Fausto De Petra

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

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

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

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

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

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

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

che rinuncia alla «pienezza» di un'esistenza totale, la cui «integrità virile» si dissipa invece nel gioco dei corpi[1]. L'eros, all'opposto, si dà come una scioperata *dépense* [dispendio, consumo]: l'amore si rivela un gioco *a perdere*. «L'essenza dell'amore infatti lungi dal produrre acquisizioni, impone di bruciare, di sperperare i beni e di perdere coloro che amano»[2]. «*Love is a losing game*» intonerà una triste canzone molti anni dopo. «Comunicazione» e «dispendio» non sono che due «modi per dire la stessa cosa»[3]. Dai libertini *boudoir* ai più prosaici talami nuziali, gli amanti comunicano affidando le proprie convulsioni all'intimità del desiderio, ritrovandosi nelle *segrete* stanze che si rivelano «come tanti isolotti in cui le figure della vita si ricompongono»[4]. La «passione profonda» consente loro di mettersi in rapporto anche laddove la «profondità del silenzio» sembra imporre la sua legge; «attraverso le loro lacerazioni nascoste», si espongono ad un audace gioco in cui «occorre perdersi se si vuole ritrovare se stessi». È un instabile equilibrio che oscilla tra il «bisogno di ritrovarsi» e il «bisogno di perdersi», in un moto che alterna presenza e assenza, mancanza e sovrabbondanza. «Quando un uomo e una donna sono uniti dall'amore – osserva Bataille – insieme formano una comunità, un essere totalmente chiuso in se stesso»[5]. L'apparente evidenza di questo inciso riserva, ad un'attenta lettura, uno scenario più articolato. Una delle tesi su cui poggia *L'Érotisme* muove infatti dalla definizione di «essere *discontinuo*»; la «discontinuità» si rivela come la garanzia più certa della «differenza costitutiva» che rende unici gli esseri e gli preclude la possibilità di un'autentica fusione. Al di là dell'«isolamento dell'individuo», l'erotismo consente agli esseri di provare un «sentimento di profonda continuità»[6]. Mediando il ricongiungimento degli esseri, li fa pervenire, sebbene momentaneamente, ad una ritrovata *intimità* che rompe la chiusura dell'essere discontinuo[7]. L'amore pur facendo dell'essere amato la «trasparenza del mondo», si dà sempre nell'angoscia procurata dalla coscienza dell'impossibilità di poter possedere interamente l'essere amato. La passione fornisce in effetti agli amanti solo un'«immagine» dell'agognata fusione. L'umanità ha sempre cercato cioè, attraverso il desiderio d'immortalità, di pervenire ad una continuità che libererebbe gli esseri dalla loro irriducibile finitezza[8]. «E sempre cerchiamo d'ingannarci, ci sforziamo di

---

1 G. Bataille, *L'apprenti sorcier*, «La Nouvelle Revue Française», n. 298, juillet 1938, ora in Id., *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, a cura di D. Hollier, Gallimard, Paris 1979-1995, p. 314; tr. it. G. Bataille, *L'apprendista stregone* in Id., *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, a cura di D. Hollier, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 23.

2 G. Bataille, *L'amour d'un être mortel*, «Botteghe Oscure», n. VIII, novembre 1951, pp. 105-115 ora in Id., *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1970-1988, 12 voll., vol. VIII, p. 497; tr. it., *L'amore di un essere mortale* in Id., *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, a cura di C. Grassi, costa & nolan, Genova-Milano,1998, p. 156.

3 G. Bataille, *Discussion sur le péché*, in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. VI, p. 352; tr. it. *Dibattito sul peccato*, a cura di P. Klossowski, Shakespeare & Company, Milano 1973, p. 60.

4 Cfr. F. Ferrari, *La comunità errante. Georges Bataille e l'esperienza comunitaria*, Lanfranchi, Milano 1997, pp. 92-93.

5 G. Bataille, *Le Collège de Sociologie* in Id., *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, cit., p. 810; tr. cit., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 443.

6 G. Bataille, *L'Érotisme*, Ed. de Minuit, Paris 1957, ora in Id.,*Œuvres Complètes*, cit., vol. X, p. 21; tr. it., *L'erotismo*, a cura di A. Dell'Orto, SE, Milano 1986, p. 17.

7 Sulla relazione tra «sentimento di sé» e «continuità» si veda C.F. Papparo, *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1997, pp. 107-131.

8 Sul tema della «continuità» si veda in B. Moroncini, *La comunità impossibile* in B. Moroncini/F.C.

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

L'erotismo tende sempre alla «distruzione della struttura dell'essere chiuso»[11]. Se questo, tuttavia, permanesse in uno stato di appagata discontinuità, l'isolamento sarebbe la sua condizione di esistenza[12]. Cosa rende possibile, allora, il passaggio dalla discontinuità alla continuità? «L'azione decisiva è il denudamento. La nudità si oppone allo stato di chiusura, vale a dire allo stato dell'esistenza discontinua. È uno stato di comunicazione, che rivela la ricerca di una possibile totalità dell'essere al di là del ripiegamento su se stesso. I corpi si aprono alla continuità grazie a quegli organi celati che ci fanno conoscere il sentimento dell'oscenità»[13]. Il denudamento si dà come un «segnale del disordine» che «decompone le figure coerenti che ci costituiscono» aprendo all'esperienza del turbamento[14]; l'oscenità dei corpi esposti fa scivolare gli esseri nell'attività erotica, spossessandoli dell'autosufficienza dell'*ipse*. La nudità determina, in altre parole, un'«espropriazione» dell'essere isolato; *con*cedersi significa propriamente ritrarsi dall'angusta prigione dell'io[15]. Gli amanti si abbandonano all'amplesso come «onde che si uniscono e si perdono l'una nell'altra». Tale «dissoluzione delle forme costitutive» dell'esistenza discontinua sospende il corso ordinario delle cose, del lavoro, delle abituali consuetudini che regolano la vita sociale. Gli amanti, in realtà, pervengono solo al «sentimento» della fusione, mai alla fusione propriamente detta; nell'amplesso sarebbero disposti a violare il proprio «isolamento individuale» sino a sprofondare nella morte per toccare l'impossibile immanenza da cui sentono di provenire. «L'erotismo dell'uomo» – che secondo Bataille – «differisce dalla sessualità animale, in quanto mette in questione la vita interiore», fa la sua comparsa con il passaggio dalla sessualità «senza vergogna» della condizione animale a quella «vergognosa» che già marca l'uomo di Lascaux[16]. Tale «mutazione» antropologica avrebbe confinato la sessualità nella dimensione dei *tabù*. Sin dai primi graffiti neanderthaliani, le immagini raffiguranti organi sessuali rivelano infatti come la sessualità avesse un ruolo di prim'ordine; la loro figurazione è certamente il segno di una «relativa libertà sessuale». L'animale tuttavia appartiene al dominio della *continuità* poiché *non fa* Storia, la vita scorre in lui come l'acqua in un fiume; l'uomo, all'opposto, vive

---

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

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

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

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

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

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

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

15 Sulla *nudità* come «esposizione» si veda anche in F. Ferrari, *Nudità*, Lanfranchi, Milano1999, pp. 13-30 e G. Agamben, *Nudità*, nottetempo, Roma 2009, pp. 83-128.

