un Io che pensa e che nel pensiero ritiene di poter sospendere l'angoscia di una vita immotivata, la paura della morte, l'inquietudine stessa che

12 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 69.

13 «Per dare la distanza fra l'uomo attuale e il “deserto”, fra l'uomo e le mille sciocchezze cacofoniche (pressapochismo scientifico, ideologia, scherzo felice, progresso, sentimentalità commovente, fede nelle macchine, nelle grandi parole e, per finire, discordanza e totale ignoranza dell'ignoto) si dirà del “deserto” che è il più completo abbandono delle preoccupazioni dell'“uomo attuale”», G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 63.

14 Ivi, p. 31.

15 G. Bataille, *Le conseguenze del non-sapere*, in Id., *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, costa&nolan, Milano 1998, pp. 7-16, p. 9. «La fenomenologia dello spirito compone due movimenti essenziali che compiono un cerchio: è un compimento per gradi della coscienza di sé (dell'*ipse* umano), e un divenire tutto (divenire Dio) di questo *ipse* che compie il sapere distruggendo la particolarità in lui [...]. Supponendo dunque che io sia Dio e che sia nel mondo con la sicurezza di Hegel (sopprimendo l'ombra e il dubbio), sapendo tutto, sapendo anche perché la conoscenza compiuta richiedeva che l'uomo, le innumerevoli particolarità dell'io e la storia si producano, a questo punto precisamente si formula la domanda che inoltra l'esistenza umana, divina...quanto più avanti possibile nell'oscurità senza ritorno; perché bisogna che via sia ciò che io so? Perché è una necessità?», G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 174.

sostiene il desiderio di conoscenza?

Questioni senza risposta, possiamo dire, nella misura in cui, destrutturando radicalmente il soggetto di conoscenza e il suo progetto di sapere, espongono il senso stesso dell'inquietudine filosofica che è «l'impossibilità di fermarsi a qualsiasi consolazione o a qualsiasi verità, agli interessi o ai risultati dell'azione, alle certezze della conoscenza e della fede»¹⁶. L'impossibilità quindi di esaurire nella conoscenza e nell'azione tutti i possibili che l'uomo è, di ridurre la complessità del reale e la polimorfia del soggetto nella stabilità del concetto e nell'identità dell'io aprendo così all'esperienza interiore come campo proprio del *non-sapere*.

Je ne suis rien...je ne sais quoi: è, paradossalmente la sola risposta possibile all'impossibile che è l'uomo, l'affermazione di una negatività radicale – il Nulla che è la totalità compiuta che appare al compimento del sapere – che lavora solo nella misura in cui, paradossalmente, non ha più nulla da fare/negare, che apre nuove possibilità di vita quando ogni possibile sembra ormai esaurito. Quando la conoscenza giunge all'estremo, quando poniamo lo sguardo sull'abisso della morte – questa impossibilità improvvisamente e inaspettatamente possibile –; quando nessun sapere può soccorrerci di fronte alla paura della fine

[...] non solo scorgiamo che l'uomo – che muore – deve liberarsi della morte, ma anche che deve liberarsi della forma risibile dell'uomo. Egli deve ridere alla fine di questa sostanza individuale, di questa cosa, di cui ha scioccamente preso la forma e che lo ha reso comico. Dalla servitù della cosa, in effetti, non è sufficiente che si sbarazzi al modo dei sovrani del passato: sarebbe solo una scappatoia, quella sovranità era lusinga, era la schiavitù degli altri... Bisogna arrivare fino al limite e ridere della morte, non solo perché è stupida, ma perché fa paura. La morte, questo soffocamento di animale sgozzato, di cui il privilegio dell'uomo, che proietta nel tempo ciò che prova, ha fatto il soffocamento del tempo stesso, il soffocamento di tutto il futuro...¹⁷.

Si tratta allora di pensare la “forma” di una *ipseità sovrana*, un modo d'essere e di pensare per i quali l'esistenza non è riducibile all'ordine del calcolabile, alla dimensione di un possibile capitalizzabile nel sapere; si tratta di sentire la morte, osserva Bataille richiamandosi criticamente alle parole di Edgard Morin, non più nell'ottica di «[...] un'antropologia genetica che si sforza di cogliere e determinare l'uomo totale, che si produce anch'egli attraverso l'alienazione e il lavoro»¹⁸ – nell'ottica cioè di un'antropologia genetica dell'individuo dove è l'orrore della morte che governa lo schiavo a porsi come principio di individualizzazione in contrapposizione al rischio della morte che per il signore è principio di affermazione e, se «[...] Nella genesi dell'individuo, il gioco dell'orrore ha comportato per prima cosa il rifiuto

16 M. Blanchot, *Postfazione*, in G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1995, pp. 221-231, p. 222.

17 G. Bataille, *Il paradosso della morte e la piramide*, in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi* a cura di F.C. Papparo, Guida, Napoli 2000, pp. 191-208, p. 208. Il testo di Bataille, pubblicato sul numero 74 del 1953 della rivista «Critique», “recensisce/legge” il saggio di Edgar Morin, *L'Homme et la Mort dans l'Histoire* il cui pregio è certamente nel non ignorare l'angoscia ineludibile che è la morte, ma nello stesso tempo il suo limite è nella volontà di non cedere alla sua irrisolvibilità: la morte, un accidente nella vita conclude Morin, «di cui la scienza potrebbe scongiurare la fatalità». Un testo, osserva Bataille, dove all'ampiezza delle osservazioni, alla ricchezza delle conoscenze e dei pensieri sulla morte non corrisponde però quel rigore strutturale che ha distinto la riflessione di Hegel «nel porsi l'obbligo di ritrovare, al punto d'arrivo, i dati dell'inizio», ivi, pp. 196-198.

18 Ivi, p. 195.

del gioco...Solo il movimento del pensiero hegeliano ha potuto seguire fino a qui nel suo rigore questo andirivieni delle contraddizioni che giustamente fa di noi quel che siamo»¹⁹ –, ma come un “lusso”, una radicalizzazione del negativo che non lavora più a *legare* la vita misurandola all’azione utile, ai fini produttivi ignorando la sua parte sacra, ma la *scioglie* dalla subordinazione al progetto, al durare, dal cerchio di un tempo fisico, *cardinale* che blocca l’azione in un sistema di misure equivalenti. Riprendiamo le parole di Bataille là dove dice, quasi *en passant* nel testo su Morin, che il gioco dell’orrore ha immediatamente prodotto un rifiuto del gioco, di quel gioco *serio* o *maggiore* mosso, come Hegel stesso dice, dal principio del servaggio (*Knechtschaft*), una *conservazione*, ma possiamo dire un dispendio produttivo del desiderio, che blocca il movimento di esuberanza che agita l’umanità. In questo senso il gioco è una strategia di distensione della vita sempre più cristallizzata nata dalla paura della morte, dall’orrore di perdersi, che ci ha fatto trovare nel mondo della pratica, nell’attività della conoscenza o nella fede in una vita ulteriore altrettante consolazioni all’angoscia del morire impedendoci così di *vivere la vita all’altezza della morte* – «[...] Vi è in noi una volontà di gloria che vuole che si viva come dei soli, prodigando i nostri beni e la nostra vita»²⁰ –, perché

[...] Non è la morte a essere seria; essa ispira sempre orrore, ma se questo orrore ci atterrisce al punto da farci abdicare per non morire, siamo noi a dare alla morte una serietà che è conseguenza del lavoro accettato. Umanamente, la paura non superata della morte e il lavoro servile sono una sola e stessa cosa, immensa e miserabile, all’origine dell’uomo attuale e del suo linguaggio serio: quello dell’uomo di Stato, dell’industriale e del lavoratore asservito²¹.

La morte, come il sacro, è la contraddizione impossibile a risolversi, evento impossibile e che tuttavia accade/si dà nella vita – «[...] *Impossibile, eppure esiste*, come gridare meglio il sentimento che la morte dà agli uomini?»²² – e, accadendo, riduce a NIENTE (*rien*) l’individuo che siamo diventati subordinandoci al lavoro attraverso l’azione di negazione e oggettivazione del dato naturale, ponendoci così in un mondo dove ormai «ogni uomo può essere una cosa»²³. È il mondo dei limiti e della legge, il mondo dell’*interdetto* di fronte al quale Hegel, per non impazzire, s’è fermato: pur riconoscendo la negatività, Hegel non ha rischiato di farsi riconoscere come uomo della “negatività riconosciuta”, quella ancora possibile alla fine della Storia, una negatività coesistente all’esistenza, ma della quale non si può disporre, una negatività “senza riserve” che non è e non può più essere usata, capitalizzata, che non lavora più allo sviluppo del cammino logico del pensiero. Ed è per questo, per non

19 Ivi, p. 197.

20 G. Bataille, *Il limite dell’utile*, cit., p. 31.

21 G. Bataille, *Siamo qui per giocare o per fare sul serio?*, in Id., *L’aldilà del serio e altri saggi*, cit., pp. 327-351, p. 342.

22 G. Bataille, *La sovranità*, il Mulino, Bologna 1990, p. 50. «Sotto i nostri occhi, la morte incarnata da un morto partecipa di un errore vischioso, è comparabile ai rospi, all’immondizia, ai ragni più angoscianti. È la natura, ma non solo quella che non siamo riusciti a vincere, quella che non siamo riusciti nemmeno ad affrontare e contro la quale non abbiamo neanche l’occasione di poter lottare. Un non so che di spaventoso e di esangue si agglutina al corpo che si decompone, all’assenza di colui che ci parlava e il cui silenzio ci rivolta», ivi, p. 60.

23 G. Bataille, *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 67.

essere andato fino in fondo che, in una certa misura, Hegel appartiene ancora a quel “Bestiario” (*Tierreich*), come dice Kojève, o “mondo animale dello Spirito”, secondo Hyppolite, in cui l’uomo fugge ancora da se stesso, fugge da quella parte maledetta/sovrana che resiste a qualsiasi riduzione, che appare solo per sparire, solo nell’“istante miracoloso” donato dalla morte, l’istante inconoscibile, inespugnabile in cui l’attesa dell’avvenire «*si risolve in NIENTE*»²⁴, riportandoci così alla necessaria prova dell’impossibile che Blanchot introduce ne *L’infinito intrattenimento*. Ma il carattere miracoloso dell’istante che è il dono sovrano della morte, sottolinea Bataille, è imbarazzante per la ragione che non può *dirlo* nella catena sincronica del discorso, *definirlo* nella regolarità e nell’evidenza delle operazioni logiche, *conoscerlo* nel sapere di una coscienza che è solo nella misura in cui si sa chiara e distinta. Al contrario, osserva Bataille, dell’istante abbiamo coscienza, una *coscienza vaga*, sovrana che *patisce* il reale soffrendo, paradossalmente, il piacere di *esperienze* estreme, emozioni chocchianti che sottraggono il pensiero alla lucidità delle operazioni logiche e alla necessità significativa del linguaggio, esperienze che mutano, alterano l’integrità dell’Io, ma che aprono però un passaggio possibile e «agevole *dalla filosofia del lavoro – hegeliana e profana – alla filosofia sacra espressa dal “supplizio”, ma che presuppone una filosofia della comunicazione, più accessibile*»²⁵, perché nell’esperienza il pensiero non cessa di essere tale divenendo, al contrario, pensiero del non-sapere:

Ho preso già da tempo la risoluzione di non cercare, come gli altri, la conoscenza, ma il suo opposto, che è il non-sapere. Non aspettavo più il momento in cui sarei stato ripagato del mio sforzo, in cui avrei finalmente saputo; ma invece quello in cui non avrei più saputo, in cui la mia attesa primitiva si sarebbe risolta in NIENTE²⁶.

Esperienza dell’istante: esperienza di ciò che si dà solo sottraendosi, del “furtivo”, come dice Derrida, che in quanto differenza sempre sottratta «non si dà, si ruba, si trascina da sé in un movimento che è nello stesso tempo di effrazione violenta e di fuga dileguante»²⁷. *Esperienza-limite*: «*voyage au bout du possible de l’homme*». È l’eccesso di un pensare che si apre alla ragione quando le vengono meno certezze, verità e valori, quando nella sua inesauribile tensione verso l’estremo, sente la limitatezza, una ferita che lacera la sua potenza, si riconosce colpevole e, come Prometeo, espia la sua *hybris* sacrificando-lacerando la sua perfezione. *Esperienza del vuoto* che ci soffoca quando tutto è raggiunto, conosciuto. *Esperienza interiore* è la “risposta” che l’uomo dà quando sente che l’unica verità possibile è quella di doversi fermare alla sua insufficienza, all’incompiutezza del suo sapere, alla paradossalità di un’esistenza che è NIENTE e che si fa misura e limite di un sapere che lascia

24 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 50.

25 G. Bataille, *L’esperienza interiore*, cit., p. 135.

26 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 51. «Il passaggio dal sapere al non-sapere non è un momento di ricomposizione del pensiero, è una decomposizione di esso e quindi sia dell’idea classica di Dio sia di quella di “sapere assoluto”; è l’ateismo, che si contrappone alla fiducia ciecamente a Dio, ma senza il ricorso compensatorio alla fiducia concessa alle cose in modo mediocre; in altri termini, il sentimento dell’identità del “sapere assoluto” e di NIENTE: Nietzsche è il solo che l’abbia descritto attraverso la “morte di Dio”», ivi, p. 209, nota n° 5.

27 J. Derrida, *Dall’economia ristretta all’economia generale. Un hegelismo senza riserve*, tr. it. in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 341.

sempre fuori di sé un'altra possibilità, un *im*-possibile, inaccessibile che è e dà da pensare. Perché «l'uomo non trasforma in potere tutto il nulla che è» – la macchia cieca nel sapere, la macchia cieca nel sistema hegeliano –, ma è capace, all'estremo del sapere, «[...] di fronte al compimento del tutto di conservare l'altra esigenza che, sotto forma di *contestazione*, rilancia l'infinito»²⁸. Sartre ne parla come di un'esperienza inutilizzabile nella misura in cui risolvendosi in nulla si perde in una sorta di estasi panteistica, un panteismo nero – in contrapposizione al panteismo bianco di Spinoza – dominato e mosso dal fascino della notte, del nulla, della non-scienza²⁹. Una critica dura, una lettura che riporta l'esperienza interiore nell'alveo di un'esperienza personale, quella di un'quietudine psicologica o esistenziale che la parola o la morale, come altrettanti fili di Arianna, riannodano al senso. In questo modo però Sartre dimostra di non aver compreso l'esigenza che muove Bataille verso l'esperienza interiore, la necessità di non risolvere l'inquietudine filosofica che dà da pensare, di mantenere sempre aperto il dialogo tra la ragione e la sua *part maudite*, una faglia nella perfezione del *logos* che è fonte di ricchezza.

È necessario richiamare la sottolineatura del termine *contestazione* perché è questo che apre la prima parte di *Metodo di meditazione*. Testo dapprima pubblicato in forma di saggio autonomo nel 1946 col titolo emblematico *Devant un ciel vide* – davanti alla semplicità impenetrabile di ciò che è nell'essere ciò che è, una semplicità che spiazzava la nostra individualità costringendoci a fare a meno, a spogliarci di tutti gli artifici prodotti dalla mediazione logica – e successivamente inserito, nel 1947, come una sorta di momentaneo “sblocco” o meglio di allentamento della tensione crescente che la potenza del pensiero messo in causa patisce ne *L'esperienza interiore*. Sblocco e non soluzione poiché, a ben vedere, non si tratta di pensare e porre dei nuovi paradigmi concettuali, filosofici, morali o religiosi tali da sublimare l'angoscia del nulla ma, possiamo dire, di far emergere nell'intreccio tra *contestazione* – di quel «tessuto di conoscenza, che riduce a se stesso, in sua servitù, la libertà (la sovranità e la non-subordinazione prime) di ciò che è»³⁰ –, *posizione decisiva* – possibilità dell'operazione sovrana che fermando, anche per un solo istante, il movimento logico del pensiero smaschera la non necessità dell'operazione servile che riduce «l'ignoto al noto (al

28 M. Blanchot, *Postfazione*, in G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit. p. 224.

29 Il riferimento va al saggio di Sartre: *Un nouveau mystique* (pubblicato nei «Cahiers du Sud», 260-262, ott.-dic. 1943 e in Id., *Situations*, Gallimard, Paris 1947-1976, X voll., vol. I, *Essais critiques*, pp. 133-174; tr. it., di L. Arano-Cogliati, *Un nuovo mistico* in J.-P. Sarte, *Che cos'è la letteratura?*, NET, Milano 2004, pp. 243-279), una lettura/recensione de *L'esperienza interiore* che peserà negativamente nella ricezione del pensatore da parte dell'ambiente letterario e filosofico del novecento. È lo stesso Bataille a sostenere contro il pensiero “lento” di Sartre l'inquietudine della sua posizione filosofica: proprio «[...] la contestazione di Sartre mi aiuta a mettere in rilievo l'essenziale. [...] 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: allora si può, come ha fatto Sartre, rimproverarmi di arrivare a Dio, poi di arrivare al vuoto! Questi rimproveri contraddittori convalidano la mia affermazione: non arrivo mai a niente», G. Bataille, *Risposta a Jean-Paul Sartre. (Difesa de L'Expérience intérieure)*, tr. it., in Id., *Su Nietzsche*, cit., pp. 207-215. Cfr. inoltre J. Risset (a cura di), *Bataille-Sartre. Un dialogo incompiuto*, Artemide, Roma 2002.

30 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 271.

solido)» attuando una vera e propria rivoluzione copernicana nel pensare che «rapporta il noto all'ignoto»³¹ – e *nudità*, una chiave di accesso possibile all'esperienza stessa attraverso un metodo che però, ci avverte Bataille, è «agli antipodi delle idee elevate, della salvezza, di ogni misticismo»³². Metodo che pone l'esigenza di una comunicazione dell'inconfessabile, l'esigenza cioè di un rigore superiore nel pensare e nello scrivere rispetto a quello richiesto nella comunicazione logica; un rigore necessario perché ciò che non è servile, per principio, sfugge alla comunicazione svelando il dramma, come dirà Blanchot con Hegel per andare oltre Hegel, di un linguaggio dialettico che manca sempre l'essenziale. Manca l'immediato, quell'eccesso di presenza irrapresentabile che *resta*, o meglio *è*, viene sempre prima di ogni presenza nella misura in cui non solo si sottrae, resiste al lavoro della mediazione dialettica, al potere di un *vedere* che attraverso il linguaggio obiettivante fissa/significa la vita nei saperi, ma ne è la stessa possibilità. La possibilità impossibile che si offre ad un sentire sensibile, all'*im*-potenza di un non-sapere che non afferra la complessità plurale dell'esistenza filtrandola nell'universalità astratta del concetto, riducendola nell'evidenza del senso e nella verità di una fine della Storia che si compie nel progressivo togliemento-superamento di ogni negatività e dove l'inerzia contemplativa del Saggio hegeliano³³ è la cifra di uno *status* d'equilibrio, di assenza di desiderio che, evidenzia Bataille, ha come solo elemento di sovranità l'*indifferenza* generata dall'uniformità, la paralisi dell'azione in una realtà omogeneizzata nel sistema del sapere³⁴.

31 Ivi, p. 286.

32 Ivi, p. 299.

33 Non avendo «[...] separato, in modo chiaro, la morte dal sentimento di tristezza cui l'esperienza ingenua oppone una specie di piattaforma girevole delle emozioni», Hegel fu in un certo qual modo costretto, osserva Bataille, «[...] a prendere coscienza della negatività in quanto tale, afferrarne l'orrore, nello specifico l'orrore della morte, sostenendo e guardando diritto in faccia l'opera della morte» non raggiungendo così la sovranità autentica. Tuttavia, chiarisce Bataille, «[...] l'accostò quanto più poté. Ciò che lo separò da essa risulterebbe anzi insensibile, se non potessimo intravedere un'immagine più ricca attraverso le alterazioni di significato che riguardano il sacrificio e l'hanno ridotto dalla condizione di *fine* a quello di semplice *mezzo*», G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., pp. 149-168, pp. 162, 164, 167.

34 Dobbiamo ricordare che il legame di Bataille con Hegel passa attraverso la lettura-traduzione della *Fenomenologia dello Spirito* fatta da Alexandre Kojève che nel 1933-34 – succedendo a Koyré sulla cattedra di Filosofia all'*École pratique* – riprende la lettura dei testi hegeliani interrotta da questo agli scritti jenensi, porterà avanti fino al 1939 un seminario che vedrà coinvolti intellettuali e studiosi di diversa provenienza e formazione tra i quali ricordiamo Raymond Queneau, Roger Caillois, lo stesso Bataille, Jacques Lacan e Pierre Klossowski. Una lettura che sottrae Hegel all'immagine negativa che circolava nell'ambiente filosofico francese: l'interesse è dovuto alla messa in evidenza, nel percorso sistematico, di una particolare apertura per la quale il movimento di emancipazione dell'uomo, dal mero sentire animale alla formazione della coscienza, non è segnato dall'affermarsi di una "misteriosa aurora della ragione", ma da un radicato desiderio antropogenetico di riconoscimento che dà forma e senso alle relazioni infra e intersoggettive. Kojève traduce il termine *Begierde* con *désir* piuttosto che con *appétit* per evitare una limitazione semantica del termine che chiudendolo nello spazio del semplice sentire istintuale/animale non avrebbe reso la radicale insufficienza ad essere che segna il bisogno di riconoscimento, di realizzazione nella realtà umana, dell'autocoscienza dell'uomo che deve necessariamente incontrare-desiderare il desiderio di un altro uomo. Il desiderio rende inquieto l'uomo, dice Kojève, e lo spinge all'azione, a negare, trasformare il dato e il desiderio dell'altro innescando così una inevitabile lotta in cui morte e negatività sono le cifre di un processo in cui risaltano, secondo la lettura

La negazione umana, l'azione separatrice dell'intelletto compendosi nega proprio ciò che avrebbe dovuto rivelare: l'impossibile coincidenza della morte come (auto)-coscienza con l'essere cosciente dell'uomo che muore, l'impossibile esperienza del morire, il segreto del sacrificio che nella realtà di una messinscena custodisce la verità di un'esperienza impossibile, di una comunione nella morte che si dà solo nella forma vuota dell'assenza. Ed è proprio la rivelazione del segreto di *Acéphale* – il fallimento di una comunione attraverso un sacrificio e una morte utili – a porre il pensiero di fronte al suo limite estremo, l'impossibile sapere di un'esperienza che, aldilà del serio, *magnifica l'esistente fin dentro la morte* «annientando ogni aldilà intellettuale o morale»³⁵; l'esigenza cioè di una conoscenza-non sapere senza fondamento, cieco possiamo dire, proprio in quanto pone in questione l'arrogante consapevolezza della verticalità della visione che ritma il progresso del pensiero occidentale. La fine della Storia, allora, non è il compimento dell'Opera, ma in un senso molto arendtiano, un nuovo inizio nella misura in cui la morte in quanto differenza assoluta non utile, non assimilabile immette il non-senso – l'impossibile – nel senso mostrando tutta l'artificiosità di un sistema di sapere fondatosi sulla negazione del dato naturale, su un passaggio impossibile a compiersi, osserva Bataille, dall'animale all'uomo, dalla complessità violenta delle emozioni alla semplicità calma delle ragioni, dalla casualità vitale del reale alla causalità determinata e ordinata della realtà³⁶.

Il silenzio della visione è in Bataille la cifra del sacrificio, una messa in causa della potenza del soggetto conoscente, dell'intelligenza e del pensiero discorsivo nati e sviluppatasi in funzione del lavoro servile, perché il sacrificio è «[...] un modo d'essere, *autonomo*, solo nella misura in cui il discorso significativo non gli dà forma»³⁷, solo se la “caduta” della potenza intenzionante della coscienza e di quella significante del discorso non è “piena di senso” – («“Lo spirito ottiene la sua verità, dice Hegel, sono io a sottolineare solo trovando se stesso nella lacerazione assoluta”). Ma questo senso è infelice. È ciò che limitò e impedì la rivelazione che il saggio trasse dal soggiornare nei luoghi dove regna la morte»³⁸ –, solo se l'assoluta casualità, la *chance* dell'accadere degli istanti sovrani, è *accolta* quale

kojèviana, elementi violenti ed eccessivi.

35 G. Bataille, *Il labirinto*, in Id., *Critica dell'occhio*, Guaraldi, Rimini 1972, p. 294.

36 In relazione al complesso e non eludibile rapporto dell'uomo con la propria animalità – la sua parte maledetta, sacra – e alla necessità nel movimento della dialettica del riconoscimento del privilegio del mondo dell'umano del bando da questo dell'animale cfr. G. Bataille, *L'amicizia dell'uomo e della bestia*, in Id., *L'aldilà del serio*, cit., pp. 289-293; *Il passaggio dall'animale all'uomo e la nascita dell'arte*, ivi, pp. 359-377 dove sottolinea come proprio l'arte preistorica, i disegni rupestri delle grotte di Altamira e di Lascaux, sia una precisa testimonianza del passaggio dall'animale all'uomo, «[...] la sola via attraverso la quale, alla lunga il passaggio dall'animale all'uomo è divenuto per noi sensibile [...]». Le tracce che quegli uomini hanno lasciato della loro umanità, pervenutavi dopo decine di migliaia di anni, si limitano, o poco ci manca, a rappresentazioni di animali. Questi uomini hanno reso sensibile per noi il fatto di essere divenuti tali perché non più limitati dall'animalità, ma l'hanno reso sensibile lasciandoci l'immagine stessa dell'animalità da cui evadevano. Ciò che gli affreschi mirabili annunciano con una forza giovanile non è soltanto il fatto che l'uomo che li ha dipinti smise di essere animale dipingendoli, ma che smise di esserlo dando dell'animale, e non di se stesso, un'immagine poetica, che ci seduce e ci appare sovrana», ivi, pp. 361-362; *All'appuntamento di Lascaux. L'uomo civilizzato si ritrova uomo del desiderio*, ivi, pp. 379-382.

37 G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, cit., p. 166.

38 Ivi, p. 167.

piega essenziale nell'intelligenza, solo se anche la conoscenza "reattiva-escretiva" legata al dispendio – l'attività erotica, il riso, l'angoscia, le lacrime, tutto il non-sapere cioè delle emozioni – torna ad essere parte essenziale del percorso fenomenologico accanto alla conoscenza "appropriativa-appercettiva" legata al lavoro e alla manipolazione. Il *labirinto* e non la *piramide* è allora, per Bataille la cifra dell'esistenza; il *nomadismo* e non la *sedenterietà* qualifica il pensiero, l'ordine folle di un *chaosmos* che contesta quello misurato e significato di un *chosmos* sfigurando così, nella polimorfia di un *non-senso* che libera e glorifica la vita fin dentro la morte, l'eccellenza della figura umana che nel discorso mutila e frammenta l'essere. L'esistenza non è solo lavoro e progetto, ma anche emozione, gioco, esperienza di una *comunicazione comuniale* che disorienta, sovverte l'orizzonte del sapere e la precisione del linguaggio nozionale ri-orientandoli, possiamo dire, verso la *concretezza*, verso quell'immediatezza dell'essere-esistenza che può essere "conosciuta" solo attraverso la visione di uno sguardo cieco che *sente* la "purezza del cielo" o il "profumo di una stanza" e "detta" con la voce di *parole mute* che comunicano solo lo "svanire del reale discorsivo".

Bisogno di significare e "diritto al non-senso", finitezza e desiderio d'infinito, sistema ed eccesso, limite-interdetto e contestazione-trasgressione questo è per Bataille l'essere umano e, in questa direzione, confermando la distanza e nello stesso tempo la consonanza con il pensiero hegeliano, dichiara che

[...] Se Hegel falli, non si può dire che sia stato a causa di un errore. Il senso stesso dello scacco differisce da quello dell'errore: forse solo l'errore è fortuito. Bisogna parlare dello "scacco" di Hegel, in generale, come un movimento autentico e carico di senso. In effetti l'uomo è sempre alla ricerca di una sovranità autentica [...] ³⁹,

ma la ricerca – facendone un progetto, subordinandola a uno scopo e traducendola nel linguaggio – la nega proprio quando, invece, al limite del sapere lo sguardo teorico deve imparare a tacere e *fare esperienza*, a sentire – senza più l'obbligo di dire e di scrivere, di significare – ciò che la visione non può più abbracciare. Fare «un'esperienza in cui si è completamente oltrepassati»⁴⁰, dove abbandonate le prospettive dell'azione mi si rivela solo «la mia perfetta nudità» il diritto dell'uomo, sottolinea Bataille, a non significare nulla a mettere in causa, con Nietzsche, il nichilismo in quanto chiusura del senso in una concezione omogenea e compiuta dell'essere⁴¹, perché «[...] l'intenzione che rifiuta ciò che è privo di senso è infatti il rifiuto di essere totali, per questo rifiuto noi non abbiamo coscienza della totalità dell'essere in noi»⁴², che non è la pretesa compiuta totalità hegeliana da cui è, paradossalmente, espulsa proprio la *part maudite*, ma la «totalità diffratta e labirintica dell'essere» che

39 Ivi, p. 168.

40 G. Bataille, *Non-sapere, riso e lacrime*, in Id., *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., pp. 34-55, p. 47.

41 Perché, come evidenzia Roberto Esposito, il nichilismo «non va cercato dalla parte della mancanza, ma da quella della sua sottrazione. È la mancanza della mancanza – la sua rimozione o la sua risarcitura. Ciò che ci sottrae alla nostra alterità bloccandoci in noi stessi: facendo di quel "noi" una serie di individui compiuti e rivolti al proprio interno, interamente risolti in se stessi», R. Esposito, *Nichilismo e comunità*, in «Filosofia politica», XIII, 1999, n. 1, pp. 91-102, p. 99.

42 G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 26.

[...] comporta però, *contro e verso* Hegel, prendere la via all'ingiù, quella del non-senso e del non-sapere, e dunque rivendicare il e riappropriarsi del carattere più singolare dell'essere umano: la finitezza, la relatività e su di esse tentare la via della ricostruzione "vera", cioè labirintico-diffratta, della figura umana⁴³

facendo così giocare il desiderio di totalità che muove il sistema contro se stesso, una vera e propria conversione, possiamo dire, che riporta il sapere a contatto con la dimensione "non fabbricata" dell'emozionale, con l'ignoto al sistema della conoscenza. Un movimento in cui si svela la contraddizione stessa insita nella circolarità dialettica: voler conoscere fino in fondo – volersi tutto, voler durare, sono delle «illusioni nebulose», dei narcotici necessari a sopportare la vita⁴⁴ – conduce, inevitabilmente in quell'oscurità senza fondo in cui esplose il silenzio di un non-sapere che non si fa mai mezzo per un fine. Così mentre il sapere "lavora" al compimento e questo, per Hegel, era il compimento dell'uomo, la poesia, il riso e l'estasi non sono l'uomo compiuto, non danno "soddisfazione" e

[...] A meno di morire, li si abbandona come un ladro (o come si abbandona una ragazza dopo l'amore), inebetito, respinto stupidamente nell'assenza di morte: la conoscenza distinta, l'attività, il lavoro⁴⁵

Possiamo allora comprendere come il termine *contestazione* non si distingua dall'esperienza anzi, sottolinea Bataille richiamandosi a Blanchot, è l'esperienza stessa, è «il grido di un'esistenza», *il y a*: una paralisi dell'intelligenza, possiamo dire, che è lo *stupore* per la pura presenza del reale, un'immediatezza che sfugge al sapere e al dire servili. Irrappresentabile, impossibile... e tuttavia lì, *il y a*. Stupore che impone il silenzio della voce: si tratta di una inoperosità delle parole che interrompe il lavoro di produzione di senso del linguaggio significante svelando così la "follia del giorno" – la violenza del mondo del lavoro e del progetto –, il potere di un *vedere* e di un *dire* che con Platone ha sancito il cammino univoco del pensiero occidentale allontanando la ragione dalla "follia della notte", da quel fondo oscuro-caverna da cui Thomas non può più distinguersi:

[...] La notte, ben presto, gli sembrò più oscura, più terribile di una qualsivoglia notte, come se fosse realmente uscita da una ferita del pensiero che non si pensava più, del pensiero considerato ironicamente come oggetto da qualcosa d'altro dal pensiero. Era la notte stessa. Le immagini che facevano la sua oscurità lo inondavano, e il corpo trasformato in uno spirito demoniaco cercava di rappresentarsele. Egli non vedeva nulla e, lungi dall'essere oppresso, faceva di quest'assenza di visione il punto culminante del proprio sguardo. Il suo occhio, inutile per vedere, assumeva proporzioni straordinarie, si sviluppava in modo smisurato e, estendendosi all'orizzonte, lasciava penetrare la notte nel suo centro per crearsi un'iride. Attraverso questo vuoto erano dunque lo sguardo e l'oggetto dello sguardo a mescolarsi⁴⁶.

43 F.C. Papparo, *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1997, pp. 43-44.

44 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 24.

45 Ivi, p. 177.

46 M. Blanchot, *Thomas l'obscur*, citato da G. Bataille, *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, in *Id., L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., pp. 83-112, p. 98.

La potenza di Thomas, però, sta proprio nella *passività* di un occhio inutile che, come la non-preferenza di Bartleby, si fa cifra di quelle «situazioni limite» – esperienze logicamente paradossali che come quelle delle lacrime, del riso o dell'eros sottraggono il soggetto a se stesso gettandolo d'*emblée* nella presenza irrapresentabile di ciò che è, il fondo impossibile delle cose – dove *parole mute*, *visioni cieche* e *sensazioni intense* non dicono, ma esprimono in un linguaggio emozionale la continuità fondamentale dell'essere, la totalità dei possibili, negata nella visione individualizzante della coscienza intenzionante, come radicale impossibilità. Perché nell'esperienza «[...] non c'è più esistenza limitata. Un uomo non vi si distingue in nulla dagli altri: in lui si perde ciò che in altri è torrenziale. Il comandamento così semplice "Sii questo oceano", legato all'estremo fa di un uomo, allo stesso tempo, una moltitudine, un deserto»⁴⁷.

È la dichiarazione della "comunità" d'esistenza che lega Bataille a Nietzsche, una ripetizione dell'esperienza nietzscheana in cui, come sottolinea Denis Hollier, ciò che si ripete/afferma è il venir meno del principio di riconoscimento, la necessità cioè di un esercizio del pensiero come pratica di un non-sapere nel quale, con Nietzsche, si compie il *sacrificio* dell'identità, quello del senso e del valore trascendente di Dio che è prova, per l'uomo, di un'esistenza essenzialmente *dechirée*. *Supplizio* è appunto il titolo della seconda parte de *L'esperienza interiore*, il punto centrale possiamo dire della riflessione batailleana in cui la decisione di entrare nel non-sapere, la volontà d'*ipse* di non volersi più tutto, di mettere tutto in causa, di fuggire dunque la coerenza di un'esistenza meramente discorsiva, dà inizio al "rapimento", che non è l'ascesi cristiana in cui il movimento della perdita di sé si fa strategia per la salvezza, ma la cifra di una mistica dell'esistenza, osserva Bataille, quella di una vita che sente e ama l'incrinatura che ferisce le sue certezze, una passione che «annientando ogni al di là intellettuale o morale magnifica l'esistente fin dentro la morte», l'esperienza di chi non sente più che c'è qualcosa come un-al-di-là della vita e danza felice col tempo che l'uccide. È l'*esuberanza*, «un'ebbrezza senza domani (quella dell'eroticismo, della festa). Il punto in cui abbandoniamo il cristianesimo», chiarisce Bataille, che Angela da Foligno raggiunse e «descrisse, ma senza saperlo»⁴⁸. L'esuberanza è la cifra della *trasgressione* – un'esplosione che espone il soggetto identitario e la scrittura riflessiva alla violenza dell'alterità e del non-senso – che scorre in tutta la *Somme Atheologique* e ritma il movimento dell'esperienza interiore nella *prova dei limiti*, delle certezze e dei valori che legano l'essere, nella consapevolezza della coscienza, ad un esistere avaro e vuoto che è, nello stesso tempo, quella del loro superamento. Non una negazione, ma come afferma Michel Foucault, «un'affermazione che non afferma niente», un'affermazione non positiva nella misura in cui

[...] non è lo sforzo del pensiero di negare delle esistenze o dei valori, è il gesto che riconduce ognuna di queste esistenze ed ognuno di questi valori ai propri limiti, e quindi al Limite in cui si compie la decisione ontologica: contestare è andare fino al cuore vuoto dove l'essere raggiunge il suo limite e dove il limite definisce l'essere. [...] Nessun movimento dialettico, nessuna analisi del costituito e del suo fondamento trascendentale può essere d'aiuto alla possibilità di pensare una simile esperienza o addirittura di accedere ad essa⁴⁹.

47 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 62.

48 G. Bataille, *Il colpevole*, cit., p. 35.

49 M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 55-72,

Perché l'esperienza si dà proprio e solo nel "gioco istantaneo del limite e della trasgressione" – come incessante messa in questione-gioco nell'essere del fatto stesso d'essere, «un viaggio ai limiti dell'umano possibile» –, come tensione quindi che esige al limite del sapere il non-sapere, una tensione che lega e distingue conoscenza ed esistenza, messa in atto e messa in questione. Tensione che la potenza di un soggetto tutto razionale non può risolvere nella formalizzazione di un sapere né nella posizione di valori e norme che guidano e regolano l'esistenza, perché la tensione va «vissuta fino al deliquio» – è il valore indeterminabile dell'inquietudine filosofica, il movimento incessante che sostiene l'esperienza, l'insegnamento, possiamo dire, che emerge nella "risposta" di Bataille all'accusa di Sartre d'essere un "nuovo mistico" –, fino a sentire l'impossibilità a distinguere soggetto (non-sapere) e oggetto (l'ignoto), fino all'estremo del possibile, fino al sacrificio del soggetto di conoscenza avaramente chiuso nella perfezione della riflessività e del suo sapere. «Solo se enuncio il principio che "l'esperienza interiore stessa è l'autorità" esco dall'impotenza», solo così «l'uomo torna a disporre del suo possibile, e non più di quello vecchio, limitato, bensì dell'estremo del possibile»⁵⁰: una decisione d'esistenza, un rientrare del soggetto in se stesso, dice Bataille, dove «se stesso» è «un luogo di comunicazione, di fusione del soggetto e dell'oggetto»⁵¹, è l'esperienza.

Una decisione dove non è solo il discorso, il valore dell'enunciato ad essere contestato da Bataille, ma a livello del "deliquio" anche la debolezza del "metodo" di *drammatizzazione* dell'esistenza attraverso cui si raggiungono gli stati di estasi. Pur opponendosi al metodo discorsivo, infatti, la *performatività* della drammatizzazione, come nel caso degli *Esercizi* di Sant'Ignazio, cerca di "rimediare" all'assenza del discorso – dissimulando così il dramma che si agita sotto le parole – «[...] con la tensione del discorso»; ma l'*esortazione* a rappresentarsi i luoghi e i personaggi del dramma stesso, a fare ciò che si dice «[...] fallisce (d'altra parte, l'oggetto di contemplazione che essi propongono è indubbiamente il dramma, ma implicato nelle categorie storiche del discorso, lontano dal Dio senza forma e senza modo dei Carmelitani, più dei Gesuiti assetati d'esperienza interiore)»⁵² rivelando l'impotenza del metodo esortativo a trarci fuori dalla palude del senso, dalle sabbie mobili in cui ci trascinano le parole con «[...] i loro dedali, l'immensità estenuante dei loro possibili, il loro carattere traditore». Come raggiungere e disporre, allora, di quella parte di esistenza animata da

[...] moti interiori vaghi, che non dipendono da alcun oggetto e non hanno intenzione, stati che, simili ad altri legati alla purezza del cielo, al profumo di una stanza, non sono motivati da alcunché di definibile, tanto che il linguaggio, il quale, quanto agli altri, ha il cielo, la stanza cui fare riferimento – e che dirige in questo caso l'attenzione verso ciò che coglie – è spossessato, non può dire nulla⁵³?

Come dire l'esperienza interiore, senza negare la necessità del linguaggio? Come «[...] far convergere in un punto tutte le inclinazioni dell'uomo, tutti i possibili che egli è, trarne al

p. 63.

50 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 36.

51 Ivi, p. 37.

52 Ivi, p. 43.

53 Ivi, p. 44.

tempo stesso gli accordi e gli scontri violenti, non lasciare più fuori il riso che lacera la trama (la stoffa) di cui l'uomo è fatto»⁵⁴, senza per questo negare validità al sapere, all'umano? Senza chiudere l'esistenza nella parzialità o della sola conoscenza oggettiva o nella dispersione irrazionale dell'ineffabilità mistica?

Come dire-comunicare l'esperienza senza sprofondare necessariamente nelle sabbie mobili delle parole – di cui pure la contestazione deve servirsi – senza perderci nel fragore del «vocio delle idee» che, come ci ricorda il piccolo principe, impediscono al pensiero di *sentire*, di *vedere col cuore* quella parte «muta nascosta, inafferrabile», ignorata dalle parole e che «[...] Di solito sfugge anche a noi»⁵⁵

2. Esperienza-comunicazione. Il gioco della trasgressione

Sono queste le questioni che “muovono” *L'esperienza interiore* e che saranno da Bataille ulteriormente declinate nella ricerca di una via d'accesso, di una modalità espressiva dell'esperienza dapprima ne *La letteratura e il male* e quindi ne *L'eroticismo*: l'esigenza di un pensiero/comunicazione che pur dovendo essere espresso secondo categorie filosofiche, ricorrendo cioè alle “servitù verbali” – a ciò che, essenzialmente impedisce l'accadere dell'esperienza stessa – tuttavia non si subordina ad esse. Ecco allora il passo *au de là*, possiamo dire con Blanchot, che *Metodo di meditazione*, emblematicamente aperto da un frammento “lirico” di René Char – «Se l'uomo non chiudesse sovranamente gli occhi, finirebbe per non vedere più quel che vale la pena di essere guardato»⁵⁶ – mette in campo, una sorta di *antidisciplina*, possiamo dire, da introdurre nel pensare e nello scrivere, che immette la *trasgressione* nel cuore della legge, la sovranità cioè di una negatività inimpiegabile che è proprio il segreto inconfessabile, l'“inoperosa operosità” di un'inquietudine che la Filosofia – ed il filosofo «come forma sovrana e primaria del linguaggio filosofico» – tradisce identificandosi al suo discorso. Si tratta allora, come dirà Blanchot, di trovare nel linguaggio stesso, nell'opera la sua possibilità di comunicare, d'essere *organon* di relazioni senza potere, si tratta di fare del linguaggio e dell'opera il luogo di un'etica, di un'estetica e di una politica assolute tali da sottrarre l'io al bisogno di durare, di dar senso e valore al mondo nel discorso ponendolo, d'*emblée*, nel *silenzio* di un linguaggio «incompiuto e non padrone di sé [...] che non ha il suo modello, il suo fondamento, il tesoro stesso del suo vocabolario in nessuna forma di riflessione, fino ad ora definita, in nessun discorso pronunciato»; nel linguaggio di un'esperienza che non può parlare che «all'interno stesso dell'insufficienza del suo linguaggio, precisamente là dove le parole mancano dove il soggetto che parla svanisce, dove lo spettacolo ondeggia dentro l'occhio stravolto. Là dove la morte di Bataille ha immerso ormai il proprio linguaggio»⁵⁷, nel silenzio – di parole che non dicono ma *simulano* l'impossibile, e di espressioni che *mimano* l'incomunicabile – dove concetti e nozioni non

54 Ivi, p. 135.

55 Ivi, p. 44. Sul legame del pensiero col sentire «che riporta l'estetico al senso etimologico» cfr. M.B. Ponti, *Georges Bataille e l'estetica del male*, Centro Internazionale di Studi di Estetica, Cagliari 1999,

56 Ivi, p. 253.

57 M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 63.

sono che dei *simulacri* che, aprendo le nozioni, destrutturando la logica proposizionale e la linearità grammaticale del discorso, eccedono il senso.

Il simulacro, come sottolinea Pierre Klossowski in uno dei suoi tre saggi da lui dedicati a Bataille, non è esattamente una pseudo-nozione poiché in quanto tale funzionerebbe ancora come polo di riferimento e quindi come indice d'errore nella dinamica proposizionale. Il simulacro, al contrario è la cifra di uno *stato istantaneo*, «è ciò che noi sappiamo di un'esperienza» che non ha però per oggetto «la comunicazione intelligibile della nozione» – il simulacro non permette passaggio-fusione di spirito o di pensiero –, ma «la complicità, i cui motivi non sono neanche determinabili né cercano di determinarsi». L'uso del simulacro, infatti, non spiega ciò che accade in questa complicità, sostenendo così il senso di un'assenza, l'esperienza vissuta di una vacanza dell'io (coscienza senza-sostanza) e di Dio come suo garante, un non-pensiero che non è riconducibile ad alcun enunciato esperienziale e che arriva all'altro, alla coscienza dell'altro che però continua, in quanto “natura identica”, *essere chiuso e avaro*, a «far riferimento ad un registro di nozioni basato sul principio di contraddizione, dunque dell'identità dell'io, delle cose e degli esseri»⁵⁸, identità ed integrità su cui fonda le sue operazioni che danno senso e valore al mondo. Il simulacro contesta qualsiasi identità, non fissa dei contenuti né colma l'assenza di un avvenimento reale, non nega la contraddizione ma la implica esponendo, paradossalmente nel suo non-senso il senso dell'incomunicabilità di quelle esperienze profonde – l'angoscia, il riso, le lacrime – che accadendo sopprimono il soggetto. In questo modo, osserva Klossowski, il linguaggio del simulacro non risponde più all'essere che appare come ciò che eternamente fugge l'esistente: di colpo «l'esistenza ricade nel discontinuo dove non ha mai smesso di “essere”»⁵⁹.

Qui la riflessione di Bataille, osserva Klossowski, potrebbe “confondersi” con quella di Heidegger là dove questi assumendo una sorta di “responsabilità” rispetto a un esistente che si ignora come discontinuo e si racchiude nell'incuranza di ogni percezione dell'essere in quanto essere, sente l'esperienza dell'angoscia come possibile «via di ritorno al punto di partenza, ovvero al punto di interrogazione di ogni metafisica degna di questo nome», ma per Bataille «il discontinuo diventa il motivo di una rivolta, nel nome stesso della fuga dell'es-

58 P. Klossowski, *A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille*, «Critique», 195-196, 1963, tr. it. in Id., *Del simulacro nella comunicazione di Georges Bataille*, in Id., *La rassomiglianza*, Sellerio editore, Palermo 1987, pp. 19-32, p. 22. Il riferimento di Klossowski è, in particolare alle riflessioni sulla nozione di peccato esposte da Bataille in una conferenza – *Discussion sur le péché* – organizzata dalla rivista «Dieu vivant» nel marzo del 1944 e raccolte nella parte del *Su Nietzsche* intitolata *Il culmine e il declino*, con delle modifiche, relative all'idea “del nulla della noia”, introdotte per rispondere alle osservazioni di Sartre. Il testo è stato tradotto e pubblicato autonomamente come *La condizione del peccato*, Mimesis, Milano 2002. Gli altri due saggi dedicati a Bataille sono: *Le corps du Néant*, in Id., *Sade, mon prochain*, Seuil, Paris 1947, dove la lettura di Klossowski, segnata da una presa di posizione teologico-cristiana, mette in discussione il tema batailleano e sadeano della trasgressione evidenziando come il movimento della negazione – della morale cristiana e di Dio – porta necessariamente ad una più alta affermazione della Legge e del possibile. In questo contesto, per Klossowski, Bataille non riesce a sfuggire alla legge del linguaggio che riporta inevitabilmente la trasgressione nell'ambito del progetto. Il terzo saggio dedicato a Bataille è *La messe de Georges Bataille*, in Id., *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris 1963. Cfr. inoltre P. Klossowski, *Le leggi dell'ospitalità*, ES, Milano 1996, dove la considerazione positiva del simulacro è riportata alla sua matrice ermetica.

59 P. Klossowski, *A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille*, cit., tr. it. cit., p. 24.

sere, contro l'esistente utilmente sfruttato e organizzato per sé, ivi compresa la filosofia»⁶⁰, quella stessa di Heidegger, che legata ai risultati rimane un lavoro "professorale" che vuole recuperare, ricomporre, dunque rimanere in quello stesso percorso metafisico che pretendeva di decostruire e oltrepassare: la "catastrofe ontologica" del pensiero è per Bataille l'esatto contrario della sovranità di un *pensare incoerente* – le esperienze del riso, dell'angoscia, dell'eccitazione erotica – e di un *linguaggio a-logico*, emozionale che non si faranno mai discorso filosofico, prassi appropriativa di una metafisica che ha emarginato l'estraneo, la dismisura, il non utile. Ed è Nietzsche con la sua critica delle teorie della conoscenza e dell'atto di conoscere che guida la contestazione di Bataille, che svolge il filo stesso de *L'esperienza interiore*, in quanto «[...] appello alla silenziosa autorità del pathos senza fine né senso» dei momenti sovrani, «in quanto immediata percezione della fuga dell'essere, e la cui discontinuità esercita un'incessante intimidazione del linguaggio»⁶¹ e un'alterazione profonda dell'identità del soggetto a partire proprio dalle nozioni, cioè dal linguaggio discorsivo e dal soggetto. La contestazione deve, infatti, servirsi delle parole perché se non avvenisse «sotto la legge del linguaggio», quei moti "interiori", "vaghi", «[...] che non dipendono da alcun oggetto e non hanno intenzione», ci ricorda Bataille, persisterebbero in noi

[...] come se non esistessero. Ma se contro tale legge ci scontriamo, possiamo di passaggio fermare la coscienza su uno di essi, e facendo tacere il discorso, attardarci alla sorpresa che esso ci procura. Meglio sarebbe allora rinchiudersi, fare notte, rimanere nel silenzio sospeso in cui sorprendiamo il sonno di un bambino [...]. Ma la difficoltà è che non si riesce facilmente, né del tutto, a tacere, che occorre lottare contro se stessi, con la pazienza, appunto di una madre: cerchiamo di afferrare in noi ciò che sussiste al riparo delle servitù verbali, e quello che afferriamo siamo noi stessi che divaghiamo, che infiliamo frasi, forse a proposito del nostro sforzo (poi del suo scacco), ma frasi e nell'impotenza ad afferrare altro⁶².

Bataille è consapevole della necessità di arrivare a una sorta di "crucele" padronanza del linguaggio, possiamo dire, che è la capacità di una pratica perversa che lo corrompe scardinandolo dall'ordine discorsivo cui lo "condanna" la volontà significativa del soggetto *ego cogito*, ma anche *ego loquor, ergo sum*, se è necessaria *messa in questione* della sua potenza – *dépense* paradossale, esperienza in pura perdita impossibile a dirsi e tuttavia necessaria –, nello stesso tempo, non può sottrarsi alla *messa in atto* attraverso le parole e la scrittura di un movimento che "tradisce" la volontà di contestazione. È il linguaggio di Sade, un linguaggio violento e che parla della violenza, che «porta in sé la negazione totale, che pone fine a ogni possibilità di discorso»⁶³, conciliante, giustificatorio, fondativo, ma capace di tenere insieme, sfuggendo alla tentazione dialettica del discorso filosofico, «i due aspetti estremi della vita umana»: da un lato la violenza, l'eccesso, la barbarie, il godimento quel caleidoscopio di emozioni che è la parte sovrana della vita che sfugge alla coscienza e, dall'altro l'ordine, il limite la civiltà, il rinvio del godimento che riducono l'esistenza alla parte servile, utile della vita, quella che appare alla coscienza. Violenza e ordine ci appartengono:

60 Ivi, pp. 26-27.

61 Ivi, p. 28.

62 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 45.

63 G. Bataille, *L'eroticismo*, ES, Milano 1997, p. 179.

[...] la violenza al di là di se stessa, cerca la coscienza (affinché il godimento a cui tende sia meditato, e quindi più intenso e più decisivo, più profondo). Ma la nostra violenza ci allontana dalla coscienza, e nello stesso tempo lo sforzo di cogliere distintamente il significato dei nostri movimenti di violenza ci allontana dagli smarrimenti e dai rapimenti sovrani che la violenza determina⁶⁴.

Un'antinomia che è svelata dal linguaggio di Sade, che non è quello del potere/carnefice, ma quello della vittima che parla/scrive per *contestare* proprio quel terreno della moralità cui appartiene il linguaggio nozionale, per far rientrare nella coscienza quella stessa violenza-piacere che la coscienza dell'uomo moderno ha sacrificato sull'altare della civilizzazione. Rientrata nella coscienza, infatti, la violenza ne sfalda le certezze e le regolarità morali, ma la perversione letteraria sadeana riesce, attraverso la trasgressione, a "illuminare" quella "verità penosa" che ci appartiene: « [...] ciò che ci disgusta più profondamente è in noi »⁶⁵, la prospettiva che ci attrae e ci respinge, quella « [...] del piacere violento, dell'orrore e della morte », quella di una vita inutile, generosa, che si deve vivere accanto e non contro la prospettiva del mondo reale dell'utilità. Perché anche se

[...] Non abbiamo mai il diritto di preferire la seduzione: la verità ha dei diritti su di noi. E direi che ha tutti i diritti su di noi. Eppure noi possiamo, dobbiamo anzi, rispondere a qualche cosa che, non essendo Dio, è più forte di tutti i diritti: quell'impossibile cui non accediamo che dimenticando la verità di tutti quei diritti, che accentandone la scomparsa⁶⁶,

entrando nel *Labirinto dell'esistenza*, nel mondo ateologico di un soggetto suppliziato la cui passione risponde al desiderio hegeliano di compiutezza con la "sagezza senza speranza" della nietzscheana ignoranza amata (*Unwissenheit*): una volontà di tragedia in cui le passioni e le emozioni che attraversano e frammentano i soggetti e le società sfidando la legge e oltraggiando la morale del dovere mettono in gioco l'esistenza inscrivendovi la necessità stessa del negativo, l'impossibile e necessaria esperienza della morte.

La trasgressione letteraria diviene così – nel contesto della polemica batailleana contro i valori dell'*alto* che si sviluppa in una vera e propria *eterologia* – espressione di un'esposizione-affermazione violenta del negativo, una presa di posizione contro tutto ciò che lavora alla limitazione di cui i surrealisti e lo stesso Breton hanno tentato di impadronirsi, di curare, possiamo dire, filtrando gli scritti di Sade attraverso la positività dell'artificio letterario e della creazione poetica, riducendo così i *valori del basso* e la forza trasgressiva del suo linguaggio al «valore d'uso volgare» del piacere e del desiderio⁶⁷. E se presa alla lettera la visione sadeana di una società nello stato di immoralità/criminalità rischia, secondo Klos-

64 Ivi, p 183.

65 Ivi, p. 186.

66 G. Bataille, *L'impossibile*, in Id., *Tutti i romanzi*, Bollati Boringhieri, Torino 1922, *Prefazione* alla seconda edizione, p. 218.

67 Dopo la collaborazione al numero 6 della rivista «La Révolution surréaliste» lo scontro di Bataille con Breton si acui sfociando, nel 1929, nella fondazione della rivista «Documents» a cui collaborarono surrealisti dissidenti, come Leiris e Desmos, intellettuali e spiriti liberi accumulati da un intento anti-conformista, dal desiderio di decostruire radicalmente il formalismo classico e la logica composita e risolutiva di un'arte, di una poesia e di una letteratura che non arrivavano che ad una "sovranità minore", incapace di cambiare il mondo e di "contestare l'impero dell'attività".

sowski, di perpetuare *ad infinitum* quella noia iniziale da cui è nato il crimine stesso, distruggendo nell'azione un istante dopo l'altro, seguendola come Bataille fa reagendo all'inerzia surrealista, nella dissonanza di un linguaggio le cui parole scavano nell'inconfessabile, allora possiamo scorgere, dietro il perseverare nel crimine del marchese de Sade, il tumulto rivoluzionario di quelle operazioni sovrane – veri e propri atti di *depense improduttiva* – che contestano tutto ciò che nell'impegno politico così come in quello intellettuale seguono il filo delle operazioni subordinate, la logica di un progetto che inganna l'azione⁶⁸. Così i “grandi borghesi” o gli “aristocratici illuminati” – libertini convinti che nei romanzi di Sade vivono nella consapevolezza di un'esistenza aleatoria – sono, per Bataille, il segno nel presente della necessità di passare da un'esistenza dissociata, funzionale e servile a un'esistenza totale, polimorfa dove l'“intensità impulsiva” delle masse come quella degli individui non risponde più alla logica della conservazione pretesa dalla società. Qui le parole del marchese danno voce alla passione, alla dismisura, all'impossibile che l'esistenza incontra al limite del possibile là dove il sapere si volge in non-sapere, dove il senso sente la necessità del non-senso e l'uomo lascia cadere la maschera di quell'eccellenza che ha indossato per entrare nella civiltà, dimenticando l'animale, sacrificando la parte maledetta dell'umano, allontanando quel “culmine” che nel *Su Nietzsche* è il Male ineliminabile. Una negatività irriducibile che parla da quella dimensione del *basso materialismo*⁶⁹, dell'inconfessabile agitazione umana – da Bataille letta in consonanza con lo gnosticismo non come contrapposizione negativa all'alto e quindi come desiderio di ritorno ad un'origine aurea dell'uomo, ma nella sua automa e positiva esistenza – che come la “vecchia talpa” comunista scava gallerie minando le fondamenta della società borghese, il suo sapere razionale e la sua morale del dovere, sfigurando l'eccellenza antropologica di una *figura* umana sfuggita al labirinto dell'esistenza, l'architettura di un universo chiuso nella perfezione delle sue forme, la verità di un linguaggio che nella compiutezza delle nozioni risolve l'assurdità delle cose. Male che per Bataille non è un disvalore contrapposto al Bene, non è più «[...] il principio opposto in modo irrimediabile all'ordine naturale», ma la cifra di una *ipermorale* che non nega la morale ma prende le distanze dalle verità dogmatiche e dai principi etici mostrando all'essere la necessità di «[...] non lasciarsi chiudere nei limiti della ragione», di riconoscerli e accettarli, ma nello stesso tempo di «[...] sapere che una parte irriducibile, una parte sovrana, sfugge in lui a quella necessità del calcolo che egli riconosce»⁷⁰. Una parte che sfugge alla trama discorsiva del linguaggio e che *vive* nella letteratura, in una scrittura dispendiosa, libera da fini e da progettualità, che contesta, sconvolge, l'uso letterario della letteratura nella misura in cui – dichiara Bataille in consonanza con Blanchot – non è utile, non è un lavoro in cui l'autore rinuncia alla libertà follemente divina del pensare per costruire un pensiero della realtà, ma è un gioco maggiore dove capitoli, paragrafi e note rispondono solo alla casualità del pensare, a un'imprevedibile combinazione del divenire che compone le esistenze. Come la poesia maggiore anche la letteratura è spazio di una *catastrofe* che coinvolge nel suo rovinare tutto l'esistente,

68 Cfr. P. Klossowski, *Il marchese de Sade e la rivoluzione*, in G. Bataille, *Il collegio di sociologia 1937-1939* a cura di D. Hollier, Bollati Boringhieri, Torino 1991, edizione italiana a cura di M. Galletti, pp. 290-306.

69 Cfr. G. Bataille, *Il basso materialismo e la gnosi*, in Id., *Documents*, Dedalo, Bari 1974.

70 G. Bataille, *La letteratura e il male*, SE, Milano 1987, pp. 28-29.

il mondo raccontato, il soggetto autore, il lettore, il linguaggio e l'opera stessa nel suo valore d'uso⁷¹. Solo in quanto *inoperosa* l'opera agisce, solo rinunciando ad essere riconosciuto/utile il soggetto-autore sente la sua sovranità, solo aderendo al destino di una fugace libertà *condannata a fallire* nel reale l'uomo è sovrano, solo nell'istante miracoloso, *fuoritempo*, che strappa l'esistenza al servaggio dell'intelligenza e la scrittura al giogo del Senso, alla necessità cioè di generare significazioni, identità e verità, perché

[...] in quanto manifestazione del senso, il discorso è la perdita stessa della sovranità: Lo stato di servitù quindi non è che il desiderio del senso: proposizione con la quale si sarebbe confusa la storia della filosofia; proposizione che determina il lavoro come senso del senso, e la *techne* come dispiegarsi della verità⁷².

L'istante sovrano è il punto di arresto del linguaggio, il comando di un silenzio necessario nella sua impossibilità, possibile solo nel suo venir meno; presenza assente come quella della "donna misteriosa" che nel racconto di Marguerite Duras c'è solo quando cessa d'essere presente/vista, conosciuta, afferrata, consumata⁷³. L'efficacia dell'opera allora non è certo nel portare a presenza la verità, nel dar luogo – nel pacificante movimento della circolarità ermeneutica– al compimento del senso e all'appagamento del desiderio, un modo di conservare la vita, ma nella sua capacità di accrescerne l'intensità al di là del «desiderio di durare» andando fino al limite del possibile, fino a trovarsi faccia a faccia con la morte, al limite dell'esistenza dove «il valore si colloca al di là del Bene e del Male»⁷⁴, al di là della distinzione morale e dell'attività produttiva, dove il disordine è, per la vita l'analogo della sanità per una società che vuole solo perdurare. Ma per questo spazio disordinato non c'è parola significativa: qui il linguaggio scopre la sua impotenza e la letteratura *engagée* la sua miseria; un'indigenza che – è l'auspicio-invito di Bataille – dobbiamo prendere su di noi perché proprio la scrittura «al di là dell'impegno organizzativo e come tale terra terra, privo d'ali» cui la lega il lavoro dell'intelligenza, la necessità della messa in atto e di una vita utile «può d'un tratto, discretamente, rompersi e divenire grido dell'emozione». Un rumore silenzioso che chiede, che spinge oltre la chiacchiera del possibile verso l'impossibile totalità dell'essere, presenza irrappresentabile che attrae e «ci fa tremare [...] ma in mancanza di esso non potremmo pretendere alla "pura felicità" di cui parla il poeta, quella felicità "sottratta agli sguardi e alla sua propria natura"»⁷⁵. In quest'ottica la scrittura deve essere espressione silenziosa della

71 Non prendendo sul serio, alla *lettera*, Sade, Bataille così commenta: «[...] L'essenza delle sue opere è la distruzione: non solamente la distruzione degli oggetti, delle vittime messe in scena (che vi si trovano solo per soddisfare la furia negatrice), ma anche dell'autore e della sua stessa opera. Insomma, è probabile che la fatalità per cui Sade scrisse e restò privo della sua opera, partecipi della verità stessa dell'opera: la quale porta la cattiva *novella* di una connessione dei viventi con ciò che li uccide, del Bene con il Male: si potrebbe dire dell'urlo più forte con il silenzio», (ivi, pp. 100-101).

72 J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 338-339.

73 Cfr. M. Duras, *La malattia della morte*, in Ead., *Testi segreti*, Feltrinelli, Milano 1989; cfr., M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, cit., in particolare il secondo capitolo, dedicato a *La comunità degli amanti*, alle pp. 71-101.

74 G. Bataille, *Michelet*, in Id., *La letteratura e il male*, cit., pp. 57-69, p. 68.

75 M. Blanchot, *Postfazione*, in G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., pp. 221-231, p. 227.

vita, voce di una passione e di un, desiderio insormontabili, «che non lasciano mai scelta»; un bisogno d'essere che le parole della letteratura devono trasportare smontando l'univocità logica del discorso, consumando diabolicamente, irresponsabilmente il Senso: ma così la letteratura è maledetta, è un *gaspillage* che non ha altro fine che *se déroger*. Una letteratura che fa crollare il muro costruito dai “dottori di Dio” e da quelli dell'Uomo – i fautori del Medesimo e dell'utopia antropocentrica del Pensiero Unico che conferma e non trasgredisce – attorno alla fantastica biblioteca, che Borges nomina *Babele*, per arginare la fuga del senso. Una catastrofe che investe l'identità discorsiva trascinando nel suo rovinare quell'*ego cogito* che a furia di ordinare e classificare non sa più pensare-creare, non sa trasgredire, sottolinea Foucault, ma solo lavorare spostando il limite del possibile senza mai arrischiarsi nello spazio sovrano dell'impossibile dove l'assenza d'opera è non-senso che genera senso.

Spazio vuoto che il lavoro incessante della dialettica ha tentato di definire e riempire dando forma e senso alle parole della letteratura fantastica-sovrana della biblioteca di Babele: qui i Dottori dell'Uomo, i sapienti della Legge, fedeli all'enigma dell'interiorità, hanno pazientemente costruito un recinto, una vera e propria “*redingote matematica*” che costringe il pensiero nella certezza della forma – un esagono che circonda la biblioteca – divenuto ben presto icona di un assoluto moralismo del limite. Solo la catastrofe improvvisa del sapere compiuto e del soggetto di tale sapere rende evidente la menzogna della compiutezza del sapere e quella di una letteratura “seria”, un lavoro che la discorsività dialettica usa per frenare l'esplosiva “vulcanicità insensata del delirio” di un soggetto che deborda al limite del possibile, accordando il passo a una *trasgressione sovrana* che non cancella né neutralizza il senso per cogliere l'identità immediata e indeterminata del non-senso, ma decostruisce la logica del pensiero occidentale per far emergere l'im-potenza estrema del linguaggio e della scrittura, una povertà d'azione che segue e non riduce l'esistenza, un «eccesso di vuoto, una sovrabbondanza di negatività che è in noi il cuore infinito della passione del pensiero»⁷⁶.

Come il fulmine che illumina e dà senso alla notte, e da questa riceve la sua luminosa singolarità, l'esperienza del limite e quella della trasgressione devono vivere in uno stato di indissolubile coinvolgimento come movimento di contestazione che riconduce esistenze e valori ai loro limiti perché là «nel cuore vuoto dove l'essere raggiunge il suo limite e dove il limite definisce l'essere», là svanisce ogni possibile eco dell'«I-A dell'asino nicciano»⁷⁷. *Contestazione che rilancia l'infinito*: è come se l'impossibile ci facesse segno dietro ogni atto, parola e espressione della nostra vita – come ci ricordano le parole di Blanchot con cui abbiamo aperto questo lavoro –, come se parlasse attraverso un linguaggio e una scrittura insufficienti, che corrodono continuamente il loro spazio di senso. Un linguaggio e una scrittura sovrani che Bataille incarna in un continuo

[...] passaggio a livelli diversi di parola, attraverso uno sganciamento sistematico in rapporto all'Io che ha preso la parola, già pronto a dispiegarla, a installarsi in essa: sganciamento nel tempo (scrivere «questo», o ancora «tornando indietro, se rifaccio questo cammino»), sganciamento nella distanza della parola nei confronti di chi parla (diario, note, poemi, racconti, meditazioni, discorsi dimostrativi), sganciamento interiore nei confronti della sovranità che pensa e scrive (libri, testi anonimi, prefazioni di libri, note aggiunte)⁷⁸.

76 M. Blanchot, *Postfazione*, in G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., pp. 221-231, p. 227.

77 M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, in Id., *Scritti letterari*, cit., p. 60.

78 Ivi, p. 65.

È la libertà di una scrittura sovrana, quelle di parole che – non solo nei romanzi, ma in tutti i testi di Bataille – percorrono il labirinto dell’esistenza scivolando continuamente su se stesse, sperimentando una continua e pericolosa disgiunzione dal senso che oltraggia l’essere stesso della filosofia, *stra-volge* la potenza ordinante dell’occhio teoretico privandolo dello sguardo. Così, al posto delle costruzione dell’occhio teoretico, che riflette il mondo organizzandolo nel discorso, troviamo la potenza trasgressiva di un occhio cieco che *tocca* il mondo comunicando solo la potenza della sua povertà, confessando la sua colpevolezza. Ma dobbiamo imparare ad essere colpevoli, a spogliarci della signoria del discorso che come una veste ricopre la vita, ma «[...] la veste sembra non togliersi e neppure la si toglie, rispettosi o incatenati dal lavoro di strane Penelopi che tutte le notti *allungano* il vestito»⁷⁹. Per questo la letteratura *deve essere eccessiva*, deve “funzionare” come una sorta di piattaforma prometeica che sfida la legge del padre solo supplizzando se stessa, espiando una colpa che non la/ci riporta attraverso il pentimento nell’alveo del possibile, ma trova proprio nell’affermazione dell’impossibile la sua realizzazione, quel punto massimo di potenza dell’essere – *sommet* – dove, paradossalmente la vita è impossibile perché «[...] come il castello di Kafka, il culmine, alla fine non è che l’inaccessibile. Si sottrae a noi, almeno fino a quando continuiamo a essere uomini: a parlare»⁸⁰, finché la miseria dell’Io e la servilità umana non sono tolte mostrando lo scandalo di un essere che non è più alla nostra portata, lo scandalo di un’esistenza sacra e di una comunicazione maggiore che «[...] che abbandona le coscienze riflettentesi l’una nell’altra, o le une nelle altre, a quel fatto impenetrabile che è il loro “da ultimo”»⁸¹, che non sentiamo ne rumore avaro della vita produttiva. La comunicazione maggiore è, infatti, esperienza di una lacerazione dolorosa dell’io-soggetto-autore-lettore, l’esperienza di un accordo discordante nell’intelligenza che comunica l’impossibile penetrabilità/conoscenza del mondo e di noi stessi, l’esperienza di un’estrema solitudine che, improvvisamente, si scioglie in un riso, in una lacrima, nell’eros, nell’esperienza indecidibile e indicibile di intensità emozionali che passano dall’uno all’altro sottraendo all’uno e all’altro ciò che li «rende visibili, conoscibili, identificabili», *slegandoli* dalla catena dei mezzi e dei fini, dal bisogno e dalla paura della morte *legandoli* solo al movimento, al *passaggio* che produce e articola il senso di un’esistenza altrimenti impossibile.

79 E. Ghezzi, *Togliersi il vestito*, introduzione a G. Bataille, *L’esperienza interiore*, cit., pp. 9-22, p. 22.

80 G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 64.

81 G. Bataille, Genet, in Id., *La letteratura e il male*, cit., pp. 157-188, p. 182.



René Char

Claudia Dovolich

DONARE L'AMICIZIA
L'eredità di Georges Bataille

*La nostra eredità non è preceduta
da alcun testamento.*
René Char

*La mia amicizia complice: ecco tutto quello
che il mio umore dona agli altri uomini.*
Georges Bataille

ABSTRACT: *Gifting friendship. Georges Bataille's legacy*

Friendship, inheritance and gifts are classical terms that Bataille uses “otherwise”, thus placing himself in a position that is both central and eccentric among twentieth century thinkers. He was Nietzsche’s only friend and heir and passing his work down to subsequent generations. It passed to Foucault and Derrida through Blanchot, authors that share and condense in their writings both philosophical thoughts and literary experience. Foucault pursues a line of thought considering folly, *déraison* and sexuality in connection with the theme of “transgression”. Derrida, on the other hand, moves from the difference between lordship and sovereignty, from a limited economy to a general economy pursuing the theme of expenditure without reservations to the “impossible gift” which breaks the circuit of economic exchange and dialectic return. The gift of friendship that is communicated “between us” through writing, a form of testament, and across the generations lets us speak to friends, not of our friends, lets us communicate the always unique “inner experience” of men of different times. This is an experience that must be described even beyond the limits of discursive language

Key words: Friendship, Legacy, Gifts

Amicizia, eredità, dono sono i termini di alcune delle questioni più resistenti della nostra tradizione di pensiero, riportati di recente all’attenzione della riflessione sia per l’urgenza che per la persistente “inattualità” che li caratterizza. Filosofemi che inquietano perché nella loro apparente semplicità quotidiana veicolano lo spaesamento, l’inquietudine, la meraviglia provocati da qualcosa che ci sembrava familiare e si rivela invece estraneo ed estraniante pur nella sua estrema “prossimità”. Nulla di più vicino e “proprio” alla nostra tradizione del “senso” e della “soggettività”, ma proprio a partire dai de-centramenti e dalla decostruzioni che essi hanno subito nel corso del Novecento muovono queste riflessioni volte a segnalare la posizione insieme centrale ed eccentrica di uno “scrittore” come Georges Bataille.

Proprio la sua scrittura, e la fortuna postuma di cui gode, me lo fanno collocare tra l’accoglimento, oserei dire l’ospitalità offerta ad alcuni dei nodi teorico-pratici più impervi del-

la filosofia di Nietzsche e la “destinazione” degli stessi alla generazione di quegli studiosi che cominciano a scrivere negli anni Sessanta e che, solo in prima approssimazione e per necessità di sintesi, ascriviamo al “pensiero della differenza”. La sua opera, inclassificabile nei classici schemi dei saperi, nei correnti “regimi di discorso” perché ne attraversa tanti con elegante sfrontatezza, funge da *relais* tra la sua generazione, quella mitica degli “anni Trenta”, quella delle famose “tre H” (intendendo Hegel, Husserl e Heidegger) e quella dei suoi improbabili e/o impossibili “eredi” tra i quali mi limito a nominare Michel Foucault e Jacques Derrida, perché sono i soli che in questo contesto prenderò brevemente in esame.

Dall’esperienza di pensiero di Nietzsche gli viene la scomoda eredità di articolare diversamente, “altrimenti”, una soggettività profondamente trasformatasi nel corso dell’ultimo secolo, ma ancora rigorosamente alla ricerca di una nuova etica, una nuova spiritualità, una rinnovata “esperienza interiore”. Si tratta di un’eredità assai complessa e complicata da tutte le altre sollecitazioni alle quali Bataille risponde precocemente, e cor-risponde anche dando vita e animando una lunga serie di iniziative: gruppi, riviste, collegi, frequentazioni, mentre segue assiduamente i seminari che Kojève teneva al Collège de France, ed ai quali partecipavano tutte le giovani leve degli intellettuali parigini. Alla lettura precoce di Nietzsche si affianca infatti quella della *Fenomenologia della spirito* hegeliana, che esprimono due posizioni filosofiche agli antipodi una dell’altra, la lettura di Freud e l’esperienza della psicoanalisi, le sollecitazioni della Scuola sociologica francese e tante, diverse, espressioni artistiche. Vive intensamente quei fatidici “anni Trenta” dei quali recentemente Gerard Granel ha scritto “sono ancora davanti a noi” per evidenziare la durevole attualità delle questioni poste, che non hanno trovato ancora soluzione, e forse nemmeno un significativo avvio di ripensamento, e nel corso di quegli anni (dal ’29 al ’39) per me si gioca l’essenziale della sua parabola intellettuale, a livello di posizione di questioni, di tentativi di analisi, di “diagnosi” dei mali del tempo, e di sperimentazione di modi e stili di scrittura, mentre è opinione di Maurice Blanchot che “tutto quello che precede *L’Esperienza interiore* è un tentativo abortito dell’esigenza di scrivere”.

Forse ancora di più, l’essenziale si concentra tra il ’33 e il ’39, prima della guerra, prima della conflagrazione mondiale in cui esplodono tragicamente le contraddizioni che aveva saputo vedere e diagnosticare con tanta lucidità prima degli altri, ma contro le quali non aveva saputo, voluto, potuto agire. In quegli anni si addensa quel grumo di questioni ancora irrisolte: vita, esperienza, soggettività, dispendio, omogeneo, eterogeneo, basso materialismo, con al centro del vortice di pensiero che lo attrae verso l’abisso, la questione della sovranità, che si viene configurando prendendo le distanze, marcando la differenza dalla signoria, così come l’economia generale dall’economia ristretta. E tutto ciò accade nella sua singolare scrittura, nella quale cerca di far emergere tutta la sua esperienza “interiore”, straordinaria, nel senso di fuori dall’ordinario, fuori dai canoni consolidati del “discorso” logico e argomentativo, quello che pretende allineare e coordinare le frasi tra loro seguendo la linea di un solo apparente tranquillo trascorrere dei pensieri e delle idee.

La sua scrittura conduce al di là delle vie tradizionali, lontano dalle strade percorse dal buon senso comune, apre tracciati insoliti, sentieri rischiosi e arrischiati nei quali è facile perdersi, vagare senza una meta che non sia quella di dare espressione alle singolari passioni dell’istante, nelle quali si condensano le esperienze più significative della

vita, quelle che arrivano a lambire l'impossibile, quelle che provocano il linguaggio nel tentativo di dire l'indicibile: amore, amicizia, sessualità, erotismo, comunità, morte, ma delle quali nonostante tutto “bisogna parlare/scrivere”.

1. Nietzsche l'unico amico di Bataille, e Bataille l'unico erede di Nietzsche

Se Nietzsche occupa un posto di rilievo nella cultura nel novecento rappresenta anche un nodo di massima intensità nella riflessione di Bataille, che comincia a leggerlo assai precocemente, già nel 1923 e con la “coscienza chiara” che si tratta di un pensiero filosofico, e non solo di un'esperienza letteraria, anche se le sue parole, la sua scrittura, il suo stile lo affascina anche per le novità di espressione linguistica che veicolano. E costituiscono occasione di profonde considerazioni di “metodo” con la consapevolezza che:

Un metodo significa far violenza alle consuetudini rammollenti. Nessun metodo, è vero, può esser trovato già scritto. Uno scritto può soltanto lasciare tracce della strada battuta. Altre strade sono ancora possibili: a condizione di sapere che la salita è inevitabile e che essa richiede uno sforzo contro la pesantezza¹.

La “comunicazione dell'esperienza”, anche di quella “interiore” passa per le relazioni personali che intercorrono tra le persone, passando dall'uno all'altro esponendosi al “fuori”, e tra queste l'amicizia occupa un crocevia importante, come già annunciato nell'esergo Bataille afferma «La mia amicizia complice: ecco tutto quello che il mio umore dona agli altri uomini. Un sentimento di festa, di licenza e di piacere – indiavolato – determina i miei rapporti con loro»², aggiungendo poco dopo

Si potrebbe esprimere tutto ciò con forza ed in modo chiaro: 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'altro³.

E per concludere questo breve testo, pubblicato in appendice a *Su Nietzsche. Volontà di chance* scrive ancora: «Il destino degli uomini aveva incontrato la pietà, la morale e ogni sorta di sentimento sventurato, atterrito e perfino ostile, ma solo raramente aveva incontrato l'amicizia fino a Nietzsche»⁴. Ma è già viva la consapevolezza “tragica” dell'“incompiutezza” della nostra esistenza mondana, quella stessa che, nonostante tutti i limiti che la frantumano, si spinge comunque “al di là” di ogni dato, di ogni meta, di ogni fine, di ogni scopo, fino a rasentare l'“impossibile”, partendo sempre dalla propria contingenza, dalla situazione di “finitudine” che è la sola condizione che rende possibile l'apertura, agli altri, al mondo, ed a anche a se stesso. Perché:

1 G. Bataille, *L'amicizia*, SE, Milano 1999, p. 21.

2 Ivi, p. 35.

3 Ivi, p. 36.

4 Ivi, p. 41.

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 non compimento, nudità animale, ferita, esseri innumerevoli e separati gli uni dagli altri *comunicano* e nella *comunicazione* dall'uno all'altro prendono vita perdendosi⁵.

È solo a partire da questa condizione umana che diventa possibile ri-aprire l'interrogativo sull'esistenza concreta dell'uomo, per il quale non solo la ragione, il calcolo, l'utile hanno senso e valore, ma occorre ampliare la riflessione, occorre "dire" anche su tutte quelle esperienze che, se restiamo chiusi nei codici dell'intelletto, dell'economia (ristretta) e del buon "senso comune", risultano solo degli scarti, dei resti, dei residui da espellere dal sistema. Occorre dare voce alla infinita ricchezza e molteplicità dell'umano ed è merito della scrittura di Bataille aver dato un contributo essenziale al pensiero del Novecento, nel corso del quale avviene un radicale ripensamento della finitezza nel suo rapporto al linguaggio, che cerca per mille vie di dire/scrivere "altrimenti" la molteplicità dei modi di essere, di vivere, di esistere.

Ma «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»⁶, perché se si vuole incontrare un altro essere umano non si può perseverare nella propria presunta identità completa e conchiusa, ma solo possono incontrarsi due esseri entrambi posseduti dal "bisogno di perdersi", ed è "più difficile perdersi da soli". Egli applica uno strenuo rigore, una ostinata lucidità nel portare la nostra attenzione ai limiti dell'impossibile, nel tentativo di dare espressione a quelle situazioni limite in cui è in gioco il nostro vero essere, la nostra esistenza singolare, singolarmente esposta al mondo "esteriore", perché se "l'esistenza umana è un inizio che non sarà mai compiuto", questo non ne dice la povertà ma la ricchezza, non si iscrive nel registro dell'"economia ristretta" ma in quello dell'"economia generale", mostra la palude dell'"omogeneo" per riaccendere il desiderio di far vivere scintille di "eterogeneo".

Le aspirazioni paradossali di Bataille, i suoi desideri esorbitanti lo portano a contaminare possibile e impossibile, a voler condividere la più intima "esperienza interiore", a cercare di suscitare energie vitali capaci di riallacciare legami con il "sacro", con il "dispendio", con il "sacrificio" perché «porre la vita, vale a dire il possibile, all'altezza dell'impossibile, questo è tutto quello che può fare un uomo se non vuole più fuggire»⁷, se non vuole più rifugiarsi nelle certezze della scienza, nella assicurazioni della fede e della morale, se vuole vivere la sua vita invece di limitarsi a sognarla. Questo "naufregare" lo porta a "riabilitare" termini antichi e compromessi, lo porta a scrivere di *spirituale*, di *esperienza interiore* e di tanto altro ancora ma riferendosi ad ognuna di queste espressioni occorre tenere presente che

La impiego in un senso vicino a quello della tradizione, ma precisando: spirituale è ciò che riguarda l'estasi, il sacrificio religioso (il sacro), la tragedia, la poesia, il riso – o l'angoscia. L'anima non è completamente spirituale. L'intelligenza non lo è. In fondo il dominio dello

5 Ivi, p. 19.

6 Ivi, p. 23.

7 G. Bataille, *Il riso di Nietzsche*, in Id., *L'amicizia*, cit. p. 50.

spirituale è quello dell'impossibile. Direi che l'estasi, il sacrificio, la tragedia, la poesia, il riso sono forme in cui la vita si pone all'altezza dell'impossibile⁸.

Questi vecchi vocaboli hanno ancora tanto da dire e da dare all'uomo, purché li sappia intendere al di là dei saperi e delle morali che li hanno resi categorie e dogmi, purché li si sappia intendere sulla sia di Nietzsche, del suo intervento sempre "intempestivo" al di là dei saperi, purché si sia imparato a "ridere della verità" che ci indica il cammino del non-sapere. E purché si sappia cogliere "l'intenzione attuale" di Bataille di «conferire all'esperienza interiore di Nietzsche una portata che non è stata ancora colta», perché per farsi intendere bisogna rivolgersi a degli "esseri fieri" ai quali occorre ricordare che «l'aspirazione all'impossibile è precisamente lo spirituale»⁹, ma anche che «porre, senza elusioni, la vita all'altezza dell'impossibile richiede un istante di amicizia divina»¹⁰.

Per predisporre ad un tale percorso occorre saper rinunciare a tutte le garanzie del possibile (ai saperi, alle fedi, alle morali), attraversare naufragi e vertigini, abissi e alte vette, deserti di solitudine e affollati mercati, andare incontro all'impossibile e alla perdita di sé, all'eterno ritorno dell'istante "che apre l'abisso ma intima di saltare", là dove

Il salto di Nietzsche è l'esperienza interiore, l'estasi in cui si rivelano l'eterno ritorno e il riso di Zarathustra. Capire è fare un'esperienza interiore del salto, è saltare. L'esegesi di Nietzsche è stata fatta in più modi. Dopo di lui resta da fare l'esperienza del salto. Resta da aprire la via attraverso la quale si salta, e restano da dire le grida riecheggianti in prossimità dell'abisso. In altri termini, resta da creare, attraverso una pratica e una dottrina, una forma di vita spirituale inimmaginabile fino a Nietzsche, e tale per cui una parola consunta, alla fine, smascheri il volto dell'impossibile¹¹.

La lucida e folgorante scrittura di Bataille ridona vita a molte parole consuete, consumate dalla nostra tradizione, perché, nonostante tutti i loro limiti, continuano ad essere l'unica risorsa per tentare di dire quelle esperienze, che al limite dell'indicibile urgono per essere dette, tenendosi ai limiti del discorso continua a cor-rispondere al bisogno di esprimerle, perseverando in quell'esigenza di scrivere anche se dopo Nietzsche "non c'è più niente da dire" e non avrebbe "più nessuna necessità di scrivere". Scrive invece, e scrive a partire da dall'eredità affidata ai "frammenti postumi" che continuano ad inquietarci e ad interrogarci, a produrre "effetti a distanza" custodendo quel "*pathos* della distanza" che colora tante delle sue pagine rivolte, destinate agli "amici della e nella distanza", ai "solitari" che affrontano mari aperti e alte cime montane per condurre il pensiero *al di là* del dato, del noto, confidando in una sorta di amicizia postuma, di cui solo la scrittura può essere testimone.

Da molti è stata rilevata la singolare amicizia tra Bataille e Nietzsche a me preme prendere avvio da alcune riflessioni contenute in un saggio di Jean-Michel Rey¹² perché evoca le questioni che nomino nel titolo. Muovendo dalla comune esigenza di scrivere per portare

8 Ivi, p. 51.

9 Ivi, p. 53.

10 Ivi, p. 55.

11 Ivi, p. 60.

12 J.-M. Rey, *Bataille e Nietzsche*, in J. Risset (a cura di), *Bataille. Il politico e il sacro*, Liguori Editore, Napoli 1987, pp. 29-43.

“fuori” le loro singolari esperienze di vita e di pensiero, per esporsi ed esporre anche le energie vitali di cui è colma la loro esistenza, nonostante la sofferenza e la malattia, entrambi rischiano, scommettono di scrivere anche su quelle esperienze che non si possono padroneggiare: estasi, erotismo, morte, follia. Qui è la follia che mi interessa, anche per la ripresa che ne farà Foucault nella sua celebre *Storia*, ma soprattutto per il ruolo che riveste nella relazione tra i due amici nella distanza. Nel 1939 Bataille ritiene che in occasione del cinquantenario della follia di Nietzsche bisogna celebrare l’anniversario e scrive «cet événement doit être commémoré comme une tragédie», un inabissamento che diviene simbolo/sintomo delle condizione umana spinta all’estremo delle proprie possibilità, una volta che ha scelto di prendere le distanze dalla palude della medierà delle opinioni condivise dall’età, ma più profondamente esprime il non-senso di tale sacrificio.

La folie ne peut pas être rejetée hors de l’intégralité humaine, qui ne pourrait pas être accomplie sans le fou. Nietzsche devenant fou – à notre place – rendait ainsi cet intégralité possible ; et le fou qui ont perdu la raison avant lui n’avaient pas pu le faire avec tant d’éclat. Mais le don qu’un homme fait de sa folie à ses semblables peut-il être accepté par eux sans qu’il soit rendu avec usure ? Et si elle n’est pas la déraison de celui qui reçoit la folie d’un autre en don royal, quelle pourrait en être la contrepartie ?¹³

Due sono le questioni che mi preme evidenziare: la prima fa riferimento all’integralità umana che non può essere completa senza il folle perché rimanda immediatamente a Jacques Lacan, partecipante anch’egli ai famosi seminari di Kojève delle cui tracce sono disseminati i suoi stessi *Seminari*, e ai due suoi più ripetuti aforismi “l’essere dell’uomo non può essere compreso senza la follia”, e l’altro fin troppo famoso e ripetuto “non diventa pazzo chi vuole”. La seconda rimanda invece a Michel Foucault ed è evocata dal termine *déraison*, ricordando che il titolo originale della sua opera del 1961 tradotta in italiano come *Storia della follia* è per la precisione *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, in cui il fulcro della disanima che l’autore compie del sapere sui folli, è costituito dalla difficoltà di operare e mantenere proprio la distinzione tra *folie* e *déraison*. Mentre la prima è progressivamente diventata oggetto di saperi e poteri sempre più stringenti, la seconda, rigogliosa nell’età classica è invece progressivamente scomparsa dalla scena del mondo, riuscendo di quando in quando a manifestare tracce di sé nelle “opere” di quei singolari “artisti folli” tra i quali Foucault nomina sempre Nietzsche, accanto a tanti altri la cui “follia” non è “assenza d’opera”.

2. Follia, déraison, trasgressione

Archiviate la “morte di Dio”, la “morte dell’uomo” e la “fine della storia” le questioni del senso e del soggetto continuano a porsi in tutta la loro pressante attualità, dopo Marx, dopo Nietzsche, dopo Freud ed ora anche dopo Bataille, per Foucault l’anitumanismo degli anni Sessanta si coniuga anche con un antihegelismo che, radicalizzando rovescia le tesi

13 G. Bataille, *La folie de Nietzsche*, in Id., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970-1988, 12 voll., vol. I, p. 548.

dei maestri della sua generazione, accanendosi in modo particolare contro la dialettica, pur continuando a subire il fascino di quella che lega il signore al servo, acuendo l'interesse per il concreto svolgersi delle vicende umane. Così se la filosofia francese degli anni trenta è stata segnata dalla svolta "verso il concreto" come ripeteva Jean Wahl, quella degli anni Sessanta viene caratterizzandosi per un deciso e significativo spostamento dall'*identità* alla *differenza* come segnala il titolo di un libro di Vincent Descombes *Le même et l'autre*¹⁴, in cui ricostruisce come la dialettica e la sua storia vengano denunciate e decostruite come "illusione per eccellenza" della nostra civiltà, avvalendosi in particolare de *La genealogia della morale* e del bel libro che nel 1962 Gilles Deleuze pubblica *Nietzsche e la filosofia*, affermando una interpretazione attiva della differenza, che è affermazione e strenua posizione di sé.

Foucault, nella sua *lezione inaugurale* al Collège de France esplicita questa intenzione sostenendo «tutta la nostra epoca o con la logica o con l'epistemologia, o con Marx o con Nietzsche, cerca di sottrarsi a Hegel»¹⁵, in realtà ne critica la pretesa a ristabilire l'unità della storia, le magnifiche sorti e progressive dell'umanità, lo sforzo di ricomporre i conflitti in una totalità artificialmente pacificata. La generazione di Foucault, stretta tra la "fine della storia" e "la morte della filosofia", sancisce piuttosto la "fine della storia della filosofia" intesa come successione di sistemi, come totalità in sé compiuta e conclusa, nel cui sviluppo devono riassorbirsi tutte le diversità. Tanti giovani studiosi educati alla tradizione della *clartée* ma affascinati dall'esperienza tragica di Nietzsche, dall'irruzione della psicoanalisi, dalla commistioni con tante "scienze umane", dalle sollecitazioni che vengono da tanta parte della letteratura e dalle arti contemporanee si applicano a chiudere i conti con l'eccessivo antropocentrismo della filosofia moderna e della sua "metafisica del soggetto". Misurandosi con l'interesse per il linguaggio, condiviso da tante diverse correnti di pensiero, si applicano a decostruire la pretesa autonomia del soggetto, sia in ambito teorico, e ancora di più in ambito pratico, per "disfare il mito dell'interiorità del soggetto" e mostrarcelo invece esposto a mille eventi e mille relazioni incontrollabili, che lo espongono al "fuori".

