

Chiara Di Marco

DI UN NODO CHE SLEGA Parole per l'impossibile

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

G. Bataille,
René Char e la forza della poesia

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

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

Key words: Experience, Transgression, Literature

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

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

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

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

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

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

2 Ivi, p. 279.

3 Ivi, p. 280.

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

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

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

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

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

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

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

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

Bataille occorre riportare in primo piano, o meglio *porre accanto* alla funzione *dirimente* della coscienza – alle operazioni servili che filtrano l'immediatezza sensibile mediandola verso il concetto – la sua capacità di *sentire* ciò che nel reale sfugge all'operazione logica, mantenendo *aperta* la comunicazione/tensione *tra* conoscenza ed esperienza o meglio *tra* un'esperienza conoscitiva interamente giocata secondo un registro teoretico, che muove dialetticamente a ridurre il reale nel pensiero e un'esperienza conoscitiva che mantiene col reale una relazione di continuità non de-cidibile nel gioco intenzionante della coscienza, dove il *tra* è la cifra di un *limite positivo* che esige la *trasgressione* – la messa in discussione della dissimulazione del negativo, dell'opposizione maggiore, nella "serietà" dell'*Aufhebung* –, cioè l'incisione necessaria nell'ordine del discorso che apre ad una *comunicazione sacra*, a quella comunità di pensiero-esistenza incarnata nell'affermazione nietzscheana: «Sii questo oceano: ve ne sarà uno»⁹. Per questo Bataille non smette di ricordarci che:

La conoscenza è esistenza: è l'esperienza che l'esistenza fa di se stessa e del mondo, quando fare questa esperienza, esistere, sono una stessa cosa. Probabilmente, se il solo esercizio dell'intelligenza desse un risultato innegabile e soddisfacente, l'esistenza sarebbe guardata come spesso si guarda il corpo, come un supporto, indispensabile ma estraneo. Non è così. Non c'è esattamente ciò che la conoscenza descrive: a questo proposito i diversi uomini che conoscono non si sono accordati. C'è l'uomo che io sono, che vive il mondo e il disaccordo delle conoscenze. La promessa di un tempo futuro in cui l'intelligenza sarebbe soddisfatta non può mutare affatto questo *c'è* [...] ¹⁰,

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

9 Ivi, p. 62.

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

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

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

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

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

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

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

14 Ivi, p. 31.

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

sostiene il desiderio di conoscenza?

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

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

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

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

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

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

18 Ivi, p. 195.

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

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

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

19 Ivi, p. 197.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

31 Ivi, p. 286.

32 Ivi, p. 299.

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

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

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

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

kojéviana, elementi violenti ed eccessivi.

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

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

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

38 Ivi, p. 167.

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

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

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

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

39 Ivi, p. 168.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

45 Ivi, p. 177.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

p. 63.

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

51 Ivi, p. 37.

52 Ivi, p. 43.

53 Ivi, p. 44.

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

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

2. Esperienza-comunicazione. Il gioco della trasgressione

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

54 Ivi, p. 135.

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

56 Ivi, p. 253.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

60 Ivi, pp. 26-27.

61 Ivi, p. 28.

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

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

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

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

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

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

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

64 Ivi, p. 183.

65 Ivi, p. 186.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

78 Ivi, p. 65.

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

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

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

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