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

in uno stato di continua riprogrammazione del sé. Lo stesso erotismo è allora uno «squilibrio in cui l'essere pone se stesso in questione, coscientemente». È in effetti il *divieto* a fare dell'uomo un essere *altro* dall'animalità; la disposizione che lo orienta all'interdetto lo mette nella stessa condizione di trasgredirlo. È quella che Foucault definisce una dinamica tesa alla *de-naturalizzazione* della sessualità[17]. L'erotismo, pur infrangendo la «regola dei divieti», resta un'attività *umana* che ha come proprio «fondamento» l'animalità. Tale assunto apre un ventaglio di tracciati sul nesso uomo-animale lasciando trasparire l'idea che l'uomo non abbia mai superato lo stadio animale. L'«animalità carnale» alla base dell'erotismo sottende l'*umanità* producendo un disordine che resta difficile condividere con gli altri; esso è relegato sempre nell'ambito dell'*osceno*. L'*eros* scatenando un irreparabile «squilibrio» travolge gli uomini nella loro «esperienza interiore» consentendo loro l'accesso alla *comunicazione*.

La trasgressione del divieto che accade nella sessualità non si risolve in realtà in un «ritorno alla natura» ma in una temporanea sospensione della legge che mantiene l'interdetto. La dinamica *divieto-trasgressione* si configura infatti come un'esperienza «contraddittoria»[18]. Bataille pur ammettendone il «carattere hegeliano» – non troppo dissimile dall'*Aufhebung* dialettica – rileva come in essa non si dia alcun superamento definitivo del divieto[19]. «Sospendere» non significa «superare mantenendo» poiché il divieto si ripresenta nel momento in cui si torna alla dimensione omogenea dell'esistenza; il divieto non viene modificato dall'azione che lo viola; la «trasgressione toglie l'interdetto *senza sopprimerlo*»[20]. Anche Blanchot evidenzia come la trasgressione costituisca una «conferma» della legge; il passo che «*trans*-gredisce» definisce il proprio «limite» compiendo il suo stesso al di là;[21] la «trasgressione» conduce il «limite» all'eccesso stesso della trasgressione[22]. Da questa, si torna al divieto; si tratta sempre del *dualismo* batailleano che taglia omogeneo e eterogeneo, di-

17 M. Foucault, *Préface à la transgression* in *Hommage à Georges Bataille*, «Critique», 195-196, aout-septembre 1963, p. 751; tr. it., *Prefazione alla trasgressione* in M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 55.

18 Per quanto concerne la relazione *divieto-trasgressione*, i riferimenti principali di Bataille sono da ricercare nell'opera di M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «Année Sociologique», seconde série, 1923-1924, t. 1, ora in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF 1968, pp.143-279; tr. it., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965-2000, pp. 153-292; N.P. E. Hubert/M. Mauss, *Essai sur la fonction du sacrifice* (1899) in M. Mauss, *Œuvres, 1 Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Editions de Minuit, Paris 1968; tr. it., *Saggio sulla natura del sacrificio*, Brescia, Morcelliana 1981; i fondamenti di tale «dottrina» sono invece rintracciabili nel testo di R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950; tr. it., *L'uomo e il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri 2001, soprattutto i capp. III e IV.

19 Sui tratti hegeliani e non-hegeliani della «trasgressione» in Bataille si rimanda all'imprescindibile saggio di J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve*, «L'arc», n. 32, Paris, 1967, pp. 24-46, ora in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. de Seuil 1967, pp. 373; tr. it., *Dall'economia ristretta all'economia generale: un hegelismo senza riserve* in Id., *La scrittura e la differenza*, a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971-2002, pp. 325-358.

20 G. Bataille, *L'érotisme ou la mise en question de l'être*, «Le Lettres nouvelles», n. 36, mars 1956, pp. 321-330 e n. 37, avril 1956, pp. 514-524, ora in G. Bataille, *Œuvres Complètes*, cit., vol. XII, p. 402; tr. it., *L'erotismo o la messa in questione dell'essere* in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F.C. Papparo, Guida, Napoli 2000, p. 409.

21 M. Blanchot, *L'amitié*, Gallimard, Paris 1971; tr. it., *L'amicizia*, a cura di R. Panattoni/G. Solla, Marietti, Genova 2010, p. 200.

22 M. Foucault, *Préface à la transgression*, cit., p. 755; tr. cit., p. 59.

scontinuità e continuità[23]. La trasgressione assume i tratti di un orrore sacro che reca con sé un'angoscia che avvolge pesantemente l'uomo; ciò che questo tocca infrangendo il divieto è la propria «integrità». Il mondo dei divieti cerca in fondo solo di arginare la violenza dell'uomo[24]; tenta cioè di preservare un ordine senza cui la «coscienza chiara e distinta» non avrebbe potuto affermarsi come elemento centrale del suo essere. L'ordine delle «cose» ha infatti a che fare con quel principio di omogeneità che sottende l'attitudine produttiva, scientifica, economica. Le proibizioni non provengono mai «dal di fuori»; Mosè – sebbene in buona fede – fu costretto ad ingannare gli uomini; quelle leggi che avevano bisogno di un suggello divino, o più prosaicamente di una sacralità *super partes,* furono scritte *dagli* uomini e *per* gli uomini affinché il peccato non divenisse la regola ma la sua temporanea eccezione. La sospensione del divieto, in effetti, sarà ammessa solo in particolari momenti (sacrificio, guerra, erotismo) carichi di colpa, nei quali si cede all'«esperienza del peccato». «La trasgressione», ricorda Bataille, «è l'esperienza di ciò che sfugge al potere, l'*impossibile* stesso»[25].

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

---

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

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

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

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

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

pone alla legge della decenza»[28]. La libertà della carne torna ad impossessarsi dell'uomo, del suo essere fino alla prostrazione[29]. L'attività degli organi pletorici si rivela allora come la piena trasgressione della decenza che regola l'esistenza attuando un radicale indebolimento «del sentimento di sé». Tale dinamica ha profonde implicazioni sulla struttura della soggettività; rivela per un verso la forma dell'incompiutezza che spinge all'apertura; per un altro, fa emergere la potenza della «pletora», altro nome del *surplus* che conduce l'essere oltre se stesso, verso quell'*esperienza del fuori* che sottende la comunicazione. La stessa riproduzione non è infatti la causa *prima* dell'erotismo, né un effetto di quella «volontà di vita» in cui Schopenhauer individuava il motore dell'essere e che sottendeva l'esperienza dell'amore. La riproduzione è semmai un suo portato. L'amplesso, in altre parole, non è una sommatoria di corpi discontinui; esso unisce come una corrente incontenibile che fa pervenire gli amanti all'esperienza di un *continuum* che non cancella la discontinuità degli esseri.