Ma Foucault non si accontenta delle analisi demistificatorie e cerca di archiviare le diagnosi decostruttive, necessarie ma non sufficienti, e mira a sperimentare forme diverse di esistenza per una soggettività che cerca ostinatamente di ri-crearsi *trasformandosi*, e proprio per questi aspetti mi pare possa rivendicare l'eredità e l'amicizia di Bataille, pur nella distanza, nell'anacronia e nella dissimmetria che marca la loro relazione di scrittura. Ho già ricordato il titolo del suo primo libro importante a proposito della *dérason*, in questo lavoro l'obiettivo principale del suo autore è quello di ridare voce all'esperienza della follia, o meglio del folle, dopo che per secoli erano stati ridotti al silenzio dai "saperi" che pretendevano di conoscere le loro verità. Di fronte alla inadeguatezza delle tradizionali divisioni dei "campi del sapere", per ridare vigore all'esperienza del pensiero in tutta la sua ricchezza e complessità Foucault sceglie deliberatamente di *trasgredire* i confini posti tra le consolidate discipline accademiche.

Lo dice chiaramente nella *Prefazione* alla prima edizione della *Storia della follia* del 1961 cosa significa spostare l'attenzione dal sapere all'esperienza: «vuol dire che non si tratta

14 V. Descombes, *Le même et l'autre*, Minuit, Paris 1979.

15 M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, p. 55.

affatto di una storia della conoscenza, ma dei movimenti rudimentali di un'esperienza. Storia non della psichiatria, ma della follia stessa, nella sua vivacità, prima di ogni cattura da parte del sapere»¹⁶. Molto precocemente il nostro mostra la sua capacità di scrittore e la sua "passione" per la scrittura e per la letteratura perché in esse si gioca qualcosa di molto più importante della loro forma e del loro contenuto, perché i testi nei quali è consegnata la nostra eredità di pensiero sono come degli amici che ci accompagnano nell'esistenza, ma sono anche quei "luoghi" in cui si e-scrive qualcosa che ha a che fare con il nostro passato e con il nostro avvenire, ma il cui "senso", il cui "valore", il cui "significato" è profondamente implicato con la nostra attualità, con il presente della nostra esperienza.

Proprio all'interno di una critica della storia come "mito dell'occidente" trova posto la riflessione iniziale di Foucault che ci prodiga nell'illustrare come la *nostra identità* e la *nostra storia* si sono costituite attraverso una serie di *esclusioni*, a cominciare da quella decisione iniziale che ha separato ragione e follia in cui si raccolgono tutte le opposizioni sulle quali si è edificata la nostra civiltà, che esclude la follia in quanto "assenza d'opera", mentre la Storia è per l'Occidente *l'opera per eccellenza*, il *trionfo del senso* in una riconciliazione finale. Ma se netto e chiaro è *il colpo di forza* con il quale il pensiero moderno ha ridotto al silenzio la follia escludendola dalla convivenza civile con "il grande internamento", assai più arduo è stabilire e mantenere la separazione tra *follia* e *s-ragione*, perché se, nel caso dell'internamento della follia, prevalgono le intenzioni e le pratiche che, non avendo nessuna giustificazione medica, si impongono come espressione di "un'istanza dell'ordine", nel caso della s-ragione prevalgono le considerazioni di ordine morale.

Una società che si sta edificando sul canone della ragione esclude da sé tutte quelle figure che non si adattano alla norma, e in questo sovrapporsi di motivazioni morali e giustificazioni sociali, la struttura dell'asilo acquista uno statuto etico, che nel caso della follia si fonderà con una coscienza medica, mentre nel caso della *déraison*, più difficile da delimitare e quindi da rinchiudere, mostrerà le proprie pericolose parentele con ogni sorta di individui asociali, a cominciare da sifilitici, libertini e grandi dissipatori di ricchezze familiari, e rasentando i limiti della ragione ne mostrerà i pericoli quando rivendica la propria estrema libertà. Nel prevalere di considerazioni di ordine morale la s-ragione, nell'età classica, si mantiene sempre nello spazio aperto di una *scelta* e di una *libertà eccessiva* che la rende *colpevole*, la separazione ragione-sragione si compie come un'opzione decisiva, dove è in questione la *volontà* e la *responsabilità* del soggetto.

Ma anche quando la follia viene rinchiusa e privata della voce, la sragione trova sempre modo di dar segno di sé invadendo le aree marginali, non si lascia unificare né tanto meno etichettare sotto una definizione rigorosa o una diagnosi infausta, anche quando la ragione trionfa, la sragione circola negli angoli più bui e non si lascia cancellare, questo percorso è stato tanto attentamente sorvegliato che

Per noi l'incontro con la sragione nella sua temibile unità è diventato impossibile. [...] ma Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud vi si sono arrischiati, fino alla tragedia: cioè fino all'alienazione dell'esperienza della sragione nella rinuncia della follia¹⁷.

16 M. Foucault, *Prefazione alla Storia della follia*, in *Archivio Foucault*, I, Feltrinelli, Milano 1996, p. 54.

17 M. Foucault, *Storia della follia*, Rizzoli, Milano 1972, p. 293.

Ma Nietzsche prima di sprofondare nella tragedia e nel silenzio della follia ha esercitato in modo forsennato la funzione critica della filosofia, fino a sovvertirla a “colpi di martello”. Nella scrittura di questi autori e nella propria Foucault cerca le espressioni di un approccio non dialettico al divenire della complessa realtà umana, con un interesse particolare per quelle esperienze “marginali” che non si lasciano ridurre ai “saperi”, privilegia le “rotture epistemiche” facendole agire in modo polemico contro le continuità storiche ricostruite a posteriori. A lungo incerto sulla strada da prendere, tra psicologia, filosofia, letteratura, subisce il fascino della follia/sragione che diviene metafora forse delle situazioni limite più diverse nelle quali il soggetto non è più padrone di sé, ma esposto e un “fuori”, a un “esteriore” che non può conoscere né dominare, ma con il quale deve continuamente misurarsi nel corso della sua esistenza. In una società che ha assunto la ragione come norma morale la follia diventa oggetto delle scienze psicologiche, mentre la sragione subisce una valutazione eticamente negativa e viene abbandonata perché «nell’età classica la ragione nasce nello spazio dell’etica»¹⁸.

Il mondo moderno ha condannato alla follia tutti coloro che hanno tentato “la prova della sragione”, la coscienza della follia tenderà a farsi conoscenza delle più recondite profondità dell’animo umano, mentre la sragione resterà “controtempo del mondo” e vagherà ai limiti della civiltà, trovando ospitalità negli spazi “liberi” dell’arte e della letteratura. La follia conserverà a lungo il silenzio ostile dell’oggetto di sapere che gli è stato imposto, la sragione disseminerà il mondo di tracce del suo passaggio, lasciando segni eloquenti del suo essere, perché, anche se i suoi profeti sulla terra hanno avuto destini terribili e sono sprofondati in tragedie personali, la loro esistenza non è stata “assenza d’opera” perché la loro follia appartiene alla loro vita e alla loro opera. Sprofondando nel mondo l’opera della follia gli rivela il suo non-senso perché «a causa della follia che la interrompe, un’opera apre un vuoto, un tempo di silenzio, una domanda senza risposta, provoca una lacerazione senza rimedio, in cui il mondo è obbligato a interrogarsi»¹⁹, e a misurarsi «con la smisuratezza di opere come quelle di Nietzsche, di Van Gogh, di Artaud»²⁰.

Per questo la letteratura e l’arte hanno tanta parte nell’esperienza dell’uomo contemporaneo, perché conservano e custodiscono quel poco di libertà che la civiltà non è ancora riuscita a sottrarre loro, e perché “dove c’è opera non c’è follia”. Ma è nella letteratura che in modo più radicale si rende percepibile la scomparsa dei tradizionali punti di riferimento: autore, lettore, senso, genere letterario, stile sono tutte nozioni sottoposte a profondo rinnovamento, in via di riformulazione e al centro di vivaci dibattiti nella cultura parigina ai quali Foucault stesso partecipa, lasciandone tracce significative nei saggi pubblicati sulle riviste più importanti del momento «Critique», «Tel Quel» e «La Nouvelle Revue Française». Con maggiore consapevolezza circa la morte dell’uomo e la fine della storia può ora scrivere:

[...] ciò che è prossimo a morire, ciò che muore già in noi, è l’*homo dialecticus*: l’essere della partenza, del ritorno e del tempo, l’animale che perde la sua verità e la ritrova illuminata, l’estraneo a se stesso che ridiventa familiare. Questo uomo fu il soggetto signore e il servo

18 Ivi, p. 144.

19 Ivi, p. 145.

20 *Ibidem*.

oggetto di tutti i discorsi sull'uomo che sono stati tenuti da moltissimo tempo, e in particolare sull'uomo alienato. E, fortunatamente, muore sotto i lori sproloqui²¹.

E proprio le questioni che fanno riferimento a un *esteriore* che non si lascia dialetticamente riconquistare dall'interiorità sono quelle che sempre più attirano l'interesse del nostro, che muove verso un *fuori* ed una problematica della *trasgressione* che trova nella *letteratura* le sue espressioni più riuscite, che ritrova la sua parentela con la follia /sragione in quel *linguaggio escluso* che la caratterizza. Sempre teso alla ricerca di una "definizione pragmatica della verità" che spinge la filosofia stessa a confondersi con "un programma pratico di opposizione" per il quale si avvale anche delle forme letterarie del discorso, Foucault eredita da Bataille anche la sua critica dell'intellettuale generico e la sua predilezione per l'intellettuale specifico, come appare da alcune "prove d'autore" della sua scrittura consegnate a dei saggi molto densi, pubblicati negli anni a ridosso della preparazione della sua tesi di dottorato e raccolti nella traduzione italiana con l'accattivante titolo di *Scritti letterari*, al cui interno troviamo la *Prefazione alla trasgressione* che costruisce il suo omaggio postumo a Bataille, fu infatti pubblicato sulla rivista «Critique», nel numero 195-196 del 1963 che commemorava il fondatore ad un anno dalla morte.

Preso dai suoi molti interessi e dalle sue molte letture Foucault in quegli anni sperimenta e riflette sul passaggio in atto da una *episteme* legata alla *visione* e alla *temporalità* (che hanno partecipato alla costruzione del "mito dell'interiorità del soggetto" attraverso successive idealizzazioni, interiorizzazioni, introiezioni ed espulsioni di modelli assimilati e rifiutati in successione) ad un'altra che si avvicina e sperimenta la *scrittura* e la *spazialità* e disperde il soggetto nell'*esperienza* e nel *discorso*. Sollecitato anche da un "certo" strutturalismo si interessa prevalentemente del *linguaggio escluso* e dei *significati interdetti*, non quindi al linguaggio come codice di trasmissione di un oggetto da un soggetto all'altro, ma del linguaggio "intransitivo" che gran parte della letteratura del XX secolo ha frequentato, e la strana vicinanza tra follia e letteratura lo induce a interrogarsi "sull'essere stesso del linguaggio" nella consapevolezza che «sta per nascere una esperienza nella quale si decide del nostro pensiero: la sua imminenza, già visibile ma assolutamente vuota, non può ancora essere nominata»²². Possiamo però coglierne dei segni premonitori nella ri-proposizione della domanda "chi parla?" da parte di Nietzsche e nell'avvio di risposta da parte di Mallarmé "la parola stessa", soprattutto la parola letteraria che infrange le regole per dire i "significati interdetti" nel suo "linguaggio escluso".

Nello spostamento in atto nell'episteme dal visibile all'enunciato, dalla *rappresentazione* al *discorso* le tre riviste già ricordate si impegnano in modo particolare a mettere in luce l'esclissarsi del "soggetto-autore" nella scrittura del novecento, dislocato dal ruolo egemone che si era dato nell'età moderna, egli viene spinto fuori dal cerchio antropologico nel quale si era asserragliato. La scrittura si viene progressivamente liberando dal tema dell'espressione, essa sempre più si riferisce solo a se stessa, senza tuttavia lasciarsi prendere nelle forme dell'interiorità, essa si singularizza piuttosto con la propria *esteriorità* dis(piegata), esponendosi, sporgendosi "fuori" (di sé). Nello spazio lasciato vuoto dal soggetto autore

21 M Foucault, *La follia, l'assenza d'opera*, in Id., *Storia della follia*, cit., p. 476.

22 Ivi, p. 484.

viene ad installarsi una *funzione-autore* che non mira alla individuazione di una personalità, ma indica piuttosto, fa segno verso una pluralità di istanze, di ruoli, di stili in cui la scrittura si disperde (si espone) in discorsi che non si raccolgono più nell'unità di un'opera, così come l'autore non è restituito né dalla totalità dei suoi testi, né dalla minuziosa conoscenza della sua biografia o della sua "psicologia", ma trascende l'una e le altre, gli resta *esteriore* pur continuando a *comunicare* la sua *esperienza interiore*.

La prospettiva di emersione del senso si sta trasformando profondamente, si tratta ora di "rovesciare il problema tradizionale" e chiedersi con Foucault: «come, secondo quali condizioni e sotto quali forme, qualcosa come un soggetto può apparire nell'ordine dei discorsi?» per trovare poco dopo un avvio di risposta: «si tratta di togliere al soggetto (o al suo sostituto) il suo ruolo di fondamento originario, e di analizzarlo come una funzione variabile e complessa del discorso»²³, in un saggio che si conclude così "cosa importa chi parla?", esasperando la posizione di un soggetto dislocato, decentrato, disperso e *soggetto al linguaggio*, ma per il quale l'esteriorità, il fuori sono solo nella trasgressione dei limiti.

Prefazione alla trasgressione vuole indicare quindi sia un'introduzione all'opera di Bataille, ma anche che a questa azione ci si può solo avvicinare senza mai compierla interamente, manifestando nel punto di innesto una delle questioni più resistenti dell'intera produzione dello stesso Foucault. È già "in questione" infatti l'esperienza della sessualità che, a suo parere, nel nostro tempo non è stata liberata né riportata alla sua naturalità, ma è stata piuttosto "denaturalizzata" e portata "al limite della nostra conoscenza" che è il limite della *legge* e del *linguaggio*. La trasgressione è ormai, in un mondo che ha perduto ogni senso positivo del sacro, l'unico modo di sperimentare la profanazione «la sola maniera di cogliere il sacro non tanto nel suo contenuto immediato, quanto la maniera di ricostituirlo nella sua forma vuota, nella sua assenza, resa in qualche modo lampante»²⁴. Non si tratta di un *discorso* né di ordine scientifico e neanche "psicoanalitico", ma di un'esperienza "filosofica" del *limite nel suo rapporto all'illimitato*, perché l'esperienza della sessualità spinge il discorso non già a dire il "segreto" naturale dell'uomo quanto piuttosto a dire che l'uomo è ormai "senza Dio", e portando questa assenza fino alle sue estreme conseguenze la indica e la scongiura nello stesso tempo.

Ed è proprio nella *scrittura* di Georges Bataille che questo stretto legame tra l'eroticismo e la morte di Dio ha trovato una sua "alta" espressione:

La morte di Dio, togliendo alla nostra esistenza il limite dell'illimitato, la riconduce a un'esperienza dove niente può più annunciare l'esteriorità dell'essere, a un'esperienza per conseguenza *interiore e sovrana*. Ma una tale esperienza, nella quale esplode la morte di Dio, scopre, come suo segreto e sua luce, la sua propria finitudine, il regno illimitato del Limite, il vuoto di questa rottura dove essa viene meno ed è manchevole. In questo senso l'esperienza interiore è interamente esperienza dell'*impossibile* (l'impossibile essendo ciò di cui si fa l'esperienza e ciò che la costituisce)²⁵.

Bataille sapeva bene, di quel certo "sapere freddo e crudele" che lo conduce al non-sapere, quali possibilità di pensiero "scandalose" e "sovversive" questa morte poteva aprire, e in

23 M. Foucault, *Che cos'è un autore?*, in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 20.

24 M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, ivi, p. 56.

25 Ivi, p. 57.

quali esperienze “impossibili” essa impegnava il pensiero, e sottolineando la “strana solidarietà” che stringe questa morte (di Dio) al gesto che la uccide, lega tra loro secondo passaggi assai complessi, a volte enigmatici altre volutamente oscuri, queste esperienze impossibili: il riso, il sacrificio, l’estasi, la comunicazione, delle quali sono percepibili solo le conseguenze per noi, per gli uomini che le vivono, le sperimentano, perché «La morte di Dio non ci restituisce a un mondo limitato e positivo, ma a un mondo che si snoda nell’esperienza del limite, si fa e si disfà nell’eccesso che lo oltrepassa»²⁶. Anche Foucault sa bene che il filosofo *maudit* si serve della letteratura, che è sempre stata *colpevole* ed ha finalmente il coraggio di riconoscerlo per privare l’uomo delle sue illusioni e spingerlo a *vivere* la sua vita invece di *sognarla*, e l’incontro tra i due avviene proprio sulla questione (filosofica) del limite, che catalizza l’interesse di entrambi per tutte quelle esperienze limite che toccano l’eccesso e la *trasgressione*.

L’esperienza della trasgressione costituisce un’apertura violenta sull’illimitato che si nega alla dialettica, perché l’eccesso e la trasgressione non si comportano al modo della opposizione dialettica, né della contraddizione, perché non negano nulla, in effetti «non c’è niente di negativo nella trasgressione. [...] Forse essa non è nient’altro che l’affermazione della separazione»²⁷. Queste affermazioni toccano punti nevralgici del pensiero filosofico del nostro tempo: avendo rinchiuso tutto nell’immanenza (dell’uomo all’uomo) si scopre che il *nulla* e la *mediocrità* così resi evidenti hanno la loro positività solo nell’attimo fuggente della loro trasgressione, e si esaurisce «nell’istante in cui oltrepassa il limite», e qui i temi e i toni batailliani a proposito della *trasgressione* si fanno fin troppo marcati: «Niente le è più estraneo della figura del demoniaco che appunto “nega tutto”. La trasgressione si apre su un mondo scintillante e sempre affermato, un mondo senza ombre, senza crepuscolo», e proseguendo i toni e i temi si intrecciano con quelli nietzscheani, ma fanno segno anche verso la successiva riflessione di Foucault:

[...] senza quello scivolare del no che morde i frutti e fa penetrare nel loro cuore la contraddizione con se stessi. Essa è l’inverso solare del diniego satanico, ed è alleata del divino; o piuttosto apre, a partire da quel limite indicato dal sacro, lo spazio dove il divino stesso si rappresenta. Che una filosofia, la quale s’interroga sull’essere del limite, recuperi una categoria come questa, è evidentemente, uno degli infiniti segni che il nostro cammino è una via di ritorno e che noi stiamo diventando ogni giorno più greci. Inoltre, questo ritorno non va inteso come la promessa di una terra d’origine, di un suolo iniziale dove nascerebbero, vale a dire dove per noi si risolverebbero tutte le opposizioni. Rimettendo l’esperienza del divino nel cuore del pensiero, la filosofia dopo Nietzsche sa bene, o dovrebbe sapere bene, che essa interroga un’origine senza positività e un’apertura che ignora le pazienze del negativo. Nessun movimento dialettico, nessuna analisi del costituito e del suo fondamento trascendentale può essere di aiuto alla possibilità di pensare una simile esperienza o addirittura di accedere a questa stessa esperienza. Il gioco istantaneo del limite e della trasgressione potrebbe essere, forse, ai nostri giorni, la prova essenziale di un pensiero dell’“origine” al quale Nietzsche ci ha votati fin dall’inizio della sua opera – un pensiero che sarebbe, in assoluto e nello stesso tempo una Critica e un’Ontologia, un pensiero che penserebbe la finitezza e l’essere?²⁸

26 Ivi, p. 58.

27 Ivi, p. 60.

28 Ivi, p. 61.

Così risulta chiaro come Nietzsche e Bataille, oltre ad aver aiutato Foucault ad uscire dalla dialettica, gli hanno anche indicato il suo successivo cammino di cui sono qui anticipate alcune tracce importanti, e segnalati anche i limiti del linguaggio discorsivo che devono essere trasgrediti per poter dire quello che urge, per eccedere il senso comune delle parole, avvicinandosi a quelle “forme estreme di linguaggio” messe in opera da Bataille, Blanchot e Klossowski ad esempio. La “sovranità di queste esperienze” deve essere accolta se si vuole liberare il nostro linguaggio dal suo uso discorsivo e strumentale per cercare di aggredire “l’essere stesso del linguaggio”, spinto al limite anch’esso e messo in questione nella sua pretesa di rappresentare la realtà, per riavvicinarci alla possibilità di “un linguaggio non dialettico”. Tutto si annoda intorno alle questioni ancora centrali del “senso” e del “soggetto” in via di trasformazione, perché bisogna rispondere alle domande “quale linguaggio può nascere?” e “quale filosofo prende la parola?”, perché ormai «il filosofo apprende che non abita la totalità del proprio linguaggio come un dio segreto e onniparlante; egli scopre di avere accanto a sé un linguaggio che parla e di cui non è padrone» e sempre più scopre «che al posto del soggetto parlante delle filosofie – di cui nessuno dopo Platone fino a Nietzsche aveva messo in causa l’identità evidente e ciarliera – si è scavato un vuoto dove si lega e si snoda, si combina e si esclude una molteplicità di soggetti parlanti»²⁹.

Segue una pagina illuminante in cui Foucault condensa la sua straordinaria capacità di saper diagnosticare il presente senza dimettere mai l’impegno ontologico dell’autentico uomo di pensiero, scrive infatti:

Il disgregamento della soggettività filosofica, la sua dispersione all’interno di un linguaggio che la sposta, ma che anche la moltiplica nello spazio della sua lacuna è, probabilmente una delle strutture fondamentali del pensiero contemporaneo. Ma neanche qui si tratta di una fine della filosofia. Piuttosto, della fine del filosofo come forma sovrana e primaria del linguaggio filosofico. E forse, a tutti quelli che si sforzano di mantenere prima di tutto l’unità della funzione grammaticale del filosofo – a prezzo della coerenza, dell’esistenza stessa del linguaggio filosofico – potremmo opporre l’esemplare impresa di Bataille che non ha cessato di frantumare in esso, con accanimento, la sovranità del soggetto filosofante. Per questa ragione il suo linguaggio e la sua esperienza furono il suo tormento. Dispersione di stelle che circondano una notte mediana per lasciarvi nascere delle parole senza voce. [...] Questa frattura del soggetto filosofico non è soltanto resa sensibile dalla giustapposizione di opere romanzesche e di testi di riflessione sul linguaggio del nostro pensiero. L’opera di Bataille ce la mostra ben più da vicino, in un perpetuo passaggio a livelli diversi di parola, attraverso uno sganciamento sistematico in rapporto all’io che ha preso la parola, già pronto a dispiegarla e a installarsi in essa. [...] Sganciamento nel tempo [...] sganciamento nella distanza della parola nei confronti di chi parla (diario, note, poemi, racconti, meditazioni, discorsi dimostrativi), sganciamento interiore nei confronti della sovranità che pensa e scrive (libri, testi anonimi, prefazioni ai propri libri, note aggiunte)³⁰.

Siamo nel 1963 ed è già chiara la “fine” di una particolare determinazione storica del “soggetto” e del “filosofo”, la lettura “storica” è sempre prospettica, l’importante è non avanzare mai la pretesa di chiudere nell’unicità di una verità il continuo divenire degli eventi e la ininterrotta trasformazione degli uomini nella storia. Così continua l’argomentazione di Foucault in questo densissimo saggio:

29 Ivi, p. 64.

30 Ivi, p. 65.

Ed è nel cuore di questa scomparsa del soggetto filosofante che il linguaggio filosofico avanza come in un labirinto, non per ritrovarlo, ma per sperimentare (attraverso il linguaggio stesso) la sua perdita, fino al limite, vale a dire fino a quell'apertura in cui il suo essere sorge ma di già perduto, completamente disperso al di fuori di se stesso, vuotato di sé fino al vuoto assoluto – apertura che è la comunicazione [...]. È esattamente l'inverso del movimento che ha retto la saggezza occidentale da Socrate in poi, a questa saggezza il linguaggio filosofico prometteva l'unità serena di una soggettività che avrebbe trionfato in esso, essendosi per mezzo di esso e attraverso di esso interamente costituita³¹.

Mentre al nostro tempo è data la possibilità di sperimentare la “possibilità del filosofo pazzo”, dopo Nietzsche, dopo Freud, dopo Bataille, dove “l'assenza di un soggetto sovrano” marca un vuoto, un vortice centrale attorno al quale “si frantuma l'unità del discorso” ma si apre anche la possibilità di un “linguaggio non dialettico per la filosofia” per tentare di uscire dal “cerchio antropologico” nel quale ha finito con il chiuderci la filosofia moderna. E in questo doloroso e faticoso percorso la scrittura di Bataille illumina come un lampo nella notte alcune tappe di questo cammino:

Egli indica il momento in cui il linguaggio, arrivato ai suoi confini, fa irruzione fuori di se stesso, esplose 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 discorso³².

Ma questa “frantumazione” non impedisce al suo amico Maurice Blanchot di dire, scrivendolo, qualcosa di essenziale sull'amicizia per Foucault, a quello che secondo lui verso la fine ha modificato “profondamente il suo rapporto al tempo e alla scrittura (quindi in qualche modo anche all'eredità) che suona così:

La *philia* che, presso i Greci e perfino presso i Romani, resta il modello di ciò che di eccellente c'è nelle relazioni umane (con il carattere enigmatico che le donano esigenze opposte, ad un tempo reciprocità pura e generosità senza ritorno), può essere accolta come un'eredità sempre suscettibile di essere arricchita. L'amicizia fu forse promessa a Foucault come un dono postumo [...]. Testimoniando di un'opera che ha bisogno di essere studiata (letta senza partito preso), piuttosto che lodata, penso di restare fedele, anche maldestramente, all'amicizia intellettuale che la sua morte, per me molto dolorosa, mi permette oggi di dichiarargli, ricordando le parole attribuite da Diogene Laerzio ad Aristotele: “*Oh miei amici, non c'è nessun amico*”³³.

3. Amicizia e dono in Jacques Derrida

“Oh amici, non c'è nessun amico” sono le stesse parole che Derrida cita un numero esorbitante di volte all'interno del suo *Politiche dell'amicizia*, testo pubblicato nel 1994, ma parte di un lavoro seminariale che copre tutti gli anni ottanta, nel corso dei quali Derrida ha

31 Ivi, p. 66.

32 Ivi, p. 69.

33 M. Blanchot, *Michel Foucault come io l'immagino*, costa & nolan, Genova 1997, pp. 56-57.

sviluppato le implicazioni etico-politico del suo pensiero della *différance*, con l'ambizioso proposito di riportare l'antico filosofema dell'*amicizia* al centro della riflessione del nostro tempo, facendole giocare un ruolo polemico nei confronti di quello di *fraternità* che è stato privilegiato dalla nostra storia della filosofia, specie nei suoi capitoli di "filosofia politica". Questo complesso lavoro di decostruzione di alcune idee cardine della nostra tradizione Derrida lo conduce attraverso un dialogo serrato con la filosofia di Nietzsche, confrontandosi con le sue aporie e i suoi paradossi, con le provocazioni della sua scrittura, e tra le maglie delle complesse articolazioni di pensiero che ne scaturiscono si sente filtrare continuamente la presenza inquietante di Bataille.

Derrida frequenta gli scritti di Bataille da molto tempo, è uno dei suoi autori preferiti, anche se il confronto diretto, "tematico", con il suo pensiero resta episodico, è sempre assai incisivo, a cominciare da *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, pubblicato nella rivista «L'Arc» nel maggio del 1967 in un fascicolo dedicato interamente a Bataille, e poi raccolto ne *La scrittura e la differenza*³⁴. Testo denso e paradigmatico, perché Bataille resterà sempre colui che lo accompagnerà nella lettura/attraversamento dei testi di Hegel e di Nietzsche, e non potrebbero darsi due autori più diversi eppure così significativi per il nostro tempo, autori che vanno presi "sul serio" perché potrebbe dirsi anche di Nietzsche quello che Bataille scrive a proposito di Hegel "egli non seppe fino a che punto aveva ragione". Il cuore della questione ruota attorno alla "dialettica servo/signore" e per Derrida l'apertura batailliana sta tutta nella «differenza tra la signoria e la sovranità. Non si può nemmeno asserire che questa differenza ha un senso: essa è la *differenza del senso*, l'intervallo *unico* che separa il senso da un certo non-senso. La signoria ha un senso»³⁵.

Insuperabile maestria di Bataille, il merito della sua "lettura" di Hegel sta nel "non aver mai smesso di meditare" sul "privilegio assoluto del servo", perché

La verità del signore è nel servo; e il servo, diventato signore, resta un servo "rimosso". Tale è la condizione del senso, della storia, del discorso, della filosofia ecc. Il signore non ha rapporto a sé, l'autocoscienza non si costituisce se non attraverso la mediazione della coscienza servile nel movimento del riconoscimento, ma, nello stesso tempo, attraverso la mediazione della cosa [...] questa è la condizione servile della signoria e di tutta la storia che essa rende possibile³⁶.

Contro questo apice del Sapere Assoluto scoppia la risata di Bataille, per lui «l'indipendenza dell'auto-coscienza diventa ridicola nel momento che essa si libera asservendosi, nel momento che entra *in funzione*, cioè in dialettica. Soltanto il riso eccede la dialettica e il

34 Il 1967 è stato un anno cruciale nell'evoluzione del pensiero di Jacques Derrida, ha pubblicato in rapida successione alcuni dei testi che hanno segnato quegli anni e hanno sollevato dibattiti e polemiche, a cominciare da *La voce e il fenomeno*, testo capitale per comprendere la prossimità ma anche la differenza di tanta parte della filosofia francese degli anni sessanta rispetto alla fenomenologia di Husserl. Seguito da *Della grammatologia* e dalla raccolta di precedenti lavori ne *La scrittura e la differenza*, dai quali emerge la complessità della genealogia del suo pensiero e l'emergere della "scrittura" come uno dei fuochi maggiori della sua produzione.

35 J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 330.

36 *Ibidem*.

dialettico»³⁷, mostrandoci che la “sovranità” è tutt’altra cosa, sottraendola all’operazione dialettica “la sottrae all’orizzonte del senso e del sapere”; il concetto più speculativo, l’*Aufhebung* è risibile perché trasforma la messa in gioco della propria vita in *investimento* finalizzato “per *ammortizzare* il dispendio assoluto”, facendosi *spettacolo, rappresentazione*. Tenterà in seguito di mostrarci come la “sovranità” sia tutt’altra cosa, accontentiamoci per ora di dire che va nella direzione di un “dispendio senza riserva”, di quella *dépense* che nel 1933 irrompe tra sue carte, nel suo “dizionario” provenendo forse dal *pothlac* di Mauss, del quale segue i seminari, affiancandoli a quelli di Kojève. Proprio a partire da una problematizzazione del *Saggio sul dono*, in anni più vicini a noi, Derrida darà avvio alla sua riflessione su un “dono impossibile” che inevitabilmente discende anche dalle “esperienze impossibili” di Bataille.

Centrale resta sempre la questione del rapporto della filosofia al suo altro, il problema del limite che essa stessa istituisce tra sé e gli altri ambiti del discorso; ma il limite è sempre ciò che mentre chiude apre, nello stesso tempo de-limita e apre su un *al di là* sconosciuto con il quale “tuttavia” mette in rapporto, verso il quale chiede di essere trasgredito, si tratta però di pensarlo non alla maniera hegeliana che lo pone per toglierlo, per superarlo elevandolo nell’*Aufhebung* (che Derrida traduce con *relève*), ma nella indecisione di un *tra* destinato a rimanere tale. L’interrogativo qui posto sulla rilevanza del limite (e sui “margini”) rilancia la critica alla dialettica, cercando di pensare la *differenza* e l’*altro*³⁸ non come la filosofia ha sempre fatto, riducendolo di fatto al “suo” altro, perché così li manca inevitabilmente, se si tenta di appropriarli se ne fa una “figura” della propria (ri)produzione più o meno inconscia, li si riduce ad immagini rovesciate di sé, a dei pallidi “simulacri”. Nell’intreccio (quasi) inestricabile di provocazioni a pensare che vengono da Nietzsche, da Freud e anche da Heidegger occorre disporsi a pensare *al di là* di ogni presunta/pretesa identità e/o proprietà, ogni parola chiave (*maître nom*, ogni *maîtrise* del bel equivoco della parola francese che dice sia il magistero che la padronanza) perché è ormai chiaro che

Non ci sarà nome unico, fosse anche il nome dell’essere. Ed occorre pensarlo senza *nostalgia*, cioè fuori dal mito della lingua puramente materna o puramente paterna, della patria perduta del pensiero. Occorre al contrario *affermarlo*, nel senso in cui Nietzsche mette in gioco l’affermazione, in un certo ridere e in un certo passo di danza. Dopo questo ridere e questa danza, dopo questa affermazione esterna ad ogni dialettica, viene in questione quest’altra faccia della nostalgia che chiamerei la *speranza* heideggeriana³⁹.

37 Ivi, p. 331. In un testo di poco successivo, quando accanto alla *différance* Derrida colloca la *disseminazione*, nello scritto *Glas* il nostro mutua da Bataille l’uso di diversi caratteri tipografici, spazia alternativamente la pagina facendo apparire sul lato “sinistro” la filosofia classica e sulla pagina “destra” figure di poeti e scrittori “maledetti”, lavorando sulle tracce di quello Hegel che una volta chiuso il sistema “per due anni credette di diventare pazzo” come ci ricorda Bataille, traendo la citazione da una lettera di Hegel a un “amico”. La “risata” di Derrida in questo testo stravagante consiste nel prendersi gioco del Sapere Assoluto riducendolo alla sigla S.A. che suona come l’anonimo “ça”.

38 Per questa tematica del rapporto all’altro il maestro indiscusso di Derrida sarà sempre Lévinas, dal primo densissimo saggio *Violenza e metafisica* del 1964, anch’esso presente in *La scrittura e la differenza*, fino a *Addio a Emmanuel Lévinas* del 1998 e oltre. Anche Lévinas andrebbe preso in considerazione per lo scambio di idee e di scrittura che passa tra questi singolari “amici nella distanza”, nel caso specifico attraverso Maurice Blanchot, amico di una vita sia di Bataille che di Lévinas.

39 J. Derrida, *La différence*, in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 57.

Ancora una volta è ribadita l'opzione fondamentale per Nietzsche e per un pensiero affermativo capace di sfuggire alla pretesa totalizzante della ragione a favore della molteplicità e del divenire. In Derrida prenderà forma nella *disseminazione* che metterà in gioco un doppio gesto, una doppia scienza, soprattutto una scrittura doppia, o meglio sdoppiata, amica ed erede della scrittura di Bataille, liberata da ogni subordinazione e destinata ad una continua sovversione, essa non costituisce più solo un *resto* o una *restanza*, uno *scarto* irriducibile alla forza (forma) dominante che organizza tutte le gerarchie proprie del *logocentrismo*. La *différance* e la *disseminazione* designano questa economia che mette in rapporto l'alterità radicale o l'esteriorità assoluta del *fuori* con il campo chiuso, organizzato e gerarchizzato delle divisioni filosofiche. La pluralità non è più pensata come negatività nella nostalgia di una verità perduta o introvabile, i giochi di inseminazione e di innesti rovinano la pretesa egemonia di un testo maggiore, o di un significato trascendentale, sovvertendo ogni autorità ed ogni pretesa di unicità e aprendo il testo e la scrittura ad una trasformazione continua.

È indubbio che tutto ciò si collochi nella prossimità e nell'eredità della scrittura e dei "testi" di Bataille, ma senza che nessun testamento sia stato stilato da qualcuno e sottoscritto da qualcun altro per accettazione, perché è chiaro che «il "soggetto" della scrittura non esiste se intendiamo con ciò qualche solitudine sovrana dello scrittore. Il soggetto della scrittura è un sistema di rapporti tra le pieghe: del notes magico, dello psichico, della società, del mondo. All'interno di questa scena la semplicità puntuale del soggetto classico è introvabile»⁴⁰. L'interesse per il tema dell'eredità e della discendenza legittima è uno dei temi più ricorrenti dell'interrogare di Derrida, fin dalla *Farmacia di Platone* del 1968, in cui si riflette sul ruolo e sul valore del *logos* che occupa il posto del padre nella struttura familiare/sociale e stabilisce ogni valore e ogni regola, passando per la pluralità e indeterminabilità degli *Invii* (1979)⁴¹ in cui comincia a prendere corpo la questione della destinazione (ma Derrida parlerà e scriverà di *destinerrance*) che porta con sé quella della risposta/responsabilità che, con il trascorrere del tempo, sposterà sempre più verso l'etico-politico l'inquieto interrogare del nostro, di fronte all'enigma dell'altro.

Tematiche queste che verranno a saldarsi, complicandosi, con quelle di un dono "impossibile" (si tratta infatti di donare il "tempo" o "la morte", come dire realtà di cui nessuno ha la disponibilità), in cui andando oltre le suggestioni del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, Derrida afferma che il dono per essere veramente tale deve interrompere il circolo economico dello scambio (di quella economia ristretta che ha affrontato nel suo primo incontro testuale con l'opera di Bataille), piuttosto che porsi in continuità con la normalità degli scambi tra gli uomini, il dono deve indicare verso l'esperienza "impossibile" eppure più che reale del tempo e della morte che negano ogni nostra pretesa di "proprietà" e di "possesso", esponendoci a forze e a relazioni che non padroneggiamo, ma che ci costituiscono, ci limitano, si espongono spaziandoci "tra la vita e la morte". Interrompendo il "circolo" economico dello scambio

40 J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in Id., *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 292-293.

41 In *Invii*, in *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980, Derrida a proposito di una "cartolina", testo aperto e chiuso nello stesso tempo, riassume bene la situazione di ogni "scrittura", in cui non sappiamo/possiamo stabilire più nessuna gerarchia tra testo, messaggio, immagine, destinatario, indirizzo e mittente e/o firmatario perché la cartolina mette in circolo tutti questi fattori affidandoli ad un fattore (che vuol dire anche "postino") neutro che nulla può decidere su di essi, esasperando per assurdo l'essenza "testamentaria" di ogni scrittura.

e delle grandezze commensurabili, il dono marca l'istante in cui ha luogo l'effrazione delle nostre singolari esistenze, le nostre sempre singolari "esperienze interiori" che viviamo in *comunione* e in *comunicazione*. Il dono deve rompere il cerchio della restituzione, della reciprocità e del riconoscimento/riconoscenza, solo un oblio assoluto, o meglio quella "dimenticanza attiva" di cui ha scritto Nietzsche possono indicarci il cammino da intraprendere.

Il dono, per essere tale deve essere eccessivo, smisurato, senza "comune misura", ingiustificato e immotivato, deve essere espressione di una condizione affermativa che lo sottrae all'*economia ristretta* dei calcoli meschini per restituirlo alla dimensione di una generosità senza motivazione e senza scopo, alla situazione del dispendio e dello spreco dimentico di sé, perché non deve neppure corrispondere ad una operazione di "prestigio" che lo farebbe rientrare nella dialettica del reciproco riconoscimento, relegandolo in una situazione di "debito" inestinguibile, deve invece essere puro consumo improduttivo. Ma tutto torna costantemente a ruotare attorno alla figura di Nietzsche che per primo ci ha mostrato i limiti di una "morale del debito" aprendosi un varco verso "un'etica del dono", ci rimane ancora sempre da leggere/scrivere sui margini dei suoi testi, lontani da ogni pretesa interpretazione unitaria, per lasciarli "giocare", "danzare" secondo quella "danza della penna" più volte evocata, portandoci lontano da ogni pretesa "ermeneutica" di restituirci il senso della sua opera. Il tutto continua ad essere intervallato, innestato, intercettato da suggestioni e provocazioni che vengono dal testo di Bataille, ed è singolare che, al di là della loro indubbia utilità pratica, le loro singolari esperienze di scrittura siano state raccolte nelle *Opere complete*, contravvenendo alle loro improbabili, "impossibili" lezioni di metodo.

La vicinanza di Nietzsche ci consente di chiudere queste osservazioni tornando al posto e al ruolo dell'*amicizia* nelle esperienze letterarie e filosofiche di questi due giganti della nostra cultura, perché l'avvenire dei loro testi non è chiuso, ma resta aperto al futuro, all'avvenire, affidato anche alla nostra risposta/responsabilità che non deve limitarsi a ripetere delle letture ermeneutiche ma deve operare degli interventi performativi, occorre affermare l'esistenza in tutte le sue manifestazioni, a cominciare da quelle "inferiori" e "marginali", nel senso in cui Nietzsche diceva che l'affermazione è un gioco, un certo "ridere" e un certo "danzare". Le "opere" di Nietzsche e di Bataille muovono in direzione di quell'*economia generale* che, sottraendoli al calcolo dell'utile e delle convenienze sociali, mette in rapporto l'alterità radicale e l'esteriorità assoluta del "fuori" con il campo chiuso, agonistico e gerarchizzato delle opposizioni filosofiche, dei "differenti" e delle "differenze", che si fissano nelle relazioni di dominio e della sua dialettica riappropriante, per esporsi al dispendio senza recupero possibile e senza nessun calcolo di costi e benefici di ogni azione/re-azione, nel lasciare libro corpo all'esuberanza di "quell'unica volta" che esaurisce ogni presente.

Riflettendo sul ritorno all'*amicizia* o dell'*amicizia* stiamo girando attorno alla scrittura come dono d'*amicizia* che si comunica tra di noi, attraverso i testi di Bataille, di Nietzsche e di Derrida stiamo seguendo i loro tentativi per sottrarre ogni destinatario, ogni eredità, ogni dono, ogni *amicizia* all'antropologia fallogocentrica che ci domina, seguendo le indicazioni di Derrida che quando, nel periodo più maturo della sua riflessione incontra l'*amicizia* lavora per staccarla dall'abbraccio mortale con la "fraternità". Perché ritiene che quest'ultima abbia esageratamente privilegiato la prossimità, la somiglianza, l'appartenenza ad una stessa famiglia, nella discendenza da un unico padre-padrone che detta la legge, mentre le provocazioni etiche e politiche del nostro tempo ci impongono di andare alla ricerca di "impossibili" Po-

litiche dell'amicizia per aprirci al pensiero di una “comunità”⁴² di cui fanno parte singolarità provenienti da lontano, da altre origini, lingue, religioni, codici etici, da altre esperienze di vita, e dobbiamo imparare a vivere “in comune” anche con loro le nostre singolari esperienze di vita.

Derrida non è interessato a ricostruire una storia dell'amicizia ma a ripensare, decostruendoli quei passaggi problematici che la rendono ancora viva e vitale proprio là dove mostra limiti, aporie, paradossi che richiedono il nostro intervento de-cisivo e re-sponsabile, ogni volta singolare e indelegabile. Ed è in questo contesto che dobbiamo chiederci se la “trasformazione” segnata dal nome di Nietzsche sostituisce una vera “frattura” nella nostra tradizione, e la risposta sarà sì e no, stante il fatto che il nostro obiettivo resta quello di rompere la “genealogia” caratterizzata dalla trasmissione verticale del sapere/potere per distribuirlo in orizzontale tra diversi individui provenienti da genealogie “altre”. Resta sempre il gioco lo scarto tra la “reciprocità pura” e la “generosità senza ritorno” che conferisce all'amicizia quel carattere “enigmatico” riconosciute anche da Blanchot,

È ne *La gaia scienza* che Nietzsche apre la questione di separare l'amicizia dall'amore, anche dall'amore del prossimo, scrivendo: «C'è sì, qua e là sulla terra, una specie di prosecuzione dell'amore dove quell'avida bramosia che hanno due persone l'una per l'altra cede a un desiderio e a una cupidigia nuovi, a una più alta sete *comune* per un ideale che li trascende: ma chi conosce quest'amore, chi lo ha profondamente vissuto? Il suo vero nome è *amicizia*»⁴³. Ma gli uomini del suo/nostro tempo sono ancora incapaci d'amicizia, perché sono incapaci di donare e l'amicizia è un dono, o meglio dona ciò che c'è di meglio nelle “relazioni umane”, è solo possibile far intravedere qualcosa di loro nel paragrafo dedicato ai *Precursori*:

A ciò occorrono per ora molti valorosi precursori, i quali non possono scaturire dal nulla – e tanto meno dalla sabbia e dal limo della civiltà attuale e dalla educazione metropolitana, uomini che sappiano essere silenziosi, solitari, risoluti, paghi e costanti in una invisibile operosità; uomini che con interiore inclinazione cerchino in tutte le cose quello che in esse *deve essere superato*; [...] uomini capaci di un giudizio penetrante e libero su tutti i vincitori e sulla parte che ha il caso in ogni vittoria e fama; uomini con proprie festività, con propri giorni di lavoro, con propri tempi di lutto [...]⁴⁴.

Questi uomini saranno quelli che, passati attraverso le tre metamorfosi, potranno dirsi amici di Zarathustra, e saranno capaci di un' *Amicizia stellare*:

Eravamo amici e siamo diventati estranei. [...] Noi siamo due navi, ognuna delle quali ha la sua meta e la sua rotta; possiamo benissimo incrociarci e celebrare una festa tra di noi, come abbiamo fatto – allora i due bravi vascelli se ne stavano così placidamente all'ancora in uno stesso porto e

42 È evidente che qui si innestano tutte le questioni sulla “comunità” riportate al centro del pensiero contemporaneo da Jean-Luc Nancy. Al momento non possiamo aprire un nuovo ramo della singolare discendenza di Bataille, ma è noto che il tema della comunità è stato nel corso degli ultimi decenni uno dei più fruttuosi. Mi limito a ricordare accanto al lavoro dello stesso Nancy, *La comunità inoperosa*, quello di M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, e al dialogo intervenuto tra di loro al quale hanno partecipato altri autori, tra i quali ricordo Roberto Esposito e Giorgio Agamben.

43 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in “Opere di F. Nietzsche”, Adelphi, Milano, vol. V, t. II, § 14, p. 57.

44 Ivi, p. 101.

sotto lo stesso sole, che avevano tutta l'aria di essere già alla meta, una meta che era stata la stessa per tutti e due. Ma proprio allora l'onnipotente violenza del nostro compito ci spinse di nuovo l'uno lontano dall'altro, in mari diversi e zone di sole e forse non ci rivedremo mai – forse potrà anche darsi che ci si veda, ma senza riconoscersi; i diversi mari e i soli ci hanno mutati! [...] appunto per questo il pensiero della nostra trascorsa amicizia deve diventare più sacro! Esiste verosimilmente un'immensa invisibile curva e orbita siderale, in cui le nostre diverse vie e mete potrebbero essere intese quali esigui tratti di strada, innalziamoci a questo pensiero! Ma la nostra vita è troppo breve, troppo scarsa la nostra capacità visiva per poter essere qualcosa di più che amici nel senso di quella elevata possibilità. – E così vogliamo *credere* alla nostra amicizia stellare, anche se dovessimo essere terrestri nemici l'un l'altro⁴⁵.

A Derrida interessa sottolineare la contrapposizione tra la figura del “saggio morente” che ci tramanda la nostra tradizione con tutti i suoi paradossi (la sua pretesa “autarchia” e il riconoscimento della sua “virtù” possibile solo alla fine della vita), e la straordinaria saggezza del “folle vivente” che irrompe sulla scena del mercato per annunciare che “Dio è morto” e che “noi l'abbiamo ucciso” (forse per prenderne il posto), e quella ancora più stridente tra la voce del discorso dell'ontologia e dell'etica e il grido di tutte le esperienze estreme che all'uomo è dato vivere. Perché l'amicizia a cui guarda deve rompere con tutti i valori della prossimità, della somiglianza, della familiarità domestica, per aprirsi all'altro, per esporsi alla distanza, alla differenza che caratterizza le “amicizie stellari”, senza reciprocità, senza simmetria, segnate anche da una profonda “anacronia” per cui Bataille può essere “l'unico amico di Nietzsche” e noi possiamo ormai essere amici di Nietzsche, di Bataille, di Derrida e questa singolare amicizia passa attraverso la scrittura, che è “per essenza testamentaria”. Tutti e tre ci inviano un'eredità complessa che indica verso *un'altra esperienza del possibile*, staccato da ogni calcolo previsionale, totalmente affidato alla incertezza ed aleatorietà del lancio di dadi, ed esposto senza protezioni e garanzie al “pericoloso forse” che inquieta i sonni e le veglie del soggetto normale, “omogeneo” che ha bisogno di certezze e di valori.

Mentre loro spingono verso un “soggetto sovrano” verso “un'operazione sovrana” che prende congedo dall'economia ristretta dei calcoli meschini e va incontro all'ignoto, all'“impossibile”, al “non-sapere”, al “dispendio”, in cui l'amicizia può tornare ad essere un valore etico perché caratterizzata dalla distanza, dal rispetto per l'altro (il diverso, l'estraneo, lo straniero), dalla differenza, e mobilitata a favorire e a difendere l'uguaglianza nella differenza. Dando testimonianza dello loro “amicizia sovrana” nei loro testi, aforismi, frammenti in una scrittura che è “postuma” dalla prima all'ultima parola, perché anche se non lo sapevano hanno scritto per noi, perché affidarsi alla scrittura è segno della finitudine nello stesso tempo affermata e negata (esorcizzata). Il “pericoloso forse” di Nietzsche è per Derrida quello che apre alla contingenza dell'a-venire, che eccede i calcoli ed i programmi, che ci espone all'accadere dell'evento, di ogni evento a cominciare dall'evento dell'altro, di quell'alterità che ci attraversa e ci costituisce, che non può essere dialettizzata e ricompresa nell'identità e nella proprietà di un individuo signore/padrone dei suoi pensieri e dei suoi atti, ma espressione di una “soggettività sovrana” tutta da inventare.

Tutte queste indicazioni si rivolgono a quei filosofi di un “genere nuovo” che saranno capaci di accogliere e ospitare la contraddizione, la coesistenza di sensi e valori anche incom-

45 Ivi, § 279, p. 189.

patibili, quei “filosofi dell’avvenire” ai quali è affidato il compito della “trasvalutazione dei valori” ai quali si rivolge come a dei *compagni*, a degli *amici*, a dei *fratelli*, a dei *discepoli* a volte, chiedendogli di partecipare ad “un noi in formazione”. A queglii “amici della solitudine” capaci di coltivare la loro amicizia a distanze siderali, e si tratta di distanze temporali oltre che spaziali, che con-dividono ciò che non si può dividere (l’esistenza), amici “incomparabili” non per qualche qualità eccezionale, ma perché sono senza “comune misura” non essendo l’amicizia quantificabile, come tutte le relazioni umane. Ripetendo le parole di Bataille «si potrebbe esprimere tutto ciò con forza e in modo chiaro. 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*»⁴⁶. Parole che si collegano all’unico riferimento esplicito che Derrida fa all’interno delle numerose pagine di *Politiche dell’amicizia* a Bataille, dopo aver citato nel testo alcune delle sue parole (“amici della solitudine”, di quella “profonda e meridiana e notturna” che partecipano di quella “comunità di coloro che non hanno comunità”), aggiunge in nota:

Perché le citiamo qui? Per testimoniare, con troppa brevità e povertà, dell’attenzione riconoscente che qui mi porta verso alcuni pensatori e alcuni testi ai quali mi lega un’amicizia di pensiero rispetto a cui sarò sempre impari. Senza speranza, quindi, di render loro mai giustizia, questa parole di Bataille sono messe da Blanchot in esergo alla sua *Comunità inconfessabile* [...]. Si tratta, al pari de *L’amicizia* di un libro sull’amicizia, specificamente dell’amicizia secondo Bataille. Queste opere [...] sono indubbiamente tra quelle che per me oggi contano di più⁴⁷.

Il nodo di scrittura e di eredità, di passaggio dall’uno all’altro è testimoniato anche dalla “ripetizione” all’interno dello stesso testo da parte di Derrida della citazione che lega tra loro Bataille e Blanchot, e attraverso la trasmissione di questo brano di “scrittura” si legano a noi tutti:

Dobbiamo rinunciare a conoscere coloro ai quali ci lega qualcosa di essenziale; voglio dire che dobbiamo accoglierli nel rapporto con l’ignoto in cui essi ci accolgono, anche noi nella nostra distanza. L’amicizia, questo rapporto senza dipendenza, senza episodio e in cui nonostante ciò entra tutta la semplicità della vita, passa attraverso il riconoscimento della comune estranierà che *non ci permette di parlare dei nostri amici*, ma solamente di *parlare loro*, non di farne un soggetti di conversazioni (o di articoli), ma il movimento dell’intesa in cui, parlandoci, essi preservano, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale a partire dalla quale ciò che separa diviene rapporto. Qui la discrezione non è nel semplice rifiuto di fare delle confidenze (quanto sarebbe grossolano anche solo pensarlo!), ma è l’intervallo, il puro intervallo che, da me a quell’altro che è l’amico, misura tutto quello che c’è tra noi, l’interruzione d’essere che mai mi legittima a disporre di lui, né del mio sapere su di lui (sia pure per lodarlo) e che, lungi dall’impedire ogni comunicazione, ci rapporta l’uno all’altro nella differenza e, talvolta, nel silenzio della parola⁴⁸.

46 G. Bataille, *L’amicizia*, cit., p. 36. Da queste parola potrebbe prendere avvio la riflessione sulla *comunità* elaborata negli ultimi decenni da Jean-Luc Nancy *et alii*.

47 J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, cit., p. 336.

48 M. Blanchot, *L’amicizia*, Marietti 1820, Genova-Milano 2010, p. 344. Su questo intreccio e sulle importanti questioni che vi sono implicate rinvio ad un mio lavoro monografico. C. Dovolich, *Differenza e alterità. Derrida tra etica e politica*, Mimesis, Milano 2008, specialmente la prima parte su *Amicizia e ospitalità*.

Questa lunga citazione viene collocata quasi in chiusura di *Politiche dell'amicizia*, “quasi” perché non può esserci chiusura né fine nella ricerca filosofica, nella comunicazione tra gli uomini della loro sempre singolare “esperienza interiore” che esige di essere detta anche oltre i limiti del discorso.

Gilles Ernst

GEORGES BATAILLE ET « L'IM-POSSIBLE »

ABSTRACT: *Georges Bataille and «The Im-Possible»*

This essay reviews the genesis of “The Impossible”, a concept that is both Hegelian and post-Hegelian. The text is published in 1962 but is a rewriting of a previous 1947 work in which however the inverted order between literary text and a theoretical essay gives the latter the role of contesting literature. The impossible stems from the need to go beyond Hegelian Wirklichkeit, beyond usefulness and learning to voice (write) the impossible experiences and their “unapplied negativity”, which find expression only in the lyrical element. It is therefore left to poetry, to verses and their subversive power to express the ineptitude of language and the true complex human reality. The poet writes in vain, “nonetheless” while affirming the inadequacy of each word cannot escape the need to write because this inadequacy must be expressed.

Key words: Impossible, Literature, Poetry, lyrical Element

Et c'est également une aventure que de parler de l'Im-possible¹, titre d'un livre et nom d'un des aspects les plus importants de la pensée de Bataille... Je commence par le livre.

L'Impossible paraît en 1962. C'est *La Haine de la poésie* remaniée. *La Haine de la poésie* a paru en 1947 avec l'ordre suivant : *L'Orestie*, essai sur la « poésie » (nom de la littérature en général), puis *Histoire de rats* et *Dianus*, parties romanesques narrant la vie d'un héros portant le nom de fonction du *Rex nemorensis*, prêtre du bois de Nemi où se dressait le temple de Diane. En 1962 l'ordre est inversé et les parties romanesques précèdent l'essai : changement de perspective du point de vue de Bataille plus cohérent car l'acte littéraire débouche sur la contestation de la littérature. Plus intéressant encore, là où la préface de 1947, très brève, et incluse à l'intérieur du livre, devant *Histoire de rats* et *Dianus*, indique seulement que l'ordre du livre relève d'un « caprice » traduisant l'« inévitable ² », celle de 1962, beaucoup plus longue, expose quatre points dont l'importance théorique, soulignée par des mots en italique, est fondamentale.

Point un : comme dans la préface du *Bleu du ciel* paru en 1957 (qui indiquait que le roman ne procède pas de considérations « techniques » mais d'un « moment de rage³ »), le refus du « réalisme » et l'affirmation selon laquelle le roman, qui relève de la pure fiction et naît de la « violence », atteint seul la « vérité ». Point deux : l'existence devant l'homme d'une « double perspective » : d'un côté, « plaisir violent », « horreur », « mort », nommés « poésie » ou

1 Je mets un tiret pour bien marquer que la notion ne peut être comprise sans son opposition au « Possible ».

2 G. Bataille, *La Haine de la Poésie*, Éditions de Minuit, collection « Propositions 3 », Paris 1947, p. 59.

3 G. Bataille, *Romans et Récits*, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », Paris 2004, p. 111.

« impossible » ; de l'autre, « et en un sens opposé », « science » et « monde réel de l'utilité ». Point trois : la primauté du « réel » : il « a des droits sur nous », en fait « tous les droits », et est seul « sérieux ». Point quatre, que je cite en entier :

Pourtant nous pouvons et même nous devons répondre à quelque chose qui, n'étant pas Dieu, est plus fort que tous les droits : cet impossible auquel nous n'accédons qu'oubliant la vérité de tous ces droits, qu'acceptant la disparition⁴.

Cette préface est un peu le testament de Bataille. L'achevé d'imprimer du livre date du 21 avril 1962, et Bataille meurt le 9 juillet suivant. Il y attachait visiblement une grande importance car elle a fait l'objet de plusieurs rédactions conservées à la Bibliothèque Nationale de France. Leitmotiv de ces brouillons : « [...] la réalité est double⁵ ».

C'est sur ce dualisme que je voudrais revenir aujourd'hui en rappelant, d'abord, qu'à partir des années vingt il s'est progressivement constitué pour se former complètement grâce à la lecture de Hegel ; ensuite, qu'il a engendré une anthropologie spécifique, qualifiée par Bataille de « post-hégélienne » ; enfin, qu'il a produit une théorie de la littérature dont le livre de 1962 est par son côté parfaitement désorientant la dernière et peut-être la meilleure illustration.

1. Un concept à la fois hégélien et « post-hégélien »

Il y a trois phases dans la genèse de l'Im-possible : l'intuition, la théorisation et l'application.

L'intuition va, en gros, de 1925 à 1933 : elle est marquée par la découverte du freudisme grâce à la cure que Bataille fait de 1925 à 1926 avec Adrien Borel ; par la parution en 1928 d'*Histoire de l'œil*, premier grand récit sur l'érotisme pervers ; et enfin par la parution en 1933 de l'article sur « La Notion de dépense », soit trois étapes montrant que Bataille a perçu très tôt qu'il y a dans l'homme des conduites que la raison n'explique pas. Il les énumère ainsi en 1933 :

[...] le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale)⁶.

La théorisation, quant à elle, va de 1934 à 1939, période où Bataille suit le cours de Kojève, à l'École des Hautes Études, sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Cette période, marquée par les événements qu'on sait (montée du totalitarisme), est pour lui celle d'une intense activité politique et il y rédige *Le Bleu du ciel*, roman en partie politique qui ne sera publié qu'en 1957.

Enfin l'application : elle commence avec la seconde guerre mondiale et couvre la dernière

4 G. Bataille, *L'Impossible*, in Id., *Romans et Récits*, cit., p. 491-492.

5 G. Bataille, Projets de préface pour *L'Impossible*, *ibid.*, p. 569.

6 G. Bataille, *La Notion de dépense*, in Id., *Œuvres complètes*, 12 voll., Gallimard Paris 1970-1988, vol. I, p. 305.

re partie de la vie de Bataille. Elle est celle de la rédaction et de la publication de ses textes les plus connus, tant dans le domaine narratif (*Madame Edwarda*, dont la longue préface, en forme de mise en garde, annonce celle du livre de 1962, ouvre la série des récits du non-savoir), que dans celui des essais (*L'Expérience intérieure* paraît en 1943).

Au centre de ce triptyque, il ya donc Hegel⁷. Signe que la confrontation avec un des philosophes les plus toniques de l'histoire de la pensée est capitale, les mots « Possible » et « Impossible »⁸ n'apparaissent qu'à partir de 1940 et témoignent de l'effet qu'a eu le cours de Kojève dont Bataille dit qu'il l'a « rompu, broyé, tué dix fois »⁹. Il ne niera d'ailleurs jamais ce qu'il doit à Hegel : il écrit par exemple en 1943 dans *L'Expérience intérieure* que Hegel est le « sommet de l'intelligence positive »¹⁰, et, en 1953, dans un des brouillons de *La Souveraineté* : « Que d'une manière suffisante, l'exercice cohérent de la pensée mène au hégélianisme, le rend possible — inévitable et seul possible »¹¹. Dont acte...

1.1. *Le Possible*

Au sens usuel, le « possible » est ce qui peut exister et qui est réalisable par l'homme. Chez Bataille, le mot, écrit le plus souvent avec une majuscule, traduit la *Wirklichkeit* hégélienne, rendue en français par « réalité effective »¹², réalité médiatisée par l'esprit, promue au sens, et qui, par opposition au « contingent » ou « possibilité abstraite »¹³ (simple potentialité vue dans son aspect aléatoire), est plus généralement la « prise de conscience de la réalité »¹⁴.

Cette création du réel, qui interviendra ensuite dans la fondation du travail et dans la dialectique du maître et de l'esclave, commence par la conscience de la mort (« *absolute Zerrinssenheit* », « déchirement absolu »¹⁵), nécessité qui faisait dire à Kojève que *La Phénoménologie* est en dernière analyse une philosophie de la mort. Et il est vrai que Hegel dit et redit que l'esprit n'est vraiment opératif et libre que s'il « regarde le négatif en face et séjourne en lui »¹⁶, ce que Bataille traduit ainsi : « [...] *prendre conscience* de la Négativité comme telle, [...] en saisir l'horreur, en l'espèce l'horreur de la mort, en soutenant et en re-

7 Pour simplifier, je laisse de côté l'article rédigé avec Raymond Queneau sur *Les fondements de la dialectique hégélienne*, et publié en 1932 dans « *La Critique sociale* ». Cet article dirigé contre les marxistes orthodoxes souligne que Hegel a écarté toute dialectisation de la nature et que rien n'empêche d'appliquer sa philosophie aux sciences morales et politiques, ainsi qu'à...la psychanalyse.

8 On trouve un premier emploi de ce terme dans la première version d'*Histoire de l'œil* où il est fait mention, à l'occasion d'une de ces scènes érotiques qui abondent dans le récit, d'une « promenade à travers l'impossible », G. Bataille, *Romans et Récits*, cit., p. 71.

9 G. Bataille, Brouillon de *Sur Nietzsche*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. VI, p. 416.

10 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., vol. V, p. 128.

11 G. Bataille, *Œuvres complètes*, vol. VIII, p. 628.

12 G.W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, Paris 1941 et 1980, tome I, p. 7.

13 G.W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, texte présenté et traduit par B. Bourgeois, Vrin Paris 1979, p. 395 et 577.

14 J. D'Hondt, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, P.U.F., p. 356.

15 G.W. F. Hegel, *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*, texte traduit, commenté et annoté par J. Hyppolite, Aubier -Montaigne, Paris 1966 et 1978, p. 79.

16 Ibid., p. 79.

gardant l'œuvre de la mort bien en face »¹⁷. À partir de là commence, écrit-il encore, l'espace du « possible » qui est l'objet d'une « réflexion claire »¹⁸ et est proprement anthropogène car, ainsi que le remarquait également Blanchot, il crée l'action, la liberté et le progrès¹⁹. Nul doute, donc, que, ainsi que le soulignait il ya longtemps Jacques Derrida, Bataille ait « pris Hegel au sérieux »²⁰. Et même s'il lui est arrivé de présenter une vue caricaturale du Possible quand, faisant allusion à la brutalité de certains hégéliano-marxistes particulièrement réalistes (tapant avec leur soulier sur un pupitre de l'O.N.U.), il écrivait : « Le possible un jour je dois dire que c'est Khrouchtchev »²¹, il n'a jamais nié la primauté de l'action. Non plus que la nécessité des interdits sur la mort et sur la sexualité qui assurent la pérennité du Possible. Il affirme cela avec force dans la préface de *Madame Edwarda* où une note, venant après le rappel sur l'impossibilité de revenir à la sauvagerie des origines, ajoute : « Je ne récus pas la connaissance, sans laquelle je n'écrirais pas [...] »²². Il ne faut jamais oublier ce garde-fou qui évite de faire bien des contresens...

Pourtant, depuis *Histoire de l'œil*, aucun des récits de Bataille ne traite de la « connaissance ». Au contraire, ses personnages, extraordinairement détachés du monde utile (je pense par exemple au fait qu'ils ont toujours de l'argent sans qu'on sache d'où il vient), vivent *de et dans* l'au-delà de la « connaissance », dans ce fameux « non-savoir absolu »²³ (« absolu » comme le « Savoir absolu » de Hegel).

Paradoxalement, le grand mérite du cours de Kojève est donc d'avoir confirmé chez Bataille la certitude qu'à côté, ou plutôt au-delà de la Négativité transformée par la dialectique en Positivité, il y a la « Négativité sans emploi » (je cite de mémoire les termes d'une célèbre lettre à Kojève). À l'« extrême du possible », est le vide du « non-sens » que Hegel a tenté en vain d'« annuler »²⁴, observe-t-il. S'ouvre alors la brèche sur l'Im-possible.

1.2. Im-Possible « pourtant là »²⁵

Comme dit plus haut, le mot est dans *Histoire de l'œil*, mais curieusement pas dans *Le Bleu du ciel* (pourtant histoire d'un nécrophile portant le nom d'un des plus grands assassins

17 G. Bataille, *Hegel, la Mort et le Sacrifice*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. XII, p. 341. Cet article, paru en 1953, est fondamental. Bataille, citant constamment le cours de Kojève, y dresse un bilan complet de ce que Hegel signifie pour lui.

18 G. Bataille, *Projet de préface pour L'Impossible*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. III, pp. 511-517.

19 Hegel découvre dans « l'extrême négativité, dans la mort devenue possibilité, travail et temps, la mesure de l'absolument positif », M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, Gallimard, Paris 1969, coll. « Idées » n° 155, p. 108.

20 J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve*, « L'Arc », 32, 2^{ème} trimestre 1967, p. 25.

21 G. Bataille. *Projet de préface pour L'Impossible*, cit., p. 573.

22 G. Bataille, *Madame Edwarda*, note A de la Préface, in Id., *Romans et Récits*, cit., p. 322.

23 « Qu'à partir de là commence une sorte d'adaptation. Le développement hégélien se trouve constamment interprété ou amendé par une sorte de réflexion post-hégélienne [je souligne] où le non-savoir se compose », G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., vol. VIII, p. 628.

24 G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. V, p. 55-56.

25 G. Bataille, *La Souveraineté*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. VIII, p. 257.

du 19^{ème} siècle). On le retrouve ensuite dans *Madame Edwarda*, pour le regard de l'héroïne qui « revenait de l'impossible »²⁶ ; puis, pour six mentions, dans *Le Petit*, paru en 1943 ; et une dans *La Douleur*, recueil poétique paru la même année : « Il glisse à l'impossible immensément »²⁷. *La Haine de la Poésie* parle, à propos de la poésie, de « possibilités hors d'atteinte »²⁸ remplacé en 1962 par « possibilités inaccessibles ».

Normalement, est « impossible » ce qui ne peut exister et n'est donc pas réalisable par l'homme. Observons cependant que le terme est souvent employé à propos de la mort, et plus exactement à propos de cette mauvaise surprise, miracle à l'envers, dit Jankélévitch, que cause la mort d'un proche. Tant il est vrai, comme le remarque aussi quelque part Bataille, que dans la conscience commune la mort est ce qui ne peut arriver. Et qui arrive néanmoins. Et qui arrive nécessairement. Il faudra garder cela à l'esprit pour comprendre ce qui va suivre.

Pour Bataille, l'Im-possible est, par un paradoxe insupportable pour les tenants de la logique, ce qui est au-delà du Possible *et est néanmoins réel* : « C'est le contraire du possible étant certain mais impossible en même temps »²⁹, écrit-il dans un des manuscrits conservés à Austin. Partant de ce paradoxe, et par opposition au Possible, on peut donc tenter d'esquisser les caractères de l'Im-possible.

Premièrement, l'Im-possible n'est pas conceptualisable : si le « possible » repose sur une « réflexion claire », écrit Bataille, et si donc « Je puis définir le possible », « l'impossible ne peut l'être... »³⁰. Cela est évidemment le contraire de la doctrine hégélienne pour laquelle « il n'y a [...] pas d'ineffable qui serait en-deçà ou au-delà du savoir, pas de singularité ou de transcendance ; [...] pas de silence ontologique, mais [seulement] le discours dialectique [qui] est une conquête progressive du sens »³¹. Deuxièmement, alors que le Possible est une structuration progressive fondée sur le respect des interdits, l'Im-possible est « un désordre, une aberration³² » qui viole les interdits. Notamment celui qui régule les conduites sexuelles qui sont chez Bataille systématiquement perverses. Troisièmement, si le Possible a son lieu (l'univers) et son temps (l'Histoire en logue durée, qui avance sans retour en arrière ni répétition vers l'avènement du Savoir absolu), l'Im-possible, que Bataille évoque pourtant souvent par des métaphores spatiales (exemple : « Je suis /Le monde est avec moi /Poussé hors du possible »³³), ne se trouve que dans l'imaginaire et/ou dans le désir et ne se manifeste que par moments. Quatrièmement, tandis que le Possible est un acte lié « à la science, au raisonnement [...] »³⁴, l'Im-possible est constamment lyrique. Cinquièmement, si le Possible constitue l'être, l'Im-possible n'est pas — je cite un mot de Bataille à propos de la mort — un « domaine où l'homme n'a rien à faire ». Au contraire, l'être ne serait pas complet sans ce que Bataille, que je cite toujours de mémoire, nomme : l'« autre monde ».

26 G. Bataille, *Romans et Récits*, cit., p. 337.

27 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. 77.

28 G. Bataille, *La Haine de la poésie*, cit., p. 55.

29 G. Bataille, Manuscrit 46728, f° 9.

30 G. Bataille, Projet de préface pour *L'Impossible*, cit., p. 569.

31 J. Hyppolite, *Logique et Existence, essai sur la logique de Hegel*, Paris, P.U.F., collection « Épiméthée », 1953, p. 25.

32 G. Bataille, Projet de préface pour *L'Impossible*, cit., p. 569.

33 G. Bataille, *L'Archangélique*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. 77.

34 Projet de préface pour *L'Impossible*, cit., p. 567.

Comment, alors, devenir l'être de l'Im-possible ?

Directement, par une sorte de saut immédiat ? Non pas. Il faut d'abord (phase un) payer sa dette au Possible et faire sien l'enseignement de Hegel. Passé cette étape, qui, encore une fois, est fondamentale³⁵ et suppose par exemple l'acceptation sans réserve de la science et l'engagement dans le combat politique, deux tâches que Bataille a constamment assumées, il faudra « aller au bout du possible »³⁶. Commencera alors l'étape « post-hégélienne », marquée, là, par la provocation, du type : « LAISSE LE POSSIBLE À CEUX QUI L'AIMENT »³⁷, et ailleurs, et plus sérieusement, par ce principe :

Admettre la vérité de Hegel : c'est la position la plus contraire mais peut-être, par là-même, la plus favorable au mouvement de ma propre pensée³⁸.

Bataille, qui fait partie de cette génération d'écrivains qui connaît bien la Bible, reprend la parabole de la porte étroite et dit qu'il existe une « passe étroite »³⁹, frontière entre Possible et Im-possible, qu'on franchit sans espoir de retour ni pardon : le transgresseur est maudit et vit dans le « tout autre ». Ce « tout autre » est assez vaste, comme on le verra maintenant.

2 *Une anthropologie spécifique*

2.1. *Diversité de l'Im-possible*

Il y a toujours eu chez Bataille — voir ses divers projets de « Somme » ! — une ambition *encyclopédique* : attentif à l'évolution des religions, de l'économie, des connaissances scientifiques et des sociétés, il ne prétendait à rien de moins qu'à expliquer la totalité du phénomène humain ! Et chaque fois, en cherchant la faille que selon lui Hegel et ses continuateurs n'avaient pas vue. Il y a donc, et les communications de ce matin l'ont marqué, « divers impossibles »⁴⁰.

Je n'ai pas le temps de les rappeler tous. Je n'en mentionne que les plus importants : celui de l'Histoire, qui n'est donc pas forcément linéaire et connaît des dérives ; celui de l'économie marquée par des phases d'improductivité ou plutôt de sur-productivité (gaspillage, absence de profit monnayable) ; celui de l'expérience religieuse et notamment du mysticisme catholique et des rapports entre l'homme et Dieu, domaine qui n'est à mon sens pas encore suffisamment exploré et au sujet duquel il faut être très prudent ; celui de l'érotisme (je n'insiste pas, sauf pour dire qu'il serait sage de laisser au placard le couple Éros/Thanatos

35 G. Bataille, *La Part maudite*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 124 : « Je ne puis cependant me passer d'opérations subordonnées dont une souveraineté authentique exige qu'elles aient été aussi complètes qu'il est possible ».

36 Ibid., p. 124.

37 G. Bataille, *Méthode de méditation*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. V, p. 209.

38 G. Bataille, *Projet de préface de Sur Nietzsche*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. VI, p. 426.

39 G. Bataille, *La Part maudite*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 269.

40 G. Bataille, *Projet de préface pour L'Impossible*, cit., p. 572.

qui a fait soupirer certains Batailliens français)...Pour ma part, avant d'aborder le cas de la littérature je voudrais seulement revenir sur l'impossible de la guerre et sur celui de la mort (pardonnez-moi de parler à nouveau de ce qui est mon gibier préféré).

2.2. Guerre et mort

Pourquoi la guerre ? Parce que Bataille, qui ne l'a jamais faite, ni en 1914 ni en 1939 (incorporé de 1916 à 1917, il a été réformé pour cause de maladie, ce qui lui est arrivé également en 1939), en parle vraiment beaucoup. Il mentionne celle de 1914-1918 dans *La limite de l'utile* où il commente l'horreur démesurée décrite dans le célèbre livre d'Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, ouvrage traduit en France en 1934 mais sous un titre qui en édulcore le contenu (le vrai titre français, dont j'ignore si Bataille le connaissait, est : *Le combat comme événement intérieur*) ; et il mentionne celle de 1939-45 dans *Le Bleu du ciel* (pour les prémisses), dans *Julie* (qui commence le 2 septembre 1939, un jour après l'entrée des Allemands en Pologne) et dans *L'Abbé C.* (retour des déportés). Et il en parle encore d'avantage dans *Le Coupable*, journal commencé le 5 septembre 1939. Et chaque fois, c'est pour dire des choses bien curieuses. Et sur au moins trois points.

Historiquement parlant, la guerre est en effet, non pas l'aboutissement d'un processus politique qu'elle parachèverait d'une autre manière (c'est, le crois, la thèse de Clausewitz), mais une rupture dans le « temps commun », un moment « plus chargé de sens tragique »⁴¹ que les autres et sur lequel la raison n'a plus de prise. En somme, et pour parler vite, une Histoire devenue folle. Du point de vue économique, ensuite, et quels que soient ses buts avoués (conquêtes territoriales, défense contre une attaque, etc.), la guerre, conçue comme dépense injustifiée en biens et surtout en vies, participe du grand mouvement de « perte » qui anime régulièrement l'univers.

Moralement enfin, elle correspond à la suspension de l'interdit sur le meurtre au profit de ce « besoin de tuer » dont *L'Érotisme*, sur ce besoin d'accord avec Freud, souligne qu'il est inné dans l'homme primitif.

Pourtant, rien de tragique dans tout cela. Ou alors, c'est de la tragédie au sens de Bataille, c'est-à-dire l'accès à ce que le monde du Possible ne peut supporter sous peine de se nier lui-même. D'abord, parce que la guerre est une sorte de *fête noire* où « l'homme fait litière de sa malchance »⁴² afin d'accéder à la « chance », mot magique chez Bataille pour définir le bonheur équivoque des amants dans l'expérience érotique ; ensuite, parce que la tempête que soulève la guerre introduit entre elle et le « sacrifice rituel », ou la « vie mystique », une « équivalence » qui fait que l'homme, saisi en un même élan d'« extases » et de « terreurs », s'arrache aux contingences d'ici-bas⁴³. Bref, si « Dieu » est pour Bataille la démesure, il y a quelque chose de divin dans la guerre.

Que de telles vues procèdent de ce qu'il appelle dans *Le Coupable* une « réflexion blessante »⁴⁴, on s'en doute, même si elles s'inspirent en grande partie de celles de Nietzsche, par exemple pour l'aphorisme suivant :

41 G. Bataille, *Le Coupable*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. V, variante, p. 499.

42 Ibid., p. 590.

43 G. Bataille, *La Limite de l'utile*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 251.

44 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., vol. V, p. 298.

LES GUERRES SONT POUR LE MOMENT LES PLUS FORTS STIMULANTS DE L'IMAGINATION,

aphorisme repris, et en grandes capitales, dans le *Manuel de l'anti-chrétien*⁴⁵, qui date de 1939...

Pourquoi la mort ? Parce que les vues de Bataille sur la mort, entendue à la fois dans son seul sens concret (l'événement de la fin de la vie et ses suites), et comme un « concept » — qui en fait n'en est pas un⁴⁶ et renvoie toujours à l'ironique « *Quid est mors ?* » de Jankélévitch⁴⁷, sont encore plus provocantes, tant il est clair que Bataille, que je classerai, parmi les « penseurs » de la mort, chez les « fondamentalistes » de la lignée d'Épicure (espèce rare, pour laquelle il n'y a rien à dire ni du mort ni de la mort), se démarque de Hegel.

Un passage de la *Phénoménologie* qui m'a toujours frappé montre bien comment Hegel surmonte un des aspects les plus traumatisants de la mort. C'est celui où il éclaire le sens des obsèques. Devant le mort qui est une « singularité vide », un « être passif pour autrui », donc une chose rendue au non-sens, à l'« immédiateté » de la nature, la famille va opposer, par le rituel de la parole, l'« opération d'une conscience » : elle « prend sur soi l'opération de la destruction » et réintègre le mort dans une « communauté » qui « domine [...] et retient sous son contrôle les forces de la matière singulière et les basses vitalités qui voulaient se déchaîner contre le mort et le détruire »⁴⁸. Autrement dit, elle maintient l'inévitable (la destruction corporelle imposée par la nature) et dépasse l'inévitable (par un discours gardant la mémoire du mort qui continue d'être parmi les survivants). Aussi bien, observera Kojève traitant du Négatif mis au service du Positif, « [...] la mort n'est pas, le mort n'est pas »⁴⁹.

Facile à dire, répond en substance Bataille pour qui Hegel, quand il traite des funérailles, parle d'avantage en sociologue qu'en philosophe. C'est du moins ce que traduisent ces lignes où, après avoir dit que, si la « science envisage la mort », elle ne considère que « ses conséquences réelles », l'« analyse objective des comportements », et jamais la prise en compte de la « terreur et de l'horreur »⁵⁰ qui sont, elles, de l'ordre de la « Négativité sans emploi ». Or cette « terreur » ne trouve aucun mot pour l'exprimer et la conjurer. Tais-toi et frémis, dira donc Bataille. Et laisse-toi emporter par cet effroi devant la tombe ainsi décrit dans ces quatre vers des *Poèmes éliminés* :

Roses de tombes
tournis de roses
putains de tombes
tournis de tombes⁵¹

45 Ibid., vol. II, p. 392, où il signale qu'il reproduit le paragraphe 69 de *La volonté de puissance*, livre IV.

46 L'idée de la mort est « la plus creuse des idées creuses », note avec raison Edgar Morin dans *L'Homme et la Mort*, Éditions du Seuil, Paris 1976, collection « Points », n. 77, p. 42.

47 *La Mort*, édition de 1977, Flammarion, collection « Champs », n. 1, p. 223.

48 G.W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, cit., tome II, pp. 20-22.

49 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cité dans l'édition de 1979, Gallimard, collection « Tel », n. 45, p. 174.

50 G. Bataille, Projet de préface pour *L'Impossible*, cit., p. 569.

51 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., vol. IV, p. 25.

Cette perte de la tête, défaillance de l'« entendement » cher à Hegel, n'est comparable qu'à celle qu'apporte la vision extatique de Dieu. Elle met « hors de soi », elle jette dans le « vertige », écrit-il encore dans *La Limite de l'utile*, où il précise que seuls le « soldat et le prêtre », qui incarnent le « sacré », ont le droit de « parler »⁵². Telle est donc la leçon que Bataille tire des obsèques, leçon qui est d'autant plus importante que, vivant dans la première moitié du 20^{ème} siècle, il a deviné la laïcisation et la « déritualisation⁵³ » qui, à partir des années soixante, allaient caractériser les rapports des sociétés occidentales avec la mort.

Quant à la mort conçue comme Néant, on aura deviné c'est toute l'entreprise hégélienne qui est contestée par Bataille pour qui cette entreprise vise au fond moins à se tenir devant le Négatif qu'à mettre, comme je l'ai dit plus haut, celui-ci au service du Positif. Donc, pour reprendre un de ses termes déjà cités, à « annuler » le Négatif. Or le Négatif ne s'annule pas. *Il est. Il est vécu* dans l'événement de la mort. Et *il est vécu* dans le sentiment (joie ou malaise et plutôt malaise que joie) que nous avons que le Possible n'est pas tout. Mais, étant un « mouvement » une « sauvagerie *impossibilité* »⁵⁴, il ne peut être formulé clairement. Conclusion :

C'est bien entendu la *fumisterie* la plus profonde que de parler de mort. En vérité, nous ne pouvons rien dire objectivement de la mort⁵⁵.

Ce que je viens de citer se passerait de commentaire, sauf pour ceux que Jankélévitch nomme les amateurs de « babil »⁵⁶, s'il ne fallait ajouter que Bataille a beaucoup parlé de la mort — mais c'était parce qu'il fallait *redire* une vérité oubliée, et qu'il a ensuite ajouté ceci, qui me mène à ma dernière partie :

Nous ne pouvons non plus rien dire de l'amour au niveau de la science. Ni du rire et des larmes. Ni de la poésie.

3. Littérature et impossible

3.1. Du bon usage de la « poésie »

La poésie, donc. Il est temps d'en parler un peu pour finir.

Remarque de terminologie préalable : le mot désigne chez Bataille : premièrement, la « parole en vers »⁵⁷, poésie proprement dite, qu'il pratique par exemple dans *L'Archangéli-*

52 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 245-246.

53 P. Chaunu, *La Mort à Paris* [...], Fayard, 1978, p. 14. Jugement partagé par bien d'autres historiens ou spécialistes de la mort, par exemple Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Éditions du Seuil, collection « L'Univers historique », Paris 1977, p. 573.

54 G. Bataille, *Le Coupable*, *Œuvres complètes*, cit., vol. V, p. 261.

55 G. Bataille, *L'Enseignement de la mort*, *Œuvres complètes*, cit., vol. VIII, p. 199.

56 G. Bataille, *La Mort*, cit., p. 223.

57 G. Bataille, *De l'âge de pierre à Jacques Prévert*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. XI, p. 87.

que, paru en 1944, et dont il ne cessera de souligner que son langage, en recourant notamment à la métaphore, est absolument incompréhensible, sinon nuisible, dans le monde de la praxis ; deuxièmement, et par extension des pouvoirs de subversion de la « parole en vers », tout genre littéraire (roman, théâtre) qui ne recourt ni au langage normal ni à la mimésis réaliste. Ce qui, signalons-le en passant, limite considérablement le champ littéraire, ramené à quelques grandes œuvres dont les titres sont dans la préface du *Bleu du ciel*⁵⁸.

Tout indique d'ailleurs que c'est ce second sens, dominant dans *L'Orestie*, dernière partie de *L'Impossible*, que privilégie Bataille. Dès 1943 il dit ainsi que les romans de Proust contiennent le « secret de la poésie »⁵⁹ non pas parce que le narrateur veut reconquérir et unifier le temps passé — ce qui en ferait un écrivain hégélien, mais parce qu'il ne possèdera jamais Albertine.

Le « secret » de la « poésie », terme que j'utiliserai dorénavant pour la littérature selon le cœur de Bataille, c'est donc le désir sans cesse relancé et l'échec. Voilà qui suffit d'emblée à marquer sa place singulière dans la littérature française contemporaine. Ses principaux textes littéraires, à l'exception d'*Histoire de l'œil*, paraissent entre 1943 et 1962. Or cette période est celle où l'écrivain français se trouve devant deux perspectives, qui sont aussi deux formidables tentations : d'abord, l'engagement politique qui était déjà une des ambitions du surréalisme et que la philosophie sartrienne va encore accentuer, d'une manière qu'on a peine à imaginer aujourd'hui ; ensuite, et à la suite de la découverte — tardive — des formalistes russes en France, le changement d'optique sur le roman conçu par certains de ses auteurs moins comme la production d'un sens que comme un *faire* (thèse du Nouveau Roman).

J'ai déjà signalé que le Nouveau Roman n'intéressait guère Bataille, qui préférerait à la « technique » l'élan de la « rage ». Mais il faut maintenant rappeler que, prenant le contrepied des positions de Sartre, il a également récusé la théorie de la politisation de l'œuvre littéraire.

Pour une raison de forme, premièrement. Celle-ci tient à la spécificité du langage littéraire qui ne dit rien qui ne soit inutile du point de vue de l'action. Elle est ainsi formulée : « Le langage littéraire [...] est la perversion du langage un peu plus même que l'érotisme n'est celle des fonctions sexuelles »⁶⁰. Pour une raison de fond, deuxièmement. Et qui est naturellement majeure : « la « poésie », dit-il, est un obstacle à la conscience⁶¹ ». Comprenons : la « conscience » étant l'attribut du Possible, la « poésie » fonctionne sans « conscience ». Or la « conscience » fonde notamment l'action politique. La « poésie » ne peut donc être politique. Ou alors elle disparaît : « L'idée d'une révolution à partir de la poésie mène à celle de la poésie au service d'une révolution », écrit-il par exemple dans *Méthode de méditation*⁶². Et, Jacqueline Risset me le rappelait avant que je prenne la parole, c'est certainement dans la fameuse *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, publiée en 1950 dans «Botteghe obscure», que Bataille exprime le mieux l'opposition entre « poésie » et monde utile quand il écrit :

58 G. Bataille, *Romans et Récits*, cit., p. 111 : huit noms et huit titres seulement : Emily Brontë, *Wuthering Heights* ; Kafka, *Le Procès* ; Proust, *La Recherche du temps perdu* ; Stendhal, *Le Rouge et le Noir* ; Sade, *Eugénie de Franval* ; Blanchot, *L'Arrêt de mort* ; Balzac, *Sarrazine*, ; Dostoïevski, *L'Idiot*.

59 G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. V, p. 169.

60 *Ibid.*, p.170.

61 G. Bataille, *Collège socratique*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. VI, p. 283.

62 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., vol. V, p. 221.

NON SERVIAM est, dit-on, la devise du démon. En ce cas, la littérature est diabolique⁶³. « Diabolique » sera donc le livre de 1962, où l'appartenance de la littérature à l'Im-possible est marquée de manière particulièrement forte.

3.2. *Le cas de L'Impossible*

Ce livre est « diabolique » parce qu'il est un véritable labyrinthe. J'espère ne choquer personne ici en disant que Bataille n'est vraiment un peu plus compréhensible que dans les récits courts qui donnent l'impression d'avoir été rédigés d'un trait : *Histoire de l'œil*, *Madame Edwarda*, *Le Mort*. Ailleurs, le lecteur a souvent un peu de mal à se retrouver dans les dédales d'une pensée qui — à l'image de celle de *L'Expérience intérieure* que Sartre critiquait pour ses obscurités voulues et son manque de logique —, met son point d'honneur à s'exprimer par énigmes.

Tel est déjà le cas de *La Haine de la poésie*. Voici en effet une œuvre qui, je l'ai rappelé en introduction, contient, en premier lieu, un versant théorique, *L'Orestie*, ainsi titré parce qu'Oreste, déplacé de l'espace de la tragédie racinienne dans celui de la littérature en général, est la « figure de la poésie »⁶⁴, et, en second lieu, un versant narratif (*Histoire de rats* et *Dianus*).

Ce n'est pas tout. Chacun de ces deux versants est lui-même composite : *L'Orestie* comprend *Être Oreste*, essai sur la « poésie » rédigé vers 1943 et à l'origine destiné à faire un livre à part, plus des poèmes rédigés à des dates différentes. Et *Histoire de rats*, mi-journal mi-récit attribué à Dianus narrateur, sous le regard ironique d'un père jésuite, sa relation avec B., jeune fille séquestrée par son père qui est fou, était à l'origine une histoire indépendante, sans doute achevée en 1945. Enfin, rajouté par la suite, il y a *Dianus*, également mi-journal mi-récit, rédigé plus tard, où surgit soudain le frère de Dianus, prélat romain nommé Monsieur Alpha, flanqué de sa maîtresse E.

Bref, quelque habitué qu'on soit aux « montages » de Bataille qui a souvent échafaudé des regroupements mêlant des genres divers (il y aurait toute une étude à faire sur les livres virtuels de Bataille !), on ne peut s'empêcher de penser que quelque chose dérange dans *La Haine de la poésie*. Sans parler du titre qui ne se rapporte qu'à *L'Orestie*, éloge de la vraie « poésie » et cri de révolte contre la fausse.

En 1962, l'œuvre prend un autre titre, plus adapté, *L'Impossible*, et se clôt par *L'Orestie* alors qu'en 1947 c'était l'inverse. Mais ce nouveau collage est-il plus clair ? Ce n'est pas certain. Le problème reste en effet le même, qui consiste à établir le lien entre, d'un côté, la partie « roman », et, de l'autre, la partie « essai » ... À voir dans les manuscrits les nombreuses phrases jetées en vrac, tantôt complètes, tantôt inachevées, où Bataille trébuche sur sa préface⁶⁵, on comprend qu'il se soit demandé comment justifier et le nouveau titre et le

63 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., vol. XII, p. 19.

64 G. Bataille, Manuscrit de la BNF, *Autour de l'Impossible*, p. 582.

65 Exemples : « Définir et expliquer le lien d'*Histoire de rats* et de *Dianus* » ; « Construire au besoin/ la volonté de l'impossible » ; « [...] la seconde édition place en premier les parties romanesques de ce livre, ouvertement liées à l'impossible et à la mort [...]. La première partie, *L'Orestie*, rejetée à la fin, accède elle-même à cette vérité de l'impossible et de la mort. Moins directement », G. Bataille,

nouvel ordre. Seule une phrase dans la préface publiée, qui est : « *Il est vrai, ce second titre est loin d'être plus clair* »⁶⁶, fait allusion à ce problème. Puis le texte traite de l'avènement espéré d'un monde voué à l'Impossible.

Pas de réponse, donc, sur le sens global du livre. Au lecteur, au préalable prévenu que les « *récits* » de Bataille « *atteignent clairement l'Impossible* »⁶⁷, de trouver cette réponse. Cette réponse n'est pas totalement absente pour *Histoire de rats* et *Dianus*, qui, racontant la vie et la mort de Dianus, ont un contenu « poétique » : absence du monde utile ; localisation d'*Histoire de rats* aux environs d'un château périlleux (celui où le père de B. a enfermé sa fille), et de *Dianus* dans un décor qui rappelle celui de Nemi (lac et forêt) ; folie d'un des protagonistes (le père de B.) ; expérience érotique de type nécrophilique (Dianus et B., Monsignor Alpha et E.), incestueux (B. et son père) ou... homosexuel (le père de B. et son garde-chasse Édron) ; suicide de Dianus après sa rupture avec B. ; veillée funèbre de son frère Monsignor Alpha sur son corps...

