

Sociologia

Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali
Anno XLIV n. 1 • 2010

Il "paradiso abitato da diavoli" — Riflessioni sul male

Parte seconda — PERCORSI

- ANDREA BIXIO
Eros e il male: dal dio capriccioso alla macchina erotica 5
- ALBERTO ABRUZZESE, DAVIDE BORRELLI
Le scienze sociali tra demonio della comunicazione e comunicazione del demonio 7
- MARCELLO STRAZZERI
Walter Benjamin e la funzione della violenza nella creazione giuridica 17
- VINCENZO RAPONE
L'esperienza della comunione intima tra gli esseri. Erotismo, Male, Sacrificio in Georges Bataille 23
- TITO MARCI
L'"irredentismo" dell'Oggetto. Il principio del Male nel pensiero sociologico di Jean Baudrillard 45
- ROBERTO VALLE
La falsificazione del male. Anticristo e katechon nel pensiero religioso e politico russo dell'età d'argento 71
- FOLCO CIMAGALLI
Sofferenza, Dio e caos. Alcune note sulla teodicea in Weber 115
- EMANUELE ROSSI
Theodor W. Adorno e il male "insaziabile": una lettura sociologica 121
- ERICA ANTONINI
Le figure del male in Hannah Arendt 127
- RAFFAELE BRACALENTI, ATTILIO BALESTRIERI
"Bestemmiano Dio e lor parenti". Alcune riflessioni psicoanalitiche sul male 141

Direttore
Andrea Bixio

Organizzazione Redazionale
Italia Calvano

Redazione
Istituto Luigi Sturzo
Via delle Coppelle, 35 — 00186 Roma
Tel. 06. 6840421 — Fax 06. 68404244

Organizzazione editoriale
GANGEMI EDITORE SPA
Roma, Piazza S. Pantaleo, 4 - 00186
tel. 06. 6872774 (r.a.) — Fax 06. 68806189

Un numero € 10,00
Un numero arretrato € 20,00
€ 20,00 for back number
Un numero all'estero € 20,00
Price of one issue outside of Italy € 20,00
Abbonamento annuale per l'Italia — (3 numeri) € 30,00
Abbonamento per l'estero — (3 numeri) € 60,00
Subscription (1 yr) outside of Italy — (3 issues) € 60,00

Coordinamento per le vendite in abbonamento in Italia e all'Estero
LI.CO.SA., s.p.a. tel. 055.6483201 fax 055.641257
Conto corrente postale n. 343509

Coordinamento delle vendite e della distribuzione in libreria
JOO DISTRIBUZIONE — Milano

Distribuzione in edicola
CDM-Roma

Distribuzione in libreria all'estero
LI.CO.SA., s.p.a. Firenze

La Rivista, fedele al suo intento di favorire lo sviluppo della ricerca ed il libero confronto delle idee, è aperta ad ogni discussione ed espressione di risultati o tendenze nel campo delle Scienze Sociali e Storiche. La pubblicazione è subordinata al giudizio favorevole di esperti terzi, anonimi, designati dal Direttore, d'intesa con il Comitato scientifico. La responsabilità di quanto è contenuto negli scritti appartiene agli Autori che li hanno firmati.

www.gangemieditore.it

Stampato nel mese di marzo 2010
da impianti tipografici Gangemi Editore Spa
Grafiche Chicca — Roma

Note

- MINO B.C. GARZIA, MARIAROSA RAVELLI
Sistema ed Equilibrio - (II) Equilibrio e variazioni 151
- MARIA ANGELA POLESANA
La costruzione mediatica del colpevole 165
- FRANCESCO TIBURSI
Per una lettura critica. Lettera sull'inesistente 177

Recensioni

- ANNA FUSCO DI RAVELLO
Il gesto sacro. Vita, salute e morte nei gesti rituali 183
(Emanuela Ferreri)
- SANDRO LUCE
Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault 184
(Vincenzo Rapone)
- PIERPAOLO DONATI
La società dell'umano 186
(Luca Martignani)

Sociologia

Il "paradiso abitato da diavoli"
Riflessioni sul male

Parte seconda - Percorsi

«attraverso la quale si comunica» può costituire quel campo oggettivo di intesa che Habermas, in anni più recenti, avrebbe teorizzato nella «teoria dell'agire comunicativo»³⁵.

Per Benjamin l'utopia politica finiva, dunque, per congiungersi con quella linguistica nell'ambito di una prospettiva in cui la lingua avrebbe dovuto tornare ad essere *mezzo puro* di accesso alla giustizia intesa come *principio in cui Dio si manifesta*. «La vita dell'uomo – dice Benjamin – nel puro spirito linguistico era beata» prima che l'arbitrio umano, profanando la verginità simbolica del nome, staccasse il segno dalla cosa³⁶.

Da questa violenza nasce, secondo Benjamin, l'autonomia del segno e la trasformazione della lin-

gua in mero strumento di comunicazione. Si tratta, secondo Benjamin, del «peccato originale linguistico»³⁷ che, producendo la caduta dallo stato paradisiaco iniziale, ha differenziato la conoscenza nella infinita varietà delle lingue. È a questa condizione originaria della lingua che occorre approdare per realizzare, nell'ambito di una vera e propria escatologia linguistica, attuantesi in una sorta di movimento circolare dalle cose agli uomini, a Dio, la tecnica come costruzione di una politica dei «puri mezzi»:

Ogni lingua superiore è traduzione dell'inferiore finché si dispiega nell'ultima chiarezza la parola di Dio che è l'unità di questo movimento linguistico³⁸.

³⁵ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit. Cfr. anche, per questo aspetto, J. HABERMAS, *L'attualità di W. Benjamin*, cit., p. 266: «Per tutta la vita Benjamin rimase fedele a una teoria mimetica della lingua. Per lui è impensabile che la parola abbia un rapporto casuale con la cosa ciò perché la lingua in quanto 'denominazione' è una specie di traduzione del linguaggio imperfetto della natura nel linguaggio dell'uomo».

³⁶ W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 67, ma cfr. anche, sulla scissione del nome dalla cosa, questo passo di Benjamin in cui egli, rilevato come mediante la parola l'uomo «fosse unito con la lingua delle cose» in quanto la parola umana era il nome delle cose, con la «concezione borghese della lingua» «la parola si rapporta casualmente alla cosa»: da qui la «babele delle lingue» e la parola che decade da «mezzo puro», manifestazione di Dio, in quanto dotata di potere di «nominazione», a «strumento» di comunicazione. Anche per Derrida, (*Violenza e Metafisica*, in *Id.*, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1982, p. 189), interprete di Levinas, il linguaggio per essere esente da violenza dovrebbe privarsi «del verbo essere, cioè di ogni predicazione» dal momento che ogni predicazione in quanto tale è portatrice di violenza: «Poiché il verbo essere e l'atto predicativo sono implicati in ogni altro verbo e in ogni nome comune, il linguaggio non-violento, sarebbe al limite un linguaggio di pura invocazione, di pura adorazione...». Sull'ulteriore sviluppo di tale concezione negativa della lingua si muoverà, successivamente, M. FOUCAULT in *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, pp. 9-18.

³⁷ Secondo J. Roberts, il pensatore tedesco avrebbe «tratto alcune delle sue prime idee sul linguaggio dalla dottrina scolastica dell'ilomorfismo» in ragione del fatto che in Benjamin la «crescente linguisticità dell'essenza spirituale, con la lingua divina in cima» poteva essere paragonata «all'opposizione scolastica tra materia prima e il divino *actus purus*, e alla scala gerarchica dell'essere che si estendeva tra di essi». Il Roberts sostiene questa tesi ricordando che in questo periodo Benjamin «si interessava apertamente alla filosofia scolastica, [...] forse per influenza di Scholem che aveva preso il dottorato con lo storico della Chiesa Clemens Baumker» (in *W. Benjamin*, cit.).

³⁸ W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 70. Si veda a riguardo L. WIESENTHAL, *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamin*, Athenäum, Frankfurt am Main 1973, p. 77, che, rilevato come «creazione e riflettersi della creazione sono lo stesso atto», sottolinea come nell'utopia linguistica benjaminiana «agire e conoscenza hanno il loro comune punto di partenza nella parola divina».

L'esperienza della comunione intima tra gli esseri. Erotismo, Male, Sacrificio in Georges Bataille

Chi cercherà di salvare la propria vita
la perderà, ma chi la perderà la farà vivere.

(Luca 17,33)

1) «*Quel che si fa per amore, è sempre al di là del bene e del male*»: ovvero, della disfunzionalità dell'amore di fronte all'universo della Sittlichkeit hegeliana.

Nei suoi studi dedicati alla nevrosi ossessiva¹, nel cui ambito sono delineati importanti parallelismi, come quello tra fedeli, devoti al culto religioso, e nevrotici, accomunati dal cerimoniale in funzione di significante, tra il denaro e le feci², nonché tra lo stesso bambino e le feci, e, quindi, tra bambino e denaro³, il fondatore della psicoanalisi, Sigmund Freud, si sofferma sul caso, risalente alla seconda metà del Seicento, di un pittore bavarese, Christoph Haizmann, e lo fa per render ragione della sua possessione demoniaca. Stato psichico che vive in compresenza di un patto con il demone, singolarmente prossimo a quello narrato da Goethe nel suo *Faust*⁴ e che diviene oggetto di interesse scien-

tifico, grazie all'interessamento del direttore dell'ex *Fideikommissbibliothek*, il Consigliere della Corte imperiale Payer-Thurn, che sottopone a Freud un manoscritto gelosamente custodito nel santuario di Mariazell, situato a 140 km a sud-ovest di Vienna.

Freud titola il caso *Una nevrosi demoniaca del secolo decimosettimo*⁵: nelle note a margine, lo scienziato viennese opera un'importante trasposizione in termini psicoanalitici di concetti che fino a quel momento erano di dominio esclusivo della teologia, dommatica e morale, psicologizzando integralmente tanto la credenza in Dio quanto quella nel demone. Lo scienziato viennese risolve ogni oggettività in credenza, dissolvendo empiricamente lo spessore dogmatico della riflessione teologica, evidenziando come le potenze in questione si costituiscono quali equivalenti funzionali del paterno, equivalenti di marca puramente proiettiva. Così: «Che il diavolo sia scelto come sostituto di un padre amato suona veramente strano, ma solo in un primo momento, perché sappiamo parecchie cose che possono attenuare la nostra sorpresa. Sappiamo innanzitutto che Dio è un sostituto del padre, o più precisamente è un padre che è stato innalzato, op-

¹ Cfr. S. FREUD, *Ossessione, Paranoia, Perversione. L'uomo dei topi, il Presidente Schreber e altri scritti*, Torino 1978.

² Scrive infatti Freud (*ivi*, pp. 18-19): «Particolarmente ricche sono le relazioni che si riscontrano tra i complessi, apparentemente del tutto diversi, dell'interesse per il denaro e della defecazione. Ogni medico che abbia esercitato la psicoanalisi ha bene imparato che per questa via le cosiddette costipazioni intestinali abituali (tanto tenaci e persistenti) dei nevrotici possono essere eliminate. La cosa può sembrare meno sorprendente se si ricorda che questa funzione si è rivelata altrettanto docile di fronte alla suggestione ipnotica; nella psicoanalisi però questo effetto si ottiene soltanto quando si esamina nel soggetto il complesso del denaro e si riesce a portarlo alla coscienza di tutte le sue relazioni. Si potrebbe pensare che la nevrosi segua qui soltanto una indicazione della lingua parlata, la quale designa un individuo troppo attaccato al denaro come «avaro sudicio» o «sordido» (in inglese: *filthy*). Ma questa sarebbe una considerazione troppo superficiale. In realtà dovunque la forma arcaica del pensiero è stata ed è rimasta dominante – nelle civiltà antiche, nei miti, nelle favole, nelle superstizioni, nel pensiero inconscio, nel sogno, nelle nevrosi – il denaro è stato posto in strettissimo rapporto con lo sterco. È noto che l'oro che il diavolo regala alle sue drude si tramuta, quando egli se n'è andato, in sterco; e certamente il diavolo non è altro che la personificazione della vita pulsionale inconscia rimossa. Nota è anche la superstizione che collega la scoperta di tesori con la defecazione, [...]. Fin dalle dottrine della antica Babilonia l'oro è lo sterco infernale. Mammone=*ilu manman*. Quando dunque la nevrosi segue l'uso del linguaggio, essa prende – qui come altrove – le parole nel loro senso originario e più espressivo, e dove sembra usare un termine verbale metaforicamente, in genere non fa che ristabilire il vecchio significato delle parole. Può darsi che il contrasto tra ciò che l'uomo ha appreso a considerare come massimo valore, e il massimo disvalore che come avanzo («i rifiuti») egli allontana da sé, abbia condotto a questa specifica identificazione del denaro con lo sterco».

³ Non aveva forse Marx definito proletario, colui che ha come unica ricchezza i figli?

⁴ Il patto di Faust col diavolo è delineato da Goethe come reciproco: l'illusione si situa proprio a questo livello. Così, infatti, Faust si rivolge al demone (W. GOETHE, *Faust*, trad. it. a cura di F. Fortini, Milano 1970, p. 127): «Io mi impegno a servirti quaggiù. A un tuo cenno, sempre e subito. Quando di là noi ci ritroveremo. Dovrai fare altrettanto con me».

⁵ S. FREUD, *Eine Teufelneurose im siebzehnten Jahrhundert* (1921), trad. it., *Una nevrosi demoniaca del secolo decimosettimo*, in *Ossessione, Paranoia, Perversione. L'uomo dei topi, il Presidente Schreber e altri scritti*, cit., pp. 357-397.

pure, ancora, è una copia del padre, così come il padre è stato visto e vissuto nell'infanzia, dal singolo e nella sua infanzia personale, e dal genere umano, nella sua preistoria personale, come padre dell'orda primordiale. In seguito, il singolo vide suo padre in modo diverso, lo ridimensionò; eppure l'immagine ideativa che di lui si era fatta da bambino rimase, e, fondendosi con la traccia mnestica del padre primordiale trasmessagli per eredità, diede luogo alla rappresentazione individuale di Dio. La storia segreta del singolo che l'analisi ha scoperto ci ha anche insegnato che questo rapporto col padre fu forse ambivalente fin dall'inizio, o comunque lo divenne ben presto; in esso erano cioè implicite due spinte emotive antagoniste, non solo un impulso all'affettuosa sottomissione, ma anche una tendenza all'ostilità e alla sfida. A nostro giudizio, questa ambivalenza caratterizza anche il rapporto della specie umana con la sua divinità. Il non risolto rapporto tra la nostalgia del padre da un lato, e la paura e la sfida filiale dall'altro, ci ha permesso di spiegare importanti caratteristiche e decisive vicissitudini delle religioni [...] Non occorre una grande perspicacia psicoanalitica per arguire che Dio e il diavolo furono originariamente identici, un'unica figura che in seguito fu scissa in due figure dotate di attributi opposti»⁶.

È in questi termini che Freud riconduce la credenza in Dio e nel demonio a questione proiettiva, attinente a soggetti presi nella rete di una sintomatologia ossessiva. Ciò non accade a caso: l'ossessivo, e il credente prima di ogni altro, istituisce una partizione normativa del tutto fittizia, un ordinamento morale del mondo in cui bene e male non hanno valore oggettivo, ma sono esclusivamente funzionali alla fantasmatica dei soggetti. È noto come ogni ossessivo 'sintomatico' sappia, all'occorrenza, denormativizzarsi, imponendo ad altri o ad altre sfere della sua stessa esistenza, la più rigida delle discipline.

Tale riposizionamento di una questione fino ad allora esclusivo dominio della teologia non è da considerarsi né casuale, né, tantomeno, 'ingenuo': la detronizzazione della pretesa di oggettività di coppie oppostive come Dio/demonio, bene/male, la loro destituzione oggettiva, è possibile solo sulla base di un diverso situarsi topologico nello spazio della riflessione. Freud dissolve la *realitas* oggettiva di tali entità, e la questione dell'inconscio rileva nell'ambito di quella rinovellata rivoluzione coperni-

cana inaugurata da Kant che, dissolvendo l'oggettività metafisica, istituisce la soggettività moderna. È sulla scorta di questo cambiamento di prospettiva, di questo radicamento nel soggetto del fulcro del rapporto soggetto-oggetto, che il filosofo di Königsberg evidenzia i termini nei quali Dio, uomo e mondo possano essere pensati quale esito di processi di percezione e conoscenza, che, per quanto universali, sono "tessuti della stoffa" del soggetto. La metafora della vita cosciente, intesa come la "punta di un iceberg", è possibile solo a partire da una delocalizzazione, che investe quella soggettività che la filosofia e la scienza moderna intendono istituire.

