

Claudia Dovolich

DONARE L'AMICIZIA L'eredità di Georges Bataille

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

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

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

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

Key words: Friendship, Legacy, Gifts

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Si potrebbe esprimere tutto ciò con forza ed in modo chiaro: l'esistenza non si trova dove gli uomini si considerano isolatamente; essa comincia con le conversazioni, il riso condiviso, l'amicizia, l'erotismo – essa ha luogo solamente *nel passaggio dall'uno all'altro*³.

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

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

2 Ivi, p. 35.

3 Ivi, p. 36.

4 Ivi, p. 41.

Nella misura in cui le esistenze appaiono perfette e compiute, rimangono separate, chiuse su se stesse. Si aprono soltanto attraverso la ferita, che è in loro, del non compimento dell'essere. Ma attraverso quel che si può chiamare non compimento, nudità animale, ferita, esseri innumerevoli e separati gli uni dagli altri *comunicano* e nella *comunicazione* dall'uno all'altro prendono vita perdendosi⁵.

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

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

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

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

5 Ivi, p. 19.

6 Ivi, p. 23.

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

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

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

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

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

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

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

8 Ivi, p. 51.

9 Ivi, p. 53.

10 Ivi, p. 55.

11 Ivi, p. 60.

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

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

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

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

2. Follia, *déraison*, trasgressione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18 Ivi, p. 144.

19 Ivi, p. 145.

20 *Ibidem*.

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

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

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

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

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

22 Ivi, p. 484.

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

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

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

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

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

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

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

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

25 Ivi, p. 57.

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

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

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

26 Ivi, p. 58.

27 Ivi, p. 60.

28 Ivi, p. 61.

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

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

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

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

29 Ivi, p. 64.

30 Ivi, p. 65.

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

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

Egli indica il momento in cui il linguaggio, arrivato ai suoi confini, fa irruzione fuori di sé stesso, esplode e si contesta radicalmente nel riso, nelle lacrime, negli occhi sconvolti dall'estasi, nell'orrore muto ed esorbitato del sacrificio; e rimane così al limite di questo vuoto, parlando di sé stesso in un linguaggio secondo, dove l'assenza di un soggetto sovrano disegna il suo vuoto essenziale e frantuma senza tregua l'unità del discorso³².

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

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

3. Amicizia e dono in Jacques Derrida

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

31 Ivi, p. 66.

32 Ivi, p. 69.

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

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

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

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

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

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

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

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

36 *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

41 In *Invii*, in *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980, Derrida a proposito di una "cartolina", testo aperto e chiuso nello stesso tempo, riassume bene la situazione di ogni "scrittura", in cui non sappiamo/possiamo stabilire più nessuna gerarchia tra testo, messaggio, immagine, destinatario, indirizzo e mittente e/o firmatario perché la cartolina mette in circolo tutti questi fattori affidandoli ad un fattore (che vuol dire anche "postino") neutro che nulla può decidere su di essi, esasperando per assurdo l'essenza "testamentaria" di ogni scrittura.

e delle grandezze commensurabili, il dono marca l'istante in cui ha luogo l'*effrazione* delle nostre singolari esistenze, le nostre sempre singolari "esperienze interiori" che viviamo in *comunione* e in *comunicazione*. Il dono deve rompere il cerchio della restituzione, della reciprocità e del riconoscimento/riconoscenza, solo un oblio assoluto, o meglio quella "dimenticanza attiva" di cui ha scritto Nietzsche possono indicarci il cammino da intraprendere.