Mais la réponse est beaucoup moins évidente dans le cas de *L'Orestie* maintenue dans son hétéromorphie première et qui, prenant le lecteur par surprise avec l'intrusion d'un nouveau « narrateur », jette à coups d'aphorismes le doute et sur les poèmes de ce « narrateur » et sur la validité de ce qui est dit dans *Histoire de rats* et *Dianus*. Quoi, pensera ce lecteur, tant de mots pour aboutir à la ruine des mots ?

Reste que le désastre du langage fournit malgré tout un début de réponse. Ou du moins une lueur rendant la nuit moins sombre. Pourquoi ? Parce que, selon un principe nettement posé dans *L'Expérience intérieure* au sujet de l'image poétique stricto sensu mais applicable à toute espèce de « poésie »⁶⁸, Oreste suggère qu'au bout du compte, et seulement après sa réalisation, le langage littéraire constate fatalement son inaptitude à exprimer ce qu'est l'Impossible. Autrement dit, toute littérature est, comme celle de Proust que j'ai évoquée plus haut, le lieu de l'échec : elle a ouvert une porte pour voir, elle attendait un signal, elle ne voit ni n'entend rien. Cet échec, un paragraphe de *L'Orestie* l'évoque ainsi :

*La vraie poésie est en dehors des lois. Mais la poésie, finalement, accepte la poésie.
[...] Je m'approche de la poésie : mais pour lui manquer*⁶⁹.

À ce prix — et à quel prix quand on songe à la déception qu'il donne ! —, Bataille peut dire : « *L'impossible c'est la littérature* »⁷⁰.

N'en concluons pas pour autant que la littérature soit l'expérience du malheur. Malheureuse, elle l'est certes en un sens, quand le « poète » arrivé au bout de sa course constate que

Romans et Récits, cit., p. 566 et 567.

66 Ibid., p. 492.

67 Ibid., p. 491.

68 « L'image poétique, si elle mène du connu à l'inconnu, s'attache cependant au connu qui lui donne corps, et bien qu'elle le déchire et déchire la vie dans ce déchirement, se maintient à lui. [...] Même les images profondément ruinées sont domaine de possession. Il est malheureux de ne plus posséder que des ruines, mais ce n'est pas ne plus rien posséder, c'est retenir d'une main ce que l'autre donne », G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., vol. V, p. 170.

69 G. Bataille, *Romans et Récits*, cit., p. 560.

70 G. Bataille, *Projet de préface pour L'Impossible*, *ibid.*, p. 574.

tout ce qu'il a écrit, il l'a écrit en vain, n'ayant pu saisir ce *sine nomine* qui se dérobe. Mais, en un autre sens, la littérature n'est pas malheureuse. Il se pourrait même qu'elle soit dans la joie du devoir accompli. Ce devoir est étrange. Il ressemble, mais en plus grand, à celui de l'auteur d'une tragédie dont Bataille dit qu'elle n'a dans l'horreur qu'elle inspire aux spectateurs médusés d'autre fonction que de manifester l'« inadéquation de toute parole ». Et Bataille d'ajouter : « Or cette inadéquation, du moins, doit être dite »⁷¹. Ce n'est pas rien. C'est même beaucoup. Il n'est d'ailleurs pas interdit de penser que, touchant à l'Im-possible, l'intérêt de toute son œuvre tient dans l'aveu répété de cette « inadéquation ».

71 G. Bataille, *L'enseignement de la mort*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. VIII, pp. 200-201.



Bruno Moroncini

LA COMUNITÀ DELL'EBBREZZA E DEL BISOGNO

ABSTRACT: *Community of need and intoxication*

This essay analyses the concept of community according to Georges Bataille, in opposition to anti-modern theories of community such as those of the past (Tönnies) and of the present (Toni Negri and Ugo Mattei). According to Bataille the question is to combine the objective demand for freedom from needs - marxist communism - with the subjective demand for ecstasy and enjoyment - the surrealist experience. The essay criticises Tönnies's distinction between community and society and reflects upon Bataille's concept of general economy and upon his interpretation of the Marshall Plan.

Key words: Community, Ecstasy, Needs

I - La storia si ripete. Stando a Marx, la prima volta accade sotto forma di tragedia, la seconda di una farsa. Forse è meglio essere più cauti: non sempre la storia è una tragedia. All'inizio le faccende possono essere serie, forse drammatiche, non necessariamente tragiche. Quando si ripetono invece fanno sempre ridere¹. Può accadere cioè che una teoria scientifica o un'ipotesi politica o un discorso che sia le due cose insieme, la prima volta che compare, nonostante i suoi evidenti limiti concettuali e pratici, sia tuttavia degno di considerazione perché si sforza di affrontare in modo serio, documentato e sostenuto dall'onestà intellettuale di colui che lo enuncia, questioni oggettive e rilevanti sia dell'ambito disciplinare in cui s'iscrive sia della società e dell'epoca alle quali appartiene; ma che quando a distanza di un secolo o di più quel discorso si ripresenti sostanzialmente immutato – soltanto rivestito secondo i dettami delle ultime grida della moda per farlo sembrare attuale –, generi negli spiriti avvertiti o più semplicemente in coloro che sono abbastanza avanti nell'età una ilarità irrefrenabile. Mista però anche a un po' di rabbia: come, di nuovo? Ancora? Ma non ce n'eravamo sbarazzati una volta per tutte? Com'è che è ancora qui?

La storia moderna del concetto della comunità corrisponde, pressappoco, a questo schema: quando nel 1887, nel pieno della "grande depressione", cioè della prima grave crisi del capitalismo, Ferdinand Tönnies pubblica la prima edizione del suo *Comunità e società* con il sottotitolo *Trattato del comunismo e del socialismo come forme culturali empiriche*, poi cambiato nelle edizioni successive col più generico *Concetti fondamentali della sociologia pura*, l'evento fa epoca nella sociologia scientifica e ha un'incidenza nel campo delle ideo-

1 Questa lettura del passo marxiano che costituisce l'*incipit* de *Il 18 Brumaio* di Luigi Bonaparte appartiene come è ovvio alla vulgata: in realtà esso introduce una discussione estremamente importante sul rapporto fra passato e presente nella considerazione degli eventi storici tutta incentrata – siamo a tre anni dal *Manifesto* – sullo statuto della "spettralità" nell'azione politica.

logie politiche. Ma quando in tempi recenti e di nuovo in un'epoca di crisi, il concetto della comunità, sotto la forma dei beni comuni o del comune (*Commonwealth*²) sembra tornare di moda, il carattere farsesco, cioè schiettamente reazionario, del suo uso è fuor di dubbio. In mezzo, ma in verità più spostata verso la seconda metà del secolo scorso, sta una fioritura di discorsi in cui la domanda di comunità, il desiderio comunale, sono declinati non in opposizione alla società borghese e capitalistica ma a partire da essa, a partire dall'individualismo che la contraddistingue e dalla esigenza di consumo da cui è mossa: con la sola eccezione di Bataille la cui riflessione sulla comunità risale agli anni cinquanta, i testi di Nancy e di Blanchot vedono la luce durante gli anni ottanta³.

Se in entrambi i casi, la pubblicazione nel 1887 di *Comunità e società* e quella recentissima dei libri di Toni Negri e Michael Hardt e di Ugo Mattei⁴, abbiamo ricordato che vedevano la luce nel bel mezzo di crisi economico-sociali di tali proporzioni da essere vissute come gli annunci della prossima fine del capitalismo, è perché crediamo che si possa ritenere quasi una legge storica la relazione fra l'emergenza di un discorso sulla comunità antimoderno e reazionario e i momenti ciclici in cui il capitalismo subisce l'effetto della caduta del tasso di profitto con conseguente disoccupazione e restrizione dei redditi da lavoro salariato. Il ricorso alle versioni pre-moderne, in particolare medioevali, della comunità, usate come toccasana nei confronti dei mali della società moderna, individualista e iperproduttivistica, ci appare come l'interfaccia intellettuale della resistenza che ceti piccolo-borghesi attivano contro quello che per loro è il rischio della proletarizzazione. Poiché l'inizio di un periodo di transizione al comunismo è la prestazione specifica della classe operaia, marxianamente intesa come quella componente del rapporto economico-sociale capitale-lavoro salariato adibita a produrre plus-valore, qualunque resistenza a divenirne parte, ampliandone il raggio e la portata sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo, allontana il momento della rottura rivoluzionaria.

Quasi sempre la spinta innescata dalla crisi sfocia a destra – la comunità di suolo e sangue d'ispirazione heidegger-nazista; ma alle volte che non sono poche pende verso sinistra: anche la direzione politica e l'armatura teorica del movimento rivoluzionario sono oggetto

2 Alla lettera "ricchezza comune" oltre che titolo dell'ultimo libro di Toni Negri e Michael Hardt, *Commonwealth*, Harvard University Press, Harvard 2009, tr. it. di G. Giordano, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

3 La prima versione dello scritto di Nancy già intitolato *La communauté desoeuvrée* compare nel numero 4 della rivista «Alea» nel 1983; nello stesso anno, come risposta-commento al precedente, compare di Maurice Blanchot *La communauté inavouable* (Minuit); infine nell'86 viene pubblicato il libro di Nancy *La communauté desoeuvrée* per i tipi di Christian Bourgois Editeur. Il mio saggio *La comunità impossibile* è pubblicato in un volume collettaneo nel 1991 e poi ristampato in *La comunità e l'invenzione*, Cronopio 2001; abbiamo poi G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* Einaudi, Torino 1998 preceduto però da accenni al tema già presenti in Id., *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988. Un posto a parte dovrebbe essere riservato alla riflessione sul tema della comunità condotta da Aldo Masullo in un arco di tempo che va dall'inizio degli anni sessanta fino ad oggi: in particolare si vedano *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl* (1962-1963) Editoriale scientifica, Napoli 2005, *La comunità come fondamento. Fichte Husserl Sartre*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1965, *Il senso del fondamento* (1967), Editoriale scientifica, Napoli 2007, *Antimetafisica del fondamento*, Guida, Napoli 1971.

4 Cfr. U. Mattei, *Beni comuni - un manifesto*, Laterza, Bari 2011.

della lotta di classe e può accadere che leadership piccolo-borghesi soppiantino i marxisti-leninisti. La “grande depressione” durante la quale compare la prima edizione di *Comunità e società* fa, da questo punto di vista, da prototipo di tutte le altre crisi del capitalismo: durata dal 1873 al 1895 essa da un lato appare come la dimostrazione empirica della solidità scientifica della cosiddetta “teoria del crollo”, della tesi cioè che la concezione materialistica della storia avesse dimostrato l'inevitabile collasso del capitalismo incapace di far fronte alle sue contraddizioni, e dall'altro come la smentita più bruciante di questa stessa previsione. Non solo il capitalismo non collassa ma utilizza la crisi come una leva per modificarsi, tagliando i rami secchi, spostando le risorse a settori a più alto valore aggiunto, trasformando i modi della produzione, il lavoro operaio, la forma di gestione delle aziende. L'effetto più proprio della crisi è la consapevolezza che quest'ultima non è l'ostacolo su cui il capitalismo inciampa bensì la condizione perché possa ulteriormente svilupparsi. Cosicché la “grande depressione” non è solo il bacino di cultura per l'elaborazione di una teoria della comunità contrapposta ai guasti della società moderna, cioè capitalistica, ma anche la molla per la lettura revisionista del marxismo da parte di Bernstein, per l'imbalsamazione della stessa teoria marxista ad opera di Kautsky e per l'inizio della riflessione di Lenin sull'imperialismo come fase nuova del capitalismo.

Di contro una teoria progressiva della comunità, una teoria, si potrebbe dire, postmoderna e non anti o premoderna, della comunità, si sviluppa nei momenti di massima espansione del ciclo capitalistico, nei punti alti dell'accumulazione e del consumo, quando la posta in gioco non è come far fronte a risorse scarse, ma come consumare la parte della ricchezza prodotta che risulta in sovrappiù prima che la sovrapproduzione inneschi la caduta del tasso di profitto: nel caso di Bataille ad esempio ci sembra impossibile slegare l'idea di una comunità assente e negativa, la comunità di coloro che non hanno comunità, dalla riflessione economico-politica sul significato e sugli effetti del piano Marshall all'indomani della seconda guerra mondiale come forma dello “spreco” delle risorse che la stessa guerra, per l'incremento dell'industria militare, aveva prodotto in sovrappiù. Il piano di aiuti che storna la massa del plus-valore ottenuta attraverso lo scambio capitalistico incrementato dalla guerra dall'immediato reimpiego produttivo si mostra a Bataille come un uso suntuario, una *dépense* (un concetto elaborato fin dal 1933 ma che solo ora riceve un'applicazione non solo soggettiva ma anche economico-sociale) della ricchezza presente sul mercato e da quest'ultimo non più riutilizzabile. Questo spreco è come un dono impossibile da restituire: attualizzando integralmente la teoria sociologica del dono di Marcel Mauss (esattamente il contrario del ritorno indietro e della nostalgia per il passato primitivo dell'umanità) che fonda l'esistenza della comunità non soltanto sul lavoro e sull'accumulazione, ma anche e soprattutto sul dispendio e sulla perdita, facendo cioè del dono senza restituzione la forza di legge che tiene unita una moltitudine, Bataille può coniugare il piano Marshall con l'ipotesi di una comunità priva di vincoli che non siano quelli derivanti dall'obbligo comune, vale a dire dal *munus*, di donare tutto, anche il necessario per la sopravvivenza, e in tal modo dissolversi come comunità in presenza, produttiva e destinata alla durata. Se qualche anno dopo questa riflessione è potuta apparire a Nancy e a Blanchot come una premessa per ripensare il comunismo dopo i guasti staliniani, è perché essa conteneva già insieme ad una critica della società capitalistico-borghese anche una presa di distanza nei confronti degli esiti della rivoluzione sovietica: l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione e la conseguente assenza di padroni

non aveva in realtà liberato la classe operaia dalla vera servitù che per Bataille è quella del lavoro, del domani e dell'operosità. Formalmente liberi, i cittadini sovietici sono in realtà tutti schiavi del primato della produzione e dell'accumulazione: non sprecano mai e mai si abbandonano all'ebbrezza.

L'effetto che la teoria della comunità elaborata da Bataille ha sull'idea del comunismo è massiccio e per nulla indolore: comporta in primo luogo che quest'ultimo non possa fondarsi esclusivamente sul bisogno. In verità sul fondamento di una rivoluzione economico-sociale il comunismo mira alla liberazione dell'uomo dalla dipendenza dal bisogno, ipotizza forme della produzione sociale che, dando soddisfazione ai bisogni legati alla sopravvivenza – come diceva Marx: mangiare, bere e procreare –, sottraggano gli umani al giogo del lavoro servile e ai rapporti di dominio. Ma non guarda mai, se non sotto una forma immaginaria e utopica, al di là del bisogno col rischio di restarvi sottomesso non riuscendo a pensare l'uomo e la società se non a partire da esso e dentro la sua cerchia: la vita umana cioè si consumerebbe nell'oscillazione fra l'avvertimento del bisogno e la sua soddisfazione, sarebbe risucchiata da un regime omeostatico, forse appagata ma mai dedita ad un piacere in pura perdita, ad un godimento eccessivo. Per non dire del fatto che, restringendo il suo scopo alla liberazione dalle necessità materiali legate alla sopravvivenza, l'uomo sarebbe costretto inevitabilmente a lavorare per procurarsi i beni con cui si soddisfano i bisogni col risultato che quanto più è impegnato a liberarsene tanto più ne subisce il fascino e se ne lascia ossessionare.

Da più fonti – Hegel riletto da Kojève, Nietzsche, il marchese de Sade e il surrealismo, forse anche la psicoanalisi freudiana⁵ – Bataille ha tratto l'idea che, affinché l'uomo sia compreso nella sua interezza, si debba riconoscere che esso non è fatto solo di bisogni per soddisfare i quali non c'è altro mezzo che mettere a freno il desiderio, aver paura della morte, rinviare il godimento, risparmiare e accumulare, insomma lavorare, ma anche di attese di desiderio che richiedono pratiche e gesti opposti: il consumo immediato e in pura perdita, la gioia derivante dalla distruzione propria e altrui, le forme estreme dell'amore, le esperienze limite, l'abbandono al sogno ed all'ebbrezza, il rifiuto della cura del futuro e la dilapidazione qui e ora della ricchezza accumulata. La comunità che Bataille tenta di pensare è tesa quindi fra gli estremi del bisogno e dell'ebbrezza e al comunismo che di questa comunità rappresenta il lato oggettivo, la trasformazione della società per la liberazione dal bisogno, deve accompagnarsi quello soggettivo, l'esperienza glissante del godimento estatico, l'esperienza cioè dello sprofondamento della stessa possibilità dell'esperienza in quanto tale, la coscienza di una coscienza in pieno svanimento.

Prima di approfondire questo punto, soffermiamoci ancora per un attimo sulle concezioni reazionarie della comunità.

II - Per affrontare questo punto può risultare utile prendere le mosse dalla distinzione che Eric Hobsbawm ha stabilito fra i significati delle parole "comunismo" e "socialismo" – ci si ricorderà che il sottotitolo della prima edizione di *Comunità e società* era «Trattato del comunismo e del socialismo come forme culturali empiriche». Scrive Hobsbawm:

5 Su questo punto mi permetto di rinviare a B. Moroncini, *La letteratura e i diritti del "piccolo". La genealogia dell'oggetto "a" tra Bataille e Lacan*, in *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile* a cura di F.C. Papparo/B. Moroncini, il melangolo, Genova 2009.

A differenza della parola “comunista”, che aveva sempre significato un programma, la parola “socialista” era prima di tutto analitica e critica. La si utilizzava per descrivere coloro che avevano una particolare idea della natura umana (per esempio l'importanza della “socievolezza” o degli “istinti sociali” in essa), che presupponeva una particolare concezione della società umana, o chi credeva nella possibilità o necessità di un modo particolare di azione sociale, soprattutto in questioni di pubblico interesse (come l'intervento nelle operazioni del libero mercato)⁶.

Qualche riga prima Hobsbawm aveva anche notato che il comunismo, quando Marx e Engels ne erano venuti per la prima volta a conoscenza, presentava la parola «eguaglianza come suo slogan centrale»⁷.

Il comunismo è un programma politico, il programma dell'emancipazione umana il cui slogan principale è l'eguaglianza, un'eguaglianza sociale e materiale e non più solo giuridico-formale; quel che Marx vi aggiunge è una teoria scientifica, una teoria cioè capace di sviluppare il *mathema*, l'algoritmo, cui ricondurre i fenomeni appartenenti ad un certo campo d'esperienza che in questo caso è quello dell'economia, vale a dire di come si produce, accumula e consuma la ricchezza necessaria alla riproduzione delle società umane. Il comunismo come desiderio dell'umanità di liberarsi dal dominio, un desiderio costretto fino ad allora ad allucinare il proprio oggetto o a perdersi dietro l'utopia, viene ancorato da Marx ad una base materiale, i vincoli economici, che sola lo può rendere effettuale.

Di contro il socialismo è una concezione ideologica, una vera e propria *Weltanschauung* della società, di come è secondo la sua essenza, di come è diventata ad opera di forze ostili e parassitarie, e di come dovrebbe ritornare ad essere. Il socialismo presuppone l'esistenza di una “socievolezza originaria”, di “istinti sociali” (oggi si dice “solidarietà”) naturalmente contrapposti agli esiti individualistici e egoistici propri dell'imbastardimento mercantile della società moderna. Ne consegue che per il socialismo la politica non ha alcuna autonomia, che essa discende senza nessuna soluzione di continuità da un'idea della società come di una realtà olistica, compatta, organica, fondata sulla cooperazione e sul mutuo soccorso. Il socialismo è essenzialista, parte dalla credenza in un'essenza storica della natura umana come di una natura sostanzialmente sociale. Il comunismo invece è inessenziale, sposa la tesi hegeliana secondo la quale l'essenza dell'uomo è di non averne: l'uomo è l'effetto delle forme della produzione sociale che sono storiche e modificano ogni volta l'idea e la pratica delle relazioni sociali fra gli uomini. Non esiste – anticipiamo così una critica alle tesi di Michael Hardt e Toni Negri – un lavoro biopolitico originario e precedente alla sussunzione sotto un modo di produzione, non esiste un valore del lavoro indipendente dai rapporti di produzione. Come la follia per Foucault è ciò che di volta in volta un archivio specifico, un certo intreccio fra il dicibile e il visibile, un particolare parallelismo fra discorso e istituzione, sono in grado di produrre, così il lavoro non è un trascendentale, ma una variazione empirica che segue le orme del cambiamento storico⁸.

6 E. Hobsbawm, *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, tr. it. di L. Clausi, Rizzoli, Milano 2011, p. 32.

7 Ivi, pp. 29-30.

8 Va da sé che in Marx si assiste ad un'oscillazione fra il comunismo e il socialismo: c'è un Marx essenzialista, soprattutto quello dei manoscritti, e un Marx scienziato e critico della scienza, il Marx del *Capitale* e dei *Grundrisse*. Il tentativo di conciliazione fra il socialismo e il comunismo si è talmente imposto nella storia del movimento operaio da far diventare il primo lo stadio o la fase storica prelimi-

Il punto di partenza di Ferdinand Tönnies sono le relazioni fra le volontà umane, in particolare quelle affermative, tali cioè da non essere dirette alla distruzione reciproca. Una volta dato il nome di “associazioni” ai rapporti di affermazione reciproca, essi possono essere concepiti in due modi: o come «vita reale e organica» e questa è «l'essenza della comunità», o come «formazione ideale e meccanica» e questo è «il concetto di società»⁹. In verità per Tönnies tutto il reale è sempre organico, lo si può pensare solo «in connessione con l'intera realtà che determina la sua natura e i suoi movimenti»¹⁰; ciò non toglie però che per la percezione e soprattutto per la considerazione scientifica si debbano operare dei tagli nel reale e riconoscere che dei sottoinsiemi o delle parti presentino forme di attrazione indebolita o addirittura meccanica. Appare evidente che la fondazione scientifica della sociologia si appoggi sui due schemi, organico e meccanico, che sono stati più che legittimati nel campo delle scienze naturali attraverso lo sviluppo e l'affermazione della fisica e della biologia. Solo che come sempre avviene il loro trasferimento acritico nell'ambito delle scienze umane assume inevitabilmente un aspetto ideologico. La scienza della vita viene usata per giustificare la superiorità dei rapporti comunitari su quelli societari: al livello originario o naturale (in realtà originario perché naturale) infatti le volontà umane si trovano in una situazione di «perfetta unità», di simbiosi assoluta, la cui forza è tale da riuscire a conservarsi «nonostante e attraverso la separazione empirica». La radice della forza di tali rapporti è data dal tipo di connessione che le unisce che si trova al livello della vita vegetativa quale si dà attraverso il vincolo della nascita. Ne discende che i rapporti che fanno da base e da modello per la forma di associazione comunitaria siano nell'ordine: 1) il rapporto madre-bambino; 2) il rapporto fra uomo e donna come coniugi (e quindi genitori); 3) il rapporto tra fratelli e sorelle in quanto figli di una stessa madre.

Se è quindi la famiglia con i suoi rapporti fondamentali a costituire il modello “naturale” della forma di associazione comunitaria, la posta in gioco consisterà per Tönnies nella capacità di estenderlo anche a cerchie più estese di quelle ristrette ai soli consanguinei senza che ciò comporti in alcun modo un cedimento alla forma “ideale”, cioè astratta, e “meccanica”, cioè estrinseca e indifferente, della società: ad una comunità di sangue che continua a far da fondamento se ne aggiungeranno una caratterizzata dall'unità di luogo e un'altra da quella dello spirito. Cui corrispondono tre forme di rapporto: la parentela, il vicinato e l'amicizia; e a partire da quest'ultima che si estende anche ai rapporti di lavoro e alle comuni credenze religiose la comunità può dotarsi finanche di funzioni giudiziarie, ducali (cioè di eserciti) e sacerdotali senza mai snaturarsi. A qualunque livello si articoli l'associazione comunitaria essa si fonda sempre sull'amore e la comprensione reciproca, mai l'indifferenza viene a instalarsi fra le volontà umane. I membri della comunità sono sempre legati tra di loro da vincoli di natura affettiva, mai da interessi astratti.

Ciò che caratterizza la società per Tönnies è, infatti, l'assenza di legame diretto e reciproco fra le volontà: anche se vivono in modo pacifico, gli uomini nella società non sono mai legati tra di loro, essi sono essenzialmente separati. Pur essendo una forma di associazione affermativa, tale cioè da legare le volontà tra di loro, tuttavia la società lega attraverso la separazione, lascia i soggetti separati nonostante i legami che pure li tengono insieme e li

9 F. Tönnies, *Comunità e società*, cit., p. 45.

10 Ivi, p. 47.

costringono ad avere rapporti reciproci. Il paradosso di un legame della separazione o di un legame che lega a causa della separazione si scioglie se si comprende che attraverso di esso Tönnies sta cercando di chiarire quello strano tipo di rapporto, tutto moderno, che è lo scambio. Nella società

[...] ognuno sta per conto proprio e in uno stato di tensione contro tutti gli altri. I campi di attività e di potenza sono nettamente delimitati fra di loro, cosicché ognuno rifiuta all'altro contatti ed ammissioni, che sono considerati quasi come atti di ostilità¹¹.

Questo «atteggiamento negativo» che viene considerato normale dai soggetti della società significa che «nessuno farà qualcosa per l'altro, nessuno vorrà concedere e dare qualcosa all'altro, se non in cambio di una prestazione o di una donazione reciproca che egli ritenga almeno pari alla sua»¹². Lo scambio presuppone l'indifferenza se non l'ostilità degli uomini fra loro (o forse la loro libertà personale difesa ad ogni costo dalle intrusioni altrui giustificate anche quando sono violente e prevaricatrici in quanto manifestazioni dell'amore) e richiede un dispositivo astratto che permetta di individuare una misura comune là dove vigono atteggiamenti e volontà incommensurabili. Da qui tutta una serie di concetti ricardiano-marxiani, – valore, tempo di lavoro necessario, denaro, mercato mondiale, capitale – usati in chiave antimoderna, usati cioè come prova indiretta della superiorità della comunità.

Come sempre la neutralità scientifica per la quale le due forme o tipi dell'associazione dovrebbero essere posti sullo stesso piano nasconde una gerarchia e un sistema di preferenze: la comunità precede dal punto di vista temporale, storico, logico e assiologico la società, essa è il valore e la società il disvalore, la comunità è naturale e quindi vera mentre la società è artificiale, vale a dire falsa o peggio ancora finta. La lotta al dominio congiunto del capitale e del mercato si fonda non su un progetto politico di emancipazione umana ma su di un'idea di società la cui verità è data dalla comunità. Essere socialisti significa ripristinare contro la società moderna che le scardina e le smonta le forme precedenti della comunità, i loro rapporti di dipendenza fondati sulla nascita, sul bisogno e sul ricatto dell'amore.

III - Sarebbe ingeneroso accusare Michael Hardt e Toni Negri di limitarsi a fare il taglia-e-incolla o la copia conforme delle posizioni sostenute da Tönnies in *Comunità e società*. Su un punto almeno la distanza non potrebbe essere più grande: pur essendo, insieme all'impresa e alla nazione, un'istituzione del "comune", la famiglia tuttavia, come le altre due d'altronde, ne è anche la forma di corruzione più violenta. E lo è per il fatto di sottoporre il comune ad un insieme di gerarchie e di vincoli di carattere soprattutto sessuale e di genere, oltre che di esclusioni e distorsioni di forme di vita e tipi di relazioni interpersonali, che lo schiacciano e lo deformano. Detto questo resta però il fatto che una delle due categorie che identificano il comune sia per Hardt e Negri proprio l'amore e che quindi, forse anche per il richiamo concettuale e lessicale fra il "comune" e la "comune", questo sentimento strappato alle sue deformazioni romantiche e mistiche, nonché alle miserie familiari, diventi il perno della relazione sociale. Contro i processi di valorizzazione capitalistica che implicano estraneità e dipendenza, l'amore inteso come una forza produttiva – l'amore come potenza creativa

11 Ivi, p. 83.

12 *Ibidem*.

e procreativa: un lucreziano coito universale che abbraccia natura e società – abbandona i limiti ristretti del privato e come generatore di relazioni sociali fondate sull'affettività, sulla solidarietà e sulla cura verso gli altri, si rivela una potenza economica in grado di procurare anche beni materiali. L'amore non è un evento passivo, che giunga all'improvviso e da chissà dove, ma al contrario «un'azione, un evento biopolitico, pianificato e realizzato in comune»¹³.

L'amore ha un rango ontologico, produce ed incrementa l'essere come essere-in-comune. Qui l'amore non è né una procedura di verità come per Alain Badiou che fonda la fedeltà al "duale", all'incontro esclusivo e debordante con *un* altro, né la supplenza all'impossibilità del rapporto sessuale secondo la dizione lacaniana, e nemmeno una potenza civilizzatrice delle istanze più selvagge della condizione umana, bensì «[...] un processo di produzione del comune e di produzione di soggettività», non soltanto un mezzo per produrre «dei beni materiali o altre necessità, ma un *fine* in sé»¹⁴. Amore e produzione del comune si equivalgono: l'amore è «[...] sia la potenza che costituisce il comune, sia la potenza esercitata dal comune»¹⁵. Ma non si capirebbe il ruolo che all'amore attribuiscono Michael Hardt e Toni Negri se non si tenesse conto dell'altra categoria fondativa del comune che è la povertà – d'altronde è una verità filosofica che Eros sia figlio di Penia. Tuttavia povertà non è qui né un'originaria mancanza ad essere del soggetto umano né tantomeno assenza di risorse, è piuttosto sinonimo di possibilità – secondo la doppia filiazione Eros è figlio anche di Poros¹⁶. L'industriosità dell'amante che in Platone sconfinava nel registro comico è ritrascritta da Hardt e Negri come produttività e lavoro biopolitico. Quelli che oggi cadono sotto la rubrica della povertà – i poveri veri e propri, i migranti e i lavoratori precari – non sono degli esclusi, sono al centro e al cuore dei «ritmi globali della produzione biopolitica»¹⁷. Se nelle statistiche strettamente economiche la povertà continua ad essere presentata in modo negativo, non altrettanto si può dire quando si tratta di valutare «le forme di vita, i linguaggi, i movimenti e la capacità di innovare»¹⁸ che essa è in grado di produrre.

Se è vero che i "poveri" mancano di tutto, esclusi come sono da ogni regime di proprietà, tuttavia – così pensa da sempre il piccolo-borghese – sono "industriosi", inventivi, pieni di

13 M. Hardt/T. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, cit., p. 185.

14 *Ibidem*.

15 Ivi, p. 193.

16 Il rinvio al *Simposio* platonico non è un nostro capriccio, ma è rigorosamente testuale: sono Hardt e Negri che evocano il discorso di Diotima rileggendolo alla luce delle teorie del femminismo italiano e francese secondo le quali «[...] Diotima non intende guidarci verso la "sublimazione" della povertà e del desiderio nella "pienezza" della bellezza e della ricchezza, ma verso la potenza del divenire che ricaviamo dalle differenze» (ivi, p. 11). Che Diotima sia un'invenzione di Platone è dubbio che non sfiora né le "femministe" né tantomeno Hardt e Negri. Su questo si veda il mio *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2010.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*. Immane come la morte cade a questo punto la citazione di Benjamin, in particolare dello scritto degli anni trenta *Esperienza e povertà*: peccato che la povertà di cui parlava il pensatore tedesco fosse la povertà dell'esperienza e che quindi lo slogan "farcela con il poco" non intendesse celebrare le capacità produttive in termini di forme di vita e di relazioni umane dei cosiddetti poveri, ma la necessità di fare come si dice di necessità virtù e usare come un'arma proprio quella riduzione a nulla di tutta l'esperienza accumulata nella storia umana prodotta dalla società moderna, significasse insomma riconoscere il rapporto stretto che intercorre fra nichilismo e politica rivoluzionaria.

voglia di fare, pronti ad impegnare al meglio le loro facoltà. Ma perché tutto questo funzioni ed abbia affetti tangibili debbono stare insieme, debbono unirsi. Ecco a che serve l'amore: a far comune. Una povertà che ne fosse priva scadrebbe allora veramente a privazione, a mancanza di tutto: «la solidarietà, la cura verso gli altri, la costituzione di comunità e la cooperazione rappresentano per i poveri delle vere e proprie condizioni di sopravvivenza»¹⁹.

La continuità con le tesi di Tönnies da parte di Michael Hardt e Toni Negri non va quindi cercata nell'uso di singoli concetti o la valorizzazione di certe istituzioni sociali, ma sul ricorso del tutto consapevole a categorie etiche e ontologiche proprie della premodernità nella convinzione che solo da esse possa venire un lenimento ai disastri soggettivi e oggettivi provocati dalla società capitalistica. Da questo punto di vista amore e povertà sono metonimie di politica e classe, spostamenti nevrotici operati da chi rimuove la proletarianizzazione crescente di strati e facoltà considerati fino ad ora immuni dalla regola del valore di scambio. Metonimie che, per soprammercato, pretendono di essere metafore, un cambio di registro – dalla lotta di classe al lavoro biopolitico, dall'organizzazione all'amore, dalla parte al comune – attraverso il quale le soggettività che ancora erano abbacinate dai miraggi della merce si trovano innalzate al rango della verità ontologica.

Tutta la discussione su modernità, premodernità e altermodernità intrapresa da Hardt e Negri è la dimostrazione del tentativo di spacciare per critica della modernità capitalistica il ricorso alle lotte condotte in difesa delle forme economiche e degli assetti sociali premoderni. Dai luddisti degli albori dell'industria manifatturiera ai contadini del terzo e quarto mondo tutte le resistenze alla modernità sono reinterpretate come forme del suo superamento. Con un curioso uso della interpretazione foucaultiana del potere secondo la quale quest'ultimo è un rapporto di forze e quindi implica una resistenza strutturale al suo esercizio, senza dire che esercitare potere per Foucault vuol dire far fare all'altro quello che si vuole senza ricorrere ad alcuna coercizione ma anzi facendo leva sulla sua libertà, Hardt e Negri ne concludono che ogni forma di opposizione a decisioni assunte da qualunque organismo, eletto o meno, e secondo ogni tipo di procedura, democratica o no, sia comunque giusta: dai contadini indiani che non vogliono le dighe agli operai di Pomigliano, dai co.co.co ai no tav, sono tutti espressione del lavoro biopolitico, tutti poveri e amanti.

Per Marx, il cui tratto industrialista non può che venir stigmatizzato a favore del suo lato terzomondista e asiatico, la critica al moderno doveva spingere in avanti il processo storico: pur non credendo nelle 'magnifiche sorti e progressive', tuttavia Marx agganciava la *chance* del comunismo allo sviluppo delle forze produttive promosso dal capitalismo. Si trattava di andare oltre il piano d'immanenza del capitalismo rendendo discontinuo il processo storico, denunciando il patto sociale fra le classi, attivando l'organizzazione politica di chi produceva il plus-valore: in ogni caso l'obiettivo era quello di sfondare il moderno verso un'ultramodernità, non di tornare indietro. Per Hardt e Negri non c'è oltre, o l'oltre è già iscritto nel piano d'immanenza del comune: l'essenza è data, è il lavoro. Il quale, biopolitico e comune quanto si voglia, non cessa per questo di ribadire il suo carattere servile.

IV - Che la teorizzazione dei beni comuni di Ugo Mattei sia debitrice delle tesi di Michael Hardt e Toni Negri è dimostrato almeno da due fatti: il primo meramente accademico è rap-

19 Ivi, p. 185.

presentato dalla presenza di *Comune* nella bibliografia che chiude *Beni Comuni. Un manifesto*, il secondo, contenutistico e di fondo, si ricava dal sottotitolo del libro di Hardt e Negri di cui *Beni comuni* sembra essere nient'altro che una lunga glossa, un'esplicitazione giuridica da un lato e un'applicazione concreta e determinata dall'altro. Il sottotitolo di *Comune* suona infatti *Oltre il privato e il pubblico* e la sua funzione è quella di specificare il ruolo del 'comune' come terza via rispetto alle due forme della proprietà finora conosciute, quella privata appunto e quella pubblico-statale. Rispetto ad una tradizione novecentesca dell'idea del socialismo la caratteristica che accomuna le posizioni di Hardt e Negri e quelle di Mattei è la diffidenza o il rifiuto esplicito nei confronti della proprietà statale dei mezzi di produzione, dell'hegeliana supremazia dello stato in quanto garante dell'interesse pubblico. Con una rilevante differenza: mentre Hardt e Negri ereditano la critica operaista al comunismo staliniano e il loro abbandono della soluzione statalista dipende dall'assunzione da parte dei ceti dirigenti del partito bolscevico di una teoria dello sviluppo storico che postula la necessità della fase capitalistica, moderno-progressiva, per poter passare al comunismo col risultato di identificare il socialismo con un capitalismo di stato sempre più aggressivo e violento (e di questo esito la Cina post-rivoluzione culturale maoista è l'esempio più vistoso e convincente), Ugo Mattei fonda il bisogno di una terza via fra proprietà statale e proprietà privata sul fenomeno, innescato dalla pressione della globalizzazione neoliberista, della dismissione che gli stati borghesi occidentali, soprattutto europei, stanno operando di quei beni, come ad esempio l'acqua, considerati finora di proprietà pubblica.

Sussiste tuttavia un problema: il "comune" e/o il nuovo statuto giuridico dei cosiddetti "beni comuni" si configura ancora come un regime di proprietà? Per Hardt e Negri la questione non si pone neppure o almeno così sembra: la proprietà – pubblica o privata fa lo stesso – è sempre legata allo sviluppo e all'iper-produzione, cioè alla legge di accumulazione del capitalismo, ed è quindi in netta opposizione al lavoro biopolitico che, come già si è anticipato, preesiste alla sussunzione formale e materiale al comando del capitalismo, non deve nulla alle forme di sviluppo specifiche di quest'ultimo e manca di conseguenza di qualunque aspetto proprietario. Il lavoro biopolitico implica il comune in almeno due sensi: in primo luogo perché la sua stessa possibilità presuppone il rapporto solidale fra i soggetti umani, richiede l'esistenza di una rete di relazioni, una messa in comune delle competenze e dei saperi oltre che il piacere della cooperazione, e in secondo luogo perché sulla base di queste stesse premesse esso è anche ciò che il comune lo produce, lo intensifica e lo accresce. Ne discende che anche quei beni materiali che il lavoro biopolitico finisce per produrre siano da considerarsi come proprietà comune e che proprio il lavoro, secondo una costante della tradizione operaista, costituisca il titolo sufficiente per poter usufruire degli oggetti. Non tutto però è chiaro: non si comprende infatti se Hardt e Negri ricorrono alla distinzione fra proprietà e possesso, la prima intesa quale titolo di natura giuridica, il secondo come semplice uso dell'oggetto, oppure pensino ad una vera e propria proprietà comune sancita giuridicamente. È certo invece che per Ugo Mattei quest'ultimo punto è quello decisivo: si tratta, infatti, di trovare una formula giuridica che sancisca il carattere di proprietà pubblica dei "beni comuni" riuscendo però a separare la sfera del "pubblico" da quella dello stato. Insomma esiste, è possibile un diritto pubblico che non sia statale?

Non ci soffermeremo più di tanto sul tipo di risposta che, come sempre in questi casi, ricorre a modelli sociali e, nel caso di Ugo Mattei, giuridici di stampo medievale. Questa

epoca storica, precedente l'instaurazione dello stato nazionale moderno e caratterizzata sul piano politico-istituzionale o dalla forma-impero (il rapporto con le tesi di Michael Hardt e Toni Negri è lampante) o dalle autonomie comunali o ancora dai diritti e dai privilegi dei singoli feudi, presenta una pluralità di centri di potere e quindi una disseminazione di normative giuridiche fra le quali un posto particolare spetta alle forme del comune utilizzo della terra da parte di ristrette comunità di contadini. Poca importanza ha agli occhi di Ugo Mattei il fatto che una simile gestione della terra si muovesse nei limiti di un'economia di pura sussistenza, adibita a produrre cioè, e quando era possibile, solo quel tanto che permettesse la sopravvivenza. Pur non sapendo se ciò sia dovuto a una pervicace vocazione pauperistica o a un tardivo amore per l'idillio, resta il fatto che quello che conta per Mattei è soltanto l'aspetto antiindividualistico di questa economia di sussistenza in cui lo *status* di ciascuno era determinato dal ruolo da lui svolto nella cooperazione sociale e in cui «la dimensione relazionale dell'«essere» era largamente dominante rispetto a quella materiale dell'«avere» anche perché la produzione di beni privati, tanto durevoli quanto di consumo, era molto limitata sul piano tecnologico»²⁰.

Niente beni privati e dunque nessuna necessità di privatizzare quelli pubblici e comuni che, nell'ordine, sono:

[...] *il bosco* che offriva legname, bacche, funghi e selvaggina; i *fiumi e i torrenti*, che offrivano acqua, pesci, e possibilità di trasporto; *la città*, che offriva protezione all'interno delle cinta murarie, ma anche deiezioni umane ed animali utilizzate per la coltivazione dei campi e luoghi comuni, quali le piazze di mercato, dove scambiare i prodotti rurali e di artigianato, ma anche dove innamorarsi, combinare matrimoni, organizzare le più varie attività. Beni comuni erano pure *le chiese* (...) i soli luoghi in cui l'esistenza, spesso brutale, potesse elevarsi, magari per poche ore alla settimana durante il culto, a una dimensione compatibile con la spiritualità²¹.

Non si sa se ridere o piangere di fronte a questo quadretto del mondo medievale europeo oscillante fra la leziosità nostalgica di un "Et in Arcadia ego" e le consolazioni per una vita brutale e imm modificabile offerte dall'edificazione religiosa. L'unico modo per dare un senso alla lettura di questo volumetto altrimenti inutile è provare a utilizzarlo per porre la questione, questa sì rilevante, riguardante che cosa sia il 'pubblico', che cosa lo caratterizzi, se il suo concetto sia ancora legato a quello di proprietà o lo escluda senza nessun ricorso però alla categoria del lavoro, biopolitico o no. Ugo Mattei non ha dubbi:

Quando lo stato privatizza una ferrovia, una linea aerea o la sanità, o cerca di privatizzare il servizio idrico integrato (cioè l'acqua potabile) o l'università, esso espropria la comunità (ogni suo singolo membro *pro quota*) dei suoi beni comuni (proprietà comune)²².

La comunità è la proprietaria dei beni comuni e lo è da un punto di vista rigorosamente giuridico. Ma essendo la comunità un'associazione di volontà per usare il lessico di Tönnies, in che modo queste ultime eserciteranno il diritto di proprietà che le riguarda per impedire ad esempio che i beni comuni – l'oggetto del loro diritto di proprietà – vengano privatizzati? Pro

20 U. Mattei, *Beni comuni - un manifesto*, cit., p. 27.

21 *Ibidem*.

22 *Ivi*, p. V.

quota. E come verrà stabilita la quota? Si dividerà in parti uguali: ognuno sarà proprietario di una porzione di bosco, posto che lo sia sappia misurare. Ma quale criterio si seguirà per dividere in parti uguali? Come si sa da Aristotele in poi di eguaglianze ce ne sono almeno due, quella numerica e quella di merito: colui che usa il bosco per cacciare selvaggina e sfama così la sua famiglia sarà proprietario alla stessa stregua di quello che si limita a contemplarlo? Chi pesca nel fiume ha gli stessi diritto di chi ci fa solo il bagno? Hardt e Negri risponderebbero di no: solo il lavoro è titolo adeguato per esercitare la proprietà o il possesso. E infine se una volontà improvvisamente impazzita volesse vendere la sua porzione? Le sarebbe impedito con la forza, la si accuserebbe di individualismo, egoismo, scarso sentimento di solidarietà?

Le aporie in cui s'involge l'idea della proprietà comune dei beni comuni o quella di una comunità proprietaria sono praticamente infinite e obbligano a pensare diversamente. Pubblico e comunitario non è lo spazio o i beni appartenenti a tutti, pubblico è al contrario ciò che non è di nessuno o, per usare un'altra espressione cui ci ha abituati la filosofia contemporanea, è ciò che è dell'Altro. Niente è mio o tuo, e nemmeno nostro o vostro, ciò che esiste appartiene all'Altro e occupa lo spazio del neutro. Il pubblico è il luogo di una espropriazione radicale, è esattamente l'inappropriabile. Quello che in parte è vero nel ragionamento di Hardt e Negri è la consapevolezza che la proprietà privatizza sempre, cioè esclude l'Altro, anche quando è una proprietà statale e pubblica. La proprietà statale dei mezzi di produzione applicata in Unione Sovietica non è da criticare tanto per il suo stretto legame con lo sviluppo capitalistico, quanto per il fatto di privatizzare la ricchezza comune: come si sa ormai fin troppo bene lo stato sovietico incamerava la ricchezza, sottraendola al mercato, e la redistribiva in base alla fedeltà conformistica che i cittadini dimostravano nei confronti del gruppo dirigente. Una proprietà comune non cambia niente rispetto a quella dello stato, è anch'essa privata, escludente. Rende impossibile il godimento e la dilapidazione.

V - Un pensiero di una comunità postmoderna, la cui necessità cioè sorga direttamente dal terreno del moderno, deve attestarsi in primo luogo su di una considerazione la cui evidente contraddittorietà invece di dimostrarne l'insensatezza, la iscrive di diritto nel registro della verità: la comunità è quella forma dell'essere insieme, dell'associazione per dirla con Tönnies, caratterizzata dal fatto che fra i suoi membri non ci sia niente in comune. Perché la comunità sia possibile è necessario che al suo centro si apra un vuoto, un'assenza, una *béance*. Questo vuoto non è originario, viene prodotto da un movimento lacerante innescato dal desiderio comunitario. È la spinta comunale a portare una comunità a dilapidare la ricchezza accumulata, a fare dono di tutto ciò che è necessario alla sua sopravvivenza, ed è sempre il desiderio comunale a condurre un individuo ad infrangere i confini ristretti dell'io e ad aprirsi all'Altro. Come scrive Bataille nel *Sur Nietzsche*:

L'al di là del mio essere è prima di tutto il niente (*néant*). Presagisco la mia assenza nella lacerazione, nel sentimento penoso di un vuoto (*manque*). La presenza altrui si rivela attraverso questo sentimento. Ma essa è pienamente rivelata soltanto se l'altro, da parte sua, si china egli pure sull'orlo del suo niente, o se vi cade (se muore). La comunicazione avviene solo tra due esseri messi in gioco – lacerati, sospesi, chini entrambi sul loro niente²³.

23 G. Bataille, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, tr. it. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano 1970, p. 51.

Non è sufficiente che io rompa l'involucro della mia individualità, mi affacci sul niente che mi circonda perché si realizzi la comunicazione; è necessario che con lo stesso movimento con cui io mi chino sull'orlo del niente, anche l'Altro, in una parodia della lotta hegeliana per il riconoscimento, venga a mancare a se stesso, si mostri a me come mancante, come un altro cui sia stata sottratta, come a me d'altronde, la pienezza dell'identità.

La potenza concettuale di questo passo batailleano sta anche nel fatto che esso fa vedere con estrema chiarezza quanto il concetto di comunità che vi viene pensato sia in aperto contrasto con le sue versioni reazionarie e antimoderne: infatti la questione principe di un pensiero della comunità, vale dire in che modo affrontare il fatto che la modernità si fondi sul primato di un'individualità liberata da tutte le costrizioni presenti nelle forme comunitarie precedenti, viene risolta, non attivando il tentativo di un ritorno a concezioni olistiche e organiche del rapporto sociale, ma al contrario attraverso uno sfondamento dei limiti individuali e un abbandono radicale dell'identità. L'autonomizzarsi eccessivo dell'individuo nella società moderna, il suo essere separato e indifferente rispetto alla vita degli altri, viene superato, non restaurando il potere soffocante delle leggi positive e degli obblighi morali, ma intensificando il più possibile la differenza, lo scarto e la distanza di ogni singolo soggetto rispetto alle regole del conformismo sociale. Più insomma si frantuma l'individuo e lo si sottrae contemporaneamente alla pressione sociale, più cresce la sua apertura all'Altro, più si allarga lo spazio della comunità.

La centralità che Bataille attribuisce a tutte le forme di estasi soggettiva, cioè ai modi con cui la soggettività può uscire da se stessa, dai limiti della propria individualità, acquista tutto il suo senso se vista dalla prospettiva della realizzazione della relazione comunitaria. L'estasi erotica, quella religiosa e mistica, l'esperienza del sacro, il riso, il pianto, il supplizio e l'incontro espropriante con l'altro soggetto, sono tutti modi con i quali ognuno di noi abbandona se stesso e si dona all'altro, sacrifica la propria identità ristretta e si espone all'alterazione e alla differenza, abbassa se non distrugge le proprie difese immunitarie e si apre alla contaminazione dell'altro.

L'ebbrezza e il godimento sono coestensivi alla comunità, ne formano il concetto. Allo stesso modo è un tassello indispensabile per poter pensare la comunità come un'esigenza che nasce a partire dal moderno e non contro di esso, il suo legame con l'economia, vale a dire con il discorso sulla produzione, accumulazione e consumo della ricchezza necessaria al funzionamento delle società umane. Per Bataille la trasformazione di un'economia di sussistenza in una fondata sulla merce non implica nessuna mutazione essenziale nelle modalità di funzionamento delle società umane: per quanto grande sia lo stacco fra la prima e la seconda e ciò a tutto favore di quest'ultima sul piano della soddisfazione dei bisogni, entrambe restano espressioni dell'economia ristretta, di un'economia cioè interessata prevalentemente alla creazione e all'accumulazione di ciò che è utile per la riproduzione della società. Anche un'economia di pura sussistenza, infatti, non disdegna l'immagazzinamento del surplus se ad esempio un'annata particolarmente fortunata ha riempito i granai ben più di quanto fosse necessario. La parte di grano in sovrappiù tornerà buona per i tempi bui, quando una carestia avrà reso impossibile il raccolto.

Se la differenza fra le economie di sussistenza e l'economia capitalistica sta nel fatto che in quest'ultima la ricchezza prodotta sotto forma di denaro invece di essere conservata viene reinvestita nella produzione rilanciando all'infinito il movimento dell'accumulazione,

ciò non toglie che ad entrambe si opponga quella che Bataille definisce un'economia generale, un'economia cioè nella quale accanto all'accumulazione e ad un consumo produttivo comunque declinato – consumo dei beni in vista della riproduzione della vita e consumo come reinvestimento nella produzione della ricchezza – occupi un posto di pari dignità e importanza un consumo improduttivo, un consumo in pura perdita. Fedele su questo punto a Marx, anche per Bataille l'economia non è una scienza astratta, uno strumento atto solo a calcolare la ricchezza prodotta e il suo eventuale incremento, ma la via regia per comprendere il posto dell'uomo nel mondo, intendendo quest'ultimo sia come mondo naturale, rapporto dell'uomo con le potenze cosmiche, sia come mondo umano, teatro delle relazioni sociali. Da questo punto di vista la ricchezza per Bataille è prima di tutto "energia" e scopo dell'economia è quello di catturare e immagazzinare l'energia cosmica necessaria alla riproduzione e alla crescita delle società umane. Nella misura in cui l'economia indice l'esigenza del risparmio e dell'accumulo dell'energia, la necessità in nome della preoccupazione del futuro di rinviare il suo consumo a più tardi, essa è sempre e in linea di diritto un'economia ristretta. Ma per Bataille la legge generale della vita va in una direzione contraria: per essa, infatti, «[...] la somma d'energia prodotta è sempre superiore a quella che fu necessaria alla sua produzione»²⁴. C'è sempre un eccesso, un di più, una volta sotto forma di surplus, un'altra di plusvalore, che viene a sbilanciare lo scambio ritenuto uguale: un oggetto per un bisogno, una prestazione di lavoro per un salario. La questione di cosa fare dell'eccesso di energia, di come utilizzarlo al di là del suo reinvestimento nella produzione, è per Bataille ancora di competenza dell'economia – e non di una giustizia distributiva che rimuove il consumo improduttivo accusandolo di immoralità e egoismo. L'economia non è solo una scienza triste che obbliga alla rinuncia, è anche un *gay savoir* che spinge al godimento e alla dilapidazione. Se il comunismo, che nella sua versione moderna poggia interamente sulla scienza dell'economia politica, rappresenta il massimo sviluppo delle forze produttive e quindi la più grande produzione di sovrappiù che si sia vista nella storia umana, non solo allora sarà in grado di soddisfare i bisogni elementari ma al contempo permetterà le forme più estreme del dispendio e del consumo improduttivo, vale a dire renderà possibile l'espansione senza limiti del desiderio e del godimento. Si tratterà soltanto di sperimentare quali potranno essere i "fatti sociali totali" o le istituzioni che come il *potlach* per i cosiddetti primitivi permetteranno agli uomini futuri lo spreco delle risorse e i doni in pura perdita. Ma solo per poterle pensare queste istituzioni e questi fatti sociali totali è necessario combattere da un lato le versioni reazionarie della comunità e dall'altro poggiare il concetto della comunità futura sulla necessaria compresenza del bisogno e dell'ebbrezza.

24 G. Bataille, *L'économie à la mesure de l'univers*, in Id., *Œuvres Complètes*, 12 voll., Gallimard, Paris 1970-1988, vol. VII, p. 9.

Felice Ciro Papparo

NOTE INTORNO ALL'«IRRIDUCIBILE»

C'est l'être même, tel que le forment des mouvements aussi tumultueux que ceux des nuages dans le vent du ciel, qui doit être aperçu et non les faits – l'être tel que sa propre passion le produit et le perd

G. Bataille, *Histoire de l'érotisme. Notes*

ABSTRACT: *Notes around the Irreducible*

To consider Bataille only as the author of *The Impossible* and of *The Accursed Share*. Would diminish him, depriving him of his main characteristic that of irreducible paradox. Trying to read Bataille “outside his” *topoi* and hypothesise for example, that within the theme of *The Impossible* and *The Accursed Share* there lies something else. Perhaps Bataille was more concerned by this other motive, the irreducible, having dedicated his whole life as a thinker to it, even though initially he called something different. Eterology means considering in a discrete fashion a different reading of his political and philosophical writings. Freeing Bataille and his writing on the edge of the abyss from an intent that did not belong to him. The asinine affirmation of the impossible in the world as a symmetric reversal of the domination of the possible, to look, without fear or terror at the grace of the irreducible.

Key words: Impossible, Irreducible, Grace, Passivity.

Un autore è legato al suo stile come alle sue “parole”, da essi viene riconosciuto e individuato. Ogni suo giro di pensiero, ogni traccia della sua scrittura lo riporta al *medesimo* luogo.

Così è anche *per Bataille*.

Bataille è l'autore dell'impossibile e della parte maledetta. Come negarlo!

E del resto perché, perché tentare di far venir fuori Bataille dai suoi *topoi*, e ipotizzare che, dentro la questione dell'impossibile e della parte maledetta, c'è *qualcos'altro*, e che forse è quest'altro *motivo* quello che più Bataille sentiva, cui ha dedicato l'intera sua vita di pensatore?

E poi, si può non iscriverlo *qui*: *all'altezza dell'impossibile e nel luogo irrespirabile del maudit*, chi di sé scriveva: «Ho incarnato l'inafferrabile!» e chi di sé aspirava ad essere *ricosciuto*, «nella storia del pensiero», come l'autore che aveva considerato gli effetti *dello svanire del reale discorsivo*?

E tuttavia, di chi si dispiaceva che «l'intelligenza non [avesse] la dolorosa sensibilità dei denti», e costruiva i suoi termini concettuali come fossero delle terminazioni nervose; di chi

teorizzava dell'essere parlante una collocazione che lo tenesse sempre sospeso sul bordo del silenzio pretendendo però non un di meno di coscienza ma una coscienza "profondamente" lucida per cogliere "la notte" dell'uomo; di chi, ispirandosi alla figura dell'acrobata, giocando con il possibile e l'impossibile, si è messo a vivere all'altezza della morte per coglierne la "stupidità" e il "terrore" apponendovi, più che opponendovi, la marca nietzscheana di un riso che se la ride delle nature tragiche; di chi in fondo aveva di sé e voleva per sé, ma non per gusto della propria unicità, una collocazione al tempo stesso ridicibile e irriducibile: "animale"- "cosale", da antropomorfismo lacerato; insomma di quest'autore che si riconosceva solo nel (suo) rovescio e in una costante volontà "de mettre à l'envers", che conservava, cioè, per sé il gusto infantile della "dissoluzione" senza mirare perciò stesso al proprio «effondrement» («Nietzsche à la fin s'est effondré. [...] *Je ne m'effondre pas, j'écris*»¹) e che preferiva alla dissoluzione nell'abisso l'altalena dello sparire e riapparire nello e dall'abisso (come gli aveva insegnato la "puerile" posizione di Kafka), – forse, di quest'autore così paradossale, limitarsi a dire che è l'autore dell'impossibile e della parte maledetta significa togliergli il suo carattere più proprio, di essere cioè un *irriducibile paradosso*.

Vorrei allora chiedermi se, a partire da quelli che sono indiscutibilmente i suoi tratti autoriali, Bataille non mirasse, attraverso la sua scrittura sull'abisso, a ben altro che all'*asinina* affermazione dell'*impossibile nel mondo*.

Certo anche questo egli voleva, dal momento che l'impossibile, anche se misconosciuto, trama da parte a parte il mondo: «Il y a du possible et de l'impossible dans le monde [e a nulla vale] lutter contre l'impossible, de le chasser [...] de la terre [perché] mettre la vie, c'est-à-dire le possible, à la mesure de l'impossible, est tout ce que peut faire un homme s'il ne veut plus éluder»².

Epperò, se *faire face à l'impossible est tout ce qui peut faire un homme*, vuol forse dire quest'invito alla *chance* che bisogna semplicemente trascorrere la vita a fare questo? O si può aggiungere, per esempio, che la reiterata "volontà d'impossibile" ha il suo cuore pulsante in una terminazione concettuale che rende sensibile una tale volontà e che il *faire face à* indichi, tenuto conto che «*l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de poison*», qualcosa di più e qualcosa di meno, essenzialmente un gioco a *non ridursi-a*, e che tutto ciò non significa affatto un invito a *eludere*, ma piuttosto l'invito a far sì che l'impossibile-inafferrabile *si incarni*, perché solo così è *possibile* la sua affermazione?

Entriamo in un mondo, scriveva Bataille a Dionys Mascolo, in cui le conoscenze consentiranno in generale di cambiare l'uomo in mezzo. Non si tratta di opporsi a questa trasformazione. Sarebbe tempo perso, parleremmo al deserto. *Dobbiamo definire ciò che non è ridicibile a questa trasformazione. Dobbiamo crearlo, renderlo sensibile*, dopo una rottura rigorosa con il passato. [...] in un mondo in cui l'esercito dispone dei mezzi per ridurre tutto, è arrivato il momento di mettere in opera un insegnamento dell'*irriducibile*. Tutto il resto è *anacronismo*. Personalmente, sono deciso a mettervi di fronte a ciò che possiamo fare, *che mi sembra proprio il culmine di ogni possibile*³.

- 1 G. Bataille, *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, in Id. *Œuvres Complètes* (1922-1961), a cura di D. Hollier/T. Klossowski, Gallimard, Paris 1970-1988, 12 voll., vol. VI, p. 428.
- 2 G. Bataille, *Le rire de Nietzsche*, in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. VI, pp. 307-309, tr. it. in Id., *L'amicizia*, a cura di F. Ferrari, Se, Milano 1999, pp. 45, 48, 50.
- 3 G. Bataille, *Choix de lettres 1917-1962*, édition établie, présentée et annotée par Michel Surya, p. 490. I corsivi sono miei.

Se, com'è evidente qui, il progetto di *insegnamento dell'irriducibile* rappresenta, agli occhi di Bataille, «ciò che è possibile fare» in un mondo dove regna sovrana la *volontà di ridurre tutto*, l'unica *diserzione possibile* da un mondo votato alla riduzione, ebbene, se questo *possibile* che nasce da una *volontà di abbandono della riduzione*, sembra a Bataille «proprio il culmine di ogni possibile», non si può allora, e in una certa misura, non *si deve* forse dire che l'unica possibilità a ché «l'impossibile», che è giustappunto *il culmine di ogni possibile*, non sia più «scacciato dalla terra», non sia più *eluso*, stia nel rifarsi-riferirsi all'*esperienza* dell'irriducibile, a “qualcosa”, come si vedrà, *che si mostra senza significare alcunché* e che, proprio perché mostra sé e si manifesta in quei “punti” non univocamente dicibili-esprimibili via-significazione, esso mette in scacco ogni volontà riduttiva di dover significare?

Mi sono lasciato guidare, nel tentativo di *mostrare il posto e il luogo dell'irriducibile*, da alcune lettere di Bataille a Dionys Mascolo, utilizzando come *segnavia* un “falso” titolo di un libro cui si riferisce Bataille in una delle lettere, quella del 25 ottobre 1958.

Ringraziando l'amico dell'invio dei «tre volumi delle opere di Nietzsche», un invio che coincide col fatto, scrive Bataille, che «giusto in questi giorni mi sono rimesso a leggere Nietzsche», anche se, quasi scusandosi con il suo interlocutore, egli precisa che non è una lettura che mi «[...] smuove dal mio atteggiamento» ma «m'impegna solo in una messa a punto molto generale». Poi prosegue: «Ho approfittato anzi di un po' di tregua per cominciare il mio libro – di cui vi ho già parlato – e che potrebbe, a rigore, titolarsi «[La] Parte irriducibile»⁴.

Il curatore delle lettere, Michel Surya, annota che, tra le carte di Bataille, non appare da nessuna parte un abbozzo di libro intitolato a quel modo e che, così intitolato, esso fa «bien sûr» pensare a *La parte maledetta*. Curiosamente Surya, ingannato, «bien sûr», dal titolo non si avvede della discrasia temporale tra l'opera cui pensa, pubblicata nove anni prima, nel 1949 e il fatto che Bataille scrive, nella lettera datata 1958, dunque nove anni dopo, di “aver cominciato” il libro, che potrebbe “a rigore” titolarsi «[La] Parte irriducibile».

È possibilissimo, date le condizioni di salute “mentale” di Bataille all'epoca della lettera, che ci sia stata, da parte sua, una confusione ‘di tempi’ e di ‘oggetti’, e tuttavia la discussione con Mascolo intorno al comunismo, segnala, anche se il libro a quel modo intitolato non si trova da nessuna parte nelle carte batailleane, che nella *mente in dispersione* di Bataille una *certa linea di pensiero*, rigorosamente seguita, pur tra le oscillazioni dell'amicizia, nel corso della discussione con Mascolo⁵, aveva trovato un *punto di addensamento* intorno a un titolo rigorosamente pensato: *La parte irriducibile*.

Cos'è allora questo *titolo fantasma*, cui non corrisponde nessun *cartaceo* così intitolato? È solo un *altro nome* per dire *La parte maledetta*? Un *altro titolo* per dire *L'impossibile*? Oppure «la parte irriducibile» è *tutt'altro* dall'impossibile e dal maledetto?

Il riferimento testuale, in una delle lettere a Mascolo (13 settembre 1958), alla figura e all'opera di Kafka – figura che troviamo, oltre che nel saggio a lui dedicato di *La letteratura*

4 Ivi, pp. 504-505.

5 Cfr. C. Colangelo, “Perle ai porci”. Bataille e l'equivoco dell'impossibile, in *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, a cura di F.C. Papparo/B. Moroncini, il melangolo, Genova 2009, pp. 157-170.

e il male, nelle pagine finali de *La sovranità*⁶ – è probabilmente una *spia certa* per individuare “il luogo” dell’irriducibile e per pensare questo “concetto” o *terminazione dell’esperienza* che, sotto altre espressioni, a partire da quella giovanile del *tutt’altro*, dell’*eterogeneo* sta ad indicare *un punto*, non di frizione o di contrasto, con le dimensioni dell’*impossibile* o della *parte maledetta*, ma di certo un *luogo a parte* rispetto all’*impossibile* e alla *parte maledetta*.

Si può allora avanzare, anche in via solo provvisoria, che le tre dimensioni: *l’impossibile*, *l’irriducibile*, *il maledetto*, rispondano rispettivamente a tre differenti ordini: *categoriale*, *passionale*, *storico* e a tre diversi registri: *al pensiero*, *all’esperienza soggettiva*, alla “*realtà effettuale*”.

Ciò non toglie, ovviamente, che le tre dimensioni, con i loro ordini e registri, partecipino l’una dell’altra e che tutte e tre assieme facciano segno a quella più ampia dell’*eterologia*. Credo però che la distinzione qui proposta renda maggiormente visibile lo statuto *paradossale* della soggettività in Bataille. Articolata in e secondo quei tre registri *nullificanti* essa si presenta come un plesso o fascio *rappresentabile* solo attraverso quella molteplicità di registri e dunque per nulla *unitaria*, foss’anche quest’unitarietà dicibile mediante una sola espressione: *l’esperienza interiore*. Per la precisione essa può, nel modo in cui la esprimeva Bataille nelle pagine finali de *La sovranità*, più che *detta*, *mostrata*.

In questo mondo ambiguo, – scriveva Bataille – che si decompone, dove altri cercavano Dio, e dove, a nostra volta, con la certezza di non conseguire NULLA, cerchiamo in maniera così maldestra, – viene infine il momento di considerare nel loro insieme tutte le prospettive in cui il personaggio del dramma, *il soggetto*, ossia l’autentico sovrano ci sembra oggi smarrito.

*Ci sarà mai, in effetti, in tale mondo un luogo dove questo impossibile abbia il suo posto?*⁷

Ora, definire-identificare il soggetto attraverso la categoria dell’impossibile non contrasta minimamente con l’andare in cerca del soggetto «in questo mondo ambiguo, che si decompone», se, beninteso, si va oltre la mera definizione dell’impossibile come *il rovescio negativo del possibile*⁸

6 Franco Rella ha più volte accennato, nei suoi testi su Bataille, alla “presenza” di Kafka. Scrive Rella: «Kafka è presente ne *Il colpevole* come colui che ha posto l’impossibile nel possibile, che ha reso praticabile l’impossibile attraverso l’impotenza, l’incompiutezza [...] Bataille ha scritto solo un saggio su Kafka, inserito ne *La letteratura e il male*, ma con Kafka doveva chiudersi *La sovranità*, e dunque di fatto il complesso de *La parte maledetta*. La sovranità di Kafka di fronte alla sovranità di Sade? E se la sovranità di Kafka fosse proprio il potere dell’impotenza, il possibile al di là del possibile legato all’incompiutezza? In questo senso, nel nome di Kafka, lo scacco sarebbe riuscito, aprendo la strada a una nuova filosofia e con essa anche a una riconsiderazione della tematica sacrificale che fino a questo momento Bataille lega al tema della comunità» (F. Rella/S. Mati, *Georges Bataille filosofo*, Mimesis, Milano 2007, p. 16). Di Rella si vedano anche: *Ai confini del corpo*, Feltrinelli Milano 1999, in particolare i §§ 28 e 29 dedicati a Bataille e *Micrologie. Territori di confine*, Fazi, Milano 2007, (in particolare le pp. 62-94) dove il nome e la riflessione batailleana diventano il *fil rouge* dell’intero testo.

7 G. Bataille, *La sovranità*, tr. it. di L. Gabellone, *Introduzione* di R. Esposito, Il mulino, Bologna 1976, p. 249, tr. modificata, (corsivo mio).

8 Si legga a tal proposito un passo dello scritto su *René Char e la forza della poesia* (in G. Bataille, *L’aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F.C. Papparo, Guida, Napoli 2000, pp. 259-263, p. 262) in cui Bataille precisa che l’impossibile, solitamente inteso «[...] come l’opposto di una posizione definita a esso contraria», debba essere inteso in un doppio senso: come «[...] l’angoscioso contrario di ciò che siamo, sempre legato al possibile» *ma anche* come «[...] ciò che ci manca, ciò per cui veniamo restituiti alla totalità e per cui la totalità si reintegra».

e si accetta, invece, come più pregnante questa definizione: «il possibile ma sopprimendo tutto ciò che l'annulla»⁹.

Leggendola, quindi, nella sua peculiare declinazione, ovvero come *l'intensionale del possibile*, meglio ancora come *il possibile intensificato fino al nulla*, essa *oblia* – nel senso peculiarmente nicciano dell'*active Vergeßlichkeit* e tuttavia, come si vedrà, in un senso anche *oltrenicciano* – qualunque *volontà di potenza*, quando di questa si preferisce agire il lato puramente 'attivistico' (una volontà *signorile* che pur di volere vuole anche il niente!) invece di 'agire' l'impossibile, ovvero di volere il proprio nulla, i propri momenti nulli (impossibili-irriducibili-maledetti), in una parola *di praticare lo smarrimento di sé abbandonandosi a quella perdita di sé che coincide solo con l'accettazione piena della propria temporalità mortale*, che è l'unico *luogo* dove il *sogetto=impossibile* può trovare il suo posto, vale a dire nella *durata della perdita, nel tempo che ci disperde e così disperdendoci ci fa essere* – ma in un senso assolutamente antitetico all'*esser-eiettato* heideggeriano – come dei “so-stanziali” *ce qui est là*¹⁰!

Del passo citato de *La sovranità* vengono riportate, in appendice all'edizione francese, due differenti versioni, che pur non discostandosi concettualmente da quella data nel testo “compiuto”, ne irrobustiscono, diciamo così, il senso nella direzione interpretativa appena proposta. Mi limito a dare qui una sola delle due:

Le moment vient de quitter Nietzsche. Et peut-être – de l'oublier. Dans le royaume de l'ambiguïté où d'autres cherchaient Dieu, mais où, certains de ne jamais l'atteindre, nous cherchons la souveraineté, nous devons nous égarer davantage. Le hasard peut-être nous guide, qui nous fit trouver dans notre montée aux enfers (trouver le terme qui répond à la mort de Dieu) le Virgile le plus muet¹¹.

Perché Bataille in questa versione formula l'idea che bisogna abbandonare Nietzsche, e forse dimenticarlo? Perché afferma una distanza dall'unico pensatore con cui pensava di *essere-fare una comunità*, un pensatore del quale si dice che il suo «grido» «è il grido della

9 G. Bataille, *L'impossibile*, tr. it. a cura di S. Finzi, Guaraldi, Rimini 1973, p. 175.

10 Ho affrontato la questione della *temporalità* in Bataille, da lui riassunta nell'icastica espressione: «*durata della perdita*», in quattro riflessioni: “*C'è ancora una macchia qui!*” *Il tempo del male*. Bataille, *Camus e la felicità*, in Aa.Vv., *Plurivocità del male*, a cura di A. Meccariello, Aracne, Roma, 2009, pp. 29-45; *Il tempo della felicità ovvero la durata della perdita*. Bataille lettore di Proust, in Aa.Vv., *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, cit., pp. 45-67; *La grazia del tempo*, comunicazione al convegno *Pensare il tempo* (18-20 ottobre 2010) presso l'Università degli studi di Salerno-Fisciano; “*Per non scrivere sotto dettatura*”. Bataille e il tempo sovrano dell'immediato, in Aa. Vv., *Luoghi dell'indecidibile*. Jacques Derrida, a cura di F. Garritano/E. Sergio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 137-176.

11 G. Bataille, *La souveraineté*, cit., p. 615. Va detto, per la precisione, che la formulazione di *abbandonare-obliare* Nietzsche, Bataille l'aveva già espressa, alcuni anni prima, in un articolo su *Critique*, recensendo la traduzione francese di alcune poesie nicciane. In questo testo, dopo aver scritto che «[...] pour répondre à la demande de Nietzsche, il faudrait se réduire au dénuement qu'il a décrit: c'est l'abandon le plus entier, en un monde où il n'est ni Dieu, ni patrie, ni justice secourables et où l'aide des hommes asservit [et] qu'il n'est facile d'entendre une aussi sourde musique, et il est rare de se trouver si entièrement désarmé», Bataille sottolinea che Nietzsche può essere *compreso* solo se *diventa un'esperienza*, e che dunque: «Parler de Nietzsche n'a de sens que du dedans, et si l'on répudie, si l'on oublie ce qu'il nia». (G. Bataille, *Sur Nietzsche*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. XI, p. 422).

soggettività felice, non tratta più in inganno dal mondo degli oggetti, e che si sa ridotta a NULLA», un pensatore che «altro fine non ha dato al suo pensiero, se non i momenti sovrani che danno all'umanità il suo volto» e di cui, affermazione assolutamente decisiva rispetto alla questione che è in gioco qui, si dice che, mescolando «la secchezza dell'intelligenza con la profondità della vita sensibile» e posizionandosi «interamente dal lato in cui viene ignorato il calcolo», ha con la sua riflessione donato a noi «il dono non limitato da nulla, il dono sovrano, quello della soggettività»¹²?

Perché – visto che si tratta di cercare la sovranità, e di far in modo che «l'impossibile=il soggetto» trovi un posto nel nostro mondo in decomposizione (che è quanto, secondo Bataille, la riflessione nicciana ci ha donato) – «le moment vient de quitter Nietzsche et peut-être – de l'oublier»?

Quale insufficienza permane nella riflessione niezscheana che spinge Bataille a dire che occorre fare un passo aldilà di Nietzsche? E all'ombra di “chi” e soprattutto in direzione di “cosa”?

Nell'apparato che accompagna nell'edizione francese il testo de *La souveraineté* si trova un consistente numero di note, a volte veri e propri testi, riassunti sotto il titolo generale *Nietzsche et le communisme* (titolo primitivo di quello che sarà *La souveraineté*). Nel gruppo di note relative a un testo intitolato *Nietzsche à la lumière du marxisme* (che si legge negli *Annexes*) si trova il seguente passaggio:

Avendo assunto l'insieme dei problemi posto dalla possibilità di un'esistenza sovrana, ostile a tutto quanto potrebbe limitare la propria sovranità, Nietzsche non sempre ha scorto in maniera netta le conseguenze di questa volontà radicale. A volte sperò ingenuamente di conciliare questa modalità di vita con il potere (c.m.). È vero che un tempo il potere poteva essere acquisito e quelli che lo subivano avevano solo il compito di servirsene. Ma la modalità di esistenza racchiusa nell'opera di Nietzsche è in ogni caso la più inadeguata, la più vana, se si considera attualmente la conquista del potere politico. D'altro canto, Nietzsche ha insistito su un'altra possibilità, di cui indica in maniera abbastanza precisa le modalità. *Una vita sovrana, veramente sovrana, potrebbe essere oscura, impotente*, e vissuta da gente la cui condizione sarebbe inferiore a quella degli operai¹³.

Insomma, secondo Bataille, lo scacco nicciano consiste – ed è forse questo il motivo che *impone di lasciare e forse dimenticare Nietzsche* – nel sostenere e rivendicare i diritti di una vita sovrana ma nel non riuscire, pur avendola individuata come possibile in un punto della scala sociale, a sostenere-pensare l'esistenza sovrana come oscura e impotente, non bisognosa quindi di nessuna eclatante visibilità perché soprattutto bisognosa di esistere senza potenza, aldilà di ogni potenza. Tutto questo viene confermato dallo stesso Bataille, in un passo precedente, lì dove afferma che «c'è lotta tra la volontà di potenza e l'erotismo [che] l'erotismo è l'abbandono della volontà di potenza [anche se] volontà di potenza e amore hanno un'interferenza, ad esempio la possibilità di vantarsi di una conquista»¹⁴.

12 G. Bataille, *La souveraineté*, cit., p. 404, (tr. it., cit., p. 208).

13 Ivi, p. 652. Nel testo de *La sovranità* tutto questo viene riassunto dalla seguente nota: «Se mi esprimessi in maniera un po' più ampia sulla volontà di potenza, il mio pensiero potrebbe situarsi nel prolungamento di quello di Nietzsche solo attraverso una deviazione. *Il difetto essenziale di Nietzsche è proprio, secondo me, quello di non aver colto bene l'opposizione fra la sovranità e la potenza [c.m.]*». (Cfr. tr. it., cit., pp. 208-209).

14 Ivi, p. 624.

Si potrebbe anche dire che l'*impasse* nicciana sia dovuta a una sorta di “impotenza” a sostenere il proprio “libertinismo”, al non essere riuscito a sottrarsi al bisogno di cercare “ragioni” (il potere) per il *modo di esistere sovrano* che è “senza-ragioni”.

«Raramente, scrive Bataille, l'odio della morale fu così grande, ma raramente “libertino” fu meno ostacolato dai comandamenti che denunciò. Egli viveva nei limiti angusti della malattia»¹⁵.

La conclusione sembrerebbe giustificare l'atteggiamento contraddittorio, dato lo stato di impotenza e di rinuncia in cui ha vissuto, per la sua malattia, Nietzsche, ma la successiva affermazione, preceduta da una citazione nella quale Nietzsche paragona la sua vita a quella degli asceti, elimina ogni dubbio. «Prima della sua malattia, il suo umore era stato contrario alla licenza giovanile»¹⁶.

Insomma, l'*impasse in cui si incaglia l'immoralismo* di Nietzsche, il suo non riuscire a liberarsi dai costrittivi limiti della morale *per adire una vita sovrana*, non proviene automaticamente dall'essere serrato nella sua malattia e nemmeno dalla *ubris* a voler togliere tutti gli interdetti, soprattutto quello principale: Dio, come unica via possibile all'affermazione di un'esistenza sovrana (anche perché, precisa Bataille a questo proposito, *se Nietzsche ha voluto fermamente l'abolizione di tutti gli interdetti lo ha fatto con la consapevolezza profonda del ruolo che esso ricopre nella vita umana*)¹⁷.

Ora, se è vero che la questione della sovranità e dell'affermazione della soggettività si giocano esattamente a partire dalla possibilità di *liberare* il soggetto sovrano dai limiti che gli impediscono di esercitarsi *in maniera autonoma*, ovvero sovraneamente, nella propria esistenza, è altrettanto vero che la liberazione-da non può essere giocata *univocamente sul registro oppositivo*. E dunque, all'eliminazione, o alla volontà libertina di *opporsi in maniera sistematica e radicale all'interdetto, anche a quello principale: Dio-Padre*, si tratta di *proporre un'altra maniera: alla morte di Dio, per esempio, l'assenza di Dio*; all'eliminazione degli interdetti, ovvero al *tutto è permesso* (alla “licenza giovanile”) un atteggiamento di *rivolta consapevole della necessità di una morale aldilà della giustizia*, consapevole, cioè, come scriveva Bataille ne *Il colpevole*, che «Dio non è il limite dell'uomo, ma il limite dell'uomo è divino. In altre parole, [che] *l'uomo è divino nell'esperienza dei suoi limiti*»¹⁸, intendendo tuttavia questo *esser-divino* dell'umano così: «Il divino è la *sovranità dell'uomo, la sua radicale autonomia, quindi, una libertà fondamentale che inizia con il superamento di una venerazione che si continua a provare*»¹⁹.

Cosicché, *proprio in virtù di quest'esercizio di libertà esperito come un costante “passaggio al limite”*, l'effrazione degli interdetti non può essere intesa come soppressione radicale di ogni interdetto, ma come accettazione – a partire dal riconoscimento dei «legam[i] dei contrari» (interdetto-trasgressione, o *malheur-bonheur*) – del fatto che, nella vita umana, «un gioco di opposizioni rimbaltanti si trova alla base di un moto alternato di fedeltà e di rivolta [e che questo gioco] costituisce l'essenza dell'uomo [e che] fuori di questo gioco noi

15 Ivi, p. 669.

16 *Ibidem*.

17 Ivi, p. 652.

18 G. Bataille, *Il colpevole*, tr. it. di A. Biancofiore, Prefazione di M. Manghi, Dedalo, Bari 1989, p. 140.

19 G. Bataille, *Nietzsche*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. XI, p. 128, corsivo mio.

soffochiamo nella logica delle leggi»²⁰.

Da questa angolazione, allora, la questione della sovranità o, che è lo stesso, della soggettività deve trovare un altro modo, diverso da quello nicciano, di declinarsi e dal momento che «l'oggetto» della sovranità è NULLA, occorre trovare lo spazio dove questo *nulla*, che di norma non viene visto, si mostri attraverso «l'oggetto-nulla», sapendo, però, che questo mostrarsi, non coincide con la ricerca di un' *esibizione* a tutti i costi.

Si tratta, in altri termini, una volta superata (abbandonata-obliata) la prospettiva di una sovranità all'ombra del potere, di *scegliere l'altra via, intravista, anche se non sperata, da Nietzsche, quella oscura e impotente, dove sia avvertibile-assumibile innanzitutto e soprattutto questa verità: «non c'è nulla al disopra dell'estrema intensità dell'emozione»*.

Ma questa verità, precisa Bataille, non va intesa come espressione di «un gusto deliquescente» con il quale il più delle volte la si confonde, ma piuttosto «come un'esigenza implacabile»²¹, espressione questa che *traduce* in altro modo *il fatto stesso della sovranità*.

In un passo decisivo de *La souveraineté*, Bataille infatti scrive: «[...] Forse è persino possibile, in definitiva, mostrare che la sovranità, *essendo in generale il fatto di ogni essere umano*, non è né inattuale né insignificante»²². E per mostrare «l'inessenziale essenzialità» (Hegel) della sovranità, il suo essere «al disopra dell'essenza»²³, Bataille aggiunge: «dopo aver avuto un posto importante nella storia delle rivoluzioni, [la sovranità] pone ancora *una questione discreta ma decisiva*», essendo, in qualche misura, la *risposta* a «una duplice dimisura: l'accelerazione quasi folle dei progressi della tecnica e l'organizzazione militarizzata della tensione rivoluzionaria».

Qual è la «questione discreta ma decisiva» che la sovranità pone? Niente altro che quella della *differenza*, che è la «soggettività», della sua *permanenza* anche dopo e oltre il superamento delle *distinzioni sociali risolte da e nell'eguaglianza delle condizioni singolari di partenza*. Proprio perché «è il fatto di ogni essere umano», la sovranità sfugge per principio, o meglio ancora *differisce-da e differisce realmente qualunque "stato" egualitario*: «[...] E in più, come potrei dimenticare che la mia riflessione mi ha indotto a scorgere sempre di più la differenza tra gli uomini come più reale della loro uguaglianza?»²⁴.

20 G. Bataille, *Proust*, in Id., *La letteratura e il male*, SE, Milano 2006, pp. 130-131 e 126-127. Sull'insieme del ragionamento batailleano, relativamente alla questione della morale e degli interdetti, rinvio ai miei due saggi: *Il gioco accecante dell'essere e La vénération n'est pas mon fort*, in F.C. Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Quodlibet, Macerata, 2005.

21 Così Bataille in una nota intitolata *Estetica* riassume la sua posizione relativamente a e in opposizione a quelle proposte dall'«arte per l'arte» o dall'«arte impegnata». Cfr. G. Bataille, *Notes, La souveraineté*, in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. VIII, p. 648.

22 G. Bataille, *La sovranità*, cit. [con qualche leggera modifica], p. 121. Ho volutamente tradotto *alla lettera* «le fait de chaque être humain», per dare l'idea, così come aveva fatto Kant con il suo «Factum der reinen Vernunft» come «base non empirica» della «legge morale», che *la sovranità* non è solo «ciò che» *riguarda ogni essere umano* nella sua singolarità (come giustamente viene tradotto *le fait de*) ma che essa è, analogamente a quella kantiana, la «forma strutturale» («né attuale né insignificante», scrive Bataille) che si tratta *semplicemente di riconoscere* e non di *giustificare*! Aldilà del disconoscimento in cui viene tenuta dall'ordine dell'«economia ristretta», la sovranità *si fa riconoscere*, riemergendo di volta in volta nei «momenti insensati» dell'agire umano, come *ciò che non si attendeva e che tuttavia è da sempre-là!*

23 G. Bataille *La souveraineté*, cit., p. 627.

24 Cfr. G. Bataille, *Choix de lettres*, cit., p. 467.

Risulta dunque in qualche maniera ovvio che «il fatto di ogni essere umano» che è la sovranità, proprio perché è il *segno della differenza tra gli uomini ma al contempo ciò che apre alla “comunicazione” profonda tra di loro*, ha per Bataille il suo campo elettivo e “oscuro” altrove; di certo non si colloca, e non la si trova, nel campo “puro” della ragione giacché la sovranità non è mai l'effetto “puro” della “capacità legislativa” della ragione, che *si impone aldilà di ogni singolare ragione*.

«Il fatto di ogni essere umano», la sovranità, è *visibile-dicabile solo nell'«[...] emozione designata dal termine sovranità»*. È in questo campo emozionale e da questo campo “visuale” soltanto che è possibile scorgere la sovranità: essa *mostra sé attraverso l'espressione effusiva di emozioni e/o passioni «[...] durante le quali si fa luce una sensibilità acuta all'istante presente, a scapito della subordinazione di ogni essere a una qualche possibilità ulteriore»²⁵*.

E anche se questa *manifestazione emozionale della sovranità* è «[...] meno comunemente del riso intravista *come una soggettività contagiosa*»²⁶, ma essa è legata a filo doppio *all'apparizione dileguante del soggetto che fa tutt'uno con il proprio oggetto “svanente”*, è perché si fa fatica a capire che «[...] la *soggettività* non è mai oggetto della conoscenza discorsiva (salvo per vie traverse) ma si *comunica da soggetto a soggetto grazie al contatto sensibile dell'emozione*»²⁷, e che, nella manifestazione emozionale che è la sovranità, «[...] ciò che ogni volta appare, è il *soggetto, sempre inatteso*, liberato dalla pesantezza imposta dal mondo dell'utile, dai compiti in cui ci insabbia il mondo degli oggetti»²⁸.

Si può allora cominciare a intravedere da e in questa sequenza frastica: *il fatto di ogni essere umano, l'emozione designata dal nome sovranità, l'apparire inatteso del soggetto*, – proprio perché ognuna di esse *mostra uno scarto dal dato* – il delinearci del *campo peculiare dell'irriducibile*, un campo interamente posto *aldilà* di ogni manifestazione sovrana della propria esistenza legata alla *potenza* perché più propriamente esso coincide e *si manifesta con la parte irriducibile in me che è passione*²⁹.

[...] noi, scrive Bataille nel saggio *Del rapporto tra il divino e il male*, non vediamo più nella ragione (*ostacolo necessario allo scatenarsi, senza il quale l'istante sarebbe in noi immediato e animale, invece di essere umanamente estasi inafferrabile*) un principio sovrano [...] al contrario, vediamo nella verità dell'istante, in una luce che abbaglia senza illuminare, il fine inaccessibile che ha dato alla ricerca morale il potere di *risvegliare* l'intero essere. La ragione è per noi la cosa più certa, *ma ridotta alle operazioni che mettono in mostra l'oggetto e perseguendola, al soggetto sfugge, nella successione temporale, il bagliore in cui vediamo il fine dell'esigenza morale*. Può anche darsi che nessuno mai più di noi sia stato fedele alla ragione, ma ciò accade proprio perché essa ha smesso di sembrarci divina. Accettiamo dunque come regola d'azione i principi della ragione, ma non ammettiamo più che la ragione subordini a sé le passioni; anzi, *è nell'asservimento delle passioni alla ragione, quando questa scatena passioni cieche per asservirle ai suoi scopi, che vediamo il male, il quale comincia quando si è completata in noi la riduzione dell'irriducibile*³⁰.

25 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 71. (corsivo mio).

26 Ivi, p. 84 (tr. leggermente modificata, corsivo mio).

27 Ivi, pp. 83-84 (corsivo mio).

28 Ivi, p. 84 (tr. leggermente modificata, corsivo mio).

29 G. Bataille, *La morale du malheur: «La Peste»*, in Id., *Oeuvres Complètes*, cit., vol. XI, p. 246.

30 G. Bataille, *Del rapporto tra il divino e il male*, in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit, pp. 47-59, p. 55. I corsivi sono miei.

Se torniamo allora alla frase: «Le moment vient de quitter Nietzsche – Et peut-être de l’oublier» e la colleghiamo a quella che chiude la *Souveraineté*: «Jusqu’ici j’ai parlé de Nietzsche et je parlerai maintenant de Franz Kafka», non solo abbiamo *un nome proprio*, quello di Franz Kafka, appunto, a indicarci “il passaggio” verso il campo dell’irriducibile, ma anche il segno di un’operazione soggettivamente sovrana (per riprendere i termini de *L’esperienza interiore*), vale a dire l’opera di Kafka, che ci dà la possibilità di vedere *la fisionomia dell’irriducibile*, di scorgerne i tratti utili ad avviare *la possibile costruzione di una disciplina dell’irriducibile*.

Ora, se nel passare dalla *prospettiva-Nietzsche* alla *prospettiva-Kafka* Bataille ci tiene a precisare, che, in questo passaggio, non vuole «perdre de vue le principal. Le principal est toujours le même: la souveraineté n’est RIEN», come a dire che *la sovranità non ha bisogno*, come sperava Nietzsche, *della potenza o del potere per esprimersi*, ma piuttosto di *una vita oscura e impotente, votata al Nulla*, è evidente, come si legge in una delle note preparatorie al saggio su Kafka: «Non è Nietzsche a spiegare Kafka, piuttosto è l’inverso»³¹, che *il nome Kafka stia a rappresentare quel punto di svolta in cui “il fatto di ogni essere umano”, cioè la sovranità, trova il suo luogo e il suo posto, aldilà della duplice dismisura della potenza e del potere* (l’accelerazione dei progressi della tecnica e l’organizzazione militarizzata della tensione rivoluzionaria)³².

Quando ad esempio ne *La sovranità* Bataille scrive:

Nietzsche è l’ateo che si cura di Dio perché riconobbe un giorno che, giacché egli non esiste, il posto lasciato vacante esoneva tutte le cose all’annientamento [e che] nello stesso tempo Nietzsche esige la *libertà* ed era cosciente che essa era legata a un crollo³³,

il riconoscimento dell’*esigenza di libertà posta dalla riflessione “nichilistica” di Nietzsche* pur riconosciuta da Bataille nella sua *preminenza “politica”* – «La libertà è innanzitutto una realtà politica: in questo caso risponde all’oppressione esercitata da una classe sociale sull’altra» –, viene da lui interpretata in tutt’altra direzione. Dopo aver preso atto e contemporaneamente irriso che il *tema della libertà* possa diventare «[...] una chiacchiera filosofica come se la questione metafisica, circa la libertà, non richiedesse immediatamente il silenzio del non-sapere» Bataille *evidenzia* a questo modo la sua prospettiva, una prospettiva, come vedremo tra breve, che è *esattamente quella di Franz Kafka*:

*Ma aldilà della politica e del livello dell’azione efficace, la libertà ha il senso di un atteggiamento sovrano sul piano dei valori sensibili (posso agire per essere libero, ma l’azione mi toglie immediatamente la libertà di rispondere alla passione)*³⁴.

Dove si trova allora, per Bataille, quella dimensione in cui la libertà è *risposta alla passione* e non un esercizio mirato a rendersi liberi-da?