Se l'interpretazione psicoanalitica circa l'essenza di Dio e del diavolo può far gridare allo scandalo, se si intravedono schiere di perbenisti del pensiero (non a caso detti benpensanti), pronti ad invocare le ragioni dell'ontologia contro la dissoluzione proiettiva di categorie, morali e non, considerate costitutive della tradizione occidentale, sembra però lecito chiedersi se è proprio vero che, con la "perdita di mondo", intrinseci a questo cambiamento di prospettiva, si è poi condannati al relativismo soggettivistico, e se davvero poi il passo verso il nichilismo è così breve, come vorrebbe quella porzione di benpensanti ancorati alla nostalgia dei valori oggettivi, magari tali perché garantiti da un padre 'vero', 'buono', senza diavolo, nel presupposto che ve ne sia uno immune dall'essere intrecciato al suo 'altro'. È anche vero, però, che la *lamentatio* contro i presunti esiti nichilistici del pensiero moderno cela, tra l'altro, una non-assunzione di responsabilità verso le conseguenze della nuova topica conoscitiva e valoriale che si dispiega a partire dalla nientificazione dell'oggettività del mondo, anche inteso come universo morale.

Pur nei limiti di uno scritto di breve estensione, ciò che si intende indagare sono le possibilità, conoscitive e morali, che si dispiegano a partire dalla messa in crisi dell'orizzonte valoriale tradizionale, che designava, ontologicamente, bene e male. Quest'ultimo, secondo la definizione che ne dà Agostino, è pensato come un pregiudizio recato ad un essere di cui si minerebbe la struttura ontologica, e quindi il posto che riveste nell'ordine del cosmo: l'effetto della sua azione sarebbe la corruzione dell'ente in questione. «*Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quarendum est quid sit malum; quod nihil aliud est quam corruptio vel modi, vel speciei,*

⁶ Ivi, pp. 374-375.

vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est»⁷.

Quello che si desidera mostrare è come l'avvento del soggetto abbia determinato un cambiamento di prospettiva, implicando, per certi versi anche necessariamente, una riconsiderazione di categorie come bene, male, ma anche di concetti tradizionalmente afferenti alla tradizione giuridica e filosofico-politica come sovranità, servitù, assoggettamento, di esperienze vissute come amore, erotismo, sessualità, che acquistano tutte spessore, proprio sulla base della relativizzazione filosofica dell'universo morale inteso come oggettività. Lo statuto stesso del vivente nella sua integrità perde, nel complesso, la sua presunta naturalità, la sua immediatezza, per consegnarsi ad una pratica di pensiero, ineludibilmente segnata dal sospetto, che svela la dimensione di mediazione sociale, linguistica e culturale nella quale si dà l'apparente naturalità dell'esistere. Nella destrutturazione della realtà oggettiva del mondo, è significativo come l'amore, sottratto per l'occasione ad ogni retorica sentimentalistica, giochi un ruolo progressivamente diverso, che non è quello dell'armonia con l'ordine esistente, morale e non, quanto della sua messa in crisi.

Ora, se la psicoanalisi scandisce le tappe di una pretesa evoluzione delle c.d. pulsioni parziali, pulsione orale o cannibalesca, legata alla fantasia di divoramento reciproco, organizzazione sadico-anale, legata all'instaurarsi della diade attività-passività, legata all'oggetto anale, il suo sviluppo dottrinario è incline a ritenere la nevrosi ossessiva una semplice tappa nella maturazione della pulsione, finendo, ottimisticamente, col prospettare il primato della genitalità sulle pulsioni parziali e quello dell'amore ge-

nitale sulle pratiche perverse (in questo senso pre-epidiche) come risoluzione delle operazioni di scissione cui il nevrotico sottopone l'universo morale. Si delinea un movimento che coniuga e tiene assieme la spinta alla procreazione, il ritrovamento di un oggetto 'adeguato', la specularità del godimento maschile e femminile, e quindi di soggetto e oggetto, con la razionalità complessiva, individuale e sociale, propria dell'esercizio di una sessualità 'matura'⁸. Non si discute qui la valenza terapeutica di questo modello, che sicuramente ha nella cura valore e di ideale regolativo e di momento utopico: resta il fatto che l'amore genitale, esito del processo di maturazione della pulsione, è da considerarsi nell'ordine della commedia, dell'*happy end*, del trionfo dell'ottimismo. Colto invece su un versante tragico, nella sua dimensione eccezionale, straordinariamente, pensato come evento, l'amore, lungi dall'incarnare la posizione più razionale del soggetto, la sua autonomia morale, la sua autoderminazione, il non godere più sintomaticamente dell'inconscio, potrà indicare una prospettiva 'altra' di quei concetti di bene e male che, nella prospettiva del soggetto moderno, nulla hanno a che fare con l'ordine oggettivo del mondo, né, tantomeno, con la salute morale dei soggetti.

«Quel che si fa per amore, è sempre al di là del bene e del male»⁹.

Non c'è aforisma di Nietzsche che si sia prestato, più di questo, a letture immaginifico-transgressive, come se, nell'amore 'vero' – quasi vi possa essere un sentimento che possa venir meno al 'mentire' quale sua condizione costitutiva – possa esser in questione chissà quale forma di slancio immorale, di superamento, eroico o nefasto a seconda dei punti di vista, delle tradizionali categorie costitutive tradizionalmente concetti come bene e ma-

⁷ «Perciò, quando si chiede da dove deriva il male, prima si deve cercare cosa sia il male. Il male non è altro che corruzione o della misura o della forma, o dell'ordine naturale. Perciò si dice cattiva natura quella che è corrotta: infatti, una natura incorrotta è buona sotto ogni aspetto. Però anche la stessa natura corrotta, in quanto natura, è buona; in quanto corrotta, invece, è cattiva» (AGOSTINO, *De natura boni*, trad. it., *La natura del bene*, a cura di G. Reale, Milano, 2001, p. 121).

⁸ Scrive infatti Freud, testimoniando dell'equazione che egli pone tra nevrosi e primato delle pulsioni parziali (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), trad. it., *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Torino 1990, p. 99): «L'ipotesi delle organizzazioni pre-genitali della vita sessuale si fonda sull'analisi delle nevrosi, e non è possibile apprezzarla prescindendo dalla conoscenza di esse. Ci è lecito attenderci che il continuo sforzo analitico ci riservi ancora più schiarimenti sulla struttura e sul funzionamento della morale sessuale normale. Per completare il quadro della vita sessuale infantile, bisogna aggiungere che spesso o di regola già negli anni dell'infanzia si compie una scelta oggettiva, quale noi l'abbiamo stabilita come caratteristica per la fase di sviluppo della pubertà, in modo che tutte le aspirazioni sessuali si dirigono verso un'unica persona sulla quale esse vogliono raggiungere le loro mete. Questa è, allora, la massima approssimazione possibile negli anni d'infanzia alla strutturazione definitiva della vita sessuale dopo la pubertà. La sola differenza rispetto alla pubertà è che la composizione delle pulsioni parziali e la loro subordinazione al primato dei genitali non può essere realizzata o può esserlo solo molto imperfettamente nell'infanzia. L'instaurazione di questo primato al servizio della procreazione è dunque l'ultima fase attraversata dal primato genitale».

⁹ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, trad. it., *Al di là del bene e del male*, 153, Milano 1986, p. 79.

le. Nel caso dell'aforisma di Nietzsche, non è possibile accettare interpretazioni riconducibili al senso comune. E questo per motivi anche di ordine più generale. Questo stesso "senso comune" ha fatto sì che filosofi come Nietzsche, così come alcuni suoi interpreti "francesi", si pensi proprio a Bataille¹⁰ e Klossowski¹¹ (e qui francesi sta, essenzialmente, per interpreti non-heideggeriani di Nietzsche), da sempre, siano vittima di un atteggiamento in ogni caso moralistico, sulla cui scorta si negano le "ragioni dell'irrazionalismo", ossia il fatto che l'esito, in ogni caso sorprendente, delle loro ricerche, sia il prodotto di un incedere più acuto e penetrante di quello dei pensatori che la storia della filosofia ascrive al razionalismo, caratterizzato da un ottimismo in materia di filosofia della storia, da un culto del progresso e dell'autonomia dei processi di conferimento di valore, che, però, non hanno retto alla prova della realtà storica¹². A Nietzsche, ed ai suoi interpreti francesi, è destinata una 'cattiva' lettura, che evidenzia la loro eccentricità, quasi come se fossero gli artefici del "nichilismo contemporaneo", dell'attuale "degenerazione dei costumi". Come se bastassero pensieri ortodossi e buone intenzioni per difendersi da quel nichilismo, inquieto ospite della ragione, da tutti solo verbalmente aborrito, che non riesce a non essere concretamente praticato. Quasi come il fatto di ritenere che un pensatore sia in grado di decretare la degenerazione di una società, a prescindere dalle condizioni oggettive che la rendono possibile, non costituisca di per sé ulteriore forma di nichilismo, nella forma dell'omaggio all'onnipotenza narcisistica dell'individualismo moderno. Mentre, al contrario, il contatto con questi autori rende possibile un'interpretazione filosofica del presente.

Ora, l'amore, per Nietzsche, non è questione che riguarda l'immoralità, quanto l'a-moralità. Sarà

l'esercizio filologico e la sua contestualizzazione filosofica a rendere possibile una più rigorosa interpretazione dell'aforisma: «Quel che si fa per amore, è sempre al di là del bene e del male», 'risuona' diversamente, se posto in serie con l'aforisma 108 di *Al di là del bene e del male*: «Non esistono affatto fenomeni morali, ma soltanto un'interpretazione morale dei fenomeni...»¹³, nonché l'aforisma 42 (*L'ordinamento dei beni e la morale*) di *Umano, troppo umano*, stando al quale: «La gerarchia dei beni stessa non viene stabilita e sostituita in base a punti di vista morali; si però, in base alla determinazione di essi fatta di volta in volta, si giudica se l'azione sia morale o immorale [...]»¹⁴. Non meno significativo l'aforisma 57 (*La morale autoscissione dell'uomo*), secondo il quale: «Nella morale l'uomo tratta se stesso non come un *individuum*, ma come un *dividuum*»¹⁵.

L'ipotesi di Freud, in un certo senso, è pienamente supportata. Dal punto di vista in cui si pongono Freud e Nietzsche, non a caso qui accomunati, bene e male, così come Dio e demonio, costituiscono una partizione di un'unità indivisa. *Mutatis mutandis*, Nietzsche, con un rigore ed una logica superiore a quei filosofi che della logica fanno una professione di fede, evidenzia, innanzitutto, come bene e male non siano entità oggettive, esistenti in sé, quanto prodotto innanzitutto soggettivo, dove per soggettivo non si intende individuale, caratterizzato da fenomeni di scissione, di separazione di un'unità inizialmente indistinta, che lo stesso filosofo, in un primo momento, identifica con il dionisiaco. Che cosa scopre l'incedere del pensiero nel condurre il centro della riflessione all'interno del soggetto, strappandolo al mondo? Che bene e male, quando perdono la loro ragion d'essere, quando vengono considerati alla stregua di entità relative, funzionano, ossia 'servono' il mantenimento del-

¹⁰ G. BATAILLE, *Zur Nietzsche*, Paris 1973, trad. it., *Su Nietzsche*, a cura di A. Zanzotto, Milano 2008.

¹¹ P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris 1969, trad. it., *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano 1981.

¹² Molto felici, sul punto, le parole di R. Ronchi, il quale spinge ancora oltre questa critica e sottolinea come ogni lettura 'ontologizzante', sostanzialistica dell'opera di Bataille corra il rischio di ricadere in quel primato della visione che è costante nella strutturazione e della riflessione filosofica e dell'intera civiltà occidentale così come consegnataci dalla tradizione, da cui l'intellettuale francese intende distanziarsi, teoricamente e non, dichiarando ad esempio nella sua *Prefazione a Madame Edwarda*, come la sua riflessione sia priva di fondamento «in quanto l'eccesso ne travalica il fondamento». Così (R. RONCHI, *Un'ontologia dell'eccesso*, in AA.VV., *Bataille-Sartre Un dialogo incompiuto*, a cura di J. Risser, Roma 2002, p. 89): «Leggere Bataille è difficile. Si rischia con lui di ripetere l'errore che la posterità commise con Nietzsche e che Bataille stesso ha contribuito a denunciare. Il pensiero di Nietzsche, che sanciva il carattere 'sovranò' dell'esistenza, non subordinata ad alcun fine trascendente, fu ridotto e falsificato a ricetta per il raggiungimento di vaghi obiettivi: la Potenza, il Superuomo, ecc. Allo stesso modo, parlare di *ontologia* a proposito di Bataille, con particolare riguardo alla sua nozione di *dépense*, rischia di riconsegnarlo ad un sapere - ad una tradizione dello sguardo - che Bataille voleva appunto eccedere, mettere in questione e, sostanzialmente, abbandonare. Come è stato osservato, non c'è, né ci può essere in Bataille un'ontologia dell'eccesso».

¹³ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, 108, cit., p. 75.

¹⁴ *Id.*, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), trad. it., *Umano, troppo umano*, 42, trad. it. Milano 1982, p. 51.

¹⁵ *Ivi*, p. 60.

l'ordine materiale e i suoi quadri di conoscenza. Si tratta, d'altronde, di un cambiamento di prospettiva che non è caratteristico solo delle correnti dette irrazionalistiche, ma che investe anche la relativizzazione storicistica e sociologica dei valori¹⁶.

Ora, Nietzsche mette in crisi la stessa credenza nel soggetto: l'amore non sta dalla parte dell'ordine morale del mondo, esso è partecipazione a quest'unità in qualche modo primigenia, non originaria (va infatti sempre pensata all'interno della non coincidenza tra inizio e origine, su cui ruota tutta la costruzione della genealogia nietzschiana), partecipazione che questiona la scissione intellettuale tra un bene ed un male che, lungi dall'essere entità oggettive, si scoprono essere invece prodotto di quell'attività dividente del soggetto di cui il soggetto stesso, nella sua apparente unità e compattezza, è epifenomeno. Il dualismo è parte integrante dell'attività scindente di quel cristiano che, da buon nevrotico ossessivo, mette al lavoro per i suoi scopi il diabolico, identificato, anche sulla scorta del suo etimo, con lo spirito di divisione (*dia-ballein*). Questa considerazione dell'amore come eccedenza rispetto alla realtà sociale, come qualcosa che non solo non struttura, ma che al contrario mina alla radice l'ordine costituito del mondo, fa dell'amore stesso, nella sua forma più pura e nelle sue manifestazioni più estreme, qualcosa che si oppone alle concezioni non solo religiose (si pensi al Cristianesimo), quanto filosofiche (si pensi all'hegelismo), che nell'amore stesso, inteso in senso amplissimo come relazione originaria e coesistente tra soggetto e oggetto, che strutturerrebbe tanto la realtà che la conoscenza, rinvengo-

no la stoffa essenziale dell'ordine, soggettivo e oggettivo, del mondo.

Da questo punto di vista, si porrà in linea di contiguità l'amore in Nietzsche¹⁷ e l'erotismo in Bataille, che del filosofo tedesco è qualcosa di più che un semplice lettore. L'interesse per il fenomeno erotico in un autore come Bataille¹⁸ consiste proprio nel far vivere l'esperienza extra-ordinamentale, sovrana, amorale (ma non immorale) dell'amore, inteso come erotismo, all'interno dell'hegelismo, che dell'amore invece fa il perno dell'intera costruzione dell'eticità, della *Sittlichkeit*, ossia dell'universo oggettivo. Tutto ciò, mentre Nietzsche, al contrario, non esplicita mai palesemente la sua intenzione polemica nei confronti del sistema hegeliano.

L'intellettuale francese, dal cognome quanto mai sintomatico, inizialmente seminarista, indisciplinato quanto appassionato studioso dagli interessi più svariati, dall'antropologia all'arte rupestre, dalla filosofia strettamente intesa alla psicoanalisi, dalla storia delle religioni all'economia, interno alla cerchia degli intellettuali che frequentano i seminari di Alexander Kojève, lavora dall'interno le categorie hegeliane, forzandole nel senso della contraddizione, e, da lettore di Nietzsche, lo fa leggendo da par suo la «morale come autoscissione», offrendone una prima declinazione in campo religioso.

Nella concezione di Bataille, il fenomeno erotico, associato in questo senso al Male¹⁹, è punto di vista privilegiato per una messa in questione dell'ordine morale del mondo che si dichiara radicale; si dà un *coté* tutt'altro che irrazionale del pensiero genealogico, nel cui ambito la "filosofia del sospetto" non è in posizione così eccentrica come si so-

¹⁶ Si pensi, ad esempio, alle valutazioni di due tra i fondatori della sociologia scientifica, Durkheim e Weber in materia di valutazione metodologica del fenomeno morale, entrambi permeati dal criticismo. Per la maggiore attinenza ai temi oggetto del presente saggio, cfr. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, trad. it., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Milano 1996.