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

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

---

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

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

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

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

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

Dall'*eros* alla morte e ritorno; come nella «malattia della morte» che avvince gli amanti dell'omonimo racconto di Marguerite Duras[33]; l'erotismo fa degli amanti degli spossessati, offerti ad una furia animale che li priva dell'algido *ego* cartesiano. Quella degli amanti – ricorda Blanchot – non è propriamente una «comunità». I protagonisti del racconto non si amano affatto, non si conoscono, non condividono quasi nulla, né del loro vissuto, né del loro presente. Solo un contratto dà origine alla loro relazione, un rapporto quindi *senza* rapporto; solo attraverso questo patto i due possono incontrarsi, l'uno marcato dall'incapacità di amare una donna, l'altra attratta dalla morte – dalla *malattia mortale* – che l'uomo si porta dietro, forse solo un altro nome della solitudine. E in effetti, questa domina l'intero racconto e spinge i due amanti a toccarsi senza nemmeno riconoscersi l'un l'altro; lei non nomina mai l'uomo se non rivolgendosi a lui con il «vous», lui non ne riconosce quasi lo sguardo. La solitudine emerge nelle scarne parole che animano i loro brevi dialoghi; si tocca nei gesti privi di complicità che, finanche nelle effusioni erotiche che la voce narrante lascia solo intuire, portano il protagonista a vietare alla donna di confessare il piacere provato, anche questo da restituire alla legge dell'*inconfessabile*. E ancora una volta, è l'impossibilità di un amore che ancor prima di trovarsi si è gia perso con l'accordo economico iniziale; il contratto non fa altro che pianificare il disordine a cui si rimettono i contraenti. Due presenze che si cercano solo poiché presagiscono l'impossibilità di un qualsiasi riconoscimento; due *altri* che non fanno che affermare la propria irriducibile alterità incommensurabile. Entrambi offerti alla morte: la donna attraverso una malcelata disponibilità ad assumere il ruolo di vittima sacrificale; l'uomo nell'assunzione di una morte che forse lo accompagna sin dall'infanzia. Blanchot non può fare a meno di richiamare la scena del taxi in cui *Madame Edwarda* si concede all'incredulo e sconosciuto *chauffeur*[34]. Anche qui un'impossibile comunità offerta al disastro di un'inassimilabile *dépense*; il «niente in comune» si profila come l'orizzonte spartito dagli amanti. Questi rappresentano in effetti un pericolo per la società. «Là dove si

---

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

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

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

forma una comunità episodica tra due esseri che sono fatti o non sono fatti l'uno per l'altro, si costituisce una macchina da guerra o per meglio dire una possibilità di disastro che porta in sé, fosse pure in dose infinitesimali, la minaccia dell'annientamento universale»[35]. La comunità degli amanti non perviene cioè ad alcuna comunione; questa infatti smentirebbe la verità stessa dell'erotismo[36]. Ciò che li avvince è semmai il disperato tentativo di esporsi al tocco dell'assenza, a quel «nulla che li anima a loro insaputa» e a cui erano promessi sin dall'inizio. La «malattia della morte» li unisce nonostante la loro solitudine. La morte diviene l'eccesso che li espropria della loro indifferenza; «l'estraneità di quanto non può essere comune è proprio ciò che fonda questa comunità, eternamente provvisoria e già da sempre disertata»[37]. Blanchot indicandole come due forme della comunità impossibile definisce infatti la coppia e l'amicizia come una «società antisociale» o un'«associazione sempre sul punto di dissociarsi», esposte alla perdita sin dalla loro comparsa. Al di là dell'evidenza ossimorica, la «società antisociale» stigmatizza bene un tratto decisivo di queste due forme di relazione umana. Gli amici e gli amanti non sono infatti comparabili a nessun altro tipo di organizzazione, società, Stato, confessione religiosa, partito politico o associazione; essi non «fanno comunità», «non condividono qualcosa»[38], ciò che essi con-sentono è solo la comunità di coloro che *non hanno* comunità[39]. In quanto esperienze della libertà e rapporti «senza misura» esse si inscrivono nell'ambito di un'assoluta gratuità[40]. Anche l'«amicizia», questo «rapporto senza dipendenza»,

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

42 G. Bataille, *La littérature et le mal*, cit., p. 184; tr. cit., p. 26.
43 G. Bataille, *L'Érotisme*, cit., pp. 205-206; tr. cit., p. 195.
44 G. Bataille, *La littérature et le mal*, cit., p. 268; tr. cit. p. 132.
45 G. Bataille, *La victoire militaire et la banqueroute qui maudit*, cit. p. 543; tr. cit. p. 69.
46 Si veda in merito il volume collettaneo *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, a cura di F. Brezzi /M. T. Russo, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
47 Denis Hollier stigmatizza bene questa correlazione che si istituisce tra erotismo e comunicazione: «Tutto ciò che Bataille sviluppa riguardo al tema della comunicazione è volto a disporre questa «comunicazione» stessa dell'erotismo e della letteratura. Comunicazione intransitiva che non significa qui comunicazione di un messaggio, ma rottura dei limiti individuali che rinchiudono gli esseri che essa mette in gioco: ciò implicherà, eventualmente, la distruzione del messaggio. Per Bataille, la comunicazione non si piega alla struttura che i linguisti gli impongono (mittente, destinatario, messaggio, etc.); essa la distrugge. Essa non è mai trasmissione di un messaggio esistente, in quanto significato, indipendentemente, tra due soggetti la cui identità non sarebbe intaccata da questo processo: la comunicazione è, da una parte e dall'altra, perdita di sé nell'assenza di messaggio […] Erotismo e letteratura

2. *«Comunità degli amanti» e politica*

La communauté désœuvrée si è rivelata per Nancy l'occasione per abbordare il nesso che si istituisce in Bataille tra politico e «comunità degli amanti». Prima di elucidarne alcune peculiarità, va evidenziata una criticità intrinseca al tema in questione per sgombrare il campo da grossolani abbagli interpretativi. Va rimarcato come la «comunità degli amanti» non si configuri mai, per Bataille, come un paradigma del politico; questo per almeno due ragioni: la prima sta nel fatto che la relazione che lega gli amanti non risponde ad una legge comune o a una norma costituente del politico ma è frutto di un legame affettivo ad alta intensità; la seconda ragione è che il politico non può poggiare su legami affettivi che assicurino la tenuta del legame sociale[48]. Solo una piccola comunità *extra*-politica quale la famiglia può poggiare su legami affettivi, non una moltitudine di singolarità; sarebbe quindi un «errore» considerare quella degli amanti come una «forma elementare della società»[49]. I comportamenti sessuali e quelli della vita sociale «si escludono» al punto da essere definiti come due mondi «incompatibili»[50]. Non è casuale se anche Levinas definirà il mondo degli amanti come il «contrario del rapporto sociale»[51]. All'interno della cesura operante tra «comunità degli amanti» e «legame sociale», Nancy individua una peculiarità dell'epoca contemporanea; si tratta di una separazione tra la politica e l'«essere-in-comune», un cortocircuito tra *singolare* e *plurale* o uno iato tra «comunità d'intimità interna» e «società di un legame omogeneo ed estensivo». Riferendosi agli scritti di Bataille del dopoguerra, Nancy evidenzia come questo facesse «della «sovranità» un concetto non politico ma ontologico, estetico o etico» finendo per «considerare il forte legame (passionale o sacro, intimo) della comunità come riservato a quella che chiamava «comunità degli amanti». Quest'ultima, pertanto, entrava in contrasto con il legame sociale, come sua contro-verità»[52]. Quella degli amanti si configurerebbe ancora come «un'unità realizzata». Per Bataille la comunità sarebbe stata «soprattutto quella degli amanti»; riemergerebbe cioè una perdurante tendenza alla «comunione». La «comunità degli amanti» rappresenterebbe per un verso la «disperazione 'della' comunità e del politico»; per un altro, rivelerebbe, attraverso l'«amore», la verità più propria della comunità stessa. La relazione fusionale tra gli amanti darebbe corpo ad un'estrema forma d'immanenza che escluderebbe qualsiasi rapporto plurale; «l'amore – osserva Nancy – sembra esporre, alla fine, tutta la verità della