31 G. Bataille, *La littérature et le mal*, in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. IX, p. 470.

32 Come sottolinea giustamente Franco Rella (cfr. gli scritti indicati nella nota 3). Vorrei però aggiungere che non è a partire da Sade e dalla sua sovranità, *ma appunto da Nietzsche e dalla sua speranza di trovare un fondamento di potere all’espressione del momento sovrano*, che Bataille chiama in causa il nome e l’opera di Kafka.

33 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 245.

34 *Ibidem*, (corsivo mio).

Lì dove l'uomo manifesta l'«impulso appassionato dell'infanzia [che] si inebria [...] di libertà inutile», come scrive nel saggio su Kafka³⁵.

È qui, nella dimensione del *puerile* o del *piccolo*, che la libertà, da tema metafisico, meglio ancora, da «[...] valore metafisico (travestito ad esempio da impegno)»³⁶, ritorna ad essere *quel che "deve" essere*: un valore sensibile, ovvero una *risposta alla passione*. Bataille icasticamente descrive questa dimensione del *piccolo* come espressione di un'interrogazione vuota che, aldilà della "muraglia" (la *separatezza*) in cui sente costretta a vivere la propria vita, si "butta a corpo morto" verso l'infinito, «[...] nell'attesa di un momento di folgorazione»³⁷.

Andiamo, allora, per confermare tutto ciò e per avvicinarci ancor meglio al "luogo" dell'irriducibile, a leggere direttamente la lettera in cui Bataille parla di Kafka.

Il tono deciso e polemico, quasi sempre presente nelle lettere di Bataille a Mascolo, raggiunge, in questa del 13 settembre, un'intensità drammatica che può essere spiegata solo con una sorta d'identificazione, freudianamente intesa come «la più primitiva e originaria forma di legame emotivo» (*Psicologia delle masse e analisi dell'io*), con la figura e l'opera di Kafka.

Nella lettera lo spunto per la polemica nasce dalla correzione di una frase, così scrive il curatore Surya, contenuta nelle bozze per la riedizione de *Il colpevole*. E il punto dolente ruota intorno, lo vedremo subito, a un termine, *diritto* e al modo in cui esso deve essere inteso. La frase è la seguente:

In altri termini, nell'accettazione della morte, il diritto basilare dell'azione efficace, subordinata allo scopo, viene riconosciuto, ma gli viene assegnato il limite della morte [...]»³⁸.

A questa frase Bataille aggiunge le seguenti considerazioni:

35 G. Bataille, *La letteratura e il male*, tr. it. di A. Zanzotto, SE, Milano 2006, p. 150.

36 Così Bataille, nella nota al passo citato de *La sovranità* sulla libertà (ivi, p. 248), prende posizione contro la «chiacchiera filosofica».

37 G. Bataille, *L'arte, esercizio di crudeltà*, tr. it. in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 234-235. Ho affrontato, in maniera sintetica e schematica, nell'introduzione al volume, intitolata *Per desiderio di infinito*, questo momento capitale della riflessione batailleana, legandolo ad altri due momenti, l'*animale*, la *morte*, e connotandoli più precisamente come *tracce e forme* dell'essere, *fondamentali* a stabilire-stabilizzare il nostro atteggiamento verso il mondo in una maniera decisamente non-umanistica-non-linguistica: *ri-guardato* attraverso di esse, infatti, il mondo, e noi stessi in esso, come voleva Bataille non si riducono a ciò che ne sperimentiamo-viviamo via linguaggio, ma ridiventano "l'irriducibile" *enigma* che, nel suo universo, il *piccolo* sempre sperimenta e che così esperito-vissuto è sempre "aperto" a presentarci *inedite forme miracolose*. (L'introduzione è rifluita poi nel mio, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, cit.).

38 In realtà la frase non sta ne *Il colpevole* ma si trova nel saggio su *Kafka* di *La littérature et le mal* (in G. Bataille, *Œuvres Complètes*, cit., vol. IX, p. 284). Curiosamente, nella traduzione italiana, sia nella prima edizione (Rizzoli, Milano 1973) che nella seconda (SE, Milano 1987), la frase è scomparsa, o meglio ancora, per errore tipografico o altro, è diventata un'altra frase, cioè questa: «In altri termini, nell'accettazione della morte gli è dato (all'interno di questo limite subordinato ad un fine) l'atteggiamento sovrano, che a nulla mira, non vuole nulla e per la durata di una folgore riprende la pienezza resagli dallo smarrimento definitivo» (edizione SE, p. 150). La frase esatta dice invece, e metto in corsivo ciò che è saltato nella traduzione italiana: «En d'autres termes, dans l'acceptation de la mort le droit majeur de l'action efficace, subordonnée au but, est reconnu, mais la limite de la mort lui est donnée: à l'intérieur de cette limite, l'attitude souveraine, qui ne vise rien, ne veut rien, dans le temps d'un éclair, reprend la plénitude que lui rend l'égarément définitif».

Come fate a non avvertire *un carattere inconciliabile* tra la dottrina esposta da queste pagine e *l'esigenza* che esprimevate l'altra sera, quella di un *diritto*!

Come fate – continua Bataille con un tono fortemente accalorato – a prendermi sul serio tralasciando l'essenziale, un sentimento di colpevolezza profonda, al quale, è vero, non mi attengo, cui sfuggo, ma a condizione di *aver confessato*, di averlo fatto, è vero, contrariamente a Kafka, davanti al giudice della confessione stessa, liberando, nella più strana ironia, un sentimento di libertà e d'innocenza definitive.

E tuttavia, fino a quando serbate un espresso sentimento di sicurezza di voi, il sentimento che fonda un'affermazione diretta (un'affermazione virile), siete perfettamente estraneo a ciò che io apporto, non potete comprendere nulla, falsate tutto.

Riuscite a capire, sì o no, cosa significano l'estrema tristezza e la folle gioia di vivere di Kafka?

Immaginate Kafka uomo politico!

Con la stessa certezza che ognuna delle nostre gambe la morte la porta in anticipo nella tomba, con altrettanta certezza la parte sovrana che sempre sussiste in noi è sottratta alla discussione politica³⁹.

Cosa trarre da questa lettera relativamente all'individuazione del *luogo dell'irriducibile*?

Partiamo dall'inconciliabilità che Bataille dichiara tra *l'esigenza* di Mascolo: quella di un *diritto* e la *dottrina* che viene esposta nelle pagine de *Il colpevole*, una dottrina riassunta nella frase delle bozze che fa da *pretesto* alla presa di posizione successiva.

Dalla frase risalta una distanza abbastanza netta: Bataille *inscrive* il riconoscimento del «diritto» dell'«azione efficace» nell'orizzonte della morte, nel senso che il riconoscimento del «diritto basilare dell'azione efficace» *viene delimitato* dalla morte e dalla sua accettazione. Come a dire, diversamente, che se «l'esigenza di un diritto» *viene svincolata* dall'orizzonte delimitante della morte, si declina, cioè, sulla base di un “espresso sentimento di sicurezza di se stessi”, sia l'esigenza che il diritto all'azione efficace finiscono coll'indicare solo una prospettiva: quella di un'affermazione virile, o, che è lo stesso, di una “ubris”, di una *tracotanza* “superomistica”, assolutamente inconciliabile con “la dottrina” contenuta ne *Il colpevole* e con la posizione di un Kafka (l'estrema tristezza e la folle gioia di vivere).

Ubris o *tracotanza* affermativa che *falcia*, in un colpo solo, *tutte quell'esistenze inutili*, in quanto *non affermative*, e dunque da questo punto di vista *colpevoli*, esemplate ad esempio da un Kafka, assolutamente incapace di assumere la propria vita nella “prospettiva” burocratica e funzionalistica, o da un Rousseau, perché no?, quello che rivendica *una languidezza aldilà del limite dell'utile* pensandola come la cifra di “un dolce rapporto tra gli uomini” (Rousseau giudice di Jean Jacques), o dallo stesso Bataille che, in consonanza e con Kafka e con Rousseau, «[spesse volte si diceva]: se tutti gli uomini avessero la mia stessa passività [...]».

Il tono polemico della lettera di Bataille a Mascolo è un tono che traccia un solco definitivo tra *l'orizzonte del diritto dell'azione efficace* (rivendicato da Mascolo nella sua “teoria” comunista declinata come “dialettica dei valori e dei bisogni”, così come da Kojève con la sua “saggezza non ridicola”) e *l'orizzonte di un diritto-non diritto giocato all'ombra della morte* (rivendicato, nel loro stare ‘lontani’ dal mondo dell'azione efficace, da Kafka, da Rousseau, da Bataille), un *non diritto* che va dritto dritto a coincidere con quella «parte sovrana che sempre sussiste in noi», che si declina come *vita inutile*, come «[...] una vita che

39 G. Bataille, *Choix de lettres*, lettera 13 settembre, p. 502.

si consuma, indipendentemente dall'*utilità* che ha questa vita che si consuma»⁴⁰.

Una condizione *non affermativa di sé*, di *passività*, direi io con Bataille, il quale non aveva alcuna esitazione a declinarla, in una maniera urtante e assolutamente *intollerabile per e da parte dell'essere di linguaggio nel quale l'uomo preferisce collocarsi e definirsi*, come una vita *senza contesto*, per riprendere un'immagine molto forte contenuta in un'altra lettera a Mascolo (15 aprile 1958), quale è la vita di «una formica» per la quale «non c'è contesto», che è al mondo *senza null'altro che il suo esistere*. Una condizione, questa di un'*esistenza sans phrases*, che Bataille aveva già declinato molti anni prima al suo amico Maurice Heine (che la riporta nel suo diario, martedì 31 ottobre 1939) nello stesso modo, *come vicinanza all'esistenza animale*, a quell'esistenza, come scrive ne *Il colpevole*, «[...] che il sole misura o la pioggia [e che] si burla delle categorie del linguaggio»⁴¹.

Il [Bataille] me dit: vous avez tort de vous placer à un point de vue moral. Moi je me place au point de vue animal. Je ne suis pas un homme parmi les humains. Je suis un animal. Les concessions de forme qu'on exigera de moi je suis prêt à les accorder. Je suis un moustique, on peut m'écraser mais je ne ferais pas de bruit inutile pour signaler ma présence et je ne me comporterai pas comme si j'étais un éléphant⁴².

Non dovrà allora apparire strana la prossimità della *condizione rivendicata da Bataille* – una vita senza contesto – con una delle sue “definizioni” della sovranità, quella che si legge, ad esempio, in uno scritto su Camus: «[...] et la souveraineté se définit par le fait de n'être pas soumis! le fait, avant tout, d'être-là sans autre fin que d'exister»⁴³.

Definizione che, se non coincide, *et pour cause*, alla perfezione con l'essere-senza-contesto della formica⁴⁴, è purtuttavia *il segnale paradossale di rivendicazione di una “volontà” di irriducibile*, di una volontà, cioè, di esser-sovrani che può *accaderci* se «on pose ses outils à ses pieds»⁴⁵, ovvero, se, come si diceva prima, il libero esercizio di esistere è innanzitutto e soprattutto *spostato aldilà della politica e dell'azione efficace* (che non vuol dire *tout court* spostarsi nel campo dell'impolitico!) *ed esercitato dunque senza contesto e burlandosi delle*

40 Cfr. G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, vol. VIII, p. 599 dove, in un passo delle note relative all'*Introduzione generale* a *La souveraineté*, riassume così la sua posizione.

41 G. Bataille, *Il colpevole*, cit., p. 80.

42 Riportato in M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, Gallimard, Paris 1992, p. 363.

43 G. Bataille, *Le temps de la révolte*, in Id., *Oeuvres Complètes*, cit., vol. XII, p. 163.

44 Inutile indicare, per ovvie ragioni, al lettore i vari luoghi in cui Bataille delinea la dialettica animalità-umanità come *compenetrazione e al tempo stesso stacco da quella condizione*. Do quindi una sola definizione, tratta dal saggio *L'aldilà del serio*, per indicare il *paradosso dialettico* insito nella riflessione batailleana: «L'umanità è il *lento passaggio* (c.m.), inzaccherato del sangue e del sudore di lunghi supplizi di *ciò che accade* – che si è per prima cosa liberato in modo animale dalla passività minerale – a *ciò che non accade*. L'animale è l'immagine di un'impossibilità, di un divoramento senza speranza implicito in *ciò che accade*. L'uomo mantiene in sé, nell'ambiguità, l'impossibilità animale. Si oppone in se stesso all'animalità, ma può successivamente realizzarsi solo a condizione di liberarla. L'animalità repressa infatti non è più in lui *ciò che accade*. *Ciò che accade* è l'uomo che reprime in se stesso gli impulsi animali che sono stati inizialmente *ciò che accade* sotto l'aspetto della sua impossibilità. Impulsi che sono diventati, tuttavia, in opposizione a *ciò che non accade* di umano, *ciò che non accade*, la negazione di *ciò che accade* di nuovo» in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., pp. 137-147, pp. 142-143.

45 G. Bataille, *Le temps de la révolte*, cit., p. 164.

categorie del linguaggio, come risposta sans phrases alla primaria passione di esistere!

A questa vita *senza contesto*, una vita “animale” che Bataille rivendica come sua, che gli è più propria, che egli sente più propria del suo “essere un uomo” («La formica è in me più di questo uomo»), a questa vita *irriducibile al contesto*, a questa vita *inumana*, che *nessuna frase mai coglierà*, perché nessuna frase sarà mai capace di *dire l'eccesso*, ovvero il *fuori contesto* («Le mie frasi non saranno mai al livello di quest'animalità»), non potrà, allora, mai attagliarsi “la dialettica dei valori e dei bisogni” e sarà, *pour cause*, questa vita *al limite dell'umano*, «sottratta alla discussione politica».

A questa vita *irriducibile*, a questa vita che, lontana dal possibile, distante dall'azione, si potrebbe ancora declinare come *una volontà d'impossibile*, ma a patto di intendere l'impossibile come «[...] in verità [...] il possibile, ma sopprimendo tutto ciò che l'annulla», vale a dire *a patto* dell'accettazione “insensata” e intensa di *tutto* “ciò che c'è”, a questa vita *ricondata al suo irriducibile*, lontana da qualunque “progetto”, foss'anche quello dell'estremo del possibile, si attaglia, forse, un'unica espressione: *la pratica della gioia davanti alla morte*. Una pratica che lungi dall'essere, come voleva Camus in polemica con Bataille, l'esercizio *funereo di un'esistenza esaltata dall'atmosfera della morte*, che confonde la vitalità con l'attitudine “signorile” di sfidare la morte, è semplicemente, *in tutta sovranità*, la *riconduzione gioiosa* di ogni esistenza mortale *al suo irriducibile orizzonte*: la mortalità. Quella mortalità inscritta nella declinazione stessa di ogni esistere: un esistente che *dura perdendosi*, una mortalità che il linguaggio e l'azione, proiettando l'esistenza in un aldilà “futuribile”, sempre rendono *inevidente*, non facendo così “accettare” all'esistente – che si dice “essenzialmente” *via linguaggio e via azione*, e in nome di un suo, dell'esistente, cioè, diritto assoluto, *ma privo di passione e pregno solo di ubris di potenza*, ad esistere –, la sua cifra vera di esistente: *di esser-là senz'altro fine che esistere, ovvero di perdersi mentre dura*.

Non è per nulla casuale allora se, in uno dei capitoletti del saggio su Kafka, Bataille, già dal titolo: *La lieta esuberanza del bambino si ritrova nel moto di libertà sovrana della morte*, per significare *l'esistenza sovrana posta aldilà dell'azione efficace* faccia riferimento a un racconto di Kafka, *Bambini sulla strada maestra*, dove l'«aspetto paradossale della felice esuberanza di Kafka» viene *rappresentato* attraverso il gioco di una banda di bambini che *gioca a scomparire e riapparire buttandosi a corpo morto in un fossato*, leggendo *in questo gioco fatto all'ombra della morte* «lo slancio sovrano dell'infanzia», quello slancio («l'umore indiavolato») che solo sottrae «all'«azione che persegue uno scopo»» *il suo diritto basilare*, giacché «solo la morte» *può limitare*, nel suo «essere tanto illimitata»⁴⁶, la presunzione dell'agire *di significare in toto l'esistenza* e solo la morte, di cui bisogna «ridere [...] non solo perché è stupida, ma perché fa paura: e fa paura proprio perché è stupida»⁴⁷, *può restituire* all'esistenza umana il suo carattere sovrano.

Prospettando, nel suo «essere tanto illimitata», *all'essere loquace e attivo nel quale l'uomo si identifica* e che mai la smette di *significare e agire, il limite del silenzio e dell'inazione, essa, nella sua stupidità, prospetta di nuovo all'uomo un senso che il linguaggio e l'azione mettono continuamente in mora, il senso* «di non significare nulla», un *senso* che porta chi lo fa diventare il suo *senso di esistente* a sottoscrivere in pieno la frase shakespeariana: «La

46 G. Bataille, *Kafka*, cit., pp. 149-150.

47 G. Bataille, *Il paradosso della morte e la piramide*, in Id. *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 208.

vita è un racconto detto da un idiota, pieno di rumore, furore, e che non significa nulla». Di più: a *ripetere* con Bataille che esso è il solo senso *idiota* che «magnifica e libera» la vita⁴⁸, nel senso che la *libera dal potere nientificante* nel quale eccellono il linguaggio e l'azione, e la *magnifica* nella sua *inutilità*, come una vita «[...] che si consuma indipendentemente dall'*utilità* che ha questa vita che si consuma»⁴⁹, apprendola a quel *campo dell'irriducibile*, il *nulla*, nel quale solo si manifesta appieno «il fatto» *di esser-là senz'altro fine che esistere*, esistere liberamente *per nulla*.

È questo allora *l'insegnamento dell'irriducibile* cui pensava Bataille? Ovvero: è *l'insegnamento della morte* cui pensa Bataille ed è a partire da esso che propone *una disciplina dell'irriducibile*?

Si è visto come, *attraverso Kafka*, Bataille articoli *la posizione della morte in direzione di un esercizio sovrano*. Soffermandosi sul comportamento di Kafka, Bataille, nel finale del saggio dichiara che Kafka:

[...] è soltanto il rifiuto dell'attività efficace [...] per questo egli si inchina profondamente davanti a un'autorità che lo nega, *anche se il suo modo di inchinarsi è più violento di un'affermazione altamente proclamata*; si inchina amando, morendo e *opponendo il silenzio dell'amore e della morte* a quell'autorità che non potrebbe farlo cedere, *poiché il nulla che, malgrado l'amore e la morte non potrebbe cedere*, è sovranamente *ciò che egli è*⁵⁰.

Per Bataille, quindi, la risposta *sovrana* all'azione efficace consiste, alla maniera di Kafka, nel tenersi all'altezza della propria passione di esistere che *nulla significa, rivendicando questo nullo significato come l'irriducibile che non potrà mai essere ridotto*.

Vorrei, allora, per concludere, riportare altre due lettere di Bataille a Mascolo, dalle quali si desume *la particolare collocazione dell'irriducibile* nella riflessione di Bataille, o meglio ancora il suo *luogo di nascita*.

Quel che Bataille vi *enuncia come irriducibile*, come *un resto non solubile*, appartiene in pieno *alla differenza singolare che ognuno è, pertiene, nel fondo, nonostante l'amicizia e il desiderio di una comunità che sempre attraversano la solitaria esistenza, alla solitaria esistenza che ognuno sovranamente scorge di essere quando corrispondendo al proprio assoluto patire trova come "reale" una "nulla differenza", un irriducibile non serviam!*

Nella prima lettera, già in parte citata, del 18 novembre 1956, Bataille, in piena depressione, e per via di essa costretto a un isolamento forzato, esprimendo il desiderio di vedere Mascolo e altri amici, chiude a questo modo la lettera:

Ma io resto nonostante tutto condannato a rimanere solitario. La mia stanchezza fisica e la mia depressione morale in questo si accordano. E, in più, come potrei dimenticare che la mia riflessione mi ha indotto a scorgere sempre di più la differenza tra gli uomini come più reale della loro eguaglianza?⁵¹

48 G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, cit., vol. VI, p. 428.

49 Così riassumeva Bataille la sua posizione in un passo delle note relative all'*Introduzione generale a La souveraineté*: cfr. G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, cit., vol. VIII, p. 599.

50 G. Bataille, *La letteratura e il male*, cit., p. 152 (corsivo mio).

51 G. Bataille, *Choix de lettres*, cit., p. 467.

Il tema di B@bel

Nella seconda, del 22 giugno 1958, dopo aver dichiarato di essere estraneo alle preoccupazioni di Mascolo, e aver esplicitato il proprio rifiuto in nome di «motivazioni *religiose*», (precisando che questa è un'espressione *abbreviata* e non significa in alcun modo una dichiarazione di *appartenenza* religiosa), Bataille, nel dichiarare di poter aderire, «in materia politica», solo a quella politica «che evita il peggio», sottolinea che c'è un *peggio* rispetto a cui «ogni uomo deve saper attenersi», e annunciandolo con un inciso che richiama quasi alla lettera una locuzione hegeliana: «cosa che esige la più grande forza», esprime *la natura del peggio* cui si riferisce a questo modo: «[...] la possibilità di morire e di sopportare la sofferenza nella solitudine»⁵².

52 Ivi, p. 482.

S spazio aperto

A cura di Maria Teresa Pansera

La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.

- Mariannina Failla

*Filosofia della speranza?
Le lezioni di Bloch su Kant*

- Marco Fortunato

*Elogio dell'in-decisione
La dialettica e la nascita*

- Mario Vegetti

*Platone e Aristotele volontà e
responsabilità dell'azione morale*

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Mariannina Failla

FILOSOFIA DELLA SPERANZA? Le lezioni di Bloch su Kant

Molte possono essere le prospettive esegetiche delle *Lezioni* di Bloch dedicate a Kant, ma ce n'è una che sembra preliminare a tutte le altre. Si allude alla prospettiva aperta dalla domanda: è possibile considerare Kant filosofo della speranza? Questa domanda sembra occupare Ernst Bloch fin dalla parte iniziale delle sue lezioni, quella dedicata alle opere precritiche.

Attraiante e ricca di stimoli è la riflessione sullo scritto kantiano del 1755 *Storia generale della natura e teoria del cielo*, scritto volto a dare una spiegazione meccanica del “creato” per andare oltre le soluzioni teologiche proposte da Newton¹. L'intero edificio dell'universo si può spiegare a partire dal vapore e dalle forze meccaniche di attrazione e repulsione². E proprio in questo contesto, vale a dire nel cuore del pensiero materialista-meccanicista, Kant introdurrebbe – sostiene Bloch – il pensiero del sublime, indicherebbe un'idealità in grado di qualificare l'elemento umano³ accanto al quale però ve ne sarebbero molti antiumani o a-umani.

- 1 Per il rapporto metodo scientifico e religione in Isaac Newton si veda Id., *Trattato sull'Apocalisse*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- 2 E. Bloch, *Neuzeitliche Philosophie II – Deutscher Idealismus, Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, p. 29; tr. it., *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, Mimesis 2010, p. 31.
- 3 Sono queste le parole kantiane che ispirano le riflessioni di Ernst Bloch: «È lecito, anzi è conveniente dilettersi con simili pensieri; ma nessuno fonderà la propria speranza in una vita futura nei frutti così incerti della immaginazione. Quando la fragilità umana avrà pagato il tributo alla propria natura, lo spirito immortale si libererà con un colpo d'ala, al di sopra di ogni cosa finita, e continuerà la sua esistenza grazie ad un legame più stretto con l'Essere supremo, in una nuova relazione nei confronti dell'intera natura. Da quel momento questa natura elevata, che racchiude in sé la fonte della felicità non si diffonderà più tra gli oggetti esterni per cercare in essi il proprio acquietamento. Tutto l'insieme delle creature che possiede un'armonia necessaria per il compiacimento dell'Essere originario, deve averlo anche per il proprio e sentirla con una soddisfazione ininterrotta. In realtà quando si è nutrito il proprio animo con osservazioni di questo genere, uno sguardo al cielo stellato in una notte chiara, dà quel piacere di cui solo le anime nobili sono capaci. Nel silenzio universale della natura, nella quiete dei sensi, la nascosta facoltà di conoscere dello spirito immortale parla una lingua indicibile e suscita pensieri non sviluppati fino in fondo, che si sentono bene ma non si lasciano descrivere. Se tra le creature pensanti del nostro pianeta vi sono degli esseri abietti che nonostante il fascino di un argomernto così grande preferiscono rimanere attaccati alla schiavitù delle cose vane, allora come è infelice la Terra, per aver generato creature così miserabili! Ma viceversa, come è felice quando vediamo aprirsi in essa la sola via degna di essere percorsa, quella che conduce alla beatitudine e all'elevatezza che la più vantaggiosa disposizione della natura in tutti i corpi del mondo può raggiungere». I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, a cura di Giacomo Scarpelli e Stefano Velotti, Bulzoni editore, Roma 2009, pp. 185-186, la citazione è tratta dalla *Conclusione* che reca questo titolo: *Il destino dell'uomo nella vita futura*.

Nel punto più vicino alle teorie meccaniciste, che tanto ricordano Democrito e Lucrezio, Kant rifletterebbe sull'«umanità» dell'uomo, sulla sua capacità di cogliere il sublime: «uno sguardo al cielo stellato in una notte chiara, dà quel piacere di cui solo le anime nobili sono capaci» – afferma Kant nella conclusione dello scritto del 1755.

L'«umanità» dell'uomo emerge quando «L'Alto (*das Oben*), ossia la sublimità del cielo stellato, diviene contemporaneamente un Avanti (*das Voran*) [...] un atto dell'uomo», quando la «sublimità» non è un al di là, ma il futuro di cui rendersi degni sulla terra, nella storia, nel tempo⁴. Il sublime e il divino si secolarizzano diventando speranza (*das Voran*).

Sulla terra fioriscono le nostre gioie, così commenta Bloch le parole kantiane, ed esse devono essere guadagnate, dopo che il cielo stellato ha indicato la *misura* di maestosità, di cui possiamo *qui* divenire degni e che possiamo raggiungere su questa terra⁵.

L'idealità, espressa dal sublime, che dà la misura all'umano e alla sue azioni, irrompe nel bel mezzo del materialismo meccanico della natura squarciandolo.

Colpisce, vogliamo sottolineare, l'acuta individuazione che Bloch fa dell'elemento ideale e della sua funzione di oltrepassamento della natura meccanica, rimanendo però nella stessa natura. Un oltrepassamento, dunque, quello della idealità e del sublime, che non abbandona, al contrario torna sulla natura per incidere su di essa. È come se una filosofia della speranza in Kant non potesse non basarsi sullo stretto rapporto di coppie concettuali opposte: meccanicismo e idealismo, determinismo e indeterminismo, come in fondo aveva già messo in evidenza Lenin – commenta Bloch.

La filosofia di Kant si muoverebbe dunque sull'arduo crinale della ricerca di una relazione e mediazione fra opposti. Ma Kant riesce sempre in questo intento?

È con questa ulteriore domanda che vogliamo affrontare l'interpretazione blochiana della *Critica della ragion pura*.

Partiamo dalla seguente questione: come cerca di rispondere il Kant teoretico alla domanda: cos'è oggetto? E cos'è oggetto fuori dal soggetto? L'oggetto esterno alla coscienza è una sua immagine? È molto interessante il modo in cui Bloch espone agli studenti la complessità della riflessione kantiana.

Kant, infatti, considera un errore logico, un misero diallele supporre che l'oggetto sia immagine, specchio del soggetto, e di diallele parla espressamente nella sua *Logica* proprio per criticare la verità come adeguazione. Nella teoria dell'adeguazione vi è in realtà una presupposta identità di rappresentazione ed oggetto che impedisce di raggiungere veramente l'oggetto esterno alla coscienza stessa⁶. Quando si dice «la rappresentazione è vera perché

4 E. Bloch, *Neuzeitliche Philosophie II – Deutscher Idealismus, Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, p. 34; tr. it., *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, Mimesis 2010, p. 36-37.

5 Ivi, p.33; tr. it., p. 35.

6 Per la critica novecentesca alla teoria dell'adeguazione si veda G. Frege, *Logische Untersuchungen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1976; tr. it., *Ricerche logiche*, Guerini e Associati, Milano 1988 e M. Dummett, *Origins of analytical philosophy*, Duckworth, London, 1993²; tr. it., *Alle origini della filosofia analitica*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 57-84. Id., *Introduzione a G. Frege, Ricerche Logiche*, Guerini e Associati, Milano 1988, pp. 25-37. Nel '900 si è avviata una diversificazione dalle concenzioni fregeane con esiti ridondantisti. Il problema della ridondanza del termine vero è stato

corrisponde all'oggetto», si è in realtà affermato «la rappresentazione è vera perché corrisponde alla conoscenza che si ha della rappresentazione». L'oggetto che, per dirla in termini giuridici, dovrebbe essere il testimone oculare del vero, è in realtà assente, anzi sconosciuto. Accade qui come quando qualcuno fa una deposizione davanti al giudice e facendola si appella ad un testimone (in questo caso l'oggetto) che però nessuno conosce. E questo testimone (l'oggetto che testimonia il vero) si renderebbe credibile affermando che colui che lo ha invocato come testimone (ossia la rappresentazione) è un uomo credibile (ovvero una rappresentazione vera).

La rappresentazione invoca l'oggetto per testimoniare la propria credibilità, ma l'oggetto, presunto testimone oculare del vero, è sconosciuto, nessuno lo può raggiungere, eppure riuscirebbe a rendersi credibile solo perché è stato invocato da qualcosa di assolutamente credibile: la rappresentazione stessa che lo designò testimone della propria credibilità. Il circolo e la sua viziosità sono evidenti⁷.

Kant, che pur è chiaramente consapevole del circolo vizioso che si può instaurare fra soggetto, rappresentazione ed oggetto, riesce a superare il diallele che lui stesso individua?

La risposta di Bloch è duplice: Kant dà una soluzione idealistica estremamente sbagliata a questa questione, e pur tuttavia gli va riconosciuto il merito di aver posto la questione:

Con la massima esattezza, con la massima irremissibilità è sorta la questione. Dov'è nella conoscenza la strada che mette in relazione il soggetto all'oggetto, posso viaggiare a piacimento dal soggetto all'oggetto o dall'oggetto al soggetto?⁸

Si può, cioè, con il pungolo epistemologico che deriva dalla filosofia kantiana, stabilire una relazione soggetto-oggetto che non includa necessariamente una prevalenza del soggetto sull'oggetto?

Qui, proprio qui, si può cogliere il difficile cammino di Kant sul crinale delle opposte soluzioni: da un lato Kant offre una via percorribile per arrivare ad una relazione paritaria fra soggetto ed oggetto e questa via sarebbe tracciata da tutto ciò che di correlativo, in senso stoico, Kant sviluppa non solo nel concetto di intuizione, ma anche di sintesi.

Si tratta di farsi guidare dalla *phantasia kataleptiké* degli stoici.

La «rappresentazione afferrante era già un problema stoico, l'intelletto afferra l'oggetto come l'oggetto l'intelletto. Ho compreso (*begriffen*) venendo afferrato dall'oggetto. Questo

oggetto di un grande dibattito che ha coinvolto principalmente M. Dummett, *Truht*, in *Truht and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1978, pp. 1-24; tr. it., *La verità ed altri enigmi*, il Saggiatore, Milano, 1986, pp. 68-92; W.O.V. Quine, *Truht and Disquotation*, in *The Way of Paradox and Other Essays*, University Press, Cambridge (Mass) 1976², pp. 308-321, ed infine F.P. Ramsey, *On Truth*, N. Rescher - U. Maier, Kluwer, Dordrecht 1991.

7 Il diallele, denunciato da Kant, viene chiamato argomentazione dialettica nelle lezioni di logica *Bauch e Philippi*; si veda I. Kant, *Logik Vorlesungen Unverhöfentliche Nachschriften I*, Bd. 8, *Meiner*, Hamburg 1998, p. 75; «non si tratta di una semplice obiezione, bensì di un argomento dialettico che serve a riconoscere la natura peculiare della verità». Id., *Vorlesungen über Logik, Kants Werke*, Bd. XXIV/I-II, W. De Gruyter & Co., Berlin 1966, p. 387.

8 E. Bloch, *Neuzeitliche Philosophie II – Deutscher Idealismus, Werkausgabe*, Bd. 4, cit., p. 56; tr. it., *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, cit., p. 58.

intreccio è presente in Kant»⁹ ed in questo senso la sua gnoseologia potrebbe fornire elementi significativi per la questione metodica della correlazione di soggetto-oggetto.

Bloch, tuttavia, aggiunge subito dopo un «purtroppo» che rivelerebbe tutta la fragilità della soluzione kantiana: «purtroppo [questo intreccio è presente in Kant] con un [...] accento sull'afferrare per mezzo della coscienza trascendentale».

Dunque è la teoria dell'io penso, dell'appercezione, l'elemento problematico, è l'*intelletto ipse di leibniziana memoria*, come luogo in cui «si produce la sintesi trascendentale dell'appercezione» ad impedire la realizzazione della correlazione [metodica] di soggetto-oggetto.

La conseguenza della sintesi trascendentale dell'appercezione sarebbe «una soggettività oggettivata, qualcosa di particolarmente bizzarro. Kant non ha soggettivizzato l'oggettività, bensì ha oggettivizzato la soggettività senza che cessi per questo di essere soggettività. In questo modo sia l'una che l'altra sono entrate in una strana atmosfera di spettri che non è né carne né pesce, né soggetto né oggetto, che sta tra soggetto ed oggetto ed è proprio oggettivazione del soggetto»¹⁰. Ed è forse proprio questa oggettivazione del soggetto che ha in mente Bloch quando asserisce che Kant pur dichiarandosi fautore della rivoluzione copernicana è, in realtà, tolemaico.

«Kant [...] ha realizzato la svolta tolemaica. Copernico fece certo girare la terra intorno al sole – la terra è il soggetto ed il sole l'oggetto, e Kant fa girare il sole intorno alla terra, dunque l'oggetto intorno al soggetto»¹¹.

Il suo idealismo, [la sua concezione dell'appercezione come assoluta spontaneità dell'intelletto rivolta alle sintesi oggettive] fa sì che l'oggetto-sole giri intorno al soggetto-terra, gli si subordini come voleva la visione tolemaica.

Con queste riflessioni Bloch è distante, in definitiva, sia da Adorno sia da Heidegger.

L'appercezione trascendentale di Kant non è stata certo smascherata da Heidegger come il momento in cui il soggetto, reificandosi pienamente, identificandosi con le proprie sintesi oggettive si sa come oggettività soggettiva cadendo così nella totale indistinzione, entrando cioè in quell'atmosfera in cui non si è né carne né pesce. L'appercezione kantiana rappresenta per lo Heidegger di *Kant e il problema della metafisica* il fondamento ontologico della temporalità dell'uomo, dell'esserci, rendendo così la filosofia kantiana – tramite il concetto di appercezione e della sua operatività sintetica – meritevole di aver posto la questione metafisica per eccellenza: la temporalità dell'essere. «Kant pastore dell'essere» è una locuzione heideggeriana, come ben rammenta il curatore e traduttore delle lezioni di Bloch, Vincenzo Scaloni.

Nella sua valutazione dell'epistemologia di Kant, Bloch è distante anche da Th. Wiesen- grund Adorno.

Influenzato ancora da Cornelius, Adorno propone una lettura molto positivista della teoria della conoscenza kantiana, come testimoniano le sue *Lezioni sulla Critica della ragion pura* in cui elogia la concezione conflittuale della ragione presentata da Kant nella *Dialettica*, considerando però l'intera *Analitica dei concetti puri dell'intelletto* un vero impedimento allo sviluppo dialettico del pensiero kantiano, una caduta scienziata. Subordinare la possibilità

9 Ivi, p. 66; tr. it., p. 68.

10 Ivi, p. 64; tr. it., p. 66.

11 Ivi, p. 65; tr. it., p. 67.

della metafisica alla legittima validità dei giudizi sintetici a priori è per Adorno uno svilimento della metafisica da dialettica a scienza positiva. «Da un lato la metafisica [...] vuole pronunciare, asserire l'incondizionato [...] dall'altro le singole scienze positive *entreissen*, vale a dire, strappano dalle mani della filosofia tutte le domande rivolte all'infinito, all'incondizionato. Di conseguenza, nella *Critica della ragione pura* i criteri della validità della scienza vengono applicati alla filosofia quali criteri della possibile verificabilità del pensiero e della sua assenza di contraddizioni»¹².

Non sembra questo l'atteggiamento di Bloch nei confronti dell'epistemologia kantiana. Bloch sembra avere, invece, il grande merito di considerare i concetti cardine sia dell'analitica sia della dialettica della ragione pura come unità ambivalenti di pensiero, come unione – si potrebbe dire – di forze attrattive e repulsive. È nell'individuazione dell'arduo crinale della mediazione fra opposti – su cui si sarebbe incamminato Kant – la grande forza esegetica delle lezioni di Bloch.

Lo possiamo verificare subito avvicinandoci alle parole dedicate alla deduzione trascendentale di Kant.

Cosa è la *quid iuris*? Non è nulla di statico o di astratto,

«non è qualcosa che è appeso alle nuvole della pura concettualità, bensì è produzione, costruzione, sintesi del molteplice». La *quid iuris*, l'intera deduzione trascendentale, è produttività creatrice e dà conto dell'elemento dinamico del lavoro nella società capitalista, è al tempo stesso emblema della società borghese. L'idealismo trascendentale diviene immagine filosofica dell'*homo faber*, riflesso del produttore, dell'imprenditore, del fabbricante, del borghese che lavora e crea e si occupa della materia prima¹³. La filosofia di Kant esprime l'ascesa della borghesia mediando, dichiara Bloch, fra l'idealismo individuale alla Berkeley (che si rivela essere il vero spettro di Kant) e l'idealismo oggettivo di Hegel.

«L'idealismo trascendentale è l'idealismo della produzione nel quale non esiste una coscienza individuale, ma neppure uno spirito universale, bensì una coscienza in generale» che è coscienza dell'umanità in noi. Questa capacità di mediare fra, concedetemi l'espressione, il dispotismo dell'individuale e quello dell'universale che pur Bloch riconosce a Kant resta però una mediazione non reale, è una mediazione solo formale, epistemologica, e questo sembra essere il suo limite¹⁴.

Ancora una volta Bloch individua i punti di forza nella filosofia kantiana mettendone in evidenza i limiti, mette a fuoco i motivi di attrazione e repulsione del pensiero kantiano.

Altre due questioni sembrano nodali nelle riflessioni sul Kant teoretico che Bloch offre ai suoi studenti e direi anche a noi, suoi lettori.

Una è la questione della cosa in sé come esistente e al tempo stesso a noi sconosciuta.

Concetto, questo, che in modo molto suggestivo e stimolante Bloch riconduce alla teologia negativa di origine plotiniana. L'*ousia* plotiniana non è forse quel limite posto al di là di ogni divisione del *logos*, posto al di là di ogni azione dialettica dei *logoi*?

12 Th. W. Adorno, *Kant's Kritik der reinen Vernunft (1959), Nachgelassene Schriften, Vorlesungen*, Bd. IV, pp. 64-66.

13 E. Bloch, *Neuzeitliche Philosophie II – Deutscher Idealismus, Werkausgabe*, Bd. 4, cit., pp. 62-63; tr. it., *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, cit., pp. 64-65.

14 *Ibidem*.

Il divieto dell'uso delle categorie in sfere diverse (la cosa in sé kantiana) lo troviamo già in Plotino, per il quale la questione è: fino a che punto si possono applicare alla sfera trascendente o *ousia* le categorie provenienti dal mondo sensibile o da quello spirituale. La teologia negativa, che cioè sull'assoluto non si possa affermare nulla, è un tipo di divieto kantiano di uso delle categorie¹⁵.

Così come è teologia negativa la celebre affermazione di Spinoza *omnes determinatio est negatio*.

E qui Bloch ricava un problema molto interessante che parla a molta filosofia contemporanea: «L'elemento plotiniano ha innescato il problema dell'applicazione delle sfere soggettivo-ideale a quelle oggettivo-reali. Fino a che punto qualcosa si può trasferire?»¹⁶

Fino a che punto ad esempio si possono trasferire concetti biologici alla società? In quali termini possiamo parlare di exosmosi e di endosmosi riguardo agli scambi fra gli stati? In quali termini esiste una respirazione branchiale o polmonare nella storia? Cose del genere ne abbiamo avute veramente a bizzeffe – afferma Bloch – particolarmente nel materialismo meccanicistico cioè il trasferimento di processi fisici a quelli storici e viceversa.

Dunque la cosa in sé kantiana, letta attraverso il divieto plotiniano di trasferire le categorie dell'anima e dello spirito all'*ousia*, all'Uno si trasfigura in critica del materialismo meccanicista che legge la storia proprio grazie all'oltrepassamento dei limiti, al trasferimento ad esempio di dinamiche fisiche nel mondo dell'uomo.

A proposito della cosa in sé kantiana Bloch continua la sua fine e suggestiva analisi mettendo in relazione il *noumenon* con un *telos* che, grazie all'interpretazione di Cohen si presenta come *telos* di natura matematica, come *x determinabile all'infinito*.

«Hermann Cohen – afferma Bloch – il migliore, il più profondo neo-kantiano», (sappiamo quanto fossero forti le diffidenze di Bloch nei confronti degli epigoni neo-kantiani che come tutti gli epigoni accentuano solo le fragilità del pensiero originale) «determinava così la cosa in sé come X della determinabilità all'interno della logica della conoscenza pura e la conoscenza come una “spedizione” che entra nel regno oscuro avvicinandosi alla determinazione all'infinito. Così come in Kant, da un punto di vista etico si determina un avvicinamento all'infinito alla legge morale, si determina dunque da un punto di vista scientifico un avvicinamento infinito alla verità». Engels in fondo – continua Bloch – mette in evidenza proprio questa peculiarità di Kant differenziandolo da Hume: quest'ultimo sosteneva che non esiste alcuna conoscenza al di là dei fenomeni dati, Kant invece dichiarava che non esiste alcuna conoscenza esauriente, solo un avvicinamento infinito.

Soffermandosi sul carattere teleologico della cosa in sé, Bloch sposta la riflessione sul *noumenon* dall'ambito della causa, ancora presente in molto neo-idealismo, che in Italia arriva fino a Luigi Scaravelli, all'ambito dell'infinita produttività regolativa dell'inconoscibile per la conoscenza stessa.

Questo aspetto, tuttavia, cade del tutto quando Bloch si sofferma su quel passaggio della prima *Critica*, espunto nella seconda edizione, secondo il quale la cosa in sé è «la stessa cosa che l'io, la cosa in sé siamo noi»¹⁷.

15 Ivi, p. 71; tr. it., p. 73.

16 *Ibidem*.

17 Ivi, p. 89; tr. it., p. 92.

«Dunque – commenta Bloch – questo elemento molto distante, il trascendente del pensiero viene all'improvviso curvato dentro la sintesi trascendentale della conoscenza stessa. La cosa in sé è per questo motivo molto lontana, là dietro poiché è vicinissima, è il centro: è proprio l'a priori in noi e perciò non la possiamo vedere all'esterno. Vi è qui un franco lavoro del pensiero, un interrogarsi che conduce tuttavia all'idealismo più forte»¹⁸ poiché è l'io-cosa in sé a dare la sua sostanza al mondo oggettivo esterno, affinché il fenomeno non diventi fumosa stregoneria, pura chimera.

Si compie in fondo così l'indole tolemaica di Kant che Bloch non amava e che ha dato il via all'idealismo fagocitante di Fichte e poi di Hegel, denunciato anche da Adorno nella sua *Dialettica negativa*.

In ultimo, ma certamente non da ultimo, si vogliono considerare le riflessioni che Bloch dedica alle prove dell'esistenza di Dio in Kant. Non solo è interessante il collegamento stabilito fra la prova fisico-teologica e l'industria manifatturiera: l'idea che l'ordine finalistico della natura rimandi ad un creatore intelligente, ad un grande ingegnere del mondo andò di pari passo con «l'incremento dei beni d'uso artificiali». Dio divenne nel XVIII secolo una sorta di architetto dell'universo, consigliere superiore di governo, direttore di produzione o grande ingegnere del mondo. Non è solo la costante relazione fra forme spirituali e fasi dello sviluppo del sistema capitalistico, particolarmente istruttiva nella riflessione blochiana sulle prove teologiche, ma anche e forse soprattutto un elemento teoretico che compare nell'ese-gesi della posizione kantiana sulla prova ontologica di dio.

La prova ontologica fondata sul concetto di perfezione si basa, da Anselmo a Leibniz, anche se con sfumature diverse, sulla priorità del pensiero sull'essere, del possibile logico sull'esistenza. Bloch coglie il vero spirito della distanza di Kant da questa tradizione, e pertanto dall'equiparazione di essere e logos, di possibilità logica ed esistenza proprio commentando l'esempio kantiano dei cento talleri pensati e reali interno all'*Ideale trascendentale della ragione pura*.

Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più che cento talleri possibili. Era facile ridere di questa affermazione e facile appariva confutarla. Gli idioti non hanno naturalmente notato l'acume e la profondità della formulazione. Con quell'esempio Kant dice l'essere non può venir riprodotto nel predicato [l'essere non è predicato] l'essere non si lascia fotografare. Da un punto di vista logico tutte le determinazioni sono esattamente le stesse nei talleri possibili e in quelli reali (e questo, si può aggiungere, Kant lo aveva già detto fin dal 1762 anno in cui scrisse il *Beweisgrund*: in un reale sono contenute tutte le determinazioni date in un possibile] ad eccezione della differenza logicamente piccola, [ma] praticamente enorme che i possibili non esistono. L'esistenza dunque non è una categoria logica e posso dare tante determinazioni del tallero quante voglio, non produco con ciò un singolo tallero nella mia tasca. Le vie della realtà, dell'essere sono diverse da quelle del concetto. L'essere non può essere prodotto, è un'entità empirica, un'entità data per mezzo di intuizioni, il carattere dell'essere, come si può qui affermare alla lettera, non può essere fornito dalla ragione pura e da quelle determinazioni esaurienti quanto vogliamo della ragione pura. Spero che questo vi sia diventato chiaro – conclude Bloch rivolto agli studenti¹⁹.

Chi ha riso facilmente e facilmente ha confutato l'esempio kantiano, chi sono gli idioti di cui parla Bloch?

18 *Ibidem*.

19 Ivi, p., 98; tr. it., p. 101.

Una cosa è certa, con tali considerazioni Bloch tocca un problema teoretico molto importante che va oltre la questione teologica kantiana e riguarda il rapporto fra *logos* ed essere, un rapporto che rimanda direttamente ai temi della logica hegeliana. Bloch coglie con acume la critica kantiana all'identificazione di origine leibniziana di possibilità ed esistenza: nell'esempio dei centi talleri reali e possibili non si mette in relazione in modo estrinseco ed irrelato un determinato (il reale) ed un astratto (il possibile), ma al contrario si distinguono nettamente le predicazioni logiche (i possibili) dall'esistenza, il *logos* dall'essere.

A questo punto sembra opportuno tornare alla domanda iniziale: Kant si può considerare un filosofo della speranza? La risposta di Bloch assume contorni più netti nel momento in cui passa a considerare la *Critica della ragion pratica* e non perché accanto agli elementi positivi non veda i limiti e gli errori di quest'opera, La *Critica della ragion pratica*, in effetti, è del tutto subordinata ad una sorta di coazione all'apodissi, è il problema deduttivo della ragione teoretica quello che ancora la domina. Non solo, ma la *Critica della ragion pratica* pur preparando la figura storica, aperta del cittadino della rivoluzione francese, contribuirebbe anche a foggare l'identità repressa e subordinata del suddito prussiano. Nonostante tali ambivalenze, Bloch coglie un elemento utopico fondamentale nella morale kantiana, ricavandolo dalla formulazione dell'imperativo categorico "Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo".

In questa formulazione Bloch vede la possibilità di legare l'umanità al regno dei fini: se ogni singolo diviene umanità dunque si riconosce nell'universale «essere uomo» in quanto si emancipa dalla razionalità strumentale propria della logica del dominio, si può pensare che l'imperativo categorico apra la speranza del superamento delle società antagoniste, divise in classi e basate sulla logica del dominio. Con l'imperativo categorico kantiano, che unisce la dignità dell'uomo alla solidarietà, ci si può aprire utopicamente ad un futuro nel quale l'uomo si avvia verso una società senza classi.

L'imperativo categorico è utopico, cioè anticipa e ha in genere senso solo in una società senza classi nella quale è effettivamente possibile la solidarietà, cioè la solidarietà del "siate abbracciate o genti". Il tono e il contenuto dell'*Inno alla gioia* – della "Gioia bella scintilla divina, figlia degli Elisi" schilleriani – vivono proprio in questa espressione. In quanto precorritivo, anticipazione, ponderata immagine di desiderio di una società, nella quale è possibile la solidarietà, poiché non vi sono contraddizioni antagonistiche, l'imperativo categorico è senza dubbio né più né meno che la formula fondamentale della solidarietà socialista e comunista²⁰.

Quest'interpretazione ci deve far riflettere non solo per il suo importante valore teorico rinvenibile nel voler considerare la pregnanza "ideale" dell'imperativo categorico (l'ordine dei fini realizzato per ciascuno nell'umanità) e non la sua "valenza formale ed apodittica"²¹.

20 Ivi, p. 117; tr. it, p. 119.

21 Una rivalutazione degli imperativi categorici come risposta alle critiche hegeliane e alle accuse di formalismo l'abbiamo avuta più recentemente in Paul Ricœur. Il filosofo francese ha visto nelle tre formulazioni dell'imperativo categorico, presenti nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, e precisamente nel passaggio dalla prima alla seconda formulazione, il processo di universalizzazione del riconoscimento dell'altro. Vi sarebbe un progresso nelle tre formulazioni dell'imperativo categorico. Esso va dalla forma, consistente nell'universalità, alla materia, in cui le persone sono concepite come

La proposta di Bloch ci deve far riflettere anche da un punto di vista pratico-politico perché l'attuale oligarchia finanziaria ha moltiplicato i conflitti non solo quelli fra capitale e lavoro, ma anche quelli all'interno dello capitale: il capitale finanziario e produttivo. L'interpretazione di Bloch potrebbe essere un punto di riferimento proprio quando il capitalismo degenera moltiplicando le sue contraddizioni.

Sembra poi centrale l'interpretazione dell'imperativo categorico presente qui, ma anche in *Geist der Utopie*, come speranza del superamento degli antagonismi anche per l'interpretazione che Bloch offre del genio kantiano, nella quale il termine speranza torna ad essere centrale.

Il genio è infatti – così sembra di poter leggere – il superamento del conflitto della natura meccanica e della libertà noumenica, il genio è “naturale” e “libero” al tempo stesso e costituisce così un importante modello di mediazione e superamento dei conflitti all'interno della stessa natura umana.

fini in sé, e da qui alla determinazione completa di tutte le massime. Il progresso coinvolge le categorie dell'unità della forma del volere, (universalità del volere), della pluralità della materia, (cioè la pluralità dei fini) ed, in ultimo, la categoria della totalità del sistema dei fini stessi. Unità, pluralità e totalità sono le categorie messe in opera dall'imperativo categorico. Analizzando il passaggio dall'unità alla pluralità Ricœur nota come secondo Kant l'unità della forma sia distinta dalla pluralità della materia «soltanto in qualche modo». E aggiunge subito dopo: l'unità della forma, ossia la rappresentazione delle leggi della volontà da parte del sé autonomo-razionale, non è l'unità di un ego solitario. Tale unità è quella dell'universalità del volere, colta nel momento astratto in cui non si è ancora distribuita fra la pluralità delle persone. Per Ricœur l'anello di congiunzione fra unità e pluralità è l'idea di umanità. E l'umanità non è altro che l'universalità considerata dal punto di vista della pluralità delle persone: ciò che Kant chiama oggetto o materia. A questo proposito l'intenzione kantiana non è dubbia, commenta Ricœur. A chi obietta che anche la materia dell'imperativo categorico dia conto solo di un sé astratto, separato dalla pluralità ed impedisca il confronto diretto fra sé e l'altro, bisognerebbe rispondere, nello spirito di Kant, che l'idea di umanità non ha una natura monologica. Essa conduce il principio di autonomia dall'unità, che non fa eccezione di persone, alla pluralità. In questo modo tale pluralizzazione, interna all'universale, verifica retrospettivamente che il sé autonomo e razionale dell'imperativo categorico non era un sé isolato e monadico, ma «semplicemente indifferente alla distinzione delle persone» e, quindi, suscettibile di una «iscrizione nel campo della pluralità delle persone». P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Édition du Seuil, Paris 1990, pp. 309-323; tr. it., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 310-325. Per l'analisi delle tre formulazioni dell'imperativo categorico nella *Fondazione* si veda anche O. Höffe, *Immanuel Kant*, C. H. Beck, München 1983, 164-180; tr. it., *Immanuel Kant*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 168-184. Per una critica al principio di universalizzazione della volontà illimitatamente buona A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind) 1981, pp. 45-67; tr. it., *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 48-70.



Marco Fortunato

ELOGIO DELL'IN-DECISIONE La dialettica e la nascita

Se Piero Martinetti inizia il suo trattato sulla libertà ammonendo che quello della libertà non è un problema psicologico¹, queste considerazioni sul tema della decisione (libertà e decisione si evocano reciprocamente, al punto di essere in certo modo l'una la controfigura dell'altra) devono aprirsi con l'avvertenza – e tenerne puntualmente conto nel loro svolgimento – che quella della decisione non è soltanto né principalmente una questione psicologica.

Certo, non va sottovalutato il rilievo che hanno, nella quotidianità di ognuno, la sensazione in parte stimolante e in parte esasperante di trovarsi pressoché di continuo di fronte a bivi della scelta, il “tremore” e talora l'angoscia con cui ci si approssima alla decisione e la si vive, l'aperta impressione che non ci sia assolutamente nulla e nessuno a fondarla e a garantirla, la preoccupazione per la permanente possibilità di decidere-di avere deciso male, lo smarrimento ingenerato dal fatto che, per la verità, nemmeno si sa quale dovrebbe essere il criterio alla luce del quale poter stabilire se si sia deciso bene o male. Né va sottovalutato quale sofferenza e quale grandezza secerna la sindrome psichiatricamente riconosciuta dell'indecisione, corredo peculiare del vissuto di quell'eroe e martire dell'irrisolutezza che è l'ossessivo, figura che del resto le considerazioni seguenti non mancheranno di incrociare.

Ma, intanto, su tutta questa ribollente materia psicologica aleggia l'ombra di un ridimensionamento, anzi quasi di una ridicolizzazione che minaccia di ribassarla a mera parvenza, a *Schein* tanto coinvolgente e dispendioso per l'uomo quanto ontologicamente in-sussistente. Infatti, chiunque abbia penetrazione e sincerità sufficienti per riconoscere che, almeno *ex post*, ogni decisione presa appare la sola che si sarebbe potuto prendere/quella che non si sarebbe potuto non prendere, sarà fortemente inclinato a convincersi che non si dà mai un autentico e libero processo di scelta, che tutto già da sempre *sta* come pre-esistente nel libro blindato di Ananke e che l'uomo è qualcosa di simile a un automa spirituale che soffre e smania nell'elaborare una decisione in verità già scritta, in quanto vive sotto l'egida della *religione*, così come la intendono in modo in ultima analisi concorde due autori per altri versi fra loro lontani come Giuseppe Rensi² e Alberto Caracciolo³, ovvero nella condizione di eteronomia di chi sa-sente di essere “giocato” e trasceso da forze che decidono per lui/hanno deciso prima di lui e sono le sole di cui si possa dire che sono effettivamente *agenti*. A un cer-

1 Cfr. P. Martinetti, *La libertà*, Nino Aragno, Torino 2004, p. 7.

2 Cfr. G. Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli 2011, pp. 74-76.

3 Cfr. A. Caracciolo, *Sul rapporto religione-morale*, in Id., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, il melangolo, Genova 2010, pp. 40-42.

to punto della ormai abbastanza famosa lettera in cui Rachel Bepaloff espone le sue notevoli prime impressioni di lettura di *Sein und Zeit*, si incontra la frase, riferita al *Dasein*/all'Esistenza/all'uomo: «la scelta è il suo destino»⁴. Frase profonda, in quanto significa, o almeno può significare, non solo e non tanto che l'uomo *deve* scegliere, e quindi il suo scegliere è un fattore di affermatività e libertà soggettiva così poco come lo è il volere in Schopenhauer il quale sa benissimo che l'uomo non può non volere/è in qualche modo costretto a volere, quanto piuttosto che l'uomo sceglie ciò che (gli) è destinato/ciò che (gli) detta Ananke e quindi *crede/si illude* di scegliere.

Ma soprattutto, esiste una gerarchia d'importanza e di radicalità di ordine propriamente filosofico che impone di concentrare l'attenzione dell'analisi essenzialmente su due valenze della decisione: quella logica, che implicherà un serrato confronto con il dispositivo, al tempo stesso così glorioso e tanto osteggiato e compromesso, della dialettica, intesa come il luogo elettivo che produce la decisione mentre dovrebbe invece interdirlo; e quella antropogenetica-esistenziale, per cui figura della decisione, in quanto letteralmente viene al mondo come di-stacco dal bianco nulla o quasi-nulla del regno delle mere possibilità e – più visibilmente e ovviamente – dal corpo della madre, è l'uomo stesso, ogni individuo umano.

1. *L'in-decisione come vocazione (mancata) della dialettica*

Il luogo, grandioso e detestabile, in cui il pensiero occidentale sistematizza la decisione/prende le sue decisioni è la triade dialettica, la sequenza “ascensionale” di tesi, antitesi e sintesi/di prima, seconda e terza (pro)posizione; e in particolare è la terza (pro)posizione che contiene, sciorina e sancisce la decisione, che sparglia tagliando il nodo gordiano.

Contro questa lettura del processo dialettico si erge immediatamente l'ovvia contestazione secondo cui la sintesi, come lascia intendere il prefisso “sin-” che è una traslitterazione del greco σύν/insieme, sarebbe lo stadio del raggiunto “affratellamento” di tesi e antitesi che si asterrebbe dal privilegiare l'una a scapito dell'altra e renderebbe pariteticamente *giustizia* ad entrambe sedandone salomonicamente il conflitto. Ma contro questa contestazione ha ragione la linea degli interpreti di Hegel secondo cui la terza (pro)posizione non è che la definitiva (ri)affermazione della prima che “ritorna” e sopraffà la seconda, come osservano con più o meno grande nettezza – ad esempio, e per fare solo alcuni nomi di appartenenti a quella linea ermeneutica – Rensi⁵, Martinetti⁶ e Safranski⁷. Ha ragione perché, se la sintesi fosse davvero lo stadio della placata conciliazione, abbraccerebbe in sé i due opposti e implicitamente tutti i momenti intermedi fra essi, ovvero sarebbe una figura della totalità e in quanto tale non sarebbe fuori né contro altro/non avrebbe altro fuori né contro di sé; e invece il fatto che da essa, in definitiva come da una nuova tesi suscettibile di nuova opposizione, riparta il processo dialettico attesta che essa è e resta una figura della in-completezza e della

4 R. Bepaloff, *Su Heidegger*, a cura di L. Sanò, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 20.

5 Cfr. G. Rensi, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, Guida, Napoli 1933, pp. 26-27.

6 Cfr. P. Martinetti, *Il metodo dialettico*, in «Rivista di filosofia», anno XXII, 1931, n. 4, ottobre-dicembre, pp. 283-284.

7 Cfr. R. Safranski, *Il male, ovvero il dramma della libertà*, tr. it. di C. De Marchi, Longanesi, Milano 2006, p. 116.

finitezza, una *determinatio* e quindi una *negatio*, una concessione allo sbilanciamento e alla “partigianeria”, la persistenza dell’unilateralità e dell’in-giustizia, insomma appunto il momento della de-cisione.

Che la de-cisione racchiuda in sé/sia in-giustizia e violenza – come insinua con già sufficiente chiarezza la derivazione del termine dal latino *caedere*/tagliare, strappare – lo sa e lo dice con particolare sincerità e smagatezza Rensi, il pensatore che riconosce limpidamente come il dialogo, il confronto delle ragioni e degli argomenti fra le parti avverse si risolve e non possa che risolversi in uno stallo, in un niente di *fatto* perché in esso rifulge la *verità* che quelle ragioni e quegli argomenti si equivalgono, sono ugualmente degni; per sparigliare, per andare avanti, per consentire al carrozzone della *storia* di rimettersi in moto, per dar vita a un nuovo, ennesimo episodio della *realtà*, occorre una forzatura/un atto di forza/il ricorso alla forza⁸. Il verso che Rensi rinviene in Eschilo e addita alla nostra ammirazione⁹ – “Ἐρις περαίνει μῦθον ὑστάτη θεῶν¹⁰/La lotta, ultima dea, pone fine alle parole – prova come la grande sapienza tragica dell’antica Grecia avesse già messo a fuoco la coazione a questa ferale sequenza per cui prima si parla, in modo sostanzialmente inoffensivo e comunque non dirimente e non risolutivo, e poi, per così dire, la parola passa alla non-parola e si accede alle vie di *fatto*. Né la sapienza dei grandi tragici deve riconoscersi invecchiata a fronte del moderno in quanto inapplicabile alle procedure, che si autolodano come immuni dallo stigma della violenza, con cui approdano alla decisione le democrazie liberali dall’Ottocento in poi: Rensi infatti vede lucidamente come il rito apparentemente placato del voto che ne costituisce l’orgoglio immetta qualcuno/una delle parti contendenti nella possibilità di decidere a suo piacimento solo perché ne ha rivelato la natura di *maggioranza*, ne ha svelato la consistenza di gruppo più folto, membruto e agguerrito, che quindi prevedibilmente soverchierebbe quello minoritario¹¹ qualora si addivenisse a quell’aperto scontro fisico che del resto rappresenta lo sviluppo possibile permanentemente sotteso al “normale” gioco politico-sociale di quelle democrazie e cento volte almeno sfiorato.

Naturalmente, all’idea che le considerazioni fin qui proposte adombrano secondo cui, finché sono in scena e si di-spiegano solo le prime due (pro)posizioni, regnerebbe il puro dire/il puro parlare e solo l’intervento della terza segnerebbe l’irrompere della pesantezza dei fatti/dell’*agire* e il ferale debordare dalla in-nocente *θεωρία* nella prassi, si può contrapporre la giusta osservazione che, in Hegel, tesi e antitesi, soprattutto ma non solo nella *Fenomenologia*, sono tipicamente momenti storico-reali di una densità e di una ricchezza tali da annoverare in sé una molteplicità di pratiche che eccede lo standard del semplice dire; ma soprattutto, l’idea, a quella congiunta, che, finché appunto tiene il campo il puro dire/il dire puro, viga la *pax* della non violenza, parrebbe fragile e contestabile alla luce del fin troppo noto argomento paradossale-capovolgente secondo cui, a dispetto della più immediata apparenza, la parola-il *λόγος* sarebbero pregni di un potenziale di “cattiveria” e saprebbero arrivare a colpire e ferire tanto più profondamente di un attentato fisico-materiale da dover essere incriminati come la vera origine del male.

8 Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, De Martinis & C., Catania 1993, pp. 149-152, 164-165.

9 Cfr. G. Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 69-70.

10 Eschilo, *Sette contro Tebe*, v. 1051, in Eschilo/Sofocle/Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2011, p. 166.

11 Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, cit., pp. 109-116.

A quest'argomento non sarebbe sufficientemente efficace e incisivo opporre quello non meno ovvio che ricorda come, nell'attuale fase di relativizzazione-polverizzazione dell'etica che è poi al tempo stesso un processo di quasi incontrollabile moltiplicazione-proliferazione degli approcci e delle impostazioni etiche, resti però parametro indiscusso per tutti – forse l'unico, ultimo parametro inconcusso – che la manomissione fisica dell'altro, e in particolare la sua soppressione materiale-reale, abbia i caratteri di un atto di suprema gravità, di fronte al quale sostanzialmente tacciono, o almeno dovrebbero tacere, i ghirigori interpretativi difensivi cui invece viene concesso di adoperarsi a ridimensionare la colpevolezza praticamente di ogni altra infrazione-trasgressione minore. Piuttosto, appare più pertinente e proficuo replicare che lo squadernamento hegeliano ma ancor prima sofisticato delle ragioni di tesi e antitesi/di A e di B, soprattutto nella misura in cui in esso non si dia risalto a ciò che ciascuno dei due poli denuncia aggressivamente come negatività e male dell'altro ma piuttosto a quanto ciascuno di essi ascrive onestamente come positivo e buono a se stesso, si propone davvero come modello di un dire equanime e non scompensato cui sia stato tolto il pungiglione dell'attacco e della cattiveria¹². Almeno tale deve apparire nello sguardo e per lo sguardo d'insieme che non si cala, im-medesimandovisi, nelle ragioni di uno solo dei poli ma abbraccia quelle di entrambi o, se si preferisce, si innalza alla disciplina di immedesimarsi contemporaneamente con A e con B, arrivando a “sentire” che hanno entrambi ragione. È quest'ardua e prestigiosa disciplina che Rensi addita come distintiva del vero pensatore quando lancia la provocazione secondo cui questi dovrebbe sapere quasi gustare, almeno in momenti diversi ma preferibilmente *nello stesso momento*, la validità delle ragioni di una posizione-tradizione e quella altrettanto persuasiva della posizione-tradizione antagonista, ad esempio del materialismo e dello spiritualismo¹³, così immunizzandosi dall'umana, troppo umana unilateralità ed esclusività di ogni filosofo sistematico che reprime la capacità, che pure possiede almeno allo stadio di latenza, di porgere ascolto alle buone motivazioni di linee di pensiero alternative a quella che ha scelto come la propria e nel cui sclerotico, inflessibile sviluppo fa consistere la sua spesso pluridecennale produzione¹⁴.

Quindi il pensiero dialettico – qualora, diversamente da ciò che fece Hegel, se ne arresti lo svolgimento all'altezza dell'esibizione delle ragioni della prima e della seconda (pro) posizione –, proprio quella dialettica che una vulgata molto pervasiva e certo non priva di legittimità presenta come la principale scaturigine e il protervo contrafforte della vocazione alla violenza della *Kultur* occidentale che alla lunga ha prodotto Auschwitz, si staglia come educazione all'in-decisione, alla duplicità-equanimità e all'ambivalenza, che è *eo ipso* edu-

12 Proprio un eccesso di tensione e un difetto di “bontà” rendono insoddisfacente per l'amico dell'indecisione anche la dialettica di Adorno, che pure ha il grande merito di essere diadica. Essa fa quasi un puntiglio dell'inesorabilità con cui scaglia tesi e antitesi l'una contro l'altra, assolutamente ir-riducibili l'una all'altra, spasmodicamente tese in una sorta di “teatro della crudeltà” a cospetto del quale è inteso che la dignità, anche e in primo luogo etica, del filosofo è assicurata solo dal militare senza ambagi a favore di una fra le due (in linea di massima, dell'antitesi). Non a caso, il modello di una dialettica placata e neutra-neutrale che si limiti a dire “da un lato..., dall'altro...” viene sostanzialmente respinto come blando e imbelite in Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1979, p. 303 (af. 152, “A scanso di abusi”).

13 Cfr. G. Rensi, *Sic et non*, Libreria Editrice Romana, Roma 1910, pp. 9-13; Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1921, p. 341.

14 Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 1991, pp. 23-28.

cazione alla tolleranza e alla non-prepotenza. Non a caso la dialettica, fra tutti gli apparati di pensiero, si distingue per essere quello che, oltre e dopo A, dice-pone anche B, che cioè ha l'onestà e la disciplina di *andare strutturalmente e programmaticamente a cercarsi la complicazione*, di non nascondere mai che ad ogni (pro)posizione mette giustamente il bastone fra le ruote una (pro)posizione rivale; e, nella misura in cui nel non omettere mai di porre anche B va ravvisata la consapevolezza che limitarsi a porre A sarebbe al tempo stesso un gioco truccato e qualcosa di quasi caricaturalmente prefilosofico, ecco che esistono le condizioni affinché chi è autore del gesto dialettico pervenga alla quasi sublime *culminatio* della disciplina che quello stesso gesto incarna, ovvero giunga ad apprezzare, a sentire come risorsa anche propria e, quasi, ad amare quel *disturbo*, quel bastone fra le ruote di cui è eterna figura il sopravvenire di B.

Il pensiero che resta al di qua e al di sotto del regime dell'ambivalenza, dell'oscillazione e dell'in-decisione fra A e B, quindi a ben vedere ogni pensiero che non si strutturi dialetticamente, resta in definitiva al di qua e al di sotto del livello del filosofico e relegato nell'area del *giornalismo*, a patto che per giornalismo non si intenda tanto la vocazione-missione di dare notizie nella loro nuda e protocollare secchezza e inequivocità (anche Rensi ammette che ferve e non può che fervere una discussione interminabile e in-decidibile su tutto tranne che sugli elementari dati empirico-percettivi, per cui, ad esempio, che in un certo punto di una certa stanza si trovi un tavolo sarà e dovrà essere riconosciuto da qualunque uomo di qualunque razza e religione che sia in qualunque momento condotto a toccarlo¹⁵; e quindi nulla potrà essere rimproverato al giornalista che, ad esempio, rende *noto* che, fra cinque concorrenti alla stessa carica politica, è il tale candidato ad avere vinto le elezioni), quanto piuttosto la tendenziosità che già nella brevità di un titolo "condisce" la mera notizia lasciandone trapelare faziosamente il privilegiamento di una sola linea interpretativa-valutativa, nonché l'abitudine stessa a fare della sinteticità quasi una religione che trova appunto nella tronca, breve o brevissima enunciazione dei titoli il suo rito cruciale. Alternativa al culto giornalistico della sinteticità-semplicità è proprio e di nuovo la frase dialettica che, anche quando consta di poche o pochissime parole, è nella sua vera essenza lunghissima, tendenzialmente interminabile e virtualmente infinita, perché chi parla e scrive secondo la ritmica dialettica si mantiene costantemente all'altezza di quel gesto di "raccolta" della totalità e di registrazione della piena, indiminuita complessità che è appunto lo squadernamento congiunto dei poli opposti e implicitamente anche di tutti i gradi e le sfumature che si interpongono fra essi.

Il fatto che, in riferimento alla dialettica, si siano dovuti usare termini come "disciplina" ed espressioni come "educazione all'in-decisione, all'ambivalenza e alla non-prepotenza" lascia ampiamente intendere che la dialettica non è un dato principale e quasi un possesso innato, ma una conquista e il punto d'approdo di un processo di maturazione.

Pensare e scrivere dialetticamente, infatti, è in qualche modo innaturale in quanto richiede un *sacrificio* sia sul piano della dinamica logico-ragionativa sia su quello etico-caratteriale. Sul piano della dinamica ragionativa, perché pensare e scrivere dialetticamente significa in ultima analisi emulare lo *stream of consciousness* del misterioso, forse umano forse non umano, protagonista del racconto kafkiano *La tana*, il quale, valutando la sicurezza del rifiu-

15 Cfr. G. Rensi, *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, in Id., *Autobiografia intellettuale – La mia filosofia (Lo scetticismo) – Testamento filosofico*, dall'Oglio, Milano 1989, pp. 62-65.

gio che si è costruito, procede con estrema, infinita circospezione, accumula formule avvertive come i “d'altronde”, i “certo però” e i “ma è anche vero che”, insomma ha un passo di piombo che è pura volgarità scambiare per blocco patologico, perché è in realtà la lucidità e l'onestà di vedere-anticipare-volere costantemente il rigiro, il doppio fondo, l'altro lato, insomma la co(i)mplicazione¹⁶. E non si può mancare di riconoscere che nella pagina di Hegel, ovvero proprio di colui che ha alterato-tradito l'autentico progetto dialettico attraccando alla terza (pro)posizione e così piegandolo all'esigenza di decidere, spira tuttavia intensamente l'atmosfera, propria della *Tana*, di *cunctatio* e di divieto di ogni facile, rasserenante fluidità, ingenerata dalle linee attorte del suo incedere argomentativo, che spesso ha i tratti di un avanzare solo apparente o di un palese non avanzare, di un esasperante *piétiner sur place* di cui del resto si fanno garanti l'ordito di una scrittura in cui tutto ciò che è posto lo è per essere tolto immediatamente dopo e l'idea-criterio, che regge perlomeno la *Fenomenologia*, secondo cui nella fine si ritrova l'inizio.

Sul piano etico-caratteriale, lo si è già detto, la disciplina dialettica richiede nientemeno che il sacrificio dell'accantonamento o almeno del secco ridimensionamento della prepotenza originaria, della propensione-protensione-pretesa al ben-essere, al non-disturbo, all'affermazione e alla vittoria incondizionata con cui l'essere, certo non escluso quello umano, *viene al mondo*. Non è un caso che il bambino, la figura umana dell'origine o almeno più vicina all'origine che nasce e cerca di mantenersi come sodo concentrato di narcisismo e di prepotente autocentricità, sia intrinsecamente adialettico se non addirittura apertamente anti-dialettico, in quanto non ama e quasi non concepisce il chiaroscuro, ama e vuole indicazioni e ragionamenti inequivoci che gli diano il conforto di disegnargli un mondo in cui è netto e chiaro che qualcosa e qualcuno sta prima e avanti e qualcos'altro e qualcun altro dopo e dietro/in cui è netto e chiaro che ciascuno sta prima e davanti oppure (*tertium non datur*) dopo e dietro. E non è un caso che lo psicologo Mario Mikulincer abbia dichiarato che il pieno e consapevole apprezzamento dell'ambivalenza, ad esempio della possibilità-capacità di amare e odiare allo stesso tempo, viene raggiunto dopo l'infanzia, nell'adolescenza¹⁷.

Ma il sacrificio ha una contropartita molto alta, perché la capacità dell'in-decisione e dell'ambivalenza è nientemeno che un onore dell'uomo, più esattamente il massimo onore della *mente* dell'uomo, autentico custode della contraddizione; e al termine “capacità” va attribuito anche proprio il significato di “capienza”, al punto che la forza della mente di contenere e fare co-esistere in sé A e B, rendendo pariteticamente giustizia a entrambi gli opposti, si configura come una delle più rilevanti conferme del celebre detto di Eraclito secondo cui l'anima umana ha una latitudine tale che la si può percorrere in lungo e in largo senza arrivare a trovarne i confini¹⁸. In gioco c'è proprio l'orgoglio di una superiorità dell'immateriale sul materiale, del mentale/dello psichico sull'extramentale, dell'interno sull'esterno: mostra

16 Per una pregevole interpretazione della *Tana* come spazio in cui si dispiega l'ansiosa *insecuritas* che incute la, anche solo virtuale-presunta, pressione accerchiante esercitata-minacciata dall'altro, si veda F. Fagnani, *Mondo, esistenza, trascendenza nella filosofia di Karl Jaspers*, Unicopli, Milano 1980, pp. 46-49.

17 Cfr. V. Mazza, *Ambivalenti. Perché l'indecisione è diventata una virtù*, in «Corriere della Sera», 30 gennaio 2011, p. 33.

18 *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1993, tomo primo, p. 206 (Eraclito, frammento 45 Diels-Kranz).

di intuirlo bene Wallenstein, quella proverbiale figura del temporeggiare, dell'esitazione e dell'ambiguità, lo specialista di infinite e complesse trame diplomatiche il cui atteggiamento nei confronti dell'imperatore resta a lungo indefinibile e oscillante fra tradimento e fedeltà, il quale, quando nella trilogia drammatica dedicatagli da Schiller gli eventi precipitano e si canalizzano verso la soluzione che ne farà prevalere l'immagine di traditore come verso un fatale imbuto che gli costerà la vita, lamenta espressamente e amaramente i limiti inerenti alla tra-duzione nella realtà, la pochezza del reale/dell'esterno dove ogni corpo deve rimanere fuori da ogni altro, dove la presenza in un punto di un corpo esclude da quello stesso punto tutti gli altri, mentre la mente può ospitare simultaneamente i contraddittori¹⁹.

Che, lì dove vigono in-decisione e ambivalenza, ci sia margine per il profilarsi di un'aristocrazia dell'ir-reale, lo prova del resto anche la circostanza che lo psicoanalista Pontalis, in chiusura del suo singolare testo – *Limbo* – in cui svolge alcune variazioni su quella nozione teologicamente classica della sospensione e dell'in-decisione che designa un luogo ancor più illocalizzabile di inferno, purgatorio e paradiso, si trovi a dover evocare il regno dello sparente e dell'immateriale cui pure personalmente non riserva particolari simpatie²⁰. Ma l'immateriale in ultimo è proprio il nulla, con quanto di anche sinistro si accompagna alla figura del nulla. Lo suggerisce Hermann Hesse in un brillantissimo saggio sull'*Idiota* di Dostoevskij²¹, in cui coglie come il principe Myškin – l'uomo che ama, che è in grado di amare *contemporaneamente e veramente* due donne, Nastas'ja Filippovna e Aglaja – sia la figura della duplicità, dell'equivocità e quindi della totalità, sia insieme l'uno e il due, assemblati in sé il diritto e il rovescio, un lato e il suo opposto; ebbene, Hesse vede lucidamente e ammette apertamente che, siccome per l'uomo e nel mondo può esserci civiltà-costruzione-consistenza-realtà solo laddove *un solo polo* sporga sull'altro e si faccia *distinguere-vedere* nella sua parzialità, il conturbante portato del principe – angelo sterminatore – è in definitiva la *tabula rasa*, lo smantellamento, la distruzione.

Che prestigio e sacrificio, grandezza e terribilità, onore e vero e proprio dolore vadano, indisciungibili, di pari passo, lo attesta ottimamente il fatto che, fuori dal contesto più propriamente filosofico, la mente più vicina a quella esemplata dalla buona dialettica che non procede fino alla terza (pro)posizione sia la mente ossessiva/la mente dell'ossessivo, ossia dell'uomo contrassegnato da un'esperienza che dà ed è anche, e forse soprattutto, dolore. All'ossessivo spetta questa palma, intanto, perché il suo caratteristico *stream of consciousness* intarsiato e pluristratificato, in cui uno o più *refrains* "patologici" si intrecciano alla linea "sana" del pensiero e dell'attenzione cui si restringe lo *stream* del non ossessivo, lo propone come una mente "allargata" che concede spazio e udienza (che deve concedere spazio e udienza) a molteplici voci, come una figura del quasi-invasamento nella cui mente si parla più riccamente e più complessamente che in quella "normale". Ma soprattutto, e ancor più ovviamente, l'ossessivo si propone come valido *analogon* del dialettico in quanto è per definizione l'indeciso, colui che tante volte nella sua vita rimugina e soppesa indefinitamente le

19 Cfr. J. Vogl, *Sull'esitare*, tr. it. di F. Ilardi, O barra O edizioni, Milano 2010, p. 61.

20 Cfr. J.-B. Pontalis, *Limbo. Un piccolo inferno più dolce*, tr. it. di M. Miniati, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 139-140.

21 Cfr. H. Hesse, *Pensieri sull'«Idiota» di Dostoevskij*, tr. it. di I. A. Chiusano, in Id., *Saggi – Poesie scelte*, tr. it. di I. A. Chiusano/B. Arzeni/G. Pintor/D. Valeri/L. Vischi, Mondadori, Milano 1965, pp. 287-298.

ragioni favorevoli e quelle sfavorevoli all'assunzione di un certo comportamento, le ragioni favorevoli a una certa opzione e quelle sfavorevoli all'opzione contraria, per approdare poi il più delle volte a non abbracciare né l'una né l'altra, a un niente di *fatto* che sembra sottintendere l'avvenuta visione e il riconoscimento della loro isostenia ed equidignità.

Una ricostruzione realistica di un accesso di in-decisione che è vertigine dell'ossessione ce la offre quel grande "malato" della letteratura che fu Ottiero Ottieri li²² dove dà conto del tormento causato da un ballottaggio mentale (ad esempio, quello da lui ben conosciuto fra due o più possibili inizi di un possibile libro), un tormento non solo metaforicamente schiacciante in quanto vissuto nella posizione orizzontale e in-attiva di sdraiato; l'aspetto più istruttivo di questa ricostruzione è la lucidità da perfetto analista di se stesso con cui Ottieri annota-ricorda come lo stallo o l'*Einstand* – per adoperare un vocabolo mutuato dalla nomenclatura del punteggio tennistico che compare in un punto di *Teoria estetica* di Adorno²³ – sia destinato a venire spezzato dal *corpo*, dallo slancio del corpo, che, esasperato, a un certo punto non ne può letteralmente più di quello stillicidio dell'incertezza sublime e penoso e, drizzandosi e muovendosi, riafferma i diritti del divenire e dell'azione. In effetti, il diretto, prosaico contraltare di quella che si è chiamata l'aristocrazia tutta mentale dell'in-decisione è il guizzo, la spinta squisitamente *corporea* alla semplificazione, alla ri-soluzione dei nodi che verità e giustizia imporrebbero di rispettare nella loro inestricabilità; e, volendo tradurre questa contesa nel lessico di Schopenhauer che indica nel corpo e nella sua armatura muscolare il fenomeno-l'oggettivazione della volontà in noi, diremo che essa è il dissidio fra intelletto e volontà. Quando Savater, nelle sue considerazioni sul tema della scelta, osserva che spesso, per non dire sempre, le remore suggerite da un più o meno grande difetto di informazione e di conoscenze dei dati della situazione da affrontare vengono superate dall'impellente necessità di decidere/di agire²⁴, in fondo allude proprio alla fregola di corpo e volontà che, motori infaticabili, di continuo si occupano di assolvere alla loro funzione anti-provvidenziale di far sì che *qualcosa comunque avvenga*, autentici contraltari quali sono della funzione dell'*Un-geschehenmachen* che Freud riconobbe genialmente come la "missione" dell'ossessivo²⁵.

E nel nostro mondo, il mondo in cui c'è sempre uno svolgimento e un dopo, la forza e il primato di corpo e volontà sono così pervasivi che essi in definitiva sono all'opera anche ogni volta che parliamo, ossia quando compiamo quell'azione-non azione che alla luce delle considerazioni fin qui svolte dovrebbe essere rubricata all'attivo del mentale: infatti, è quella fregola incapace di resistere al perdurare dello stallo, e *quindi* di giustizia e verità, che ci incalza a infrangere il silenzio ogni volta che non abbiamo il ritegno dimostrato da un personaggio di *Gita al faro*, Lily Briscoe, quando rinuncia a parlare a un amico poeta in quanto sa che potrebbe dire solo *qualcosa* e sente che, invece, vorrebbe e avrebbe senso aprire bocca semmai solo per dire *tutto*²⁶. Improbabile impresa, questa, alla cui altezza ci potremmo seria-

22 Cfr. O. Ottieri, *L'irrealtà quotidiana*, Guanda, Parma 2004, pp. 9-20.

23 Th.W. Adorno, *Teoria estetica*, a cura di G. Adorno e R. Tiedemann, tr. it. di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1977, p. 53, nota 1.

24 Cfr. F. Savater, *Il coraggio di scegliere. Riflessioni sulla libertà*, tr. it. di F. Saltarelli, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 16-21, 23.

25 Cfr. S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, tr. it. di M. Rossi, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 48-49.

26 Cfr. V. Woolf, *Gita al faro*, a cura di A. L. Zazo, Mondadori, Milano 1994, p. 181.

mente avvicinare solo se parlassimo dialetticamente, se parlassimo come scrivono Hegel e Adorno e così lasciassimo intendere che potremmo-dovremmo dire anche l'esatto opposto di ciò che effettivamente diciamo, anzi implicitamente lo dicessimo; impresa da cui ci manteniamo lontanissimi tutte le volte che, come facciamo praticamente sempre, emettiamo frasi non dialetticamente strutturate, e quindi diciamo un brandello, estrapoliamo una sola delle molteplici sfaccettature, insomma cadiamo nel giornalismo.

Dunque si decide; ma non si dovrebbe decidere. Benché per la tradizione filosofica circoli la *kovn̄* secondo cui buona è la mente che "passa" alla volontà elementi e motivi che la indirizzano chiaramente verso una certa scelta, è vero il contrario; infatti, buona, nel senso di funzionante nella pienezza del suo dispiegamento e della sua sottigliezza, sarebbe invece la mente che si facesse latrice alla volontà di un dossier di indicazioni e di ragionamenti tali da "paralizzarla", ovvero da comunicarle chiaramente il verdetto che la via vera e giusta è quella della non-scelta.

Nell'enorme libro della tradizione filosofica occidentale, non si possono forse trovare riconoscimenti della giustizia-giustizia del non scegliere più significativi e probanti di quelli che quasi sfuggono ad un autore come Kierkegaard, che è fra i massimi partigiani e imbozzatori della doverosità della scelta perché, oltre ad essere – al pari di tanti altri – omogeneo alla cultura cristiana che non saprebbe mai rinunciare al brivido dell'accadere e della *novità* perché dalla *storia* si aspetta tutto e crede di avere già avuto nientemeno che l'avvento dell'Assoluto in terra, concentra per di più un'enfasi particolare tutta sua sul motivo della cruciale importanza dello scegliere di scegliere e sull'idea, da quel motivo indisgiungibile, che i due corni del dilemma della scelta sarebbero separati nientemeno che dal divario che intercorre fra la salvezza e la perdizione eterne.

Ebbene, questo integralista della scelta concede non poco, in almeno due passi della sua opera, all'in-decisione. Lo fa, in modo più esplicito, quando riconosce che il puro dispiegamento del pensiero, l'incondizionato funzionamento della mente non può che mettere capo allo scetticismo²⁷. Ma lo fa, in modo più velato ma non per questo meno rilevante, anche quando osserva che, nei casi in cui siamo stretti nella morsa dell'in-decisione fra due o più opzioni, l'unico modo per venire a capo dell'oscillazione consiste nel chiedere consiglio a un altro che con relativa facilità spariglierà-detterà la soluzione²⁸. Questa seconda concessione kierkegaardiana all'in-decisione appare più velata e discutibile perché non si può negare che tale passo del *Diario* potrebbe essere interpretato anche così: qualche detrito passionale, qualche indebito *interesse* obnubila il nostro giudizio quando siamo direttamente coinvolti in una questione, la nostra quindi non è la mente *vera* nella pienezza indiminuita e ininterferita delle sue facoltà ragonative e *proprio perché non lo è* non arriva a scegliere, mentre vi perviene l'altro cui ci appelliamo perché è spassionato e dis-interessato e quindi detentore della mente *vera*, il cui destino e compito risulta quindi essere proprio quello di *decidere*. Ma almeno altrettanto legittima appare la seguente interpretazione, in definitiva opposta: l'altro interpellato può suggerire la decisione perché proprio la sua estraneità personale alla que-

27 Cfr. S. Kierkegaard, *Enten-Eller (Aut-Aut)*, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 1976-1989, tomo V, p. 90 ("L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità").

28 Cfr. S. Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1948-1951, vol. II, pp. 119-120 (X¹ A 66).

stione comporta che ne sappia meno e la sua sostanziale indifferenza ad essa che ne penetri con minore attenzione le implicazioni (anche Heidegger sa bene che si può addivenire a una decisione solo a patto che resti occultato-trascurato qualcosa²⁹, una parte più o meno ingente dei “dati del problema”), mentre noi, proprio in quanto vi siamo direttamente e pienamente coinvolti, al suo confronto siamo la mente *vera* che ne conosce tutte le sfaccettature, ne *vede* esaustivamente e quindi non può che vagliarne con acribia tutte le sfumature e, appunto perché è la mente nel pieno possesso della sua sottigliezza esaminatrice, *non decide/non può e non deve decidere*, così come non decide e non deve decidere *ogni mente vera/la mente vera*.

2. Umiliazioni

Dunque non si dovrebbe decidere; ma si decide. E si decide a getto continuo anche e soprattutto extrallogicamente, dal momento che la dialettica triadica non è che il modello logico-argomentativo di ogni decisione *reale*, e specialmente di quella – la nascita, il ricevere la vita da qualcuno che la dà – che è di gran lunga la più saliente per l’individuo, in quanto lo origina. Nascendo, staccandosi-venendo strappato dall’inclusione nel corpo della madre, l’individuo certamente non prende una decisione, ma si *de-cide*, nel senso che *viene de-ciso*, anzi è-diviene *il de-ciso*, e in quanto tale *il chiamato* (alla vita). Già il distacco che è l’atto della nascita è trauma, in quanto è abbandono di quella vita prenatale intrauterina di cui Grunberger ha ottimamente descritto l’equilibrio quasi miracolosamente esente da scompensi e da attriti, l’appagante “rotondità”, la placida autarchia³⁰; in quella condizione di quasi perfetta fusione col-nel corpo materno, il non ancora *de-ciso* poteva sentirsi come il solo/l’unico, o più esattamente viveva assaporando uno stadio posto magicamente al di qua della penosa esperienza-conoscenza dell’alternativa, che è contrasto, fra un(ic)ità e molteplicità.

Ma poi e soprattutto, avvenuto il distacco, il *de-ciso* è chiamato-scagliato a confrontarsi con una cospicua serie di fattori di alta problematicità, a subire un vessatorio lotto di vere e proprie *umiliazioni*.

Certo, fin dalle prime battute dell’avventura in cui è calato, il quadro-la situazione dov’è inserito appare contraddistinto da profonda ambiguità: non è sola negatività e afflizione, ma una miscela di ingredienti e di toni sorprendentemente eterogenei e cangianti. Con pochi tocchi magistrali, Terrence Malick rende quest’ambiguità nelle sequenze di *The tree of life* in cui ci mostra uno dei suoi protagonisti, ancora molto piccolo, scorrazzare per casa effettuandone un’altamente istruttiva esplorazione. Se l’alto specchio rettangolare, che la mamma “anima” celando dietro di esso il suo corpo e facendone sporgere solo le braccia agitate come avvolgenti tentacoli e serpenti ammaliatori, può ancora apparirgli come un compagno di giochi in ultima analisi divertente e benigno anche se non privo di una nota di *Unheimlich*, più severo è l’incontro con la prima delle due rampe di scale che portano al piano superiore. Quando l’infante, dopo avere cominciato a salirla gattonando, a un certo punto si blocca quasi ne

29 Cfr. M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 40.

30 Cfr. B. Grunberger, *Il narcisismo. Saggio di psicoanalisi*, a cura di F. Petrella, tr. it. di F. Barale e S. Ucelli di Nemi, Einaudi, Torino 1998, pp. 7-36.

misurasse finalmente in modo realistico e ne accusasse l'altezza e la ripidezza, attraverso la non-proseguibilità della sua ascesa gli si preannuncia, seppure oscuramente, il cumulo di impossibilità che, come ogni altro individuo, dovrà sperimentare, e da cui l'idea dell'uomo di essere libero resta ribassata a patetica pretesa, a quasi farneticante illusione. E l'oscurità che riempie una stanza bassa, profonda e misteriosa di cui non osa superare la soglia, lo inquieta come pegno del drammatico e del terribile che il destino infallibilmente gli somministrerà. È così fin d'ora chiaro che, se la vita, come quella scala e quella stanza, diffonde un incanto, esso è tale nel senso del greco θαῦμα, che è sconcerto, shock, spavento più che inebriante piacere.