¹⁷ In questo senso l'aforisma 532 di *Aurora*, che titola «L'amore rende uguali» (F. NIETZSCHE, *Morgenröthe*, trad. it., *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Milano 1988, p. 246): «L'amore vuole risparmiarsi all'altro, al quale si consacra, ogni senso di estraneità, conseguentemente è tutto un fingere e un assimilarsi, un continuo ingannare e recitare la commedia di un'eguaglianza che in verità non esiste. E questo avviene così istintivamente, che le donne innamorate negano questa finzione e questa dolcissima impostura e affermano, temerariamente, che *l'amore rende uguali* (cioè opera un miracolo). Questo processo è semplice, quando uno dei due *si lascia amare* e non trova necessario fingere, piuttosto lo lascia fare all'altro, a colui che ama: ma quando entrambi sono ingavhiti l'uno dell'altro, e quindi ognuno rinuncia a se stesso e vuole farsi eguale all'altro e a lui solo, non c'è commedia più ingarbugliata e impenetrabile; e alla fine nessuno sa più che cosa deve imitare, a che scopo fingere, per chi deve spacciarsi. La bella absurdità di questo spettacolo è troppo perfetta per questo mondo e troppo sottile per occhi umani».

¹⁸ Per un inquadramento critico dell'opera dell'intellettuale francese, cfr. M. GALLETI, *La comunità «impossibile» di Georges Bataille. Da «masses» ai «difensori del male»*, Torino 2008, S. COLAFRANCESCHI, *Bataille. Una sintesi*, Milano 2008, F. RELLA, S. MATI, *Georges Bataille, filosofo*, Milano 2007, F. C. PAPPARO, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Macerata 2005, C. PASI, *Georges Bataille. Il limite e l'impossibile*, 2003, G. FERRARI, *Georges Bataille. La ferita dell'eccesso*, Milano 2002, C. GRASSI, *Il non-sapere. Georges Bataille sociologo della conoscenza*, Genova 1998, M. PERNIOLA, *Philosophia sexualis. Scritti su Georges Bataille*, Verona 1998, F. FERRARI, *La comunità errante. Georges Bataille e l'esperienza comunitari a Milano* 1997, C. PAPPARO, *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, Napoli 1997.

¹⁹ A partire da questo punto con la maiuscola, secondo la prassi di scrittura dell'intellettuale francese.

stiene generalmente. Concetti come quelli di Bene e Male, che, apparentemente, nell'esperienza comune, risultano ancora oggettivamente fondanti la dimensione sociale (così come la soggettività stessa nelle sue istanze rivendicative) e legittimanti quella politica (che in fondo non può eludere la nozione di bene, anche se nell'abusata forma del "bene comune", del "bene pubblico"), subiscono la potente erosione dei processi di destrutturazione e di perdita di senso, che non sono solo il prodotto della trasformazione empirica dei *mores*, trovando piuttosto una precisa referenza all'interno dello sviluppo stesso interno al pensiero. Se già lo scientismo positivista tardo-ottocentesco 'scarnifica' il portato contenutistico-sostanziale delle categorie morali, altre correnti di pensiero come marxismo, psicoanalisi, sociologia, linguistica, hanno della dimensione morale una considerazione non diversa, tale, cioè, per cui la sua stessa ragion d'essere non può esser fondata in senso rigidamente logico, né tanto meno deducibile da premesse inoppugnabili nell'ambito di un sistema garantito assiologicamente, per essere, piuttosto, rinvenuta a partire da aree attigue, ove non addirittura estranee alla morale. Ciò ha luogo nell'ambito di quel processo tutto moderno, per cui la nozione di valore non è considerata più un dato originario, in sé non oppugnabile, quanto piuttosto qualcosa che giunge a poter essere riconosciuto come tale nell'ambito di processi di 'apprezzamento' (*appréciation*), la cui razionalità è per lo più rinvenibile solo nella dimensione dell'a-posteriori, per lo più, quindi, a titolo di legittimazione ideologica.

Nella riflessione di Bataille, del Male come esperienza, e non come ontologia, si può dunque dire in almeno due sensi: da un lato, il Male, propriamente detto, costituisce un medio più fecondo, un accesso preferenziale alla comunione intima tra gli esseri rispetto al Bene, che è invece in una posizione autocontraddittoria. Bene e Male, almeno inizialmente, si costituiscono in un coacervo indifferenziato, in un indistinto: il Bene, per affermarsi come tale, deve escludere il Male, ma, per raggiungere questo scopo, però, ha bisogno del Male stesso, nel senso che la violenza sarà sempre necessaria per escludere altra violenza, e, nella perdita di ogni riferimento oggettivo, non potremo giustificare il Male della violenza con l'affermazione del Bene dell'etica. In questo senso, ad esempio, la violenza esercitata dagli apparati di Stato per il mantenimento dell'ordine pubblico non avrebbe nulla di

giusto: essa ha come scopo la formazione di una comunità che su quella violenza fonda la propria consistenza, che però può essere definita collusiva, al limite delinquenziale, ma non erotica, perché esclusiva di ogni negatività, di ogni contraddizione, espulsiva dell'alterità, tesa alla riaffermazione tautologica di sé e non allo svuotamento. In quest'ottica, il crimine, rende possibile, anzi, è in qualche modo necessario per rendere effettiva l'esperienza erotica.

Per Bataille: «Proprio perché il risveglio è il senso del dualismo, l'inevitabile sonno che lo segue reintroduce la posizione precipua del male. La piattezza a cui è limitato un dualismo senza trascendenza apre lo spirito alla sovranità del male che è lo scatenarsi della violenza. La sovranità del Bene, che implica il risveglio e che il sonno della posizione dualista realizza, risulta così una riduzione dell'ordine delle cose che rimane aperto solo nel senso di un ritorno alla violenza. Il dualismo, con tutto il suo peso, pesante ritorna nella posizione anteriore al risveglio: il mondo nefasto riassume così un valore sostanzialmente uguale a quello che aveva nella situazione arcaica. La sua importanza è minore di quanto non lo fosse nella sovranità di una violenza pura, che non aveva il senso del male; ma le forze del male non hanno mai perduto il loro valore divino se non nei limiti di una riflessione elaborata, e la loro posizione apparentemente inferiore non può impedire all'umanità semplice di continuare a vivere in loro potere»²⁰. Ciò premesso, si ha che le differenti forme dell'attitudine dualista offrono solo una possibilità insidiosa allo spirito: la debolezza del dualismo è di offrire questo posto legittimo alla violenza solo nel momento dell'esclusione razionale del mondo sensibile. È a questo punto che il Bene non si rivela all'altezza di quella comunicazione intima che il fedele ricerca in questo tipo di esperienza: la via del bene si rivela non all'altezza di una comunicazione che si vuole sovrana. Pur essendo l'oggetto da parte del fedele di una ricerca di comunicazione intima, siffatta sete di intimità sarà destinata a non essere appagata. Il Bene, così, è un'esclusione della violenza che richiede a sua volta violenza, dal momento che la negazione di quello che Bataille definisce "ordine delle cose separate", che è l'ordine di quegli utensili che spacca l'unità sovrana, in qualche modo considerata originaria, richiede a sua volta violenza. Bataille rilegge le pagine della *Genealogia della morale* con cui Nietz-

sche si era scagliato contro la morale del risentimento, e lo fa in questi termini: non è la vendetta per il torto subito, la restaurazione dell'ordine legale, che appartiene a pieno titolo a quell'"ordine delle cose separate di cui sopra" (o, aggiungerei noi, quella particolare sublimazione della vendetta che vorrebbe emendarne i contenuti, che è poi la giustizia) ad aprire la strada alla comunione sovrana, all'intimità divina. Così, la restaurazione dell'ordine legale, in realtà, «è subordinata per essenza alla realtà profana»²¹.

La mediazione del Male si dà in un senso contiguo a questo, nella misura in cui ogni ordine, umano o divino che sia, subisce il Male dall'esterno, quale movimento necessario alla restaurazione di ciò che, intimamente, li lega: ciò accade direttamente e non per il tramite di quel bisogno di restaurazione dell'ordine legale, i cui nomi tutelari sono vendetta e giustizia.

In un senso altrettanto radicale, nel cui ambito ritorna la questione dell'amore, Male è la preservazione delle forme di vita dalla lacerazione indotta dalla negatività.

Procediamo con ordine: il processo di scissione (per la psicoanalisi effetto della nevrosi) dell'universo morale avrebbe come esito l'abitabilità, almeno apparente, del mondo. Cerchiamo di chiarire in che senso. Si legge la frantumazione di un'immaginaria unità primigenia, simbolizzata nel dionisiaco, in entità che solo *a posteriori* saranno Bene e Male alla stregua di un processo di 'dualizzazione' del mondo avente quale effetto, solo auspicato, la praticabilità, almeno potenziale, del mondo, l'istituzione di quello che per i tedeschi è l'*heimlich*, il familiare-domestico, teso alla rimozione dell'*un-heimlich*, del perturbante, allo scopo di rassicurarci di fronte a quell'estraneità che ci strappa da noi stessi, e da cui, ossessivamente, ci difendiamo.

Questo movimento, per Bataille, è strettamente legato all'affermazione di una servitù generalizzata: «servilmente l'uomo abita il mondo», potremmo dire con Bataille, parafrasando Heidegger. Questo movimento di autodifesa dalla "parte maledetta", che costituisce l'umano nel suo servile declinarsi, questo desiderio di 'immunizzarsi' da ogni rischio indotto dall'alterità, è però, ineludibilmente, destinato allo scacco. L'uomo abita sì servilmente il mondo, senza però riuscirci fino in fondo, perché, ed è questo uno dei noccioli del pensiero del-

l'intellettuale francese, l'unica forma di vita che può persistere come vivente, necessariamente, se vuole dirsi tale, deve affrontare il rischio dell'esistenza sovrana, dell'irruzione del pericolo, deve rinunciare ad immunizzarsi dall'alterità, aprendosi al rischio dello smarrimento, della disidentificazione, della perdita di sé.

Ora, si ha che, in termini 'altri', l'autonomia stia, per i motivi esposti poco sopra, dalla parte del Male, di un Male inteso però in senso regressivo, più che da quella del Bene, inteso come apertura alla comunione intima tra gli esseri. Quest'ultimo, che può definirsi solo differenziandosi da qualcosa che deve esser convenzionalmente definito come il suo opposto, da un lato non è nulla in quanto tale, ma avoca a sé la dimensione dell'autonomia, dell'accesso autentico all'essere, del rifiuto alla dimensione conservativa e servile²².

Se l'esperienza dell'erotismo, generalmente ascritta alla dimensione del Male, è esperienza sovrana, è perché, da un lato, nell'erotismo ciò che è in questione è il momento che più di ogni altro caratterizza l'aristocrazia dello spirito: la perdita. Nell'esperienza erotica, il vero oggetto di cui è questione è il nulla. L'amante, infatti, se tale, non desidera *x* piuttosto che *y*. L'amante desidera l'esperienza di un'intima comunicazione che abbia il nulla come orizzonte e che si configuri come autonomia, nel senso che si rifiuta di servire fini estranei all'incontro stesso. L'uomo è l'unico animale che non desidera a fini riproduttivi, la cui azione erotica è totalmente de-naturalizzata, de-animalizzata, costituita in una logica che è quella dell'eccesso e della frattura tra dimensione animale ed umana.

La questione dell'erotismo, così come quella del male, a questo punto, rientra in una questione più ampia: quella dell'universo servile, delle modalità di assoggettamento, nonché dei punti ad esso eccentrici. Nella misura in cui la vita, ossessivamente, si difende dalla morte, scadendo in tautologia, sarà calco identitario del narcisismo individuale quell'amore in cui i soggetti non desiderino perdere se stessi, "mettersi in gioco", per tentare quell'impossibile che è l'incontro dell'altro ma che, al tempo stesso, è l'unica strada per avervi accesso. L'esperienza dell'amore, che è poi l'esperienza dell'erotismo nel senso di Georges Bataille, allora, da un lato, come sarà detto poi in termini più espliciti, non ha nulla a che fare con la trasgressione, che, nella

²¹ Ivi, p. 76.

²² "A che serve?": chiunque interroghi qualsivoglia ente in siffatto modo, non fa che iscrivere il proprio essere nel registro della servitù generalizzata dello spirito, dal momento che, notoriamente: "Il servo serve".

²⁰ G. BATAILLE, *Théorie de la Religion*, Paris 1973, trad. it., *Teoria della religione*, Milano 2002, p. 75.

sua forma socialmente codificata, rende impossibile ogni impatto con l'alterità. Dall'altro, dovrà essere distinta dall'esercizio della sessualità, così come essa vivrà di un risvolto critico, teso ad evidenziare come la maggior parte delle forme sociali tendano a strutturarsi nella forma del *dividuum*, patendo poi il ritorno di quell'alterità che era stata espunta per conservare in vita i suoi membri. La socialità, in questo senso, vivrebbe, nella sua normalità dell'espulsione della sua complessità, e nella sua eccezionalità dell'indivisione di aree morali, non funzionale alla produzione di soggettività: l'area così circoscritta verrebbe a coincidere, seppur il nominarla è forse abuso perché in fondo ciò cui si fa riferimento è un esperire, con il sacro, sacro espunto da ogni misticismo, così come da ogni tensione regressiva, caratterizzante la riflessione sul tema di un Rudolph Otto²³, così influente negli studi di area germanica del secolo scorso.

Si tratta di opporre la "comunità impossibile" dell'intimità tra gli esseri (anche quella dell'essere con se stesso) all'espulsività del legame sociale tradizionale, la cui modalità di autorappresentarsi sarà l'ideologia come forma di mutilazione della complessità e di assicurazione dall'alterità. Quanto espresso non ha nulla a che fare con le accuse di nichilismo, di amoralismo, di volontà di potenza, con cui i benpensanti pensano di rifondare i gregarismi dell'oggi, bensì con un punto di vista 'altro', che è contemporaneamente, l'apologia della comunicazione intima tra gli esseri, una critica razionale del

presente e un innalzamento del senso di potenza e di felicità individuale²⁴. Potenza e non potere, così come amore e non onore. Ragione e senso non procedono disgiunti, e la critica razionale è anche desiderio di un accrescimento del sentimento di potenza e di contentezza di sé, che si raggiunge attraverso lo scatenamento del sacro, nell'ambito di un'esperienza interiore che vive di un implicito atto di fede: nessuno è in posizione di oggetto, perché l'essere in posizione di oggetto attiene a quella coscienza servile al centro della critica di Bataille.

2) Il problema del male nell'ambito della critica alla "coscienza servile".

La questione dell'agire servile in Bataille è iscrivibile nell'ambito della sua lettura di due opere che hanno segnato l'Ottocento filosofico: *La fenomenologia dello Spirito* di Hegel e *La genealogia della morale* di Nietzsche. Vi si traccia la linea, fenomenologica da un lato, genealogica dall'altro, di quell'"ultimo uomo", vero protagonista della tarda modernità, che, in quanto tale, è in stretto rapporto con quell'universale dipendenza dal mondo degli oggetti e dalla dimensione del bisogno, tratto caratterizzante la sua servitù.

La rilevanza sul punto della riflessione di Hegel non è affatto da sottovalutare: è nell'ambito di quel complesso movimento di pensiero, prodotto dell'intreccio delle esperienze surrealiste, nonché della

²³ Cfr. R. OTTO, *Das Heilige* (1917), trad. it., *Il Sacro*, Milano 1994. La posizione di Bataille nei confronti della concezione del sacro inaugurata da Otto è espressa nei seguenti termini (*Del rapporto tra divino e male*, in Id., *L'aldilà del serio e altri scritti*, a cura di F. C. PAPPARO, Napoli 2000, pp. 52-53): «Il sacro è, secondo l'espressione di Rudolph Otto, fin da principio tutt'altro (il che ha reso possibile un'identificazione tardiva alla trascendenza del soprasensibile). È però essenzialmente comunione, comunicazione di forze scatenate, pericolose, contagiose, dalle quali è necessario proteggere il mondo delle operazioni utili e ragionevoli della vita. Proprio perché siamo normalmente immersi in questo mondo di operazioni, un elemento sacro è per noi tutt'altro. Tanto è vero che la vita stessa è sacra in quel che ha di irriducibile alle cose del mondo profano. Non la vita ridotta alla attività efficace, asservita ai suoi risultati, ma il gioco, il suo scatenarsi nell'istante, che ha senso solo in rapporto a sé - e che così non ha più senso alcuno al termine del risveglio. Il profano, al contrario, è il mondo della ragione, dell'identità, delle cose, della durata, del calcolo. Ogni cosa, in questo mondo, riceve senso da un rapporto che è durevole con un'altra: è il mondo intelligibile i cui elementi sensibili sono ridotti a segni operazionali e hanno valore solo in vista di ulteriori possibilità».