Il dono, per essere tale deve essere eccessivo, smisurato, senza "comune misura", ingiustificato e immotivato, deve essere espressione di una condizione affermativa che lo sottrae all'*economia ristretta* dei calcoli meschini per restituirlo alla dimensione di una generosità senza motivazione e senza scopo, alla situazione del dispendio e dello spreco dimentico di sé, perché non deve neppure corrispondere ad una operazione di "prestigio" che lo farebbe rientrare nella dialettica del reciproco riconoscimento, relegandolo in una situazione di "debito" inestinguibile, deve invece essere puro consumo improduttivo. Ma tutto torna costantemente a ruotare attorno alla figura di Nietzsche che per primo ci ha mostrato i limiti di una "morale del debito" aprendosi un varco verso "un'etica del dono", ci rimane ancora sempre da leggere/scrivere sui margini dei suoi testi, lontani da ogni pretesa interpretazione unitaria, per lasciarli "giocare", "danzare" secondo quella "danza della penna" più volte evocata, portandoci lontano da ogni pretesa "ermeneutica" di restituirci il senso della sua opera. Il tutto continua ad essere intervallato, innestato, intercettato da suggestioni e provocazioni che vengono dal testo di Bataille, ed è singolare che, al di là della loro indubbia utilità pratica, le loro singolari esperienze di scrittura siano state raccolte nelle *Opere complete*, contravvenendo alle loro improbabili, "impossibili" lezioni di metodo.

La vicinanza di Nietzsche ci consente di chiudere queste osservazioni tornando al posto e al ruolo dell'*amicizia* nelle esperienze letterarie e filosofiche di questi due giganti della nostra cultura, perché l'avvenire dei loro testi non è chiuso, ma resta aperto al futuro, all'avvenire, affidato anche alla nostra risposta/responsabilità che non deve limitarsi a ripetere delle letture ermeneutiche ma deve operare degli interventi performativi, occorre affermare l'esistenza in tutte le sue manifestazioni, a cominciare da quelle "inferiori" e "marginali", nel senso in cui Nietzsche diceva che l'affermazione è un gioco, un certo "ridere" e un certo "danzare". Le "opere" di Nietzsche e di Bataille muovono in direzione di quell'*economia generale* che, sottraendoli al calcolo dell'utile e delle convenienze sociali, mette in rapporto l'alterità radicale e l'esteriorità assoluta del "fuori" con il campo chiuso, agonistico e gerarchizzato delle opposizioni filosofiche, dei "differenti" e delle "differenze", che si fissano nelle relazioni di dominio e della sua dialettica riappropriante, per esporsi al dispendio senza recupero possibile e senza nessun calcolo di costi e benefici di ogni azione/re-azione, nel lasciare libro corpo all'esuberanza di "quell'unica volta" che esaurisce ogni presente.

Riflettendo sul ritorno all'*amicizia* o dell'*amicizia* stiamo girando attorno alla scrittura come dono d'*amicizia* che si comunica tra di noi, attraverso i testi di Bataille, di Nietzsche e di Derrida stiamo seguendo i loro tentativi per sottrarre ogni destinatario, ogni eredità, ogni dono, ogni *amicizia* all'*antropologia fallogocentrica* che ci domina, seguendo le indicazioni di Derrida che quando, nel periodo più maturo della sua riflessione incontra l'*amicizia* lavora per staccarla dall'abbraccio mortale con la "fraternità". Perché ritiene che quest'ultima abbia esageratamente privilegiato la prossimità, la somiglianza, l'appartenenza ad una stessa famiglia, nella discendenza da un unico padre-padrone che detta la legge, mentre le provocazioni etiche e politiche del nostro tempo ci impongono di andare alla ricerca di "impossibili" *Po-*

litiche dell'amicizia per aprirci al pensiero di una “comunità”⁴² di cui fanno parte singolarità provenienti da lontano, da altre origini, lingue, religioni, codici etici, da altre esperienze di vita, e dobbiamo imparare a vivere “in comune” anche con loro le nostre singolari esperienze di vita.