---

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

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

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

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

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

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

comunità»[53]. Agli amanti sarebbe attribuita la funzione di realizzare ciò che il comunismo «tradito» sembra aver abbandonato. Quella degli amanti non sarebbe altro che un'ulteriore figura della comunità della festa o della «società di consumo» contrapposta allo Stato inteso come società d'acquisto (di accumulazione o di affari); gli amanti realizzerebbero quel legame «caldo» che il politico non riesce più a garantire[54]. Il rischio che scorge Nancy è quello di un'immanenza assoluta che condurrebbe – attraverso la fusione – ad una forma di «soggetto» pieno, l'ennesima ipostasi dell'Uno. Bataille è tuttavia meno ambiguo di quanto si possa pensare e definisce nettamente la distanza che separa gli amanti da una comunità politica.

> L'essere amato propone all'amante di aprirlo alla totalità di ciò che è solo aprendosi al suo amore, un'apertura illimitata che si dà solo in questa fusione, in cui l'oggetto e il soggetto, l'essere amato e l'amante, cessano di essere isolati nel mondo – cessano di essere separati l'uno dall'altro e dal mondo, e sono due soffi in un solo vento. Lo Stato e la Città non ci sono mai dati in questo modo, in questo silenzio di morte in cui sembra che non esista più niente. La comunità non può in alcun modo richiamare quello slancio, effettivamente folle, che entra in gioco nella preferenza per un essere[55].

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

53 J.-L. Nancy, *La communauté désoeuvrée*, Christian Bourgois Éditeur, Paris, 1986-1990, p. 91; *La comunità inoperosa*, tr. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992 e 1995, p. 81.
54 Per quanto concerne i temi in questione mi permetto di rinviare al mio *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, DeriveApprodi, Roma, 2010, si vedano sulla «comunità» il cap. 1 e il cap. 2, pp. 23-105 e sulla «comunicazione», il cap. 3, pp. 106-148.
55 G. Bataille, *L'amour d'un être mortel*, cit., p. 497; tr. cit. p. 156 (traduzione leggermente modificata).
56 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, (Gallimard, Paris, 1945) ora in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. VI, p. 176; tr. it., *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994, p. 188.
57 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, cit., pp. 163-164; tr. it., pp. 172-173.
58 Ivi, p. 167; tr. cit., p. 177.

cessare di essere»[59]. È un permanere nella dissoluzione nella *dépense* dell'essere. Uno stato di «grande semplicità», paragonabile a quanto Nietzsche diceva a proposito dell'innocenza del bambino. Come conciliare tuttavia la presenza aporetica di una comunità degli amanti concepita come «sostituto della comunità perduta» con l'unica comunità possibile ovvero quella di coloro che *non* hanno comunità?[60] In verità, Bataille sapeva bene come una relazione amorosa non potesse sopperire al fallimento della politica. Il «mondo degli amanti» – pur rappresentando «una delle rare possibilità dell'esistenza attuale» e pur rivelando una maggiore prossimità alla «totalità dell'esistenza» – non va inteso come una «forma elementare della società». Se la società ricorda l'*interesse* alla base del matrimonio, la comunità degli amanti annoda le singolarità attraverso la multipla sovrapposizione di piani diversi (erotico, comunicativo, amicale) non riconducibili alla logica dell'utile[61]. Pur non essendo «meno *vero* di quello della politica», il mondo degli amanti si fonda su un «insieme di casualità» frutto di incontri aleatori tali da non poter configurare alcun ordine politico[62]. L'esperienza amorosa non ha alcun valore salvifico, non meno del gioco o della vita sociale è esposta al tradimento, ai sotterfugi e alla sofferenza[63].

«L'amore» – chiosa Nancy – non solo «non espone tutta la comunità» ma non ha niente in comune con una qualche «essenza» della comunità[64]. Avvalorare tale ipotesi significherebbe del resto riconsegnare Bataille ad un orizzonte hegelo-cristiano. Sebbene emerga una certa prossimità tra la «sovranità degli amanti» e la dimensione fusionale dell'*estasi*, queste non sono sovrapponibili poiché in tal caso si comprometterebbero sia la *comunicazione* sia la 'sovranità del niente'. Come conciliare allora la tensione estatica rivolta al fuori con quella comunitaria? La comunicazione estatica rappresenta proprio ciò che spezza il cerchio di qualsiasi immanenza comuniale. Gli amanti, offerti all'*eccesso* dell'esistenza, della gioia, delle lacrime, provano – al di là di qualsiasi comunione – la «partizione della finitezza degli esseri singolari».

> Così gli amanti non sono né una società, né *la* comunità realizzata nella comunione e nella fusione. Se gli amanti portano una verità del rapporto, ciò non accade perché essi si separano dalla società o perché sono al di sopra di essa, ma perché essi sono, in quanto amanti, esposti nella comunità. Essi non sono la comunione che si rifiuta o si sottrae alla società, ma espongono invece il fatto che la comunicazione non è una comunione[65].

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

---

59 G. Bataille, *Le bonheur, l'érotisme et la littérature*, cit., p. 460.
60 G. Bataille, *La religion surréaliste*, in Id., *Œuvres Complètes*, cit., vol. VII, p. 386; tr. it., *La religione surrealista* in Id., *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, cit., p. 43.
61 G. Bataille, *Le Collège de Sociologie* in *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, cit., pp. 807-808; tr. it., G. Bataille, *Il Collegio di Sociologia* in Id., *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, cit., p. 441.
62 G. Bataille, *L'apprenti sorcier*, cit., p. 317; tr. cit., p. 26.
63 «Bataille, nell'*Abbe C.*, aveva fatto proprio del tradimento l'inconfessato collante dell'amicizia, il rovescio della collusione comunitaria, come nell'amante sta la doppia possibilità dell'estrema fedeltà o infedeltà, anzi dell'infedeltà quale massima specie della fedeltà». A. Illuminati, *Bandiere*, DeriveAprodi, Roma 2003, p. 49.
64 J.-L. Nancy, *La communauté désoeuvrée*, cit., p. 91; tr. cit., p. 81.
65 Ivi, p. 92; tr. cit., p. 83.