²⁴ In questo senso, R. RONCHI (*Un'ontologia dell'eccesso*, cit., pp. 90-91) mette in evidenza il rapporto tra la comunicazione intima tra gli esseri e quella forma di "spreco sovrano", la *dépense*, termine peraltro intraducibile, cui Bataille dedica un suo importante saggio, la cui espressione paradigmatica è l'orgia, la cui presenza così tanto si fa sentire, e nei suoi passaggi romanzechi e nei suoi studi teorici: «La comunicazione - ciò che passa dall'uno all'altro - è dunque il centro attraente della ricerca di Bataille. Dal momento che si è soliti fare riferimento alla nozione di *dépense* come nozione chiave dobbiamo allora chiederci in che rapporto siano comunicazione e *dépense*. La risposta è semplice. Comunicazione e *dépense* sono il medesimo [...]. La comunicazione è dunque consumo, *potlâch*, dilapidazione, spreco e dono esorbitante. La comunicazione è insomma messa in questione. Ma che cosa si mette in questione? Che cosa si spreca e che cosa si dona in modo esorbitante? Una saggezza antica e familiare ci ricorda che non si deve sprecare la 'roba'. Per certi versi, tutta la nostra morale e tutta la nostra metafisica si costruiscono a partire da questo adagio domestico. È interessante osservare, infatti, come il termine-chiave della metafisica occidentale, *ousia*, non sia affatto un neologismo filosofico. Ancora ai tempi di Aristotele, il suo significato corrente era quello di 'averi', di 'sostanze': la 'roba' di Verga, quella 'roba' che ossessiona Mastro don Gesualdo fino alla inevitabile perdizione. La comunicazione è dunque spreco della roba, dilapidazione della sostanza. Se il sacro, come scrive Bataille in *Le Coupable*, è il "contrario della sostanza", allora sacro e comunicazione, in quanto spreco della *ousia*, sono il medesimo».

lettura esistenzialistica di Hegel, che vive in Francia sulla scorta dell'insegnamento di Alexander Kojève, che autori come Klossowski, Bataille, Leiris, maturano di categorie morali come Bene e Male una considerazione assolutamente extra-morale, filtrata attraverso il recupero, per quegli anni assolutamente innovativo, di una lettura dell'opera di Nietzsche del tutto scevra da ogni implicazione politica e da ogni associazione tra superomismo e nazismo. Ed è singolare come, soprattutto, per quanto riguarda l'opera di Georges Bataille, il valore di categorie morali come Bene e Male rilevi alla luce di categorie (che non sono categorie in senso classico), che sono quelle del sensibile e del vivente.

Prima di Nietzsche, non c'era stato che Spinoza a tematizzare la questione del rapporto tra crescita del senso di potenza e ricerca della verità, a pensare come possibile un annodamento, realizzato in nome di un approccio monista, tra senso e intelletto, e, quindi, tra crescita della felicità individuale e collettiva, tra la bellezza dei sensi, e la ragione come ricerca della verità, la cui referenza ultima, sarebbe però da rinvenirsi nella capacità di "conservarsi in vita" (*conatus sese conservandi*). Ora, nell'interpretazione di Bataille dell'al di là del bene e del male nietzschiano, ciò che oggetto di interrogazione polemica è proprio il nesso tra ragione e conservazione del vivente, laddove la conservazione è considerata alla stregua di un movimento servile, cui si oppone un atteggiamento dissipativo, marca di un disporsi sovrano. La sovranità come categoria evacua, ed è considerata in senso significativamente eccentrico rispetto ad ogni trattazione etico-politica e giuridica²⁵. Bataille configura interrogativi dal seguente tenore: hanno i valori morali un valore in sé, o piuttosto intrattengono un rapporto determinato con l'atteggiamento che singoli e gruppi intrattengono nei confronti del vivente? O, in senso inverso, è possibile sostenere che un determinato approccio alla sfera del vivente sia sostenuto da categorie morali?

Così, l'idea che dei valori si dia co-costruzione consensuale, che la condivisione e accettazione degli stessi rilevi della loro intrinseca bontà, genera un atteggiamento per cui si finisce per non "sospettare più", per smarrire quell'insieme di mediazioni

culturali e sociali, rispetto alla cui considerazione l'evidenza, anche quella che più palesemente si offre allo sguardo, finisce per costituirsi come semplice "effetto di superficie", dando così, seppur indirettamente, ragione a Hegel, nella misura in cui il filosofo di Francoforte sostiene come «il noto non è conosciuto».

Si parta da un valore almeno in apparenza universalmente riconosciuto come la vita: quanti oserrebbero porre in serie l'ossequio ad un valore come il suo rispetto con il trionfo estetico e sociale dell'oggetto di consumo, proprio delle economie di mercato di capitalismo avanzato? E quanti, ancora, porrebbero in relazione la conservazione in vita come valore con il Male, anche se non pensato all'interno dei quadri concettuali della tradizionale riflessione filosofico-morale, etica e teologica?

Concentriamo dunque inizialmente la nostra attenzione sulla vita come valore apparentemente universale ed indiscutibile per chiederci: si dà vita in quanto tale, oppure il semplice parlarne richiede, volta per volta, una contestualizzazione, la cui natura non è qui possibile specificare definitivamente? La vita procede dalla stessa significazione per tutti e ciascuno, ha lo stesso valore per tutti e ciascuno? Da un punto di vista strettamente empirico, nel contesto sociale che ci fa da cornice, è solo nella misura in cui la nostra società ha sostituito l'angoscia 'metafisica', relativa al senso e alla destinazione dell'uomo, con un'angoscia centrata sull'oggetto, relativa, cioè, alla modalità di vivere e di consumare, ponendo la sua attenzione sulla questione del corpo, sul diritto al godimento, sulla difesa dallo stress, sulle tematiche legate alla "buona morte" e all'eutanasia, che la vita diviene valore essenziale, bene supremo da salvaguardare e proteggere. La fine della definizione del vivente in un orizzonte di trascendenza finisce per coincidere con la valorizzazione dell'elemento mondano, riferimento che trova il suo punto d'aggancio fondamentale nella ricerca di un ben-essere che non è altro se non un ben-avere. Sulla base di siffatta evidenza, è possibile rintracciare una relazione tra il fatto che l'oggetto è allo *zenit* e ha sostituito la posizione dell'ideale, e l'imperativo della conservazione del vivente nella nostra società? La vita, a prima vista, appare un si-

²⁵ Scrive infatti BATAILLE (*La souveraineté*, in *Cuvres complètes*, VIII, Paris 1976, trad. it., *La Sovranità*, Bologna 1990, p.), testimoniando della radicale differenza del suo approccio di fronte a quello dei saperi che tradizionalmente se ne sono occupati: «La sovranità di cui parlo ha poco a che vedere con quella degli Stati, definita dal diritto internazionale. Parlo in generale di un aspetto opposto, nella vita umana, a quello servile o subordinato». Per una riflessione sulla questione della sovranità in Bataille, cfr., tra gli altri, G. AGAMBEN, *Bataille e il paradosso della sovranità*, in AA.VV., *Georges Bataille, il politico e il sacro*, a cura di J. Risset, Napoli, 1988, pp. 115-119.

gnificante abbastanza universale, poco soggetto a partizioni di sorta, quasi presentasse uno statuto di patente oggettività: il diritto alla vita è un diritto in questo senso generalmente riconosciuto. Nonostante queste false evidenze, non esiste un solo ed unico modo con cui pensare l'accesso al vivente: in realtà, ognuno di noi vi si rapporta, come direbbe Hegel, "in guisa mediata", e ancora nella lettura del filosofo tedesco, quest'approccio risentirebbe, almeno, di una "battaglia preliminare". Per Hegel, infatti, nel rapporto con la vita si è signori o servi: signoria e servitù di dispiegano nei confronti del vivente in modo del tutto disomogeneo, per cui non si dà vivente tout-court, ma vivente filtrato secondo particolari categorie di mediazione. Prima di inoltrarci in questa analisi, diremo che, in questa prospettiva, la conservazione della vita sta dalla parte del servo, mentre la sua dissipazione dalla parte di un atteggiamento che, con tutte le cautele possibili, definiremmo sovrano.

La sezione dell'*Autocoscienza* della *Fenomenologia dello Spirito*²⁶, dedicata al rapporto signoria-servitù, non può essere letta e filtrata che dall'interpretazione di Kojève, che centra la sua attenzione su due aspetti: prima di tutto quello del desiderio.

L'intellettuale russo, già a partire dalle prime pagine relative alla sua *Introduction à la lecture de Hegel*²⁷, evidenzia la connessione strettissima che intercorre tra speculazione metafisica e oggettività. Nella contemplazione metafisica, rilevarebbe qual-

cosa nell'ordine dell'oggetto e non del soggetto. La filosofia, ma lo stesso si può dire di ogni pratica esistenziale consapevolmente o meno iscritta nel paradigma della visione, elide la specificità del soggetto conoscente, riducendolo ad oggetto conosciuto; perché qualcosa del soggetto si dia all'interno della specularità che caratterizza la conoscenza oggettiva, bisogna che la sua propria trama esistenziale emerga: per Kojève, «L'uomo "assorbito" dall'oggetto contemplato può essere "richiamato a sé" soltanto da un Desiderio: dal Desiderio di mangiare ad esempio. Ciò che costituisce un essere come Io e lo rivela come tale, spingendolo a dire: "Io..."», è il Desiderio (cosciente). Solo il Desiderio trasforma l'Essere rivelato a sé da se stesso nella conoscenza (vera) in un oggetto rivelato a un 'soggetto' da un soggetto differente dall'oggetto e 'opposto' a lui»²⁸.

Lo stesso desiderio di nutrirsi, dunque, può essere un nome della capacità del soggetto di sottrarsi alla presa contemplativa che lo lega sinallagmaticamente all'Altro, e, allo stesso titolo, può esser negato al fine di riaffermare la necessità ineluttabile di quest'iscrizione. Ovviamente, si tratta, semplicisticamente, di uno dei possibili modi in cui il cibo si iscrive in una dinamica desiderante, potendo costituirsi in modi molto diversi, attestando di come la mediazione culturale abiti, permeandola di sé, la cosiddetta naturalità: proprio lì dove l'uomo crede di lasciarsi andare al gioco dell'immediato, a ciò che appare più consueto, non soggetto ad interrogazione, proprio lì, la mediazione è più significativa.

²⁶ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Gesammelte Werke*, IX, trad. it., *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*, Torino 2008. Quanto detto in precedenza circa l'amore come fondamento della dialettica come motore della riflessione e del reale subisce a questo punto una leggera torsione nella misura in cui, come spiega Hyppolite, la strada che Hegel percorre per rendere ragione del movimento delle autocoscienze è parallela, ma non perfettamente coincidente con quella dell'amore. Così, per quanto l'impianto della filosofia hegeliana reca è intimamente affine all'amore come coappartenenza di soggetto e oggetto, resta vero che, in una fase successiva a quella dei suoi scritti giovanili, per Hegel: (J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Paris 1946, trad. it., *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, Firenze 1992, p. 200): «[...] la dualità delle loro autocoscienze e la loro unità nell'elemento della vita si sarebbero potute presentare come la dialettica dell'amore. È nota la grande importanza che coi romantici tedeschi, per esempio con Schiller, Hegel attribuiva all'amore negli scritti giovanili. L'amore è il miracolo per cui ciò che è due, diviene uno senza per altro sfociare nell'eliminazione completa della dualità. L'amore oltrepassa le categorie dell'oggettività e attua realmente l'essenza della vita conservando la differenza nell'unione. Ma nella *Fenomenologia* Hegel ha scelto un'altra strada. L'amore non insiste abbastanza sul carattere tragico della separazione, gli manca "la serietà (*Ernst*), il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo". Perciò in quest'opera l'incontro delle autocoscienze si manifesta come la lotta delle autocoscienze per farsi riconoscere. Piuttosto che appetito dell'amore, la *Begierde* è ora aspirazione al riconoscimento virile di una coscienza che appetisce. Il movimento del riconoscere non si manifesta dunque se non attraverso l'opposizione delle autocoscienze; occorrerà infatti che ciascuna delle due coscienze si mostri come dev'essere, cioè elevata al di sopra della vita che la condiziona e di cui è ancora prigioniera».

²⁷ 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*, Paris 1947, trad. it., *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino 1991. Si tratta di un campo, quello del desiderio (J. LACAN, *Le séminaire. Livre VIII. Le transfert*, Paris 1991, p. 176): «abbandonato, screditato, escluso dalla filosofia, perché non padroneggiabile, non accessibile alla sua dialettica». Sul travagliato rapporto tra desiderio e filosofia, cfr. AA.VV., *Desiderio e filosofia. Descartes, Hegel, Freud, Heidegger, Sartre, Kojève, Bataille, Callois, Lacan, Derrida*, a cura di M. D'Abbiere, Milano 2003. Per una riflessione esaustivamente, ma non esclusivamente, storico-ricostruttiva sul tema del desiderio, cfr. C. DUMOULÉ, *Le désir*, trad. it., *Il desiderio. Storia di un concetto*, Torino 2002.

²⁸ Ivi, p. 3.

Per Bataille, in questa linea associativa, un odore è tale, è gradevole solo per un pre-giudizio di natura culturale, e un escremento è uno scarto solo sulla base di una pratica di esclusione: sarebbe questa disciplina di inclusione-esclusione a segnare una frattura insuperabile tra l'uomo e la natura. Al livello dell'oggetto inteso in senso naturalistico, non esistono né cattivi odori, né escrementi. Siamo in presenza di un'interrogazione portata al livello di un'esperienza che per la quasi totalità degli umani non ha più nulla di enigmatico. Ancora, perché associamo il bello alla separazione dalla sfera animale? Perché le donne sono, o meglio erano, più inclini dell'uomo al trucco, alla depilazione, alla profumazione? Può la filosofia concedersi questi come oggetti d'interrogazione? È proprio in questo terreno minato che, con Hegel, sarà possibile evidenziare come: «Il noto non è conosciuto». Il mistero non abita dunque le profondità dell'animo, né nelle altezze celesti, bensì vive nella superficie del fenomeno, fenomeno che è pur sempre "scorza fenomenica" dell'essenza, ma vive sempre ... sotto il nostro naso.

Nell'ambito di questa tensionalità, prelusiva della posizione fenomenologica, ciò che rileva è la modalità con cui soggetto ed oggetto si rapportano, modalità di cui il Desiderio (*Begierde*) è la cifra prima, quella essenziale²⁹. Nella lettura kojèviana di Hegel, solo nel Desiderio e solo attraverso il proprio Desiderio, l'Uomo si costituisce e si rivela – a sé come agli altri – come un Io, come un Io essenzialmente diverso dal non-Io e radicalmente opposto ad esso. Ne *L'introduction à la lecture de Hegel* l'uomo come orizzonte comune, come minimo comune denominatore delle esperienze di ciascuno, evacua a favore di determinazioni dicotomiche: il Desiderio sarà naturale, e quindi cosificato, oppure umano, e quindi in grado di render conto dell'Alterità dell'individuo prima di tutto rispetto a se stesso. De-siderio come dimensione che ci strappa al nostro incedere 'astrale'. Inoltre, non ci sarà individuo in generale: questa categoria si smembra in quelle di signoria e servitù, che ne costituiscono la chiave interpretativa.

Per quanto riguarda la dimensione desiderante, rileva come il desiderio verta, sin dall'inizio, su qualcosa di non-naturale. In questo senso, la diffe-

renza tra bisogni e desideri, i primi collegati ad una presunta dimensione naturale, i secondi orientati da categorie culturali, è una distinzione che, in questi termini, ha del mitologico. Da un lato, infatti, desiderio e bisogno sono strettamente intrecciati. Dall'altro, quella della naturalità è per l'uomo una dimensione inaccessibile. La natura è, integralmente, prodotto di un'interpretazione, interpretazione in qualche modo violenta, sulla cui scorta l'uomo definisce animale ciò che di umano c'è di più degradato. In realtà, nessuno è integralmente nel bisogno, così come il rapporto con qualsiasi oggetto è mediato sempre da una dimensione non-naturale. Il rapporto con gli oggetti rimanda, comunque, ad una dimensione non inquadrabile naturalisticamente.

Il problema nasce se il Desiderio, invece di vertere su se stesso e di risolversi come tensione desiderante, finisce per fissarsi invece su oggetti 'concreti', su pratiche sclerotizzate, rispetto alle quali ci si disloca solo nelle opposizioni possibili: avere-non avere, esserci-non-esserci. Lo scorciamento dell'area di mediazione simbolica rispetto al rapporto con l'oggetto può esser tale che il soggetto può diventare esso stesso cosa, identificandosi a tal punto con i suoi oggetti da specchiarsi in essi, non cogliendo più quanto di estraneo, di non egosintonico, l'oggetto offra alla presa del soggetto.