Derrida non è interessato a ricostruire una storia dell'amicizia ma a ripensare, decostruendoli quei passaggi problematici che la rendono ancora viva e vitale proprio là dove mostra limiti, aporie, paradossi che richiedono il nostro intervento de-cisivo e re-sponsabile, ogni volta singolare e indelegabile. Ed è in questo contesto che dobbiamo chiederci se la “trasformazione” segnata dal nome di Nietzsche sostituisce una vera “frattura” nella nostra tradizione, e la risposta sarà sì e no, stante il fatto che il nostro obiettivo resta quello di rompere la “genealogia” caratterizzata dalla trasmissione verticale del sapere/potere per distribuirlo in orizzontale tra diversi individui provenienti da genealogie “altre”. Resta sempre il gioco lo scarto tra la “reciprocità pura” e la “generosità senza ritorno” che conferisce all'amicizia quel carattere “enigmatico” riconosciutole anche da Blanchot,

È ne *La gaia scienza* che Nietzsche apre la questione di separare l'amicizia dall'amore, anche dall'amore del prossimo, scrivendo: «C'è sì, qua e là sulla terra, una specie di prosecuzione dell'amore dove quell'avida bramosia che hanno due persone l'una per l'altra cede a un desiderio e a una cupidigia nuovi, a una più alta sete *comune* per un ideale che li trascende: ma chi conosce quest'amore, chi lo ha profondamente vissuto? Il suo vero nome è *amicizia*»⁴³. Ma gli uomini del suo/nostro tempo sono ancora incapaci d'amicizia, perché sono incapaci di donare e l'amicizia è un dono, o meglio dona ciò che c'è di meglio nelle “relazioni umane”, è solo possibile far intravedere qualcosa di loro nel paragrafo dedicato ai *Precursori*:

A ciò occorrono per ora molti valorosi precursori, i quali non possono scaturire dal nulla – e tanto meno dalla sabbia e dal limo della civiltà attuale e dalla educazione metropolitana, uomini che sappiano essere silenziosi, solitari, risoluti, paghi e costanti in una invisibile operosità; uomini che con interiore inclinazione cerchino in tutte le cose quello che in esse *deve essere superato*; [...] uomini capaci di un giudizio penetrante e libero su tutti i vincitori e sulla parte che ha il caso in ogni vittoria e fama; uomini con proprie festività, con propri giorni di lavoro, con propri tempi di lutto [...]⁴⁴.

Questi uomini saranno quelli che, passati attraverso le tre metamorfosi, potranno dirsi amici di Zarathustra, e saranno capaci di un' *Amicizia stellare*:

Eravamo amici e siamo diventati estranei. [...] Noi siamo due navi, ognuna delle quali ha la sua meta e la sua rotta; possiamo benissimo incrociarci e celebrare una festa tra di noi, come abbiamo fatto – allora i due bravi vascelli se ne stavano così placidamente all'ancora in uno stesso porto e

42 È evidente che qui si innestano tutte le questioni sulla “comunità” riportate al centro del pensiero contemporaneo da Jean-Luc Nancy. Al momento non possiamo aprire un nuovo ramo della singolare discendenza di Bataille, ma è noto che il tema della comunità è stato nel corso degli ultimi decenni uno dei più fruttuosi. Mi limito a ricordare accanto al lavoro dello stesso Nancy, *La comunità inoperosa*, quello di M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, e al dialogo intervenuto tra di loro al quale hanno partecipato altri autori, tra i quali ricordo Roberto Esposito e Giorgio Agamben.

43 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in “Opere di F. Nietzsche”, Adelphi, Milano, vol. V, t. II, § 14, p. 57.

44 Ivi, p. 101.

sotto lo stesso sole, che avevano tutta l'aria di essere già alla meta, una meta che era stata la stessa per tutti e due. Ma proprio allora l'onnipotente violenza del nostro compito ci spinse di nuovo l'uno lontano dall'altro, in mari diversi e zone di sole e forse non ci rivedremo mai – forse potrà anche darsi che ci si veda, ma senza riconoscersi; i diversi mari e i soli ci hanno mutati! [...] appunto per questo il pensiero della nostra trascorsa amicizia deve diventare più sacro! Esiste verosimilmente un'immensa invisibile curva e orbita siderale, in cui le nostre diverse vie e mete potrebbero essere intese quali esigui tratti di strada, innalziamoci a questo pensiero! Ma la nostra vita è troppo breve, troppo scarsa la nostra capacità visiva per poter essere qualcosa di più che amici nel senso di quella elevata possibilità. – E così vogliamo *credere* alla nostra amicizia stellare, anche se dovessimo essere terrestri nemici l'un l'altro⁴⁵.