Ciò che si tocca sono i bordi, non sovrapponibili, di due esseri che – nonostante la prossimità – non possono mai coincidere. La comunanza che li tiene insieme è sempre modulata dalla legge della *distanza* che rende possibile la comunicazione[66]. Non vi è mai una ricomposizione della mela platonica poiché essi non sfuggono all'incompiutezza che li marca nell'intimo. Per quanto essi siano orientati ad un'impossibile continuità questa si dà solo nell'istante. «Credo infatti, – scrive Bataille – che mai, *nell'istante*, l'effusione che riunisce, nello spirito, due esseri di carne, sia meno profonda di quella che eleva il fedele a Dio: e forse il senso dell'amore divino consiste proprio nel darci il presentimento dell'immensità contenuta nell'amore di un essere mortale»[67]. Gli amanti nell'amore ritrovano la propria radicale discontinuità, la «lacerazione irreparabile» che non ammette alcuna definitiva unità.

E qui riaffiora la questione dell'*opera*[68]; gli amanti *non fanno* opera poiché la loro reciprocità non fa che rinnovare la loro mancanza, il loro bramoso desiderio dell'altro; «l'amore – osserva Nancy – espone invece l'inoperosità e dunque l'incompiutezza incessante della comunità»[69]. Gli amanti segnano cioè un limite comune del *partage* delle singolarità. Nell'amplesso toccano il limite di qualsiasi *rapporto*. La stessa nascita di un figlio – lungi dall'essere un'opera realizzata è solo un evento in cui la differenza si gioca in noi; è la *chance* dell'altro che moltiplica le occasioni di senso. Se tra i gameti si realizza una «fusione» che forma un nuovo individuo, ciò non significa che – in termini biologici – il gamete possa essere assimilato ad un organismo dotato di vita autonoma. «Il nuovo essere è anch'esso discontinuo, ma porta in sé il passaggio alla continuità, la fusione, mortale per ciascuno di essi, dei due esseri distinti»[70]. Nulla di più hegeliano se si vuole, con il paradosso però – questo sì integralmente batailleano – di un netto rifiuto di qualsiasi processo sintetico tra discontinuità e continuità[71]. Quella dell'uomo è «una individualità casuale» che mal sopporta la sua finitezza. L'uomo si scopre come *ego* solo poiché ha già – in sé e ancor prima di farne l'esperienza – il sentimento di *immanenza*, di una profonda appartenenza ad un'*alterità* che eccede la propria singolarità e lo promette alla pluralità. Riguardo al concepimento, Nancy prende le distanze anche da Hegel per cui la nascita di un figlio si configurava ancora come

---

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

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

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

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

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

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

«un germe dell'immortalità»[72]; un figlio non incarna una totalità realizzata, né la riuscita fusione tra due amanti; esso è solo il trionfo della «differenza» che distribuisce gli esseri nella loro partizione. La nascita non fa che riaffermare l'impossibilità dell'*opera* comune, ciò che realizza è solo l'esposizione di un'altra singolarità che com-pare[73].

L'eccesso che spinge gli amanti fa del loro incontro il tocco di due frammenti che non potranno mai *con*-fondersi. Il «toccare» segna qui una certa distanza tra Bataille e Nancy, soprattutto per quanto attiene all'esperienza del *rapporto*[74]. Se nel primo, l'amplesso – attraverso le ferite, le lacerazioni o le aperture del corpo – chiama in campo la «carne» del corpo, nell'altro il *con*-tatto rimanda allo *sfioramento* di due superfici, due pelli che nel tocco non perdono mai la reciproca differenza. Al limite del «toccare», non si dà un'unione ma un'esposizione in comune della finitezza, forse il limite stesso di qualsiasi condivisione. Il *tatto* rende possibile l'esperienza del niente che ci tiene *insieme*; lo stesso l'amplesso – in quanto con-tatto – va inteso come una carezza. La *pelle* è un limite, un bordo dell'essere che si apre sempre; non ha un dentro che possa essere rivoltato su se stesso, non contiene ma ci *comunica* il corpo dell'altro, mette in-rapporto con la finitezza dell'altro. Nient'altro che l'«ex-position» dei corpi, in cui l'«ex» assume i tratti di una «ex-*peau*sition»[75] ovvero di un sentire la propria pelle sul bordo dell'altro che rompe qualsiasi schema *interno/esterno*[76]. È l'*espacement* [spaziamento] delle singolarità esposte all'abbraccio, ad un tocco che non annulla la differenza tra gli esseri[77]. «Toccando il limite – che è esso stesso il contatto – gli amanti lo differiscono». Si spartiscono una differenza che è nella gioia dei corpi e li consegna alla «singolarità del loro amore», all'inoperoso *partage* [condivisione, partizione] della loro relazione.

> Gli amanti espongono per eccellenza l'inoperosità della comunità. L'inoperosità è la faccia comune e l'intimità. Ma essi l'espongono *alla* comunità che già *spartisce la loro intimità*. Essi sono per la comunità sul suo limite, fuori e dentro, e, al limite, non hanno senso senza la comunità e senza la comunicazione della scrittura: è là che assumono il loro senso insensato[78].

---

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

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

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

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

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

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

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

Gli amanti non producono opera poiché ciò che è loro comune non ha da essere prodotto; le singolarità provano solo il loro essere-insieme, gli uni *con* gli altri, il loro irripetibile «*il y a*» [c'è]; quest'ultimo, lungi dal rappresentare un «supporto d'essere», non espone nient'altro che la loro finitezza[79]. «l'incommensurabilità dei due»[80] li mette in gioco attraverso la loro differenza. Sottraendosi a qualsiasi forma di compimento, «il rapporto sessuale rappresenta l'incompiutezza stessa del rapporto»[81]. Già Bataille riferendosi al pensiero di Levinas, osservava come l'essere assuma nell'«*il y a*» la forma di una «"consumation" *impersonale*»[82]. Uno spazio altro che si sottrae a qualsiasi appropriazione; «l'essere – rileva Levinas – permane come un campo di forze, come un'atmosfera pesante che non appartiene a nessuno, permane come un universale e ritorna nel seno stesso della negazione». L'essere si ritrae tanto dall'oggettività assoluta quanto dal piano della soggettività[83]; l'*il y a* accade allora come ciò che non può dissolversi integralmente, non è che la stessa *esistenza*. Tale dinamica richiama un elemento cruciale nella riflessione batailleana, quello della comunicazione dell'«esperienza *ineffabile*»[84]. Cosa si gioca infatti sul labile confine che separa dicibile e indicibile, comunicazione e silenzio? L'«*il y a*» assume la valenza di una «presenza inintelligibile», un'esperienza che sottraendosi alla conoscenza può avere come esito solo la notte del *non-sapere*. In questione è qui una differenza che concerne l'essere dell'uomo al mondo, della singolarità inscritta nella sua unicità. Questa è infatti esposta ad un *rapporto* che non si risolve mai in una sommatoria di individui ma che si dà sempre come «alterazione»[85]. Nell'amore, nota Nancy, «l'alterità dell'altro non consiste nella posizione data di un'essenza» ma «nell'alterazione della libertà che si decide per un'esistenza»[86]. Gli amanti – al di là di qualsiasi «identità» – sono offerti ad una «*comunicazione letteraria*», una sorta di *sapere sociale* che nella forma della scrittura «*iscrive*, al contrario, la durata collettiva e sociale nell'istante della comunicazione, nella partizione»[87]. «Noi – osserva Bataille – tentiamo di