Potremmo dire che per Kojève, il punto cieco dello sguardo che contempla, quello che Nietzsche identificava con il dionisiaco, è costituito dal desiderio. Quest'ultimo deve porsi però in rapporto non ad un oggetto, come detto, ma all'altrui desiderio. Nel primo caso, si ha l'invidia (che è pur sempre un *in-videre*), nel secondo, la dinamica del riconoscimento, che è pur sempre iscrizione del paradigma del desiderio nella visione. Quest'ultima struttura, per Kojève, la dinamica signoria-servitù: suggestivamente, per l'intellettuale russo: «Il Desiderio di Riconoscimento che provoca la Lotta è il desiderio d'un desiderio, ossia di qualcosa che non *esiste* realmente (il Desiderio essendo la 'presenza' manifesta dell'assenza d'una realtà): voler farsi 'riconoscere' significa voler farsi accettare come un 'valore' positivo, ossia, precisamente farsi 'desiderare'»³⁰. Il Desiderio-di-Desiderio punta al riconoscimento dell'altro: anche qui sono in gioco le ca-

²⁹ Così Hyppolite, a proposito del rapporto tra autocoscienza e *Begierde* (ivi, p. 195): «L'autocoscienza non è dunque "l'immota tautologia dell'Io = Io, ma si presenta impegnata nel contrasto col mondo. Per lei il mondo è ciò che scompare, che non sussiste, ma questo stesso scomparire dell'altro le è necessario per porre sé; essa è dunque, nel senso più generale del termine, *Begierde*. L'oggetto intenzionale dell'appetire non è più dello stesso ordine dell'oggetto opinato dalla coscienza sensibile».

³⁰ Ivi, p. 101.

tegorie di umanità e naturalità: nella lettura di Hegel ripresa da Kojève, il servo trema di fronte alla morte, soccombendo di fronte ad essa, che rimarrà la sua inconcussa signora, la sua ineludibile padrona³¹. Come già accennato, il servo è tale perché il servire conserva la radice del *servare*: il servo è segnato dal movimento della conservazione in vita³². Preferendo la conservazione alla morte, il servo si destina al simile, alla duplicazione metonimica di sé, resta fissato specularmente all'altro: rifiutando ogni forma di alterità, nega la dimensione *etero-sessuale* del rapportarsi, per affermare un'immota identità che è tentativo di immunizzarsi dalla libertà e dalla morte. La fissazione su oggetti o pratiche sclerotizzate è di quest'ordine. Si tratta di un'altra forma del Male, quella della *diminutio* della potenza generata dalla comunicazione intima tra gli esseri, che vive della spoliatura di sé. Tale permanere dell'essere 'egoisticamente' centrato su se stesso, fa sì che la vita, nella sua modalità servile, non si dischiuda a quella forma di comunicazione che, per Bataille e Klossowski, si situa al cuore di quell'esperienza che viene nominata come 'erotica', che, come già accennato, si distingue nettamente dalla sessualità. Solo l'erotismo, e mai la sessualità in quanto tale, costituisce la cifra dell'umano, fondata sull'intima comunicazione di quegli esseri che, dis-identificati, svuotati della loro soggettività, messi reciprocamente "in gioco", si aprono all'impossibile del rapporto sessuale, ossia all'esperienza dell'evacuazione dell'essere al di là di se stesso, al limite del nulla. La sovranità è, in questa lettura, l'esperienza della nullificazione dell'essere: la dimensione sovrana coincide col dischiudere lo spazio reso possibile, da ogni possibile moto di nientificazione dell'essere e della sua pesantezza.

Ora, nell'ambito di questo discorso è possibi-

le rinvenire la ragione per la quale il Cristianesimo si è dovuto inventare una seppur immaginaria sovranità sulla morte, sovranità che ne lascia intatto il potere, laddove non lo rafforza: la Resurrezione dopo la morte, da un lato, verifica e potenzia quest'ultima, lasciando che si creda, sulla base di un atto di fede, in via eventuale, alla sua sconfitta, in nome di una Resurrezione che sarà anche, si badi bene, nell'ordine della carne. Nel frattempo, si è valorizzata la morte a discapito della vita: l'evidenza sta dalla parte della morte. Ma questa evidenza, così intrisa di naturalismo, cela ciò che il Cristianesimo mistifica, naturalizzando il contenuto (ricordiamo come anche l'esperienza erotica era stata naturalizzata per essere riconsegnata alla dimensione sessuata propria della generazione). La morte su cui il Cristianesimo desidera istaurare un padroneggiamento non è la morte fisica. È quella morte temendo la quale il servo si è costituito in quanto servo, e che nel legame sociale funziona come quella che in psicoanalisi si definirebbe "castrazione immaginaria"³³. È questa la Morte su cui il cristiano fa un atto di fede, ed è su questa Morte che ci si immagina una sovranità onnipotente.

Nella misura in cui la conservazione è il *dictat*, la vita terrena, letta alla luce della Morte così intesa, acquista densità, spessore, valore, sostanza, e con essa l'attaccamento ai beni materiali. Il godimento del bene prende il sopravvento sul Desiderio-di-Desiderio, e ciò accade nella misura in cui il servo 'deve' con-servarsi in vita. La vita come pseudonaturalità sarà il suo alibi e il godimento che ne deriva il compenso per aver abbandonato la dimensione desiderante. Ecco che *servare* e *servire* sono in stretto rapporto, ed ecco come la civiltà dei servi assoggettati, riparandosi dalla morte e dal ri-

³¹ Si tratta di un passaggio dipinto con grande efficacia da Bodei (*ivi*, p. XI): «Il desiderio di riconoscimento, indirizzandosi verso un altro desiderio, accetta il rischio estremo, la morte. Secondo uno schema imperniato sulla relazione di coppia, succede però che uno dei due contendenti rinunci, per paura, a portare la lotta alle estreme conclusioni e si sottometta in cambio della conservazione della vita. Il primo diventa in tal modo il 'servo' (in tutta l'ambiguità della doppia etimologia tradizionalmente dovuta al termine: *servus* da *servire* e *servus* da *servare*, proprio nel senso che gli è stata conservata la vita); il secondo si trasforma in 'padrone', in colui che è riuscito a dimostrare a sé e agli altri il proprio maggiore distacco dall'animalità».

³² Per Hegel, solo attraverso la "lotta per la vita e per la morte" che le autocoscienze danno prova di sé, elevando la loro coscienza soggettiva, la loro certezza, a verità. In questo senso, infatti (G. W. F. HEGEL, *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 131): «La relazione fra le due autocoscienze è dunque determinata in modo tale che esse danno prova di sé, ciascuna a se stessa e all'altra, attraverso la lotta per la vita e per la morte. Esse debbono entrare in questa lotta, poiché debbono elevare a verità, ciascuna nell'altra e in se stessa, la certezza che hanno di sé: la certezza cioè di essere per sé. Ed è unicamente mettendo a repentaglio la vita che si dimostra la libertà; solo così si dà prova del fatto che nell'autocoscienza non si dà nulla che per lei non sia un momento diligente; si dimostra insomma che essa è un puro essere per sé».

³³ Come per l'amore, anche questa concezione della morte è recepita da Hegel in forma razionale; per il pensatore tedesco, infatti, sempre nella *Fenomenologia dello spirito*: «La vita che sostiene la morte e si conserva in essa, è la vita dello spirito».

schio³⁴, non fa che cancellare quell'operazione preliminare che l'ha costituita in senso servile. Il servo, servendo e proteggendosi dalla morte, cerca di dimenticarsi come tale; purtuttavia, morte e pericolo proliferano nel mondo, vero e proprio "ritorno del rimosso".

La stessa trasgressione generalizzata, caratterizza a questo punto in modo assai nefasto gli esiti della liberazione sessuale: la dimensione del godimento, lungi dall'essere l'esito di un processo di presa di coscienza di sé, si configura infatti come quella in cui i servi affermano il loro diritto al benessere, che non a caso gli si dà nella forma di un imperativo indifferibile.

Iscrizione senza resto nel registro della visione (si legga in questo senso il trionfo della "società dello spettacolo"), mortificazione del desiderio a favore del godimento, fissazione metonimica e non metaforica sugli oggetti, conservazione di fronte alla messa a repentaglio di sé, difesa paranoica dal rischio, immunizzazione da ogni forma di alterità, rimozione del Male e del peccato come momento costitutivo del legame, sono fenomeni costitutivi quella "ragion servile", contro la quale Bataille invoca la rivolta.

Per l'intellettuale francese, che di questi sviluppi non poteva essere a conoscenza, l'obiettivo prioritario è l'affermazione del desiderio, e della dimensione sovrana, quale fuoriuscita dal paradigma della visione, e quindi come al di là del paradigma del Riconoscimento reciproco. In senso etimologico, de-siderare è smuovere qualcosa che si dà nell'ordine di quel "cielo stellato sopra di noi" di kantiana memoria, la cui fissità mortifera gli amanti sono chiamati a negare, in quanto espressione di istanze super-egoiche, a favore dell'instaurazione di una comunità che risponda a quell'"esperienza interiore" che è l'intimità di soggetti sottratti ad ogni intimismo coscienzialista.

Il cui punto cieco della speculazione è rinvenuto da Bataille nella riaffermazione della dimensione del Desiderio, inteso alla maniera di Kojève (ricordiamo che per quest'ultimo ogni forma di attività, trasformatrice di sé e del mondo, è negazione della paralisi passivizzante indotta dall'altrui sguardo), che si pertinentizza nella sovranità della prati-

ca erotica, che per statuto è eccedenza rispetto al paradigma della visione.

E se la pratica erotica è sovrana, è perché il Male, pur nella sua posteriorità al Bene, rifiutandosi di servire gli scopi divini, funge da sé, significandosi in quanto tale, allo stesso identico modo in cui, da un punto di vista filosofico, la negatività, la contraddizione si rifiutano di servire lo spirito di sintesi. L'erotismo, inteso come trasgressione, in questo senso, è autonomo, perché non vuole che se stesso, non lasciandosi addomesticare a nessuno scopo ad esso trascendente. Si genera così una fuoriuscita dal paradigma, tutto fallogocentrico, della visione, passivizzante quanto alienante, tanto nella forma della contemplazione, quanto in quella del riconoscimento. In questo senso, come sostiene giustamente Franco Rella a proposito di quello che i più, con qualche deliziosa eccezione, hanno dichiarato il testo più eccentrico di Bataille: «Lo scandalo di quest'opera non è nel suo erotismo spinto, una sorta di erotismo sessuale che era, proprio in quegli anni, una moda. Lo scandalo è proprio nella *storia*, nel *destino* dell'occhio: in ciò che esso vede *alla fine*. Il libro si muove attraverso una serie di simulacri dell'occhio – le uova, i testicoli del toro – che si avvicinano inesorabilmente a un luogo d'invisibilità, là dove, forse, sarà offerto allo sguardo ciò che *non si vede* abitualmente alla luce del sole. È l'immagine terribile e conclusiva dell'*Histoire de l'œil*, la visione dell'occhio stesso, dell'occhio che si guarda. "Vedi l'occhio?, mi chiese". L'immagine è terribile e tragica. Terribile perché scopre la *morte del sole*, la metamorfosi della sua luce in un morto luore lunare. Terribile, anche, perché l'occhio, affondato nel sesso, dove doveva trovare la verità che si sottraeva alla luce della ragione, attraverso l'opaco dello sperma e la trasparenza dell'urina, *non vede nulla*: è un occhio morto, che testimonia soltanto la morte. L'immagine è tragica perché qui, nell'incandescenza di un simbolo incancellabile, è possibile, come in ogni simbolo, intravedere anche il suo contrario. Questa morte dovrà testimoniarcene della vita»³⁵.

E se tutto non ha a che fare con la pornografia – che altro non è se non subordinazione integrale dell'esperienza erotica al paradigma della visione, in

³⁴ È in questo senso che colleghiamo l'opera di Bataille alle interessanti riflessioni di Esposito in materia di immunizzazione del corpo sociale. Cfr., in tal senso, R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002. Per una riflessione, seppur introduttiva, al tema del rischio nella riflessione legata alla "rinascita hegeliana" in Francia, e a Bataille in particolare, ci permettiamo di rimandare a V. RAPONE, *Soggettività a rischio, soggettività e rischio*, in «Parolechiave», n. 22\23\24, 2000, pp. 155-176.

³⁵ F. RELLA, *Introduzione a G. Bataille, La Part maudite, précédé de La notion de dépençe*, Paris 1967, trad. it., *La parte maledetta*, Torino 1992, pp. XIV-XV.

quanto tale 'oscena', cioè sulla scena, tutta, senza resto – è perché questa fuoriuscita 'riesce'³⁶. La fuoriuscita dal registro dello sguardo, allora, attesta dell'erotismo come pratica sovrana di dissipazione dell'essere, pratica, o forse meglio, insieme di pratiche che, letteralmente "bucano" dall'esterno la dialettica signoria-servitù e quella soggetto-oggetto, per costituire un luogo, formale, si badi bene, inaugurato e reso possibile dal Male come trasgressione, che rende possibile l'accesso ad una comunicazione autentica, a partire dalla quale guardare alla negatività del Male in un'altra accezione. Esiste un Male che inaugura la comunicazione erotica tra i singoli, fondando una "comunità impossibile", e un Male che è realmente tale nel dispiegamento di quell'insieme di pratiche morali, intendendo il termine *lato sensu*, funzionali alla conservazione in vita dei soggetti: tra questi due modi di pensare il Male, intercorre la stessa differenza esistente tra nichilismo attivo e nichilismo passivo. Siamo di fronte ad un vero e proprio *aut-aut* tra le due declinazioni di male.

A questa concezione dell'erotica batailliana, sicuramente Nietzsche è stato vicino, quando ha sostenuto che tutto ciò che si fa per amore, lo si fa al di là del bene e del male. Daremo ora la desiderata, è il caso di dirlo, lettura dell'aforisma da cui questo lavoro ha preso le mosse: in senso squisitamente antihegeliano, per Nietzsche l'amore non è il luogo di una pratica che fondi l'intersoggettività, né, tanto meno la dialettica soggetto-oggetto, com'è invece per Hegel.

L'amore, inteso alla maniera della filosofia dialettica, referenza esplicita degli scritti giovanili di Hegel ma momento concettuale fondante l'intero impianto dell'idealismo, presuppone l'omogeneità fondamentale di due termini, chiamati a fare-Uno, il loro differire su uno sfondo di identità, di consustanzialità. Identità e differenza. Uno e molteplice.

³⁶ I filosofi non danno mai giudizi che sono nell'ordine del gusto: si capisce molto bene perché, a questo punto, Kojève giudichi pornografica l'opera di Bataille in questione, non credendo, da hegeliano coerente, alla possibilità della contraddizione di minare l'impianto dialettico e la sua iscrizione nel paradigma della visione. È in questi termini che si intende render ragione del severo giudizio espresso in una lettera del luglio 1955 da Kojève, nei confronti di quella *Histoire de l'Œil*, che Bataille gli aveva donato (*Il silenzio della tirannide*, Milano 2004, pp. 230-231): «Caro amico, molte grazie per l'invio dei due libri. Ho riletto l'*Histoire de l'Œil*: è senz'altro il miglior libro porno che abbia mai letto in vita mia. E di gran lunga [...]».

³⁷ Bataille fornisce un esempio squisitamente letterario di questa rivolta; nelle pagine dedicate a *Cime tempestose* di E. BRONTE, è in questi termini che l'incontro tra Heathcliff e Catherine assume il significato di una rivolta contro una ragione, che null'altro è se non razionalità strumentale: Per BATAILLE (*La letteratura e il male*, Paris 1957, trad. it., *La letteratura e il male*, a cura di A. Zanzotto, Milano 1987, p. 19): «Mi soffermerò sul significato morale della rivolta naturale nella fantasia e nel sogno di Emily Brontë. Questa rivolta è quella del Male contro il Bene. Essa è formalmente irragionevole. Che cos'è questo regno dell'infanzia, al quale la volontà demoniaca di Heathcliff non vuole rinunciare? Non possono essere che l'impossibile e la morte. Contro questo mondo reale, dominato dalla ragione, fondato sulla volontà di sopravvivere, ci sono due possibilità di rivolta. La più comune, qui presente, si traduce nella contestazione del suo carattere 'ragionevole'».