Certo, non si può non addebitare qualche ingenuità all'idea di Leopardi che la natura faccia all'individuo grandi e belle promesse, che faccia di tutto per con-vocarlo e, alla stregua di un menzognero pifferaio magico, per mantenerlo, sull'onda delle sue tanto melodiose quanto fallaci anticipazioni, in vita/nella sua casa, che gli si rivela proditoriamente inospitale in quanto infestata da ogni genere di molestia e di afflizione³¹. Viene spontaneo, ed è in certa misura anche giusto, ironizzare chiedendo: a chi e quando la natura ha mai promesso alcunché? dove sta scritto/da chi e quando mai ci è stato detto che siamo destinati alla felicità? Eppure la protesta di Leopardi non è così facilmente e sbrigativamente liquidabile; anche Simone Weil in una pagina toccante dice che l'uomo innalza sbigottito il lamento per il male ricevuto perché in lui esiste, incoercibile, una originaria, quasi innata disposizione ad attendersi dall'incontro col mondo combinazioni positive, ad aspettarsi e a reclamare dalla vita *il bene* per sé³². Questa disposizione, che a dire il vero si confonde in misura non irrilevante con la prepotenza della nativa pretesa all'incondizionata vittoria di cui abbiamo già indicato nella disciplina dialettica un efficace contravveleno, è comunque destinata a venire frustrata-martellata, se non ad ogni attimo, perlomeno ogni giorno dall'esperienza dell'individuo.

La prima, logico-cronologicamente, delle fatali incrinature, delle umiliazioni che disperdono e quasi ridicolizzano il suo sogno consiste nel suo non essere (al)l'origine di se stesso: come scrive con felice forzatura della lingua Pietro Piovani, io sono non-volutomi³³. Il deciso non si è chiamato, né d'altronde ciò sarebbe mai stato logico-biologicamente possibile; è *stato* chiamato, in linea più diretta e prossima da quegli azzardanti-azzardati che sono i genitori, ma in ultimo e in verità – non essendo mai ravvisabile-isolabile un solo responsabile perché, secondo la lezione di Spinoza, tutto è relato con tutto ed è sempre (il) tutto a concorrere a originare-determinare ogni cosa e ogni evento – dalla micidiale pressione convocante del mondo intero, dunque in definitiva da tutti gli altri/dall'Altro. Nel suo saggio *L'eros della distruzione* Silvano Petrosino chiarisce bene come l'individuo stia nei confronti dell'altro doppiamente nella dipendenza e nel debito (può dirsi ormai assodato che “debito”

31 Cfr. G. Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in Id., *Operette morali*, Garzanti, Milano 1986, pp. 128-129.

32 Cfr. S. Weil, *La persona e il sacro (La personnalité humaine, le juste et l'injuste)*, tr. it. di N. Maroger, in Th.W. Adorno/H. Arendt/K. Barth/G. Bataille/M. Blanchot/H. Broch/E. Canetti/J. Patočka/S. Weil, *Oltre il politico. Antologia del pensiero “impolitico”*, a cura di R. Esposito, Bruno Mondadori, Milano 1996, pp. 66-67.

33 Cfr. P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, introduzione di G. Cantillo, in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano 2010, p. 687. Il primo capitolo dei *Principi* si intitola “Il volente non volutosi”.

e non “colpa” sia la più calzante traduzione del termine “*Schuld*” impiegato da Heidegger in *Sein und Zeit*) e quindi nel rancoroso dissidio e nella forte tentazione della rivalsa violenta e distruttiva: vi sta, in primo luogo, perché, secondo la lezione dello Heidegger del grande testo del ‘27, non presidia-non è egli stesso il fondamento di se stesso, e poi perché, secondo le analisi di Lacan, definisce la propria identità/letteralmente conosce e “costruisce” se stesso sulla scorta del riconoscimento che riceve dall’altro e della guida offerta da quell’altro-da-lui che è la sua stessa immagine allo specchio³⁴. Non a caso, con formula esatta e preziosa, Jean-Luc Nancy ha scritto che il rapporto dell’individuo con l’altro, se non è necessariamente e in senso stretto violento, contiene comunque strutturalmente un coefficiente di violenza, in quanto è segnato dallo strappo, dal lacerante “graffio” arrecato dal fatto che l’individuo letteralmente non (c’)è prima e fuori dal rapporto/è (nel) rapporto, che l’altro lo co-constituisce, che è mediato con sé dall’immanenza-dall’incombere dell’altro³⁵: l’individuo è assolutamente non-autosussistente, è sé e l’altro/gli altri, dunque propriamente non è (quello che è).

Ma gli altri sprigionano una scardinante forza di ridimensionamento e, quasi, di parodia dell’individuo già solo in quanto esistono, esistono infinitamente numerosi e però al tempo stesso tali da essere tutti essenzialmente lo stesso che è lui. Ben si comprende che, da Pascal³⁶ a Nietzsche³⁷, circoli il motivo della constatazione dell’avvilimento atterrito che riversa sull’uomo la consapevolezza, maturata pienamente nella modernità, dell’immensità degli spazi cosmici e dell’abbondanza illimitata, frastornante dei corpi celesti; molto meno si comprende che non sia divenuto altrettanto canonico in filosofia e in letteratura il lamento circa l’avvilimento, a ben vedere ancor più accasciante, che non può non derivare a ciascuno dalla visione e dalla conoscenza del numero davvero astronomico dei suoi fratelli umani. Tanto più che il suo rapporto con questi fratelli è tale che essenzialmente egli ne è la replica nel momento stesso in cui essi a loro volta sono la sua copia. Infatti è sì vero che sussiste il “miracolo” per cui non è possibile reperire due soli individui perfettamente uguali fisicamente, caratterialmente, moralmente e spiritualmente, così come non si troverebbero due uomini dalle impronte digitali esattamente identiche. Ma, intanto, se ciascuno è unico, lo è *come tutti gli altri* (verità, questa, la cui intuizione balena a Sylvia Plath in una densa pagina del suo diario³⁸). E poi, se potrà parere che quest’argomento abbia la fragilità del sofisma, maggiore efficacia avrà, al fine di ridimensionare il mito dell’eccezionalità-unicità di ognuno, il rilevare che, per quanto grande possa essere il divario di qualità e di capacità intercorrente fra un individuo e un altro/e gli altri, nessuno si stacca *toto genere* dal gruppone, come prova il fatto che anche il più eccelso genio suscita negli altri ammirazione e dunque non è loro radicalmente in-comprensibile e alieno. Ma, soprattutto, le tappe, i camminamenti, i gesti e

34 Cfr. S. Petrosino, *L’eros della distruzione*, in S. Petrosino/S. Ubbiali, *L’eros della distruzione. Seminario sul male*, il melangolo, Genova 2010, pp. 9-64, in particolare 27-33 e 39-43.

35 Cfr. J.-L. Nancy, *Violenza e violenza*, in Id., *Tre frammenti su nichilismo e politica*, tr. it. di D. Tarizzo, in R. Esposito/C. Galli/V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 12-18.

36 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, tr. it. di B. Nacci, Garzanti, Milano 1994, p. 81 (pensiero 187).

37 Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, tr. it. di V. Perretta, Newton Compton, Roma 1979, pp. 162-163 (Saggio terzo, “Che significato hanno gli ideali ascetici?”, § 25).

38 Cfr. S. Plath, *Dai «Diari»*, tr. it. di S. Fefè riveduta da A. Ravano e A. Demurtas, in Id., *Opere*, a cura di A. Ravano, Mondadori, Milano 2002, pp. 1299-1300.

le abitudini attraverso cui si snodano i *cursus* esistenziali degli uomini sono sostanzialmente i medesimi, conformi a uno schema così fisso da arrivare a ingenerare repulsione e nausea; e questo perché tutti gli individui sono indifferentemente fasci di richiesta delle stesse soddisfazioni, dello stesso riconoscimento, dello stesso amore e della stessa potenza.

Non c'è dubbio che fra i motivi fondamentali che hanno sempre più drasticamente allontanato molta arte, e in particolare la più raffinata e avvertita arte contemporanea – da Kandinskij a Beckett –, dal rispetto per i venerandi canoni del realismo inducendola a una crescente fedeltà alla consegna di *non fare accadere niente/nessun "fatto" umano*, ci siano quella repulsione e quella nausea, una noia mortale, tanto forte da attizzare la ribellione alla condanna a rappresentare per la decimillesima volta la solita nascita, la solita ricerca e la solita gestione di un'occupazione, i soliti affari di cuore e di sesso, il solito matrimonio e la solita paternità o maternità, i soliti traffici di potere e di soldi, la solita decadenza, il solito invecchiamento e la solita morte: insomma la solita storia-la solita "logica" della vita. In ultima analisi, la verità – raggelante – sull'individuo è quella che gli gettano in faccia le opere di *pop art* di Andy Warhol che constano di numerose e invariate ripetizioni della riproduzione di uno stesso volto, ad esempio di quello di un cosiddetto *vip* come Marilyn Monroe. È mera lacca superficiale che qui vi sia molteplicità e un conato di distinzione in quanto molteplici sono i volti, perché ciò che veramente conta è che siano tutti uguali e che così venga suggerito l'incubo di un mondo in cui tutti sono (come) Marilyn e Marilyn è (come) tutti gli altri; nulla meglio di un simile incubo iterativo, in cui non esiste originale ma solo copie perché ogni volto è clone di ogni altro, può spiatellare e rendere quasi palpabile il desolante segreto che ogni individuo, non escluso e anzi per primo quello che il raggiungimento della celebrità dovrebbe mettere in salvo dalla dozzinalità, è segnato dal marchio della più rigorosa non-rarità e serialità.

Se lo sterminio "industriale" pianificato e attuato dai nazisti ha una logica, è appunto quella di un'impennata, certo eticamente nefanda e radicalmente esecrabile, d'insofferenza per l'esistenza, non, come solitamente si dice, di numerosi "diversi", bensì piuttosto degli innumerevoli uguali, ossia di tutti gli altri esemplari umani, in quanto tali in ultima analisi intercambiabili con gli sterminatori: non a caso, gli studi più sottili sul nazismo propendono a ritenere che non si sarebbe arrestato all'eliminazione di ebrei, zingari, omosessuali e mentalmente ipodotati, ma sarebbe andato oltre mirando in definitiva nientemeno che alla soppressione di chiunque non fosse il soggetto collettivo incarnato dai soli tedeschi ariani, se non addirittura il singolo Adolf Hitler intenzionato a torreggiare nella-sulla terra bruciata di un mondo svuotato di uomini.

Ma, nonostante l'identità ultima ed essenziale di ognuno con tutti possa suggerire l'idea che in compenso viga almeno una *pax* all'insegna dell'universale fraternità, la realtà è che l'individuo resta abbastanza de-ciso e lontano dagli altri da potersi dire che, al di là delle apparenze e al di sotto delle forme *talora* rispettate, domini la lotta di tutti contro tutti e che il mondo-il tutto-tutti, con la stessa inarginabile veemenza con cui hanno congiurato a chiamare l'individuo in vita, si adoperino ad espellernelo quanto prima possibile. Gli essenzialmente e in ultima analisi identici sono in realtà abbastanza diversi perché fra loro si formino più o meno esplicite graduatorie, che d'altronde non fanno che ricalcare-replicare la distribuzione su piani gerarchicamente distinti della cosiddetta grande catena dell'essere/degli esseri; e così come appare vergognosamente in-giustificabile e scandalosamente volgare che il sasso

stia più in basso dell'insetto e il rettile dell'uomo, altrettanta vergogna è implicata dal fatto che un uomo sia più forte o più intelligente di un altro, una vergogna che ricade sia su chi soggiace sia su chi prevale, ma che a ben vedere colpisce ancora e ben di più chi occupa la posizione sopraelevata, indubbiamente la più oscena essendo la posizione del potente (anche se, a fil di logica, disonore e vergogna spettano in effetti alla Potenza κατ' ἐξοχήν, cioè alla "regia" che ha stabilito le leggi della realtà che impongono appunto dislivelli e classifiche, ammesso che abbia un qualunque senso parlare di disonore e di vergogna in riferimento al ciecamente impersonale).

Non a caso, proprio nella misura in cui pone irriducibilmente al centro l'individuo come suo protagonista ed eroe, il romanzo – grande creatura del moderno, l'epoca della quasi smisurata fierezza e pretesa del soggetto – ne evidenzia impietosamente l'isolatezza: se autorevoli teorici del romanzo come Kundera ne hanno ravvisato il *proprium* nella vocazione a una scabra sincerità che rifugge da ogni magniloquente infingimento e strappa il velo-il sipario dietro cui altre forme artistico-letterarie celano la nuda realtà, ebbene, il primo e decisivo segreto svelato dal romanzo è che l'individuo – il suo beniamino, colui di cui compie la celebrazione con generosità servizievole ma a doppio taglio – sta nell'aperta arena del mondo insanabilmente solo di fronte/di contro a tutti gli altri, è gettato senza alcun salvagente speciale nella onnilaterale competizione, è assolutamente uno dei tantissimi cui non compete alcun riguardo e alcun trattamento particolare, che infatti gli altri si guardano bene dal riservargli.

Tale è la tenerezza che desta questo individuo de-ciso, assediato e vulnerato dalla folla di quelli che abbiamo voluto chiamare i suoi fattori di umiliazione, che davvero forte si delinea la tentazione di appoggiarlo incondizionatamente, di stare incrollabilmente dalla sua parte, di sposarne appieno le rivendicazioni, di accogliere con acritico entusiasmo i proclami di Spinoza, ritornanti poi con analogo vigore in Leopardi, secondo cui inviolabile e quasi sacro sarebbe il suo diritto a tenere duro e fermo a se stesso, a conservarsi e a perseguire il suo utile e la sua felicità.

Ma malauguratamente la condizione dell'individuo di essere inchiodato a tenere per se stesso, a militare in ogni momento e circostanza a proprio favore, a sfoderare il proprio orgoglio, a far valere e pesare i propri "meriti", a tenere gli altri a distanza e incutergli paura per non venirne sovrastato o soppresso; tutta questa tragicommedia della "dignità" deve essere anch'essa tranquillamente annoverata fra le umiliazioni gravanti su di lui. L'individuo, in quanto costretto ad essere l'indefesso professionista dell'amicizia per se stesso, desta insieme infinita pena e rabbia; tanta più rabbia in quanto lo stare oltranzisticamente schierato dalla propria parte è in definitiva *politica* – non a caso, l'*organon* e il "luogo" della decisione *par excellence* –, come suggerisce Benda il quale, non senza palesare una dose di giusto sprezzo per l'oggetto della sua analisi, coglie mirabilmente che (fare) politica, nei casi in cui non sia un più o meno esplicitamente belligerante battersi per il possesso di terre o di ricchezze o di potere, è persino patetica smania di perseguire e rimarcare-esaltare la propria *distinzione*/la propria diversità-da, contrapposizione-a e superiorità-su³⁹, con la stessa grossolana rozzezza e illogica sfrontatezza con cui lo fa Dalì nelle pagine che, tracciando una linea verticale, divide in due colonne, a una delle quali dà per intestazione "bravo", "grande" o "geniale" mentre all'altra "incapace", "stupido" o "insignificante", per poi scrivere nella prima "io" e nella seconda "gli altri".

39 Cfr. J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, tr. it. di S. Teroni Menzella, Einaudi, Torino 1976, pp. 90-94.

Si capisce così come sia possibile provare qualche simpatia esclusivamente per chi contravenga alla coazione a tifare per se stesso e a promuoversi a ogni costo compiendo il *sacrificio* di sé, che è in fondo anche l'unico possibile atto umano meritevole di non essere associato a tutti gli altri triti e pedestri fatti dell'uomo che a ragione ormai molta arte contemporanea non si cura di raccontare, oppure per chi, anche solo per acre e scapestrato gusto di rovesciamento di quella coazione, persegua il proprio abbassamento, la propria degradazione, la propria indecorosa abiezione. In quest'ultima categoria di eccezioni rientrano a pieno titolo il Cioran che dichiara un bisogno addirittura fisico di ignobiltà e di infamia e scrive che, per soddisfarlo, vorrebbe essere figlio di un boia⁴⁰, e lo straniante protagonista di un racconto di Gombrowicz che tampina un altro uomo, al quale si sente legato da una sorta di devozione cui non è estranea una componente di omosessualità, e persevera nella sua mansueta fedeltà e mielosa, servile gentilezza tanto più quanto più l'altro lo tratta con burbanzosa presupponenza, lo umilia, quasi lo schifa e cerca di levarselo di torno⁴¹.

Le umiliazioni fin qui passate in rassegna sono implicate con il ruolo ridimensionante dell'altro-degli altri; non è possibile astenersi dal fare ora, in conclusione, almeno un cenno a qualcuna di quelle che all'individuo/al de-ciso risultano dall'incidenza dell'altro fattore certo non meno duramente infelicitante, il tempo.

Il fatto che, come si è ricordato, il tempo sfoderi sempre, inesorabilmente un dopo, proibisce all'individuo di vivere davvero, pienamente e incondizionatamente un qualunque presente. Che egli più o meno oscuramente aspiri a pervenire a un momento definitivo risparmiato dal sopravvenire di un dopo, lo attesta l'illimitata generosità con cui il bambino vive ogni volta come se fossero gli ultimi-come se credesse che lo fossero-come se volesse che lo fossero certi momenti di gioia e, forse ancor più, di dolore; il bambino tutto assorbito in un pianto inconsolabile, che vive quasi assaporandolo pur nel dolore e nella frustrazione, si spende in una sensazione e in un'emozione così intense da fargli ritenere poco credibile e in fondo anche ingiusto che dopo di esse ci sia dell'altro. Ma l'esperienza gli insegna che l'incontro con l'ultimo è sempre di nuovo aggiornato e che quindi è destino e compito dell'individuo preparare continuamente il futuro; come osserva efficacemente Ortega, la vita dell'uomo è costante *pre-occupazione*⁴². Il suo pensiero e la sua preoccupazione non sono né possono mai essere concentrati sull'*hic et nunc*; è come se fossero perpetuamente diffratti tra ora, prima e poi, fra presente, passato e futuro. Da un certo punto di vista, che il suo pensiero non si riduca a unidimensionale attenzione all'ora, che insomma egli – diversamente dall'animale – non sia circoscritto e limitato al «piolo dell'istante»⁴³, può considerarsi una grazia: con rare eccezioni, il presente, ogni presente offre tanto poco, che un pensiero il quale fosse semplicemente ad esso fissato e in esso integralmente risolto e non si nutrisse dei fascinosi e angoscianti fantasmi del prima e del poi offrirebbe-sarebbe il più misero e brullo dei paesaggi mentali.

40 Cfr. E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, tr. it. di L. Zilli, Adelphi, Milano 1994, p. 11.

41 Cfr. W. Gombrowicz, *Il ballerino dell'avvocato Kraykowski*, in Id., *Bacacay. Ricordi del periodo della maturazione*, a cura di F. M. Cataluccio, tr. it. di R. Landau, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 13-24.

42 Cfr. J. Ortega y Gasset, *Lezioni di metafisica*, in Id., *Metafisica e ragione storica*, a cura di A. Savignano, SugarCo, Milano 1989, pp. 95-97, 100, 121.

43 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1979, p. 6.

Ma per altro verso, come nessun pensatore ha detto con maggiore lucidità e insistenza di Bataille, nel dover vivere ogni presente protesi nella preparazione e nella preoccupazione del dopo, nel dover costantemente subordinare-sacrificare il presente al futuro, c'è qualcosa di insopportabilmente servile, di avvilito, appunto di umiliante. Bataille rientra in definitiva nell'eletto novero degli uomini e degli autori che percepiscono una nota di bassezza, di insanabile volgarità nel fatto che ci sia lunghezza-durata-lasso-estensione, che anzi di fatto la realtà coincida con lunghezza-durata-lasso-estensione, nonché nelle "arti" che consentono di affrontarla in quanto tale: resistenza e volontà che innervano l'autoconservazione, tenace sopportazione della distanza, accortezza previsionale che fornisce l'equipaggiamento idoneo addirittura a "uscire alla distanza". Quegli uomini e quegli autori sentono-sanno che può esserci grandezza, bellezza, gloria solo sulla-nella breve o brevissima distanza che smentisce e frattura il solido, compatto, non discontinuo corpo del reale, solo nell'epifania impalpabile e quasi subito sparente, nel bagliore dell'apparizione attimale, nell'attimo che rifiuta ogni solidarietà con l'altro-da-sé perché viene vissuto come fosse l'ultimo o addirittura, forse, è effettivamente l'ultimo.

Naturalmente, avendo contro di sé l'intera organizzazione del reale, l'utopia dell'anelito al poco-al breve-all'attimale deve confrontarsi con gravi problemi, soprattutto con due difficoltà che minacciano di svuotare di senso, se non perfino di tingere di grottesco la sua rivendicazione.

In primo luogo, parlare dell'attimo che viene vissuto come l'ultimo o che è propriamente l'ultimo implica inesorabilmente un prioritario riferimento alla morte. Qui non si tratta solo del fatto che l'utopista del momentaneo sia, o almeno lasci intendere di essere, pronto e anzi voglioso di vivere l'attimo della *culminatio* come l'ultimo *prima* della morte, e a rinunciare così completamente agli echi che di esso potrebbero risuonare nella sua mente e nella sua psiche qualora dopo di esso ci fosse per lui quel futuro che invece appunto rifiuta, o almeno lascia intendere di essere ben disposto a rifiutare. Tutto ciò va, per così dire, da sé, dal momento che l'utopista del momentaneo – sacerdote dell'effimero – guarda come a qualcosa di spregevole, ancor prima che di disperatamente vano, a ogni insistenza nel sedimentare-accumulare, a ogni tentativo di perdurare e far perdurare, dunque anche a ogni speranza di suggerire piacere dalla persistenza del ricordo. Il problema è che a imporsi e consigliarsi come la *culminatio par excellence* può essere l'attimo stesso della morte, ed esso non è solo l'attimo del non sentire e quindi dell'impossibilità di provare piacere, bensì più radicalmente l'attimo che per definizione non è e non può essere vissuto. Ed ecco allora che Bataille, indubbiamente con qualche ingenuità e forzatura, tenta di predisporre il modello di una morte che sia vissuta, e ritiene di rinvenirlo principalmente nell'atto sacrificale in tanto in quanto il sacrificante, che continua a vivere e mentre resta in vita, si identifichi con il sacrificato e faccia così, per suo tramite, l'altrimenti impossibile *esperienza* della morte⁴⁴.

In secondo luogo, per quanto l'utopista del momentaneo possa andare in cerca di attimi di *culminatio* e di dirompente intensità, resta il fatto che, come si è detto, il convento della realtà passa con nettissima prevalenza l'anonimo, l'insignificante, il deludente. Ed ecco allora

44 Cfr. G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, in G. Bataille /A. Kojève/J. Wahl/E. Weil/R. Queneau, *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, tr. it. di A. Sebastiani, Liguori, Napoli 1985, pp. 82-84.

che Bataille deve cercare di costruirsi e procurarsi le occasioni per il *frisson* della *culminatio* in circostanze del tutto stra-ordinarie di cui è instancabile, quasi maniacale “cantore”: l'estasi, la violenza sacra-sacrificale, la squassante *dépense* erotica magari non disgiunta dall'omicidio, il riso inteso come reciso abbandono dell'ordine del discorso e della pretesa ad esso congiunta di detenere il controllo e di *sapere*, il gesto poetico come radicale sregolazione-liberazione delle parole⁴⁵.

Ma al di là o, se si preferisce, al di qua dell'utopia, c'è la realtà dell'individuo che deve misurarsi con la lunghezza e sulla lunghezza e che allestisce l'*azione* rendendo il presente funzionale al futuro; quest'individuo è l'uomo che *lavora*, che è costretto a lavorare. Bataille lo sa bene, tanto più che fra i suoi più notevoli contemporanei e interlocutori c'è quel Kojève che, con non poco orgoglio immanentistico-umanistico, legge il sistema di Hegel, e in particolare la *Fenomenologia*, come saga dell'uomo agente-lavoratore, polo di negatività e di an-nientamento controllato che tratta-elabora-rimodella la materia naturale tras-formandola in quel nulla rattenuto che sono i prodotti del suo lavoro, e così prende possesso del mondo riducendolo in qualche modo a propria immagine e somiglianza. Bataille non condivide nulla di quell'orgoglio, perché la prevalenza del tipo-lavoratore ha di fatto comportato che a fare la storia sia stato l'omologo-l'erede della figura del Servo della celeberrima dialettica hegeliana Servo-Signore⁴⁶ e che siano state condannate ad una via via crescente marginalità quelle manifestazioni dell'in-utile, dell'im-produttivo, anzi della dissipazione e dell'aperta perdita che egli raccoglie sotto il titolo generale di sovranità e a cui va la sua assoluta simpatia filosofico-esistenziale.

E davvero la coazione a lavorare va ascritta al registro del servile e rientra quindi, come una delle più pesanti, fra le umiliazioni che andiamo enumerando. È umiliante – fonte di un'umiliazione che indigna – che l'individuo debba con la fatica *meritarsi* la sua stessa sopravvivenza, che debba – come si suol dire – guadagnarsi da vivere, *sic et simpliciter* da mangiare, ancor prima che da vivere bene o almeno nelle condizioni meno insoddisfacenti possibili: questo suo penoso stato di scolareto perennemente *sub iudice* è in definitiva l'incunabolo e la sciagurata giustificazione di ogni costruzione-costrizione morale gravante su di lui. Rensi trova giustamente increscioso che, diversamente dall'ossigenazione del sangue, l'alimentazione non avvenga per semplice e diretto assorbimento dell'aria⁴⁷. Che le cose stiano così, che non vigan quindi im-mediatezza, fluidità e facilità, non implica soltanto che viga al contrario il rivoltante regime, al tempo stesso criminale e volgarissimo, per cui il vivente deve cibarsi del vivente, ma ricorda anche in che cosa strutturalmente consista in ultima analisi l'ingobbente, umiliante fatica del lavorare: nel doversi piegare a confrontarsi con le *mediazioni*, con le infinite, perennemente ripresentantisi lungaggini, tortuosità, lentezze, riprese e deviazioni imposte da tempo, spazio e materia, i tre grandi fattori dell'ostruzione e del disturbo. Non è un caso che la tecnica, nelle sue punte più avanzate fra cui va certamente annoverata la rivoluzione informatica-telematica, persegua in ultima istanza i

45 Cfr. G. Bataille, *Il colpevole*, in Id., *Il colpevole – L'alleluia*, tr. it. di A. Biancofiore, Dedalo, Bari 1989, pp. 181-182, 189-191.

46 Cfr. G. Bataille, *Hegel, l'uomo e la storia*, in G. Bataille /A. Kojève/J. Wahl/E. Weil/R. Queneau, *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, cit., pp. 18, 22.

47 Cfr. G. Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 112.

due risultati, tanto grandiosi quanto inquietanti, della massima velocizzazione, intesa come schiacciamento dell'effetto sulla causa e della fine di un processo sul suo principio, e della dematerializzazione.

Torna qui il motivo di un'aristocrazia dell'immateriale e dell'incorporeo, e di nuovo, a ben vedere, se ne fa depositario, ancor prima dei sofisticatissimi ritrovati della tecnica, il dire, il semplice parlare naturalmente alla portata di tutti. Non lo scrivere, perché, come ricorda impietosamente Rimbaud, anche la tanto decantata opera scritta è inficiata dall'indegnità di essere, in fondo non diversamente dai comuni lavori, fatica di mano e di braccio⁴⁸; e lo scrivente deve mediarsi con molto di visibile, di tangibile e di esterno a sé, dal supporto su cui scrive allo strumento con cui lo fa, fino ai segni in cui si concretizza il suo *operari*. Se di nuovo l'aristocrazia dell'immateriale combacia con quella del mentale, non si tratta però dunque del mentale *tout court*, di una *qualunque* espressione dell'intellettualizzazione, bensì di quella sua forma in qualche modo elementare che è il parlare. È il parlare a stagliarsi come vertice dell'im-mediatezza e della facilità, in quanto l'individuo parla dal proprio sé/rimanendo in sé e su di sé/aderendo a sé, e può farlo senza particolare sforzo per un tempo quasi indefinito; della invisibilità, in quanto chi parli senza gesticolare lo dà a vedere quasi solo attraverso quel labile segno che è il movimento delle labbra, e soprattutto in quanto il fiotto verbale si perde radicalmente in-apparente nell'aria senza aggiungere alcuna presenza constatabile a quella del parlante; e della velocità, in quanto il parlare, sebbene non raggiunga l'estrema sintesi di quel linguaggio peraltro assolutamente inarticolato che è il grido, tuttavia consente di esprimere, in uno stesso lasso di tempo, ben più di quel che possa fare la scrittura. Su questi primati del parlare, oltre che sulla già esposta idea-scommessa che il dire possa essere iniettato di violenza assai meno del fare, si fonda la utopica *Sehnsucht* per una condizione alleggerita, "aerea" in cui la vita fosse puro discorso.

L'incidenza del tempo, della condanna al sopravvenire di un dopo, si rivela ferale anche in quelle rare occasioni in cui l'individuo/il de-ciso incontra la gioia. Si può concordare con Rensi quando teorizza che c'è storia, ossia che l'umanità attiva e vive un continuo mutamento di assetto socio-politico-istituzionale, perché non c'è uno solo degli assetti in cui si viene a trovare che in tempi più o meno brevi non le risulti insoddisfacente, deludente, doloroso; dunque l'umanità deve, ma ancor prima *vuole* cambiare, incalzata com'è dal male permanente e dal non meno permanente, vano sogno di uscirne una volta per tutte passando appunto a un altro assetto⁴⁹. Ma, sulla scala più ridotta del vissuto individuale, per tutti esistono, benché rari o rarissimi, dei momenti di perfetta registrazione, di intensa euritmia, di quasi completa soddisfazione che si vorrebbero fermare-perpetuare. In questi pochi o pochissimi casi, l'individuo non *vuole* affatto cambiare, bensì si augurerebbe di "restare sul posto", di realizzare un "fermo-immagine" da non scontare con la noia, o almeno, poiché l'esperienza gli ha insegnato che viene sempre sfontato un dopo, di poter godere di un momento successivo-di momenti successivi che siano quanto più possibile identici a quello della *perfectio*, cioè in definitiva di una continuazione che sia qualcosa d'altro-di diverso senza esserlo veramente. Ma tutto quel

48 Cfr. A. Rimbaud, *Una stagione all'inferno*, in Id., *Poesie – Ultimi versi – Una stagione all'inferno – Illuminazioni – Gli stupri*, cura e tr. it. di L. Mazza, Newton Compton, Roma 1972, p. 223.

49 Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 118-121; Id., *L'irrazionale*, in Id., *L'irrazionale – Il lavoro – L'amore*, Unitas, Milano 1923, pp. 40-41.

che (gli) accade è di dover prendere atto che tali auspici restano lettera morta, che la gioia è drammaticamente *intrattenibile*, e che anzi gli tocca andare incontro all'ennesima umiliazione, a un'umiliazione che è una cocente irrisione: quanto più, nei momenti successivi a quello della gioia e già da esso irrimediabilmente diversi, tenterà di trattenerlo-di fissarlo ripensandolo e cercando di riassaporare-ruminare il suo contenuto di piacere, tanto più ne accelererà ulteriormente la dissoluzione, lo deturperà, lo convertirà addirittura nel suo opposto.

Questo infame destino legittima tutte le tristi e risapute rampogne contro l'umanissimo abbandono all'indugio del compiacimento e del "guardare indietro" che l'individuo deve sobbirsi; e ha certamente condotto Cioran a scrivere «Non ho conosciuto una sola sensazione di pienezza, di felicità vera, senza pensare che era il momento, quello o mai più, di sparire per sempre»⁵⁰. Ma l'individuo non trova in sé la forza di morire/di uccidersi dopo la *perfec-tio*, così rendendola definitiva e, in qualche modo, eternandola; e l'incapacità di addivenire a una così drastica, drammatica risoluzione, la scelta di proseguire mendicando ancora quel miracolo di un piacere stabile che non gli arriderà mai (e di cui sa che non gli arriderà mai), si risolvono per lui in un'ulteriore umiliazione.

Quale terribile sentimento ingeneri nell'individuo il regime dell'insanabile precarietà, degli ambigui e subito sparenti baluginii, delle improvvise e minimali aperture che immediatamente si richiudono, della schernente brevità, dell'intrattenibilità del bene, lo ha detto con insuperabile veracità e mestizia Cardarelli nei versi iniziali della poesia *Arpeggi*:

Viviamo d'un fremito d'aria,
d'un filo di luce,
dei più vaghi e fuggevoli
moti del tempo,
di albe furtive,
di amori nascenti,
di sguardi inattesi.
E per esprimere quel che sentiamo
c'è una parola sola:
disperazione⁵¹.

Può innegabilmente stupire che, in pagine dedicate all'elencazione e all'analisi di alcune fra le più salienti umiliazioni in cui l'individuo incorre, non sia stato dedicato spazio alla morte, l'esito finale del micidiale lavoro del tempo. Certo, per l'individuo la morte è l'ultimo sfregio; certo, assistere ai momenti in cui il de-ciso viene irrevocabilmente reciso/assistere ai momenti della morte di un uomo, o almeno a certe morti, rende lampante come essa abbia l'aperta natura di un omicidio, non si differenzia in fondo dall'assistere a un assassinio, e in particolare a uno dei più crudeli e rivoltanti, ad esempio a quello in cui la vittima viene finita premendole sulla faccia un cuscino finché non manifesti più alcun movimento. Ma il fatto è che resta altamente dubbio fino a che punto perdere la vita funestata dalle umiliazioni debba essere considerato una disgrazia

50 E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 142.

51 V. Cardarelli, *Opere*, a cura di C. Martignoni, Mondadori, Milano 1981, p. 93.



Mario Vegetti

PLATONE E ARISTOTELE VOLONTÀ E RESPONSABILITÀ DELL'AZIONE MORALE

Presento qui alcuni motivi di riflessione sulla questione della volontarietà dell'azione morale, di quella connessa ma diversa della responsabilità morale, e di quella, ancora diversa, ma a sua volta connessa, della imputabilità giuridica dell'azione.

Vorrei confrontare sommariamente la posizione di Platone e quella di Aristotele.

C'è un aspetto che io trovo sorprendente nel pensiero etico di Platone, che è rappresentato dalla sua strenua fedeltà al celebre principio o paradosso socratico secondo il quale nessuno fa il male volontariamente, nella formula latina che è invalsa: *nemo sua sponte peccat*.

Platone per tutta la vita resta fedele a questo principio, lo ripete ancora una volta persino nel suo ultimo dialogo, cioè nelle *Leggi*. Il principio socratico della involontarietà dell'azione moralmente cattiva, dell'ingiustizia, cui Platone rimane tenacemente fedele, produce un doppio effetto: da un lato la difesa del principio comporta un profondo lavoro teorico che va ben oltre la originaria impostazione socratica (come vedremo qui sta l'aspetto più rilevante della questione); dall'altro questo principio produce una singolare forma di miopia nel pensiero etico di Platone. Sembra cioè che Platone non veda, come Aristotele fa notare a più riprese nel libro III dell'*Etica Nicomachea*¹ anche con un'ombra di sarcasmo, che le stesse ragioni, le quali motivano l'involontarietà dell'azione cattiva, possono servire anche a motivare l'involontarietà dell'azione buona. Così dunque come il vizio non sarebbe deplorabile e imputabile, allo stesso modo e per le stesse ragioni, anche la virtù sarebbe irresponsabile e involontaria; dunque la virtù e l'azione buona risulterebbero non degne di lode perché involontarie.

Ma questo è un effetto paradossale della fedeltà platonica al principio socratico. Per quanto riguarda le ragioni che Socrate avrà presumibilmente addotto, stando ai dialoghi giovanili di Platone, a difesa del suo principio, posso limitarmi a indicare alcuni motivi basilari.

In primo luogo c'è (non posso esimermi dall'entrare per un attimo in una questione di semantica greca) la semantica del termine ἀγαθόν, buono, e κακόν, cattivo, che hanno originariamente non un valore morale, ma un valore prestazionale.

Ἀγαθόν significa originariamente ciò che è ben fatto, efficiente, funzionale, come ancora nel nostro linguaggio diciamo "è buono a fare questo", è utile, è funzionale rispetto a uno scopo. E reciprocamente κακόν non ha tanto il valore morale della malvagità, quanto significa ciò che è difettoso, inutile o nocivo.

Questa semantica di base dei due termini della coppia polare buono/cattivo si congiunge, a quanto pare, nel pensiero socratico con una concezione semplice, non conflittuale del soggetto, in cui conoscenza e comprensione sono sempre alla base delle scelte compiute. Se

1 Cfr. in particolare i capitoli 3, 5, e 7

è così l'intellettualismo socratico, secondo il quale l'azione cattiva deriva da un errore di valutazione e non da una scelta moralmente deplorabile, viene giustificato.

Noi diremmo: chi sceglierebbe un'automobile cattiva se fosse intellettualmente in grado di capire quali sono le automobili buone? Dunque chi farebbe un'azione cattiva se fosse intellettualmente in grado di comprendere quelle che sono le azioni buone? La scelta dell'automobile cattiva deriva da un deficit di informazione o di comprensione. E così secondo Socrate succede per l'azione moralmente cattiva. Perché l'azione moralmente cattiva è difettosa, è nociva rispetto a una buona, armoniosa costruzione della vita del soggetto, rispetto a una vita in cui il soggetto è in accordo con se stesso e vive appunto secondo un profilo di vita buona. Mentre l'azione buona è in grado di condurci verso una vita felice. Allora compiere l'errore, scegliere la via cattiva, vuol dire danneggiare, e qui naturalmente in modo involontario, la propria stessa vita.

Tutto questo è molto semplice, lineare, nella sua forza è anche paradossale, e Platone compie un grande lavoro teorico per rifondare il principio socratico. Questo lavoro passa innanzi tutto attraverso una concezione più complessa, conflittuale del soggetto dell'azione morale, cioè dell'anima.

Incominciamo col dire che volontario (ἑκών, ἑκούσιον) in Platone significa ciò che è frutto di una decisione razionale, autonoma. Che cosa si oppone a questa accezione della volontarietà dell'azione? Che cosa dunque produce le azioni malvagie che risultano non volontarie, perché non dipendono da una decisione razionale autonoma?

A questa domanda Platone dà tre ordini di risposte, che elenco sommariamente per poi analizzarle. Il primo ordine si può così indicare, parafrasando un motto di Freud: "la ragione non è padrona in casa propria", cioè all'interno del profilo del soggetto.

Il secondo ordine di risposte ha a che fare con il fatto che l'individuo vive in una società e ne subisce il condizionamento. Il terzo ordine di risposte è che l'anima, che sarebbe il soggetto delle decisioni razionali, è in un corpo, vive in un corpo e a sua volta ne subisce il condizionamento.

Quanto al primo tipo di risposte, Platone – soprattutto nei libri IV, VIII e IX della *Repubblica* – concepisce l'anima come scissa in una pluralità di centri motivazionali diversi e spesso contrapposti tra loro. Ne risulta che l'io non è una formazione omogenea e razionalmente trasparente, è invece una comunità di parti, in un equilibrio instabile, che tende a produrre continuamente quella che, in un linguaggio moderno, si potrebbe definire una "guerra civile del sé".

C'è dunque un principio di razionalità, capace di universalizzazione, che Platone chiama λογιστικόν, che desidera ciò che garantisce una vita buona per il soggetto nel suo insieme, ma che è debole sul piano dell'energia psichica. A tale principio si oppongono potenti spinte pulsionali, indirizzate al soddisfacimento di due classi di desideri che possono essere a loro volta conflittuali tra loro. La prima classe di desideri consiste in quelli sociali, di riconoscimento e di affermazione dell'io contro gli altri; ciò che Platone chiama la θυμοειδής, cioè l'aggressività, l'ambizione, il desiderio di prevalere, è un desiderio che si rappresenta sulla scena dei rapporti sociali, interpersonali. L'altro ordine di desideri, che Platone chiama ἐπιθυμητικόν, è rivolto alla soddisfazione di piaceri più legati alla sfera corporea, i piaceri di sesso, cibo e quelli ad essi connessi.

Questi centri motivazionali spingono in direzioni diverse: c'è dunque secondo Platone un conflitto, che può essere sedato. Non è importante ricostruire in questa sede le matrici di questa

concezione platonica che viene esposta con forza a partire dalla *Repubblica*, che ritorna nel *Fedro* e nel *Timeo*, e con qualche variante ancora nelle *Leggi*.

Vi leggo un passo della *Repubblica* in cui Platone dice in che cosa consiste l'ingiustizia nel soggetto: «si tratta di una sorta di conflitto interno di queste tre parti, cioè di una proliferazione di attività che le porta a usurpare i ruoli altrui, di una insurrezione di una parte contro l'insieme dell'anima per esercitare in essa un potere che non le spetta. In questo tipo di cose e nella confusione disordinata di queste parti diremo che consistono l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza e insomma ogni genere di malvagità»².

La malvagità, l'azione cattiva nascono dunque dal prevalere nella guerra civile del sé delle forze irrazionali, che siano quelle legate all'ambizione, alla sfera sociale, oppure quelle legate ai piaceri della corporeità. Siamo ovviamente molto lontani dalla concezione intellettuale del soggetto che abbiamo accennato per Socrate.

Nel libro IX della *Repubblica* (588c-589a) c'è una potente immagine, un po' barocca, che rappresenta bene la situazione di squilibrio energetico, mostrando come la parte razionale sia, dal punto di vista delle pulsioni psichiche, la più debole rispetto alla potenza delle pulsioni che vengono dai centri motivazionali irrazionali.

Questa immagine viene descritta così: noi siamo un involucro, che costituisce l'apparenza di un uomo, all'interno del quale ci sono in realtà tre diverse figure. Una di queste è un *homunculus*, che rappresenta il principio razionale; c'è poi un leone, che rappresenta il principio dell'aggressività, della prepotenza; c'è poi un mostro dalle molte teste, policefalo, che rappresenta la sfera dei desideri che sempre mutano e sempre si riproducono: i desideri e i piaceri legati alla corporeità. Quindi dentro di noi ci sono questi tre animali in cui la figura propriamente umana, l'io razionale, rischia continuamente di venir sconfitta, travolta dagli altri che, dice Platone, si combattono divorandosi a vicenda.

Ognuno di noi quindi è il teatro di una scena, alquanto truculenta, nella quale si rappresenta il conflitto di queste sfere motivazionali, di queste pulsioni contrapposte. Si capisce bene allora come il principio razionale sia energeticamente (dal punto di vista psichico) il più debole, anche se naturalmente è il più forte in quanto capacità intellettuale di concepire ciò che è bene per l'insieme del soggetto.

Questo squilibrio energetico tende continuamente a spodestare la ragione dal ruolo di comando, che le dovrebbe spettare per la costruzione di una vita giusta e buona; tende inoltre a impedire al soggetto di prendere quelle decisioni razionali, autonome, in cui consiste il principio della volontarietà dell'azione.

Nella maggior parte degli uomini la guerra civile del sé è perduta dalla ragione, secondo una visione antropologicamente pessimista; in qualcuno però la ragione può e deve prevalere, se dobbiamo avere una speranza per il genere umano nel suo insieme. Di norma il conflitto viene arbitrato e risolto da un fattore esterno, cioè dall'educazione e dalla conformazione che provengono dall'ambiente sociale.

Se noi vivessimo in una comunità giusta, cioè razionale, l'educazione e la conformazione che provenissero da questa comunità, costituirebbero dei potenti alleati esterni della nostra parte razionale, assicurandone il governo sulle condotte soggettive. Di fatto però, la maggior parte degli uomini essendo irrazionali, da essi si generano comunità politiche irrazionali.

2 Platone, *Repubblica*, IV 444b.

Nella situazione reale, che consiste di comunità le quali rappresentano il prodotto politico delle forze irrazionali dei singoli soggetti, queste comunità irrazionali incentivano, mediante l'imposizione di determinati modelli di comportamento, la forza delle componenti irrazionali della nostra anima. Basti pensare al fatto che in una società in cui viene considerato valore dominante il successo nella competizione, o la ricchezza, questo incentiva fortemente l'elemento che Platone chiamava *θυμοειδής* della nostra anima. C'è in effetti un circolo vizioso tra le energie psichiche irrazionali dei soggetti che si proiettano sulla scena politica, e il ritorno educativo della scena politica sui soggetti, che rafforza il principio irrazionale. Il comando sull'anima è in buona parte esterno, cioè proviene, oltre che dalla lotta interiore, da una forma di condizionamento sociale dei soggetti di questa lotta interiore.

Un passo tratto dal libro VI della *Repubblica* rappresenta proprio questo condizionamento sociale; Platone ha in mente una città *face to face*, dove c'è un rapporto diretto, dove pesano la voce, l'urlo della comunità (ma tutto questo potrebbe essere tradotto benissimo anche nel linguaggio di una società mass-mediale, in cui la pressione non è quella esercitata dal boato della folla, ma del condizionamento dei mezzi di comunicazione di massa): «quando siedono in massa nelle assemblee o nei tribunali, o nei teatri, o negli accampamenti, o in qualche altra riunione comune di folla, e con gran fragore ora disapprovano, ora elogiano i discorsi e le azioni esagerando sia nelle urla di biasimo, sia negli applausi [...] in questa situazione, che cuore pensi possa avere un giovane? Quale privata educazione potrebbe resistere in lui, senza venir travolta da tale flutto di biasimi e di lodi? Non si lascerà trasportare dove porta la folla? E non si darà allo stesso modo di vita, alle loro stesse occupazioni, diventando uno di loro?»³.

Se poi qualcuno non viene convinto in questo modo, aggiunge Platone, viene punito con la privazione dei diritti, le confische, le condanne a morte. Ma questi sono casi estremi che noi attribuiremmo a società repressive. Invece il condizionamento sociale è proprio di qualsiasi struttura sociale. Dunque oltre al fatto che la ragione non è padrona a casa propria, perché deve fare i conti con potenti forze pulsionali che la contrastano, c'è un secondo ordine di ragioni di involontarietà, cioè di incapacità di assumere decisioni razionali autonome, che deriva dal condizionamento sociale, per cui si diventa "uno di loro". Si è costretti, bene o male, sotto questa pressione, a diventare ciò che la società in cui viviamo vuole che siamo, e cioè, per esempio, competitivi, aggressivi, dediti alla ricerca della ricchezza e dei piaceri.

Infine il terzo ordine di ragioni: l'anima è in un corpo, il soggetto è composto di anima e corpo. Il *Timeo* costituisce l'inizio di un approccio psico-fisiologico a questi problemi. La parte razionale dell'anima, l'*homunculus* dentro di noi, è sita nel cervello; la parte aggressivo-emotiva dell'anima è sita nella regione cardiaca; la parte desiderante legate ai piaceri della corporeità è sita nel fegato, nei visceri, negli organi sessuali.

La mossa decisiva di Platone, che avvia tutta una serie di ragionamenti sul rapporto anima-corpo che sono innovativi e che portano a sviluppi di straordinaria importanza per quanto riguarda il nostro discorso, consiste nella somatizzazione dell'anima, esposta quindi ad una ulteriore forma di dipendenza e contaminazione da parte degli squilibri patologici che possono avere luogo nel corpo: in modo particolare della sovrabbondanza di umori nocivi, che in certe circostanze si produce all'interno dell'organismo.

3 Ivi, 492b-c.

L'esempio che fa Platone nel *Timeo* riguarda l'intemperanza erotica e la mania sessuale che derivano da una sovrabbondanza di liquido spermatico prodotto nel nostro organismo. È interessante leggere questo passo perché qui c'è una connessione immediata col tema della volontarietà/involontarietà, e si tratta di una pagina di straordinaria importanza nella storia del pensiero morale e anche giuridico: «colui nel cui midollo si produce un liquido seminale abbondante e impetuoso, prova ogni volta molti dolori e molti piaceri nei suoi desideri. Divenuto folle per la maggior parte della sua vita a causa dei grandissimi piaceri e dolori, benché la sua anima sia resa ammalata e priva di senno dal corpo, viene giudicato non ammalato, ma volontariamente malvagio»⁴.

Dunque chi soffre di dipendenza sessuale viene giudicato sul piano morale quando invece dovrebbe essere considerato un malato. La verità è che l'intemperanza nei piaceri erotici è una malattia dell'anima, provocata per lo più dalla condizione di un'unica sostanza, cioè dal liquido seminale: «quasi tutto ciò che si definisce come incapacità di dominare i piaceri ed è oggetto di rimprovero come se si fosse malvagi volontariamente, non è a giusto titolo che viene rimproverato; in quanto nessuno è volontariamente malvagio, ma il malvagio diviene tale per una cattiva disposizione del corpo e per una crescita senza educazione»⁵.

Qui Platone accosta i due elementi, quello del condizionamento educativo e quello somatico: «Se a individui così mal costituiti nel corpo si aggiungono cattive istituzioni e si tengono in privato e in pubblico discorsi conformi alle costituzioni, se fin da giovani non vengono loro impartiti insegnamenti capaci di curarli da tali mali, allora tutti i malvagi fra noi lo diventano per due ragioni, senza volerlo; di ciò bisogna sempre considerare responsabili i genitori più dei figli, chi educa più di chi è educato, e bisogna sforzarsi, per quanto è possibile, di fuggire il male e di perseguire il suo opposto con l'educazione, con le occupazioni e con gli studi»⁶.

Qui viene affermato con grande forza il principio della involontarietà e quindi irresponsabilità dell'azione malvagia, e formulato il principio che la responsabilità ricade più sugli educatori che sugli educati, più sul gruppo sociale di chi ha funzioni e responsabilità educative, in primo luogo la famiglia, ma non solo, piuttosto che sui giovani che di questa cattiva educazione, oltre che della cattiva situazione somatica non sono responsabili.

Dunque il conflitto intrapsichico, il condizionamento sociale, la psicopatologia a base organica sono i nuovi potenti motivi che Platone può addurre a difesa del principio socratico della involontarietà del male; perché questi configurano un soggetto che spesso non è in grado di governare la propria condotta mediante decisioni razionali autonome. Se l'azione malvagia è involontaria e se il soggetto che la compie è irresponsabile, non ne è ἀτιος (parola che significa contemporaneamente colpevole, imputabile, sul piano giudiziario, e anche moralmente responsabile), resta aperta la questione dell'imputabilità giuridica e politica delle condotte malvagie.

È un problema con il quale Platone ha dovuto confrontarsi, quando parla da legislatore nel libro IX delle *Leggi*, pur ribadendo recisamente il principio che tutti coloro che commettono ingiustizia lo fanno involontariamente. C'è un passo in cui Platone rivolge una critica

4 Platone, *Timeo*, 86c-d.

5 Ivi, 86d-e.

6 Ivi, 87b-c.

sprezzante a coloro che per spirito di contesa, φιλονικία, o per ambizione, φιλοτιμία, negano questo principio⁷. Ho l'impressione che questo accenno polemico sia da Platone rivolto ad Aristotele. Aristotele avrebbe formulato più tardi, nel III libro dell'*Etica Nicomachea*, una severa critica a questa tesi socratico-platonica, ma probabilmente l'aveva già sostenuta nelle discussioni accademiche.

Il problema diventa ora questo: benché l'anima commetta ingiustizia involontariamente, quando è soggetta alla tirannia che viene esercitata dalle passioni, l'ira, la paura, il piacere, il dolore, l'invidia, i desideri, tuttavia in qualche modo le azioni ingiuste vanno socialmente sanzionate.

Questo comporta la necessità di separare la responsabilità e la volontarietà da un lato, e l'imputabilità dall'altro. Un'azione può essere irresponsabile e involontaria, ma ciò nonostante deve restare imputabile per ragioni di equilibrio sociale. In estrema sintesi Platone nel libro IX delle *Leggi* risolve il problema in questo modo: l'azione ingiusta, anche se involontaria, procura agli altri e alla comunità danni o vantaggi ingiusti.

Allora l'intervento della legge mirerà a ristabilire una situazione di equilibrio ottenendo che l'aggressore risarcisca il danno prodotto a chi ha subito la sua azione ingiusta. Ci deve essere un principio di risarcimento, di compensazione, che ristabilisca l'equilibrio sociale leso dalle azioni ingiuste.

Su questo terreno nasce una delle più geniali e avanzate concezioni giuridiche di Platone, che avrebbero avuto seguito solo nella modernità, cioè la concezione della pena non come strumento di vendetta pubblica, ma di rieducazione del colpevole. La pena deve aiutare l'anima di chi ha commesso involontariamente ingiustizia a liberarsi da quella tirannia delle passioni che l'hanno condotta a questo e a ripristinare o costruire la capacità di deliberazione razionale⁸.

Dunque la pena deve rieducare (questo principio che fa parte dell'ordinamento giuridico nei paesi europei soltanto da un paio di secoli, ma soprattutto dal Novecento, non è ancora certamente del tutto realizzato: la pena talvolta è una forma di vendetta sociale più che uno strumento di rieducazione).

È proprio sulla base del principio dell'involontarietà dell'azione ingiusta che Platone può costruire questa idea della pena come ciò che può aiutare l'individuo a ristabilire l'equilibrio corretto all'interno della sua anima. Per questo occorre che l'ambiente sociale sia buono.

Va detto anche che Platone nello stesso passo che sto citando parla anche della possibilità che qualcuno risulti di fronte al legislatore inguaribile, cioè tale da non poter essere rieducato per quanti sforzi la legge possa prevedere.

Per chi non è guaribile, per chi non è rieducabile, la cosa migliore è la pena di morte: «[...] per uomini si fatti è meglio non vivere più, doppiamente essi gioverebbero agli altri se abbandonassero la vita, divenendo per gli altri un esempio a non commettere ingiustizia, e svuotando la città di uomini malvagi»⁹.

La soluzione drastica della pena di morte sarebbe stata ripresa anche da Galeno, nello stesso ordine di pensieri. Galeno fa un esempio efficace per sostenere questa tesi: i malvagi

7 Platone, *Leggi*, IX, 860d-e.

8 Cfr. *ivi*, IX, 862d.

9 *Ivi*, 862e-863a.

sono tali involontariamente, non sono responsabili per quello che fanno; neanche uno scorpione è responsabile per avere un morso velenoso, tuttavia uccide se ci morde; quindi noi lo sopprimiamo per evitare che ci danneggi¹⁰.

La capacità dell'anima di orientarsi razionalmente al bene è dunque limitata da un triplice ordine di fattori: intrapsichici, sociali, somatici, la cui energia tende a stabilire sulla parte razionale dell'anima un dominio tirannico; questo dominio irrazionale rimarrà imputabile sul piano giuridico, ma è certamente fattore di involontarietà e irresponsabilità.

Per concludere su Platone non vorrei aver dato l'idea che il suo pensiero sia ascrivibile al determinismo etico. L'orizzonte di Platone resta aperto, nel senso che è vero che esistono importanti fattori di condizionamento della condotta, ma è anche vero che è sempre possibile, almeno in linea di principio, ripristinare le condizioni che consentono l'autodeterminazione morale del soggetto.

A questo fine occorre certamente una impresa collettiva, e cioè la riforma dell'ambiente sociale della vita individuale, perché una città giusta rovescerà il circolo vizioso fra energie psichiche irrazionali e condizionamento sociale negativo, e agirà invece come un'agenzia educativa permanente ed integrale, capace di offrire un decisivo supporto esterno al rafforzamento dell'elemento razionale, istituendo così un circolo virtuoso tra una buona educazione sociale e l'autocreazione della figura della soggettività razionale.

Dunque Platone non è un determinista, perché per lui è sempre possibile rovesciare il circolo vizioso in virtuoso, e quindi costruire una figura libera e autodeterminata della soggettività: questa possibilità si iscrive in un orizzonte che potremmo definire in senso lato politico, la ricostruzione di una forma sociale di vita che aiuti la ricostruzione dell'autonomia del soggetto.

Osservo inoltre che se Platone non è determinista, certamente si trova agli antipodi di ciò che nella modernità è stato il pensiero contrattualista. Nella forma classica da Locke in poi, esso presume che il patto sociale sia stipulato da una pluralità di individui liberi, capaci di assumere decisioni razionali.

Nell'antropologia platonica avviene piuttosto il contrario: gli individui liberi, capaci di assumere decisioni razionali, non sono la causa della costruzione dell'ordine sociale, ma un possibile effetto di un ordine sociale buono.

Vorrei venire ora ad Aristotele, che ci serve anche per contrasto a capire meglio Platone, ed è ricco, a sua volta, di aspetti alquanto problematici.

La posizione di Aristotele sulla questione della responsabilità morale delle condotte è molto più lineare e molto più severa rispetto al lascito platonico, ed è anche fortemente polemica nei riguardi dello stesso Platone.

Innanzitutto Aristotele nel libro III dell'*Etica Nicomachea* restringe in modo drastico le condizioni che possono far considerare involontaria (*ἀκούσιον*) un'azione. Involontarie saranno quelle azioni compiute sotto costrizione fisica immediata o per ignoranza delle circostanze.

Per esempio Edipo non può essere accusato di aver compiuto volontariamente parricidio ed incesto perché ignorava chi fossero il padre e la madre. Dunque nel caso di Edipo parricidio ed incesto sono azioni involontarie; Aristotele manderebbe Edipo assolto da queste accuse.

10 Galeno, *I costumi dell'anima dipendono dai temperamenti del corpo*, in particolare il cap. 9.

C'è un'altra classe di azioni, quelle compiute sotto costrizione psicologica (per esempio nel caso di un ricatto che minaccia la vita dei nostri familiari). A tal proposito Aristotele dice che i comportamenti compiuti sotto ricatto sono al limite tra involontario e volontario, però propende a considerarli piuttosto volontari (se tradisco la patria aprendo le porte della città ai nemici perché subisco un ricatto, tutto sommato compio l'azione volontariamente e quindi ne sono in qualche modo responsabile).

In nessun caso Aristotele considera involontarie le azioni compiute sotto la spinta di quelle forze psichiche irrazionali, desiderio, collera, ira, che invece Platone adduceva come motivo di involontarietà¹¹.

La causa di queste azioni, l'*αἰτία*, parola strettamente connessa con *αἴτιος*, colpevole, responsabile, va comunque riferita al soggetto agente. Neppure l'inconsapevolezza dovuta all'ubriachezza o le malattie risultano motivi di involontarietà, secondo la severa analisi del capitolo 7 del III libro dell'*Etica Nicomachea*. Il soggetto era infatti "padrone di non ubriacarsi", e all'inizio vi era anche per lui la "possibilità di non ammalarsi", se avesse seguito un buon regime di vita e le prescrizioni dei medici.

Questo stesso capitolo fornisce la chiave teorica della posizione aristotelica. Essa muove, come è proprio dello stile del filosofo, dalla testimonianza offerta dall'opinione pubblica e dai legislatori, dall'*ἔθος* pubblico e dalle *δόξαι* condivise, che lodano e premiano chi compie azioni giuste, mentre biasimano e puniscono gli autori di azioni ingiuste. Ciò prova che le une e le altre vengono considerate volontarie, e i loro autori ritenuti non solo *imputabili* ma anche *responsabili*. "L'uomo, scrive Aristotele, è principio delle sue azioni", e "le cose i cui principi sono in noi, dipenderanno da noi e saranno volontarie".

Ma la libera decidibilità del corso delle nostre azioni conosce secondo Aristotele un limite importante. Esso consiste nella teoria della *ἕξις* (*habitus* o stato della personalità, carattere consolidato). Una volta che il carattere di un uomo si sia definitivamente consolidato, esso non è più alterabile: se "all'inizio" era possibile non diventare ingiusti, quando ci si è formata una *ἕξις* di questo tipo "non è più possibile non esserlo".

La *ἕξις* si forma a partire dalla ripetizione di azioni buone o cattive, per imitazione, in una fase in cui lo sviluppo morale del soggetto non gli consente ancora di decidere in modo autonomo; attraverso la ripetizione di queste azioni, il carattere morale viene via via sedimentato e reso consapevole, fino a produrre una configurazione pressoché immutabile della personalità. Salvo casi del tutto eccezionali, chi è diventato malvagio non può più modificare questa sua *ἕξις*, e neppure chi è buono può diventare malvagio. Dalla *ἕξις* dipende la posizione dei fini dell'azione, che secondo Aristotele non derivano da una deliberazione razionale ma sono posti dalla volizione (*βούλευσις*)¹². Da questi fini dipende il processo della *προαίρεσις*, la scelta razionale dei mezzi in ordine alla loro realizzazione. Dunque, quando la *ἕξις* si è consolidata, essa produce la volizione di fini che le sono moralmente affini, e dunque la qualità morale delle azioni ne dipende in modo per così dire inerziale, proprio, dice Aristotele, come la caduta di una pietra una volta lanciata.

Ne consegue che le condizioni di volontarietà stanno "all'inizio" (*ἀρχή*) del processo di formazione della *ἕξις*, quando ancora era possibile decidere intorno alla configurazione della

11 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, III 3,

12 Cfr. *ivi*, III 5.

nostra personalità (siamo padroni, κύριοι, del profilo della nostra ἔξις, all'inizio di questo processo)¹³.

Nasce però a questo punto una contraddizione almeno latente nel percorso teorico di Aristotele.

All'inizio del processo di formazione del carattere sta, come si è detto, la ripetizione imitativa di azioni la cui qualità morale non è ancora interiorizzata, ma che vengono imposte da agenti esterni (il padre, la legge, i cittadini esemplari). L'abitudine contratta fin da giovani è decisiva, anzi "è tutto", scrive Aristotele¹⁴.

Ma se l'abitudine da cui deriva la ἔξις dipende dall'influsso di agenti esterni rispetto al soggetto morale in formazione, che senso ha dire che qui sta il principio, o la radice, della volontarietà e perciò della responsabilità delle condotte morali? Che cosa resta "in nostro potere" (ἐφ' ἡμῖν), di che cosa restiamo "padroni", se il condizionamento della condotta avviene in una fase pre-razionale della personalità ed esso conduce alla formazione di un carattere immutabile? E se la volizione dei fini da parte di questo carattere lascia alla razionalità solo una funzione calcolante relativa ai mezzi per realizzarli?

La risposta aristotelica, come spesso accade al filosofo, è sfumata e problematica: siamo συναίτιοι, "corresponsabili"¹⁵ della nostra ἔξις, nel senso che siamo presenti, e in qualche modo partecipiamo, alle fasi di formazione della nostra personalità anche se esse non dipendono interamente da noi.

Quella di Aristotele è dunque una grande e severa teoria dell'implicazione reciproca tra volontarietà, responsabilità, imputabilità, che da un lato evita la difficoltà platonica consistente nel considerare imputabili condotte ritenute involontarie, e dall'altro offre un solido fondamento alla pratica giudiziaria ateniese.

Questa teoria cela però come si è visto un nodo problematico. La ἔξις morale, una volta consolidata, è sostanzialmente immodificabile (questa dottrina formalizza probabilmente l'evidenza fenomenologica di una realtà sociale nota). La radice della volontarietà si situa dunque nel processo di formazione della ἔξις, che però appare largamente eterodiretto, perché consiste nella ripetizione di azioni suggerite o imposte da agenti educativi esterni al soggetto. Rispetto a questo processo risultiamo al più corresponsabili, ma non si può propriamente dire che ne siamo padroni.

In rapporto ai fattori di determinazione del comportamento individuati da Platone, diventano secondari nella teoria aristotelica il conflitto intrapsichico e la psico-patologia a base somatica. Resta invece decisivo il condizionamento sociale: ma proprio qui si produce la massima differenza fra Platone e Aristotele. Per quest'ultimo, infatti, il condizionamento educativo è *di norma* positivo: padri, leggi, cittadini eminenti indicano le norme per una condotta di vita secondo giustizia, mostrano azioni esemplari da riprodurre fino a interiorizzarne le ragioni e il senso, sviluppando così una struttura caratteriale in perfetto accordo con l'ἔθος pubblico nel cui ambito il cittadino condurrà la sua esistenza.

Il semi-determinismo aristotelico – così lo ha definito Pierluigi Donini, *Ethos* – non ha dunque il senso di scagionare il soggetto dalla responsabilità morale delle azioni ingiuste,

13 Cfr. ivi, III 7 1115a.

14 Cfr. ivi, II 1.

15 Ivi, III 7 1114b.

S spazio aperto

bensi quello di mostrare come la via verso la vita giusta sia già ben segnalata nella realtà sociale; questo rende moralmente condannabili e giuridicamente imputabili le deviazioni da questa via virtuosa verso i vizi dell'intemperanza e della incontinenza (ακρασία, ακολασία).

Quanto poi l'ottimismo etico di Aristotele sia confermato dalla sua teoria politica è un problema che qui non può venire discusso. Lo è certamente dal I libro della *Politica* con la celebre definizione dell'uomo come ζῷον φύσει πολιτικόν, animale naturalmente adatto a vivere secondo le norme sociali; lo è meno, invece, dalla teoria delle costituzioni degenerate dei libri III e IV, che getta una luce inquietante sulla qualità morale degli ambienti sociali di formazione degli individui. Ma questo è un nodo problematico che richiederebbe un'altra trattazione: la discrasia che si produce nella teoria aristotelica tra la figura dell'uomo moralmente buono e quella del buon cittadino, cioè del cittadino ben conformato alle norme dell'ambiente sociale in cui vive indipendentemente dalla loro qualità morale.

V entaglio delle donne

A cura di Federica Giardini

Il pensiero femminile è intessuto di passioni, progetti, saperi, conflitti, responsabilità e speranze; è pensato da donne che collocano alla base delle proprie esperienze pratiche e teoretiche la loro identità di genere, interrogandosi su una possibile specificità del filosofare al femminile.

- Brunella Casalini

*L'etica della cura
Dal personale al globale*

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Professoressa associata (settore disciplinare SPS/01) presso la facoltà di Scienze politiche, “Cesare Alfieri”, dell’università di Firenze. Insegna filosofia politica nel corso di laurea triennale in scienze politiche e teorie della giustizia e dell’intervento sociale nel corso di laurea magistrale in disegno e gestione degli interventi sociali.

Alcune pubblicazioni recenti: (con L. Cini), *Giustizia, Uguaglianza e Differenza. Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, FUP, Firenze 2012; *Giustizia e famiglia in una prospettiva transnazionale*, “Ragion pratica”, 37 (2011), pp. 303-320, *Libere di scegliere? Patriarcato, libertà e autonomia in una prospettiva di genere*, “Etica & Politica”, vol. XII, 2 (2011), pp. 329-364, *Globalizzazione e politica del lavoro riproduttivo*, in A. Palumbo e V. Segreto (a cura di), *Globalizzazione e governance delle società multiculturali*, Mimesis, Milano 2011, pp. 201-218; *Il sesso della natura umana*, in M. Galletti e S. Vida (a c. di), *Indagine sulla natura umana*, Carocci, Roma 2011, pp. 166-187; *Rappresentazioni della femminilità, postfemminismo e sessismo*, «Iride», 1, aprile 2011, pp. 43-60.

Brunella Casalini

L'ETICA DELLA CURA Dal personale al globale

Dalla pubblicazione di *In a Different Voice* (1982) di Carol Gilligan il tema della cura ha mostrato una straordinaria capacità di sollecitare sempre nuove ricerche in ambiti e da prospettive disciplinari molto diverse: dalla filosofia morale alla psicologia dello sviluppo, alla sociologia, agli studi sul servizio sociale e sul sapere infermieristico, alla bioetica, all'economia, all'ecologia, alle relazioni internazionali, alla geografia, alla pedagogia, alla filosofia politica, alla filosofia del diritto. In tutti questi ambiti la *care ethics* è riuscita a presentarsi come un'alternativa credibile rispetto all'etica liberale dei diritti e della giustizia e a dimostrarsi utile sia come metodo d'analisi sia quale schema normativo. Suoi punti di forza sono la proposta di un'ontologia relazionale che abbandona l'immagine di un soggetto autonomo e indipendente, e un approccio contestualista che privilegia l'esperienza e quindi l'analisi delle situazioni concrete e quotidiane. Il merito della lavoro teorico sul tema della cura è di aver fornito una lente critica particolarmente potente con la quale leggere la realtà contemporanea: la lente della vulnerabilità, della dipendenza e dell'interdipendenza. L'accento posto su questi aspetti universali della vita umana ci costringe a ricordare il nostro essere animali umani corporei, finiti, ancorati ad una fragile dimensione carnale, ma soprattutto ci rammenta – come sottolinea Eva Feder Kittay – il nostro comune «essere figli»¹: esseri contingenti, venuti al mondo mediante una decisione sottratta alla nostra volontà e la cui vita è stata fin dall'inizio, inevitabilmente, esposta all'altro.

La corporeità, la sessualità, la dipendenza, l'interdipendenza e la vulnerabilità sono le dimensioni rimosse del soggetto liberale a partire dalle quali si sono costruiti tanto la politica moderna quanto i confini dentro i quali essa si è mossa, a cominciare dal confine che ha separato il pubblico dal privato. Questa rimozione è servita a sostenere l'immagine di un soggetto “sovrano”, autonomo, autosufficiente, indipendente; e, al tempo, stesso, a stigmatizzare la dipendenza, associandola più alla dimensione del dominio e della gerarchia che alla metafora della rete, sulla quale piuttosto richiamerà la nostra attenzione l'etica della cura². Se la vulnerabilità e la dipendenza sono tratti universali, nelle società moderne siamo abituati a pensarli come propri di particolari gruppi: anziani fragili, bambini e disabili. La dipendenza evoca così lo scacco, la sconfitta, la mancanza, la perdita dell'autonomia e della libertà³. Cresciuti con il mito dell'indipendenza e dell'esercizio di un'autonomia intesa come

-
- 1 E. Feder Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza e dipendenza* (1999), tr. it. di Silvia Belluzzi, Vita & Pensiero, Milano 2010, cap. I.
 - 2 Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), tr. it. di Adriana Bottini, Feltrinelli, Milano 1987.
 - 3 Cfr. M. Garrau/A. Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux theories du care*, PUF, Paris

controllo totale della propria vita⁴, e contemporaneamente con la paura della dipendenza e del bisogno dell'altro, facciamo difficoltà oggi a pensare alla nostra vulnerabilità come un elemento positivo della nostra esperienza. La riflessione sul tema della vulnerabilità, della cura e della dipendenza, che l'etica femminista propone, è un invito a fare i conti con le nostre paure e a disegnare una politica, oltre che un'etica, capace di sintonizzarsi sui bisogni di corpi incarnati e vulnerabili, legati da relazioni di interdipendenza non sempre ascrivibili alla dimensione della volontarietà.

Il tratto più significativo dell'evoluzione della *care ethics* negli ultimi anni è stato la sua progressiva politicizzazione, conseguente ad uno spostamento dell'attenzione dalla cura come disposizione morale, e quindi tratto caratteriale dell'individuo, alla cura come pratica sociale che richiede sostegno istituzionale e l'assunzione di una responsabilità collettiva. Se all'etica della cura è stato inizialmente attribuito il limite di risultare adeguata al solo contesto delle relazioni familiari e private, negli ultimi anni, lo sforzo di molte autrici, quali Joan Tronto⁵, Eva Kittay⁶, Virginia Held⁷, Kimberly Hutchings⁸, Olena Hankivsky⁹ e Fiona Robinson¹⁰, è consistito nel mostrarne le implicazioni all'altezza delle questioni politiche poste dalle trasformazioni del welfare e dall'attuale fase della globalizzazione. Nelle proposte della seconda generazione di teoriche della cura, che potremmo anche definire come teoriche di un'etica della cura politica e critica – come vedremo – più che di abbandonare il linguaggio dei diritti e della giustizia, si tratta di riconsiderare i diritti in termini relazionali, di guardare al contesto in cui sorgono quelle capacità empatiche che costituiscono le premesse implicite di ogni teoria della giustizia, e soprattutto di interrogarsi sulle condizioni in cui oggi si riceve e si presta cura, sulla divisione sociale del lavoro di cura, sulle politiche sociali che lo sostengono e sui discorsi morali che influiscono sulla sua femminilizzazione all'interno di un

2010, pp. 11-38.

- 4 Cfr. M. Fineman, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, The New Press, New York 2004.
- 5 Cfr. J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), a cura di Alessandra Facchi, presentazione e tr. it. di Nicola Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006; Ead., *A Feminist Democratic Ethics of Care and Global Care Workers. Citizenship and Responsibility*, in *Feminist Ethics and Social Politics. Toward a New Global Political Economy of Care*, a cura di R. Mahon/F. Robinson, UBC Press, Vancouver-Toronto 2011, pp. 162-177.
- 6 Cfr. E. Feder Kittay, *La cura dell'amore*, cit.; Ead., *The Global Heart Transplant and Caring across National Boundaries*, «The Southern Journal of Philosophy», XLVI, 2008, pp. 138-163; Ead. (with Bruce Jennings and Angela A. Wasunna), *Dependency, Difference and the Global Ethic of Longterm Care*, in «The Journal of Political Philosophy», 13, 4, 2005, pp. 443-469.
- 7 Cfr. V. Held, *Care and Justice in a Global Context*, in «Ratio Juris», 17, 2, 2004, pp. 141-155; Ead., *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, Oxford University Press, Oxford 2006; Ead., *Morality, Care and International Law*, in «Ethics & Global Politics», 4, 3, 2011, pp. 173-194: cfr. inoltre il seguente indirizzo online: <http://www.ethicsandglobalpolitics.net/index.php/egp/article/view/8405/11231>.
- 8 Cfr. K. Hutchings, *Towards a Feminist International Ethics*, in «Review of International Studies», 26, 2000, pp. 111-130.
- 9 Cfr. O. Hankivsky, *Imaging Ethical Globalization: The Contribution of a Care Ethic*, in «Journal of Global Ethics», 2, 1, 2006, pp. 91-110.
- 10 Cfr. F. Robinson, *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*, Westview Press, Boulder (Colorado) 1999 e Ead., *The Ethics of Care. A Feminist Approach to Human Security*, Temple University Press, Philadelphia 2011.

contesto che ha sempre di più i tratti di una politica economica globale della cura.

Se i tratti positivi dell'etica della cura sono costituiti dal suo porre l'accento sulla rete di relazioni di interdipendenza in cui gli individui si collocano, un'etica della cura critica è avvertita di alcuni rischi¹¹. Il primo è quello di avallare una concezione romantica e idealizzata della cura, dimentica del fatto che le relazioni di cura possono avere natura patologica, possono essere dannose e/o suscettibili di trasformarsi in rapporti di dominio e oppressione. Parte del lavoro del teorico dell'etica della cura è capire in quali circostanze le relazioni di cura sono suscettibili di derive di tipo paternalistico o, su scala globale, di tipo neocoloniale. Il secondo pericolo è di vedere nella cura una virtù femminile, che affonda le sue radici in una visione essenzialista della femminilità. Anche in questo caso, una "critical political ethics of care"¹² ha il compito di interrogarsi sui processi che hanno "femminilizzato" e degradato le attività di cura, processi che, da un lato, portano a concepirle ancora come attività prettamente femminili, sebbene anche molti uomini, in contesti diversi, oggi se ne facciano carico; e, dall'altro, sembrano spingere alla costruzione di forme egemoniche di mascolinità aggressive e violente¹³. Il terzo pericolo è la presunzione di conoscere i bisogni del destinatario della cura. Un'etica della cura critica e politica deve creare le condizioni perché i soggetti vulnerabili, destinatari della cura, siano in grado di far sentire la loro voce e considerare le conseguenze sociali della scelta di determinate pratiche della cura. La fornitura e la distribuzione del lavoro di cura sono oggi parte integrante di un sistema politico ed economico globale governato dal predominio di un'ideologia neoliberalista che promuove, da un lato, una certa concezione aggressiva, competitiva e militarista della mascolinità, e, dall'altro, un lato meno visibile, ma altrettanto centrale, degli attuali processi di globalizzazione che è costituito dal fenomeno della «femminilizzazione dei circuiti di sopravvivenza»¹⁴.

1. *La care ethics come etica pubblica*

All'interno della vasta messe di studi pubblicati sull'argomento a cominciare dagli anni Ottanta, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* (1993)¹⁵ di Joan Tronto ha rappresentato un momento di svolta, conducendo ad una politicizzazione dell'etica della cura che ne ha illuminato le implicazioni, sia per quanto concerne la teoria della cittadinanza, sia nell'ambito delle teorie della giustizia e, in genere, nelle riflessioni sulla riforma del *welfare state*. Esso ha contribuito in modo cruciale a mettere in luce come il diritto di

11 Sull'etica della cura critica e la sua consapevolezza dei rischi insiti in un approccio incentrato sul tema della cura, cfr., in particolare, F. Robinson, *The Ethics of Care*, cit.

12 Cfr. R. Mahon/F. Robinson (a cura di), *Feminist Ethics and Social Politics. Toward a New Global Political Economy of Care*, cit.

13 Sui nessi tra l'attuale divisione globale del lavoro di cura e concezioni della mascolinità legate ad un immaginario patriarcale se non neocoloniale, cfr. F. Robinson, *Care Ethics*, cit.

14 Cfr. S. Sassen, *Women's Burden: Counter-geographies of Globalization and the Feminization of Survival*, in «Journal of International Affairs», 53, 2, 2000, pp. 503-524.

15 J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), cit. In seguito alla pubblicazione della sua traduzione in italiano, il volume è stato oggetto di un forum: cfr. Aa.Vv., *L'etica della cura di Joan Tronto*, in «Notizie di Politeia», XXIII, 87, 2007, pp. 173-206, con interventi della stessa Joan Tronto, di Thomas Casadei, Alessandra Grompi, Sergio Filippo Magni e Paola Cicognani.

soddisfare i bisogni di cura e di prestare cura sia una questione centrale non solo per le donne, ma – più ampiamente – per ogni cittadino (entro una concezione estesa della cittadinanza sociale). Una questione che diviene tanto più urgente, alla luce dell'attuale *care deficit*, tanto in relazione al modo in cui favorire l'ingresso delle donne nel mercato del lavoro, quanto in considerazione del mutamento demografico in atto nelle società occidentali che rende non più rinviabile una riforma dello Stato sociale.

Moral Boundaries ha introdotto numerosi elementi di novità rispetto ad una discussione che sembrava essersi impaludata nella contrapposizione giustizia/cura e nella descrizione di un femminile esaltato mediante la rappresentazione idealizzata e romantica della diade materna. Joan Tronto, come ha sottolineato Olena Hankivsky, ha aperto la strada alle teorie della cura di seconda generazione¹⁶, in cui si possono collocare anche i lavori di Selma Sevenhuijsen e le ricerche del gruppo di lavoro CAVA dell'università di Leeds, diretto da Fiona Williams¹⁷ e le altre autrici precedentemente citate. Muovendo da un confronto anche aspro con le teoriche della «moralità femminile» – autrici come Sara Ruddick¹⁸, Nel Noddings¹⁹ e Carol Gilligan²⁰ –, Tronto ha sottolineato i pericoli insiti in un'etica della cura che miri ad essere rappresentativa di un punto di vista di genere, quasi che potesse darsi una visione essenzialistica, astorica e immutabile del femminile, rappresentativa di tutte le donne, non solo in ogni contesto storico e culturale, ma anche al di là delle differenze di classe ed etnia. La riduzione del tema a questione femminile rischia, infatti, di confermare stereotipi socialmente diffusi sulla donna come principale responsabile delle funzioni di cura, capovolgendone semplicemente il segno, e insieme di confinarne la rilevanza alla sfera privata. La cura, secondo Tronto, deve proporsi come ideale valido sia all'interno di una visione morale, sia «come base per la realizzazione politica di una buona società»²¹; non deve essere relegata all'ambito delle relazioni personali, private. Per affermare l'importanza di portare la cura nell'ambito del discorso pubblico, l'autrice compie alcune mosse fondamentali: 1) sposta l'analisi su un terreno storico e politico; 2) sottolinea la complementarità di cura e giustizia; 3) cerca di offrire una definizione della cura come pratica sociale; 4) porta l'attenzione sui dilemmi morali che possono nascere in una relazione, quale quella di cura, in cui sono coinvolti soggetti vulnerabili.

16 O. Hankivsky, *Social Policy and the Ethic of Care*, UBC Press, Vancouver-Toronto 2004, p. 21.

17 Cfr. S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist considerations on Justice, Morality and Politics*, Routledge, London 1998; O. Hankivsky, *Social Policy and the Ethic of Care*, cit. e F. Williams, ESRC CAVA Research Group, *Rethinking Families*, Calouste Gubenkian Foundation, London 2004.

18 Cfr. in particolare, S. Ruddick, *Maternal Thinking*, in «Feminist Studies», 6 (1980), pp. 342-367 e Ead., *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon 1989.

19 Cfr. *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (1984), University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2004 (seconda edizione, con una nuova prefazione).

20 All'analisi del dibattito Gilligan-Kohlberg è dedicato il terzo capitolo di *Moral Boundaries*. Scegliendo di confrontarsi con la Gilligan come esponente della *women's morality*, la Tronto ha riconosciuto che l'equazione tra il lavoro della Gilligan e la moralità femminile deve considerarsi più un fenomeno culturale che una creazione di cui la stessa autrice di *A Different Voice* deve considerarsi responsabile, nonostante alcune sue ambiguità. Cfr. J. Tronto, *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*, in M.J. Larrabee (a cura di), *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, Routledge, New York-London 1993, pp. 240-257; in particolare p. 241 (originariamente pubblicato in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», 12, 1987, pp. 644-663).

21 J. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 14.

Il primo apporto originale offerto da *Confini morali* consiste in un'indagine intorno alle ragioni che hanno portato all'attribuzione delle funzioni di cura ai soggetti femminili e hanno confinato ai margini del discorso politico le questioni concernenti la nascita, la morte e i bisogni relazionali e affettivi. Primo obiettivo del testo è, infatti, la ricostruzione del contesto storico-politico in cui prima sono stati creati i valori della «moralità femminile» e poi sono stati eretti e presentati come naturali e neutrali, i confini che li hanno relegati nella sfera familiare. Il riconoscimento del carattere non naturale, bensì costruito, politico e storico di questi confini e la rivisitazione critica del loro senso e della loro funzione, è, secondo la Tronto, il primo passo per pensare la possibilità di portare oltre l'ambito privato i valori affermati dall'etica della cura e per legittimare la loro inclusione nel discorso pubblico. Rivelata la loro natura politica, d'altra parte, il problema non è cercare di abolire quei confini tra pubblico e privato che hanno svolto e svolgono, nell'impostazione liberale e pluralista di Tronto, un ruolo cruciale nel salvaguardare la libertà dell'individuo moderno, né capovolgere l'ordine dei fattori dell'opposizione intorno a cui si sono strutturati, antepoendo il privato al pubblico, il concreto all'universale e la morale alla politica. Se la cura vuole affermarsi come valore politico, essa deve misurarsi e cercare una qualche compatibilità con la giustizia e con la dimensione dei diritti. Un'etica della cura, che intenda riconoscere i valori della democrazia e del pluralismo, non può rinunciare, secondo l'autrice, alla priorità dell'eguaglianza, dell'equità e della libertà. Uno dei primi problemi che un'etica della cura deve affrontare è l'individuazione e la delimitazione dei bisogni: non concepire i bisogni in modo troppo astratto, non ridurre i bisogni a beni materiali, ma soprattutto concedere un ruolo nell'individuazione o «interpretazione dei bisogni» (secondo un'espressione di Nancy Fraser ripresa dalla Tronto) tanto a coloro che prestano cura quanto a coloro che la ricevono.

Strettamente legata all'attenzione per la giustizia, per il rispetto dell'altro e per i diritti individuali, è la decisione di Tronto di parlare della cura privilegiando il punto di vista del soggetto bisognoso di cure, del soggetto debole e dipendente, ricordando che, al di fuori di ogni idealizzazione, la relazione di cura è sempre una relazione squilibrata, in cui uno dei due soggetti dipende dall'altro. Se è vero che non ci si può occupare della cura trascurando le pratiche effettive del prestare e del ricevere cura, ovvero senza scendere nel locale e nel particolare delle pratiche quotidiane, è anche vero che questa concentrazione sul contesto può tradursi in una incapacità di mantenere l'attenzione sul generale, può cioè far emergere un problema di parzialità. La pratica della cura può dare luogo ad un'ampia gamma di dilemmi morali. Un problema di eccessiva vicinanza tra la persona che presta cura e chi la riceve può tradursi, per esempio, in una tendenza della prima a sacrificare i propri bisogni o ad avere difficoltà a distinguerli da quelli di chi viene curato. Un'eccessiva vicinanza può comportare atteggiamenti paternalistici o provocare rabbia in coloro che prestano cura: una rabbia da frustrazione che può sfogarsi sulle persone curate, fino a indurre a trattarle con disprezzo²².

La cura non è intesa da Tronto come una disposizione o un'emozione, ma come una pratica, una pratica complessa che comporta diversi momenti e fasi, nelle quali sono richieste qualità morali quali l'attenzione all'altro, la responsabilità e la competenza. La cura coinvolge un impegno, un interesse, che spinge all'azione, a farsi carico, ad assumersi l'onore di un qualche tipo di azione. Riprendendo una definizione coniata insieme a Berenice Fisher in

22 Cfr. J. Tronto, *Confini morali*, cit., pp. 160-161.

Ventaglio delle donne

un precedente lavoro²³, Tronto intende la cura come «una specie di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro “mondo” in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile»²⁴, dove il mondo non sono solo gli altri esseri umani, ma anche la natura e gli oggetti. La *care* non è, dunque, caratteristica precipua di una relazione diadica, in particolare della relazione diadica madre/bambino, e può assumere significati e forme particolari in culture diverse. La cura viene articolata in quattro fasi: l'interessarsi a (*caring about*), ovvero il momento del riconoscimento del bisogno dell'altro; il prendersi cura di (*taking care of*), il riconoscere che è possibile fare qualcosa per l'altro; il prestare cura (*care giving*), che «implica il soddisfacimento diretto dei bisogni di cura», e infine il ricevere cura (*care receiving*): l'ultimo momento fondamentale per comprendere se i bisogni di cura sono stati soddisfatti. Il ricevere cura è un momento importante in quanto è solo dal punto di vista di chi è bisognoso di cura che si può avere la rassicurazione che i bisogni di cura percepiti siano quelli reali, che siano stati correttamente individuati e soddisfatti.

Come Joan Tronto, Kittay è molto lontana da rappresentare in termini idilliaci la relazione di cura: è l'asimmetria e la diseguaglianza di potere insita nella relazione di cura a renderla particolarmente difficile ed emotivamente impegnativa per i soggetti che vi sono coinvolti. La relazione di cura può trasformarsi in un rapporto di dominio per abuso di potere da parte della persona che si prende cura di un soggetto dipendente. Capita talvolta, però, anche che sia il *care receiver* a non rispettare il *care giver*, a ricattarlo moralmente, contando sul legame affettivo che li lega. Ciò può accadere soprattutto quando il *care receiver* ha uno status sociale elevato e il *care giver* non è un professionista e appartiene ad una classe sociale inferiore, come spesso avviene, stante l'attuale divisione del lavoro di cura su basi razziali, etniche, di classe e di genere.

Per Eva Feder Kittay un ordine sociale che ignori il lavoro di dipendenza è un ordine sociale ingiusto. Confrontandosi con la teoria della giustizia di Rawls, Kittay nota come l'ipotesi che vede nella posizione originaria rappresentanti di individui normodotati e pienamente cooperativi sia un chiaro esempio dell'incapacità della teoria liberale di fare i conti con il tema della vulnerabilità umana e della tendenza a relegarla tra i problemi della moralità privata. La descrizione della società come impresa cooperativa di eguali, proposta dalla teoria della giustizia di John Rawls, secondo quest'autrice, cela la realtà della dipendenza, della dipendenza dei bambini, degli anziani, dei soggetti disabili, dei malati cronici, ma anche di coloro che si occupano delle persone non autonome: dei *dependency worker*. Il lavoro di cura quando rivolto a persone che non sono in grado di provvedere a se stesse autonomamente produce una forma di dipendenza riflessa e derivata nel *care giver*, che è stata e spesso è ancora ignorata e misconosciuta dalla società. Per essere pienamente considerata la dipendenza, secondo Kittay, dovrebbe figurare tra le circostanze di giustizia della posizione originaria²⁵, e la cura, ovvero la «capacità morale di rispondere alla vulnerabilità con la cura»²⁶, dovrebbe

23 Cfr. B.M. Fisher/J. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E.K. Abel /M.K. Nelson (a cura di), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York Press, Albany 1990.

24 J. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 118.

25 Cfr. E. Feder Kittay, *La cura dell'amore*, cit., cap. III.

26 Ivi, p. 185.

essere inclusa tra i poteri della persona morale²⁷. Dato che ognuno di noi attraversa nella vita fasi più o meno lunghe di dipendenza, che ci rendono incapaci di una piena cooperazione sociale, ciò dovrebbe portare gli individui che si trovano sotto il velo d'ignoranza rawlsiano a includere la cura, il diritto di ricevere e prestare cura, nel paniere dei beni sociali primari.

L'introduzione di questo ulteriore bene sociale primario implicherebbe il riconoscimento della questione del lavoro di cura come problema attinente all'etica pubblica e, quindi, l'assunzione di una responsabilità sociale verso coloro che prestano e coloro che ricevono cura. Tale responsabilità pubblica dovrebbe condurre ad una triangolazione ispirata al principio della *doula*: nell'antica Grecia la *doula* era la schiava che si occupava della madre prima e subito dopo il parto, occupandosi dei suoi bisogni e sostenendola emotivamente. La *doula* tradizionale dovrebbe essere oggi sostituita nel lavoro di dipendenza da un sostegno pubblico rivolto a coloro che prestano cura²⁸. Ciò è fondamentale, secondo Kittay, anche per assicurare migliori prestazioni di assistenza: non ci può essere una buona cura finché al *care giver* non è garantita l'indipendenza economica e il lavoro di cura è percepito socialmente come un'attività degradante e, per questo, riservata ai soggetti più svantaggiati.

In *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species* (2006), Martha Nussbaum ha accolto le critiche della Kittay a Rawls e attinto alla sua analisi sul tema della dipendenza e della disabilità. La soluzione che Kittay propone, tuttavia, secondo Nussbaum, non è all'altezza dei problemi che l'approccio contrattualista solleva, problemi che dovrebbero indurre ad un suo abbandono più che a una sua mera correzione. La mancata inclusione nella lista dei beni primari dei bisogni di cura che caratterizzano i cittadini con gravi menomazioni mentali, infatti, deriva da quella stessa concezione kantiana della persona, come essere morale e razionale, da cui Rawls muove: immaginare le parti come approssimativamente uguali, in cerca del vantaggio reciproco e pienamente cooperative non è un errore che può essere corretto semplicemente tramite l'estensione della lista dei beni primari²⁹. Una teoria della giustizia veramente soddisfacente, secondo Nussbaum, dovrebbe riconoscere l'eguale cittadinanza e l'eguale dignità delle persone con gravi disabilità fisiche e mentali e questo è possibile solo se non si concepiscono i principi politici fondamentali come il risultato di un contratto per il vantaggio reciproco e se si accetta una concezione aristotelica della persona, che riporti l'uomo a contatto con la sua condizione animale. La concezione politica della persona formulata da Martha Nussbaum riconosce «il nostro essere animali bisognosi e temporali, che iniziano ad esistere come bambini per terminare spesso la propria vita in altre condizioni di dipendenza»; essa, inoltre, include «relazioni simmetriche, come quelle che sono centrali per Rawls, ma anche relazioni che presentano un'asimmetria più o meno estrema», e sostiene che «le relazioni non simmetriche possono ancora contenere reciprocità e funzionamento veramente umano»³⁰.