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nella gioia degli amanti – come si è visto – ha luogo il tocco della finitezza, il momento sovrano dell'abbraccio intimo, in cui essi sentono il loro essere in gioco. Gli esseri si ritrovano esposti in tal modo all'«impersonale»[89] o a quello che Blanchot indicherà con il termine di *neutro*, quell'alterità che è *altro* dalla persona al punto da precipitare quasi nell'anonimato[90]. Nel rilanciare tale tracciato e prolungandolo oltre, Blanchot – traendo spunto da un testo di Mascolo[91] – osserva come la dimensione degli amanti non escluda affatto quella pubblica. La distanza rispetto a Bataille è segnata certamente anche dalla decisiva esperienza del Maggio '68[92]. «Noi – scrive Blanchot – abbiamo due vite che dobbiamo tentare di vivere insieme»; una è quella dei «rapporti cosiddetti privati» l'altra è quella dei rapporti sociali[93]. «Si possono vivere queste due vite?» La risposta di Blanchot è perentoria: «Che lo si possa o no, si

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

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

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

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

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

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

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

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

Gli anni sessanta del Novecento hanno rappresentato, sotto questo riguardo, il tempo dell'*aperto*, un intervallo in cui sembrano configurarsi inedite prospettive che offrono un altro sguardo sull'orizzonte del mondo. Tale *beance* [apertura] si attuò come l'evento che dispiegava nel tempo il *divenire-altro* dell'uomo. Ciò che sembra spalancarsi è una frattura all'interno di quella continuità che pretendeva imporre l'assoluto dominio dell'equivalenza generale. Nella breccia del '68 si verifica un'inattuale insorgenza di «valori assoluti» quali la dignità, la solidarietà, l'uguaglianza, la libertà che tendevano ad essere fagocitati dall'implacabile vortice della circolazione del *valore*. È il «tempo ritrovato» dell'apertura su un domani che sembra inaugurare un'esperienza plurale del mondo; l'approssimarsi di un'occasione di senso che presagiva una possibilità di comunanza, un nuovo slancio verso l'altro sciolto da qualsiasi interesse particolare. Ciò ha significato anche l'affermarsi di una «*comunicazione esplosiva*» che attraverso «l'apertura» consentirà ai *molti* «senza distinzioni di classe, di età, di sesso o di cultura, di legarsi al primo venuto, come a un essere già amato, proprio perché era il familiare-sconosciuto»[96]. In questa «faglia storica», Blanchot individua tre aspetti che marcavano già la scrittura batailleana: una pratica politica basata sul rifiuto del *progetto*; il ritrovato valore dell'istante che si libera nella gioia della *festa*; l'affermarsi di una modalità di *comunicazione* che – rompendo con lo schema marconiano – inaugura un'«apertura» che consentirà il superamento di supposti sensi preordinati, di identità date o dei canonici codici linguistici[97]. La logica del «progetto» totale aveva già informato le precedenti esperienze rivoluzionarie sempre legate a una concezione teleologica della storia; e nell'attesa della libertà e della giustizia, si era consumata – con l'arrivo dei carri armati e delle epurazioni – la dissoluzione delle speranze di una parte considerevole dell'Europa.

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

---

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

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

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

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

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

maggio '68 ci si congeda dalla logica del *progetto*; l'azione dei militanti pur avendo degli obiettivi politici non è tesa alla produzione di un *nuovo* ordine politico. La sfida principale era la decostruzione dei presupposti e dei meccanismi della «democrazia gestionale» borghese, attraverso un'inedita *mise en jeu* del politico. In tal senso fu un evento decisamente batailleano che ricorda quella *politique dans la rue* che caratterizzò i movimenti degli anni Trenta in Francia[99]. Il Maggio francese mutò profondamente l'*esperienza* della politica; ciò che s'inaugura è un laboratorio culturale, sociale, politico, linguistico che produrrà un inedito rapporto tra parola e politica, comunità e comunicazione, saperi e pratiche. La stessa «democrazia», secondo Nancy, chiedeva di essere «reinventata»[100]. Le società liberali si scoprirono più nude che mai di fronte a una critica che ne metteva in discussione gli assunti fondamentali; e infatti la politica ufficiale con le sue reazioni inadeguate e violente si rivelò del tutto impreparata a cogliere quello che si configurava prima di tutto come un mutamento di ordine culturale. Le pratiche politiche si danno solo nella dimensione dell'*istante*, attraverso un'esperienza sciolta da qualsiasi attesa dell'avvenire. Le forme messe in campo non rispondevano più ad un disegno ma alla «DISCONTINUITÀ radicale» degli eventi che si aprivano nella contingenza[101]. Di là da qualsiasi messianismo, la matrice di tali esperienze si rivela decisamente più nietzscheana che hegelo-marxista; è come se l'apertura dell'istante avesse la potenza di inaugurare una nuova temporalità che si esponeva kairoticamente all'accadere di ogni evento di senso. All'opposto di quanto credeva Kojève, la storia non era affatto finita e – di là da qualsiasi «riallineamento delle province» – il tempo del '68 fu quello del *time out of joint* per dirla con Nietzsche o quello della *chance* batailleana; «è stato meno *chronos* che *kairos*: meno durata e successione che occasione, incontro, venuta senza avvento»[102]. All'orizzonte non si stagliavano coerenti figurazioni del mondo, ma un tempo frammentato, striato, che non si lasciava più cogliere secondo una modalità lineare bidimensionale ma attraverso un caleidoscopio di forme e colori che si ritracciavano nei *mille piani* del mondo. Tutto si rimescola nel divenire degli stilemi, dei linguaggi, delle pratiche del tempo. Se nulla si completava tutto era esposto all'aperto. Ciò che doveva avvenire era per certi versi *già* venuto; non è un caso – osserva Blanchot – se il lessico politico di quei giorni si presenti del tutto sprovvisto di una teoria del «potere». Si parlava certo di «immaginazione al potere», ma ciò non significava una politica governata dal 'potere' dell'immaginazione. Dalle barricate alla Sorbona si attua una «negazione che, facendo il vuoto e sospendendo il tempo, designava l'avvenire», la rivolta sfidava il possibile attraverso una pratica della «trasgressione, in quanto possibilità impossibile»[103].

---

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

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

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

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

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

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

> La parola plurale sarebbe questa parola unica in cui ciò che viene affermato da «me», è ripetuto un'altra volta da «Altri» e reso in tal modo alla sua Differenza essenziale. Ciò che caratterizza allora questa sorta di dialogo è che non è soltanto uno scambio di parole tra due Io, due uomini in prima persona, ma che l'Altro vi parla in questa presenza di parola che è la sua unica presenza, parola neutra, infinita, senza potere, dove si gioca l'illimitato del pensiero, sotto la salvaguardia dell'oblio[108].