A Derrida interessa sottolineare la contrapposizione tra la figura del “saggio morente” che ci tramanda la nostra tradizione con tutti i suoi paradossi (la sua pretesa “autarchia” e il riconoscimento della sua “virtù” possibile solo alla fine della vita), e la straordinaria saggezza del “folle vivente” che irrompe sulla scena del mercato per annunciare che “Dio è morto” e che “noi l’abbiamo ucciso” (forse per prenderne il posto), e quella ancora più stridente tra la voce del discorso dell’ontologia e dell’etica e il grido di tutte le esperienze estreme che all’uomo è dato vivere. Perché l’amicizia a cui guarda deve rompere con tutti i valori della prossimità, della somiglianza, della familiarità domestica, per aprirsi all’altro, per esporsi alla distanza, alla differenza che caratterizza le “amicizie stellari”, senza reciprocità, senza simmetria, segnate anche da una profonda “anacronia” per cui Bataille può essere “l’unico amico di Nietzsche” e noi possiamo ormai essere amici di Nietzsche, di Bataille, di Derrida e questa singolare amicizia passa attraverso la scrittura, che è “per essenza testamentaria”. Tutti e tre ci inviano un’eredità complessa che indica verso *un'altra esperienza del possibile*, staccato da ogni calcolo previsionale, totalmente affidato alla incertezza ed aleatorietà del lancio di dadi, ed esposto senza protezioni e garanzie al “pericoloso forse” che inquieta i sonni e le veglie del soggetto normale, “omogeneo” che ha bisogno di certezze e di valori.

Mentre loro spingono verso un “soggetto sovrano” verso “un’operazione sovrana” che prende congedo dall’economia ristretta dei calcoli meschini e va incontro all’ignoto, all’“impossibile”, al “non-sapere”, al “dispendio”, in cui l’amicizia può tornare ad essere un valore etico perché caratterizzata dalla distanza, dal rispetto per l’altro (il diverso, l’estraneo, lo straniero), dalla differenza, e mobilitata a favorire e a difendere l’uguaglianza nella differenza. Dando testimonianza dello loro “amicizia sovrana” nei loro testi, aforismi, frammenti in una scrittura che è “postuma” dalla prima all’ultima parola, perché anche se non lo sapevano hanno scritto per noi, perché affidarsi alla scrittura è segno della finitudine nello stesso tempo affermata e negata (esorcizzata). Il “pericoloso forse” di Nietzsche è per Derrida quello che apre alla contingenza dell’a-venire, che eccede i calcoli ed i programmi, che ci espone all’accadere dell’evento, di ogni evento a cominciare dall’evento dell’altro, di quell’alterità che ci attraversa e ci costituisce, che non può essere dialettizzata e ricompresa nell’identità e nella proprietà di un individuo signore/padrone dei suoi pensieri e dei suoi atti, ma espressione di una “soggettività sovrana” tutta da inventare.

Tutte queste indicazioni si rivolgono a quei filosofi di un “genere nuovo” che saranno capaci di accogliere e ospitare la contraddizione, la coesistenza di sensi e valori anche incom-