Nussbaum interpreta l'idea di Eva Kittay per cui lo Stato dovrebbe tener conto del fatto che ognuno di noi è «figlio di una madre» come tendenzialmente anti-liberale³¹. La metafo-

27 Ivi, p. IV.

28 Cfr. ivi, pp. 254-266.

29 Cfr. M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia* (2006), tr. it. di G. Costa/R. Abicca, il Mulino, Bologna 2007, p. 160.

30 Ivi, pp. 177-178.

31 La Nussbaum fa qui riferimento al cap. III di *Love's Labor*, intitolato appunto *Some Mother's Child*.

ra del figlio non sarebbe adeguata a rappresentare la condizione del cittadino, quasi che lo Stato dovesse assumere funzioni materne. La rinuncia all'obiettivo dell'indipendenza, a suo avviso, è estremamente pericolosa soprattutto nella prospettiva dei destinatari della cura e in particolare delle persone disabili. A differenza dell'etica della cura, il *capability approach* di Nussbaum, anche nel caso delle persone con gravi disabilità, punta a rispondere al bisogno che ognuno sente «di essere un individuo singolo», per quanto nessuno di noi possa godere mai di un'indipendenza più che «temporanea» e «parziale»³².

Al di là delle critiche che le muove, Nussbaum è d'accordo con Kittay nell'osservare che la questione della disabilità solleva due distinti, anche se interconnessi, problemi di giustizia sociale: il primo concerne l'equo trattamento delle persone disabili, il secondo, invece, riguarda il soddisfacimento dei bisogni del *care giver*, di colui che si assume l'onere di prendersi cura di coloro che vivono in condizioni di dipendenza. Finché alle persone in condizioni di dipendenza sarà riconosciuto scarso valore umano, finché esse saranno ritenute non meritevoli di essere a pieno titolo destinatarie di giustizia sociale, neppure al lavoro di coloro che prestano attività di cura si riuscirà a riconoscere piena dignità.

2. La globalizzazione dell'etica della cura

Se, come si diceva all'inizio, all'etica della cura è stato spesso in passato attribuito il limite di costituire un approccio adatto ad affrontare i dilemmi morali nell'ambito personale e familiare, sempre più oggi essa viene proposta nel campo dell'etica globale quale alternativa credibile ai paradigmi finora prevalenti, ovvero al kantismo e all'utilitarismo. L'etica della cura sembra presentarsi – come afferma Elena Pulcini, nel suo *La cura del mondo* – come una «prospettiva morale adeguata all'età globale»³³, per la sua capacità di rispondere ad un bisogno universale e insieme di tenere l'attenzione puntata sul contesto, ovvero sulle diverse situazioni e sulle concrete capacità che le persone hanno di rispondere ai loro bisogni. L'ontologia relazionale sulla quale si fonda, d'altra parte, offre una prospettiva critica più forte delle etiche liberali centrate sui diritti nei confronti dell'ideologia neoliberalista che ha caratterizzato fin qui l'attuale fase della globalizzazione. La consapevolezza dell'interdipendenza esistente su scala globale costituisce, per l'etica della cura, la premessa sulla quale è possibile e doveroso lavorare per arrivare all'elaborazione di una concezione dello sviluppo economico fondata non tanto sui principi dell'efficienza e della crescita, quanto sul rispetto dell'ambiente, su un'attenzione rivolta alla qualità della vita e ad una maggiore giustizia sociale, e sulla volontà di contrastare l'emergere di nuove forme di diseguaglianza e sfruttamento. A favorire l'ampliamento del raggio di azione dell'etica della cura su scala globale ha contribuito sicuramente il fenomeno della femminilizzazione delle migrazioni femminili avvenuto negli ultimissimi decenni, legato all'espansione globale del mercato del lavoro di cura, che ha messo in luce come il privato sia sempre di più non solo politico, ma globale. Guardare la globalizzazione nella prospettiva dell'etica della cura significa quindi anche

32 Cfr. *ivi*, pp. 238-239.

33 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 262.

chiedersi quali corpi sono oggi super accuditi e quali sacrificati e sacrificabili, chi presta cura a chi e in quali circostanze, quali bisogni di cura sono privilegiati e quali sacrificati.

Del tentativo di fare dell'etica della cura un'etica globale sono un esempio significativo i lavori di Fiona Robinson, che, dopo aver mostrato in *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations* le possibili applicazioni dell'etica della cura nell'ambito delle relazioni internazionali, nel suo ultimo lavoro *The Ethics of Care. A Feminist Approach to Human Security* torna sul tema per interrogarsi più specificamente intorno alle sue possibili implicazioni nella valutazione dell'opportunità dell'intervento umanitario e delle sue forme, nell'ambito dei processi di *peace building*, per delineare un'etica della sicurezza ambientale e, più in generale, per una ridefinizione del concetto stesso di *human security*. Un concetto, quest'ultimo, nato negli anni Novanta, in un momento di ottimismo, che ha visto l'agenda politica internazionale muoversi oltre quella tradizione del realismo politico in cui la sicurezza aveva una dimensione statocentrica e nazionale. Il passaggio dall'idea di *national security* a quello di *human security* ha implicato uno spostamento dell'attenzione dallo stato-nazione all'individuo. I due pilastri del concetto di *human security* sono, infatti, il concetto di libertà dalla paura e di libertà dal bisogno. Questa importante svolta nella riflessione sulla nozione di sicurezza emerge dal rapporto sullo sviluppo umano pubblicato nel 1994 dalle Nazioni Unite, nel quale per la prima volta la nozione di sicurezza viene legata alle condizioni della popolazione più che al territorio e ad uno sviluppo sostenibile più che ad una politica di armamenti³⁴. Si riconducono ora alla nozione di sicurezza questioni come quelle della sicurezza alimentare, della sicurezza ambientale o relative alla protezione degli stili di vita delle popolazioni indigene.

Convinta dell'insufficienza dello schema normativo individualistico e incentrato su una visione liberale dei diritti che ha sostenuto fin qui il concetto di sicurezza umana, Robinson propone di rileggere e riformulare questa nozione attraverso le lenti dell'etica della cura, ovvero di un approccio contestualista efficace che rende avvertiti dei bisogni quotidiani della gente comune e della misura in cui la "cura" è una condizione universale per il mantenimento, la riproduzione e la continuità della vita sociale. Ricordando l'origine della parola latina *securus*, che deriva etimologicamente da *sine cura*, senza cura, preoccupazione, Robinson pone l'accento su un paradosso, che emerge dalla definizione proposta dall'*Oxford English Dictionary*: essere sicuri vuol dire stare al sicuro da attacchi, ma anche essere affidati alla cura certa di qualcuno³⁵. Una sensazione di insicurezza, psicologica, materiale ed emotiva, può derivare in effetti nell'esperienza ordinaria e quotidiana di ognuno di noi proprio dalla impossibilità di poter contare, giorno per giorno, su qualcuno che possa prestarci cura. L'insicurezza può così spesso connettersi non alla nostra dipendenza, ma all'impossibilità di ricevere cura. L'esempio forse più efficace offerto dall'autrice è costituito da quei paesi africani, colpiti dalla pandemia di AIDS, la cui popolazione è oggi in prevalenza costituita da minorenni orfani di entrambi i genitori: paesi quali il Botswana e lo Zambia in cui il 20% dei bambini al di sotto dei diciassette anni sono privi di madre e di padre³⁶. Questi paesi mostrano una situazione in cui ciò che compare in primo piano è, come la diffusione della malattia,

34 Cfr. F. Robinson, *The Ethics of Care. A Feminist Approach to Human Security*, cit., p. 47.

35 Cfr. *ivi*, p. 7.

36 Cfr. *ivi*, p. 2.

Ventaglio delle donne

abbia distrutto le reti di relazioni sociali, di solidarietà intergenerazionale e di cura di intere comunità la cui stessa sopravvivenza si trova così messa in pericolo. Ad essere colpiti in tali circostanze non sono solo i minori, ma anche le persone adulte sopravvissute: spesso donne anziane che si ritrovano ad aver in carico il peso della cura dei nipoti e a convivere con persone malate e bisognose di una grande quantità di cure. In casi estremi come questo diviene evidente quanto di solito tendiamo a trascurare o considerare secondario: il ruolo cruciale delle pratiche di cura per il mantenimento della vita sociale e per la riproduzione stessa della società. Se in Occidente l'attuale crisi del lavoro di cura è dovuta all'invecchiamento della popolazione, al mutamento della realtà familiare che vede famiglie sempre più lunghe e strette e all'ingresso delle donne nel mondo del lavoro, nel sud del mondo si assiste ad un'analogha crisi legata alle emergenze prodotte dal susseguirsi di disastri ambientali, carestie e pandemie.

La cura è oggi una questione di politica globale anche perché, come si accennava in precedenza, è intorno al lavoro di cura, inteso dalla Robinson in senso lato (inclusivo non solo dei servizi alla persona, ma anche della pulizia della casa, della preparazione di cibo, e di altri simili attività, fino ad attività volte alla simulazione di situazione di intimità come la prostituzione), che ruotano una parte dell'economia globale e una larga parte delle migrazioni contemporanee. Le condizioni in cui avvengono le migrazioni, d'altra parte, pongono alcuni tra i maggiori fattori di rischio per le migranti che svolgono lavoro di cura (dallo sfruttamento facilitato dalle loro condizioni di irregolarità, al pericolo di venire tenute in una condizione di isolamento, fino a quello di abuso sessuale). Raramente, tuttavia, questo fenomeno è inquadrato nel contesto di rapporti tra nord e sud del mondo. Ciò è ancora più vero, se si prende in esame il traffico di esseri umani a fini sessuali, che viene considerato oggi una delle nuove maggiori minacce alla sicurezza umana. A differenza di quanto accade per il lavoro di cura migrante, le migrazioni finalizzate ad entrare nel mercato del sesso sono oggetto di un discorso a tinte fortemente moralizzanti³⁷. Quale sia l'oggetto controverso dal punto di vista morale varia a seconda dei gruppi che sono impegnati nel combattere i traffici sessuali. Per gli stati il problema è il crimine organizzato transnazionale e l'immigrazione irregolare; per le diverse organizzazioni non governative impegnate nella difesa dei diritti umani sono le forme di una "moderna schiavitù"; per i gruppi femministi abolizionisti, spesso alleati con la destra, il problema è la prostituzione come "male sociale"³⁸. È soprattutto quest'ultimo gruppo che utilizza una retorica da "crociata morale" nella lotta contro la tratta di esseri umani, una retorica che, secondo Fiona Robinson, «non riesce a collocare la prostituzione e il *sex trafficking* nel più ampio contesto sociale e morale legato alla transnazionalizzazione del lavoro di cura e sessuale femminile e delle strutture normative che sostengono questi processi»³⁹; non riesce a vedere come questi fenomeni siano «il prodotto di una combinazione di fattori economici, sociali e demografici», che hanno favorito la crescita di quei «circuiti alternativi di sopravvivenza» (Saskia Sassen), di cui sono protagoniste le donne e che consentono, oggi, grazie alle rimesse, ai paesi del sud del mondo di sopravvivere e pagare il loro debito. Le radici del lavoro di cura migrante e quelle del lavoro sessuale migrante sono quindi le stesse:

37 Cfr. *ivi*, p. 75.

38 Cfr. *ivi*, p. 76.

39 *Ibidem*.

sebbene si tenda per lo più a tracciare linee molto nette tra la migrante che lavora come *baby sitter*, la prostituta e la sposa per corrispondenza, la realtà è che dietro queste scelte c'è un contesto di relazioni commerciali che fa sì che per le migranti l'aspettativa di un beneficio economico costituisca un potente incentivo, cui è difficile rinunciare⁴⁰. Le organizzazioni non governative non abolizioniste impegnate nella protezione dei diritti delle donne hanno una visione più corretta del fenomeno delle migrazioni femminili, anche a fini sessuali, ma l'approccio incentrato sui diritti non consente di vedere un aspetto importante che, secondo Fiona Robinson, è dato dal legame tra la distribuzione globale del lavoro di cura e sessuale e le norme egemoniche di un certo modello di mascolinità, che riproducono a livello globale una nuova forma di distinzione tra pubblico e privato: il volto pubblico della globalizzazione è quello mascolino di un capitalismo «teco-muscolare», caratterizzato da una forte competizione finanziaria, produttiva e commerciale, mentre l'altra faccia, privata, meno visibile, è un «regime of labor intimacy»⁴¹, un'economia dei servizi fondata su un regime sessualizzato e razzializzato, incentrato su un'ideologia razzista e sessista⁴².

Uno degli obiettivi che un'etica della cura critica dovrebbe porsi oggi, secondo Fiona Robinson, è comprendere come i discorsi morali e le rappresentazioni favoriscano e giustifichino la svalutazione del lavoro di cura e come, nel contesto della globalizzazione, finiscano spesso per consolidare relazioni e rapporti di carattere neocoloniale.

40 *Ibidem*. Cfr. anche Ead., *Care Ethics and the Transnationalization of Care: Reflections on Autonomy, Hegemonic Masculinities and Globalization*, in R. Mahon/F. Robinson (a cura di), *Feminist Ethics and Social Politics*, cit., pp. 127-144. La Robinson si richiama qui al lavoro di A. Macklin, *Dancing Across Borders: "Exotic Dancers", Sex Trafficking, and Canadian Immigration Policy*, in «International Migration Review», 37, 2, pp. 464-500.

41 Cfr. *ivi*, p. 78. Robinson riprende la contrapposizione tra un capitalismo "teco muscolare" e un "regime of labor intimacy" da K.A. Chand/L.H.M. Ling, *Globalization and its Intimate Other: Filipina Domestic Workers in Honk Kong*, in M.H. Marchand/A. Sisson Runyan (a cura di), *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites and Resistances*, Routledge, London-New York 2000, pp. 27-43.

42 Cfr. F. Robinson, *The Care Ethics*, cit., p. 78.



F ilosofia e...

A cura di Francesco Ferretti

...neuroscienze

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.

Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

- Ines Adornetti

*Gesti e strumenti nell'evoluzione umana
Un'ipotesi cognitiva sull'origine del linguaggio*

- Erica Cosentino

*Mental Clock
I fondamenti neurocognitivi della
rappresentazione del tempo*

B@bel



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  **Filosofia e...**
-  Immagini e Filosofia
-  Giardino di B@bel
-  Ai margini del giorno
-  Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Ines Adornetti è dottoranda in *Scienze filosofiche e sociali* presso l'Università di Roma Tor Vergata. È cultrice della materia presso la cattedra di Filosofia e teoria dei linguaggi all'Università di Roma Tre e tutor on-line per l'insegnamento di Teoria dei linguaggi e della comunicazione all'Università di Cagliari. I suoi interessi di ricerca riguardano i temi legati alla naturalizzazione e all'evoluzione del linguaggio e della mente. Tra le sue pubblicazioni: *Dalla comunicazione al linguaggio. Scimmie, ominidi e umani in una prospettiva darwiniana* (con Francesco Ferretti, Mondadori Università, Milano, 2012), *Buone idee per la mente. I fondamenti cognitivi ed evolutivi della cultura* (Cuec, Cagliari, 2011), *Modelli e sistemi di comunicazione* (con Elisabetta Gola, Editori Riuniti Univ. Press, Roma, 2009).

Erica Cosentino è Assegnista di ricerca presso l'Università della Calabria. I suoi interessi di ricerca riguardano prevalentemente i seguenti temi: l'evoluzione e il funzionamento del linguaggio dal punto di vista della pragmatica, il ruolo della memoria episodica e dell'anticipazione del futuro (*mental time travel*) nella formazione dell'identità personale, la relazione tra il *mental time travel* e altre abilità cognitive quali la lettura della mente e la navigazione nello spazio. Le sue principali pubblicazioni su tali argomenti includono la monografia *Il tempo della mente. Linguaggio, evoluzione e identità personale* (Quodlibet, 2008) e numerosi saggi e articoli (tra cui quelli recentemente pubblicati in *Consciousness and Cognition* e *Philosophical Psychology*).

Ines Adornetti

GESTI E STRUMENTI NELL'EVOLUZIONE UMANA Un'ipotesi cognitiva sull'origine del linguaggio

1. Introduzione

In questo articolo analizziamo l'origine del linguaggio umano dal punto di vista della tradizione naturalistica darwiniana, vale a dire assumendo l'idea che il linguaggio sia in continuità con i sistemi comunicativi degli animali non umani. Il presupposto metodologico a fondamento del nostro lavoro è che l'origine del linguaggio debba essere tematizzata in riferimento all'origine e all'evoluzione della mente. Tale presupposto dipende dall'adozione di una precisa ipotesi teorica circa la natura delle facoltà verbali umane. Dal nostro punto di vista, il linguaggio poggia in modo fondamentale su sistemi cognitivi di natura non linguistica che ne permettono il funzionamento effettivo (acquisizione, produzione e comprensione)¹. Stabilire quali siano i dispositivi cognitivi coinvolti in tale operazione ha profonde ripercussioni sul modello interpretativo adottato.

L'ipotesi a fondamento di questo lavoro è che i sistemi di elaborazione coinvolti nell'origine del linguaggio siano riferibili alle capacità di organizzazione e pianificazione dell'azione alla base della relazione degli individui con l'ambiente circostante. Nei prossimi paragrafi, utilizzando i dati provenienti dall'archeologia cognitiva, dalla primatologia e dalle neuroscienze, ci proponiamo di mostrare che il linguaggio umano trae origine dai meccanismi cognitivi che permettono agli organismi di "agire sul mondo e agire nel mondo". Tra questi un ruolo di primo piano è giocato dai dispositivi alla base della capacità di costruzione e uso di strumenti. A partire da considerazioni del genere, il nostro obiettivo è mostrare che le azioni manuali necessarie per la produzione e l'uso di strumenti hanno aperto la strada a un sistema comunicativo basato su gesti manuali il quale, a sua volta, ha costituito un precursore evolutivo del linguaggio parlato.

2. Homo faber: la produzione litica nell'evoluzione umana

La tesi alla base di questo scritto è che la capacità di "trasformazione" del mondo debba essere considerata tra i costituenti essenziali della comunicazione umana; più nello specifico, la nostra idea è che alcune delle proprietà alla base dell'avvento del linguaggio umano siano

1 Cfr. G. Fauconnier, *Cognitive Linguistics*, in L. Nadel, *Encyclopedia of Cognitive Science*, Macmillan, London, 2003; F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2007.

legate a una specifica classe di sistemi di elaborazione: quelli che consentono agli organismi di “agire nel mondo e di agire sul mondo” in cui vivono². In una prospettiva di questo tipo, un ruolo di primo piano è giocato dalle abilità di costruzione e uso di strumenti in pietra che compaiono nel record archeologico con la nascita dei primi ominidi³ appartenenti al genere *Homo*, circa due milioni e mezzo di anni fa⁴. La nostra idea è che l’analisi di queste abilità apra la strada a un modello interpretativo circa la natura del linguaggio in grado di spiegarne l’origine. Prima di discutere le capacità cognitive implicate nella costruzione e nell’uso di strumenti preistorici, è bene passare brevemente in rassegna le diverse industrie litiche che hanno caratterizzato la filogenesi umana.

Tradizionalmente gli archeologi classificano le industrie litiche preistoriche in quattro categorie: Modo 1, Modo 2, Modo 3, Modo 4. La tecnica del Modo 1, o olduvaiano, comunemente associata ad *Homo habilis*, compare nella documentazione fossile intorno a due milioni e mezzo di anni fa e perdura per un arco temporale assai lungo: circa un milione di anni⁵. In tale tecnica un oggetto viene utilizzato per modificarne un altro al fine di renderlo efficiente per un successivo utilizzo come strumento. Nello specifico la lavorazione olduviana consiste nella scheggiatura del margine di un ciottolo per ottenere un bordo tagliente: quando l’operazione avviene su una sola faccia, il risultato finale è un ciottolo monofacciale (*chopper*); quando la scheggiatura coinvolge entrambe le superfici si ha un ciottolo bifacciale (*chopping tool*).

Intorno a un milione e settecento anni fa⁶ all’olduvaiano si affianca una nuova e più complessa modalità tecnologica: il Modo 2 o industria acheuleana⁷. L’acheuleano, tradizionalmente attribuito ad ominidi quali *Homo ergaster* e *Homo erectus*, è una tecnica di scheggiatura della pietra caratterizzata dalla presenza di un tipico manufatto: il bifacciale (o ascia a mano simmetrica). Tale manufatto è costruito modellando una pietra di grandi dimensioni su entrambi i lati fino a ottenere una forma a mandorla simmetrica e regolare. Lo sviluppo dell’industria acheuleana viene considerata un evento chiave nell’evoluzione cognitiva umana poiché essa riflette la capacità da parte degli ominidi di “imporre una forma arbitraria” alla pietra⁸ e la presenza di complessi “template” mentali⁹ e/o procedurali¹⁰. In effetti, per realiz-

2 F. Ferretti/I. Adornetti, *Dalla comunicazione al linguaggio. Scimmie, ominidi e umani in una prospettiva darwiniana*, Mondadori Università, Milano 2012.

3 Gli ominidi sono gli esemplari appartenenti alla medesima traiettoria evolutiva di *Homo sapiens* dopo la separazione dalle grandi scimmie antropomorfe avvenuta circa sei milioni di anni fa.

4 Cfr. R. Lewin/R. Foley, *Principles of Human Evolution*, Blackwell Publishing, Malden 2004.

5 Cfr. S. Semaw/P. Renne/J. Harris/C. Feibel/R. Bernor/N. Fesseha/K. Mowbray, *2.5-million-year-old stone tools from Gona, Ethiopia* in «Nature», 385, 1997, pp. 333-336.

6 C.J. Lepre/H. Roche/D.V Kent/S. Harmand/R. L. Quinn/J. Brugal/Philippe, et al., *An earlier origin for the Acheulian*, in «Nature», 477, 2011, pp. 82-85.

7 G.L. Isaac/G.H. Curtis, *Age of early Acheulian industries from the Peninj Group, Tanzania*, in «Nature», 249, 1974, pp. 624-6627.

8 R. Holloway, *Culture: a human domain*, in «Current Anthropology», 10, 1969, pp. 395-412.

9 J. Gowlett, *Mental abilities of early man: a look at some hard evidence*, in R. Foley (a cura di), *Hominid Evolution and Community Ecology*, Academic Press, London 1984, pp. 167-192.

10 J. Gowlett, *Rule systems in the artefacts of Homo erectus and early Homo sapiens: constrained or chosen*, in P. Mellars e K. Gibson (a cura di), *Modelling the early human mind*, McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge 1996, pp. 191-215.

zare strumenti acheuleani chi costruisce lo strumento deve, prima di cominciare a modellare la pietra, immaginare la sagoma dell'oggetto da realizzare e mantenere in mente l'immagine dell'oggetto durante tutto il processo di costruzione.

Il Modo 3, o musteriano, compare nel record archeologico circa duecentocinquantamila anni fa¹¹ ed è solitamente associato ad *Homo neanderthalensis*. Il Modo 3 è una tecnologia di costruzione degli utensili su «nucleo preparato». I più comuni artefatti litici del musteriano sono dei piccoli punteruoli triangolari verosimilmente usati come punte di lance. Questi artefatti sono realizzati attraverso un metodo definito *levallois*. Secondo diversi studiosi¹² la produzione di strumenti del genere testimonia un incremento delle capacità cognitive degli ominidi che li costruiscono rispetto a quelle implicate nella costruzione di strumenti del Modo 1 e 2. Alla base di tale tecnica vi è, in effetti, una concezione differente rispetto alle pratiche precedenti. Mentre i costruttori olduvaiani si limitavano a ricercare una scheggia affilata senza curarsi della forma e gli acheuleani percuotevano il nucleo finché non emergeva la forma desiderata, il metodo levalloisiano consiste, nell'estrazione di schegge sottili, taglienti e regolari, dalla forma predeterminata e varia, da un nucleo di pietra opportunamente preparato al fine di ottenere due superfici: un piano di percussione e uno di scheggiatura. Nella tecnica di *levallois* l'intagliatore deve, quindi, immaginare sia la preparazione del primo nucleo, sia la costruzione dello strumento che dovrà essere prodotto successivamente. Il processo implica così una nuova complessità di organizzazione delle azioni che sembra testimoniare un incremento delle abilità cognitive rispetto alle tecniche precedenti.

Con la nascita di *Homo sapiens*, databile a circa duecentomila anni fa, compare nel record archeologico l'ultima modalità di costruzione di strumenti preistorici: il Modo 4. Esso è caratterizzato da un'industria litica più variegata (tra cui utensili da taglio, strumenti seghettati, lame, raschiatoi, punte, lance, ecc.) e sofisticata rispetto a quelle dei periodi precedenti. Rispetto alla cultura musteriana, infatti, il Modo 4 si contraddistingue per un numero maggiore di tipi di strumenti (si passa da quaranta tipi di manufatti identificabili a circa cento), che variano nel tempo e nello spazio. In Europa, per esempio, a partire da quarantamila anni fa e in meno di trentamila anni si succedono diverse tradizioni di costruzioni di utensili: un ritmo d'innovazione e cambiamento che non ha precedenti nel record archeologico¹³.

3. Strumenti e linguaggio: questione di gerarchie

Come abbiamo anticipato in apertura, a fondamento di questo scritto vi è l'idea che le capacità che sono alla base della costruzione e dell'uso degli strumenti preistorici abbiano avuto un ruolo cruciale nell'origine del linguaggio. L'ipotesi dell'esistenza di una relazione tra il linguaggio e la produzione e l'uso di strumenti è stata avanzata nel corso del tempo

11 Cfr. J.D. Clark, *Prehistory*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

12 Cfr. J.L. Arsuaga, *El Collador del Neandertal*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 1999; tr. it., *I primi pensatori*, Feltrinelli, Milano 2001; P. Mellars, *The Neanderthal Legacy: An Archaeological Perspective from Western Europe*, Princeton University Press, Princeton 1996.

13 Cfr. R. Lewin/R. Foley, *Principles of Human Evolution*, cit.

da diversi studiosi¹⁴. A tal proposito, alcuni sostengono che il linguaggio e la costruzione e l'uso di utensili si fondino sugli stessi processi cognitivi deputati al sequenziamento delle azioni strutturate gerarchicamente¹⁵. Secondo Patricia Greenfield¹⁶, ad esempio, durante le prime fasi ontogenetiche dell'acquisizione del linguaggio la capacità di combinare manualmente gli oggetti (di cui l'uso di strumenti è un caso esemplare) e la capacità di organizzare i comportamenti linguistici condividono lo stesso substrato neurale (identificabile, grossolanamente, nell'area di Broca) responsabile della pianificazione di azioni strutturate gerarchicamente. Rilevante ai nostri fini è che, nell'ipotesi dell'autrice, la similarità ontogenetica tra il linguaggio e la prassi manuale viene estesa anche al caso della filogenesi. Facendo riferimento a dati comparativi, nello specifico alle abilità delle grandi scimmie (scimpanzé, bonobo, gorilla, orango) di combinare manualmente gli oggetti¹⁷ e i simboli¹⁸, Greenfield sostiene, infatti, che le capacità alla base della costruzione e dell'uso degli strumenti e le capacità a fondamento del linguaggio si siano sviluppate insieme nel corso della filogenesi: le pressioni selettive che hanno agito sulle abilità a fondamento della costruzione di strumenti hanno contribuito all'evoluzione dei circuiti neurali rilevanti per il linguaggio e viceversa. Scrive l'autrice:

Il linguaggio e l'uso di strumenti, resi possibili da un substrato neurale comune, si sarebbero evoluti insieme per selezione naturale influenzandosi a vicenda. Attraverso un processo di coevoluzione tra linguaggio e cervello, i vantaggi adattativi di linguaggio primitivo e uso di strumenti avrebbero dato la spinta ad una ulteriore evoluzione cerebrale¹⁹.

L'ipotesi di Greenfield di una relazione filogenetica tra strumenti e linguaggio è stata recentemente avvalorata da alcuni studi di *neuroimaging* che hanno permesso di identificare i circuiti cerebrali coinvolti nella produzione di utensili preistorici²⁰. Tali studi, infatti, hanno

-
- 14 Cfr. C. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Murray, London 1871; tr. it. *L'origine dell'uomo*, Rizzoli, Milano 1982; R. Holloway, *Culture: a human domain*, cit.
 - 15 Cfr. M. Arbib, *From Mirror Neurons to Complex Imitation in the Evolution of Language and Tool Use*, in «Annual Review of Anthropology», 40, 2011, pp. 257-273; P. Greenfield, *Language, tools, and brain: The development and evolution of hierarchically organized sequential behavior*, in «Behavioral and Brain Sciences», 14, 1991, pp. 531-595
 - 16 P. Greenfield, *Language, tools, and brain: The development and evolution of hierarchically organized sequential behavior*, cit.
 - 17 Cfr. W. McGrew, *The intelligent use of tool: Twenty propositions*, in K. Gibson e T. Ingold (a cura di), *Tools, language and cognition in human evolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 151-170.
 - 18 P. Greenfield/S. Savage-Rumbaugh, *Grammatical combination in Pan paniscus: Process of learning and invention in the evolution and development of language*, in S.T. Parker, K.R. Gibson (a cura di), *Language and intelligence in monkeys and apes*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp.540-579; P. Greenfield/S. Savage-Rumbaugh, *Imitation, grammatical development, and the invention of protogrammar by an ape*, in N. Krasnegor/D.M. Rumbaugh/M. Studdert-Kennedy/R.L. Schiefelbusch (a cura di.), *Biological and behavioral determinants of language development*, Lawrence Erlbaum Associates, Inc, Hillsdale 1991, pp. 235-258.
 - 19 P. Greenfield, *Language, tools, and brain: The development and evolution of hierarchically organized sequential behavior*, cit. p. 549.
 - 20 D. Stout/N. Toth/K. Schick/T. Chaminade, *Neural Correlates of Early Stone Age Tool-Making: Technology, Language and Cognition in Human Evolution*, in «Philosophical Transactions of the Royal

1) confermato l'esistenza di un substrato neurale comune (in particolar modo, il giro frontale inferiore dell'area di Broca coinvolto nella pianificazione gerarchica delle sequenze di azioni) tra costruzione di strumenti ed elaborazione del linguaggio umano e hanno 2) mostrato che l'aumento graduale di complessità e sofisticazione rintracciabile nella produzione di strumenti preistorici nel corso della filogenesi umana (che abbiamo analizzato nel paragrafo precedente) è imputabile ad un sviluppo delle capacità rese possibili da tale substrato (organizzazione gerarchica delle azioni). Secondo gli autori della ricerca l'esistenza di una sovrapposizione tra le aree cerebrali coinvolte nella costruzione di strumenti preistorici e nel linguaggio può essere interpretata come una prova a sostegno del fatto che «questi comportamenti si fondano sulla più generale capacità umana di organizzare azioni complesse orientate ad uno scopo ed è probabile che siano evoluti insieme rinforzandosi a vicenda»²¹.

4. Dall'azione al linguaggio: il modello del grasping

Da quanto detto fino ad ora emerge un fatto importante che vale la pena di sottolineare: l'idea che il linguaggio sia radicato nell'azione. Gli studi che abbiamo brevemente presentato nel paragrafo precedente sono, in effetti, una conferma delle cosiddette *teorie motorie* dell'origine del linguaggio secondo le quali il linguaggio umano ha avuto origine dai sistemi d'azione originariamente legati alla coordinazione motoria e/o la manipolazione degli oggetti²². Tali teorie fanno generalmente riferimento all'ipotesi che la comunicazione gestuale abbia costituito un precursore evolutivo del linguaggio vocale. A sostegno di questa ipotesi vi sono evidenze provenienti dalla primatologia e dalle neuroscienze.

Gli studi condotti sui primati, specie sulle grandi scimmie antropomorfe, hanno evidenziato la presenza in questi animali di un ricco repertorio comunicativo basato sui gesti²³.

Society of London B», 363, 2008, pp. 1939–1949; D. Stout D., T. Chaminade, *Making tools and making sense: complex, intentional behavior in human evolution*, in «Cambridge Archaeological Journal», 19 (1), 2009, pp. 85-96; D., Stout, *Possible Relations between Language and Technology in Human Evolution*, in A. Nowell A. e I. Davidson (a cura di), *Stone tools and the evolution of human cognition*, University Press Of Colorado, Boulder, 2010, pp. 159-184; D. Stout, *Stone toolmaking and the evolution of human culture and cognition*, «Philosophical Transactions of the Royal Society of London B», 366, 2011, pp., 1050–1059. Negli esperimenti sono state osservate le attivazioni cerebrali di essere umani moderni a cui era stato chiesto di produrre utensili in pietra attraverso i processi di scheggiatura caratteristici delle industrie litiche preistoriche.

21 Stout et al., *Neural Correlates of Early Stone Age Tool-Making: Technology, Language and Cognition in Human Evolution*, cit., p. 1947.

22 Cfr. M. Corballis, *From Hand to Mouth: the origins of language*, Princeton University Press, Princeton 2002; tr. it., *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, Cortina, Milano 2008; P. Greenfield, *Language, tools, and brain: The development and evolution of hierarchically organized sequential behavior*, cit.; P. MacNeilage, *The Evolution of Hemispheric Specialization for Manual Function and Language*, in S. P. Wise (a cura di), *Higher Brain Functions: Recent Explorations of the Brain's Emergent Properties*, John Wiley & Sons, NY 1987, pp. 285–309; G. Rizzolatti/M. Arbib, *Language within Our Grasp*, in «Trends in Cognitive Science», 21(5), 1998, pp. 188–194.

23 Cfr. J. Call e M. Tomasello (a cura di), *The Gestural Communication of Apes and Monkeys*, Lawrence Erlbaum, Londra 2007.

Tale repertorio viene appreso individualmente e utilizzato in modo flessibile e intenzionale, a differenza delle vocalizzazioni che in questi animali sono, per lo più, determinate geneticamente e legate a stati emotivi (dunque fisse e involontarie)²⁴. Per esempio, le grandi scimmie antropomorfe possono usare uno stesso gesto per fini comunicativi diversi, ma anche gesti diversi per lo stesso fine comunicativo. Molto spesso, gli individui producono un gesto quando il ricevente presta adeguata attenzione e poi, a volte, seguono la reazione del ricevente e attendono una risposta. Inoltre, i repertori gestuali dei primati non umani sono aperti all'incorporazione di nuovi segnali, sia a livello del singolo individuo, che della popolazione. Esiste, infatti, un alto grado di variabilità individuale nella produzione e nell'uso dei gesti, dovuta sia a processi di ritualizzazione ontogenetica (il processo per cui un segnale, creato da due individui, pur non essendolo all'inizio, diventa comunicativo nel corso del tempo), sia all'apprendimento sociale e all'emergenza di segnali idiosincratici²⁵. Per ragioni di questo tipo e poiché i primati non umani hanno un eccellente controllo corticale su mani e braccia (i movimenti degli arti sono sottoposti al controllo volontario) è possibile ipotizzare che «l'antenato comune di esseri umani e scimpanzé doveva essere meglio equipaggiato per sviluppare un sistema di comunicazione volontaria basato su gesti visibili piuttosto che su suoni»²⁶.

La conferma a questa ipotesi è venuta dal campo delle neuroscienze con la scoperta dell'esistenza nel cervello delle scimmie (nello specifico, dei macachi) dei cosiddetti neuroni specchio (*mirror neurons*)²⁷. Tali neuroni sono associati con l'azione dell'afferrare – *grasping* – e sono stati definiti “specchio” poiché permettono un rispecchiamento tra la percezione e l'azione. Essi, infatti, si attivano quando la scimmia esegue un movimento intenzionale con le mani, per esempio quando cerca di afferrare un oggetto, e quando osserva un altro primate (uomo o scimmia) che compie lo stesso movimento. Ricerche di *neuroimaging* hanno mostrato che anche il cervello umano è dotato di un sistema specchio: regioni cerebrali attive maggiormente quando il soggetto compie o osserva un gesto di afferrare rispetto alle situazioni in cui il soggetto si limita semplicemente a guardare l'oggetto²⁸. L'importanza dei neuroni specchio risiede nel fatto che il loro ruolo è legato alla comprensione dell'azione: essi permettono alla scimmia (o all'umano) di comprendere le azioni fatte da altri proiettandole su azioni che essa stessa è in grado di compiere²⁹.

-
- 24 Cfr. D. Ploog, *Is the neural basis of vocalization different in nonhuman primates and Homo sapiens?*, in T.J. Crow (a cura di), *The Speciation of Modern Homo Sapiens*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 121–135.
- 25 Cfr. M. Arbib/K. Liebal/S. Pika, *Primate vocalization, gesture and the evolution of human language*, in «Current Anthropology», 49 (6), 2008, pp. 1053–1076.
- 26 M. Gentilucci/M. Corballis, *From manual gesture to speech: A gradual transition*, in «Neuroscience and Biobehavioral Reviews», 30, 2006, pp. 949–960, cit. p. 951.
- 27 G. di Pellegrino/L. Fadiga/L. Fogassi/V. Gallese/G. Rizzolatti, *Understanding motor events: a neurophysiological study*, in «Experimental Brain Research», 91, 1992, pp. 176–180; V. Gallese/L. Fadiga/L. Fogassi/G. Rizzolatti, *Action recognition in the premotor cortex*, in «Brain», 119, 1996, pp. 593–609.
- 28 S. Grafton/M. Arbib/L. Fadiga/G. Rizzolatti, *Localization of grasp representations in humans by PET: 2. Observation compared with imagination*, in «Experimental Brain Research», 112, 1996, pp. 103–111.
- 29 Cfr. R. Rizzolatti/L. Fogassi/V. Gallese, *Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action*, in «Nature Reviews Neuroscience», 2, 2001, pp. 661–670; G. Rizzolatti/C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

Il dato interessante ai nostri fini è che i neuroni specchio sono stati scoperti nell'area F5 della corteccia premotoria ventrale dei macachi. Tale area è considerata omologa (vale a dire, è un precursore evolutivo) dell'area di Broca negli umani³⁰, un'area che abbiamo visto essere coinvolta nell'organizzazione delle sequenze gerarchiche d'azione (per esempio, nel controllo dei movimenti complessi delle mani durante la produzione di strumenti). Tale area, ed è questo l'aspetto rilevante, svolge però un ruolo centrale anche nelle funzioni legate agli aspetti della produzione³¹ e comprensione³² del linguaggio. Per ragioni di questo tipo, Rizzolatti e Arbib³³ hanno proposto l'*Ipotesi del Sistema Specchio*, vale a dire l'idea che il linguaggio abbia avuto origine dai meccanismi non originariamente legati alla comunicazione: il sistema specchio per il *grasping* con la sua capacità di generare e riconoscere insiemi di azioni manuali.

Recentemente Arbib³⁴ ha ulteriormente raffinato l'*Ipotesi del Sistema Specchio* sostenendo che nell'evoluzione umana si sia verificata un'estensione del sistema per il *grasping* che ha permesso lo sviluppo delle capacità imitative. L'importanza di questo processo risiede nel fatto che, secondo l'autore, i meccanismi neurali alla base dell'imitazione rappresentano l'innovazione chiave nel percorso evolutivo che ha condotto al linguaggio in *Homo sapiens*. Nello specifico, Arbib ipotizza sette stadi nell'evoluzione del linguaggio:

S1: *grasping*;

S2: un sistema specchio per il *grasping* condiviso con l'antenato comune di umani e scimmie non antropomorfe;

S3: un sistema per l'imitazione semplice del *grasping* orientato agli oggetti condiviso con l'antenato comune di umani e antropomorfe;

S4: un sistema per l'imitazione complessa del *grasping*;

S5: protosegno: un sistema di comunicazione prevalentemente manuale;

S6: protolinguaggio: un sistema di comunicazione prevalentemente vocale;

S7: linguaggio.

I primi tre stadi si riferiscono al periodo precedente la separazione della linea evolutiva umana da quella delle antropomorfe; gli stadi 4, 5 e 6 caratterizzano la linea di discendenza degli ominidi; il settimo stadio è proprio di *Homo sapiens*. Rilevante ai nostri fini è il fatto che secondo Arbib³⁵ l'evoluzione dei meccanismi cerebrali che supportano il linguaggio è legata all'evoluzione dei meccanismi cerebrali alla base della costruzione e dell'uso degli strumenti. Nello specifico, la fase dell'industria olduvaiana corrisponde allo stadio

30 G. Rizzolatti/M. Arbib, *Language within Our Grasp*, cit.

31 Cfr. P. Broca, *Loss of Speech, Chronic Softening and Partial Destruction of the Anterior Left Lobe of the Brain*, in «Bulletin de la Société Anthropologique», 2, 1861, pp. 235-238; D. Embick/A. Marantz/Y. Miyashita/W. O'Neil/K. Sakai, *A syntactic specialization for Broca's area*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», 97(11), 2000, pp. 6150-6154.

32 Cfr. A. Friederici/M. Meyer/D. von Cramon, *Auditory language comprehension: An event-related fMRI study on the processing of syntactic and lexical information*, in «Brain and Language», 74, 2000, pp. 289-300.

33 G. Rizzolatti/M. Arbib, *Language within Our Grasp*, cit.

34 M. Arbib, *From monkey-like action recognition to human language: An evolutionary framework for neurolinguistics*, in «Behavioral and Brain Sciences», 28, 2005, pp. 105-67; M. Arbib, *From Mirror Neurons to Complex Imitation in the Evolution of Language and Tool Use*, cit.

35 M. Arbib, *From Mirror Neurons to Complex Imitation in the Evolution of Language and Tool Use*, cit.

dell'imitazione semplice; l'industria acheuleana corrisponde allo sviluppo dell'imitazione complessa e del protolinguaggio; l'incremento delle innovazioni tecnologiche e lo sviluppo dell'organizzazione sociale che caratterizza la storia evolutiva di *Homo sapiens* coincide con l'emergere del linguaggio.

Nello scenario evolutivo proposto da Arbib particolarmente importante è la fase che prepara al protolinguaggio. Tale fase è resa possibile dallo sviluppo dei meccanismi cerebrali per l'imitazione complessa delle azioni manuali (S4). Questa forma d'imitazione, che è centrale anche nella produzione litica, implica il sequenziamento di un movimento complesso in unità più o meno familiari e la successiva messa in atto dei corrispondenti elementi (o variazioni di) che compongono le azioni familiari³⁶. In altri termini, l'imitazione complessa permette di riconoscere la performance altrui come un insieme di azioni familiari (o come varianti di azioni familiari) e successivamente di ripeterle. L'emergere dell'imitazione complessa di azioni pratiche manuali è fondamentale per l'evoluzione della comunicazione. Essa apre, infatti, la strada a un sistema di comunicazione basato prima sulla pantomima di azioni manuali (S5a) e poi su gesti convenzionali – protosegno (S5b). La pantomima (e l'imitazione complessa sui cui essa si fonda) è legata ad un cambiamento nel sistema specchio. Mentre, infatti, nelle scimmie il sistema specchio per il *grasping* risponde solo agli atti transitivi, vale a dire a quelle situazioni in cui l'animale cerca di raggiungere un oggetto effettivamente presente³⁷, negli umani esso si attiva anche per gli atti intransitivi, cioè in situazioni in cui non è presente l'oggetto verso cui il movimento è diretto³⁸. Questo cambiamento neurale è cruciale per la pantomima di gesti manuali in cui, in effetti, colui che osserva vede solo il movimento e inferisce a cosa quel movimento si riferisce e l'obiettivo dell'azione. Da questo punto di vista, la pantomima è intrinsecamente comunicativa: essa è fatta con l'intenzione di portare l'osservatore a pensare a una specifica azione, evento o oggetto.

La pantomima fornisce l'impalcatura per la successiva emergenza del protosegno (S5b): un sistema costituito da gesti convenzionali primariamente manuali e facciali utilizzati per formalizzare, disambiguare o estendere gli atti di pantomima. A sua volta, il protosegno permette lo sviluppo del protolinguaggio (S6): un sistema multimodale in cui manualità e vocalità si evolvono insieme in una spirale in espansione (*expanding spiral*). In questa fase, infatti, secondo Arbib la descrizione gestuale di oggetti ed eventi (protosegno) viene accompagnata gradualmente da una vocalizzazione caratteristica. Una volta che la vocalizzazione è stata appresa, il gesto manuale di supporto alla vocalizzazione può venir meno lasciando spazio al solo simbolo orale che, a questo punto, non necessita più della relazione iconica originaria col suo referente. I due sistemi, il protosegno e il protolinguaggio, interagendo tra loro, danno avvio a una spirale in espansione che permette a *Homo sapiens* di sviluppare una "predisposizione per il linguaggio" attraverso l'integrazione multimodale di azioni manuali, facciali e vocali. Secondo tale prospettiva, dunque, l'emergere del linguaggio nella specie umana può essere rappresentato come la progressiva incorporazione delle vocalizzazioni nel

36 Cfr. M. Arbib, *The mirror system, imitation, and the evolution of language*, in C. Nehaniv e K. Dautenhahn (a cura di), *Imitation in animals and artifacts*, MIT Press, Cambridge 2002, pp. 229–80.

37 Cfr. M. Umiltà/E. Kohler/V. Gallese/L. Fogassi/L. Fadiga/C. Keysers/G. Rizzolatti, *I know what you are doing. A neurophysiological study*, in «Neuron», 31, 2001, pp. 155–165.

38 Cfr. L. Fadiga/L. Fogassi/G. Pavesi/G. Rizzolatti, *Motor facilitation during action observation: A magnetic stimulation study*, in «Journal of Neurophysiology», 73, 1995, pp. 2608–2611.

sistema specchio (si ricordi che tale sistema negli umani è collocato nell'area di Broca che ha un ruolo centrale nel controllo della produzione linguistica). Secondo Arbib è possibile, infatti, che in *Homo habilis*, ma soprattutto in *Homo erectus*, fosse presente una "proto area di Broca" in grado di mediare la comunicazione attraverso gesti manuali e oro-facciali. Tale area, in seguito a un processo di collateralizzazione, vale a dire in seguito ad un'estensione filogenetica dei circuiti neurali del sistema specchio dall'area manuale F5 alle vicine aree oro-motorie, potrebbe aver guadagnato un controllo primitivo sui meccanismi vocali che nell'ultimo stadio (S7) in *Homo sapiens* avrebbe portato all'emergere del linguaggio così come lo conosciamo oggi.

5. Conclusione

In questo lavoro abbiamo sostenuto che la questione dell'origine del linguaggio umano debba essere tematizzata in riferimento alle capacità di manipolazione e trasformazione del mondo. A tal proposito, abbiamo mostrato l'esistenza di una relazione filogenetica, rintracciabile nella produzione di azioni strutturate gerarchicamente, tra la produzione e l'uso di strumenti e il linguaggio. Attraverso la discussione di tale relazione abbiamo avanzato l'ipotesi che le azioni manuali abbiano costituito la piattaforma evolutiva per lo sviluppo della comunicazione umana, nello specifico che la comunicazione gestuale dei primati non umani e degli ominidi abbia rappresentato il precursore filogenetico del linguaggio vocale. Tale ipotesi, secondo cui il linguaggio è il prodotto di un lungo processo evolutivo e trae origine da abilità pratiche radicate nell'azione condivise (seppur a grado diverso) con altre specie animali e ominidi, costituisce a nostro avviso un modo particolarmente proficuo per affrontare il tema dell'origine del linguaggio in una prospettiva genuinamente naturalistica.



Erica Cosentino

MENTAL CLOCK

I fondamenti neurocognitivi della rappresentazione del tempo

1. *Introduzione*

Nell'undicesimo libro delle *Confessioni* Agostino afferma: «Io so che cosa è il tempo, ma quando me lo chiedono non so spiegarlo». Questa citazione è probabilmente uno dei passi in assoluto più citati quando ci si propone, come nel nostro caso, di analizzare il problema della rappresentazione del tempo. Generalmente, la seconda parte della citazione è quella che viene presa maggiormente in considerazione, e viene riproposta allo scopo di documentare che il tempo, a differenza di altri componenti dell'esperienza umana, è ineffabile e sembra sfuggire alla riflessione cosciente.

A supporto dell'idea dell'intrinseca inafferrabilità del tempo vi è probabilmente il fatto che, sebbene la temporalità sia un elemento costitutivo di base dell'esperienza umana, non sembra esistere alcun "organo del tempo": l'apparenza visiva delle cose è colta attraverso gli occhi, la loro consistenza, l'odore e il sapore sono veicolati anch'essi da specifici canali e, nel complesso, queste informazioni ci permettono di localizzare gli oggetti nello spazio fisico e rispetto al nostro corpo. Ma quali sono le informazioni rilevanti ai fini della percezione e della rappresentazione del tempo? La domanda non ammette una risposta immediata. Per questa ragione, dal nostro punto di vista, l'aspetto più interessante della citazione di Agostino non è tanto nella seconda parte quanto nella prima: il fatto che non riusciamo a spiegare cosa sia il tempo è meno sorprendente del fatto che, a dispetto di tutto, noi *sappiamo che cos'è* il tempo. Chiarire come ciò sia possibile è lo scopo del presente lavoro.

Il punto di partenza è la considerazione che il tempo è un concetto dinamico. Ciò significa che possiamo cogliere la dimensione temporale solo attraverso il suo scorrere. In quest'ottica, il tempo è colto attraverso la successione degli eventi. La questione rilevante diventa allora quella di chiarire come sia possibile per gli esseri umani rappresentare eventi passati e futuri. Dal punto di vista adottato in questo scritto tale tema deve essere affrontato coniugando l'indagine teorica alle recenti acquisizioni delle scienze della mente contemporanee. Conformemente a ciò, esamineremo quali sono gli specifici meccanismi psicologici che consentono di ricordare il passato e proiettarsi mentalmente nel futuro. Alla luce di tale indagine emergerà che, in effetti, gli esseri umani dispongono di un "organo del tempo", ossia di una complessa facoltà cognitiva responsabile della rappresentazione temporale. Tale facoltà è chiamata *mental time travel* (MTT)¹. La sua esistenza spiega come sia possibile che gli esseri

¹ E. Cosentino, *Il tempo della mente. Linguaggio, evoluzione e identità personale*, Quodlibet, Macerata 2008.

umani sappiano cos'è il tempo. Inoltre, come vedremo, date le caratteristiche di tale sistema cognitivo, è possibile chiarire in cosa consiste la rappresentazione temporale.

Le principali conclusioni cui arriveremo sono due e riguardano aspetti particolarmente rilevanti e, per certi versi, sorprendenti della nozione di temporalità: in primo luogo, passato e futuro sono rappresentati similmente nella mente degli esseri umani; in secondo luogo, la rappresentazione del tempo è inscindibilmente legata al punto di vista in prima persona. Il riferimento a un "organo del tempo" implica, dal nostro punto di vista, l'adozione di una prospettiva naturalistica, ossia la formulazione di una teoria del tempo inteso come prodotto cognitivo del funzionamento di certi meccanismi biologici della specie. A tal riguardo, nella parte conclusiva di questo lavoro affronteremo la questione della rappresentazione del tempo da parte degli altri animali e, in linea con la prospettiva naturalistica, mostreremo che i meccanismi alla base del pensiero temporale sono, almeno in parte, condivisi con altri animali. Sulla base dei risultati degli studi di psicologia animale concluderemo, che la capacità umana di rappresentare il tempo deve essere considerata in continuità con le competenze esibite da altri animali.

Vediamo ora che cos'è esattamente questa facoltà di *mental time travel* e quali sono le evidenze a suo sostegno.

2. Un'unica facoltà per pensare il passato e il futuro

Che cosa accade esattamente quando torniamo con la mente a un evento passato o ci proiettiamo verso uno scenario futuro? Nonostante questi due processi coinvolgano dimensioni temporali opposte, le loro caratteristiche sono più simili di quanto potremmo pensare; in particolare, tanto la rievocazione del passato quanto la proiezione nel futuro chiamano in causa un processo di costruzione attiva di un evento. Tale costruzione sfrutta in entrambi i casi la prospettiva in prima persona, ossia rappresenta gli eventi in quanto esperienze personali.

L'idea che quando simuliamo un evento futuro costruiamo uno scenario nella nostra immaginazione è conforme a quanto suggerito dal senso comune. Al contrario, l'affermazione che anche i ricordi sono costruzioni immaginarie sembra sfidare le nostre comuni intuizioni su come funzioni la memoria. A dispetto di ciò, contrariamente a un'ipotesi un tempo molto accreditata, il ricordo è più simile a un *puzzle* costruito con i frammenti delle esperienze passate che ad un *replay* dell'evento originario; il processo coinvolto ha, infatti, il carattere di una ricostruzione, attiva a ogni rievocazione. Un modo interessante di osservare la natura costruttiva del ricordo è quello di guardare alle distorsioni della memoria; non ricordare chi ci ha detto qualcosa, fondere elementi appartenenti a esperienze diverse in un unico ricordo, avere memoria di qualcosa che non è mai accaduto: tutti questi fenomeni sono comuni – lo sono al punto di non poter essere considerati semplici disfunzioni. La pervasività delle distorsioni della memoria indica chiaramente che quest'ultima non è perfetta; tuttavia – cosa che più conta ai nostri fini – non lo è perché non è necessario che lo sia.

La funzione principale della memoria non è tanto quella di ricordare il passato di per sé; piuttosto, permettendo di estrarre flessibilmente informazioni dal passato e ricombinarle in modi nuovi, la memoria svolge una cruciale funzione di orientamento al futuro. Ciò significa

che la rievocazione del passato e l'anticipazione del futuro sono i componenti di un medesimo processo, in cui la priorità spetta alla dimensione del futuro. Tale ipotesi ha trovato recentemente molte conferme empiriche, le quali supportano l'idea di un unico dispositivo mentale che elabora l'informazione temporale di natura auto-referenziale e produce sia le ricostruzioni mentali del passato che le simulazioni del futuro: il Mental Time Travel (MTT). Più precisamente, la controparte relativa al passato coinvolge quello specifico sistema di memoria che è la memoria episodica: su tale sottosistema si sono concentrate molte ricerche; solo recentemente, invece, si è iniziato a prestare attenzione alla costruzione mentale di potenziali scenari futuri. Tuttavia vi è stato un crescente riconoscimento del fatto che le due abilità siano correlate.

3. I fondamenti neurocognitivi della rappresentazione temporale

Studi cognitivi, neuropsicologici e di neuroimaging supportano l'ipotesi che ricordare il passato e immaginare il futuro condividano caratteristiche simili e dipendano dagli stessi meccanismi cognitivi e neurali. Per quanto riguarda le caratteristiche della rappresentazione temporale, D'Argembeau e Van der Linden² hanno comparato la capacità dei soggetti di ricordare un evento specifico del loro passato e di immaginare un evento specifico che sarebbe potuto accadere loro in futuro e hanno scoperto che i due processi sono influenzati allo stesso modo da una serie di variabili. Per esempio, gli eventi passati e futuri più vicini al presente includevano più dettagli sensoriali e contestuali ed erano accompagnati da una sensazione più intensa di appartenere alla storia personale dell'individuo rispetto agli eventi più lontani. Queste scoperte sono state estese in studi successivi in cui venivano manipolati fattori come le differenze individuali nella capacità di immaginazione e nelle strategie di regolazione dell'emozione³ o la vividezza del contesto⁴; anche in questi casi, si è osservato che le manipolazioni producevano effetti simili tanto sulla simulazione degli eventi passati che di quelli futuri.

Conformemente ai dati ricavati dagli studi di natura comportamentale appena citati, numerose indagini, condotte sfruttando le tecnologie di visualizzazione dell'attività cerebrale, convergono nell'individuare un *core network* neurale che supporta la simulazione di eventi passati e futuri⁵ che comprende regioni della corteccia prefrontale mediale, la corteccia pa-

2 A. D'Argembeau/M. Van der Linden, *Phenomenal characteristics associated with projecting oneself back into the past and forward into the future: Influence of valence and temporal distance*, in «Conscious Cogn». 13, 2004, pp. 844-858,

3 A. D'Argembeau/M. Van der Linden, *Individual differences in the phenomenology of mental time travel*, in «Conscious Cogn». 15, 2006, pp. 342-350.

4 K. Szpunar/K. McDermott, *Episodic future thought and its relation to remembering: Evidence from ratings of subjective experience*, in «Consciousness & Cognition» 17, 2008, pp. 330-334.

5 D. Addis/A. Wong/D. Schacter, *Remembering the past and imagining the future: common and distinct neural substrates during event construction and elaboration*, in «Neuropsychologia» 45, 2007, pp. 1363-1377; D. Hassabis/D. Kumaran/E. Maguire, *Using imagination to understand the neural basis of episodic memory*, in «The Journal of Neuroscience» 27, 2007, pp. 14365-14374; A. Botzung/E. Denkova/L. Manning, *Experiencing past and future personal events: Functional neuroimaging evi-*

rietaie mediale e laterale e i lobi temporali mediali e laterali, incluso in modo consistente l'ippocampo. Anche la psicopatologia offre dati a sostegno di tale ipotesi, infatti i pazienti amnesici, che a causa di danni all'ippocampo e a strutture correlate del lobo temporale mediale soffrono di gravi disturbi della memoria episodica, mostrano allo stesso tempo anche una forte incapacità di generare piani per il futuro.

Il paziente noto come K.C., per esempio, a causa di un incidente che gli aveva procurato danni a varie regioni cerebrali, inclusi i lobi temporali mediali e frontali, era incapace di rievocare eventi personali del proprio passato e, parimenti, non riusciva a fornire una descrizione del proprio futuro personale, inclusi periodi di tempo come «questo pomeriggio», «domani» e «la prossima estate»; di fronte alla richiesta di svolgere un tale compito di proiezione, K.C. affermava di avere un «vuoto». È importante notare che tale disturbo è specifico per la capacità di simulare eventi personali, infatti i pazienti generalmente non hanno difficoltà a immaginare possibili sviluppi di eventi impersonali come le questioni politiche⁶. La compromissione selettiva della capacità di proiettarsi nel passato e nel futuro è stata verificata, inoltre, anche nei pazienti affetti da Alzheimer⁷ e negli schizofrenici⁸.

Un caso altrettanto interessante è quello del declino cognitivo. È noto da tempo che l'invecchiamento è associato a un indebolimento della memoria episodica, ma fino a poco tempo fa nessuno studio aveva posto l'attenzione sui cambiamenti cui va incontro la capacità di simulare eventi futuri. Le prime ricerche in tale direzione hanno verificato che il declino della memoria episodica ha un corrispettivo nella decadenza della capacità di proiezione nel futuro⁹. Inoltre, la stretta relazione tra i due processi è stata confermata anche sul piano dello sviluppo infantile¹⁰; Busby-Grant e Suddendorf¹¹ hanno condotto uno studio in cui ponevano delle semplici domande su eventi passati e futuri a bambini di età compresa tra i tre e i cinque anni; i bambini dovevano rispondere a domande come «cosa hai fatto ieri?», «cosa farai domani?», ma anche «cosa non hai fatto ieri?», «cosa non farai domani?». Tali esperimenti hanno stabilito che le capacità di rispondere alle questioni sul passato e sul futuro sono correlate e che solo i bambini di quattro e cinque anni rispondono correttamente.

dence on the neural bases of mental time travel, in «Brain and Cognition» 66, 2008, pp. 202-212; R. Buckner/D. Carroll, *Self-projection and the brain*, in «Trends Cogn. Sci.» 11, 2007, pp. 49-57; D. Schacter/D. Addis/R. Buckner, *The prospective brain: Remembering the past to imagine the future*, in «Nature Reviews Neuroscience» 8, 2007, pp. 657-661; D. Schacter/D. Addis/R. Buckner, *Episodic simulation of future events: concepts, data, and applications*, in «Ann. NY Acad. Sci.» 1124, 2008, pp. 39-60.

- 6 S. Klein/J. Loftus/J. Kihlstrom, *Memory and temporal experience: The effects of episodic memory loss on an amnesiac patient's ability to remember the past and imagine the future*, in «Social Cognition» 20, 2002, pp. 353-379.
- 7 D. Addis/D. Sacchetti/B. Ally/A. Budson/D. Schacter, *Episodic simulation of future events is impaired in mild Alzheimer's disease*, in «Neuropsychologia» 47, 2009, pp. 2660-2671.
- 8 A. D'Argembeau/S. Raffard/M. Van der Linden, *Remembering the past and imagining the future in schizophrenia*, in «Journal of Abnormal Psychology» 117, 2008, pp. 247-251.
- 9 D. Addis/A. Wong/D. Schacter, *Age-related changes in the episodic simulation of future events*, in «Psychol. Sci.» 19, 2008, pp. 33-41.
- 10 C. Atance/D. O'Neill, *The emergence of episodic future thinking in humans*, in «Learning and Motivation» 36, 2005, pp. 126-44.
- 11 J. Busby-Grant/T. Suddendorf, *Preschoolers begin to differentiate the times of events from throughout the lifespan* in «European Journal of Development Psychology», 6, 2009, pp. 746-762.

In base a quanto abbiamo appena visto, dunque, il ricordo e la proiezione nel futuro sono le controparti del medesimo processo e dipendono dallo stesso dispositivo mentale. Inoltre un aspetto particolarmente interessante ai nostri fini è che tale processo può essere caratterizzato come una forma di immaginazione in prima persona: rievocare il passato e anticipare il futuro implica la costruzione immaginaria di eventi di cui il soggetto è protagonista. Nel paragrafo seguente approfondiamo questo aspetto cruciale della rappresentazione temporale mostrando come tale proprietà svolga un ruolo estremamente rilevante nella spiegazione della comparsa del *mental time travel* dal punto di vista evolutivo.

4. *Il tempo rappresentato in prima persona*

L'associazione di particolari proprietà qualitative alle nostre proiezioni nel tempo è qualcosa di cui ciascuno di noi fa esperienza quando ci immergiamo nella rievocazione del passato o nella simulazione del futuro. La spiegazione dello stretto nesso che si instaura, nel ricordo, tra immagini, sensazioni ed emozioni può dipendere dal nesso causale che lega l'esperienza passata e lo stato attuale, nonché dall'autoreferenzialità del nesso stesso. Un'interpretazione di questo tipo sembra lasciare fuori, tuttavia, il legame tra immagini e sensazioni quando gli eventi simulati sono collocati nel futuro; in tal caso, infatti, l'esperienza immaginaria non è stata vissuta e, dunque, non può crearsi alcun nesso causale tra essa e il presente. In realtà, però, le nostre simulazioni del futuro influenzano effettivamente le nostre scelte attuali; il problema è: come fanno a farlo? Le simulazioni o le costruzioni di scenari, nel passato e nel futuro, richiedono un certo grado di distacco dalla realtà esterna; tale distacco pone un problema di ordine generale: se il soggetto non risponde direttamente alle stimolazioni esterne, da dove trae in questi casi la motivazione ad agire? La risposta a tale quesito chiama in causa le emozioni.

Un buon esempio di quanto stiamo affermando è costituito dal ruolo delle emozioni nel ragionamento. Le emozioni sono, secondo Damasio¹², il fondamento di una delle molteplici varietà in cui si presentano le sensazioni: quando il corpo si conforma a una certa emozione, noi ci sentiamo tristi, felici, ecc., cioè alle emozioni sono connesse certe sensazioni. La rilevanza del lavoro di Damasio consiste nel mostrare che il ragionamento astratto governato da regole di inferenza è una base insufficiente per dar conto di come si prendono decisioni; ciò che conta in questi processi sono gli stati affettivi associati ai ragionamenti. Attraverso i processi di apprendimento, certi significati emotivi vengono associati a stimoli; in tal modo, lo stimolo innesca automaticamente una reazione emotiva che guida la risposta dell'organismo. L'aspetto per noi più interessante è che tale processo non funziona solo quando lo stimolo attivante è percepibile; il fatto più importante è che attraverso l'anello «come se» le stesse reazioni emotive possono essere innescate quando lo stimolo attivante è elaborato nell'immaginazione. Così, se stiamo pensando di fare qualcosa che potrebbe comportare per noi un vantaggio, ma essere dannoso per un rapporto di amicizia, il pensiero di come potrebbero evolversi i fatti è accompagnato da certe emozioni che marciano alcune conclusioni

12 Cfr. A. Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and Human Brain*, Putnam's Sons, New York, 1994; tr. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.

in modo negativo e altre in modo positivo e, di conseguenza, orientano la scelta verso una determinata direzione.

In questi termini, la costruzione di scenari futuri potenziali è una caratteristica adattativa fondamentale perché consente agli organismi che ne dispongono di pianificare a lungo termine in accordo alle anticipazioni simulate e, quindi, di preparare in anticipo le strategie comportamentali appropriate. A tal fine, è di centrale importanza che l'organismo che simula tali scenari non rappresenti solo un certo evento futuro, ma rappresenti anche se stesso come il protagonista di tale evento. L'assunzione di una prospettiva personale rispetto all'evento simulato è ciò che distingue la memoria episodica e l'anticipazione episodica del futuro da altre forme di memoria e di anticipazione; tale coinvolgimento personale nell'evento immaginato ha una rilevanza cruciale al fine che le simulazioni di eventi futuri abbiano efficacia nel determinare il comportamento attuale dell'organismo. Dal punto di vista evolutivo, infatti, il MTT è un sistema "egoistico": l'utilità di predisporre strategie comportamentali flessibili a lungo termine consiste nel fatto che il beneficiario di quelle strategie è identificato con l'organismo che attualmente sta costruendo gli scenari immaginari. D'altra parte, le caratteristiche che rendono il MTT un meccanismo di anticipazione estremamente flessibile ne fanno anche un sistema cognitivamente dispendioso; il suo costo in termini di economia cognitiva è una valida ragione per chiedersi se altre specie non abbiano preferito farne a meno evolvendo sistemi di anticipazione meno dispendiosi.

5. Il tempo è una prerogativa esclusiva degli esseri umani?

Le proprietà della rappresentazione del tempo che, conformemente alla citazione di Agostino, ne fanno un oggetto di analisi così complesso e delicato sono anche all'origine dell'idea secondo cui il tempo è una prerogativa che appartiene esclusivamente agli esseri umani. Da questo punto di vista, gli animali non umani sarebbero vincolati al qui ed ora, inchiodati ad esistenze che concepiscono solo un eterno presente. In questa forma radicale, l'ipotesi dell'unicità umana sembra essere facilmente smentita. Basta considerare i comportamenti anticipatori messi in atto da molte specie, come le migrazioni o le ibernazioni. Certamente si potrebbe obiettare che tali comportamenti hanno una base istintuale e, dunque, non coinvolgono la capacità di rappresentare il tempo. Un criterio più restrittivo per valutare se anche altri animali sono capaci di distaccarsi dal presente è valutare se siano capaci di agire in vista del futuro per soddisfare un bisogno attualmente non esperito e puramente anticipato.

Utilizzando questo criterio, recentemente gli psicologi comparativi hanno messo a dura prova l'idea che gli esseri umani siano gli unici animali capaci di viaggiare nel tempo. Alcuni studi condotti con le ghiandaie¹³ hanno dimostrato che questi uccelli, nutriti a giorni alterni in due gabbie diverse, anticipano la situazione di non trovare cibo in una gabbia il giorno dopo e, di conseguenza, nascondono preventivamente delle provviste in quel luogo – anche quando all'atto del nascondimento siano sazie. Tale comportamento ricorda la capacità ama-

13 S. Correia/A. Dickinson/N. Clayton, *Western scrub-jays anticipate future needs independently of their current motivational state*, in «Curr. Biol.» 17, 2007, pp. 856–861; C. Raby/D. Alexis/A. Dickinson/N. Clayton, *Planning for the future by western scrub-jays*, in «Nature» 445(7130), 2007, pp. 919–921.

na in molti modi, inclusa la possibile presenza di una forma di proiezione dell'esperienza. Tuttavia, è improbabile che gli uccelli utilizzino processi simili a quelli degli esseri umani quando eseguono questi comportamenti. L'anatomia del cervello negli uccelli è abbastanza diversa da quella dei mammiferi superiori. Inoltre, il nostro antenato comune agli uccelli è distante e poche specie mostrano comportamenti complessi che suggeriscono la capacità di MTT. Pertanto, la conclusione più semplice è che queste abilità negli uccelli siano frutto di una evoluzione convergente, vale a dire che pressioni selettive simili hanno portato all'evoluzione di risposte comportamentali simili negli uccelli e negli umani, pur senza avere una radice comune. Inoltre, la capacità delle ghiandaie sembra essere limitata al dominio del nascondere il cibo che è un comportamento specie-specifico, mentre la capacità umana non è limitata nel contenuto ed è invece estremamente flessibile e dominio generale.

Tra gli altri animali solo le scimmie antropomorfe hanno dato prova di una capacità flessibile per la pianificazione del futuro. Per esempio, i bonobo e gli oranghi coinvolti negli esperimenti di Mulcahy e Call¹⁴ erano capaci di selezionare, nella stanza-test, lo strumento adeguato a far funzionare un apparecchio che dispensava acini d'uva; in seguito, trasportavano lo strumento in una stanza d'attesa, dove trascorrevano molte ore, per poi ricondurre indietro lo strumento nella stanza-test quando era permesso loro di tornarvi. Gli animali eseguivano questa prova anche quando il dispensatore di cibo non era visibile per tutto il periodo del test e, soprattutto, riportavano indietro lo strumento meno spesso quando, nella condizione di controllo, ottenevano la ricompensa per il trasporto dell'attrezzo adeguato, ma l'apparecchio veniva rimosso completamente – a dimostrazione del fatto che il comportamento delle antropomorfe non era determinato dall'associazione tra lo strumento e la ricompensa. Inoltre, quando sono posti di fronte alla scelta di una piccola ricompensa nell'immediato o di una ricompensa più grande in seguito, le scimmie antropomorfe, a differenza di molti altri animali, sono capaci di differire nel tempo la ricompensa¹⁵, mostrando di tener conto di orizzonti temporali estesi.

Data la vicinanza evolutiva tra queste scimmie antropomorfe e gli esseri umani è plausibile considerare le capacità da loro esibite come proto-forme della capacità umana per il MTT, basate su precursori cognitivi comuni. Pertanto, sebbene non sia ancora possibile stabilire con esattezza quale sia il grado di capacità degli altri animali, quello che è certo è che il MTT non è una facoltà tutto o nulla e gradi di tale competenza sono condivisi con altri animali. Tale conclusione è estremamente rilevante ai fini di costruire una teoria naturalistica della facoltà umana di rappresentare il tempo.

14 N. Mulcahy/J. Call, *Apes save tools for future use*, in «Science» 312, 2006, pp. 1038–40.

15 M.J. Beran, *Maintenance of self-imposed delay of gratification by four chimpanzees (Pan Troglodytes) and an orangutan (Pongo Pygmaeus)*, in «Journal of General Psychology» 129, 2002, pp. 49–66; V. Dufour/M. Pele/E. Sterck/B. Thierry, *Chimpanzee (Pan Troglodytes) anticipation of food return: coping with waiting time in an exchange task*, in «Journal of Comparative Psychology» 121, 2007, pp. 145–55; A.G. Rosati/Stevens/J.R. Hare/M. Hauser, *The evolutionary origins of human patience: temporal preferences in chimpanzees, bonobos, and human adults*, in «Current Biology» 17, 2007, pp. 1663–1668.

6. *Conclusion*

In questo lavoro ci siamo proposti di chiarire in che cosa consiste la capacità di rappresentare il tempo, ossia di individuare la fonte e il tipo di informazioni che compongono la conoscenza umana della dimensione temporale, di esplorarne le caratteristiche fondamentali e di esaminarne la natura. La conclusione principale cui siamo pervenuti è che la mente umana è una macchina per viaggiare nel tempo, vale a dire che essa comprende una facoltà naturale che elabora specificamente l'informazione temporale. Tale "organo del tempo" rappresenta eventi passati e futuri e, in tal modo, costruisce una nozione di temporalità che ha alcune caratteristiche degne di nota: innanzi tutto, il passato e il futuro sono rappresentati in modo molto simile nella mente degli individui; secondariamente, tali rappresentazioni sono intrinsecamente vincolate all'assunzione della prospettiva in prima persona da parte del soggetto. Alla luce della nostra analisi abbiamo concluso che il concetto di tempo è parte del corredo biologico della nostra specie e che, in linea con la prospettiva del continuismo evolutivo, gli esseri umani hanno evoluto una sofisticata capacità di rappresentare il tempo che è parzialmente condivisa con altre specie.

I *mmagini e Filosofia*

A cura di Daniella Iannotta

Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.

- Emiliano Ingria

*Al di là dello specchio magico
Appunti ermeneutici per un viaggio fantastico*

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia**
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Come non vuole assolutamente nascondere il titolo, al centro di queste riflessioni c'è un incontro: l'incontro di un maestro dell'ermeneutica con quello che, primo fra tutti, è l'oggetto dell'interpretazione, una storia. Una storia che non si esaurisce nel libro in cui è contenuta ma si spalanca all'inizio e al di là dell'esperienza di lettura. «*Una storia che non dovesse mai avere fine, il libro di tutti i libri*» che, guarda un po', racconta proprio di ciò che ci riguarda più da vicino, ma che mai ci sogneremmo di trovare in un libro, figuriamoci in un libro di fantasia: la nostra vita.

Questa è *La storia infinita*. Un libro che per caso finisce nelle mani del protagonista e che, per un caso ancora più felice, arriva ad essere aperto anche dalle nostre. Un libro che parla di un Lettore, ed un libro *per* la Lettura. Cosa scontata se si pensa che ogni libro è fatto per essere letto, ma che perde di ogni ingenuità nel momento in cui ci si rende conto che l'intera storia è, in qualche modo, un elogio della lettura. Lettura intesa prima di tutto come viaggio; in un mondo inaspettato, straordinario, *fantastico* e *fantastico* (è il caso di dirlo), che è quello del Testo; lettura come scacco ai nostri pregiudizi e come opportunità per le nostre precomprensioni; lettura come metafora. Di cosa? Dell'esperienza di vita. Come questo libro lo è di ogni esperienza di lettura.

Un lettore cade accidentalmente nel Mondo del Testo e lì si trova a dover scrivere la propria storia, proprio come noi cadiamo in questo mondo senza saperne nulla al riguardo, nemmeno il titolo. In entrambi i casi c'è un solo modo per arrivare alla fine della storia: *scrivere*. *Scriversi*. Ed avere il coraggio di leggersi. Attraverso il Mondo del Testo, attraverso tutte le Storie della nostra cultura. Solo così si potrà arrivare di fronte a quella porta, la Porta dello Specchio Magico, e vedere che, oltre tutte le storie, dietro ogni personaggio vissuto, sentito sulla pelle e scritto negli occhi, c'è una sola identità: la nostra. Ed è *un'identità narrativa*, come dice Paul Ricœur. Ermeneutica, frutto di un percorso, di una storia. Lo si può chiamare vita, e, se si guarda a tutte le storie lette e quindi vissute, non si può negare che, in un certo senso, sia *Infinita*.

Emiliano Ingria

AL DI LÀ DELLO SPECCHIO MAGICO
Appunti ermeneutici per un viaggio fantàsico

*Mi piacerebbe sapere che
diavolo c'è in un libro
fintanto che è chiuso*

M. Ende, *La storia infinita*

«Eppure anche lui, Bastiano, anche lui era alla Grande Ricerca, e non sapeva dove lo avrebbe portato e come sarebbe andata a finire»¹. E nemmeno noi. Tant'è che ci siamo ritornati. Ma tanto poi la fine cambia sempre. Dopotutto, questa è *La storia infinita* e questa qui, proprio questa, su queste pagine, è un'altra storia, e la si dovrà raccontare questa volta.

E sia, dunque. Raccontiamo.

Come dice il titolo, questi non vogliono essere altro che dei leggeri appunti di viaggio, o meglio, appunti *per* un viaggio. Un po' come quando si va in biblioteca a prendere in prestito una guida turistica per cominciare a sbirciare la nostra prossima meta. Solo che, in questo caso, la guida non è turistica, ma ermeneutica (e spiegheremo cosa vuol dire); inoltre, non è per una meta in particolare, e allo stesso tempo lo è per tutte. Ma attenzione: le nostre mete non sono mete qualunque, bensì mete narrative. Il che significa che non possono essere raggiunte con i normali mezzi di trasporto, ma necessitano di un oggetto speciale: il libro.

La meta scelta per questa volta è il mondo di Fantàsia (ci scusiamo sin da subito se la mappa allegata non riprodurrà troppo fedelmente i luoghi che andrete a visitare, ma questo è, come dire... un problema inevitabile. E spiegheremo anche questo, più avanti). Come dice bene il nome, Fantàsia è un mondo fantastico ed è l'universo creato da Michael Ende nel suo libro più famoso: *La storia infinita* (1979). Per la stesura di questa... ma sì, guida ermeneutica, ci avvarremo della *guida* di Paul Ricœur. E, precisamente, prenderemo spunto dalla sua opera *Tempo e racconto*. Questo perché, a ben vedere, tra il pensiero di Ricœur ed il mondo creato da Michael Ende non vi è che un filtro: la metafora. Spieghiamo.

Se Fantàsia è il mondo delle Storie, la storia raccontata da Michael Ende può essere presa come metafora di ogni esperienza di lettura. Insomma, c'è un libro e c'è un Lettore. Ognuno dei due è portatore di un mondo. Ma, per un caso che sembra inspiegabile, il mondo del libro (e quindi il Mondo del Testo) è in pericolo. Soltanto il Lettore potrà salvarlo. Per farlo, dovrà accettare la sfida che il Mondo del Testo gli lancerà. Si dovrà catapultare con tutte le scarpe (che diventeranno prontamente stivali) dentro Fantàsia, affrontare la storia con le proprie

1 M. Ende, *La storia infinita*, Longanesi, Milano 1997, p. 48.

precomprensioni e, soprattutto, scrivere la sua. Viverla. Solo così potrà salvare il Mondo del Testo: donare un nuovo inizio alla Storia e far sì che diventi davvero *Infinita*. Quando ne verrà fuori, certo, non avrà più gli stivali, né il mantello, ma avrà trovato qualcosa che in quella storia proprio non pensava potesse entrarci: se stesso. Quello che salva le storie è la vera identità del Lettore, Bastiano², in questo caso, ma in generale ognuno di noi.

Usciti da Fantasia non saremo soltanto dei lettori migliori, ma, e questo è il nostro augurio, autori di noi stessi. Il salvataggio fra Storia e Lettore è stato reciproco.

Questa è la metafora.

Al di là del suo filtro, c'è Paul Ricœur con *Tempo e racconto* e c'è la sua tesi. Noi vorremmo sostenerla con lui: ogni testo ci apre un mondo; ma per farlo siamo noi a dover esser aperti al testo. Dall'incontro dei due mondi, o per dirla con Gadamer, dei due orizzonti (quello del testo e quello del lettore), nascerà una nuova prospettiva sul mondo in cui quotidianamente viviamo ed un nuovo modo di viverlo. Inaspettato e straordinario.

Eccoci allora pronti a partire sulla scia di Bastiano: exploreremo il mondo del testo come il nostro giovane lettore, cercheremo di non rimanere impigliati nel Bosco Fruscante³ ed andremo affondo, in avanti e indietro per la tridimensionalità del testo.

Per farlo, applicheremo al testo de *La storia infinita* il metodo del *circolo ermeneutico*⁴. Frutto dei lavori dedicati alla *Estetica della ricezione* di Hans-Robert Jauss, e poi perfezionato dalla riflessione di Paul Ricœur, il circolo ermeneutico si presenta come un modello applicativo valido per l'analisi di ogni testo letterario.

Il circolo consta di tre tappe fondamentali: comprensione, spiegazione e interpretazione. Per *comprensione* s'intende il primo approccio col testo. È la prima lettura, filtrata da tutti i nostri pregiudizi che speriamo prendano tutti la forma di precomprensioni. Ma è anche il modo più genuino di incontrare un testo: ci si avvicina empaticamente ai personaggi che si amano, se ne condividono le sofferenze e le gioie. Insomma, si vive il racconto senza starci a pensare troppo su.

Viene poi la *spiegazione*. Qui si entra nella storia in modo meno ingenuo. Se nella comprensione ci si era avvicinati, ora è bene prendere un poco le distanze ed aguzzare l'occhio critico. Si analizza il testo nella sua struttura, i personaggi, il tempo (che in questo lavoro avrà un ruolo particolare), i luoghi. Si studia il contesto dell'opera e magari la vita dell'autore.

Infine, arriviamo all'*interpretazione*. Dobbiamo vedere come siamo usciti da questa storia. La prima lettura ci aveva trascinato giù per il mondo nel testo, poi abbiamo cercato di stare attenti a non inciamparvi troppo in quella foresta di racconto. Ci siamo messi su un'altura e abbiamo osservato tutto con più distacco. Adesso possiamo riavvicinarci, ma con una ricchezza maggiore. È il momento di vedere come la storia abbia influito su noi stessi, se c'è stata quella fusione di orizzonti. Bisogna capire se siamo riusciti ad infilarci in quegli spazi bianchi e siamo arrivati in qualche modo al non detto del testo; e se questo ci ha rivelato qualcosa non detto di noi. Se siamo cambiati, se ha davvero influito sulla nostra vita.

A Bastiano è andata così, speriamo sia così anche per noi.

2 Bastiano è il protagonista de *La storia infinita* che, dopo esser venuto in possesso del libro s'imbarca per una lettura tutta d'un fiato che lo porterà a cadere lui stesso nella storia. Scrivere la propria sarà il solo modo per venirme fuori, ritrovare se stesso e il proprio mondo.

3 Cfr. M. Ende, *La storia infinita*, cit. p. 20.

4 Cfr. A. Valleriani (a cura di), *Verso l'oriente del testo*, Andromeda Editrice, Teramo 1995.

1. *Comprensione: i colori del testo*

Se questa si propone come una guida per il mondo di Fantàsia, e se, come accennavamo all'inizio, la nostra meta è una meta narrativa, è bene dare subito qualche istruzione sul mezzo di trasporto per raggiungerla. In altre parole, sul libro. Dicevamo prima che la *comprensione* è il primo contatto col testo, non dovrebbero esserci problemi, allora, se per primo contatto intendessimo anche i colori del testo. Ora, perché parlare dei colori? Perché, appunto, il colore è qualcosa che viene percepito visivamente. Si *comprende* subito. E *La storia infinita* non lascia dubbi: il colore è un elemento essenziale. All'inizio del racconto, Bastiano scopre che il libro di cui è venuto in possesso è stampato in caratteri di colori diversi. Ma sul momento non ci viene detto di più. Per chi ha avuto la fortuna di leggere *La storia infinita* in un'edizione che si rispetti, si sarà accorto che lo stesso discorso vale anche per noi: ci sono due colori per il libro, verde e rosso.

Verde è il mondo del testo, è il mondo di Fantàsia. Rosso è il nostro mondo: quando si racconta di Bastiano che legge nella soffitta, il carattere è rosso. E quando il lettore andrà nel mondo del testo, sarà in verde anche lui.

Questa divisione cromatica comporta una riflessione di cui ci occuperemo in modo particolare nella parte dedicata alla *spiegazione*, ma è bene accennarvi sin da subito. Se si sceglie di raccontare le cose in due colori diversi, è perché si raccontano cose diverse. Due mondi, due luoghi, ma inevitabilmente anche due tempi. Nonostante ci troviamo sempre all'interno della stessa storia, verde è il tempo di Fantàsia; rosso quello di Bastiano. La capacità di una storia di rifigurare il nostro tempo attraverso il tempo del racconto sarà il centro della nostra analisi. Ma qui le cose si complicano perché avviene esattamente quello che cercheremo di sostenere in questo lavoro: c'è un tempo del racconto che incide su quello del lettore. Ma poi c'è anche il nostro tempo, di noi che leggiamo sia di Bastiano che di Fantàsia. Come questi tre tempi s'intreccino e a quali effetti porteranno sarà il cuore della parte successiva.

A questa parte è bene arrivarci subito. Questo non perché la *comprensione* sia meno importante, ma per il semplice fatto che implica la lettura dell'opera; cosa che ha per forza bisogno di uno spazio diverso da questo e rigorosamente personale.

2. *Spiegazione: oltre gli spazi bianchi*

Abbiamo lasciato questa prima parte con un occhio verde e uno rosso per via del tempo. Ora la prima lettura c'è stata. Ma noi vogliamo andare oltre, perché, come dice Paul Ricœur, spiegare vuol dire comprendere di più⁵.

Alla fine di questo breve lavoro, lo abbiamo detto, vorremo dimostrare come la lettura abbia la forza di rifigurare il nostro tempo, come le storie che abitiamo possano renderci autori della nostra vita. Ma di sicuro è una dimostrazione lontana da quella classica di tipo scientifico: qui non vogliamo fornire verità assolute, ma solo una verità ermeneutica. E questo perché nemmeno la nostra identità è assoluta, è invece narrativa: frutto di una storia, anzi di molte storie, magari infinite.

5 Cfr. A. Valleriani (a cura di), *Verso l'oriente del testo*, cit.

Sulla via di questa dimostrazione, dobbiamo lasciare il momento empatico per concentrarci su quello analitico. Se durante la nostra prima lettura abbiamo accordato all'autore il diritto di farci credere a quel mondo, adesso dobbiamo vedere perché è stato possibile crederci, quali sono le esigenze del testo e quali le nostre, su quali piani avviene la famosa fusione di orizzonti.

Ma visto che siamo partiti dai colori, riprenderemo da lì: dal discorso sul tempo.

2.1. Abitare il testo è giocare con il tempo

Quando parliamo di abitabilità del mondo del testo⁶, intendiamo che la storia proietta intorno a noi un universo in cui sono possibili esperienze che, probabilmente, nella nostra vita non ci capiterebbe mai di fare. A tenere saldo quest'universo di finzione sono le stesse coordinate in base alle quali regoliamo la vita nella realtà fattuale (quella in cui viviamo): lo spazio e il tempo. Questo vuol dire che ogni storia ha bisogno di essere ambientata in uno spazio e in un certo tempo. Il criterio guida è la verosimiglianza. Ma attenzione: ciò che deve essere verosimile non è tanto l'ambientazione spaziale o cronologica (altrimenti sarebbe inutile parlare di *La storia infinita* e di ogni altro racconto di fantasia) ma l'azione. È l'azione che, mossa in un certo spazio e in un certo tempo, conferisce credibilità alla storia. Ma ancora non ci siamo. È possibile descrivere una serie di azioni con tutti questi requisiti, eppure il risultato non sarebbe molto diverso da una lista della spesa. Quello che fa davvero la differenza è il carattere di necessità⁷. Le azioni non avvengono una dopo l'altra, ma una *a causa* dell'altra. Tutto porta inevitabilmente ad un fine che è anche la fine della storia. Ecco allora che un racconto non è una successione di eventi nel tempo, ma una successione di eventi legati da un vincolo di causalità. L'inizio già contiene la fine e da questa è sempre possibile risalire all'inizio rispondendo alla domanda: "perché?"

Ma andiamo per gradi. In questa parte analizzeremo il verde e il rosso di *La storia infinita* in attesa di scoprire se questi colori abbiano influito anche su di noi. Il tempo sarà il centro della nostra indagine.

Abbiamo detto come un racconto, perché si possa definire tale, implica che gli eventi di cui narra siano legati l'uno all'altro da vincoli di causalità. È questo che fa di una storia un *intreccio* come spiega Aristotele nella *Poetica*. Del resto lo dice la parola stessa: testo viene dal latino *textum*, qualcosa che è stato tessuto, che abbia una trama, un intreccio, appunto. E questo intreccio viene definito da Ricœur come sintesi dell'eterogeneo⁸. In che senso? Nel senso che la capacità di raccontare significa saper trarre una storia da una serie di avvenimenti che sembrerebbero non avere nulla a che fare l'uno con l'altro, al di là, magari, di una banale successione temporale.

Questo intreccio, per Aristotele, deve avere una qualità: deve essere una *mimesis praxeos*, deve imitare l'azione. Non si tratta, però, di un'imitare nel senso di replicare passivamente; non è una semplice rappresentazione. L'imitazione di Aristotele è creatrice. Creatrice di senso, come il poeta è creatore di intrecci. Dev'essere una rappresentazione che per forza porta

6 Cfr. P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, Guerini & Associati, Milano 2000.

7 Cfr. P. Ricœur, *Tempo e racconto I*, Jaka Book, Milano 1983.

8 Cfr. P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, cit.

qualcosa di nuovo, altrimenti la potenza rifiguratrice del racconto non si spiegherebbe.

È per questo che è possibile immedesimarsi nei personaggi, amarli o odiarli e soffrire con loro. L'empatia nei confronti della storia nasce dal fatto che all'interno di questa i personaggi si muovono ed agiscono come noi. E non importa in quale mondo lo facciano, ciò che conta è che lo facciano in un modo che per noi è riconoscibile perché inserito in un tempo che sentiamo come umano.

Eccoci di nuovo al tempo. La lettura permette di guardare al nostro tempo in modo nuovo grazie alle sorprendenti esperienze che abbiamo fatto mentre eravamo immersi nel Tempo Configurato, quello del testo. In qualche modo, come ulteriore espressione della nostra tesi, si potrebbe dire che il racconto ci permette di sentire il tempo un po' più come nostro. Perché il problema è proprio qui: il tempo è qualcosa di esterno a noi, non lo possiamo controllare e ci domina. Eppure, sebbene sia qualcosa di esterno, incide terribilmente sulla nostra vita. Tant'è vero che gli avvenimenti più importanti per noi vengono ricordati sul calendario, uno strumento che unisce alla misurazione del tempo cosmologico il nostro vissuto; un qualcosa che ci permette di sentire come più vicino il tempo su cui non possiamo intervenire e che inevitabilmente disfa ogni cosa. Il calendario è un modo per umanizzare il tempo degli astri⁹. E la lettura, nonostante non possa sfuggire a questo tempo, nel senso che leggiamo durante *quel* tempo, ci regala però infinite possibilità di viverne altri. Non parliamo semplicemente di epoche diverse, ma di svariati modi percepire il tempo: la narrazione segue sicuramente una linea temporale, ma lungo questa può spostarsi come vuole. Possiamo venire catapultati nei ricordi di un personaggio, oppure immaginarne il futuro; due minuti di riflessione possono tradursi in moltissime pagine. Insomma, il tempo si dilata, si accorcia, si ripiega e si contrae in base alle esigenze del racconto e, soprattutto, in base alle esigenze umane. Questo è quello che più ci tocca da vicino. Le *variazioni immaginative* del tempo¹⁰, come le chiama Ricœur, sono quelle che, anche se relative a personaggi diversi da noi, ci permettono poi di appropriarci un po' di più del nostro tempo, quello dell'anima. Esso abita dentro di noi, segue corsi diversi da quello cosmologico, e da questo è comunque controllato; eppure è il solo che ci fa sentire davvero vivi, e se la lettura fa leva su questo, vuol dire, allora, che fa leva sulla nostra vita, sul nostro vissuto: ci racconta di altri tempi per farci vivere il nostro.

Ed è proprio quello che accade a Bastiano.

2.2. Verde e rosso: i due tempi di una storia

Siamo nuovamente nel libro. Vi torniamo per vedere come il tempo di Fantasia giochi con quello di Bastiano e come entrambi stuzzichino il nostro.

Partiamo da una constatazione evidente: il tempo trascorso all'interno di Fantasia sembra essere molto più lungo di quello passato nella soffitta a leggere la storia. A suggerirci quest'idea è anzitutto il numero di pagine, e la cosa sembra avere effetto anche sul nostro lettore interno alla storia: Bastiano, nel momento in cui si accampa all'interno della soffitta della scuola, è convinto di dover passare lì molto tempo.