³⁸ Cfr. A. CAMUS, *L'homme révolté*,

Per Nietzsche, invece, l'amore è un luogo in cui ci si costituisce in un'esteriorità rispetto alla presunta reciprocità dei termini in gioco, costituendo quel luogo in cui, sovranamente, ci si costituisce al di là della prassi tautologica ed identitaria in cui bene e male funzionano come categorie legittimanti la conservazione dell'io in se stesso, la sua fedeltà servile ai valori della ripetizione e della Morte. In questo senso, per il filosofo tedesco, la morale, al pari della coscienza storica, è forza 'reattiva'. L'amore non ha a che fare né con la presunta reciprocità della relazione, né, tantomeno, con il riconoscimento reciproco, essendo piuttosto il luogo sovrano in cui il dispositivo servile si disinnesci, si saboti in nome di una complicità superiore, che fa sparire il limite tra signoria e servitù, tra soggetto e oggetto, tra Bene e Male, ponendo come centrale la questione di quella creazione, intesa in senso latissimo, rispetto alla quale la generazione filiale è solo involontaria parodia, pregna di naturalismo. Ecco il compito cui si destinano gli amanti: la dissipazione dell'ordine servile³⁷.

Definito dunque l'orizzonte filosofico sulla cui scorta non si dà Male in sé, esiste una duplice pratica della nientificazione dell'esistente, del niente come svuotamento. Si danno una pratica 'attiva' ed una 'reattiva' del niente come esperienza costitutiva della presenza: la prima avrà senso per quei tipi particolari di *Homme révolté* che non hanno di mira, come in Camus³⁸, l'assurdo dell'esistenza, quanto, la rivolta contro lo spirito servile. Bellissime le parole di Bataille proferite in questo senso ne *L'Histoire de l'érotisme*: «Mi è sembrato che il servilismo del pensiero, la sua sottomissione a fini utili, in una parola il suo abdicare, finissero per risultare terribilmente temibili. In effetti, il pensiero politico e tecnico del tempo attuale, che ha raggiunto una sorta di ipertrofia, ci ha condotto, sul piano stesso dei fini utili, a risultati piuttosto derisori. Non bisogna

denigrare nulla: si tratta di un fallimento dell'umanità. Questo fallimento, è vero, non tocca l'uomo intero. Solo l'uomo servile è in causa, colui che volge lo sguardo da ciò che non è utile, da ciò che non serve a niente³⁹. O che, serve niente, aggiungeremmo volentieri.

3) Il dibattito sul peccato: *Bataille, Klossowski e Sartre a colloquio con la teologia "illuminata". La questione del sacrificio e l'opposizione tra Dioniso e Cristo*.

"Posta in gioco" di siffatto porsi nei confronti di categorie che tradizionalmente sono state oggetto dell'interesse delle discipline morali o politico-giuridiche come bene, male, sovranità, soggezione, è relativo all'interpretazione del Cristianesimo e del suo Spirito. L'intellettuale d'oltralpe offre una lettura del Cristianesimo affatto diversa da quella del giovane Hegel, secondo la lettura del quale il sacrificio del Figlio 'annoda' divino e terreno, fondando un'alleanza che vive su un piano 'altro', che stringe ideale e reale, evidenziando l'esistenza, rilevata a posteriori, di una pregressa quanto originaria consustanzialità tra idea e storia. Si anticipa così nel-

l'immaginario della religione quello che nella filosofia sarà movimento logico dispiegato. Per il giovane Hegel, lo ribadiamo, è la legge dell'amore, amore che si dà comunque nella forma dell'imperativo, a fondare il superamento del contenuto, che oggi definiremmo superegoico, della legge ebraica, ossia della "legge dei padri". In questo senso, per il filosofo di Francoforte: «L'opposizione tra il dovere e l'inclinazione ha trovato la sua unificazione nelle virtù modificazioni dell'amore. La legge, poiché era opposta all'amore non per il suo contenuto ma per la forma, poteva essere accolta nell'amore, ma perdeva così la sua figura⁴⁰. Il Cristianesimo introdurrebbe un'importante trasformazione tanto rispetto al mondo ebraico, quanto rispetto al paganesimo; per Bataille, «il cristianesimo introduceva nella sfera religiosa una divisione diversa da quella che esisteva in precedenza⁴¹. Nel rileggere Hegel, l'autore de *L'erotismo* forte quanto profondamente critico della lettura del sacro, elaborata da Durkheim⁴², ritiene, in senso antidialettico, quest'ultimo scissione, mai movimento teso nella direzione della riconciliazione dialettica, del fare-Uno.

Se, nel mondo pagano, la dimensione del sacro si connota per la compresenza di puro ed impuro, essendo l'uno e l'altro «egualmente sacre, egual-

³⁹ G. BATAILLE, *Prefazione a Storia dell'erotismo*, cit., p. 7. È in questi termini che Bataille (*La sovranità*, cit., p. 41) definisce la sovranità, che ha un connotato assolutamente non castale, riguardando ciascuno, nella sua opposizione, almeno potenziale, allo spirito servile: «Un tempo la sovranità appartenne a coloro che, con il nome di capo, faraone, re dei re, svolsero un ruolo di primo piano nella formazione dell'essere a cui noi ci identifichiamo, dell'essere umano attuale. Ma essa è appartenuta anche alle varie divinità di cui il dio supremo è una delle forme, ed inoltre ai preti che li servirono e li incarnarono, e a volte furono una sola cosa con i re; essa appartenne infine a tutta una gerarchia feudale o sacerdotale che si distingueva da coloro che ne occupavano il vertice solo per una differenza di grado. Inoltre: essa appartiene essenzialmente a tutti gli uomini che possiedono, e non hanno mai perduto del tutto, il valore attribuito agli dei e ai "dignitari". Parlerò a lungo di questi ultimi, in quanto esibiscono questo valore con una ostentazione che va di pari passo con una profonda indegnità. Mostrerò anche che, esibendolo, lo alterano. Infatti non avrò mai in mente, quali che siano le apparenze, un'altra sovranità se non quella apparentemente perduta a cui il mendicante può essere a volte vicino quanto il gran signore, ma a cui, per principio, il borghese è volutamente più estraneo. Il borghese dispone talvolta di risorse che gli permetterebbero di godere sovranamente delle possibilità di questo mondo, ma allora la sua natura lo spinge a goderne in un modo subdolo, a cui si sforza di dare l'apparenza dell'utilità servile».

⁴⁰ G. W. F. HEGEL, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, in Id., *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli 1972, p. 389. Per una ricostruzione della genesi della riflessione sul Cristianesimo nel periodo giovanile di Hegel, cfr. M. ROSSI, *Da Hegel a Marx. I. La formazione del pensiero politico di Hegel*, Milano 1970, pp. 107-173. Per quanto riguarda, più in generale, la concezione hegeliana in materia di filosofia della religione, cfr. G. LASSON, *Einführung in Hegels Religionsphilosophie*, Leipzig 1930, K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1946, H. U. VON BALTHASAR, *Prometeus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947, R. GARAUDY, *Dieu est mort. Étude sur Hegel*, Paris 1962, J. SPLETT, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg-München 1965, H. KÜNG, *Menschenwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomeni zu einer künftigen Christologie*, Freiburg 1970.

⁴¹ G. BATAILLE, *L'Histoire de l'érotisme*, trad. it., a cura di F. RELLA, *Storia dell'erotismo. La parte maledetta II*, Roma 2006, p. 107. Per una precisazione dei termini in cui il sacro si dà nell'esperienza quotidiana, cfr. M. LEIRIS, *Il sacro nella vita quotidiana*, in *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Paris 1979, trad. it., *Il Collegio di Sociologia*, a cura di D. HOLLIER, pp. 31-41.

⁴² Nei seguenti termini la rappresentazione del sacro come scissione in É. DURKHEIM (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, trad. it., *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma 2005, p. 87): «Tutte le credenze religiose conosciute, siano esse semplici o complesse, hanno uno stesso carattere comune: esse presuppongono una classificazione delle cose, reali o ideali, che gli uomini si rappresentano in due classi, in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti tradotti abbastanza bene dai concetti di profano e di sacro. La divisione del mondo in due domini che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro, l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso; le credenze, i miti, gli gnomi, le leggende sono rappresentazioni o sistemi di rappresentazioni che esprimono la natura delle cose sacre, le virtù e i loro poteri loro attribuiti, la loro storia, i loro rapporti con gli uni e gli altri e con le cose profane».

mente lontane dal mondo profano»⁴³, con il Cristianesimo si apporta un importante stravolgimento⁴⁴. La religione ebraico-cristiana, *in primis*, scinde il primigenio in sacro e profano e conferisce al diavolo carattere divino, senza però riconoscere la portata di quest'operazione: si tratta di una valorizzazione del tutto estranea al mondo greco, che del Male ha una concezione tutt'altro che divina.

Così: «Vi furono, ai suoi occhi, da una parte il mondo divino della luce, dall'altra le tenebre in cui il mondo profano e quello diabolico associano i loro destini miserabili»⁴⁵. Sarà tra breve chiaro perché i loro destini sono 'miserabili': ciò che sin da subito è importante notare è come questa forma di "autoscissione dell'universo morale" strutturi nella sua interezza la vita quotidiana: non a caso, proprio in questo contesto, Bataille cita un importante saggio di un allievo di Durkheim, in cui si evidenzia come la "preminenza della destra", che in un certo senso è assimilabile a quella sino ad un certo punto storicamente conclamata del maschile sul femminile, (preminenza riscontrabile dai modi di dire⁴⁶ agli orientamenti in materia politica), così costante nella nostra civilizzazione, non sia altro che una forma di autoscissione dell'universo morale. E se nell'ambito di questo movimento l'erotismo, in quanto distinto nettamente dalla sessualità e dalla sfera della riproduzione sessuale – marca tra altre della radicale alterità dell'umano da quel mondo animale, cui pure la Chiesa cattolica desidererebbe ricondurlo considerando i due momenti indissociabili – è condannato ed associato al male, ciò ha luogo nell'ambito di una concezione più ampia, che riguarda i rapporti complessivi intercorrenti tra morale e

sfera dell'utile. Se per i cristiani la questione del diavolo è 'semplicemente' questione della sua rivalità con l'ordine oggettivo dei valori, della sua subordinazione a Dio, entità quali il male, il diavolo stesso, restano però considerate alla stregua di uno strumento per l'affermazione degli scopi del divino, e la ribellione diabolica ha un senso *extra-morale* nella misura in cui il diavolo si ribella non alla subordinazione a Dio in quanto tale, quanto, più compiutamente, all'essere funzionale ai suoi scopi, al *servirli*.

L'assoluta preminenza della sfera dell'utile fa sì che l'umano diffidi assai più dei fini che persegue che non dei mezzi che usa: l'agire in senso weberiano strumentale predomina⁴⁷. Se da un lato è macroscopicamente errato sostenere che i Cristiani pensino male del male – è pur sempre uno strumento dell'affermazione di Dio, condurrà al suo trionfo, ecco gli argomenti con cui anche il diavolo è addomesticato e potentemente legittimato – dall'altro, siffatto apprezzamento va sempre contestualizzato nell'ambito di un quadro concettuale preciso, quello dell'affermazione dell'ordine servile. Che il problema della liberazione del femminile si situi tutto qui è qualcosa che potrà essere solo, apoditticamente, enunciato, dai limiti del presente elaborato.

Nella misura in cui il Male si intreccia con la dimensione sacrificale, la questione si complica⁴⁸. Bataille produce un'originalissima interpretazione di quello che per Freud è il sacrificio totemico: l'uomo, nella misura in cui è incluso totalmente nell'ordine delle cose, nell'ordine terreno del servire, è servo e custode di quest'ordine, e non potrà che adoperarsi per la sua conservazione. Il suo sconvolgimento

può esser determinato solo da un ente in qualche modo offerto dalla divinità stessa, che, anzi, è la divinità stessa ad invocare. Se, prima, la semplice vittima del Male non poteva esser considerata medio dell'instaurazione della comunione sovrana tra gli esseri, perché subiva involontariamente la violenza di questa mediazione, in questa seconda ipotesi, è la divinità stessa che invoca il crimine, e lo fa ad un duplice scopo: stornare la violenza quale momento potenzialmente destabilizzante l'ordine delle cose da un lato, dall'altro, acquisire un reale statuto di trascendenza e di superiorità a quell'ordine delle cose, cui pure è totalmente funzionale. Si tratta di un movimento logicamente scandito in tre tempi: innanzitutto si sacrifica solo ed esclusivamente ciò che serve, e dal momento in cui la sovranità è ridotta a servire l'ordine delle cose, totalmente funzionale ad essa, essa non può esser ridotta all'ordine divino, se non per mezzo della sua distruzione. In un secondo tempo, invece, si ha che: «La divinità accetta con la morte la verità di uno scatenamento che rovescia l'ordine reale, ma poiché la rivolge contro di sé non serve più quest'ordine in se stessa: cessa di essergli sottomessa come lo sono le cose. O piuttosto, essa fa di queste forme intelleggibili ciò che ne faceva il movimento di trascendenza, un al di là di intelligibile dell'essere, in cui essa situa l'intimità»⁴⁹.

Così, la divinità, e in particolare il Dio-oggetto dei cristiani, è funzionale alla preservazione dell'ordine mondano degli utensili. Tale funzionalità è realizzata attraverso la separazione della sfera della comunicazione sovrana da quell'immanenza che le è costitutiva e che è proiettivamente trasferita nel cielo stellato dell'ideale, in un regno in cui l'esperienza può esser concepita, seppur fittiziamente, prescindendo dalla corporeità, dalla violenza, e quindi, ancora una volta, dal Male. Si tratta di un movimento autocontraddittorio, e lo è nella misura in cui la divinità può affermarsi solo per il tramite di quella violenza che intende estinguere, per fondare, in un ipotetico Regno dei cieli, l'agognata comunità intima tra gli esseri. L'analisi di Bataille, a questo punto ritorna ad avere come oggetto il mondo c.d. reale, ed è questo il tempo terzo, nel quale si palesa come la contraddittorietà di quest'operazione abbia conseguenze, in una certa misura per-

verse, sulla con-servazione dell'ordine reale: perverse perché l'agire sovrano, e il divino che ne è l'agente, si strutturano in modo del tutto funzionale all'ordine delle cose, nonché alla sua con-servazione.

Se, da un lato, Bataille è ancora nella scia della lettura del Cristianesimo del giovane Hegel, lo è nella misura in cui evidenzia come l'avvento del Figlio, in contrapposizione alla Legge del Padre e al dettato veterotestamentario, inviti ad una sospensione del dettato formale, che non è in contrasto con il suo adempimento solo esteriore ("A Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio"). Dall'altro, però, è evidente che l'esito di questo movimento è quello di riistituire la Legge stessa al livello non più del dover-essere, ma dell'essere. L'amore si dà nella forma di imperativo ("Ama il prossimo tuo come te stesso"), ed è questo il senso della critica di Hegel, per il quale l'amore si deve dare nella forma dell'essere, ossia, diremmo, deve sottrarsi alla forma dell'imperativo superegoico. Bataille si prefigge il superamento tanto del punto d'arrivo cristiano, quando della sua rivisitazione idealistica: in particolare, se il Cristianesimo inaugura e rende possibile la rottura della distanza incommensurabile che separa il Dio ebraico dal mondo, rendendolo familiare all'uomo e negandone il carattere di "alterità totale", questo venire di Dio all'uomo investe la questione sacrificale, oggetto, in senso più ampio, delle riflessioni antropologiche dell'intellettuale francese. Si tratta di indagare, all'interno della logica sacrificale, la necessità di un crimine, l'omicidio di Cristo, che istituisce l'ecclesia, ma del cui significato come Male si perde ogni traccia e che, come ogni rimosso, non può non ritornare, insinuandosi in forma diabolica nella vita della Chiesa.

In questo senso: «Ma il peccato della crocifissione è sconfessato dal sacerdote che celebra il sacrificio della messa. La colpa ricade sulla *cecità* di coloro che hanno compiuto il sacrificio, e dobbiamo pensare che non l'avrebbero compiuto se *avessero saputo*. *Felix culpa!* canta è vero la chiesa: la felice colpa!»⁵⁰. Anche se la comunione con Dio si attua per il medio della colpa dell'assassinio di Cristo, di quest'atto nel Cristianesimo come istituzione non c'è traccia. Quel "prendete e mangiatene tutti, questo è il mio corpo, offerto per voi e per tutti in onore della santa alleanza", velato ideologica-

⁴³ G. BATAILLE, *Storia dell'erotismo. La parte maledetta II*, cit., p. 107.

⁴⁴ Lapidario Klossowski sul punto (BATAILLE, SARTRE, HYPPOLITE, *Dibattito sul peccato*, a cura di P. Klossowski, Milano 1980, p. 31): «Se il Cristianesimo ci ha liberati una volta per tutte dal sacro ambivalente, esso ha di conseguenza sradicato il peccato in quanto perno dei nostri rapporti con Dio».