45 Ivi, § 279, p. 189.

patibili, quei “filosofi dell’avvenire” ai quali è affidato il compito della “trasvalutazione dei valori” ai quali si rivolge come a dei *compagni*, a degli *amici*, a dei *fratelli*, a dei *discepoli* a volte, chiedendogli di partecipare ad “un noi in formazione”. A quegli “amici della solitudine” capaci di coltivare la loro amicizia a distanze siderali, e si tratta di distanze temporali oltre che spaziali, che con-dividono ciò che non si può dividere (l’esistenza), amici “incomparabili” non per qualche qualità eccezionale, ma perché sono senza “comune misura” non essendo l’amicizia quantificabile, come tutte le relazioni umane. Ripetendo le parole di Bataille «si potrebbe esprimere tutto ciò con forza e in modo chiaro. L’esistenza non si trova dove gli uomini si considerano isolatamente; essa comincia con le conversazioni, il riso condiviso, l’amicizia, l’erotismo – essa ha luogo solamente nel *passaggio dall’uno all’altro*»⁴⁶. Parole che si collegano all’unico riferimento esplicito che Derrida fa all’interno delle numerose pagine di *Politiche dell’amicizia* a Bataille, dopo aver citato nel testo alcune delle sue parole (“amici della solitudine”, di quella “profonda e meridiana e notturna” che partecipano di quella “comunità di coloro che non hanno comunità”), aggiunge in nota:

Perché le citiamo qui? Per testimoniare, con troppa brevità e povertà, dell’attenzione riconoscente che qui mi porta verso alcuni pensatori e alcuni testi ai quali mi lega un’amicizia di pensiero rispetto a cui sarò sempre impari. Senza speranza, quindi, di render loro mai giustizia, questa parole di Bataille sono messe da Blanchot in esergo alla sua *Comunità inconfessabile* [...]. Si tratta, al pari de *L’amicizia* di un libro sull’amicizia, specificamente dell’amicizia secondo Bataille. Queste opere [...] sono indubbiamente tra quelle che per me oggi contano di più⁴⁷.

Il nodo di scrittura e di eredità, di passaggio dall’uno all’altro è testimoniato anche dalla “ripetizione” all’interno dello stesso testo da parte di Derrida della citazione che lega tra loro Bataille e Blanchot, e attraverso la trasmissione di questo brano di “scrittura” si legano a noi tutti:

Dobbiamo rinunciare a conoscere coloro ai quali ci lega qualcosa di essenziale; voglio dire che dobbiamo accoglierli nel rapporto con l’ignoto in cui essi ci accolgono, anche noi nella nostra distanza. L’amicizia, questo rapporto senza dipendenza, senza episodio e in cui nonostante ciò entra tutta la semplicità della vita, passa attraverso il riconoscimento della comune estranierà che *non ci permette di parlare dei nostri amici*, ma solamente di *parlare loro*, non di farne un soggetti di conversazioni (o di articoli), ma il movimento dell’intesa in cui, parlandoci, essi preservano, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale a partire dalla quale ciò che separa diviene rapporto. Qui la discrezione non è nel semplice rifiuto di fare delle confidenze (quanto sarebbe grossolano anche solo pensarlo!), ma è l’intervallo, il puro intervallo che, da me a quell’altro che è l’amico, misura tutto quello che c’è tra noi, l’interruzione d’essere che mai mi legittima a disporre di lui, né del mio sapere su di lui (sia pure per lodarlo) e che, lungi dall’impedire ogni comunicazione, ci rapporta l’uno all’altro nella differenza e, talvolta, nel silenzio della parola⁴⁸.

46 G. Bataille, *L’amicizia*, cit., p. 36. Da queste parole potrebbe prendere avvio la riflessione sulla *comunità* elaborata negli ultimi decenni da Jean-Luc Nancy *et alii*.

47 J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, cit., p. 336.

48 M. Blanchot, *L’amicizia*, Marietti 1820, Genova-Milano 2010, p. 344. Su questo intreccio e sulle importanti questioni che vi sono implicate rinvio ad un mio lavoro monografico. C. Dovulich, *Differenza e alterità. Derrida tra etica e politica*, Mimesis, Milano 2008, specialmente la prima parte su *Amicizia e ospitalità*.

Questa lunga citazione viene collocata quasi in chiusura di *Politiche dell'amicizia*, “quasi” perché non può esserci chiusura né fine nella ricerca filosofica, nella comunicazione tra gli uomini della loro sempre singolare “esperienza interiore” che esige di essere detta anche oltre i limiti del discorso.