9 Cfr. P. Ricœur, *Tempo e racconto* 3, Jaka Book, Milano 1988.

10 *Ibidem*.

È veramente così? Dell'esistenza del tempo dell'orologio abbiamo una prova più che efficace: il campanile della cittadina che ogni tot ci ricorda l'ora esatta in rosso. Bastiano comincia la sua lettura dopo le otto della mattina, quando le lezioni nelle varie classi sono già iniziate, e si ritrova in quella stessa soffitta, alla fine del suo viaggio dentro Fantàsia, che il campanile batte le nove. Per il tempo dell'orologio è passato solo un giorno. Difficile a credersi quando si sono visti così tanti posti, si è stati in mezzo alle battaglie, si è cambiati così tanto. Per Bastiano quel viaggio è durato anni: il tempo dei desideri, dell'anima, quasi mai va d'accordo con quello degli astri, ma le coincidenze sono sempre gradite. Un po' come quando vediamo una stella cadente: allora esprimiamo subito un desiderio, credendo che tra noi e l'universo ci sia stata per un brevissimo istante una magica connessione.

A ben vedere, Bastiano ha ragione. Il tempo trascorso in verde è stato lunghissimo, e questo perché il suo viaggio lungo la strada dei desideri è stato lunghissimo. Quella che doveva compiere era la ricerca della sua vita, di se stesso e, trovare la propria volontà, per uno che ha una paura immensa di farlo, richiede molto tempo. Che a sua volta richiede molto spazio.

Spieghiamo. Fantàsia è un mondo creato dai desideri degli uomini e il desiderio funge da unità di misura spazio-temporale. Più un desiderio è lontano da noi, più ci metteremo per raggiungerlo: i luoghi da attraversare saranno immensi e, nel caso di Bastiano, sembrerà di non arrivare mai. Tutto quello che vediamo in Fantàsia è il prodotto dei desideri passati; nel momento in cui un lettore è chiamato a ricrearla da zero, Fantàsia diverrà in un certo senso la mappa dei suoi desideri. Non appena si desidera una cosa questa esiste, ed esiste da sempre. Il lettore è come un demiurgo che impasta il mondo secondo il proprio volere.

Ma per gli abitanti di Fantàsia tutto questo non è avvertibile. La storia è istantanea: che si crei un personaggio o un luogo, una volta desiderato e una volta datogli il suo vero nome, quel personaggio o quel luogo saranno lì da sempre.

Ma io, in Fantàsia ci sono soltanto dalla notte scorsa! Allora non è vero che tutto esiste da quando io sono qui!

Signore, ma tu non sai che Fantàsia è il regno delle Storie? Una storia può essere nuova eppure raccontare di tempi immemorabili. Il passato nasce con lei¹¹.

Questo ci riallaccia un po' alla citazione iniziale, riguardo al mondo che è già nel libro. Non sarà un caso che quasi tutte le storie sono raccontate al passato. Ma il passato di chi? Su questo punto avremo modo di tornare in seguito.

Del resto, c'è da dire che, se una storia, nel momento in cui esiste, è già passata, è pure vero che nemmeno il futuro per come lo conosciamo noi è contemplato. Fantàsia si espande sotto i desideri di chi legge, non c'è un corso degli eventi realmente indipendente da essi. Così, l'aspettativa, il senso delle cose future può esistere soltanto per chi crea Fantàsia, perché i suoi desideri sono consecutivi. Per gli altri personaggi il tempo è qualcosa che non esiste per come lo intendiamo noi.

Ma una cosa è certa: anche in Fantàsia se ne può perdere molto. Se non si trova il desiderio giusto non si va avanti, anzi, non si va proprio. Si comincia a girare in tondo agli stessi luoghi (i vecchi desideri) senza arrivare mai.

11 M. Ende, *La storia infinita*, cit., p. 230.

Geograficamente, quindi, Fantàsia si costruisce proprio come un autore fa con le storie: tempo e spazio li configura lui, e quel mondo non avrà fine fino a quando non sarà lui a scrivergliela. Il centro di Fantàsia è la Torre d'Avorio, la residenza dell'Imperatrice¹². Qualunque sia la Fantàsia creata, essa ne sarà sempre il centro, ma il tempo per raggiungerla dipenderà da noi: se si vuole rimanere in Fantàsia, come è per Bastiano, essa sarà praticamente irraggiungibile. Al contrario, chi è pronto ad uscire dal verde, perché ormai sa qual è il proprio colore, la troverà subito.

È molto di più di un centro geografico: la Torre d'Avorio è al centro di Fantàsia e di noi, e colei che vi abita è conosciuta anche come la Sovrana dei Desideri. Lei sola può infatti far dono a qualcuno di *Auryn*¹³ che permette di realizzarli. È la storia a darci la possibilità di trovarci, ma poi sta a noi farlo. La storia ci apre un mondo, a scegliere di abitarlo dobbiamo essere noi. Altrimenti succede esattamente quello che diceva Platone nel *Fedro*: il racconto resta orfano; non ha più un padre, nel senso che una volta concluso, viaggia alla deriva del tempo, senza che l'autore possa più fare nulla. E allora l'unico soccorso può venirgli dal lettore. E questa è una cosa che Platone non aveva previsto.

Ci sono solo due persone che hanno il potere di mandare avanti la storia: l'autore e il lettore. Perso il primo, non resta che Bastiano. E il bello è che non è assolutamente detto che Bastiano la manderà avanti nel modo pensato dall'autore. Questo è il rischio e il grande potenziale di ogni testo scritto. In questo senso, quella della lettura è una liberazione.

Per Platone tutto ciò era inammissibile. Non faceva molta differenza tra pittura e scrittura: entrambe generano delle immagini, delle imitazioni di quella che è la vera realtà. La scrittura non è che un'altra forma di mistificazione. Anzi, è per di più ancora più grave. I testi infatti, non ci forniscono che un'ombra della realtà; e se poi chiediamo loro qualcosa di più, restano muti. Senza contare che, per Platone, la scrittura porta le persone a non fare più affidamento sull'unica capacità che realmente può restituirci il senso delle cose: la reminiscenza. Ma il silenzio dei testi è ammissibile soltanto se si contempla la perdita dell'autore e non si guarda oltre come ha fatto l'Infanta Imperatrice. Bastiano ha dato alla Storia quello che Paul Ricœur chiama un *incremento di senso*¹⁴. Ecco la liberazione. L'aspetto che a Platone era sfuggito. Il testo scritto è tre volte libero¹⁵.

È libero dall'autore, dal parlante, poiché quello che dice non coincide più con ciò che intendeva chi l'ha scritto.

In secondo luogo, è libero dall'interlocutore immediato: sottratto al suo primo destinatario, il testo diviene potenzialmente diretto a tutti, nel tempo e nello spazio.

Infine la liberazione più sottile: la mira del testo, la sua *referenza*, non coincide più con quella iniziale. A prima vista, questa liberazione non sembra che una riproposizione della prima, ma in realtà è qui che si gioca tutta la nostra scommessa.

12 *L'Infanta Imperatrice* è la sovrana di Fantàsia. All'inizio della storia la troviamo gravemente malata e la sua malattia sembra, in qualche modo, collegata al male che sta allo stesso tempo distruggendo il suo mondo.

13 *L'Auryn* è il medaglione simbolo dell'Infanta Imperatrice; chi lo porta ha il potere di parlare in suo nome.

14 Cfr. P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, cit.

15 *Ibidem*.

2.3. La referenza: la pretesa ontologica di un testo

Per spiegare che cosa s'intenda per referenza, dobbiamo recuperare la definizione che Ricœur dà dell'atto di parlare: esso è l'*intenzione di dire qualcosa su qualcosa a qualcuno*¹⁶. Questa è la base di ogni discorso, anche quello scritto. È quel *su* qualcosa che fa la differenza. Ogni volta che si parla, si scrive, si comunica, c'è la pretesa di riferirsi a qualcosa. Per facilitare la comprensione si potrebbe usare un esempio romantico. Prendiamo una lettera d'amore. Magari una lettera che per caso abbiamo ritrovato in un vecchio libro preso ad una bancarella di libri usati. Leggendo quella lettera, verremo a contatto con le parole di chi l'ha scritta, il mittente, anche se anonimo, va bene comunque. Poi sapremo, forse, qualcosa della persona per cui era stata scritta, il destinatario. Non sarà poi difficile individuarne il significato. Magari si tratta di una lettera di scuse, oppure di malinconia di fronte ad un amore non corrisposto o di fronte ad una partenza... Poi arriva la referenza. La referenza è qualcosa di differente dal senso del discorso. È, per dirla con Ricœur, *ciò intorno a cui* la cosa viene detta. «Significare (avere senso) e designare (qualcosa) non sono la stessa cosa. Mentre il senso è ideale, la referenza comporta la pretesa di cogliere la realtà»¹⁷. Nel nostro esempio, la referenza è la situazione amorosa cui fa riferimento quella lettera; è il mondo dei due implicati nella lettera. Se si parla di una partenza imminente, allora quella sarà la referenza del discorso. Si designa un momento preciso. La referenza è la pretesa ontologica del discorso.

Ora, è proprio grazie alla referenza e alle *variazioni immaginative* del tempo che è possibile far esplodere il Racconto e conferirgli un *incremento di senso*.

La terza liberazione di cui parlavamo prima è ciò che, in qualche modo, conferisce ad un testo la qualifica di *letterario*. La sua referenza originaria, grazie alla scrittura, si supera verso una referenza nuova che, potenzialmente, abbraccia tutto il mondo. Anche noi. E questa è la nostra scommessa, ma è anche la storia di Bastiano.

Certo, l'obiezione potrebbe sorgere spontanea: ma come si può parlare di pretesa ontologica in un racconto di finzione come è *La storia infinita*?

Con il Mondo del Testo e con il suo Tempo, con quell'imitazione creatrice di cui abbiamo parlato prima. È qui che si gioca l'abitabilità del testo. Come il nostro lavoro vuole dimostrare la capacità rifiguratrice del racconto, rifuggendo una dimostrazione di tipo scientifico (anche perché sarebbe impossibile), così la pretesa ontologica di un testo letterario fa riferimento ad una realtà ed ad una verità che non sono quelle di questo mondo. Una proposizione descrittiva di tipo scientifico, fa sempre riferimento a questa realtà, e deve essere verificabile sul piano del vero e del falso. "L'acqua bolle a cento gradi, a pressione atmosferica normale" è una proposizione che ha la sua referenza in questa realtà, quella fattuale. Qui è verificabile e qui, quello che dice è possibile toccarlo con mano.

Ma, «*A quell'ora, tutti gli animali che vivevano nel Bosco Fruscicante si erano già rintanati*»¹⁸ è invece una proposizione che fa presa su un'altra realtà, una non fattuale, ma non meno veridica. Vero e falso, qui, non ci devono interessare. Se stringiamo quel patto di fiducia con l'autore, gli accordiamo il diritto di trasportarci in un altro mondo, in un altro

16 Ivi, p. 8.

17 Ivi, p. 123.

18 M. Ende, *La storia infinita*, cit., p. 20.

tempo, dove se, per caso, l'acqua bollisse a settantacinque gradi, non ci sarebbe alcun problema. Quello che conta è che, anche lì i personaggi vivono, soffrono ed agiscono come noi. E in modo simile si dica della poesia. Anche nella poesia la referenza di tipo descrittivo viene sospesa, (anche perché, ostinandoci a seguire solo quella, dalla poesia ci caveremo ben poco) ma non per questo la poesia non ha una pretesa di verità, anzi! La referenza, in quel caso, è ad uno stato emotivo che è quello del poeta, ma che, grazie alla liberazione della scrittura, potrebbe essere il nostro.

È così che la sospensione della referenza al mondo fattuale, ci proietta nel mondo del testo, nel mondo del *come se*¹⁹, a vivere metaforicamente un'altra vita, per poi riuscire dalla storia, nuovamente e finalmente noi. E, speriamo, più ricchi di prima.

2.4. Nel mondo del "come se"

Il numero tre in questo lavoro ricorre spesso: il circolo ermeneutico si compone di tre fasi; tre sono gli orizzonti in ballo (quello del testo, quello del lettore e quello rfigurato); tre i livelli di *mimesis* dell'azione che permettono l'abitabilità di una storia. E di questi parleremo ora.

Nella *spiegazione*, come abbiamo detto all'inizio, il racconto è bene esaminarlo in tutti i suoi aspetti: geografici, temporali, dei personaggi. La nostra analisi, per non rischiare di finire fuori strada, sta privilegiando il tempo (con qualche incursione spaziale), anche perché si pone sotto la guida di *Tempo e racconto* di Paul Ricœur. Ma questo privilegio ha di sicuro la sua prima ragione nel fatto che ciò che l'esperienza narrativa ha il potere di rfigurare è, prima di tutto, la nostra esperienza del tempo. E questo perché l'azione di cui il racconto è *mimesis* è inserita in un tempo umano, proprio perché raccontato.

In un momento precedente, abbiamo detto che Ricœur definisce il racconto come *sintesi dell'eterogeneo*. La base di tutto è l'azione. Essa determina gli eventi, e il loro rapporto di reciproca necessità determina la storia. Sembra impossibile che da tutto quell'insieme di accadimenti, apparentemente slegati tra loro, possa venir fuori una storia; ma questa è la bravura del *poeta*. La rfigurazione del nostro tempo dovrebbe portare proprio a questo: far sì che anche noi possiamo trarre dagli innumerevoli momenti della nostra vita, una storia. Certo, a differenza del poeta, o comunque dell'autore, noi non possederemo mai l'ultimo capitolo della nostra esistenza, ma questo non ci obbliga in ogni caso ad abbandonare l'idea della costruzione di un'*identità narrativa*²⁰.

L'analisi appena fatta dei tue tempi de *La storia infinita* ci ha avvicinato alle nozioni di Tempo Configurato (quello del Racconto) e Tempo Rfigurato (quello determinato dalla fusione degli orizzonti). Ma c'è necessariamente un terzo tempo, a monte di tutto, quello Prefigurato. Questi tre tempi rispecchiano il triplice livello di *mimesis*²¹ che il racconto costruisce sull'azione. E, volendo forzare un po' la mano, questi tre momenti, non sono altro che un'ulteriore espressione dei tre momenti ermeneutici del nostro circolo. Prendiamo sempre come riferimento l'ormai famigerato Bastiano.

19 Cfr. P. Ricœur, *Tempo e racconto 1*, cit.

20 Cfr. P. Ricœur, *Tempo e racconto 3*, cit.

21 Cfr. P. Ricœur, *Tempo e racconto 1*, cit.

Al momento di aprire il libro, il ragazzo è nel Tempo Prefigurato; ci sono i suoi pregiudizi, le sue precomprensioni della vita. Il suo rapporto con sé e col mondo dipendono dalla cultura e dalla tradizione a cui appartiene. L'accettare di essere gettato a vivere un'esperienza in un mondo dove tutto questo potrebbe non funzionare più è il presupposto di ogni lettura. I significati delle azioni che compie e vede compiere in questo mondo, e che gli derivano sempre dalla sua cultura, sono gli schemi con cui si approccia ad ogni storia. Sono il primo livello di *mimesis* cui il racconto si aggancia per permetterci l'ingresso nel mondo del testo senza ritrovarci completamente spaesati.

Durante la lettura e specialmente dal suo ingresso nella storia in poi, Bastiano è nel Tempo Configurato. Questo è il mondo del "come se". Questo è quello che fa la *mimesis* di secondo livello: ci racconta delle azioni *come se* fossero state compiute. A quel punto, che non siano vere secondo i canoni di questa realtà non ci interessa più: sono credibili. Le comprendiamo e attribuiamo loro un significato allo stesso modo di quanto avviene nella nostra realtà.

Al terzo livello di *mimesis* troviamo l'uscita dalla storia. Troviamo l'*identità narrativa* di Bastiano. Scontratosi con tutti i suoi pregiudizi, il ragazzo ha dovuto perdere praticamente tutto quello che aveva nel suo mondo, per capire a quante cose non aveva dato importanza. Non avrebbe mai pensato che per vederci così chiaro nel suo mondo, avrebbe dovuto fare un viaggio in un altro. Che altri non è che il suo mondo. A forza di buttarsi ogni volta in una storia diversa, non si era mai fermato a guardare quanto potesse essere meravigliosa anche la sua, ogni giorno. Ecco la rfigurazione: le stesse azioni di prima prendono un significato nuovo, e abitare una storia è allora imparare ad abitare se stessi. Così, possiamo dire che, se intendiamo la storia di Michael Ende come metafora di ogni esperienza di lettura e che questa scorra secondo un tempo decisamente umano e meno regolato dall'orologio, allora non si storcerà il naso nel riconoscere che questa storia sia in qualche modo una metafora della narratività della vita. E per narratività della vita intendiamo la sua peculiare qualità di essere raccontata. Raccontata? Non solo. Rifigurata. Attraverso la lettura, e quindi, con una metafora.

Quello che in effetti fa la metafora è spingerci a vedere un legame, una somiglianza, appunto, laddove l'interpretazione letterale sembra escludere tutto, persino un senso. Proprio come si farebbe per l'esperienza di Bastiano. Ciò che viene prodotto dalla metafora è, per Ricœur, un'*impertinenza semantica*²²: sembra che qualcosa di storto sia andato a disturbare il senso della frase. Ed il punto è proprio qui. La tensione che la metafora produce non è tanto tra le due parole dell'enunciato, che vicine, sembrano non legare assolutamente; è piuttosto relativa all'intera frase, all'intero discorso. Un'intera storia, come nel nostro caso, può essere metaforica, perché lo scarto che la metafora produce è uno scarto semantico.

C'è un qualcosa di extralinguistico che la metafora porta al linguaggio e, per farlo, non ha altri mezzi che portarci a vedere le cose *come se*. Se non si scavalca il muro del significato letterale, resteremo vincolati ad un senso che sembra non esserci. E che invece c'è. Come il lettore, quando si fa *interprete* del testo, così la metafora porta ad un incremento di senso, addirittura alla creazione di senso. Ha un che di divino quasi, la metafora. E forse perché è al limite tra due mondi: quello del linguaggio e quello della vita. Le metafore più grandi, quelle che appartengono al nucleo fondamentale di una cultura ne sono l'essenza linguistica;

22 P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, cit., p. 149.

ne raccontano la storia, la geografia, la visione del mondo. Sono l'ultima frontiera linguistica prima del simbolo che, invece, prima di essere linguaggio, è cultura, è la pretesa dell'uomo di riferirsi a qualcosa che va al di là della sua stessa esistenza. È il suo modo di vedere il mondo, prima ancora di dirlo. Il simbolo rende manifesta sulla terra la potenza degli dèi. È il fulmine, il tuono, l'alba condensata di vita, il tramonto-agonia del sole, la tempesta, l'innocenza della neve. È l'unico modo che l'uomo ha per provare a dire Dio.

E, come per la metafora, il simbolo portato al linguaggio necessita di un'interpretazione. Occorre liberarsi del senso letterale che qui, a differenza di prima, non è privo di senso; semplicemente ci dice poco, troppo poco. Luce e ombra sono di rado fine a se stesse in un racconto, in un quadro: danno volume alla storia, ai personaggi. Un'azione compiuta di notte non ha lo stesso valore di una compiuta in pieno giorno. C'è del segreto, del sospetto, del crimine forse; sicuramente c'è più tensione. Perché da sempre Luce e Ombra, Notte e Giorno, sono gli elementi che abbiamo per raccontare Bene e Male. E gli intermezzi come i tramonti, ne sono le sfumature.

Ecco come allora la metafora porti alla rifigurazione. Vedendo le cose *come se*, noi vediamo di più; e vivendo *come se* fossimo dentro Fantàsia, possiamo ritrovarci qui; e trovarci di più.

3. Interpretazione: dal racconto alla vita

Ci siamo. Ci è stato consegnato *Auryn* e ora tocca a noi raccontare la *nostra* storia. E non serve andare chissà dove: a ben vedere, Bastiano non ha fatto altro che raccontare sempre la storia di Fantàsia, solo che era la *sua*.

Noi adesso dobbiamo fare qualcosa di simile. Dopo la nostra incursione nel testo, bisogna andare a riprendere quanto è stato detto all'inizio: «*Mi piacerebbe sapere che diavolo c'è in un libro fintanto che è chiuso*». Beh, la domanda se l'era posta Bastiano, e se ancora lui volesse risponderci, forse direbbe: «Ci sono io». Il sospetto c'era, ma non se ne è certi fino a quando non si chiude il libro. Eppure era tutto già lì, dentro lo Specchio Magico. Quando cominciamo a leggere una storia, spesso lo facciamo con quel distacco di chi è certo che tanto tutto quel mondo non ci appartiene; possiamo tirarlo fuori ed aprirlo ogni volta che vogliamo. Sul treno, sull'autobus... Alla nostra fermata prendiamo e richiudiamo tutto, tanto era solo una storia. No. Difficilmente è così. Lo è se poi si arriva davanti a quello specchio e si fugge via. Ogni libro è il modo più insolito per arrivare a noi stessi. Ed oltre. C'è una bella frase di Henry David Thoreau che dice: «I libri bisogna leggerli con la prudenza e la riservatezza con cui furono scritti, poiché c'è un salto considerevole tra la lingua parlata e la lingua scritta, tra lingua udita e lingua letta [...]. Se la prima è la nostra lingua madre, la seconda è la nostra lingua padre, espressione scelta e riservata, troppo densa di significati per essere appresa dalle orecchie; e per parlarla noi dobbiamo rinascere»²³.

Questa è la rifigurazione. La fine di ogni storia narrativamente vissuta comporta una rinascita. Bisogna aprire il libro con un gesto quasi sacrale: lì, su una pila di vecchie stuoie. Con le mani tremanti, la tempesta fuori e qualche candela. È un modo un po' strano per incontrare

23 H.D. Thoreau, *Walden, ovvero vita nei boschi*, Rizzoli, Milano 1964, p. 164.

qualcuno, ma, del resto, è stranissimo come la storia trovi noi. Nemmeno un lettore navigato come Bastiano vi era preparato. Non lo si è mai per incontrare se stessi. E mai che bastasse una volta. L'*identità narrativa* è proprio questa: si costruisce storia dopo storia. Ogni personaggio amato lo ritroveremo nei gesti, nei modi di dire, nei modi di affrontare la vita di tutti i giorni. Questo non vuol dire che la nostra sia soltanto un'identità frammentaria, costruita sull'emulazione di personaggi fittizi. Significa, invece, che in ognuno di essi abbiamo scoperto qualcosa di noi che ci mancava; e questo era inevitabile. Soltanto dinanzi alle nuove necessità scopriamo le nostre possibilità, e le storie non fanno che regalarci occasioni di misurarci. Per questo la verità che propone una storia è una verità ermeneutica. Perché, come dice Ricœur, «vuole scoprire i nuovi tratti di referenzialità non descrittiva, di comunicabilità non strumentale, di riflessività non narcisistica, generati dall'opera letteraria»²⁴. E lo abbiamo visto: la referenza di una storia è ad un *altro* mondo, è, come la *mimesis*, una referenza di secondo grado. La storia si *riferisce* al Mondo del Testo. Inoltre, per quanto riguarda la *comunicabilità non strumentale*, è naturale che il lettore non parli direttamente ai personaggi, quella che avviene è una comunicazione riflessiva. Ma questa riflessività non è *narcisistica*. Ovvero, chi è narcisista è innamorato di sé, della propria condizione e, per questo, vuole dettare le regole del testo; ma così facendo, non incontra nessuno. Il testo ci chiede di vivere un'altra vita, perché solo così è possibile notare l'inesprimibile di questa.

3.1. *Le Acque della Vita*

C'è voluta tutta una storia per arrivare fino a noi stessi. Ecco perché la nostra identità è *narrativa*: perché, dopotutto, e lo dicevamo all'inizio, questa non era solo *una* storia. Le fondamenta di Fantasia poggiano sui desideri del passato e, per poter continuare ad esistere, ha bisogno di essere raccontata. È il Regno delle Storie: chiunque vi si avventuri passa e viaggia per quelle passate, ma poi è la sua che deve scrivere, o meglio vivere. Non è molto diverso da quello che avviene qui. Che si parli di letteratura, come l'insieme dei testi della nostra tradizione, o in modo più ampio di cultura, il nostro cammino è inevitabilmente inserito in un orizzonte più ampio di senso. E quel senso glielo danno i testi che la nostra tradizione ha prodotto, glielo danno tutte le storie che prima di noi qualcuno ha vissuto e raccontato.

Ecco perché la nostra identità è *narrativa*. Perché ha l'esigenza di essere raccontata e riraccontata ogni volta che ve n'è l'urgenza. Non è un fatto di egocentrismo, è solo il bisogno umano di sfuggire all'indeterminatezza. C'è bisogno di un senso. C'è bisogno di un cammino. E la soluzione più umana è il racconto.

Certo, il racconto può anche essere il modo più sottile per sfuggire a noi stessi, ma poi troviamo la storia che ci mette di fronte allo Specchio Magico, e lì non abbiamo più scampo: se fuggiamo da lì, poi non ci attende altro che la Città degli Imperatori²⁵. Bastiano lo sa bene: la capacità di raccontare storie è forse il suo dono più grande. Ma se usato male, se usato per ingannare, e ingannare se stesso, lo porterà a perdere tutto ciò che è. "Fa' ciò che vuoi" recita

24 P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, cit., p. 178.

25 La *Città degli Imperatori* è il luogo dove vanno a finire tutti gli esseri umani che, all'interno di Fantasia hanno preteso di sostituirsi all'Infanta Imperatrice. Desiderando l'impossibile, hanno perso la memoria e, non potendo più far ritorno nel loro mondo, sono impazziti.

l'*Auryn*; l'unico precetto dell'Imperatrice è quello di seguire la propria, vera volontà. E quale posto migliore del regno della fantasia? Se non ci diamo la possibilità di essere davvero liberi nemmeno lì, cosa ci resta? Nulla. Neanche il nostro nome. Se *La storia infinita* fosse stata la storia di una fuga, non sarebbe cominciato tutto con la Grande Ricerca²⁶. Ogni ricerca ha in sé la speranza di trovare, e in questo caso di *trovarsi*. È anche vero che il tutto avviene in modo molto narrativo (come è giusto che sia); ovvero non c'è una meta prefissata in modo univoco: ci si aggira per la storia più da viandanti che da pellegrini. E il viandante corre anche il rischio di non trovare proprio nulla! Ma qui è diverso. La Grande Ricerca non è solo quella di Atreiu, è anche quella di Bastiano. E l'una conduce all'altra. Il protagonista di *una* storia va in cerca del protagonista *della* storia, anzi delle storie. E qui il trovare è d'obbligo; perché non dovevamo aspettare altro che noi stessi.

Ci è voluto coraggio a immedesimarsi in Atreiu, ma ce ne vuole molto di più ad accettare se stessi. All'inizio di questo lavoro dicevamo che ogni storia ci apre un mondo, ma che, perché questo sia possibile, siamo noi a dover esser aperti alle possibilità di quel mondo. Bastiano è bravissimo in questo. A tal punto da portare il Tempo del Racconto nel suo, mangiando il suo panino esattamente quando anche Atreiu interrompe il suo viaggio per mangiare qualcosa. Che il campanile batta le dieci o le dodici ora non ha più importanza, perché il suo tempo è ormai quello di Atreiu. Ma attenzione: non è questa la fusione di orizzonti. Questa può essere, al massimo, la più bella delle sostituzioni. È vero, scegliere come proprio il tempo della storia richiede una grande apertura. Ma è un'apertura a senso unico, in qualche modo. Dicevamo prima che la riflessività cui la storia deve condurre non deve essere narcisistica; ma non deve nemmeno valere il contrario. La storia meno che mai ci chiede di escluderci, né ci propone un mondo alternativo. Semplicemente ci propone di più. E la magia sta tutta nello scoprire che quel di più è dato solo dall'incontro. Al Lettore è affidata la sopravvivenza della storia; quanto più ricca sarà la sua immaginazione, tanto più lo saranno le storie che sulla scia dell'autore lui potrà creare. Ma è sempre uno scambio, è sempre condivisione. Mai e poi mai la storia chiederebbe al Lettore di mettersi da parte. Ed invece questo è quello che, per molto tempo, Bastiano crede di poter fare. Non gli è stato chiesto di trovare un nome all'Imperatrice dimenticando il proprio. Spesso le storie portano i lettori con la testa ben piantata sulle spalle nei posti più improbabili, proprio per scuoterli un po'. Si divertono a vederli inciampare con le scarpe sbagliate in mezzo alla foresta, o a far notare loro come la cravatta sia di ben poca utilità su per quelle impervie montagne. Smontano ognuna delle loro convinzioni, per poi mostrar loro che anche nei posti più improbabili ci si va, alla fine, portando con sé solo l'essenziale. E quella ricchezza, il più delle volte, è già in noi.

Non c'è molta differenza, quando si è giunti alle ultime pagine, tra loro e Bastiano. Per potersi bagnare nelle Acque della Vita²⁷ e ritornare così nel proprio mondo, bisogna essere completamente nudi. Quel bagno ci ridona la consapevolezza di chi siamo, ma solo quando si è trovata la nostra vera volontà. Chi non parte puro e senz'armi come Atreiu, dovrà perdere tutto per scoprire ciò che ha. Bastiano non era affatto partito male: niente di superfluo, nesso-

26 *La Grande Ricerca* è la missione con cui si apre *La storia infinita: Atreiu*, l'eroe della prima parte della storia, deve mettersi in viaggio per scoprire qual è la causa della malattia dell'Imperatrice e della distruzione di Fantasia.

27 Cfr. M. Ende, *La storia infinita*, p. 419.

I Immagini e filosofia

na pretesa di controllo sulla storia, immensa fiducia nel testo. Ma nessuna in se stesso. Troppo facile continuare a cercare storie per esorcizzare le proprie paure in questo mondo. Succede poi che, appena se ne ha la possibilità, si desidera di più. Si chiede alla storia tutto quello che si vorrebbe avere, ma che, in fin dei conti non ci appartiene. L'immensa possibilità di poter ricreare Fantasia dai propri desideri, raccontare una storia come avevamo sempre amato, diventa invece l'occasione per rinnegare noi stessi in nome di quello che gli altri lettori perdono durante il loro primo viaggio. La meravigliosa voglia di creazione, si trasforma ben presto in pretesa di dominio. Bastiano vuole essere il nuovo Infante Imperatore, ma questa è una storia che porterà solo alla distruzione. Nessun *Nulla*, nessuna perdita di immaginazione; solo la totale perdita di se stessi. La storia non può darci ciò che non siamo, solo l'illusione di poterlo essere. Ecco l'errore tipico della lettura. La storia, le storie possono darci di più. Ma è il di più del nostro cuore, sono le variazioni immaginative della nostra anima. Non c'è nessuna rifigurazione se ci escludiamo dalla possibilità di raccontarci. Ci saranno solo una Città degli Imperatori ed un Orfanotrofio di Storie sempre più grandi.

Mimesis praxeos dicevamo prima, imitazione creatrice, l'attaccamento alla vita della storia. Nemmeno questa esisterebbe più se viene meno il referente di ogni storia. Ogni tensione del testo è una tensione anche al di fuori del testo. C'è un Mondo: possibile, immaginario, visionario, magari assurdo, eppure abitabile. Cadiamoci con tutte le scarpe! Ma a patto che siano le nostre.

Il Bosco Frusciante, Amarganta, la Città d'Argento, Goab, il Deserto Colorato... Non li avevamo mai visti. Né credevamo di trovarli lì, proprio lì: in fondo al nostro cuore.

E allora quale senso per questa storia? Nessuno è sbagliato. Purché sia il nostro. Dopotutto, l'abbiamo detto fin dall'inizio: «anche lui, Bastiano, anche lui era alla Grande Ricerca, e non sapeva dove lo avrebbe portato e come sarebbe andata a finire»²⁸. Che nessuno lo sappia, dunque! È La storia infinita, e, guarda un po', è proprio la nostra.

E tutto quello spazio bianco?

È ancora per noi.

28 Ivi, p. 48.

G iardino di B@bel

A cura di Claudia Dovolich

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni affidate
a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina lungo i sentieri
del pensiero filosofico.*

- Fabio Carnevale

La consulenza filosofica come dono

B @bel



- Editoriale
- Il tema di Babel**
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Fabio Carnevale è nato ed ha studiato a Roma, ma vive attualmente ad Ostia, dove svolge la sua attività di Psicologo e Psicoterapeuta. Specializzato in Psicoterapia ipnotica, è didatta e membro del consiglio direttivo della Scuola Italiana di Psicoterapia ed Ipnosi Ericksoniana.

Per coltivare i suoi interessi filosofici ha frequentato il Master in Consulenza Filosofica, Filosofia Pratica e Pratiche Filosofiche presso l'Università degli Studi Roma Tre, e da questa esperienza nascono le riflessioni qui offerte al lettore.

È autore di numerosi articoli sul tema delle relazioni fra la semiotica, l'ermeneutica ed i principi della psicoterapia, e fra le sue pubblicazioni più recenti ricordiamo: *Rumore e silenzio nella psicoterapia ipnotica* (Franco Angeli, 2005); *La verità in psicoterapia* (Franco Angeli, 2009); *Continuità e discontinuità della coscienza* (Franco Angeli, 2011), alle quali si è aggiunto nel 2011 il suo primo romanzo autoprodotta *Silenzio: Rumore*, distribuito da Feltrinelli.

Fabio Carnevale

LA CONSULENZA FILOSOFICA COME DONO

1. *In equilibrio senza centro*

Nella giovane letteratura sulla Consulenza Filosofica si ritrova, sovente, una ricchezza di linguaggi analogici ed evocativi. Molti degli autori che si stanno spendendo nelle definizioni di questa disciplina¹ adottano narrazioni suggestive e metaforiche, nel tentativo di dare senso alle differenze che distinguono le psicoterapie dalla Consulenza Filosofica e questa dalle varie forme di *counseling*.

Ciò, probabilmente, perché l'intero movimento della Filosofia Pratica si pone nel mezzo di una transizione dinamica fra due vettori complementari: il bisogno di autodefinirsi come un'alternativa alle psicoterapie ed il contemporaneo tentativo di liberarsi dal peso della "coscienza terapeutica", smascherandone l'illusorietà². Ne deriva l'evidenza paradossale di una materia sospesa in un'età pionieristica che utilizza strumenti antichissimi con intenti "nuovi" la cui portata è ancora poco immaginabile. Un'epoca in bilico fra passato e futuro. Su questo bilico germogliano le riflessioni di chi si affaccia sul mondo della filosofia, portando con sé il fardello della cultura terapeutica, che il pensiero filosofico è chiamato a mettere in questione. Partendo da questi presupposti, emerge l'idea che la consulenza filosofica possa essere accostata per abduzione³ al concetto di dono.

La natura molteplice e complessa del dono, infatti, sembra possedere la tridimensionalità metaforica per imprimere uno sguardo rivoluzionario sulla questione della Consulenza Filosofica e delle Pratiche Filosofiche: evocando il principio secondo cui esistono gesti capaci di decolonizzare l'immaginario⁴ dai memi⁵ del profitto (concorrenza, dominio, accumulazione) a vantaggio di una localizzazione singolare ed ectipica del linguaggio. Perché ciò sia possi-

-
- 1 Cfr. G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2004; G. Marinelli/A. Miceli, *Le polifonie dell'anima. Itinerari di counseling filosofico*, Bonanno, Acireale-Roma 2010; L. Marinoff, *Platone è meglio del Prozac*, PIEMME, Milano 2007; N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano 2004; Id., *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007.
 - 2 Cfr. P.A. Rovatti, *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.
 - 3 L'abduzione è «la forma di ragionamento in cui una somiglianza riconoscibile tra A e B propone la possibilità di somiglianze ulteriori», M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano 1987, p. 312. Cfr. anche ivi, § 17. Sul concetto di abduzione in Bateson si vedano le analisi in Id., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1978 ed in G. Madonna, *La Psicologia ecologica. Lo studio dei fenomeni della vita attraverso il Pensiero di Gregory Bateson*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 22.
 - 4 Cfr. S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007; Id., *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
 - 5 Cfr. P. Jouxte, *Memetica. Il codice genetico della cultura*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

bile è necessario dapprima addentrarsi per i territori aspri dell'ermeneutica, facendo cenno alle dimensioni segniche e simboliche sulle quali si fonda questo lavoro.

2. *Il Segno. La natura filosofica della consulenza filosofica*

La prima di queste dimensioni riguarda la natura filosofica della consulenza filosofica. Si tratta di una questione – apparentemente tautologica e certamente ricorsiva – che merita di essere esplorata da almeno due prospettive. Una teorica ed una metodologica.

Dal punto di vista teorico la consulenza filosofica, delineandosi come filosofia pratica, si colloca all'interno della tradizione del pensiero occidentale, del quale il pensiero greco ha costruito le coordinate culturali. Ciò implica, però, che la consulenza filosofica trovi la sua prospettiva di destinazione, riconoscendo la radicale differenza che la separa dalla esperienza culturale ed euristica della psicoterapia, innanzi tutto come forma peculiare di ri-flessione del pensiero sul linguaggio⁶. Dal punto di vista metodologico, invece, l'essenza filosofica della consulenza filosofica implica la costruzione di una trama narrativa che accolga esplicitamente il consultante dentro l'orizzonte di senso della storia della filosofia e dei suoi rigorosi perimetri teorici.

Questa dimensione essenziale, peraltro, sembra paradossalmente vicina alle idee di fondo proposte dalla voce saggiamente critica di Rovatti⁷. La filosofia stessa, declinata nelle sue dimensioni empiriche ed in quelle formali, si mostra infatti nella sua natura complessa come un paziente stare accanto alle domande e come abilità misteriosa di protensione verso l'interdetto. Eppure, è possibile cogliere, in molte riflessioni sulla pratica filosofica, una certa tendenza ad elidere la filosofia teoretica dalla consulenza. Questo principio di nascondimento fa pensare, qualche volta, ad una sorta di pudore essenziale, poco giustificabile anche in termini metodologici.

La timidezza del consulente nell'utilizzo empatico della filosofia apparirebbe, dunque, come un paradosso controintuitivo rispetto alla richiesta (quella sì, esplicita e immediata),

6 «Nella parola abitano un evento, un *sensò* e dei *significati*: l'evento del detto esiste per esclusione del *non-detto*. Per questa ragione si può dire che il significato del segno consiste nella capacità di "avvicinare" il *sensò*, "allontanando" l'*evento*, di modo che più ci si allontana dal significato del detto, più si manifesta il senso del detto per mezzo dell'esclusione del non detto. Il segno, rinviano, "tiene a distanza". Ecco perché parliamo di tensione della metafora. D'altra parte la metafora esiste proprio a causa del *non detto* che abita il linguaggio, della sua limitatezza. A ben vedere, le stesse implicazioni linguistiche della distinzione fra mente conscia e mente inconscia indicano la possibilità della utilizzazione del *non detto* che abita il *detto*. Esiste, cioè, un *non detto* nelle/delle parole e nelle/delle frasi che non è materia inerte, dal momento che contribuisce per via indiretta ed analogica alla costruzione del senso terapeutico. L'escluso del detto, infatti, apre il varco alla utilizzazione del silenzio sia nei termini della differenza fra ciò che è detto ed i successivi eventi dialogici, sia nell'improvviso dischiudersi del *non detto* in quegli stessi eventi. Fenomeno questo che Bandler e Grinder riconoscono come frutto della *ricerca transderivazionale*», F. Carnevale, *Silenzio e Rumore nella psicoterapia ipnotica*, in «Ipnosi. Rivista italiana di ipnosi clinica e sperimentale», n. 2, Franco Angeli, Milano 2006, p. 27. Sullo stesso tema cfr. C. Sini, *Passare il segno*, il Saggiatore, Milano 1981; Id., *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

7 Cfr. P.A. Rovatti, *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, cit.

da parte di chi sceglie di consultare un filosofo per elaborare qualche nodo esistenziale, e di aprire un varco ermeneutico nella propria esistenza. In sostanza, si tratta di porre la giusta enfasi sulla dimensione filosofica della consulenza, ratificando la scelta filosofica di chi sceglie un filosofo come interlocutore. Nella consulenza filosofica, infatti, l'altro⁸ – colui che si fa prossimo⁹, si avvicina e chiede dialogo – non può che essere accolto nella sua complessità. Restituito per come appare al consulente nel fluire della storia di vita della quale è interprete e narratore. Per questa ragione pare opportuno evitare l'esaltazione delle tecniche di ascolto attivo, della riformulazione e del rispecchiamento. Questi aspetti, infatti, che pure possiedono un valore importante all'interno delle relazioni umane, mancano delle dimensioni conflittuali, negative, ombratili, senza le quali le consulenze filosofiche rischiano di apparire come puri atti di sterile compiacenza.

Scrivo, a tale proposito, Aristotele nell'*Etica Nicomachea*:

Alcuni sono ritenuti compiacenti, quelli che lodano tutto per far piacere e non contraddicono mai, ma sono convinti di non dover mai essere sgraditi a chi incontrano¹⁰.

La Consulenza Filosofica si costituisce come una metateoria praticante¹¹, solo qualora sappia contenere tanto le dimensioni formali e quelle empiriche degli individui, quanto gli aspetti conflittuali, destrutturanti, divergenti, inavvertiti oltre quelli dialogici e costruttivi delle relazioni umane. Nell'affrancamento dalle tecniche si stabilisce anche l'implicazione degli obiettivi che la consulenza filosofica si pone. Infatti, se l'obiettivo contribuisce a definire l'orizzonte di senso di una disciplina, allora non si può che individuare nella nullità della differenza fra l'evento ed il senso¹² il fondo etico della pratica filosofica. Quel fondo è detto dal filosofare storico, che è in primo luogo accoglimento di differenze. Di distanze. La distanza come luogo originario è, allora, propriamente il luogo della consulenza filosofica. Ma distanza da cosa? Distanza dall'utile, diremmo. Una potenza fragile che nessuna psicoterapia potrà mai raggiungere.

La capacità della filosofia – come della poesia¹³ e dell'arte¹⁴, più in generale – di essere inutile, di non servire, cioè di non essere asservita, di stare slegata dalle tecniche, dai paradigmi di riferimento, dalle dimensioni diagnostiche, dai precipitati operativi dei progetti di cura, dalle dimensioni di malattia e guarigione, costituisce la vera essenza rivoluzionaria alla base della Consulenza Filosofica.

Un'essenza segnica, nella infinità della cui natura giace la possibilità del significato le cui condizioni formali di esistenza ricadono nel carattere relazionale di ogni evento¹⁵. Un'essenza ancora lungi dall'essere esplicitata con chiarezza dai teorici della disciplina. Eppure,

8 Cfr. E. Levinas, *Il tempo e l'altro*, il melangolo, Genova 1978.

9 Cfr. A. Sofri, *Chi è il mio prossimo*, Sellerio, Palermo 2007.

10 Aristotele, *Etica Nicomachea*, IV, § 12.

11 Cfr. G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, cit. p. 83.

12 Cfr. C. Sini, *Raccontare il mondo. Filosofia e Cosmologia*, Jaca Book, Milano 2005.

13 Cfr. M. Heidegger, *L'esperienza del pensare*, Città Nuova Editrice, Roma 2000.

14 Cfr. W. Kandinsky, *Lo spirituale nell'arte*, SE, Milano 1996, pp. 47-76.

15 Per approfondire la questione della semiosi infinita attraverso il linguaggio di Charles Sanders Peirce cfr. C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., pp. 15-45.

il vero cuore pulsante della relazione fra un filosofo e colui che lo interpella non può che riconoscersi in questa capacità di stare in un equilibrio senza centro di fronte al domandare come modo di esistere. La forza della filosofia abita, allora, nella sua inutilità, preservata dalla distanza. In questo senso, il provocatorio accostamento della filosofia al prozac proposta da Marinoff¹⁶ o la contrapposizione della filosofia pratica alla psicoterapia¹⁷ rischiano, se non colte nella loro essenza metaforica, di diventare un esercizio di autodistruzione epistemologica.

La Fluoxetina (C₁₇H₁₈F₃NO) ed il suo metabolismo epatico vivono una condizione di distanza essenziale dal cammino filosofico proprio in termini di obiettivi. Tale distanza mette al riparo la filosofia dal porsi come elemento complementare e sostitutivo dei farmaci o delle psicoterapie. Ed al contempo proprio questa distanza ne esalta la singolarità come una sorta di “metalivello inviolato”¹⁸.

La Consulenza Filosofica, lasciandosi riconoscere per ciò che è, si mostra come filosofare. Ma filosofare è pensare secondo differenza. Arte di stasi e movimento. Equilibrismo sul bilico del domandare. Flessione dall'esser-ci al pensare e ri-flessione dal pensiero al linguaggio. Filologia, dunque, come amore dovuto all'infinita del *logos*. Arte di elaborazione. Flessione dal moto involontario al gesto intenzionale ed esatto (perché *ex-acto*) e ri-flessione dal gesto alla rappresentazione. Arte semiotica di flessione dal segno al di-segno e ri-flessione da questo alla scrittura. In questo piegamento sta pure l'annuncio di una presentissima assenza di tutto quanto si mostri sull'orizzonte di ciò che viene detto. Annuncio e profezia insieme. Ma poiché annunciare è indicare, nel gesto della mano si ritrova l'essenza stessa della riflessione.

In ogni relazione, d'altra parte, agisce sempre una dimensione motoria, pre-verbale¹⁹ che fa del *mitsein* (fattore sociale del *dasein*) l'elemento aspecifico più rilevante in qualsivoglia forma di cura. Con il suo specifico linguaggio, Hegel direbbe che l'unico incondizionato è il “movimento” dei fenomeni. Ora, quella dimensione motoria, che è propria anche della cura, trova il suo principio nell'indicare della mano. A questa intuizione si richiama già Giordano Bruno (che pure rievoca Anassagora ed il *De anima* di Aristotele) lì dove, affermando l'identità del principio animatore di tutte le cose, egli attribuisce alla configurazione o struttura della materia la differenza fra tutti gli animali. Nel caso dell'uomo tale differenza è apicale, incarnandosi nella mano “organo degli organi”²⁰. Per Bruno, infatti, la mano sancisce la superiorità dell'uomo su tutte le altre bestie e dispiega l'evoluzione sociale e il cammino stesso della civiltà. Infatti, in primo luogo la mano si fa essa stessa segno che rimanda all'oggetto

16 L. Marinoff, *Platone è meglio del Prozac*, cit.

17 Cfr. G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, cit., pp. 126-145.

18 Cfr. M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 2000.

19 Cfr. G. Rizzolatti/C. Senigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

20 «Considera un poco al sottile, ed esamina entro a te stesso quel che sarebbe, se, posto che l'uomo avesse al doppio di ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser trasformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero. Dimmi dove potrebbe impune esser la conversazion de gli omini? [...] Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo degli organi», G. Bruno, *La Cabala del cavallo Pegaseo* (1585) in Id., *Dialoghi Italiani*, a cura di G. Gentile/G. Aquilecchia Sansoni, Firenze 1985, p. 887.

indicato: fonte primigenia della condivisione della semiosi infinita. In ciò si scorge perfino la natura relazionale della metafisica bruniana, lì dove il nolano indica che l'infinito sia interno ad ogni sua parte. A questa prospettiva accede la questione, qui già ampiamente evocata, dell'azione, ovvero della pratica che sempre accade come prospettiva: il come ciascuno sta nella Storia ed il come ciascuno sta nel mondo. Lo svolgimento di questi modi è propriamente e già ciò che Nietzsche chiamava genealogia: narrazione (auto)biografica ed evento della narrazione del soggetto, che attraverso di essa si costruisce.

Proviamo, allora, a dire la Consulenza Filosofica come un'architettura etica ed estetica centrata su una co-narrazione biografica.

3. Il Simbolo. La questione della tecnica

Nel 1868, nel saggio *Questions concerning certain faculties claimed for man* Sanders Peirce sostenne che ogni conoscenza è determinata logicamente da conoscenze precedenti che non possono essere pensate se non attraverso segni, ovvero che non abbiamo alcun potere di pensare senza segni. Ma se il rivestire significato da parte dei segni è pensiero che rimanda (e, rimandando, indica), allora l'oltrepassamento del rimando non è più segno ma simbolo. Chiamiamo simbolo, dunque, ciò che oltrepassa il segno, eccedendo la convenzione. Tale oltrepassamento merita di essere pensato quando si voglia ragionare sulle dimensioni tecniche implicate nella filosofia pratica.

Un esempio paradigmatico è offerto dalle metodologie di schedatura, sistematizzazione, redazione scritta e narrazione dei casi di consulenza da parte del consulente filosofico. Questo tema, solo apparentemente marginale, pone il filosofo di fronte ad almeno tre elementi di criticità. Il primo riguarda le differenze fra strutture rigide (come la scheda) e strutture fluide (come le relazioni umane).

Le differenze che distinguono un cristallo ed un liquido²¹ descrivono in modo analogico anche i limiti di traducibilità dei codici in forme diverse. Ciò non solo perché ogni protocollo è sempre un punto di vista, ma anche perché una relazione consiste pur sempre in una traduzione di un evento in un codice di narrazione. Quindi, è opportuno considerare che la traduzione è destinata a perdere, qualsiasi forma essa assuma, non soltanto gli spazi fra "detto", "non detto" ed "interdetto", ma anche lo sforzo ermeneutico di rendere ragione della differenza²², della peculiarità e della ricchezza eventuale di ogni specifica relazione, il cui portato è sempre, in ultimo, narrato. La seconda prospettiva riguarda le questioni più strettamente formali di quel "triangolo semiotico"²³ che unisce l'evento, la relazione e la forma narrativa che li descrive.

Ogni narrazione è sempre esposta a processi inevitabili di riduzione delle complessità, a momenti vitali di decostruzione e ri-sintesi²⁴, oltre che alle intemperie della trasformazione

21 Cfr. U. Telfner/L. Casadio, *Sistemica. Voci e percorsi nella complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp.142-160.

22 Cfr. J. Derrida, *La différance*, in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, § 2.

23 Cfr. C.S. Peirce, *L'interpretante logico finale*, in Id., *Semiotica*. Einaudi, Torino 1980.

24 Cfr. J. Zeig, *Erickson. Un'introduzione all'uomo e alla sua opera*, Astrolabio, Roma 1990.

linguistica di un evento in un racconto, di una serie di processi in un periodo, di un intero percorso di scambi ricorsivi in una immagine statica. La terza prospettiva richiama l'attenzione sulla funzione essenziale cui una schedatura ottempera. Ovvero la catalogazione.

Nell'ambito delle discipline della psiche – in particolare nel campo della psicopatologia e della psichiatria – la questione della comunicazione delle conoscenze in modo condivisibile è stata declinata soprattutto in termini lessicali e, in ultima istanza, da una prospettiva psicodiagnostica i cui criteri valutativi sapessero risultare discreti, catalogabili e descrivibili in termini misurabili. Questo approccio fenomenologico – il cui precipitato più noto è certamente il DSM (Manuale Diagnostico Statistico delle Malattie Mentali, oggi giunto alla IV edizione rivista) – ha stabilito un modello descrittivo delle categorie patologiche e patognomiche, ma, ad oggi, non ha mai indicato modelli di intervento terapeutico rispetto ai fenomeni che delinea.

Da un punto di vista filosofico l'insieme di queste questioni non può essere liquidato riconducendo la schedatura alla scelta di categorie descrittive che settorializzino i vari aspetti degli eventi, delle fasi e delle procedure che accadono o possono accadere nel corso di una consulenza filosofica. Infatti una consulenza filosofica è innanzi tutto una relazione complessa, pluriversa e multiforme²⁵. Dunque è soggetta ad essere pensata come un evento, all'interno del quale si muovono elementi emotivi, cognitivi, semiotici, le cui forme di narrazione non possono essere considerate neutre né indipendenti dai contenuti che in esse si manifestano, si affrontano o si elaborano.

Una tessitura dialogica complessa la cui narrazione non può essere formulata se non attraverso modelli ed architetture narrative che si diano “di volta in volta”²⁶, alla luce di una radicale ospitalità linguistica. Attraverso questa ospitalità diventa, forse, possibile curare l'urgenza di una condivisione mai del tutto realizzabile e liberi i pensieri da modelli descrittivi pre-parati e rigidi, ricordando con Heidegger come possa accadere che due filosofi dicano “il medesimo” senza dire “l'eguale”²⁷. Infatti l'implicazione secondo la quale la struttura del contenitore narrativo formale non influenza né vincola i contenuti di ciò che viene narrato costituisce un limite epistemologico, che neppure i professionisti delle psicoterapie, oggi, possono più permettersi di assumere come accettabile, e che, a maggior ragione un filosofo è chiamato a vivere come un paradosso ermeneutico.

Se è degna di attenzione la lezione di Sini²⁸ sulla indistricabile compenetrazione di ogni contenuto rispetto al supporto che lo contiene, allora sarà opportuno tenere anche in conto come ogni modello di schedatura possa costituire una traccia, la cui rigidità sarà tanto maggiore quanto più avrà consentito di perdere informazioni circa le peculiarità, anche strutturali, del lavoro di consulenza, a favore di una mitica Atlantide della condivisione fra professionisti. Inoltre, la schedatura si candida a strumento mnestico, al cui fondo stanno ancorate le aspirazioni alla conservazione di vissuti, emozioni, reciprocità e abiti di risposta propri della specifica ed irripetibile relazione di consulenza. Ma la *Gestalt* di una relazione non può esse-

25 Cfr. G. Bocchi/M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano, 1985; C.S. Bertuglia/F. Vaio, *Complessità e modelli*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 381-415.

26 Cfr. M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.

27 Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 58.

28 Cfr. C. Sini, *Passare il segno*, cit.

re ricondotta in modo lineare alla somma dei gesti o delle parole che la attraversano. Meglio sarà, allora, rivolgere l'attenzione agli ectipi, alle differenze, alle peculiarità di ogni incontro di consulenza non solo attraverso l'analisi dei contenuti ma anche attraverso la scelta di forme narrative che rispecchino, ogni volta in modo diverso, anche metaforicamente, lo stile e le qualità delle relazioni eventuali.

La natura "complessa" della Consulenza Filosofica, dunque, la conduce a ri-pensarsi costantemente all'interno in un circolo semiotico che poggia sulla natura linguistica, "segnica" di ciascuna relazione umana. Ed è appunto quella natura linguistica, comunicativa, segnica di ogni relazione che si attesta nel campo del "pensiero debole", lì dove i linguaggi e gli scambi dialogici sono fluidi, mutevoli, complessi e stratificati. Sul piano clinico, possiamo affermare che ogni messaggio è immerso (e non potrebbe essere altrimenti) nella provvisorietà che chiede l'adattamento alle specificità, alle esigenze, alle risorse dell'ospite.

La Filosofia Pratica, proprio da questo punto di vista, offre un contributo rivoluzionario a quella che potremmo definire la ri-traduzione nelle pratiche e nei giochi relazionali delle tecniche localmente valide della complessità. Tutto ciò è vero a tal punto che anche quella del "pensiero debole" può essere riconosciuta come una metafora. Metafora in un certo modo paradossale della filosofia non più fondazionale ma mobile e poliedrica in cui l'enfasi è posta sulle specificità individuali dell'ospite piuttosto che sulla forza assolutista dei costrutti del modello teorico del filosofo. Infatti, perché una disorganizzazione sia in grado di produrre una riorganizzazione è necessario che si trasformi il significato delle relazioni fra le parti²⁹. Ciò non solo perché i comportamenti umani e le relazioni si sviluppano all'interno di una fluida realtà tecnica, progettuale e destinale, ma anche perché sembra limitante pensare che una relazione di aiuto non si confronti con i macro-sistemi dentro i quali si manifestano e si traducono le speranze, le sofferenze, le risorse di chi desidera lavorare accanto ad un filosofo. In sostanza, l'etimologia stessa della parola "tecnica" ci conduce al cospetto della cibernetica, ovvero della tecnica della regolazione e del controllo o ancora della scienza della regolazione nel senso più generale³⁰.

A prima vista, ciò che appare è, in verità, una contraddizione che, sebbene tenuta fin qui nell'ombra, ora sembra emergere e materializzarsi in tutta la sua complessità: la tecnica e la relazione, ovvero i due cardini delle relazioni di cura, sembrano puntare direzioni diverse se non opposte. L'una verso la pre-visione, l'altra verso la de-centrazione; una in direzione della programmazione, l'altra della improvvisazione; l'una enfatizzando la regolarità, l'altra l'incidentalità. Questa tensione vettoriale contrastante, che abita da sempre la psicoterapia, costituisce il nucleo paradossale che riscalda e rende creativo il contesto terapeutico. Essa è anche il fulcro su cui poggiano gli equilibri e gli squilibri, le narrazioni e le riletture, le emozioni e le tensioni metaforiche e linguistiche di ogni evento terapeutico. Poiché, dunque, la relazione terapeutica è, in senso sincronico, tanto complicata nelle sue dimensioni di artefatto e di tecnica, quanto complessa nei termini diacronici della sua natura relazionale, ciò che possiamo constatare è che esistono una differenza tecnica ed una differenza complessa

29 Cfr. H. Atlan, *Complessità, disordine e autocreazione del significato*, in G. Bocchi / M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, cit.

30 Sul tema della tecnica in relazione alla cibernetica cfr. A. Gandolfi, *Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 63-89.

fra ciò che è informativo e ciò che è rumore³¹. Tale differenza è attraversata dalla natura etimologicamente poetica di ogni relazione dialogica, nella quale l'essenza etimologicamente poetica della parola si costituisce come pratica: la forma più estrema e radicale di ogni teoria.

4. Il boccio, il fiore e il frutto. La consulenza filosofica come dono

La filosofia si fa pratica quando il dire si fa gesto: movimento di trasformazione³². Ma quel movimento è origine stessa di ogni impianto di pensiero, al punto che – diceva Husserl evocando Goethe: “In principio è l'azione”. Se, dunque, la filosofia è spazio di riflessione, sarà bene ricordare che “riflettere” è verbo motorio: parola che dice, al fondo, propriamente un gesto ripetuto: la reiterazione di un piegamento. L'essenza etica della filosofia abita, dunque, il gesto di una protensione reiterata.

Qualè, dunque, il gesto che abita la consulenza filosofica? Potremmo dire si tratti propriamente di un movimento: una “ri-flessione verso l'altro”: l'andare. Non il ricevere, ma l'essere ricevuto. Non, in prima istanza, l'accogliere, ma il lasciarsi accogliere. L'essere accolto. Ma poiché quel ri-flettere è propriamente un ri-guardare, il senso dell'andare non può che evocare lo sguardo posato con cura e riguardo e, a maggior ragione, l'attenzione che si deve alla differenza singolare della storia dell'altro, la quale riguarda propriamente e sempre l'intera comunità umana.

Un viandante, che copre distanze, che passa e non si impone. Ospite di un ospite, per riflesso. Ecco il filosofo. Il consulente filosofico si lascia ospitare nella casa di colui che lo

31 Prendendo in prestito un concetto clonato dalla fisica quantistica, potremmo dire che in ogni relazione di aiuto vige il principio di “Non Località” ogni volta che le associazioni dell'ospite avvengono come se ogni esperienza sia in continuo e diretto contatto con ogni altra della biografia personale. In ciò è possibile rintracciare alcuni isomorfismi con i fenomeni di Distorsione temporale, Regressione di età, Rivivificazione tipici delle esperienze ipnotiche. Cfr. G. Polenta/V.B. Santilli, *L'inconscio nella terapia psicodinamica e nella terapia ipnotica ericksoniana*, in «Ipnosi. Rivista italiana di ipnosi clinica e sperimentale», 2, 2004.

32 In origine il termine greco *technè* evocava un fare pratico, manuale, il quale rimandava alla parola *tèknon* che designa l'artigiano (in particolar modo il falegname). Ma la radice (*tek-*), che dice precisamente il produrre, per conseguenza diretta esprime anche il generare. Per questa ragione in Omero la tecnica, in qualità di *fare che produce*, esprime non solo una abilità artigianale ma anche la singolare capacità di operare magie. Dal V secolo a.C., però, la tecnica greca perde la valenza magica, finendo con l'esprimere sia le procedure tecniche (ovvero il parlare tecnico sulle varie tecniche) sia la razionalità che opera nell'applicazione pratica. Aristotele propose due discorsi distinti sulla tecnica. Nella *Metafisica* egli stabilisce un rapporto fra tecnica come conoscenza del particolare ed esperienza come conoscenza dell'universale. Dice Aristotele: «Sembra quasi che l'esperienza sia simile alla conoscenza e alla tecnica, visto che gli uomini arrivano alla conoscenza e alla tecnica attraverso l'esperienza». In seguito – ed è l'aspetto che più ci interessa – negli *Analitici Secondi* Aristotele introduce un elemento distintivo fra la tecnica e la conoscenza: la tecnica ha sempre a che vedere con il di-venire, ovvero con il far venire ad essere qualcosa che non c'era prima; con un produrre che non sta nella conoscenza; un produrre che implica sempre un attore del fare, un produttore. Così egli giunge a sostenere che questa tecnica così strettamente legata alla prassi abbia a che fare con il vedere (*theorein*). Semplificando, si può dire che l'essenza della tecnica, nascosta nell'etimologia della parola stessa (nel suo non detto), risieda nel pro-gettare o nel pre-vedere o, ancora, nel “vedere con gli occhi interiori” il compimento, il fine del produrre, del fare e del conoscere.

chiama. Si lascia accogliere nel luogo che l'ospite abita. Entra in spazi nuovi ed ignoti recando con sé l'arte antica ed inesauribile del domandare. Poiché la filosofia sprigiona la sua debordante vitalità, infatti, c'è bisogno che senza posa essa implichi lo spazio incolmabile fra le domande che pone e le parole che a quelle domande danno risposta: un'eco ombratile e sempre parziale; null'altro. Ma la traccia³³ che balugina sullo sfondo delle parole che pensiamo, pronunciamo, scriviamo, di fronte a quel domandare conserva anche una prospettiva diacronica di quanto è "detto".

Quella diacronia si riassume nella irripetibilità di ciascuna biografia. La narrazione di quella irripetibilità che è la biografia individuale si costituisce come dono: evento sottratto ai principi del mercato. È bello³⁴, allora, chiamare "ospite" colui che osa chiedere la Consulenza Filosofica, poiché la dimensione estetica dell'etica può esser rintracciata finanche nelle origini del termine "ospite": almeno nelle sue radici classiche. In latino, infatti, "ospite" è detto *hostis* ed *hostes*. E, come ci ricorda Emile Benveniste³⁵, la nozione primitiva di *hostis* è propriamente quella di una compensazione per contraccambio. È *hostis* colui che compensa un dono con un dono.

Ospitalità e dono: ecco la Consulenza Filosofica. Il consulente filosofico, ricevendo il dono dell'accoglienza, ripaga l'ospite donando a sua volta l'accoglienza della differenza, sicché la filosofia pratica si svela come scambio di singolarità reciproche. Ma, come mirabilmente è messo in luce nel bel saggio di Marcel Mauss³⁶ il dono si compone di una trama sottile e feconda, nella quale si giocano i movimenti del dare, del ricevere e del ricambiare. Un triangolo semiotico capace di innescare una circolarità inesauribile, nella quale il *clinch gift* (dono estremo e paradossale che chiude la transazione) si dà come meta sempre promessa ed eternamente interdetta.

Il dono è evento complesso, il cui valore fluttua fra la misura materiale (che impone un prezzo e reifica secondo le logiche del mercato) e la misura simbolica (che trascende l'oggetto donato facendone ricettacolo di intenzioni, aspettative e, in ultimo, di identità). Nell'essenza molteplice dell'atto del donare ciò che si disvela dietro l'oggetto donato è appunto un gesto. Un gesto asimmetrico, la cui forza si irradia in direzioni opposte: da collante sociale ad arma di distruzione; da segno di legame a segno di rivalità.

Il dono nella sua radiante complessità controintuitiva è carico di gratuità, sperpero, obbligo e ricambio. Poiché eccede, oltrepassando i criteri tecnici della proprietà, dell'acquisto, della mercificazione, esso è pure simbolo: non allevia l'obbligo del contraccambio, ma, piuttosto, grava del contrappeso che è proprio degli oggetti magici. E, nel vortice inesprimibile del magico, il dono è pure una sfida alle logiche correnti ed ai principi che regolano le transazioni umane, poiché pur rimandando ai principi della gratuità espone il destinatario al baratro di ciò che accade senza esser scelto. Dunque in esso abitano l'atroce sperpero e l'attesa di contraccambio, il cui peso profondissimo ricade, per riflesso, persino sul donatore.

33 Cfr. J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, § 11.

34 Sulla questione del bello si confronti E. Franzini/M. Mazzocut-Mis (a cura di), *Estetica. I nomi, i concetti, le correnti*, Mondadori, Milano 2000.

35 Cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., vol. I, Einaudi, Torino 1969.

36 Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 1965.

Così avvenne per Caino, il quale vide rifiutato da Dio il proprio dono e per Prometeo, il cui dono del fuoco sottratto agli dei divenne motivo di condanna e sofferenza eterna. Ma, come Platone narra nel *Fedro*, persino il dono delle divinità ricade sotto il giudizio del rifiuto o dell'accettazione, al punto che il dio egizio Tehuth vide rifiutato il dono della scrittura da parte del faraone Thamus. Nel fondo della sua esistenza sta l'ambiguità insidiosa che espone all'inganno. Così risuona il monito di Lacoonte: *Timeo danaos et dona ferentes*³⁷.

Condanna, accettazione, rifiuto: lo scambio di doni fa macerie temibili o costruisce imperi³⁸. Condanna e rifiuto fanno eco all'autenticità della relazione, la quale è a sua volta supporto imprescindibile di ogni scambio: poiché il dono nella sua autenticità, direbbe Heidegger, non sgrava ma rende carico. Condanna, persino. Espone all'ingratitude, alla finzione, al ridicolo, all'obbligo dal quale non sono esonerati neppure i mendicanti³⁹. Così eccedente, simbolico, sproporzionato il dono è, al fondo, espressione di una fragilità che non si nega ma si espone.

È, dunque, proprio nella sospensione del senso comune, nella forzatura e nello stravolgimento delle regole che declinano il funzionamento delle transazioni economiche diffuse nel cosiddetto Occidente (*omen nomen*), che il dono sa evocare, come metafora, l'essenza ermeneutica della Consulenza Filosofica.

Dal momento che il dono è sempre un'eccezione al principio della proprietà – esperienza radicale, incalcolabile e dispendiosa – esso si offre come immagine analogica del “dare fondo”, nella quale «tutto dovrà essere ricambiato, tutto dovrà essere speso»⁴⁰. Il breve percorso uroborico compiuto in queste poche pagine, riconduce alle questioni fondative dei più moderni percorsi della psicologia integrata, della ecologia della mente, delle filosofie evoluzionistiche. Ammesso che obiettivo della Consulenza Filosofica sia “il curare” o, più

37 Virgilio, *Eneide*, II, 49.

38 Nella etimologia latina del termine *dosis*, a sua volta derivante dal greco δόσις, il dono viene restituito sia come quantità in generale sia come quantità di veleno. Sembra, dunque, che presso gli antichi siano esistite associazioni di idee e di regole che abbiano implicato la potenza devastante e salvifica racchiusa nel gesto del donare. La dimensione contrastante, ambigua, ectipica del dono restituisce, almeno in parte, anche alcune delle questioni implicate nella analisi dei processi psicodinamici della ambivalenza, che furono oggetto di studio, in particolare, della psicoanalista Melanie Klein. Per approfondire il tema del rapporto fra ambivalenza, *posizione schizo-paranoide* e *posizione depressiva* nella complessa teoria kleiniana cfr. H. Segal, *Melanie Klein*, Bollati Boringhieri, Torino 1981, pp. 72-114.

39 «Prénditi questa borsa, Mendicante! tu accorto/ Non l'hai toccata, antico lattante a poppa avara./ Per trarne goccia a goccia il tuo rintocco a morto./ Cava tu dal metallo qualche colpa bizzarra/ E vasta come noi lo stringiamo sul cuore/ Sòffiavi che si torca! Un'ardente fanfara./ Chiesa ed incenso che tutte queste dimore/ Sui muri quando culla un'azzurra chiarezza/ Il tabacco in silenzio dilati le preghiere./ E l'oppio onnipossente ogni farmaco spezzi!/ Stracci e pelle, vuoi tu buttare il cappottino/ E ber nella saliva una felice inerzia./ E nei caffè sontuosi attendere il mattino?! I soffitti arricchiti di naiadi e di veli./ Si butta, al mendicante di vetrina, un festino./ Quando esci, vecchio dio, tremante sotto i teli/ D'imballaggio, l'aurora è un lago di vin d'oro/ E tu giuri d'aver nella tua gola i cieli!/ Non avendo contato il lampo del tuo tesoro./ Almeno puoi ornarti d'una piuma, e a ricordo/ Portare un cero al santo in cui tu credi ancora./ Non pensar ch'io vaneggi in parole discordi./ La terra s'apre antica a chi muore di fame./ Odio un'altra elemosina, voglio che tu mi scordi./ Fratello, e innanzitutto non comprare del pane!» (S. Mallarmé, *Elemosina*).

40 M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, cit., p. 72.

propriamente, “il prendersi cura”⁴¹ – tema questo ancora piuttosto controverso –, sarà bene, dunque, che il consulente maturi la prospettiva secondo la quale ciò che cura è la relazione. Ovvero che la qualità della relazione di aiuto costituisca la discriminante aspecifica più rilevante per l’esito di ogni forma di cura.

Così, nella relazione fra il filosofo ed il suo ospite germoglia un iper-luogo⁴² dal quale è possibile leggere ogni biografia in termini filosofici: l’essenza filosofica di ciascuna storia. La biografia filosofica costituisce uno straordinario strumento auto-narrativo e co-narrativo che porta in sé la dignità e la potenza della costruzione della memoria, della auto-narrazione, della compartecipazione. In questo senso, la diade composta dal filosofo e dall’ospite costituisce una alleanza narrativa dalle straordinarie potenzialità generative.

La dimensione narrativa della biografia filosofica, posta accanto alla duplice natura pratica e teoretica della filosofia, si fa contenitore delle qualità emergenti, dei *décalages* e delle asperità contenute in ogni storia ed in ogni relazione umana. Il fatto, poi, che il raccontare la propria storia attraverso i canoni della filosofia, ottenga, di riflesso, esiti terapeutici, questo è appunto da considerarsi un fattore secondario, che accede alla dimensione della complessità semiotica delle relazioni umane: un dono, dunque. Si tratta della trama naturale dei legami umani che creano e che curano⁴³. In quella trama, la (auto-)biografia filosofica si staglia come un Everest. Non per l’apporto di tecniche originali o per l’utilizzo di tecniche mutate altrove. Ma per la tridimensionalità di percorsi, linguaggi, memorie, spunti, narrazioni di cui è intessuta e rispetto ai quali, l’ardito esploratore della filosofia può misurarsi, riconoscersi o rinnovarsi.

La Filosofia Pratica, a maggior ragione, non può non porsi come peculiarità, che non si lascia soggiogare nel confronto con la psicoterapia, ma che dipana la propria storia ed i propri linguaggi di fronte allo sguardo del viandante, della cui orma si fa supporto. Così, la Consulenza Filosofica diviene catalizzatore e sostegno dell’ospite in cammino verso il futuro come possibilità. Che questo sostegno di legami sia il cuore terapeutico di ogni relazione formale o informale merita di esser compreso ed accolto con attenzione da chiunque voglia accostarsi alla Filosofia. Eppure, la terapeuticità di una tale tessitura, agli occhi del filosofo, non può che restare sullo sfondo poiché l’essenza del filosofare abita quell’arte antica che consiste nel porsi accanto al domandare senza l’urgenza coatta di dare risposte.

La diade composta dal filosofo e dal biografo-ospite elicitava, nella alleanza narrativa, le potenzialità generative proprie dell’essenza dialogica di ogni relazione di cura, che è pure sempre anche “cura del mondo”⁴⁴. Così, se lo scambio di rimandi accade in ogni relazione e genera materia per la informazione, quella informazione trova nella co-narrazione auto-biografica le variabili attraverso cui la Filosofia stessa può essere declinata nelle forme della differenza. Ed proprio è questa stessa differenza, come “punto di dissenso locale”⁴⁵

41 Per un approfondimento sul tema si consiglia P. Petrini / A. Zucconi (a cura di), *La relazione che cura*, Alpes Italia, Roma 2008.

42 Cfr. M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano 2005.

43 Cfr. L. Onnis (a cura di), *Legami che creano, legami che curano*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

44 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1994, p. 207.

45 Cfr. I. Prigogine, *L’esplorazione della complessità*, in G. Bocchi / M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, cit., pp.179-193.

a delineare la relazione come universo del discorso sottoposto a linguaggi e sistemi concettuali vari, variegati e finanche singolari che dicono le maestose complessità del dono.

5. *Metalogica: può una favola smentire un'altra favola?*

Poiché la storia della filosofia si pone come una tessitura complessa, la Consulenza Filosofica può essere pensata come una nuvola⁴⁶. Irripetibile nella sua forma irregolare e debordante. In continua trasformazione. In continuo movimento. Un oggetto sottratto al possesso e alla delimitazione. Esposta all'indice, nel senso dell'indicare. Lì dove l'indicare è appunto il segno metaforico d'un *grasping* mancato, la Filosofia si mostra fragile ed irraggiungibile al contempo. Inutile⁴⁷.

Se esiste davvero la possibilità di costruire un'architettura dialogica tanto intima e variegata da farsi dialogo sull'interdetto, tanto prossima ed intangibile da accogliere la differenza sul limite dell'inaudito, allora essa può essere detta dono. Ma se nella metafora del dono collochiamo la filosofia pratica, allora sarà bene chiarire che qui metafora è detta come iperluogo, nel quale la dimensione ludica che nutre ogni ricerca si poggia sull'irrinunciabile supporto della relazione, dell'incontro, della differenza.

Palestra di pensiero, azione e linguaggio delle relazioni nel puro senso metalogico⁴⁸: una tensione narrativa verso l'isomorfismo fra forma e contenuto. L'ardita intuizione della «nullità della differenza fra l'evento e il senso»⁴⁹. Di più, per via linguistica diremmo: tenore sospeso su una tensione. Così, poiché ogni disciplina è un corpo di idee in ramificazione, al cui fondo sta sempre l'arbitrarietà delle separazioni che si operano per identificare e descrivere fenomeni, processi ed enti, anche la Consulenza Filosofica può essere pensata attraverso «favole»⁵⁰. Infatti, sebbene il mondo non sia composto da pezzi separati di conoscenza, se non si riescono a cogliere le complesse interdipendenze fra sistemi è facile finire con il credere che tali interconnessioni non esistano. Peraltro, ciò che la Consulenza Filosofica porta in dote al variegato mondo delle relazioni di aiuto è propriamente l'arte di praticare i principi di quelle interconnessioni dialoganti: trama fitta di ideoplasie, lì dove ideoplasia dice il potere etimologicamente poetico delle parole di costruire materie nuove: repertorio di abiti che supportano pratiche di vita. Si può dire, quindi, che la relazione che si stabilisce nella Consulenza Filosofica concepisce il cambiamento, come scambio di rimandi e di «supporti che supportano pratiche di vita»⁵¹, ovvero di «abiti» come modelli, aspettative e narrazioni

46 Cfr. G. Pretor-Pinney, *Cloudspotting. Guida per contemplatori di nuvole*, Guanda, Parma 2006.

47 Ricorda Alain de Botton come Epicuro sostenesse che la filosofia è inutile se non cura i turbamenti dell'anima proprio come la medicina sarebbe inutile se non curasse i dolori del corpo. Cfr. A. de Botton, *Le consolazioni della filosofia*, Guanda, Parma 2002. Eppure proprio qui alberga il paradosso ermeneutico della Filosofia Pratica, giacché la dimensione di cura si declina precisamente a partire dalla inutilità della filosofia, ovvero dalla distanza che separa la filosofia dalla tecnica.

48 Cfr. G. Bateson, *Forma, sostanza e differenza*, in Id., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976, p. 495.

49 C. Sini, *Eracle al bivio*. cit., p. 44.

50 Cfr. G. Vattimo/D. Gamper, *Addio alla verità. Ma quale?* in «Micromega», n. 5, 2011, pp. 77-97.

51 C. Sini, *Archivio Spinoza: la verità e la vita*. Mimesis, Milano 2005, p. 28.

sempre emergenti, sempre parziali e costantemente in cammino. Allora, quando cogliamo la portata segnica della Pratica Filosofica, di riflesso otteniamo che il Filosofo non costituisca più una “condizione esterna” al dominio dell’osservato, ma l’evenienza della proliferazione dei punti di vista⁵².

La relazione segnica, però, non è un processo che anticipa o che segue l’evento dell’esser-ci del triangolo descritto da Peirce nei termini di *Representamen*, Oggetto e Interpretante (cioè dei poli di quella e di ogni specifica relazione). Poiché quei poli divengono ciò che diciamo essi sono nella relazione stessa e mai fuori di essa. Ciò che dà senso e significato alla essenza di cura dell’esser-ci è, infatti precisamente la relazione che si manifesta: la relazione, per così dire, “eventuale”.

Nell’accadere della relazione risiede il flusso processuale di scambi e messaggi, elaborazioni e rielaborazioni sui quali si muove tutto il processo della Consulenza Filosofica. Da questa prospettiva la relazione rappresenta l’invariante funzionale di ogni forma terapeutica in senso lato, ovvero lo sfondo che consente di accogliere ogni “differenza” come risorsa. Per tali ragioni possiamo considerare la relazione di cura, come un “meta-livello inviolato”⁵³, che costituisce il senso radicale del “prendersi cura”; l’orizzonte “rispetto a cui” la Filosofia Pratica, nel suo percorso di integrazioni, riformulazioni, *reframing* e risintesi può essere resa intelligibile. Ma da ciò deriva anche la possibilità di accogliere ogni evento come il darsi di un significato co-costruito sulla relazione come supporto narrativo. In questa sospensione ermeneutica ciò che dalla relazione e dalle narrazioni emerge non si dà come prova di verità, ma propriamente come storia, ovvero come “favola”.

Così, il mito che scaturisce dalla co-narrazione biografica, che l’ospite trama con la collaborazione accogliente del filosofo, giunge ad esistere in modo sempre provvisorio senza imporsi, pur offrendosi nella sua singolarità irripetibile: apertura liberata dalle categorie di verità. Giacché, infatti, la verità come interrogazione inesauribile restituisce ogni narrazione alla sua sorte di “favola”, l’accoglienza dell’altro e delle sue narrazioni poggia sempre sulla considerazione che nessuna favola possa smentire un’altra favola⁵⁴.

6. Il viandante e la verità

Michel Foucault e Vassily Kandinsky sostenevano, con linguaggi prossimi ma distinti, che non in ogni tempo può essere detta qualunque cosa. Cioè che ogni epoca vive del proprio linguaggio. Ma questo significa anche che ogni teoria (dunque anche ogni forma di relazione d’aiuto) è un evento storico e che ogni cosa che si dice è figlia del proprio tempo e del contesto culturale in cui nasce, si sviluppa, prende forma e senso. Ed in sostanza, che ciò che definiamo verità è sempre sineddoche. Per questo, ovunque quel viandante che è il filosofo voglia giungere, pare opportuno che egli sappia accogliere la differenza essenziale del termine verità, sfiorando almeno il momento nel quale l’uomo vide sorgere l’alba sulla questione della verità.

52 Cfr. A. Gandolfi, *Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, cit.

53 Cfr. D.R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un’Eterna Ghirlanda Brillante*, Adelphi, Milano 1979.

54 Cfr. P. Flores D’Arcais, *Per una critica essenzial-empirista dell’ermeneutica*, In «Micromega», n. 5, 2011, pp. 41-60.

All'inizio dei tempi, dice Giambattista Vico ne *I principi di scienza nuova*⁵⁵, sulla terra si muovevano giganti scimmioni, avvinti dall'istinto: "tutti robustissimi sensi e vastissime fantasie". Ma venne il giorno che, sorpresi dal tuono, costoro "alzarono gli occhi e avvertirono il cielo".

Era l'alba del segno dal quale sorgerà il linguaggio. Un'alba evocata già da Ovidio nelle *Metamorfosi*⁵⁶. E solo poche righe dopo, Vico aggiunge: "E si finsero il cielo esser un gran corpo animato". Era il tempo in cui la verità abitava il mito, in cui la conoscenza delle cose era intrisa di prorompente metafora e voci indistinte⁵⁷. Ma dopo il mito una scissione. Il distacco del pensiero umano dalla mitologia fu, per così dire, un evento traumatico, dal quale si generò la distinzione illusoria fra verità ed opinione. Uno strappo lacinante separò lo sguardo degli uomini dalla favola. Non fu l'unico. A ben vedere, tutto il pensiero occidentale, sorto nella antica Grecia, si sviluppò per scissioni. Diadi: bene e male, mente e corpo, ecc. Persino la distinzione fra emozione ed intelletto, che pure Damasio⁵⁸ e lo stesso Bateson⁵⁹ fanno risalire all'epoca di Cartesio, in realtà si sviluppa e si struttura ben prima, nella Grecia classica. Ed è proprio da questa stessa scissione che sorge la volontà di verità, la nascita della *epistème*, ovvero l'atteggiamento della ragione, del pensare, dell'interrogare le cose verso la verità. I greci sostenevano che il pensiero fosse nato a partire da un'emozione lacinante. Che l'emozione generasse il pensiero. L'emozione che fa nascere il pensiero era detta dal verbo *thaumazein*. Un verbo riflessivo che dice lo stupirsi. Dallo stupore il pensiero, dunque. Uno stupore che atterrisce. Proprio come per gli scimmioni di Vico. Peraltro, stupore e fertilità sono ingredienti d'arte, la quale chiede fatica e intento, intuito e follia. Per i primi pensatori greci, che cominciarono a prendere le distanze dal mito, ciò che noi chiamiamo verità era il frutto di uno sforzo, di una fatica appunto. C'era la *lethe*, ovvero il nascosto, e l'*aletheia*, ovvero la verità o, per meglio dire, ciò che dal nascosto viene strappato via. Viene portato alla luce. Insomma la verità era proprio come un frutto della terra. E la terra greca era aspra, secca. Da lavorare col sudore della fronte. Così proprio come il contadino, con sforzo, fatica e pazienza, cava dalla terra le radici delle quali si ciberà, così l'uomo cava dal nascosto la verità.

All'inizio del pensiero occidentale, dunque, contrario della verità non è la menzogna o la bugia o la falsità. Contrario della verità è il nascosto. Ma poiché in tutto sta nascosto il seme dell'infinito carattere ermeneutico dell'esistenza, possiamo attingere da linguaggi lontani l'idea che il nascosto sia l'opposto della verità e che quel disvelamento narrato, ulteriore ed estremo si faccia dono di relazione.

55 G. Ferrari (a cura di), *Opere di Gianbattista Vico*. vol. V, Società tipografica de' classici italiani, Milano 1736, p. 5 e ss.

56 «Os homini sublime dedit, coelumque tueri iussit et erectos ad sidera tollere vultus» («Ha dato all'uomo un viso sublime, e volle che guardasse il cielo e che sollevasse lo sguardo in alto verso le stelle»). Ovidio, *Metamorfosi*, UTET, Torino 2008, 15 libri, lib.I, fav.1.

57 Cfr. J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e la nascita della coscienza*, Adelphi, Milano 1996.

58 Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.

59 Cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit.

7. Conclusioni

Il dono accade come una visione del mondo capace di eccedere e sovrastare i miti dell'economia⁶⁰: produzione, commercio, finanza. Il dono genera scompensi. Grava e non sottrae. Così la Consulenza Filosofica, "metateoria praticante", secondo la brillante definizione di Achenbach, si erge come un dono. Ratifica e accoglienza di distanze, quante più esse siano.

Posta nella condizione di esprimere la propria inutilità, la capacità di stare fuori dei principi della tecnica, di non servire e dunque di non essere asservita, la Consulenza Filosofica, non imponendosi, esprime la propria potenza rivoluzionaria. Travalicando i principi operativi della terapia clinica e delle dimensioni di malattia e guarigione, oltrepassando il segno in modo simbolico, rimanda ben oltre ciò che viene "detto". Ovvero alla possibilità di una condizione in cui l'uomo non ritrovi la propria consistenza ed il proprio unico modo d'essere nell'essere in funzione. Per questa ragione dovremmo ritenere che la terapia possa essere considerata null'altro che un epifenomeno eventuale e non la meta dell'arte del filosofare. Al dunque, il tema delle pratiche costituisce l'orizzonte di senso di ogni teoria, poiché solo la pratica svela l'essenza di ogni teoria perseguibile. Così l'essenza etica della filosofia abita nel campo della pratica, ovvero il campo dove si staglia l'orizzonte estremo della radicalità del pensiero che oggi sia possibile perseguire in concreto⁶¹.

L'esperienza più affascinante di ogni narrazione abita sempre la tensione che si innesta fra il carattere incompiuto di ogni conoscenza e la necessità di segnare il punto finale di un percorso. E questa tensione che ci troviamo di fronte al termine di ogni discorso, di ogni cammino, di ogni viaggio è propriamente quella del "non detto" che sta in ogni "detto". Allora, come nella conclusione di una Consulenza Filosofica, di fronte al non detto di cui tutto quanto è stato detto si è nutrito, ci mettiamo in ascolto del canto, della riflessione, del pensiero, della complessità, in attesa che si aprano nuove traiettorie e nuovi percorsi attraverso i quali continuare a cercare.

60 Cfr. R. Mancini, *Visione e verità*, Cittadella editrice, Assisi 2011. Inoltre sulle questioni del dono in relazione ai principi dell'economia; cfr. R. Mancini, *La logica del dono*, Edizioni Messaggero, Padova 2011.

61 Cfr. C. Sini, *Eracle al bivio*, cit.



Ai margini del giorno

A cura di Patrizia Cipolletta

Nella vita di giorno gli autori di questi saggi sono impegnati per sopravvivere nel Gestell sempre più totalizzante, ai margini del giorno pensano, si confrontano e ascoltano le cose "inutili" che riguardano tutti e ognuno.

- Giuseppe Stinca

Il pensiero di Rosenzweig nell'opera di Levinas

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno**
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Giuseppe Stinca, osservando il modo in cui Levinas legge l'opera di Rosenzweig *La stella della Redenzione* in una conferenza del 1959, mette in evidenza l'assonanza tra i due pensatori. Anzi lascia quasi supporre che l'influenza del filosofo-teologo tedesco sul pensiero del filosofo francese sia considerevole. Rintraccia così nelle diverse opere di Levinas quella traccia religiosa, che scalza il legame della filosofia con una totalità intesa come il luogo dove il dissimile diviene simile. In questa maniera la filosofia diviene vita e etica.

Giuseppe Stinca

IL PENSIERO DI ROSENZWEIG NELL'OPERA DI LEVINAS

1. *La conferenza «Tra due mondi»*¹

L'incipit della conferenza di Levinas è dato dalla espressa volontà di presentare il pensiero di Rosenzweig come una *testimonianza* intimamente legata alla sua vita. Nei riferimenti biografici affiora, in apertura, l'episodio della conversione di Rosenzweig al cristianesimo che egli non completò decidendo, in extremis, di restare nell'alveo del giudaismo. In quell'attimo, in quel "quasi", si produce il miracolo del destino ebraico nell'ultima ora, ed emerge anche la caratteristica di «audacia e timidezza» di quest'uomo².

L'attenzione di Levinas si volge poi all'analisi dell'opera di Rosenzweig, *La stella della redenzione*, che senza alcuna esitazione egli definisce un libro di filosofia generale, che annuncia un nuovo modo di pensare, ma anche un libro ebraico³. È una presa di posizione. Leo Strauss in *Filosofia e legge*, aveva definito *La stella della redenzione* come un testo di filosofia, ma non un libro ebraico, perché non sanciva alcun autentico ritorno alle radici dell'ebraismo. Levinas è del tutto sicuro che nella vita e nel pensiero di Rosenzweig si vada verso il giudaismo a partire dall'universale umano⁴. Proprio questo lo rende un "contemporaneo e un fratello". Modernità dunque e recupero della tradizione, non in senso storicistico però, come vedremo più avanti.

In secondo luogo *La stella della redenzione* è l'opera di una vita non solo nel senso del capolavoro che è, ma anche perché è un libro inteso come momento essenziale della relazione di Rosenzweig con la vita. La vita attraversa il libro e protende di là da esso. È tale relazione, secondo Levinas, a caratterizzare l'aspetto moderno del pensiero di Rosenzweig, per il quale solo la vita costituisce la giustificazione e l'inveramento del libro⁵.

Tale rapporto tra filosofia e vita è dato proprio dalla caratteristica moderna della fine della filosofia come presa di coscienza che «il movimento che conduceva alla liberazione dell'uomo incatena l'uomo al sistema che costruisce» e «l'individuo percepisce la necessità della *totalità* filosofica come una tirannia totalitaria»⁶. Per superare tale crisi e infrangere la totalità filosofica non è sufficiente la protesta di una coscienza individuale, ma, è necessaria ancora una filosofia⁷.

La filosofia che diviene vita è, invece che politica, *religione*. Certo Rosenzweig evita questo termine nella sua opera e si oppone alla concezione della religione come istituzione o insieme di credenze. Per lui sostanzialmente la religione è vita. Proprio per questo egli considera

1 E. Levinas, *Difficile libertà*, JakaBook, Milano 2004, pp. 227-249.

2 Cfr. *ivi*, pp. 227-228.

3 Cfr. *ivi*, p. 229.

4 Cfr. *ibidem*.

5 Cfr. *ivi*, p. 231.

6 *Ivi*, p. 232, (il corsivo è mio).

7 Cfr. *ivi*, p. 233.

religioni solo l'ebraismo e il cristianesimo, perché queste sono riuscite a liberarsi dalla natura stessa di religione per rivolgersi al campo aperto della realtà. Il compito de *La stella della redenzione* è proprio proporre un'ontologia della verità religiosa, un pensiero nuovo che si opponga alla *filosofia della totalità che riduce il dissimile al simile*⁸.

«La totalità – scrive Levinas – non dà alcun senso alla *morte*, e ognuno muore per conto proprio: la morte è irriducibile. È dunque necessario ritornare dalla filosofia riduttiva, all'esperienza, vale a dire all'irriducibile»⁹. L'esperienza irriducibile ai concetti, dunque, come insieme di eventi, come vita, esperienza che comprende anche *Dio come termine significativa*, senza ridurlo o spiegarlo¹⁰.

In questa esperienza pura emergono tre elementi irriducibili: Dio, Uomo e Mondo. Ciascuna di queste realtà si comprende a partire da sé, cioè rimane dietro l'ordine stesso del pensiero logico e si configura come un Dio metafisico, un Mondo meta-logico, e un Uomo meta-etico. Eppure essi sono relazionati, uniti nella vita che li abbraccia, ma non in modo panoramico e a prezzo di una riduzione. L'unità di quanto non potrebbe essere unito è data dalla *vita* e dal *tempo*¹¹. «L'unificazione compiuta – come tempo – costituisce il fatto originale della religione. La religione, prima di essere una confessione, è *la pulsazione in cui Dio entra in rapporto con l'uomo*, e l'uomo con il mondo»¹². Tale unità esiste nel senso che i termini rappresentano uno per l'altro: unità come relazione della vita, non come specificazione di un rapporto generale. Ci troviamo di fronte ad un esempio di *nozioni deformatizzate*. Dire Dio e Uomo significa dire Dio per l'Uomo e l'Uomo per Dio.