⁴⁵ G. BATAILLE, *Storia dell'erotismo. La parte maledetta II*, cit., p. 107.

⁴⁶ Cfr. R. HERTZ, *La Prééminence de la main droite*, in *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore* (1928), trad. it., *La preminenza della destra e altri saggi*, a cura di A. PROSPERI, Torino 1994. «Un tiro 'mancino', «uno sguardo 'sinistro', sono solo due dei modi di dire che ineriscono alla resa discorsiva della "preminenza della destra", quale forma di autoscissione dell'universo morale.

⁴⁷ Lapidario l'aforisma nietzschiano dal titolo, significativo, *I misogini* (*Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., p. 196): «"La donna è il nostro nemico" – chi, essendo uomo, si esprime così con gli uomini, lascia parlare dentro di sé l'istinto indomabile che non solo odia se stesso, ma anche i propri mezzi». Se stesso, l'esser uomo, i propri mezzi, funzionano come due dei nomi dell'esser donna.

⁴⁸ Una definizione di stampo prettamente sociologico della nozione di sacrificio è elaborata, nell'ambito della scuola di Durkheim, da Hubert e Mauss, nel loro *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in «L'année sociologique», 2, 1899, poi ripubblicato in M. MAUSS, *Œuvres*, I, Paris 1968, trad. it., *Saggio sul sacrificio*, Brescia 1981. Per una riflessione sul sacrificio, che prende le mosse dalla riflessione di Bataille, ma che ne interpreta la tematica nell'ottica della sua presunta capacità tanto di annodare umano e divino, quanto di prevenire, se non di estinguere la violenza nella società, con importanti conseguenze nell'ambito del diritto in generale e della funzione giurisprudenziale in particolare, cfr. R. GIRARD, *La Violence et le sacré*, trad. it., *La violenza e il sacro*, Milano 1980, nonché, di più agile lettura, essendo una ricostruzione storica, Id., *Le sacrifice*, trad. it., *Il sacrificio*, Milano 2004.

⁴⁹ Ivi, p. 78.

⁵⁰ G. BATAILLE, *L'erotisme*, Paris 1957, trad. it., *L'erotismo*, Milano 1991, p. 87. L'ebreo, a questo punto, è offerto alla storia come il prodotto del misconoscimento operato nel seno della coscienza cristiana della costitutività della colpa nella sua edificazione come credo. La sua 'presunta' colpa, è rinvenuta in una mancanza che è nell'ordine del sapere, prodromica al conferimento di potere assoluto al sapere metafisico ed al predominio del 'teorico' sull'inarticolabile complessità del vivente.

mente ed evacuato da quella materialità la cui possibilità è propria di una sua lettura non metaforica, diviene "pura spiritualità", dove però ciò che si spiritualizza, guadagnandosi l'eternità, è il fantasma di divoramento orale che sostiene l'Eucarestia. Da un lato, quindi, nel Cristianesimo il Male in-augura l'intimità della comunità tra l'uomo e Dio, dall'altro di questo stesso atto inaugurale non sembra esserci traccia, a cose fatte. Se in generale, per Bataille, «La realtà del sacrificio consiste generalmente nell'accordare vita e morte, nel conferire alla morte il trasalimento della vita, alla vita la pesantezza, la vertigine e l'apertura della morte»⁵¹.

Di fronte alla questione sacrificale, come vedremo meglio tra breve, Dioniso e Cristo sono dislocati in modo del tutto antitetico.

Il punto centrale da assumere, imprescindibilmente, è quello sulla cui base, nella comunicazione paradossale in cui i soggetti sono chiamati, al di là della pletora delle identificazioni immaginarie con cui il soggetto legittima la propria tautologica ed immota identità, il desiderio ha il niente come oggetto. Il suo dinamismo deriva proprio da ciò. Desiderare è nientificare, è contraddire. Il desiderio, in altri termini, è affine alla critica perché destabilizza le significazioni sclerotizzate del mondo, ne nullifica la stabilità, desostanzializzandolo e mostrando la casualità, l'arbitrarietà, la contingenza propria di ogni attribuzione di significato. Il sacrificio cristiano, in quanto forma del Male, ha un momento di affinità intima al desiderio perché mira sì alla nullificazione di un ente, il sacrificato. Si tratta però di una nullificazione che nel Cristianesimo è prodromica alla ricostituzione di un legame sociale fondato sulla pienezza del fondamento e sulla imperturbabilità ordinata degli enti che lo compongono. Il desiderio di stabilizzazione vince sulla potenza eversiva della contraddizione. Il Male dunque fonda la comunità, apre alla dimensione comunicativa, ma, in questa linea associativa, come già evidenziato in precedenza, c'è da porre un *aut-aut*: Dioniso o Cristo. Solo nel caso di Dioniso il Male del sacrificio, la violenza sacrificale, è colpevolmente assunta, né potrebbe non esserlo, essendo il dio della tragedia e del rituale orgiastico genealogicamente riconducibile alla musica come arte e all'udito come senso⁵²,

laddove nella religione cristiana esso è assunto per il tramite, visivo, dell'identificazione con un Redentore che, assumendo su di sé tutti i mali del mondo, li redime attraverso il sacrificio di sé. Il Cristianesimo, come l'hegelismo, si gioca tutto nel paradigma della visione. Così: «Nulla sfugge all'occhio di Dio». È attraverso l'identificazione a Cristo che il mondo intero è salvato dal peccato, legittimato ad essere ciò che è. Nel Cristianesimo, la morte, movimento di nullificazione dell'essere, ha funzione conservativa, attualizzandosi per il tramite di un gesto, un sacrificio per l'appunto, che è compiuto una volta per tutte, nel cui ambito un "uno" salva i 'tutti', redenti una volta e per sempre sulla base di un meccanismo che è nell'ordine dell'identificazione immaginaria (in questo senso, è giusto sostenere che Cristo è l'unica via verso la salvezza), che la Chiesa è chiamata, ossessivamente, a reiterare come rituale. Ogni fedele è chiamato ad assumere su di sé la Croce, per non costituirsi egli stesso come capro espiatorio, per scacciare da sé la possibilità che venga sacrificato in prima persona. Il Cristiano intuisce la necessità che la vita debba incontrare la morte e il peccato per essere all'altezza di se stessa, ma agisce tale perdita nella direzione di un trauma, di un incontro col peccato e di un'espiazione che ha luogo, "una volta per tutte", con la Passione di Cristo, e che sarà poi rievocato in eterno nel cerimoniale della Messa. In tal modo, Cristo eleva sé al rango di Figlio di Dio, unicizzando questo momento, e il fluire storico si fissa in qualcosa che è nell'ordine dell'eterno, deificandosi in un movimento il cui scopo è la garanzia e possibile la conservazione dell'esistente, il "mantenimento in vita" dei tutti in questione, che in questo modo si negano alla perdita e misconoscono l'essenza sacrificale della civiltà. Il sacrificio di Cristo vuole essere immunizzazione dal rischio della perdita di sé e dal Male, ma nella religione cristiana, non solo ha il senso della conservazione dell'esistente, ma è anche funzionale all'instaurazione di un ordine non meno dispotico di quello che lo ha preceduto: l'ordine servile. Ecco in che senso si intrecciano le questioni del Male e del sacrificio.

Le linee di questa riflessione diventano esplicite, materializzandosi in un dibattito che ha la for-

ma di un evento che definire culturale nel senso oggi corrente sarebbe riduttivo: il 5 marzo 1944, quando il secondo conflitto mondiale comincia a prendere una piega già più definita, ha luogo a Parigi un dibattito dedicato alla discussione delle posizioni di Bataille in tema di peccato, che verrà successivamente pubblicato⁵³.

Dalla *Prefazione* di Klossowski emerge tutta la distanza che separa la concezione del Male come inaugurazione della comunità intima tra gli esseri da quella agostiniana, secondo la quale quest'ultimo non sarebbe altro, se non, come precedentemente menzionato, «un pregiudizio recato ... a qualche essere». In questo senso, «Il bene sarebbe, dunque, il rispetto degli esseri, il male la loro violazione». A questa concezione si oppone la prima *Tesi fondamentale*, prima non solo in ordine di tempo delle quattordici, preliminari al dibattito. Essa recita: «Si tratta di non opporre più il bene al male, ma il "vertice morale", diverso dal bene, al "declino", che non ha niente a che fare col male e la cui necessità determina al contrario la modalità del bene. Il vertice corrisponde all'eccesso, all'esuberanza delle forze. Porta al massimo l'intensità tragica. Si lega agli sprechi smisurati di energia, alla violazione dell'integrità degli esseri. Dunque, è più vicino al male che al bene. Il declino - corrispondente ai momenti di declino, di sfinitimento, di stanchezza - dà pieno valore alla cura della conservazione e dell'arricchimento dell'essere. Da esso dipendono le regole morali»⁵⁴.

In questo senso, la crescita, l'attivazione della potenza del vivente, sarebbe più vicina al cosiddetto Male che non al cosiddetto Bene: l'approccio a questa dimensione è, in questa prospettiva, condizione imprescindibile per una vita che voglia vincere sulla morte. Nell'ottica propria di questi autori, la vita che vibra ed arretra di fronte alla morte, che cerca di preservarsi scindendo l'indiviso primigenio dell'esperienza morale per derivarne la assicurazione di una vita nel Bene, vive nel perimetro della conservazione, del *servari*, tracciato per l'esperienza servile, segnata dall'utilità, dalla centralità dell'essere utensile.

La dimensione sovrana si caratterizza, perché, al contrario di quella servile, ciò che si desidera è 'niente'. L'oggetto del discorso non è più l'ente come semplice presenza, quanto, piuttosto, la sua ca-

pacità di negarlo, di contraddirne la sostanzialità, di revocarne lo statuto, di insidiare nella sua compattezza il vuoto. La soggettività stessa dovrà portarsi a questo livello di negazione radicale di sé, dovrà auto-espropriarsi di ogni sapere sulla propria storia, di ogni abitudine consolidata, di ogni definizione definitiva. Quella che è in gioco è la rivalutazione di categorie come nulla, contraddizione, morte, desiderio, tradizionalmente escluse dal "discorso filosofico dell'Occidente", ma qui potentemente riproposte: in quella che Klossowski definisce 'tentazione', che nulla ha a che fare con la tentazione intesa nell'ambito della classica riflessione teologica e morale, l'essere si trova «[...] stritolato nella doppia tenaglia del nulla. Se non comunica, si annulla nel vuoto della vita che si isola. Se vuole comunicare rischia in egual misura di perdersi». In definitiva, però, «Se cedo in condizioni spregevoli sarò... decaduto al mio giudizio»⁵⁵. Se vuole comunicare, in senso sovrano, l'essere deve rischiare se stesso, portandosi al limite di quella nientificazione che gli proviene dall'impatto con la morte: in questo tipo di intimità estraniante, lo ribadiamo, il desiderio sovrano impegna l'essere nella ricerca di un al-di-là di se stesso, la cui mira, è, letteralmente, un movimento di nientificazione di sé.

Questo passaggio chiama l'essere ad interrogarsi circa la sua struttura morale, e, in particolare, la sua colpevolezza. Sulla base dell'ipotesi che la questione della redenzione possa essere stata non del tutto regolata in senso tecnico-giuridico dal Cristianesimo, che se ne dia ancora una declinazione nella direzione del sacro⁵⁶, la colpevolezza assume particolare rilievo. Cadere nelle mani del Dio vivente è esperienza che ha del terribile: ed è in questi termini che, stando all'*Epistola ai Romani*, l'uomo fa esperienza di Dio. Per Bataille, non fare quest'esperienza sarebbe equivalente a non esistere affatto: esistere significa, in altri termini, avvantaggiarsi contro Dio. Intendiamo bene perché la morale, intesa in senso tradizionale, sia al servizio di forze reattive: tutto ciò che conferisce all'essere pienezza, sostanza, tutto ciò che conferisce riempimento, legittimazione, sostanza, ad una posizione soggettiva, coopera all'affermazione dello spirito servile. Esistere al mondo vuol dire negare il proprio

⁵¹ Ivi, p. 89.

⁵² In questo senso, per Klossowski (G. BATAILLE, J.P. SARTRE, J. HYPOLITE, *Dibattito sul peccato*, con *Prefazione* di P. Klossowski, Milano 1980, p. 14): «Il sacrificio, in linea di massima, è dalla parte del male, è un male necessario, e sarebbe comprensibile "se, universalmente, gli uomini" non "comunicassero" nello stesso tempo fra loro e con ombre infernali o celesti. Ora, il desiderio - a questo punto tramite della comunicazione, dal sacrificio al peccato - il desiderio sovrano, che rode e nutre l'angoscia, impegna l'essere, il mio essere a cercare al di là di se stesso: il nulla».

⁵³ Dibattito redatto e pubblicato, in forma definitiva, l'anno successivo, nel numero 4 della rivista *Le Dieu vivant*.

⁵⁴ P. KLOSSOWSKI, I. *Tesi fondamentale*, ivi, p. 13.

⁵⁵ Ivi, p. 15.

⁵⁶ È questa l'ipotesi di Klossowski, secondo il quale (ivi, p. 29): «Non sembra, in effetti, che la nostra Teologia abbia a tal punto razionalizzato - e, di conseguenza, disarticolato - i nostri rapporti con Dio, particolarmente per quanto riguarda il peccato, da far apparire la Redenzione solo sotto la luce giuridica di un semplice regolamento di conti».

radicamento mondano, vuol dire affermare la propria colpevolezza contro Dio, avvantaggiarsi contro di lui, ma non "a sue spese". Scrive Klossowski, commentando la posizione di Bataille, con preciso riferimento alla nozione di noia (*Langweile*) in Heidegger: «Ma, per Bataille, non essere colpevole significa non esistere affatto. Essere colpevole o non essere, ecco il dilemma, perché essere senza colpevolezza, per Bataille, significa non spendere, non poter spendere, non avere niente da dare, significa essere annientato da Colui che dà tutto, ivi compreso quello che siamo. Credo, dunque, che ciò che Bataille condanna come *morale del declino*, è l'essere puro e semplice. In questo modo sarà ancor più intollerabile *essere un tale* dinanzi a Dio. Essere, per Bataille, è annoiarsi. È proprio questa la *Langweile* di Heidegger. Essere colpevole, al contrario, vuol dire avvantaggiarsi contro Dio»⁵⁷.

In questo senso, l'essere è pesantezza, che a sua volta si traduce in servitù, che è servitù dello spirito come del corpo. La ricerca della nientificazione dell'essere del singolo, così come di quella sostanza, è invece moto di rivolta contro l'esistenza servile, che consiste, contemporaneamente, nel situare l'uomo in posizione di emancipazione e affrancamento dalla dialettica creatore-creatura, al fine di "avvantaggiarsi contro Dio". Solo in questa prospettiva, per il tramite del peccato, agito consapevolmente, l'uomo può vincere la sua sudditanza da un creatore che lui stesso ha creato al prezzo di espropriare da se stesso la memore consapevolezza di aver creato effettivamente quello che nell'immaginario è poi diventato il suo creatore. Anche in questo senso, Dio inganna l'uomo, perché monopolizza indebitamente la facoltà creative che l'umanità aliena in lui. Si misconosce quanto Dio sia prodotto dell'uomo, assai più di quanto l'uomo sia creato da Dio.

In questo "avvantaggiarsi contro Dio", le categorie etiche subiscono esse stesse una destabilizzazione radicale: quello che si rifiuta integralmente è il concetto di responsabilità, di cui invece si avvantaggerà l'esistenzialismo. Da un lato, la sfera religiosa è in posizione di trascendenza rispetto a quella etica: perché l'a-teologia di Bataille instaura il sacro come trascendente rispetto all'etica, bisogna che quest'ultima sia stata, preliminarmente, evacuata di sostanza. Anche in questo senso, il peccato in-augura quella ricerca della perfezione che il sacro incarna a spese di ogni istanza di giustizia. Per Klossowski, ancora: «Perché la sua a-teologia im-

plichì una valorizzazione del male, gli è anche necessario che la scena del crimine di Machbet sia indispensabile all'integrità di Shakespeare»⁵⁸. La nozione di responsabilità, intesa come iscrizione del singolo nel registro dell'etica, cade integralmente a favore di un movimento che è nell'ordine del non-sapere, dell'a-teologia, della negazione attiva di Dio.