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

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

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

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

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

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

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

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

francese, Blanchot scrive: «fu un bel momento, quello in cui ciascuno poteva parlare all'altro, anonimo, impersonale, uomo tra gli uomini, accolto senz'altra giustificazione che quella di essere uomo»[110]. Sul versante politico, tale rottura si attua mediante un «rifiuto» che non si risolve solo nella negatività che lo informa. In gioco è qui un tratto «singolare» che marca «politicamente e filosoficamente» il movimento; è «*un rifiuto che afferma*»; è «un'affermazione che non torna all'ordine», secondo uno schema dialettico; dal disordine non scaturisce un nuovo assetto che consenta l'affermarsi di nuovi *attori* della storia[111]. Le pratiche del movimento inaugurano una nuova forma del politico; «lasciare che si manifestasse, al di fuori di ogni interesse utilitario, una possibilità di *essere-insieme*» fu l'imperativo più pressante del '68. In questa breccia, si apriva la luce di una speranza, di un'infinità di possibili ancora da esperire. Laddove il presente sembrava rinchiudere il campo del *reale* di hegeliana memoria, irrompeva la potenza di un *impossibile* che smascherava il modello delle democrazie rappresentative e la mercatoria logica del capitalismo. Al di là di qualsiasi realismo politico, ciò che irrompe è l'esigenza del discontinuo che si materializza nell'imperativo: «Siate realisti, chiedete l'impossibile!» e nel «Vogliamo tutto»[112]. Fu certamente una politica dell'*evento* a cui si partecipava non a livello individuale ma come «manifestanti del movimento», presenza di una singolare potenza popolare destinata presto a disperdersi[113]. Blanchot lo definirà «uno dei momenti in cui comunismo e comunità si toccano e accettano di ignorare che si sono realizzati per subito perdersi». Affiorava cioè una «comunicazione con se stessa, trasparente, immanente»; la trasparenza si rivelò certo anche un'illusione poiché il rifiuto di qualsiasi forma solida esponeva la stessa comunicazione al rischio di liquefarsi come uno splendido cristallo di ghiaccio al tepore del sole. La *durata* in effetti non fu mai la marca propria del '68; i legami che si intrecciavano erano pronti a dileguarsi non appena l'*alea* degli incontri lo consentiva. Ciò che si materializza nella rivolta fu però un'eccezionale macchina linguistica che disarticola gli aspetti strumentali, i codici prodotti ma soprattutto la modalità stessa del *discorso*. Questo, come Foucault ci ha insegnato, «non è semplicemente ciò che traduce le lotte o i sistemi di dominazione, ma ciò per cui, attraverso cui, si lotta»[114]. La parola non rimanda più esclusivamente a un significato ma assume il valore di un'istanza dell'istante, una testimonianza di esistenza[115]; la «presa di parola» diviene in sé un *atto* politico[116]. La

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

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

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

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

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

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

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

parola diviene «politica» poiché reca con sé un «appello, una violenza, una scelta di rottura» animata da un'esigenza eccessiva che non ammette «proroghe» o dilazioni nel tempo[117]. La parola frammentaria rompe con la linearità discorsiva che aveva marcato le consuetudini linguistiche dell'Occidente; è solo nella differenza reticolare che essa può affermarsi come una «parola plurale». Dopo il Maggio francese, Blanchot ricorda come fosse del tutto fuorviante porre la questione dell'ipotetico fallimento di un movimento che in realtà «è stato importante e si è realizzato sovranamente»[118].

La faglia del '68 si richiuderà troppo presto, come se tale insorgenza della storia mostrasse tutta la sua fragilità rispetto ad uno spietato meccanismo pronto a stritolare qualsiasi tracciato di senso che non rispondesse alla logica del capitale globale. Al tempo esposto dell'*aperto*, «si sostituisce una circolazione generale, un semplice differenziale tra posti o momenti: tutto ciò sembra non fare più senso, ma una combinatoria e un gioco di ruoli. La categoria degli «indomani» si flette impercettibilmente. Il presente si mostra come privato di tradizione e di avvenire: diviene un enigma inedito[119]. È il tempo sottratto all'avvenire dell'uomo, ad una destinazione che d'ora in avanti non potrà che essere subita. La dimensione della sociazione viene spazzata via da un'appropriazione privata che tende a cancellare qualsiasi condivisione dell'esistenza. È un'espropriazione che tocca non solo l'oggi ma anche il futuro. Tale chiusura ha coinciso con un immiserimento culturale che sospende la capacità di agire sul reale, di *fare* storia. Lo si definisca «riflusso», «regresso» o reazione, quello che qui conta è che si depaupera la potenza di configurare un orizzonte che non si esaurisca nella misera prospettiva solipsistica. Quella che allora s'invera sarà l'«era del vuoto» individuale[120]. Il tempo della «parola plurale» cede il passo alla paralisi progressiva del discorso; al tempo della condivisione segue la rassegnazione di fronte allo smarrimento collettivo del senso. Da attore della storia l'uomo si ritrova relegato a ruoli da semplice comprimario. E sommersi dalla melassa di immagini rivolte all'effimero consumo di masse senza volto, ci si smarrisce nel grigiore dell'esistenza privata e nel flusso indistinto delle consuetudini piccolo-borghesi.

Quel che resta di quell'esperienza è allora l'«impossibile comunicazione» di cui fece esperienza Blanchot e che già in Bataille assumeva l'aspetto di un rifiuto di qualsiasi servilità della scrittura; è nel «Non serviam»[121] che l'imperativo categorico dell'impossibile inscrive, o – come direbbe Nancy – «escrive» la sua propria legge, «*escrive* il senso»[122]. La scrittura sovrana, sempre in attesa del «momento del risveglio», nega l'utilità comunicativa che tende a banalizzare le parole[123]. Contro i processi di reificazione in atto, essa si

117 M. Blanchot, *L'amitié*, cit., p. 127.
118 M. Blanchot, *Sur le mouvement* in *Écrits politiques,* cit., p. 143; tr. it., *Sul movimento* in Id., *Nostra compagna clandestina*, cit., p. 139.
119 J.-L. Nancy, *Changement de monde*, cit., p. 142; tr. cit. p. 155.
120 Cfr. G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1989; tr. it., *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni, Milano, 1995.
121 G. Bataille, *Lettre à René Char sur les incompatibilities de l'écrivain*, «Botteghe Oscure», n. VI, 1950, pp. 172-187, ora in G. Bataille, *Œuvres Complètes*, cit., vol. XI, p. 19; tr. it., *Lettera a René Char sull'incompatibilità dello scrittore* in Id., *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit., p. 174.
122 Cfr. J.-L. Nancy, *L'excrit*, «Poesie», n. 47, 1998 ora in J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Gallimard, Paris 1990, pp. 55-64.
123 Per quanto attiene la critica della comunicazione si veda tutta la Parte prima di M. Perniola, *Contro la*

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

> La comunicazione forte è primordiale, è un dato semplice, manifestazione suprema dell'esistenza, che si rivela a noi nella molteplicità delle coscienze e nella loro comunicabilità. L'attività abituale degli esseri – ciò che noi chiamiamo «le nostre occupazioni» – li separa dai momenti privilegiati della comunicazione forte, fondata dalle emozioni della sessualità e delle feste, fondata dal dramma, dall'amore, dalla separazione e dalla morte[124].