Il rapporto tra Dio e mondo è Creazione. Esso si riferisce, quindi, a un evento già sempre dato, a un *passato*¹³. Il rapporto tra Dio e Uomo è Rivelazione e avviene nei termini dell'*amore*: Dio ama l'uomo come ipseità, come singolarità. Questo *rapporto non è tematizzato*, ma realizzato. Rosenzweig è convinto che l'amore si possa comandare: è l'amore che comanda l'amore nell'*adesso* del suo amore¹⁴.

Nel suo rinnovarsi attimo per attimo la Rivelazione come amore è *presente*. Eppure essa per il fatto stesso di essere Rivelazione è aperta al *futuro* della Redenzione nel quale le tre realtà Dio, Uomo e Mondo trovano la loro unità, non come scomparsa del singolo, bensì come possibilità per ogni creatura di dire “noi”. La relazione delle tre realtà, dunque, non è solo passato e presente, ma anche *avvenire deformatizzato*, futuro d'eternità¹⁵. In questa triplice relazione l'uomo non è più parte di un sistema, ma diviene una singolarità non rimpiazzabile perché è la sola che possa essere amata, che sappia amare e formare una comunità (che è un elemento necessario all'essere inteso come vita). La Redenzione è affidata soprattutto all'uomo¹⁶.

È necessario, dunque, che l'amore divenga comunità, che divenga “noi”. Le due realizzazioni storiche di tale vita sono il Giudaismo e il Cristianesimo. Il primo è già da ora vita

8 Cfr. *ivi*, pp. 233-234.

9 *Ivi*, pp. 234-235 (il corsivo è mio).

10 Cfr. *ivi*, p. 235.

11 Cfr. *ivi*, pp. 235-236.

12 *Ivi*, p. 236 (il corsivo è mio).

13 Cfr. *ivi*, pp. 236-237.

14 Cfr. *ivi*, pp. 237-238.

15 Cfr. *ivi*, pp. 238-239.

16 Cfr. *ibidem*.

eterna, mentre il secondo è via eterna¹⁷. Entrambi sono necessari e l'ebreo deve restare ebreo anche dal punto di vista del cristianesimo, perché la verità si inverte nella vita che è risposta alla rivelazione amorosa, e l'uomo può attuarla solo attraverso la vita eterna come ebreo, e attraverso la via eterna come cristiano. Rosenzweig chiama questa teoria della verità la «teoria della conoscenza messianica»¹⁸.

Il ruolo principale in tale dinamica creativa-rivelativa-redentiva è giocato dall'amore. Citando Rosenzweig, Levinas commenta:

Ma l'amore è possibile solo da parte di un *essere singolo*, cioè *mortale*. Ed è proprio in quanto mortale che *partecipa all'Eternità di Dio*: «Il fatto che ogni istante può essere l'ultimo, è quanto lo rende eterno». L'amore più forte della morte è la formula biblica che Rosenzweig riprende per rispondere alla legge della morte, su cui si apre il libro che conduce alla vita¹⁹.

Le considerazioni di Levinas si concentrano, a questo punto, sulla seconda parte del pensiero di Rosenzweig e cioè il ritorno all'Ebraismo. In questa sezione emergono alcuni elementi rilevanti per la nostra analisi. Rosenzweig difende l'Ebraismo da due accuse del mondo moderno. La prima è la contestazione dell'antichità dell'Ebraismo. Egli sostiene che l'antichità di Israele non è data dalla sua mera sopravvivenza storica, ma da un suo speciale rapporto con la storia²⁰. La contestazione proviene, infatti, da una determinata concezione della *storia* vista come misura di tutte le cose. In tale concezione credere di essere una realtà fuori dalla storia è considerata una pretesa soggettiva. Non esiste un popolo eterno, eterna è solo la storia. È una visione della storia che parte dal concetto hegeliano di totalità²¹.

Rosenzweig si oppone a tale visione. Per lui essere ebreo significa affermare che un'opera si giustifica a partire dalla *volontà* che l'ha voluta e non dalla totalità in cui sarebbe inserita. Volontà che non è un sogno di cui la morte permetterà di inventariare opere e verità, ma un atto vivente indispensabile alla *verità*²².

È questo in effetti, – sottolinea Levinas – il senso dell'apporto di Rosenzweig: rottura della totalità da cui la sua opera è partita, sostituzione delle leggi del pensiero totalizzante dei filosofi e della società industriale con atteggiamenti viventi in quanto strutture dell'assoluto²³.

Il secondo attacco portato all'Ebraismo è l'indifferentismo, cioè il ritenere che tutte le civiltà si equivalgano. Rosenzweig ribadisce, invece, la particolarità del popolo di Israele, non come una singolarità all'interno di una totalità, ma come un punto di incontro con l'assoluto, come un popolo che vive, nella sua Legge, nei suoi riti, nei suoi atti, l'esperienza di essere un popolo eterno, esterno alla storia²⁴. Levinas, all'unisono con Rosenzweig, afferma:

17 Levinas si dilunga per qualche pagina a spiegare come, per Rosenzweig, il Giudaismo possieda per essenza la vita eterna e come nei suoi riti esprima questo rapporto con l'eternità.

18 Cfr. *ivi*, pp. 240-242.

19 *Ivi*, p. 242. (il corsivo è mio).

20 Cfr. *ivi* p. 246.

21 Cfr. *ivi* pp. 246-247.

22 Cfr. *ibidem*.

23 *Ivi*, pp. 247-248.

24 Cfr. *ibidem*.

«L'indipendenza nei confronti della storia afferma il diritto posseduto da ogni coscienza di giudicare un mondo pronto in ogni istante al giudizio, prima e indipendentemente dalla fine della storia, vale a dire un mondo abitato da persone»²⁵.

2. Assonanze

In apertura abbiamo rilevato come Levinas definisca il pensiero e la vita di Rosenzweig come testimonianza. È proprio la testimonianza a riemergere nel pensiero di Levinas in *Altrimenti che essere*, ma soprattutto in *Dio, la Morte e il Tempo*, dove essa è legata al Dire che è la prima e unica risposta all'appello memorabile di Altri. Ci troviamo di fronte anche a un altro elemento emerso nel rapporto tra Dio e Mondo che è la Creazione, e cioè il passato, ma anche nel rapporto tra Dio e Uomo che è la Rivelazione che comanda l'amore nel presente. Il Dire è una responsabilità nel presente che risponde a un appello venuto da non si sa dove, da un passato memorabile, un *profond jadis*. Un Dire che è, quindi, esposizione di fronte a ciò che non fu mai presente, a ciò che non è tematizzabile, in pratica all'Infinito che non appare a colui che ne fa testimonianza, ma si glorifica attraverso la voce del testimone²⁶.

Il secondo elemento da sottolineare è dato dalla forza evocativa della parola "quasi" che richiama una serie di aspetti che sono collegati alle tre idee di *Ambiguità*, *Stravaganza* ed *Enigma*, presenti in tutta l'opera di Levinas, ma esplicitamente in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*. Già riflettendo sulla tecnica fenomenologica Levinas rivela che l'incompiutezza degli aspetti coi quali ci si rivela la cosa indicano la sua essenza²⁷.

Queste idee ritornano nelle considerazioni sul Dire e sul linguaggio. Il Dire è la risposta a chi si è presentato di colpo sconvolgendo il mio ordine ed è sparito, ma sconvolgendolo senza turbarlo seriamente:

Il linguaggio è la possibilità di un equivoco enigmatico nel bene e nel male [...]. Duplicità dell'oracolo: le stravaganze si sono insinuate nelle parole che garantiscono la saggezza²⁸.

La stra-vaganza ha, dunque, un valore positivo, del resto lo stesso Levinas ha caratterizzato l'Infinito come stra-vagante.

L'ambigua forza di questa parola "quasi" torna in modo ancor più esplicito nelle considerazioni sul Linguaggio che si chiude sulle sue stesse aperture e rappresenta la stra-ordinaria duplicità dell'Enigma che è partner della soggettività²⁹. Infine l'ambiguità caratterizza l'evanescenza della prossimità, ovvero la relazione etica della prossimità che è relazione con il trascendente³⁰. Il "quasi" in cui si è trattenuto Rosenzweig, al momento della conversione, possiede tutti i sentori delle idee che abbiamo appena richiamate. Col suo Dire vivente egli

25 Ivi, p. 249 (il corsivo è mio).

26 Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaka Book, Milano 1983, p. 184.

27 Cfr. E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1988, p. 128.

28 Ivi, p. 241 e ss..

29 Cfr. ivi, pp. 246-247.

30 Cfr. ivi, p. 274.

ha testimoniato e realizzato l'intento programmatico de *La stella della redenzione*: la frattura della totalità. Il Dire spezza la totalità perché il suo soggetto sfugge al tema: «Il dire originario è delirio [...]. Questo primo dire è certo solo una parola. Ma è Dio»³¹. Questo riferimento a Dio ritorna in modo molto forte in *Di Dio che viene all'idea*, collegato ancora ai concetti di ambiguità ed enigma³².

Nelle considerazioni appena fatte è già emerso il terzo aspetto che mi preme evidenziare, quello della totalità filosofica percepita come tirannia totalitaria che bisogna infrangere. Nell'introduzione a *Totalità e infinito*, che è il teso in cui maggiormente si sente l'influenza di Rosenzweig, anche Levinas esprime il proprio intento programmatico di spezzare la totalità con lo sfolgorio dell'esteriorità e della trascendenza sul volto d'altri³³.

La filosofia della totalità che si vuole infrangere riduce il dissimile al simile. Questo concetto è sovente espresso nella filosofia di Levinas. Bisogna infrangere la filosofia della totalità, quella filosofia che va dalla Ionia a Jena, come si dice. Ma giustamente “Bisogna filosofare per non filosofare”. Altrove Levinas ricorda questo detto di Aristotele espresso negativamente, nel senso che non si può non filosofare³⁴. Cosa significa tutto ciò? La filosofia ha compiuto un errore che la ha caratterizzata in tutto l'arco della propria esistenza: ridurre il dissimile al simile. La filosofia si è mossa mediante un pensiero adeguato, vale a dire che ogni realtà esteriore al pensiero, per entrare in esso, ha dovuto adeguarsi, esser compresa, divenire concetto. In questo modo la filosofia diviene subito idealismo col rischio di dubitare della realtà esterna al pensiero, giungendo fino agli esiti del nichilismo e della fine della filosofia stessa. Levinas ricorda, però, che la filosofia è proprio la conoscenza di qualcosa che è esterno al pensiero, di esteriore. Queste considerazioni rimandano a un altro termine, che è fondamentale nella speculazione filosofica appunto, quello di esperienza. Levinas, nel suo programma di infrangere il concetto di Totalità, critica la categoria di esperienza, intesa come presa, com-prensione, identificazione e assimilazione.

In questo senso «il rapporto con l'infinito non può, certo, dirsi in termini di esperienza – infatti l'infinito eccede il pensiero che lo pensa»³⁵. Levinas, tuttavia, non rifiuta del tutto il termine esperienza quando esso indica una relazione che non è adeguata al pensiero, non è noetico-noematica, ma etica: «Ma se l'esperienza significa appunto relazione con l'assolutamente altro – ossia con ciò che eccede sempre il pensiero – la relazione con l'infinito costituisce l'esperienza per eccellenza»³⁶. Questa relazione con l'infinito accade fenomenologicamente nella relazione col Volto d'Altri, il quale, secondo le espressioni usate in *Totalità e infinito* e in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, è “presente”³⁷, “astratto”³⁸,

31 Ivi, pp. 275-276.

32 Cfr. E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaka Book, Milano 1986 p. 135.

33 E. Levinas, *Totalità e infinito*, Jaka Book, Milano 1990² p. 23 e ss.; cfr. anche pp. 33-38.

34 “Non filosofare, è ancora filosofare”, in E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 78

35 E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 23.

36 *Ibidem*.

37 Cfr. ivi, p. 64.

38 Cfr. E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 197; Cfr. anche E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 121.

“insignificante”³⁹, “espressivo”⁴⁰, “nudo”⁴¹, “invisibile”⁴².

Caratterizzato da tali connotati, del volto non è possibile avere esperienza, ma nello stesso tempo il volto è esperienza assoluta e pura⁴³. È possibile, dunque, non filosofare – nel senso tradizionale del termine – facendo filosofia, nel senso del Nuovo pensiero, per usare un’espressione di Rosenzweig. Una filosofia che non ragiona secondo un pensiero adeguato è etica, la quale, secondo Levinas, non è un corollario della filosofia, ma la filosofia prima.

Un argomento a latere del nostro discorso è quello sulla religione. Anche Levinas come Rosenzweig non ama usare molto questo termine, sembra che anch’egli sia refrattario nei confronti della religione concepita come istituzione o insieme di credenze. Ma se la religione è intesa come rapporto con l’Infinito, come Dio che viene all’idea, che significa per una soggettività, allora la religione acquista una priorità sulla filosofia⁴⁴. In *Dal Sacro al Santo* Levinas ritiene quello religioso il movimento originario verso la trascendenza, dal quale scaturisce anche la filosofia:

La filosofia deriva, a mio avviso, dalla religione. La filosofia è suscitata dalla religione alla deriva, e probabilmente la religione è sempre alla deriva⁴⁵.

Il riferimento alla religione apre lo scenario su quello che è forse il termine per eccellenza nella filosofia di Levinas: Dio. Per comprendere la linea direttiva dell’indagine filosofica di Levinas basti considerare l’apertura di *Di Dio che viene all’idea*⁴⁶. Levinas intende scoprire le congiunture, le “messe in scena” di una possibile relazione con Dio, che egli collega alla relazione che si ha con l’Infinito, una relazione nella quale l’*ideatum* infrange l’idea, quindi non una relazione intellettuale, bensì etica. In questo senso la religione può più di quanto possa il pensiero, e prima di essere confessione è il battito primordiale di Dio nell’uomo, come abbiamo ricordato sopra. E questo avviene mediante un’altra categoria della quale parleremo dopo, e cioè il tempo⁴⁷.

Collegata con l’idea di Dio troviamo quella della creazione. Nella conclusione di *Totalità e infinito* Levinas espone la sua idea di creazione che non ha nulla a che fare con un concetto di tipo ontologico. Concepita così essa è assurda, perché come si potrebbe pensare un essere infinito che ha bisogno di creare? Ma il rapporto con l’Infinito, la trascendenza, è possibile solo mediante la separazione del soggetto dall’Infinito⁴⁸.

Lo scarto assoluto della separazione che la trascendenza presuppone trova – osserva Levinas – la sua migliore espressione nel termine di creazione in cui, nello stesso tempo, viene affermata

39 Cfr. E. Levinas, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 198.

40 Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 48.

41 Cfr. *ivi*, pp. 72-73.

42 Cfr. *ivi*, p. 32.

43 Cfr. *ivi*, pp. 64-65; cfr. E. Levinas, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 203.

44 Cfr. E. Levinas, *Di Dio che viene all’idea*, cit., p. 110.

45 E. Levinas, *Dal Sacro al Santo*, Città Nuova Editrice, Roma 1985, p. 138.

46 Cfr. E. Levinas, *Di Dio che viene all’idea*, cit., p. 9.

47 Cfr. *ivi*, p. 13.

48 Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 301.

la parentela degli esseri fra di loro, ma anche la loro eterogeneità radicale, la loro esterioresità reciproca a partire dal nulla⁴⁹.

Concetto riferito alla nozione di Dio è quello del tempo. Levinas riprende il tempo come temporalizzazione heideggeriana, non però in relazione alla morte, bensì all'Infinito⁵⁰, nei confronti del quale la morte costituisce una cesura che conferisce senso all'avventura dell'essenza. Anche in ciò Levinas riceve ispirazione da Rosenzweig per il quale il tempo e la morte realizzano nella vita l'unità di ciò che non è unificabile, e questo mediante la Rivelazione come rapporto con Dio. A mo' di esemplificazione ricordiamo la concezione del tempo come *diacronia*⁵¹, *pazienza*⁵², e il tempo come *ad-Dio*⁵³. Il rapporto con l'Infinito, con Dio è dunque un rapporto con un'idea deformalizzata, cioè con ciò di cui non si può, propriamente parlando, avere idea, ciò che non può essere tematizzato dal pensiero, ma che lo fa esplodere.

Altra assonanza tra i due filosofi è quella del rapporto Dio-Uomo come amore. Sappiamo che Levinas è molto riluttante a usare questo termine dietro il quale intravede il bisogno del soggetto e la tentazione di assimilare a sé ciò verso cui tende, di comprenderlo. Il rapporto con Altri, con l'Infinito, con Dio è appunto rapporto con ciò che non è assimilabile con il non erotico per eccellenza⁵⁴. Eppure Levinas utilizza questo termine "amore", con le dovute specificazioni, nell'articolo *Dell'unicità*, in riferimento alla responsabilità del soggetto che lo rende unico: «L'unicità dell'unico *significa* nell'amore»⁵⁵.

In questa relazione d'amore Altri mi chiama alla responsabilità prima che possa costituirmi come Io-penso, prima del presente, come elezione⁵⁶. Questa scelta è responsabilità irremissibile, esposizione, sostituzione, espiazione, elezione⁵⁷. In questo senso possiamo dire che l'amore comanda l'amore, e intendiamo già da ora come la Redenzione sia affidata all'uomo.

Un altro tema, molto rilevante, è quello della morte. Sappiamo quanto Rosenzweig vi dia importanza, tanto da aprire *La stella* con la celebre frase: «Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto»⁵⁸. Per il nostro autore la morte «non è nulla, bensì un inesorabile, ineliminabile qualcosa»⁵⁹. Ebbene anche Levinas ritiene che la morte come Incognito richieda un "pensiero" che sia la dismisura della responsabilità per poter comprendere il senso che essa conferisce all'avventura umana⁶⁰. In tal senso la morte costituisce proprio la caratteristica della mia donazione, quell'assurdità che rende possibile

49 Ivi, pp. 301-302.

50 «Si può intendere il tempo come relazione con l'Altro invece di vedere in esso la relazione con la fine?» (E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., p. 157).

51 Cfr. ivi, pp. 160, 162.

52 Cfr. ivi, pp. 192-193.

53 Cfr. ivi, p. 279.

54 Cfr. ivi, p. 296.

55 E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 228-229.

56 Cfr. E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., p. 242.

57 Cfr. ivi, p. 255.

58 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1986⁶, p. 3.

59 Ivi, p. 5.

60 Cfr. E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., p. 97; cfr. ivi, p. 163.

la gratuità della mia responsabilità per altri⁶¹.

Alla fine del libro della Creazione Rosenzweig aveva parlato della morte come ciò che, costituendo la finitezza degli esseri, li apre al miracolo del rinnovamento⁶², e alla fine del libro della Rivelazione fa un'analisi del Cantico dei Cantici per proporre l'amore più forte della morte come risposta alla legge della morte⁶³. Levinas sembra fare eco: «La morte, pur essendo la più forte, non è forse necessaria al tempo di cui sembra fermare il corso? L'amore più forte della morte: formula privilegiata»⁶⁴.

Nel fare riferimento al futuro della Redenzione abbiamo sottolineato come la parola che si pronuncia è “noi”. Levinas riprende questo tema in molti luoghi soprattutto in *Totalità e infinito* (in tutta la sezione terza e in particolare la parte C)⁶⁵. Restano da esaminare alcune voci correlative. Innanzitutto il concetto di Storia. Sappiamo che Levinas è molto refrattario a usare questo vocabolo. Per lui la storia nasce dalla ritenzione del presente, che è per antonomasia il tempo della comprensione, del concetto, che uccide l'alterità dell'Altro. Potremmo dire che per Levinas non esiste una storia del Pensiero, cioè fatta dal pensiero e dai concetti a esso adeguati. Esiste però un'altra storia tessuta dagli intrichi etici e non caratterizzata, dunque dal pensiero, ma dalla volontà, se la intendiamo come la volontà che vuole il Bene dell'altro, quella trascendenza etica che permette di uscire “fuori dagli angoli bui del quanto-a-sé”⁶⁶. Il pensiero cerca di ridurre il dissimile al simile, e l'etica infrange questa totalità. La storia non sarebbe altro che l'insieme di rotture e riequilibri nella quale, ambigualmente si approssima il Dio infinito⁶⁷. Questi aspetti ci permettono anche di giudicare la storia non a partire da una categoria di totalità, ma, come abbiamo ricordato sopra, da un intrico etico in un mondo di persone.

Ultimo, anch'esso molto complesso punto, è quello della verità. Potremmo dire che questo tema è ampiamente trattato nella filosofia di Levinas, in particolare in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*. Nel trattare la filosofia di Husserl, Levinas ricorda che per la fenomenologia il luogo della verità non è nel giudizio, ma nell'intenzione che coglie l'oggetto, che le conferisce senso⁶⁸. Ma la percezione della cosa è un processo infinito. Noi accediamo alla cosa solo attraverso gli aspetti infiniti che essa ci offre, i quali possono anche contraddire quelli che abbiamo ricevuto in precedenza. La stessa evidenza è ingenua, poiché noi ignoriamo la fitta rete di relazioni tra lo spirito e la cosa che la hanno prodotta. L'opera della fenomenologia è quella di aprire un varco tra questi scenari nascosti. Al di là dell'*epochè fenomenologica* e di tutti gli altri aspetti che sono spesso nominati nella filosofia di Husserl, mi preme sottolinearne due.

Primo: l'intenzione è la vita dello spirito, l'io è trascendentale, l'intenzione non si somma a un'entità già costituita, ma è la vita stessa e l'essenza di questa entità che è lo spirito. Ma l'intenzione stessa sorge dal soggetto, a partire da una *Urimpression*, una passività origina-

61 Cfr. *ivi*, p. 167.

62 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 165.

63 Cfr. *ivi*, pp. 215-219.

64 E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., p. 154.

65 Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 313-314 e ss..

66 E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., p. 265.

67 Cfr. E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 162.

68 E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 27.

ria che è al tempo stesso spontaneità iniziale⁶⁹. Il Soggetto, che pur a dire di Husserl è una monade, ha bisogno per la sua stessa vita, di un'alterità, di un'esteriorità, direbbe Levinas, che deve essere assolutamente esteriore per uscire dall'*epochè*. In secondo luogo, come ci suggerisce il concetto stesso di *Urimpression*, la sensibilità ha un ruolo importante nella costituzione del senso e nella verità, potremmo dire che c'è una concretezza della verità, un suo elemento che è precedente al pensiero stesso e ne infrange gli incantamenti. Ora, come abbiamo ricordato sopra, è proprio il Volto a costituire questa esteriorità assoluta che si configura come esperienza pura, e con ciò stesso, come Verità e criterio di verità.

Lo stesso Rosenzweig aveva concluso *La stella della redenzione* con questi due concetti: la verità come Volto e la sua concretezza, o, se vogliamo usare altri termini, l'inveramento della verità nella vita⁷⁰.

L'inveramento della verità nella vita, e la vita è, come dicevamo sopra, ciò che unifica gli elementi Dio, Uomo e Mondo. Come non cogliere l'eco di questi ragionamenti nelle parole che Levinas rivolge al pensiero oggettivante che «si burla delle avventure metafisiche dei santi, dei profeti e dei poeti e, semplicemente, degli uomini viventi, come se si trattasse di bambinate»⁷¹?

69 Cfr. *ivi*, p. 50.

70 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 453-454 e ss..

71 Cfr. E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 163-164 e ss..



L ibri ed eventi

A cura di Chiara Di Marco

Scrivere non è certo imporre una forma (d'espressione) a una materia vissuta. Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di vita che attraversa il visibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire.

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

Libri...

- T. Deacon, *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*
(Alessandra Chiera)

- F. Brezzi / M.T. Russo, *Oltre la società degli individui
Teoria ed etica del dono*
(Carmelo Colangelo)

- F. Sollazzo, *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica
Scritti di filosofia morale*
(Tibor Szabó)

...ed eventi

- *Una fenomenologia plurale della religione*
(Stefano Bancalari / Irene Kajon)

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Libri...

Terrence Deacon, *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, W.W. Norton, New York-London 2011

Nel 600 a.C. gli abitanti dell'isola di Lesbos disponevano di un termine pregevole che la poetessa Saffo impiegava sovente: *thymos*. Oggi diremmo "animo". La parola esprimeva l'unitarietà tra mente e corpo; l'animo racchiudeva, infatti, il pensiero e il sentire umano e, contrariamente all'anima, era composto della stessa sostanza delle viscere. Fu Anassagora il primo pensatore a scomporre l'essenza dell'essere umano in *psyché* e *soma* – mente e corpo – battezzando la dicotomia che la scienza moderna, a partire da Cartesio, ha formalizzato nelle ontologie di *res cogitans* e *res extensa*. Tale rigorosa distinzione incorre nel problema di capire in che modo attività mentali e attività fisiche siano correlate. In *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, Terrence Deacon prova a dar conto dell'interazione tra mente e materia in termini unitari, superando le contraddizioni della posizione dualista. Nello specifico, l'obiettivo primario del libro è fornire un punto di vista naturalistico sulla natura dei fenomeni mentali.

Perché un'opzione naturalistica sul mentale dovrebbe implicare il superamento di qualunque forma di dualismo tra mente e materia? Esistono almeno due ordini di questioni che si oppongono a questa considerazione: in primo luogo, il dualismo cartesiano possiede un forte carattere intuitivo dovuto al fatto che gli stati mentali non coincidono con gli oggetti del mondo fisico; inoltre, la realtà mentale non sembra prestarsi a un tipo di spiegazione meccanicistica. È da queste osservazioni che i dualisti sostengono l'indipendenza dei concetti mentali da quelli materiali accordando loro uno statuto autonomo. Dall'altra parte della barricata c'è anche chi, concordando sull'irriducibilità dei concetti mentali, ne deriva che essi non esistano: è quanto sostiene l'eliminativismo, secondo cui la sola realtà è quella fisica. La questione rilevante è che né il dualismo né l'eliminativismo propongono opzioni esplicative che soddisfino l'ambizione di tracciare un'ipotesi esaustiva della natura mentale. Sono queste le ragioni per cui il programma di naturalizzazione respinge entrambe le radicalizzazioni ritenendo che sia possibile ricondurre la mente al mondo materiale senza per questo doverne negare la specificità. Tale paradigma comporta la ricerca dei fondamenti dei contenuti mentali nei processi fisici, individuando quali attributi debba possedere un sistema per poter essere una mente: in quest'ottica è possibile comprendere che ruolo assumano i fenomeni mentali nell'arredo del mondo.

La *pars destruens* del libro introduce quello che secondo Deacon costituisce il nodo problematico dell'intera questione, ossia il fatto che le proprietà peculiari del mentale siano caratterizzate da un aspetto paradossale: quello che l'Autore definisce nei termini di una forma di «assenza». L'introduzione di questa terminologia ha a che fare con l'idea per cui l'esistenza dei fenomeni mentali – le idee, i significati, la coscienza, i valori – sia concepita in relazione a un *telos* verso cui tali fenomeni intrinsecamente tendono. Pensiamo, ad esempio, a una qualunque idea che attraversa i nostri pensieri e che possiamo tradurre – gli esseri umani tendenzialmente lo fanno spesso – in una proposizione scritta o espressa oralmente. Il significato della proposizione non si troverà nei singoli caratteri scritti sulla carta né nei suoni pronunciati; non sarà rintracciabile neppure nel costante rumore prodotto dall'attività neuronale che si verifica mentre leggiamo o ascoltiamo quegli enunciati. Il contenuto di un'idea non dipende da qualcosa di materialmente esistente in senso canonico, ma piuttosto da qualcosa che non c'è: è questo qualcosa a rendere propriamente un'idea ciò che è. Se i significati vengono trasmessi e compresi generando emozioni, aspettative, sogni, conoscenze è perché questo carattere di assenza che li caratterizza non invalida l'eventualità che essi abbiano effetti causali.

Se nel caso della causazione fisica ha rilevanza sul mondo solo ciò che è presente, al contrario, i contenuti mentali privi di proprietà estese hanno a che fare con «what could be, what should be, what can't be, what is possible, and what is impossible» (p. 544). Il dilemma è il seguente: come spiegare in termini naturalistici gli effetti causali della realtà mentale, definita dal mondo delle assenze?

La risposta a questa domanda solleva la questione del passaggio da un universo costituito di materia inerte a una dimensione teleologica della vita. Tale transizione chiama in causa il problema dell'*emergenza*, ovvero il problema di capire come una nuova e più complessa dimensione di influenza causale abbia origine

dalle interrelazioni tra processi e proprietà di una dimensione più bassa. Il tentativo di offrire spiegazioni di certe funzioni mentali in una prospettiva emergentista è un'operazione estremamente diffusa, ma non per questo immune da difficoltà irrisolte. Tradizionalmente, l'emergentismo sostiene che alcuni processi mentali che caratterizzano la vita nelle sue forme complesse, piuttosto che il prodotto di cambiamenti sul piano biologico, debbano essere interpretati in termini di emergenza improvvisa. Tuttavia, a livello esplicativo le teorie emergentiste in senso classico si rivelano del tutto inefficaci: l'aspetto improvviso e cumulativo che contraddistingue la nozione di emergenza *describe* – senza spiegare – il corredo mentale introducendo discontinuità dal carattere miracoloso. Affinché una teoria dell'emergenza non rimanga una pseudo-spiegazione, deve dar conto di qualcosa che non era originariamente presente – il mentale – in continuità con ciò che già c'era.

A tal fine, la proposta di Deacon consiste nel ridefinire il concetto di emergenza in termini dinamici. Cosa hanno di peculiare infatti i dispositivi biologici rispetto a quelli puramente meccanici? I dispositivi biologici sono sistemi dinamici la cui spiegazione non si esaurisce nel fatto che siano composti in un certo modo ma richiede di chiarire perché essi *cambino* e si evolvono in un certo modo. Nello specifico la dinamica degli organismi viventi è caratterizzata dalla capacità di generare strutture e processi che massimizzano l'accesso agli ambienti favorevoli e minimizzano quello agli ambienti sfavorevoli in cui incidentalmente s'imbattono. Gli organismi viventi tendono in tal modo a mantenere l'integrità strutturale-funzionale generando vincoli che preservano le funzioni vantaggiose.

È su questo punto che, secondo Deacon, si incentrano i termini della questione: affinché si possa delineare un'ipotesi sulla natura mentale naturalisticamente fondata, occorre definire il problema in termini di «vincolo» piuttosto che di «meccanismo». Un vincolo è semplicemente qualcosa che riduce le possibilità che certe caratteristiche occorrano, determinando indirettamente quali differenze avranno maggiore successo. Attraverso l'impiego di tale lente osservativa, appare chiaro come non sia uno specifico meccanismo o un particolare pezzo di materia ad assumere importanza bensì la conservazione di vincoli che rende qualcosa ciò che è in virtù del fatto che *non* è qualcos'altro.

Il riferimento alla teoria dell'evoluzione si presta brillantemente a chiarire la questione. L'approccio darwiniano descrive il cambiamento in termini sottrattivi. In contrasto con le teorie di stampo progettista che chiamano in causa l'aggiunta di nuove modificazioni, la prospettiva evoluzionistica definisce il processo chiave dell'evoluzione biologica, ovvero l'adattamento, come la realizzazione di una determinata classe di vincoli su certi candidati. La funzione biologica è così una proprietà emergente definibile come residuo di ciò che non è stato eliminato. Dar conto dell'evoluzione in termini negativi libera il campo da ipotesi scomode circa un'intenzionalità interna alla selezione naturale: l'evoluzione non è un disegno direzionato ma un progressivo accumularsi di vincoli.

L'inedita operazione di ridefinire i concetti da impiegare nell'indagine sulla vita in primis, e poi nello specifico sulla vita mentale, è un'impresa epistemologicamente rilevante. Che implicazioni determina tale capovolgimento di prospettiva per quanto concerne la tesi centrale del libro, vale a dire la spiegazione del mentale in accordo a una nozione dinamica di emergenza? Riconcettualizzare il ruolo causale di qualcosa che non si è realizzato in termini di interazioni tra vincoli permette di non incorrere nella fallacia del “qualcosa in più” propria delle prospettive emergentiste classiche: secondo l'approccio dinamico proposto da Deacon, le proprietà emergenti non sono qualcosa di aggiuntivo ma piuttosto un riflesso di qualcosa di nascosto a livello superiore dovuto ai vincoli propagati dai processi dinamici di livello inferiore.

Concepire la mente in termini di assenza si traduce così nell'impresa di spiegare in che modo i vincoli possano essere causali. Con questo proposito viene a edificarsi la *pars costruens* del volume. L'origine e la complessificazione del potere causale dei vincoli viene inserita all'interno di un modello gerarchico dei sistemi dinamici che descrive le operazioni di questi ultimi a partire dai principi basilari della termodinamica fino all'emergere dei sistemi teleodinamici, ovvero gli organismi viventi caratterizzati da una vita psichica complessa. Il percorso che si delinea prende il via dai processi fisici di organizzazione spontanea della materia: a questo livello può accadere casualmente che si costituiscano unità dinamiche articolate caratterizzate da proprietà che consentono la preservazione e replicazione di certi vincoli.

L'esemplificazione più basilare del modello dei sistemi dinamici è data dalla cellula biologica che si assembla in strutture man mano più complesse dando vita agli organismi. Una cellula ha la capacità di ricostruire parti di se stessa dopo una parziale distruzione e di generare un potenziale meccanismo per l'auto-replicazione. In ambienti favorevoli, queste semplici abilità auto-ricostruttive possono risultare sufficienti

per dare avvio a una forma di selezione naturale che preserva alcuni vincoli dinamici. La cellula si rivela così un'unità auto-organizzativa le cui proprietà hanno, in forma primitiva, lo stesso carattere teleologico proprio dei processi mentali complessi: tendono infatti alla conservazione delle precondizioni necessarie a iterare il processo di replicazione di se stesse. A partire da queste proprietà, i vincoli che in determinate circostanze permettono la preservazione del sistema determinano il radicamento di quella peculiare forma di causalità che contraddistingue il mentale. In sostanza: poiché gli organismi biologici sono sistemi complessi le cui proprietà interagiscono tra loro in modo fortemente non lineare, da queste interazioni possono emergere fenomeni nuovi con caratteristiche che non necessariamente esibiscono controparti nei fenomeni precedenti. In questa sorprendente organizzazione risiede il filo conduttore della vita e dell'evoluzione.

Radicare i fenomeni mentali a dettagli fisici e chimici all'interno di una prospettiva che spiega l'emergenza in termini negativi – vale a dire, che vincola su ciò che non si realizza – è un tentativo di costruire una teoria naturalisticamente fondata del mentale. All'interno di questo modello esplicativo si cerca, infatti, di mantenere due aspetti essenziali dei processi mentali: da un lato l'autonomia e quindi le peculiarità dell'attività psichica – ogni livello emergente può presentare proprietà specifiche nuove – e dall'altro lato la dipendenza di questa dalla realtà materiale che ne costituisce il sostrato – in particolare, i fenomeni mentali sono il prodotto di vincoli che si conservano. Entrambe condizioni imprescindibili per chi aspiri a fornire una spiegazione esaustiva della mente umana.

La complessità concettuale del dibattito sulla relazione tra materia inorganica e attività mentale richiede un impegno continuo e collettivo; il libro di Deacon offre dei buoni appigli per elaborare in forme nuove i termini della questione.

Alessandra Chiera

Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono, a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Russo, Bollati Boringhieri, Torino 2011

Un consistente stato dell'arte circa la complessa questione del dono, così come è venuta determinandosi nel dibattito filosofico contemporaneo, è quanto offre il volume *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*. Muovendo da diversi piani disciplinari, e articolandosi secondo differenti, talora discrepanti, approcci teorici, i dieci studi che compongono il libro disegnano un quadro ricco e stimolante della riflessione sul tema generale della donazione, sondandone le virtualità, le ambivalenze, i nonsensi. Il lettore è grato ai curatori e agli autori dei contributi di aver posto con chiarezza alcuni interrogativi centrali circa lo statuto problematico del donare, senza indulgere in semplificazioni e senza accordare più del dovuto all'opposizione schematica tra scambio e gratuità. Il punto cruciale, ribadito in quasi tutti gli articoli, consiste in effetti nell'avvertimento della necessità di sottrarre il dibattito a quelle che non sarebbe inopportuno chiamare le retoriche dell'oblatività. È vero, l'attività donante allude a un piano eterogeneo all'ordine del calcolabile. È però altrettanto vero che, da un lato, essa può risolversi in una mera istanza idealistica di rifiuto dell'utilitario – istanza mai veramente capace di aprire reali spazi alternativi – e che, dall'altro, essa non riesce a cancellare in sé le tracce di un utilitarismo ulteriore, ora perverso, ora vergognoso di se stesso, ma comunque ancora contiguo al piano della contrattualità. *Oltre la società degli individui* mostra come gli ultimi decenni di discussione sul problema del dono – nella molteplicità diffratta dei registri antropologico, etico, psicoanalitico, religioso, economico, ontologico – lo abbiano individuato come luogo eminente per la tematizzazione della possibilità di superare opposizioni concettuali troppo rigide, e perciò inservibili per il superamento delle attuali *impasses* della teoria e della prassi. Se un dono irrevocabilmente estraneo all'utile è impossibile, come a suo tempo ha mostrato Jacques Derrida, d'altra parte di fatto nessun individualismo o economicismo può davvero fare a meno degli spazi, dei tempi, degli affetti dell'atto donativo. Ed ecco allora alcune delle principali domande qui ricorrenti: il dono è effettivamente alternativo allo scambio? E se e quando lo è, a quali condizioni è possibile? Cosa esso racconta dell'umano e della soggettività? Cosa dell'*homo oeconomicus* e dei suoi problemi? (Brezzi nell'introduzione). E sebbene in modo più implicito, sottotraccia, direi, si trovano poi articolati anche questi più generali interrogativi: le elaborazioni teoriche ed etico-politiche della

stagione critica coincide con gli anni Sessanta e Settanta – con la loro precipua attenzione a quanto eccede l'identitario e l'utile – non richiedono forse di essere più francamente problematizzate, affinché la fedeltà ad esse non si risolva nel più risibile dei tradimenti? L'ordine economico neoliberale non ha di fatto riassorbito in sé, e a vantaggio della propria ambigua consistenza, gli inviti al superamento della soggettività progettante e calcolante, l'appello alla effrattività della differenza (anche di genere), l'accentuazione della singolarità e dell'evenemenziale? Non per nulla la quasi totalità degli autori degli studi del volume appartiene a una generazione di studiosi che nelle esperienze dell'ultimo scorcio del ventesimo secolo ha potuto scorgere sia l'aprirsi di inedite possibilità di fuoriuscita dall'asfissia dell'utilitario, sia l'atrofizzarsi di tali possibilità nelle formule rinnovate delle politiche economiciste, nelle proposte delle etiche utilitaristiche, nelle dinamiche sociali individualiste. Domande complesse, come si vede, rispetto alle quali il principale merito complessivo del volume è soprattutto di conseguire il risultato di tenerle aperte, di mostrarne la cogenza e la drammaticità, senza proporre risposte astrattamente sintetiche o sincretistiche. Il dono e i suoi paradossi ne risultano tanto meglio indicati come spine problematiche nel cuore del presente.

Opportunamente diviso in due sezioni – “teorie del dono” e “pratiche del dono” –, il libro si apre con un'intensissima riflessione di Jean-Luc Marion sulle origini della *Gegebenheit* heideggeriana. La posta in gioco è l'individuazione della provenienza fenomenologica della logica della donazione così come appare in *Essere e tempo*. Si tratta di un contributo davvero utile non solo per chi intenda cogliere la geneologia dell'arduo concetto heideggeriano, inscrivere in una storia di più lungo periodo, sondarne la tenuta, interrogarne distanza e prossimità rispetto alla tradizione, ma anche, più in generale, per quanti, nel riconoscere l'importanza di una preliminare analisi delle implicazioni ontologiche della questione del dono, non intendano sottrarsi a una domanda di fondo circa le sue stesse modalità di fenomenalità. Anche la densa proposta teorica di Mariapaola Fimiani, tesa ad affrancare la nozione di dono dalle sue valorizzazioni estetizzanti come dalla sua riconduzione alla coppia altruismo-egoismo, si avvale della riflessione heideggeriana, facendola però interagire con le ricerche decisive di Marcel Mauss e con la stessa prospettiva foucaultiana. Ciò che ne risulta, è l'individuazione della necessità di puntare su un vero e proprio «protagonismo della cosa» donata (p. 58), su un suo primato rispetto alle soggettività del donatore e del donatario. Altro che condizioni della donazione, queste ultime possono essere fruttuosamente pensate come poste e condizionate dalla terzietà stessa della cosa: in tale opzione viene rinvenuta la possibilità di restituire al pensiero della gratuità la sua carica vitale e il suo effettivo potenziale critico. Sulla evenemenzialità del dono, e sul suo carattere di eccedenza del calcolabile, insiste con decisione Giacomo Marramao: a suo avviso è la «scandalosa singolarità» (pp. 41-42) del dono ciò che, malgrado tutto, resta ancora da pensare, al di là non solo della sua contiguità con lo scambio, ma anche della sua riduzione a concetto-limite di carattere esistenziale ed ontologico. Ciò che occorre è riconoscere al dono il suo strutturale carattere di evento: come la morte secondo Goethe, esso va pensato come un impossibile, un impossibile che “d'un tratto è là”, si muta in realtà, accade. Su un piano argomentativo affine, per Ugo Perone è proprio una riflessione sulle tre categorie modali di necessità, realtà, possibilità a far emergere la natura più intima e specifica del fatto della donazione (la quale, osserva opportunamente lo studioso, condivide i propri paradossi con quelli legati alla concettualizzazione della effettività della libertà). Il dono è «sovraabbondanza che obbliga a ripensare l'ordine della realtà», è il momento in cui l'impossibile «diviene un possibile che non era stato pensato come tale» (p. 73). Per parte sua, Elena Pulcini fornisce un'importante esemplificazione della stratificazione della sfera culturale dell'oblatività sondando le ambivalenze del dono in relazione alla figura occidentale della donna. Nel chiamare in causa Aristotele, Locke, Rousseau, la sua analisi decostruttiva, mentre mostra come proprio l'identificazione delle donne con un'immagine donativa e sacrificale sia stata al cuore dei processi di esclusione dell'identità femminile, al contempo indica nell'idea di una soggettività «contaminata» ed esposta (p. 93) una possibile declinazione critica dell'affermazione della differenza, al di là sia delle logiche appropriate che di quelle oblativo. La riflessione su dono e affettività articolata da Pierangelo Sequeri conferma come anche da una prospettiva teologica la concretezza del dono viva unicamente «del suo scarto dialettico nei confronti dello scambio» (p. 106).

La seconda sezione del libro si concentra su temi di ordine bioetico, socio-culturale, economico, ed è di notevole interesse nel suo fattuale ritradurre le asprezze delle teorizzazioni sul dono nelle positive problematiche poste dall'impiego contemporaneo, esplicito o implicito, del paradigma della gratuità. Paola Ricci Sindoni sottolinea la pertinenza di tale paradigma per comprendere il rapporto di filialità: sulla scorta della riflessione levinassiana, richiamata in epigrafe, il suo contributo si sforza di mettere a fuoco i termini essen-

ziali di un'«etica della consegna» (p. 163), di cui è individuato promotore lo stesso intrico relazionale della famiglia. Maria Teresa Russo offre un'utile rassegna dell'attuale confronto etico e giuridico sugli sviluppi della tecnologia biomedica, soffermandosi particolarmente sulle fattispecie della donazione del sangue e della donazione di organi, e finendo con l'indicare nel tema della "proprietà"/"improprietà" del corpo, e in quello della sua «indisponibilità» (p. 213), gli essenziali punti di riferimento per un'adeguata comprensione dei presupposti ultimi delle posizioni in oggetto. Stefano Zamagni e Luigino Bruni, il primo avvalendosi del dibattito sul *welfare* e della teoria della capacitazione di Amartya Sen, il secondo discutendo i testi fondatori di Thomas Hobbes e Adam Smith, presentano un'analisi dell'incidenza della discussione sul dono nel campo degli studi di economia politica. Uno dei principali elementi d'interesse delle ricostruzioni proposte è individuabile nella riflessione sul "principio di reciprocità" e sulle relazioni fondate su di esso, nelle quali sono assenti i tre elementi dell'accordo sul prezzo, dell'obbligazione di restituzione e dell'equivalenza. Opposto al principio dello scambio, il principio di reciprocità è qui considerato in grado di convivere concretamente con esso, nel quadro di un approccio pluralistico. «Il progresso civile ed economico di un paese dipende basicamente da quanto diffuse sono tra i suoi cittadini le pratiche di reciprocità» (p. 166). Se le relazioni di scambio, e in generale il mercato, hanno avuto e hanno il merito di liberare gli uomini dagli insidiosissimi vincoli comunitari, essi però non possono in alcun modo costituire la sola scena della comunicazione umana. Come dire, una volta di più, che è «la tensione drammatica tra interessi e dono [...] ad alimentare la vita, anche quella economica» (p. 161).

Carmelo Colangelo

Federico Sollazzo, *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica. Scritti di Filosofia morale, Filosofia politica, Etica, Aracne, Roma 2011*

“Bisogna democratizzare la democrazia” – sostenne a più riprese la filosofa francese Simone Weil. Questa affermazione è attuale anche oggi? Il libro di Federico Sollazzo, intitolato *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica*, pone la stessa domanda: esiste una continuità fra regimi totalitari e regimi democratici per quanto riguarda la subordinazione dell'individuo ad un potere di conformismo e ad un meccanismo di controllo sociale e individuale? Esiste una “transizione da vecchie a nuove forme di dominazione”?

Il punto di partenza dell'A. è marcusiano. La società moderna, democratica, continua – in certi aspetti con la “desublimazione” – il «controllo e la manipolazione degli individui» – cambiando solo gli strumenti di tale dominazione: invece della violenza fisica (teorizzata anche dalla Arendt) adopera una «determinata impostazione tecnologica» (p. 23). Così, il marcusiano uomo unidimensionale è colui che non può formare un suo pensiero critico. Questa teoria di Marcuse (e dell'Autore) coincide con quella di György Lukács che distingue (anche lui proprio negli anni Sessanta) la manipolazione “brutale” dei regimi dei Gulag e dell'Olocausto, e quella “mite” o “molle” del capitalismo consumistico. Sollazzo, poi, mostra come questa impostazione di Marcuse si trovi anche in Horkheimer, Adorno e Habermas che sottolineano la crisi della ragione nella cosiddetta società “democratica”. Inoltre il “sistema” di Marcuse ha in comune con l'“Impero” di Hardt e Negri la concezione che “nella modernità lo Stato-nazione è entrato in crisi, perdendo la propria sovranità» (p. 36). Queste teorie presentate da Sollazzo mostrano come il capitalismo, il totalitarismo, il sistema marcusiano, l'Impero ecc. neghino di fatto il pensiero autonomo per mettere in pratica il loro dominio etico-politico sui soggetti umani.

L'intenzione dell'A. è quella di chiarire gli aspetti cruciali dell'essenza della società moderna, della modernità e per far questo Sollazzo richiama l'attenzione su un fattore a volte trascurato nella letteratura sulla società: la questione dell'uomo. È convinto che per un'elaborazione di qualsiasi teoria sociale sia assolutamente necessario confrontarsi con la «costituzione biologica ed emozionale dell'uomo» (p. 38), teoria

sollevata anche dai “padri fondatori dell’antropologia filosofica”: Gehlen, Plessner e Scheler. Cioè, l’uomo ha una sua dimensione etico-morale, determinata dalla sua «costituzione antropologica basilare» (p. 59). È interessante qui, però, che l’A. sembra lasciare adesso il terreno ontologico e pensare che «l’antropologia rappresenta una via d’accesso privilegiata alla morale e all’etica» (p. 46). Per questa ragione pone la seguente questione: come si concilia la presenza dell’unica costituzione antropologica basilare con l’esistenza del pluralismo culturale? Qui, l’A., preso dal fascino dell’Assoluto, pensa di fondare l’etica “universale” sull’antropologia “universale”. Vero è che vuole mantenere le differenze identitarie e culturali dell’uomo, ma non prendendo in considerazione l’ontologia sociale è difficile dare una base all’azione morale dell’uomo. Qui, la risposta di Lukács (anche se frammentaria) nell’*Ontologia dell’essere sociale* è molto istruttiva.

Per quanto riguarda il versante di teoria politica della modernità, Sollazzo prende le mosse dalla concezione del totalitarismo della Arendt. Tra le caratteristiche peculiari del modello totalitario, l’Autore mette in particolare rilievo non la “cieca fiducia e obbedienza nei confronti del capo”, “l’eliminazione fisica dei dissidenti” o “l’uso della violenza fisica e del terrore” (ovvero elementi storico-politici), ma il “meccanismo razionale”, vale a dire l’ideologia. L’essenza concettuale del totalitarismo è la “perdita dei diritti umani”, la “mancanza di uso della ragione”, o meglio il “completo trionfo dell’antiragione”, insomma – come dice la stessa Arendt – la «crisi della capacità di giudizio» (p. 83). E qui, l’A. ritorna alla sua propria concezione sul “controllo totale e capillare” da parte del potere sull’«esistenza di tutti e tutta l’esistenza» (p. 85). L’alternativa a questo dominio sarebbe, secondo Sollazzo, la creazione di nuove «forme di convivenza umana fondate sulla giustizia» mettendo la politica al servizio dell’etica (p. 86). Questa alternativa, però, viene sempre ostacolata dalla crisi della facoltà di giudizio, dall’atmosfera generale che scaturisce da un processo disumanizzante e da un contesto di irresponsabilità (p. 108). Invece, la richiesta di un mondo comune e comunitario (già perduto) dovrebbe produrre “un *ethos* universalistico”. Di questo universalismo c’è bisogno anche perché oggi, nell’“odierna società totalitaria” l’uomo «può causare una catastrofe planetaria» (p. 87). Conclusione, questa, da non trascurare o sottovalutare affatto perché, anche se molto cupa, può essere possibile.

Sul tema della democrazia, Sollazzo condivide la posizione della Arendt che lamenta la perdita del luogo condiviso dell’antica *pólis*, l’*agorá*. L’ideale della democrazia sarebbe proprio la diminuzione delle distanze fra i cittadini e gli amministratori dell’odierno potere politico. Lo scopo di questo nuovo tipo di democrazia potrebbe essere, secondo l’Autore, la libera volontà di «autodeterminare le proprie azioni» (p. 130). Nella società aperta teorizzata da Popper, è necessario superare la “rigida divisione delle classi” (che si trova anche in Platone), i privilegi della classe politica, cioè tutti i mezzi che conferiscono un grande potere nelle mani di pochi. Secondo Popper, l’alternativa al totalitarismo sarebbe proprio la “società aperta” con una «molteplicità di prospettive e valori filosofici, religiosi e politici» e soprattutto la tolleranza (p. 137). Con questa posizione di Popper sembra concordare Norberto Bobbio per cui la libertà e l’eguaglianza sono i cardini fondamentali della democrazia. Ma – come sostiene giustamente Bobbio – non può esistere *la* democrazia, ma esistono sempre *le* democrazie, opere attive degli uomini in diverse epoche e in diversi tempi (p. 153). La democrazia, dunque, esige la partecipazione attiva dei cittadini. La «passività dei cittadini è uno dei principali ostacoli per la realizzazione della democrazia». Dal momento che ogni potere totalitario cerca di “passivizzare i cittadini” per poterli dominare (come per esempio il regime kádariano in Ungheria fra il 1956 e il 1988), “l’apatia politica” dei nostri giorni sembra rafforzare il lato totalizzante dei regimi seppur democratici, sostiene Sollazzo. Lo spirito della democrazia non risiede in automatismi politici o architetture istituzionali, ma in specifici valori, e solo comprendendo lo spirito “della democrazia si possono realizzare le democrazie” – afferma Sollazzo. E con questo entriamo già nella sfera dell’etica, perché la giustizia sociale e i diritti umani costituiscono i problemi cruciali delle, oggi tanto agognate in tutto il mondo, democrazie.

L’interesse per la tematica morale – dopo tempi di immoralità (potremmo aggiungere noi) – è nato in Germania negli anni Sessanta con la formula analizzata dettagliatamente da Sollazzo chiamata *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. In questa tendenza filosofico-morale di molteplici orientamenti (etica, diritto, politica, ecc.) si presenta l’etica pubblica in cui l’*ethos* e il *logos* possono fungere “da guida per l’azione”. Questo orientamento di pensiero che nel mondo anglo-sassone è chiamato *Applied Ethics* o *Applied Philosophy* ha l’intento di analizzare i nuovi fatti morali della società. L’A. sottolinea, poi, il rinato interesse per la morale da parte dei pensatori del liberismo, del neocontrattualismo e del comunitarismo, tutti concentrati sul tema della responsabilità dell’uomo della modernità che deve riappropriarsi delle facoltà della propria ragione dopo lunghi decenni di crisi

Il libro di Federico Sollazzo è pieno di suggestioni e spunti teorici molto rilevanti su una società che

ancora oggi è unidimensionale, per certi aspetti totalitaria, priva di ideali morali, ovvero che si presenta come un «regime di conformismo» (p. 18). Il libro si compone di tre capitoli un po' disgiunti, ma resi omogenei dall'impostazione etica della problematica. Questo approccio è degno d'attenzione considerando che nel Novecento, durante totalitarismi di diverso tipo, l'etica e la questione morale non potevano essere formulate adeguatamente. Adesso, in un altro clima, quello della globalizzazione, bisogna cercare una via d'uscita dall'*impasse* morale in cui ristagna l'umanità. A questo scopo è un contributo molto valido il libro di Federico Sollazzo.

Tibor Szabó

...ed eventi

Una fenomenologia plurale della religione

(Roma 21 marzo 2012)

Si è svolta presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi Roma Tre una tavola rotonda intorno alle possibilità e le conseguenze etiche di *Una fenomenologia plurale* in occasione della pubblicazione del testo *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello* (a cura di E. Baccharini, M. D'Ambra, P. Manganaro, A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 2011). Pubblichiamo di seguito gli interventi di Stefano Bancalari e di Irene Kajon.

Il sottotitolo del volume in onore di Angela Ales Bello – dalla quale ho imparato molto e alla quale sono onorato di poter esprimere, in questa sede, la mia gratitudine per il suo lavoro filosofico – sintetizza in modo molto efficace un contenuto, un metodo e persino un tratto di stile di un pensiero caratterizzato da un'intrinseca vocazione all'esplorazione e all'incontro. Il nesso strutturale, che Ales Bello rileva e rinsalda, tra fenomenologia e pluralità è formulato con estrema lucidità nel suo recente *Edmund Husserl*, in un passo dal quale vale la pena prendere l'avvio, perché consente di individuare uno dei centri teorici gravitazionali attorno al quale ruotano molte delle questioni affrontate nella *Festschrift*: «Paradossalmente la fenomenologia, che sembrerebbe collocarsi all'interno della tradizione del *logos*, attraverso la radicalità della sua proposta, si presenta in grado di rendere ragione di formazioni più lontane da esso; infatti, il “principio di tutti i principi” – accettare ciò che si dà come si dà e nei limiti in cui si dà – cardine del metodo fenomenologico, secondo Husserl, bene evidenzia la struttura di una mentalità secondo la quale il reale non “rimanda” ad altro da sé, ma si configura nella molteplicità delle forme che assume in tutta la sua gravidanza» (A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – credere in Dio*, Messaggero, Padova 2005, p. 116).

Il ragionamento è sottile, ma chiaro: l'imperativo fenomenologico di attenersi a quel che si dà (e che nel darsi, per l'appunto, non rimanda a qualcos'altro che si terrebbe al di qua del dominio della manifestazione) implica una rinuncia metodologica ad ogni *reductio ad unum*, a quell'*unum* che rappresenterebbe il fondamento metafisico del molteplice apparente; implica, in altri termini, l'accoglienza dell'irriducibile pluralità dei dati fenomenici. Questo assunto metodologico, che apre il *logos* all'altro da sé, si traduce immediatamente nella possibilità, e forse anche necessità, di praticare una «fenomenologia della religione», nel senso più ampio e rigoroso dell'espressione: una possibilità della cui fecondità l'intero lavoro di Ales Bello è di per sé un'attestazione di prim'ordine, ma nel cui solco, come proverò a dire, si colloca anche – non nonostante, ma proprio in virtù dell'enorme varietà delle prospettive che raccoglie – il volume che presentiamo.

Propongo di assumere come definizione operativa della nozione di «fenomenologia della religione» quella per cui tra i due termini in questione, la fenomenologia e la religione, sussiste un rapporto di fecondazione, contaminazione e messa in questione *reciproche*; un rapporto che, di conseguenza, deve essere precisato secondo una duplice direzione:

a) per un verso, la fenomenologia non è intesa come una generica istanza descrittiva che si accosta alla plura-

lità del religioso con curiosità inventariale: si tratta proprio del pensiero husserliano (nel senso più rigoroso, specialistico e persino filologico del termine), che però non si propone come metodo definitivamente stabilito e sostanzialmente indifferente al proprio oggetto d'indagine, ma che – proprio attraverso l'esplorazione del fenomeno religioso – si lascia ripensare quanto a risorse, categorie e apparato concettuale;

b) per altro verso, la religione non è un blocco dogmatico che possa pretendere di essere assunto valutativamente, come se la fenomenologia potesse semplicemente abdicare alla sua istanza critica: la pratica della fenomenologia della religione implica che la stessa religione si apra ad una messa in questione da parte del metodo che la studia e la interroga.

Un efficace accesso al primo versante di questo chiasma tra fenomenologia e religione è offerto dal contributo di Paul Gilbert su *Phénoménologie et Révélation*, che pone a tema la trasformazione «eretica» (p. 258) del concetto di intenzionalità da parte della fenomenologia francese contemporanea. Questa, nel confrontarsi con il problema teologico della «Rivelazione», si trova costretta a porre il problema – squisitamente fenomenologico – della possibilità di un dato che precede o eccede il potere costituente dell'intenzionalità medesima. Lavorando sulle conferenze tenute da Levinas e Ricœur in occasione di un colloquio del 1977 a Bruxelles dedicato al tema, appunto, della *Révélation*, Gilbert mostra come la mediazione necessaria di uno «schema analogico» (etico nel caso di Levinas, ermeneutico in quello di Ricœur) accomuni i due pensatori nel tentativo di un accesso filosofico, quindi strutturalmente indiretto, alla Rivelazione, con esiti tuttavia differenti: mentre per Levinas l'intenzionalità husserliana depone ogni pretesa di fronte alla «pura irruzione della parola di altri», Ricœur resta più legato ad una certa idea di *preambula* (per esempio l'arte poetica universale) che l'atto di fede presuppone. Ancora diverso il caso di Michel Henry, del cui pensiero sulla rivelazione Gilbert offre un'interpretazione raffinata basata sullo scarto tra auto-afezione e auto-donazione. Ma è soprattutto la conclusione che Gilbert trae da questa considerazione panoramica ciò su cui mi interessa richiamare l'attenzione: «L'idea di fenomenologia *esce modificata* dai testi dei nostri autori [corsivo nostro]. Il fenomenologo non dovrà più soltanto descrivere, e nemmeno soltanto cogliere l'essenza di ciò che è per mezzo di qualche intuizione, ma lasciare l'origine, o il principio, dispiegarsi *nella moltitudine* di quel che è» (p. 273). Accesso alla «moltitudine di quel che è» e disponibilità del metodo fenomenologico a lasciarsi modificare vanno inevitabilmente di pari passo.

Sul medesimo contraccampo del religioso sulla fenomenologia lavora anche Baccarini, il quale, con un intento «né apologetico, né religioso in senso stretto, bensì appunto rigorosamente filosofico» (p. 472), si propone di pensare la forzatura dell'intenzionalità ad opera della discontinuità propria di un «evento», e in particolare dell'evento religioso cristiano. Se è vero che «la caratteristica prima dell'evento è proprio la sua natura di imprevedibilità, di inedito e inatteso», così che «l'evento mi giunge e mi sorprende e soltanto perché mi sorprende assorbe totalmente la mia attenzione» (p. 471), allora è chiaro che l'intenzionalità non può che esperire come «trauma» o «ferita» questa violazione delle proprie risorse anticipatrici e progettuali: traumatismo che però non è paralizzante, ma che si rivela come una feconda costrizione a pensare. D'altra parte mi sembra estremamente significativo che, con tutt'altri intenti e per tutt'altra via, la via cioè di uno studio della fondazione fenomenologica dell'etica, anche la riflessione di Trincia si concluda sul riconoscimento di un limite interno al metodo fenomenologico, che apre al «lascito non pienamente visibile e tematizzabile in forma più esplicita che l'etica husserliana ci lascia in eredità», facendo segno verso lo «spazio che l'etica teoreticamente fondata apre oltre se stessa» (p. 99).

Il punto in questione, in sostanza, mi sembra possa esser formulato come segue: è davvero attingibile in qualche modo quel che sfugge all'intenzionalità in quanto struttura cardine della coscienza trascendentale, oppure la posizione stessa di questo problema implica, a rigore, la pura e semplice rinuncia al metodo husserliano? Se si dovesse identificare un luogo teorico in cui la fenomenologia nella sua versione, per dir così, più ortodossa affronta sistematicamente il problema di una precedenza rispetto alla prestazione intenzionale della costituzione, sarebbe senz'altro la nozione, difficile e intrinsecamente paradossale, del mondo della vita: nozione sulla quale, e non è un caso, convergono diversi contributi del volume. Molto opportunamente, nel riflettere sulla «vitalità» del pensiero fenomenologico nella post-modernità, e nel rilevarne la capacità fecondatrice anche in ambienti teorici tutt'altro che scontatamente disposti a riconoscerla, come il pensiero di Habermas, Daniela Verducci valorizza la connessione tra *Erleben* e *Lebenswelt* nel pensiero di Ales Bello (pp. 793-794). E altrettanto opportunamente Nicoletta Ghigi propone una documentata riflessione sul corso husserliano del 1910/1911 dedicato ai *Problemi fondamentali della fenomenologia*, in cui emerge con forza il problema di un'apertura della fenomenologia al concetto *naturale* di mondo, che chiama in causa (così

come sarà poi esplicitamente teorizzato nella *Krisis* proprio a partire dalla nozione di mondo della vita) una rivalutazione dell'atteggiamento naturale: «Il senso cui allude il concetto naturale di mondo, nato dalla posizione ingenua dell'atteggiamento naturale, è quello che precede la scienza [...]. L'indiscusso valore del concetto naturale di mondo deve allora essere pensato come qualcosa che caratterizza e struttura internamente il pensiero umano, sia ingenuo (naturalistico) che scientifico» (p. 181).

Ancora una volta è da sottolineare quanto analisi di questo genere entrino in profonda risonanza con le preoccupazioni teoriche di Angela Ales Bello; la quale, per esempio, sempre nel suo *Edmund Husserl*, dichiara che il superamento del livello trascendentale della riflessione husserliana sull'autocoscienza è necessario «non perché l'indagine sulla soggettività sia falsa o insufficiente, ma perché, a livello dei vissuti, si presentano spostamenti di piani, accentuazioni di momenti e non attivazione delle capacità riflessive, pur presenti negli esseri umani, che condurrebbero all'autocoscienza. È proprio il terreno del mondo-della-vita indicato da Husserl, che consente di comprendere la varietà delle manifestazioni culturali riconducendoli alla sfera dei vissuti [c.n.]» (A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – credere in Dio*, cit., pp. 115-116).

In un denso saggio che fa reagire la *Lebenswelt* husserliana con il concetto di *Lebensform* del secondo Wittgenstein, Patrizia Manganaro lavora sul «paradosso tipico del linguaggio» (l'essere espressione non originaria di un'apprensione più profonda che però solo attraverso il linguaggio può essere detta), per mostrare come la nozione di mondo della vita non comporti alcun cedimento ad un'indifferenza delle varietà storico-culturali, ma anzi la radicalizzazione del tentativo di risalimento alla genesi del significato e del senso «oltre i limiti del linguaggio» (p. 175): «Se in Husserl il mondo-della-vita non è osservato direttamente, ma posto indirettamente come ciò a cui la logica della verità viene ricondotta, il “secondo” Wittgenstein, al contrario, sembra collocarsi immediatamente nel mondo dell'esperienza naturale, quotidiana, dove il linguaggio è un'attività tra le altre, una prassi condivisa. Le nozioni di *Lebenswelt* e di *Lebensform* si fanno dunque stridenti» (p. 172).

Ora, proprio il problema della transculturalità insista nel concetto di *Lebenswelt* chiama in causa il secondo dei due versanti della fenomenologia della religione sopra indicati, ponendo il problema di come la religione stessa sia, per dir così, costretta ad una messa in questione di se stessa, ad un difficile trascendimento di se stessa in quanto orizzonte culturale determinato; trascendimento che avviene contemporaneamente sul piano del vissuto e su quello della riflessione sul vissuto. Per quanto riguarda il livello del vissuto, è esemplare il caso della mistica, affrontato da Paola Ricci Sindoni, la quale, nel lavorare appunto sulla *Mistica nelle tre religioni profetiche*, e dunque sul carattere trasversale di un'esperienza che mostra profonde analogie in contesti e tradizioni molto diverse, sostiene che «Solo una corretta analitica fenomenologica – come bene ha messo in luce Angela Ales Bello – ci consente di individuare le dimensioni tipiche di questa esperienza religiosa, in grado di aprire lo spazio ad un articolato percorso interreligioso ed interculturale» (p. 423).

Quanto al trascendimento della determinatezza e condizionatezza storico-culturali sul piano della riflessione è invece paradigmatico l'impegnativo saggio di Adriano Fabris, che affronta in modo diretto la questione della possibilità del dialogo interreligioso (*Esperienza religiosa e dialogo fra culture*), dall'interno dell'orizzonte culturale cristiano. Molto significativamente Fabris, pur nella distinzione delle prospettive, non rileva divergenza, ma complementarità tra la sua propria «ottica ermeneutica» e l'archeologia fenomenologica dei vissuti proposta da Angela Ales Bello (p. 284). Concentrandosi quindi sul problema scottante della «mediazione cristologica» rifiuta tanto la tesi esclusivista (solo nell'adesione alla Chiesa è possibile la salvezza), quanto quella relativista (la via cristiana è una tra le tante possibili), rintraccia il vero nodo problematico nella nozione di «universale», che tende inevitabilmente o a fagocitare il particolare (nella posizione esclusivista) o a farsi fagocitare da esso (in quella relativista). Fabris propone quindi di ripensare l'universale in termini di un «rischioso e mai definitivo percorso di *universalizzabilità*» (p. 296), arrivando a rintracciare nel cristianesimo «quella religione che è appunto in grado di mettere in questione se stessa in quanto religione determinata» (p. 297). Applicando al cristianesimo quale religione storica il paradosso evangelico della necessità di perdere la propria vita per ritrovarla, Fabris afferma che «è nel Crocifisso che l'esibizione della propria particolarità viene a travalicare la semplice dimensione della disponibilità al dialogo, e si fa davvero dono, dono di sé. E dunque, in tal modo, la messa in questione della particolarità da parte di se stessa acquista il senso proprio, positivo, della *testimonianza*» (p. 297).

Pur nella consapevolezza di aver appena sfiorato la ricchezza dei contributi presenti in *Persona, Logos, Relazione*, mi piace concludere proprio su questo trascendimento del pensiero nella testimonianza, perché

mi pare si attagli perfettamente al movimento della «fenomenologia plurale» di Angela Ales Bello e del volume che ne segue la traccia.

Stefano Bancalari

Vorrei innanzi tutto esprimere il mio grande compiacimento per la pubblicazione di questo libro. Mi rallegra vedere come Angela Ales Bello sia stata festeggiata attraverso la raccolta di numerosi testi che sono ispirati alla sua attività di ricerca e di insegnamento.

Ho trovato felice il titolo che è stato dato al volume: mi sembra che i termini scelti riflettano nel modo migliore non solo gli ambiti di attività della studiosa che, attraverso di esso, viene onorata (ricordo i suoi libri e saggi sulla fenomenologia, su culture e religioni, su Edith Stein, su una filosofia e teologia al femminile, documentati dall'ampia bibliografia contenuta nell'ultima sezione), ma anche temi centrali nella discussione contemporanea.

Viviamo infatti in un'epoca in cui, in primo luogo, urge pensare di nuovo la nozione di *persona*: un tempo questa nozione veniva collegata soltanto allo spirito insito nell'uomo, alla sua capacità di essere libero dalla catena che unisce gli effetti con le cause, alla sua autoriflessione. Oggi non si può più parlare di persona senza tener conto non solo del suo spirito, ma anche della sua corporeità, del suo peculiare essere. I diritti umani vengono oggi non più riferiti a una persona astratta, ma a uomini e donne, ai bambini, a persone che si trovano in situazioni particolari, come gli emigranti, i malati, coloro che vivono in uno stato di discriminazione sociale configurandosi come minoranza rispetto a una maggioranza che ha un modo di pensare e di agire diverso. Già l'ONU nel secondo dopoguerra proteggeva l'apolide, colui che, in seguito a determinati eventi, era stato costretto a perdere la sua nazionalità d'origine; e in seguito sia l'ONU sia l'Unione Europea hanno moltiplicato le loro carte di diritti che riguardano certi settori specifici della popolazione. Credo che il punto di svolta nel passaggio da una concezione astratta della persona, quella che esprimiamo semplicemente con la formula "io penso", a una concezione che la vede inserita in un contesto sociale, nella storia, nella concretezza del suo essere psico-fisico, sia costituito da Kant: finché la metafisica vedeva nell'essere umano un essere in grado di giungere fino a Dio nello spirito, la persona veniva caratterizzata come spirito. Nel momento in cui l'essere umano viene giudicato incapace di giungere a una conoscenza teoretica del sovransensibile, e considerato in grado di raggiungere solo una legge morale sovransensibile, e non più un oggetto, allora ecco che tale essere viene collegato al tempo, visto nella sua finitezza, nei suoi limiti.

Il secondo termine che appare nel titolo, quello di *Logos*, mi sembra anch'esso un termine-chiave nella discussione filosofica e teologica contemporanea. Si dice, a volte, che il *Logos* si identifica con quella ragione che ritiene se stessa capace di abbracciare il Tutto della realtà: proprio perché la ragione viene a identificarsi, in tal caso, con la trama della storia, scompare allora la dimensione del futuro, della trascendenza, di valori morali che sono oltre il divenire. Una tale ragione totalizzante, proprio perché priva di prospettiva etica, viene allora a identificarsi, nonostante il suo rivolgersi all'Assoluto, con la ragione strumentale: l'idealismo astratto si rovescia in una posizione incapace di procedere oltre l'empirico, i dati naturali o storici. Horkheimer e Adorno, nel loro celebre libro sulla *Dialettica dell'illuminismo*, hanno offerto tale tesi perché delineavano una continuità dall'illuminismo allo hegelismo. Il *Logos* pensato dagli illuministi non sembra però coincidere semplicemente con la ragione esaltata da coloro che identificano Dio e il mondo se si tiene presente come per molti di loro il messaggio platonico rimanesse vivo e irrinunciabile. Tra gli storici della filosofia è stato Ernst Cassirer, con i suoi libri sul Rinascimento italiano, sul platonismo inglese, sull'illuminismo francese, a mostrare la presenza del Platone filosofo della scienza e filosofo dell'etica nel corso della cultura moderna. Ma, se ciò è vero – e certo Cassirer, da buon filologo, fa parlare nei suoi libri i testi stessi degli autori che ricorda, da Pico della Mirandola a Marsilio Ficino, da Grozio a Shaftesbury a Rousseau – allora anche la ragione dei moderni, e non solo quella degli antichi o dei medievali, si apre al trascendente, a un oltre dell'ideale rispetto ai dati storici. Di qui la possibilità che anche la ragione affermata dai moderni, e non solo quella degli antichi o dei medievali, entri in rapporto con ciò che, in senso lato, potremmo chiamare "religione", ovvero legame tra l'essere umano e il divino. Ebraismo e cristianesimo, come forme della "religione", vengono allora a collegarsi con una riflessione filosofica che ha nel platonismo il suo punto di riferimento.

Il terzo termine che appare nel titolo del volume, quello di *relazione*, è anche estremamente importante

nel dibattito contemporaneo: la relazione implica differenza tra i due termini che vengono posti da essa in un legame. Essa non implica l'annullamento in sé dei due termini, ma al contrario il mantenimento della loro non identità. Non solo tra uomo e Dio deve rimanere distanza e diversità, pena la fuga o evasione dell'anima dal mondo e il suo rimanere così in realtà rinchiusa in se stessa; ma anche tra esseri umani diversi. La categoria della relazione, oggi frequentemente usata nell'ambito filosofico e teologico, ci invita a prestare grande attenzione alla società, al nesso tra società e religione, ai rapporti sottili che vigono tra esseri umani. Il pensiero ispirato alla Bibbia, sia esso ebraico o cristiano – basti pensare a Hermann Cohen, Franz Rosenzweig o Martin Buber, o anche al cattolico Ferdinand Ebner – è stato certamente promotore di una tale tematica: il legame stesso tra l'amore del prossimo (perché egli è come te) e l'amore di Dio (nei due sensi dell'amore di Dio per gli esseri umani, e dell'amore di questi ultimi per Dio), celebrato nella Bibbia – Torah e Nuovo Testamento – conduce verso questa direzione; ma anche il pensiero non influenzato dalla religione tra le due guerre ha posto al centro delle sue analisi quello che fu chiamato il *Mitmensch* – basti pensare a Karl Löwith, allievo di Husserl e di Heidegger. La categoria della relazione ci porta lontano dal solipsismo, da un "io" pensato come punto di confluenza soggettivo dell'oggettività della natura, oppure tale da giungere all'altro o al divino solo mediante un'iniziale introspezione.

Anche importante è il sottotitolo che è stato dato al volume: la fenomenologia non va pensata infatti tanto come una dottrina, ma come un metodo di indagine. Vi sono una varietà di fenomenologie, e vi sono anche aperture che la fenomenologia ha nei confronti di altre scienze, come la psicologia, l'educazione, la letteratura. Una *fenomenologia plurale* – come suona appunto il sottotitolo – è una fenomenologia che indaga, ricerca, non si accontenta di risultati già dati, si volge verso nuovi orizzonti.

Il volume in onore di Angela Ales Bello è molto ricco, variegato, veramente interessante per i tanti punti che solleva e le tante questioni che fa emergere. Ciò mostra, naturalmente, come la persona cui il volume è diretto abbia avuto la capacità di stimolare studi, invitare a riflessioni, suscitare interessi. In effetti, i risultati delle nostre ricerche hanno un senso se sono ripresi, rianimati da lettori e ascoltatori. Angela Ales Bello, con la serietà e il rigore della sua riflessione, ma anche con il garbo della sua parola gentile, ha saputo esercitare influenza su cerchie vaste non solo di studenti, ma anche di colleghi.

Mi sia permesso di soffermarmi su alcuni degli articoli raccolti, che particolarmente mi hanno attratto e sui quali vorrei offrire qualche breve e rapido commento. Il primo che vorrei ricordare è quello di Francesca Brezzi, molto suggestivo, e anche molto intenso e partecipato. Mi è sembrato originale e nuovo l'accostamento tra un modo di pensare Dio secondo l'attributo della *sofia*, dunque in maniera tale da accentuare la nozione della bellezza della creazione e l'idea del gioco dell'anima rapita da tale bellezza, e la critica della teologia virile, esaltatrice piuttosto dell'onniscienza e onnipotenza di Dio. Vi è una nota, in questo articolo, in cui si ricorda che proprio tale maniera di riferirsi a Dio potrebbe avvicinare cristianesimo ed ebraismo, portando così il cristianesimo ad evitare i toni antigudaici, tanto frequenti nella storia della sua teologia.

Certamente la *sofia*, in quanto espressione o emanazione della realtà divina, compare nella Bibbia ebraica (a esempio nei *Proverbi*, attribuiti al re Salomone), così come nella filosofia ebraica (a esempio in Maimonide), e nella mistica ebraica (essa è una delle emanazioni, o *sefirot*, divine). In quanto "sapienza" – *kochmah* – credo però che essa consista non tanto in quella saggezza divina che si manifesta nell'armonia del mondo, nel suo fulgore, che muove l'anima alla gioia, al canto o alla danza, quanto in quella saggezza che si manifesta nell'ordine che l'umanità segue nel suo vivere e agire nel mondo. Quando crea il mondo Dio, secondo il *Midrash*, assume la *Torah* come sua misura: prima vi è la *Torah* e poi il mondo. Rimane insomma – mi sembra – una certa differenza tra un'ispirazione prevalentemente estetica cui potrebbe attenersi un modo di pensare Dio all'interno della religione cristiana, e un'ispirazione prevalentemente etica nel modo di pensare Dio proprio dell'ebraismo, pur senza che si annulli la dimensione della meraviglia e della lode nell'esaltare il mondo creato dalla mano di Dio.

Un filosofo ebreo che ha sottolineato con forza come la religione ebraica sia da considerare più alla luce della problematica etica che alla luce della problematica estetica è Hermann Cohen in un'opera in cui riflette sul nesso tra religione e altri tipi di esperienza dell'uomo, come la scienza, la morale e la politica, l'arte, opera il cui titolo è *Il concetto di religione nel sistema di filosofia*. Il "servo sofferente" di cui parla Isaia, nel momento in cui viene rappresentato dall'arte, Cohen osserva, tende a perdere i suoi tratti tragici perché in certo modo trasfigurato nella dimensione della bellezza, anche quando la bellezza non abbia paura di accogliere entro di sé le discordanze, i contrasti più violenti di luce, i toni cupi. La religione vive invece nella dimensione della percezione della sofferenza reale, quella degli esseri umani e forse anche di quella degli

animali, cui cerca rimedio attraverso la giustizia e l'amore, attributi divini che l'uomo imita nel suo agire: se sussunta innanzi tutto sotto la sfera estetica, la religione potrebbe correre il rischio di perdere i suoi aspetti più profondi, più lancinanti, più inquietanti nel cuore umano.

Certo, ciò non esclude che l'esperienza religiosa possa essere gioiosa e sorridente: ma, nella religiosità ebraica, la gioia si unisce al rispetto e osservanza della legge, che indica innanzi tutto misure morali. La danza dei *Chassidim* – come il canto di Miriam, dopo il miracolo del Mar Rosso, o di Davide o i canti liturgici – è compiuta come celebrazione di un Dio che si presenta come Colui che, prima ancora di essere il creatore del mondo, è la fonte delle regole e prescrizioni che ordinano la vita quotidiana, da un lato estremamente precise, dall'altro tali da tener conto dei casi e delle circostanze, del variare dei tempi e situazioni.

Queste mie ultime parole, che riguardano il rapporto tra le regole e la vita, mi offrono lo spunto per ricordare un altro saggio che ho molto apprezzato tra quelli contenuti nel libro. Si tratta del saggio di Gaspare Mura, dedicato alla nozione del rapporto, in Heidegger e Gadamer in quanto interpreti di Platone e Aristotele, tra la *sofia*, o *episteme*, e la *phronesis*. L'autore mostra in modo molto convincente come in Gadamer, a differenza che in Heidegger, la *phronesis* – una nozione che appare nell'*Etica Nicomachea* – non si identifichi affatto con la filosofia pratica. Mentre Heidegger, negli anni in cui svolge le sue lezioni su Aristotele (siamo a Marburgo alla metà degli anni '20) rinuncia alla nozione stessa di "verità", riconducendola a quella della *praxis*, che indica una dimensione utilitaristica della vita, improntata a prudenza e a calcolato egoismo, e tale rinuncia apparirà più tardi in *Essere e tempo* (1927), Gadamer si attiene al richiamo a un orizzonte di verità che tuttavia è circostanziato e determinato di volta in volta, prestando attenzione agli eventi storici e alle tradizioni. Secondo Gaspare Mura, vi è un'affinità su questo punto tra Gadamer e Vico: quest'ultimo, infatti, non coglie il divino – la Provvidenza che interviene nel mondo per condurlo verso i suoi scopi – se non entro le fasi specifiche della storia dell'umanità. Ho trovato molto interessante questo saggio perché pensa la nozione di verità, cui non rinuncia, in rapporto con il tempo, i sensi, le epoche storiche: ne emerge una razionalità che, pur rivolta al non contingente e relativo, tiene tuttavia seriamente conto di quest'ultimo, non lo trascura.

Il Kant della *Critica del Giudizio*, molto amato da tutti quegli interpreti che vanno alla ricerca di una ragione, per così dire, duttile, sottile, tale da essere rivolta alla concreta esistenza, pur se guidata da ben determinati principi, viene evocato nelle pagine di questo bell'intervento. Davvero in questo caso l'ispirazione fenomenologica sembra prevalere in Gadamer rispetto all'ispirazione che egli poteva trarre dal suo diretto maestro Heidegger.

Sulla ragione si sofferma anche Paolo Nepi. Ed è questo il terzo testo su cui ho riflettuto, leggendo le pagine del volume. Qui però, a differenza che nell'articolo di Gaspare Mura, la ragione non è tanto esaminata in se stessa o nel suo rapporto con la vita, quanto nel suo rapporto con la fede. L'articolo di Paolo Nepi si intitola "Credere e pensare". Giustamente l'autore intende sfuggire alla dicotomia tra queste due dimensioni dell'esperienza umana, ricordando che il pensare può riguardare non solo fenomeni della natura, ma valori umani, e che non tutto ciò in cui si crede si manifesta come opposto rispetto alla comprensione razionale.

Io proporrei – tenendo presente ciò che scrive Buber in *Due tipi di fede* e cercando di ampliare ulteriormente la prospettiva – di considerare la fede non solo nella forma della *pistis*, ovvero credenza, la quale può essere vera o falsa, ma che riguarda sempre la soggettività (come si dice nel *Gorgia* di Platone), ma anche nella forma di *emunah*, ovvero fiducia. La fede come *pistis* riguarda il credere che un certo evento sia realmente accaduto o sia vero, mentre la fede come *emunah* riguarda il nutrire fiducia in qualcuno: mentre nel primo caso il rapporto tra fede e ragione implica sempre per lo meno la possibilità del conflitto, poiché ambedue sono rivolte all'accertamento dei fatti o di un certo stato di cose, nel secondo caso tale rapporto indica solo due piani diversi dell'esperienza umana, quello del conoscere la realtà delle cose e quello di sperimentare un certo profondo legame con una presenza, percepita come reale e vivente, che si configura come persona, come un "io".

Secondo Buber, questi due tipi di fede sono propri dell'ebraismo e del cristianesimo: il primo ha in se stesso più la *emunah* che la *pistis*, il secondo più la *pistis* che la *emunah*. Tuttavia, essi non potrebbero rinunciare al mantenimento di ambedue tali aspetti della fede senza smarrire se stessi. Fede e sapere sono dimensioni necessarie dell'esistenza umana: ferma convinzione e ragionamento, riconoscimento immediato di un dato ultimo e argomentazione, si tengono per mano. Di qui, mi sembra, anche, la possibilità per la fede cristiana non solo di entrare in profondo rapporto con la fede ebraica, ma anche di porre il suo rapporto con la scienza e la tecnica in modo non inizialmente conflittuale: la fede cristiana, se vista anche come

emunah, si collocherebbe anche su un piano diverso da quello del riconoscimento dei fatti, riguardando più la sfera delle relazioni umane che la sfera della natura o dei dati fenomenici. Di qui, detto per inciso, anche l'unica soluzione possibile al problema della teodicea, non più offerta sul terreno dell'ontologia, ma su quello dell'etica: è solo nella fiducia che riusciamo a comprendere come la realtà divina sia buona e giusta e come agisca nel mondo, attraverso gli esseri umani che la imitano, rinunciando a comprendere il rapporto tra i fatti, a volte pessimi, e l'avvento di un regno di giustizia e di pace, e non tanto nella credenza, spesso irriguardosa nei confronti dei sofferenti, che da certi eventi negativi sorgerà certamente il positivo, ciò che infine annullerà del tutto sia il male morale sia il dolore ingiustificato.

Vorrei concludere questa mia nota ricordando alcuni altri testi raccolti nel volume. Dapprima quelli di Emilio Baccharini e di Adriano Fabris, ambedue rivolti a una riflessione filosofica sul cristianesimo, allo scopo di mettere in luce il primo gli elementi peculiari della religione cristiana per la costruzione di un'antropologia filosofica, il secondo i presupposti della religione cristiana che rendono necessario e inevitabile il dialogo interreligioso. Per Baccharini è proprio di una filosofia cristiana un concetto dell'uomo incentrato sulla sua vulnerabilità e, insieme, infinità; per Fabris è proprio il tema dell'incontro con l'altro nella parola, inerente alla dottrina cristiana (basti pensare all'idea della Trinità o dell'Incarnazione), ciò che dovrebbe condurre il cristianesimo a dialogare con le altre religioni del mondo in modo da far posto veramente in sé all'altro da sé, da consumarsi e insieme realizzarsi, come fa il seme quando diviene pianta, albero e frutti. E, infine, vorrei ricordare i testi del volume che sono dedicati alla psicopatologia: la fenomenologia si sposa, in questi casi, con l'analisi delle varie forme di malattia mentale. Ed è bello e commovente vedere come – quando la malattia non sia purtroppo irrimediabile – l'approccio dialogico, di relazione, di amore e di cura, possa portare a significativi miglioramenti.

Irene Kajon

N *ote*



Numeri precedenti

1 *La libertà in discussione* (2006) a cura di Leonardo Casini

Con saggi di Leonardo Casini, Luigi Alici, Roberto Esposito, Mariapaola Fimiani, Caterina Resta, Francesco Totaro, Francesca Brezzi, Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Daniella Iannotta, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Beatrice Tortolici, Pierluigi Valenza

2 *Amicizia e Ospitalità Da e per Jacques Derrida* (2006) a cura di Claudia Dovolich

Con saggi di Gabriella Baptist, Carmine Di Martino, Claudia Dovolich, Roberto Esposito, Elio Matassi, Jean-Luc Nancy, Silvano Petrosino, Caterina Resta, Mario Vergani, Francesca Brezzi, Chiara Di Marco, Federica Giardini, Paolo Nepi, Beatrice Tortolici

3 *L'eredità di Hannah Arendt* (2007) a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Pansera

Con saggi di Laura Boella, Françoise Collin, Margarete Durst, Roberto Esposito, Marisa Forcina, Federica Giardini, Aldo Meccariello, Maria Teresa Pansera, Paola Ricci Sindoni, Maria Camilla Briganti, Laura Moschini, Lucrezia Piraino, Federico Sollazzo

4 *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo* (2008) a cura di Patrizia Cipolletta

Con saggi di Richard Kröner (1909), Friedrich Stepphun (1909), Pierfrancesco Fiorato, Gianfranco Ragona, Paolo Piccolella, Micaela Latini, Elio Matassi, Patrizia Cipolletta, Tamara Tagliacozzo, Gianfranco Bonola, Gabriele Guerra, Elettra Stimilli, Michael Löwy, Anson Rabinbach, Gerardo Cunico, Giovanni Filoramo, Giacomo Marramao, Fredereck Musall, Vincenzo Vitiello

Numeri precedenti

5 *Pensare il bios* (2008) a cura di Maria Teresa Pansera

Con saggi di Helmut Plessner, Peter Sloterdijk, Rossella Bonito Oliva, Franco Bosio, Anna Calligaris, Joachim Fischer, Micaela Latini, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Vallori Rasini, Giacomo Scarpelli, Guido Cimino, Chiara Di Marco, Mauro Dorato, Mauro Fornaro, Federica Giardini, Elio Matassi

6 *Incontro con la filosofia africana* (2009) a cura di Lidia Procesi

Con saggi di Kwame Anthony Appiah, Cheikh Anta Diop, Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop, Valentin Yves Mudimbe, Pedro Francisco Miguel, Paulin Hountondji, Fabien Eboussi Boulaga, Kwasi Wiredu, Jean-Marc Ela, Severino Elias Ngoenha, Albert Kasanda, Albertine Tshibilondi Ngoyi, Tsenay Serequeberhan

7 *Ebraismo Etica Politica* *Per Ágnes Heller* (2009)

a cura di Giovanna Costanzo e Paola Ricci Sindone

Con saggi di Ágnes Heller, Giovanna Costanzo, Emma Gherzi, Irene Kajon, Lucrezia Piraino, Giorgio Ridolfi, Paola Ricci Sindoni, Beatrice Tortolici, Andrea Vestrucci

8 *Musica e Bildung* *Saper suonare e imparare ad ascoltare* (2010)

a cura di Elio Matassi e Carla Guetti

Con saggi di Guido Fabiani, Elio Matassi, Carla Guetti, Luca Aversano, Luigi Berlinguer, Enrico Bottero, Vincenzo Caporaletti, Bernd Clausen, Paolo Damiani, Massimo Donà, Martin Maria Krüger, Quirino Principe, Ivanka Stoianova, Simona Marchini, Giampiero Moretti, Nicola Sani





Numeri precedenti

9 *Scienza e sapienza nel Medioevo* *Agostinismo e aristotelismo a confronto* (2011)

a cura di Benedetto Ippolito

Con saggi di Ariberto Acerbi, Tommaso Bernardi, Riccardo Chiaradonna, Giuseppe Girgenti, Benedetto Ippolito, Antonio Petagine, Orlando Todisco.

10-11 *Pensare con Jean-Luc Nancy* (2011)

a cura di Claudia Dovolich e Dario Gentili

Con saggi di Gabriella Baptyist, Daniela Calabrò, Rosaria Caldarone, Roberto Ciccarelli, Joseph Cohen, Giada Coppola, Fausto De Petra, Massimo Donà, Pietro D'Oriano, Claudia Dovolich, Dario Gentili, Jérôme Lèbre, Enrica Lisciani Petrini, Elio Matassi, Carmelo Meazza, Adi Ophir-Ariella Azoulay, Elettra Stimilli, Raphael Zagury-Orly



B@belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia
n. 13 - Anno 2012

Il prossimo numero

Il tema di B@bel
a cura di Mariannina Failla
e Francesca Gambetti

CHAOS/ KOSMOS

Daniela Angelucci

Dal caos al cosmo, attraverso l'arte

Bianco Adele

Kosmos e Chaos come problema sociologico

Carlo Cosmelli

Il caos deterministico dalla nascita del cosmo alle reti neurali

Mariannina Failla

Spazio e tempo nella cosmologia di Kant

Francesco Ferretti

Navigare lo spazio per comprendere il linguaggio

Francesca Gambetti

Si può parlare di un Kosmos in Parmenide?

Federica Giardini
Cosmopolitiche.

Tonino Griffero

Riflessioni atmosferologiche

Elio Matassi

Suoni dell'anima e suoni del mondo

Teodosio Orlando

Chaos e Kosmos da un punto di vista metafisico

Giulietta Ottaviano

Teogonie, cosmogonie, cosmografie

Maria Teresa Pansera

Chaos/Kosmos e Vita/Spirito: dualismo o dialettica?

Daniela Romani

Il superamento del trascendente tra Chaos e Kosmos

Livio Rossetti

Cominciare a misurare il cosmo.