Sul piano religioso, si dà un'ulteriore ricaduta di questo discorso: nell'ottica di Bataille, questa tensione al superamento di sé, del proprio limite finito, dell'essenza rappresentativa del soggetto, l'importanza del peccato, del Male stesso, giacerebbero al cuore di ogni legame sociale: si danno però due modi per esperirlo. Ritorna, pertinentizzandosi la questione, di cui sopra, del sacrificio e dell'opposizione tra Cristo e Dioniso. Il sacrificio, inteso alla maniera di Cristo o l'esperienza sovrana, ossia l'esperienza della vertigine del limite. In questo modo, si riporta al centro dell'agone l'opposizione nietzschiana tra Dioniso e il Crocifisso: anche qui, nulla di blasfemo, quanto, piuttosto, un punto di vista più lucido e razionale di quello 'ortodosso', che dà nuove coordinate per l'interpretazione dell'esperienza cristiana. Ciò premesso, se Cristo è l'espressione più equivoca del Male, è perché, per quanto attiene alla riflessione dello scrittore francese: «Il sacrificio è considerato da Bataille come crimine sacro, e quindi come un male, che è il mezzo di un bene, cioè la comunicazione. L'idea che la morte del Cristo renda Dio comunicabile è ricca di senso. Ma non bisogna dimenticare che la morte sulla Croce è un sacrificio in quanto è offerto dal Cristo per i peccati del mondo – e che dunque in senso figurato si può dire che i peccatori mettono Cristo a morte: nel senso che è a causa di essi e per essi che il Cristo offre liberamente la sua vita». Se la comunicazione intima è in-augurata da qualcosa che è nell'ordine del delitto, è anche vero che il Cristianesimo ha rimosso questo oscuro inizio, smarrendo quanto di peccaminoso vi è nella sua fondazione, per consegnarsi alla dimensione della noia, della ripetizione, rese a loro volta possibili dal fatto che il Cristo redime il male per sempre, esimendo gli altri dal farlo, attraverso il sacrificio di sé. Se il Cristianesimo è una religione di schiavi, è perché ognuno è esentato dal peccare per in-augurare una comunità sovrana, essendo chiamato invece ad identificarsi a Cristo e alla sua Passione, che esime ogni altro dall'imitarlo. Il Cristianesimo, assai più che credenza in Dio, è credenza nel valore simbolico e non diabolico del sacrificio di

Cristo, nel quale il sacrificio è l'Uno per tutti. Con Dioniso, invece, il singolo è chiamato a peccare in prima persona e non per interposta persona, e nulla potrà esimerlo dal senso di colpa di aver cercato attraverso il peccato il senso dell'esperienza interiore della comunione sacra con l'altro: non si tratta di riportare il sacro al Cristianesimo, ma di considerarne completamente esaurita la spinta propulsiva, per farlo vivere altrove. In verità, esperienze come quelle del sacro, inteso nei termini cui si è discusso, dell'erotismo, non si possono imprigionare, né tanto meno fissare in modo definitivo a nessun oggetto o a nessuna pratica.

Se, per Bataille, in generale, come evidenziato in precedenza, il principio del sacrificio consiste nella nientificazione dell'entità dell'ente, quest'essere dell'ente va specificato. In particolare, ciò che il sacrificio vuole distruggere nella vittima è la sua cosalità. Separandosi dalla cosalità, negando la dimensione strumentale, si prepara il terreno a quella fusione di soggetto e oggetto che dell'esperienza sovrana è il nocciolo, e che costituisce punto di vista prospettico per la lettura del dispiegamento 'normale' del rapporto soggetto-oggetto. In questo senso, sacrifi-

care, per Bataille, «non è uccidere, ma abbandonare e donare»⁵⁹. Se ad essere sacrificato nella festa, nel momento della distruzione sovrana, non è l'oggetto di lusso, ma l'utensile, è perché, nella festa si sacrifica l'utensile, in quanto legato al servire⁶⁰. Si sacrifica tutto ciò che nel quotidiano risponde alla domanda: ma a che serve? Domanda che si iscrive nell'orizzonte di senso per cui, *ante omnia*, ancora una volta, il «servo serve»⁶¹. I sacrifici di schiavi sarebbero, in tal senso, esemplificativi del principio secondo cui ciò che serve è votato al sacrificio: per Bataille, resta vero che: «In generale, il sacrificio umano è il momento acuto di un contrasto che oppone all'ordine reale e alla durata il movimento di una violenza smisurata. È la più radicale contestazione del primato dell'utilità. È al tempo stesso il più alto grado di uno scatenamento della violenza interiore»⁶².

Questa riflessione ci offre uno spunto che può avere il valore di una conclusione, seppure provvisoria: la sovranità, intesa nel senso di Bataille, ossia come comunicazione intima tra gli esseri, che trova nel Peccato il suo momento inaugurale, non va intesa se non in senso topico, formale⁶³. Identificata con una serie di pratiche, quelle oggetto del-

⁵⁹ G. BATAILLE, *Teoria della religione*, cit., p. 47.

⁶⁰ Per Bataille (ivi, p. 29): «L'utensile introduce l'esteriorità in un mondo in cui il soggetto *partecipa* degli elementi che egli distingue, in cui *partecipa* del mondo e vi abita "come acqua dentro l'acqua". L'elemento a cui il soggetto partecipa – il mondo, un animale, una pianta – non gli è subordinato (allo stesso modo, immediatamente, il soggetto non può esser sottomesso all'elemento a cui partecipa). Ma l'utensile è subordinato all'uomo che se ne serve, che può modificarlo a suo piacimento, in vista di un determinato risultato». La frattura introdotta dall'utensile all'interno dell'universo di comunione che il soggetto esperisce col mondo è tale, che per ripristinarla, si è obbligati a fare riferimento ad una finalità oggettiva e reale, la quale "non servirebbe a nulla". In questo senso (ivi, p. 30): «Ciò che un "vero fine" reintroduce è l'essere continuo, perduto nel mondo come l'acqua nell'acqua: altrimenti, se si trattasse di un essere chiaramente distinto come l'utensile, il suo senso dovrebbe esser cercato sul piano dell'utilità, sul piano dell'arnese, non sarebbe più un "vero fine". Solo un mondo in cui gli esseri sono indistintamente perduti è superfluo, non serve a nulla, non ha niente da fare e non vuol dire niente: ha solo un valore in se stesso, non in vista di qualche altra cosa, questa cosa per un'altra e così via». Ecco in che termini il mondo della comunicazione sovrana rende ragione del mondo servile, in cui oggetto e soggetto si strutturano nella loro normalità, favorendo l'impresa della scienza, che eleva tale normalizzazione al rango di essenza del reale. Con tutto ciò, il genealogista non preferirà mai l'eccezione alla regola. Colui il quale si disaffeziona teoricamente alla regola testimonia di un sentire 'inferiore'; così l'apoforisma di NIETZSCHE intitolato *La regola* (*Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., p. 219): «"La regola è per me sempre più interessante dell'eccezione" – chi sente in questo modo, è molto avanti nella conoscenza e appartiene agli iniziati».

⁶¹ Lo stesso oggetto di lusso, e con esso la sua estetica, vive così in una pericolosa tensione, pericolosa perché ne è minacciato il suo stesso statuto, al pari dell'essere. Se la sua esistenza sarà funzionale alla pienezza della soggettività, alla assicurazione della mia posizione di soggetto nel mondo, alla mia differenza da chi non ha, esso fungerà al principio servile. Se, invece, la sua esistenza testimonierà della morte dell'oggetto come utensile, della morte dell'oggetto come utile, allora sarà liminare all'esperienza sovrana.

⁶² Ivi, p. 54.

⁶³ È in questi termini che Agamben (*Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 118) evidenzia quelli che dal suo punto di vista sono i limiti dell'operazione sovrana: «Di questi due poli attraverso i quali la filosofia occidentale ha pensato l'essere, il pensiero moderno, da Nietzsche in poi, ha costantemente pensato quello della *potenza*. Per questo in Bataille – e in quei pensatori, come Blanchot, che gli sono più vicini – decisiva è l'esperienza della passione, di quel *déchaînement des passions* in cui egli scorgeva il senso ultimo del sacro. E che questa passione fosse da intendere nel senso di *potentia passiva*, è ancora una volta Kojève a sottolinearlo, indicando come chiave dell'*Expérience intérieure* il passo in cui si dice che "*l'expérience intérieure est le contraire de l'action*". Ma come il pensiero della sovranità non può uscire dai limiti e dalle antinomie della soggettività, così il pensiero della passione è ancora pensiero dell'essere. Il pensiero contemporaneo, cercando di superare l'essere e il soggetto, abbandona l'esperienza dell'atto, che ha indicato per secoli il vertice della metafisica, ma solo per esasperare e spingere all'estremo la polarità opposta della potenza. In questo modo, però, esso non va al di là del soggetto, ma ne pensa la forma più estrema e stremata: il puro star sotto, il *pathos*, la *potentia passiva*, senza riuscire a spezzare il nesso che lo tiene stretto al suo opposto polare».

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, p. 30.

la sua scrittura e della sua riflessione, la ricerca dell'esperienza interiore, della comunicazione intima tra gli esseri, ossia, in definitiva, del disassoggettamento, non fa altro che risolversi in ossessione, inducendo quella noia che non può derivare dalla legittimazione della propria posizione soggettiva. La trasgressione generalizzata dei nostri tempi, se da un lato non è trasgressione, essendo sin troppo normale, normalizzata e normalizzante, finisce in definitiva per configurarsi, al pari del comandamento cristiano, nella forma dell'ingiunzione al godimento, dell'imperativo, della coazione al piacere. "Godi!", è il comandamento dell'etica capitalista, che, in modo assai infausto, coniuga l'immaginario politico della liberazione con quello del più bieco consumismo.

Dall'altro, la ridondante pletora della messa in opera di queste pratiche sembra essere sin troppo il prodotto dell'incapacità di uscire da una dimensione, quella servile, che si configura come l'eterno stato di minorità di chi non riesce ad "avvantaggiarsi contro Dio". Il proliferare del godimento diventa "questione politica"⁶⁴, ma tanto l'uso stereotipato più che ritualizzato dell'orgia, quanto la prostituzione desacralizzata, esito della "società dello spettacolo", smarriscono ogni contatto con la dimensione dell'intimità, finendo per non avere nulla a che fare con la sfera sovrana, intesa alla maniera di Bataille. Il godimento vissuto nella forma dell'imperativo è parodia, talora tragicomica, talaltra squalida, dell'erotismo inteso come moto teso a "portare la vita sin dentro la morte", rendendo di fatto impossibile ogni trasgressione. Interdicendo ai molti anche la semplice nostalgia del "totalmente altro", la civiltà del godimento massificato è a tal punto "per

tutti e per nessuno" da configurarsi, di fatto, come la più seriamente elitaria. Ognuno ritiene di trasgredire, senza render conto della banale evidenza per cui ogni comportamento, generalizzato, è norma.

Ritorna un importante tema sartiano: la responsabilità individuale: nessun accesso alla dimensione dell'"al di là del bene e del male", né, tantopiù, dell'oltrepassamento del rapporto soggetto-oggetto, potrà essere garantito, se non da un atto di responsabilità individuale⁶⁵. Se questo è vero per l'opera di Bataille, che senza la presunzione della verità di questo salto, diremmo quasi senza la presupposizione di un atto di fede, null'altro sarebbe se non 'pura' pornografia, è ancor più vero per l'ingiunzione contemporanea al consumo sessuale. Nessuna ideologia, nessuna rappresentazione immaginaria, nessuna pratica letteraria, nessun accordo collettivo potrà garantire il singolo nell'accesso a quel 'salto' nell'intimità indifferibile tra quegli esseri, che sentiranno indifferibile la nostalgia e il desiderio di una comunicazione intima con l'altro.

L'accesso a quanto di tragico e di gioioso vi è nell'esperienza erotica non può dunque configurarsi in senso contenutistico, rilevando piuttosto da un punto di vista formale: è compito degli amanti di oggi, sottratto ancora una volta l'amore ad ogni retorica idealizzante, riattualizzare nei contenuti l'esperienza del sacro, intendere la possibilità attuale e i modi possibili della pratica erotica come pratica sovrana, inaugurata dal peccato e resa possibile dal non essere espulsiva di quella contraddizione, di quell'alterità radicale, che inevitabilmente costituisce il nocciolo inemendabile di ogni legame sociale.

L'"irredentismo" dell'Oggetto. Il principio del Male nel pensiero sociologico di Jean Baudrillard

*E perdonate a me la mia virtù,
giacché in tempi di grassia come questi,
in mezzo a tanto grasso, la virtù
è costretta a implorar perdono al vizio
e a chiedergli in ginocchio,
il permesso di procurargli bene*

(WILLIAM SHAKESPEARE, *Amleto*, Atto III)

Premessa

Il pensiero filosofico occidentale (e non solo questo) ha condotto e sviluppato una costante interrogazione metafisica, religiosa e, comunque, filosofica, sul problema e sul significato del male nella storia e nella totalità dell'universo; anzi, in senso più rigoroso, si è più volte sforzato di superare concettualmente quel dissidio insanabile che associa la potenza del male alla genealogia del bene: come è possibile conciliare la presenza del male nel mondo con la derivazione di questo da un principio divino di bene, instauratore di quell'ordine universale di cui il male è innegabile ed evidente violazione? Nella tradizione cristiana (Clemente Alessandrino, Origene, S. Agostino, Boezio, S. Tommaso ecc.), il male non è altro che la privazione del bene: non è nessuna natura, non è sostanza. Di qui, a grandi linee, la negazione di ogni visione dualistica; negazione che, nell'ordine di un orizzonte epistemologico sostanzialmente mutato, caratterizza ancora in parte il razionalismo moderno nella misura in cui lo stesso, affermando il primato assoluto della ragione universale, ha finito, da un lato, per risolvere il problema del male nei termini di una mera contraddizione logica (o in un processo degenerativo della stessa ragione) e, dall'altro, nel considerarlo soltanto come oscurità rimuovibile alla luce di una filosofia della storia intesa come progressivo rischiaramento della ragione in quanto tale.

D'altro canto, la prospettiva filosofica illuminista, riposando (al contrario, ad esempio, di Hobbes) su una antropologia positiva (si veda Rousseau o anche Voltaire che nel suo *Dizionario filosofico* scriveva: "L'uomo non nasce malvagio: diventa tale come diventa malato") e negando, al contempo, la consistenza ontologica del problema, ha sposta-

to sostanzialmente i termini della questione concentrando l'attenzione sul problema della 'cura', del 'rimedio' nei confronti di un male identificato come vizio sociale o come errore di giudizio da denunciare attraverso il rigore di una scienza razionalmente fondata, aprendo così la strada a differenti posizioni orientate ora a individuare il male come prodotto della storia, come momento della falsa coscienza o come vizio ideologico da sorpassare attraverso la teoria scientifica e la prassi politica (marxismo), ora come 'impostura' da 'svelare' attraverso una totale trasvalutazione genealogica dei valori (Nietzsche).

Tuttavia, è bastato il trascorrere di un tempo assai breve (si pensi soltanto alle guerre planetarie e ai massacri che hanno sconvolto il secolo scorso) perché ci si rendesse subito conto del problema dell'inevitabilità (ontologica e morale) del male nella storia, del suo impossibile assoggettamento al principio universalistico di ragione. O meglio, si è capito ben presto come il dispiegamento storico della ragione non coincidesse affatto con i presupposti della "pace perpetua" (Kant) né, tanto meno, con l'esperienza della libertà e della salvazione (intesa come affrancamento dal male); si è compreso come il processo di civilizzazione e di razionalizzazione del pensiero tecnico e scientifico non procedesse insieme all'affrancamento dell'uomo dal male e dalla caducità culturale. Pertanto, di fronte ai catastrofici effetti di uno sviluppo tendenzialmente planetario del dominio tecnico e strumentale, non occorre più cercare l'origine dei mali politici, etici, economici e sociali al di fuori del costituirsi storico della razionalità: sembrava ormai sempre più chiaro che il conflitto e la contraddizione fossero da ricercare all'interno del principio stesso di ragione e del suo dispiegamento storico-sociale. Sul piano sociologico, ad esempio, la lettura weberiana del disincantamento scientifico e del processo di razionalizzazione (come processo che svela, al contempo, l'irrazionalità del progetto razionale moderno - tema, tra l'altro, che nell'orizzonte filosofico di Martin Heidegger torna attraverso il tratto epocale del carattere destinale della tecnica), ha contribuito, per certi versi, insieme alla riflessione psicoanalitica, ad aprire la strada al marxismo 'critico' della

⁶⁴ Cfr. S. ŽIŽEK, *Enjoyment as a political Factor* (2000), trad. it., *Il godimento come fattore politico*, Milano 2001.

⁶⁵ Il rapporto Bataille-Sartre, si struttura nei termini dell'attacco di Sartre (*Un nouveau mystique*) e della veemente risposta di Bataille (*Réponse à Sartre. Défense de l'Expérience intérieure*), pubblicata nel *Sur Nietzsche*. Sulle possibili valenze di un incontro 'mancato' tra i due intellettuali, cfr. AA.VV., *Bataille-Sartre. Un dialogo incompiuto*, a cura di J. Risset, Roma 2002.