La «comunicazione sovrana» si sottrae cioè alla logica della razionalità, fosse anche quella del linguaggio, e attraversa il riso, le lacrime o l'effusione sessuale, la poesia[125]. Essa – almeno nell'accezione che ad essa riservano Bataille, Blanchot e Nancy – rompe con qualsiasi strumentalità omogenea[126]. L'opera è infatti sovrana solo sottraendosi alla logica del calcolo, del progetto; «nel caso servisse a qualcosa, l'opera non potrebbe avere alcun valore di verità sovrana»[127]; la sua *impossibilità* risiede proprio nel suo tendere all'inutile. La comunicazione, come la letteratura – sebbene abbia a che fare con le cose – rappresenta la loro *negazione* sottraendo il proprio oggetto all'ordine delle cose.

> La letteratura è comunicazione. Essa parte da un autore sovrano, al di là delle schiavitù di un lettore isolato, e si rivolge all'umanità sovrana. […] La creazione *letteraria* – che è tale nella misura in cui partecipa della poesia – è quella *operazione sovrana* che lascia sussistere, come un istante solidificato – o come seguito di istanti – la *comunicazione*, distaccata nella fattispecie dall'opera, ma al tempo stesso anche dalla lettura[128].

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Se la comunicazione sembrava per certi versi aprire una potenziale via di fuga dal circolo vizioso della «società dello spettacolo»[131], in realtà essa sarà all'origine della condizione *postmoderna*[132]. Ciò a cui si assiste è paradossalmente «il passaggio dal mondo dell'azione a quello della comunicazione»[133]. Tale «passaggio» recava con sé un dono venefico, ovvero la scomparsa della *praxis* e il trionfo di un «imperialismo mediatico» senza precedenti. La dimensione comunicativa assume un carattere talmente pervasivo da mettere in discussione qualsiasi distinzione tra finzione e realtà, «meraviglie ed orrori». Tale effetto – valorizzato al massimo dalla società dei consumi – avrà la funzione di occultare la «realtà dei rapporti di forza tra le nazioni e del dispotismo dei grandi poteri economico-finanziari»[134]. La comunicazione mostra allora il suo volto più sordido pervenendo ad un «dissolvimento di tutti i contenuti»; una sorta di nichilismo realizzato che «abolisce il messaggio» attraverso la sua integrale esposizione[135]. L'interscambiabilità dei vettori di contenuto renderà arduo l'accesso a qualsiasi possibile senso; l'effetto di ritorno è quello di un «dispotismo comunicativo» che inibisce qualsiasi contro-potere culturale messo in atto dalla *società cognitiva.* È una mutazione antropologica del «pubblico» in una *tabula rasa* incapace di discernere – nell'incessante fluire dei messaggi – le specifiche differenze di contenuto. L'indistinto e il mutevole divengono il peculiare *habitus* della comunicazione contemporanea[136].

Contro tale deriva, la riflessione di Blanchot segna certamente un argine; la comunicazione – sottratta alla sua strumentalità – evidenzia la differenza, la non commensurabilità delle posizioni. Lungi dall'omogeneizzare le singolarità, il linguaggio rende evidente la distanza tra i parlanti, lo scarto che preclude qualsiasi totalizzazione di senso. L'opera sfugge alla compiutezza come la discontinuità alla continuità; «nessuno parla fino alla fine», la morte ci toglierà comunque la parola[137]; il discorso va sottratto al compimento affinché non venga mai meno l'infinito intrattenimento della scrittura. Ad essa ci si consegna solo «per non morire», ma sappiamo che è solo un'illusione. «Ciascuno da parte sua, autore e lettore, evita lo strazio, l'annientamento in cui consiste la comunicazione sovrana»[138]. In fondo, nessuno sopravvive alla propria opera, essa è già sempre la morte dell'autore; «l'essenziale è la letteratura, e non gli individui, e nella letteratura, il fatto che essa sia impersonalmente, in ogni

131 Cfr. G. Debord, *La Société du Spectacle*, Éditions Buchet-Chastel, Paris 1967 e Gallimard, Paris 1992; tr. it., *La società dello spettacolo*, a cura di P. Salvadori, Vallecchi, Firenze 1979 e Baldini&Castoldi, Milano 1997 e 2002.
132 J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, Paris 1979; tr. it., *La condizione postmoderna*, a cura di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1981-2005.
133 M. Perniola, *Miracoli e traumi della comunicazione*, cit., p. 44.
134 Ivi, p. 60.
135 M. Perniola, *Contro la comunicazione*, Torino, Einaudi 2004, p. 10.
136 Per un prolungamento di queste riflessioni si veda ora anche M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Roma, Mimesis 2011.
137 M. Blanchot, *Le «discours philosophique»*, «L'Arc», n. 46, quatrième trimestre 1971, p. 4 ora in Id., *Récits critiques*, Actes du colloque international «Maurice Blanchot», Paris 26-29 mars 2003, sous la direction de C. Bident-P. Villar, Farrago, Tours 2003, p. 51.
138 G. Bataille, *La littérature et le mal*, cit., p. 305; tr. cit., pp. 175-176.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> La comunicazione dell'opera non sta nel fatto che essa è divenuta comunicabile, attraverso la lettura, a un lettore. L'opera è essa stessa comunicazione, intimità in lotta fra l'esigenza di leggere e l'esigenza di scrivere, fra la misura dell'opera che si fa potere e la dismisura dell'opera che tende all'impossibilità […] Leggere non vuole dunque dire entrare in comunicazione con l'opera, vuol dire «fare» in modo che l'opera si comunichi […] vuol dire essere uno dei due poli fra cui scaturisce, per reciproca attrazione e repulsione, la violenza illuminante della comunicazione, fra cui si determina questo avvenimento e che esso costituisce con il suo stesso passaggio[147].

L'orizzonte che emerge dalle macerie di ogni possibile comunità è la «possibilità di una comunicazione superiore» che affiora solo in prossimità della fine. L'esposizione alla morte dell'altro apre questa «impossibile» *chance* che mette in gioco quest'«assenza di legami o l'infinito dell'abbandono» che si dona nell'amicizia. L'«incommensurabile» stesso che rende l'amicizia un rapporto sciolto da qualsiasi fraternità[148]. «Il comunismo è anche questo, una comunicazione incommensurabile dove tutto quanto di pubblico esiste – e allora tutto è pubblico – ci lega all'altro (ad altri) per mezzo di ciò che ci è più prossimo»[149]. Il «Dire» richiama allora in campo la «responsabilità per l'Altro», un rapporto che si sottrae a qualsiasi «coincidenza» con l'altro e che «misura l'incommensurabile, rapporto d'inadeguatezza assoluta, di estraneità e d'interruzione»[150].

147 M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, pp. 263-264; tr. it., *Lo spazio letterario*, a cura di G. Neri, Einaudi, Torino 1967 e 1975, p. 172.
148 Sul nesso tra Eros, «amicizia» e «fraternità» si veda ora di R. Esposito, *Amicizia e comunità* in *Amicizia e Ospitalità. Da e per Jacques Derrida*, cit., pp. 57-63.
149 M. Blanchot, *L'amitié*, cit., p. 182.
150 M. Blanchot, *Notre compagne clandestine* in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, a cura di F. Laruelle, Jen-Michel Place, Paris 1980; tr. it., *Nostra compagna clandestina* in Id., *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1992)*, cit., p. 154.