

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITA' DI BOLOGNA
SCUOLA DI LETTERE E BENI CULTURALI

Corso di laurea triennale in

Filosofia

GEORGES BATAILLE: LA MISTICA DELL'OSCENO

Tesi di laurea in

Storia della Filosofia Contemporanea

Relatore Prof: Vittorio D'Anna

Presentata da: Diletta Caimmi

Appello
Secondo

Anno accademico
2016-2017

*Tigre! Tigre! divampante fulgore
Nelle foreste della notte,
Quale fu l'immortale mano o l'occhio
Ch'ebbe la forza di formare
La tua agghiacciante simmetria?*

*In quali abissi o in quali cieli
Accese il fuoco dei tuoi occhi?
Sopra quali ali osa slanciarsi?
E quale mano afferra il fuoco?*

*Quali spalle, quale arte
Poté torcerti i tendini del cuore?
E quando il tuo cuore ebbe il primo palpito,
Quale tremenda mano?
Quale tremendo piede?*

*Quale mazza e quale catena?
Il tuo cervello fu in quale fornace?
E quale incudine?
Quale morsa robusta osò serrarne
I terrori funesti?*

*Chi l'Agnello creò, creò anche te?
Fu nel sorriso che ebbe
Osservando compiuto il suo lavoro,
Mentre gli astri perdevano le lance
Tirandole alla terra
E il paradiso empivano di pianti?*

*Tigre! Tigre! divampante fulgore
Nelle foreste della notte,
Quale mano, quale immortale spia
Osa formare
La tua agghiacciante simmetria?*

(William Blake, *La tigre*)¹

L'uomo è questa notte [...]

(G.W.F. Hegel)²

¹G. UNGARETTI, *Vita d'un uomo. Traduzioni poetiche*, a cura di Carlo Ossola e Giulia Radin, Milano: Mondadori, 2010, cit., pp. 630-633

²G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jense*, a cura di Giuseppe Cantillo Bari: Laterza, 1971, cit., p. 107

INDICE

INTRODUZIONE	p. 6
1. PREMESSE	p. 9
1.1. Il linguaggio del silenzio	p. 9
1.2. Il concetto di <i>dépense</i>	p. 13
2. EROTISMO E MORTE	p. 17
2.1. L'osceno nei romanzi	p. 17
2.2. L'eccesso fin dentro la morte	p. 21
2.3. Il divieto e la trasgressione	p. 24
3. EROTISMO E SACRO	p. 30
3.1. Erotismo e sacrificio	p. 30
3.2. Erotismo ed estasi	p. 33
4. LA TRACCIA DI SADE	p. 38
CONCLUSIONE	p. 44
BIBLIOGRAFIA	p. 47

INTRODUZIONE

Risalire un tratto dello sfaccettato percorso batailliano significa sforzarsi di tenere insieme il filosofo che si confronta con interlocutori d'eccezione quali Hegel e Nietzsche, il romanziere scandaloso che trova il suo varco in una variegata e controversa pseudonimia, il protagonista di episodi biografici evocati in maniera più o meno trasfigurata nei vari scritti, il referente di negoziazioni non sempre facili con il movimento surrealista francese all'apice del suo compimento. In questo elaborato mi propongo di riprendere i nuclei intorno ai quali si organizza il discorso batailliano sull'erotismo, che gli permette di tracciare una topologia dell'impossibile, dell'eccesso, su cui costruire un nuovo paradigma di comunicazione e di indagine dell'uomo.

Il progetto di raccontare il desiderio umano diviene un ricettacolo del torbido che spalanca una rivelazione inedita delle nostre esperienze interiori, il loro dialogo con la violenza, il gioco, il teologico e l'ateologico. Si rivela fondamentale, nell'intraprendere questo itinerario, la lezione hegeliana (assorbita da Bataille in primis tramite l'importante mediazione di Kojève) di una storia che si svolge nell'incontro con il contraddittorio, che può procedere solo nell'ordine di un contrasto dialettico con la negazione. Se a decidere del mondo è la trama di principi spirituali opposti che a livello essenziale lo muove, l'itinerario dialettico ha di mira l'approdo ad una ricomprensione matura delle determinazioni opposte, di cui fa cadere la sussistenza antagonista, passando al vaglio della negazione la prima proposizione immediata dell'essere. La dialettica si pone dunque come occasione di smascheramento dell'«altro», come esperienza che per compiersi deve passare attraverso il suo trasfiguramento, non in un'ottica di vacua celebrazione dell'irrazionale, ma nella volontà di generare contenuti realmente originali.

L'essere originale non si dispiega omogeneamente solo secondo una logica previsionale, ma nel sovvertimento di un istante che spezza, e avanza come esito qualcosa che non era interamente contenuto dalle condizioni di partenza. Ad opera dell'istante avviene una distorsione della continuità aperta sul negativo, la cui turbolenza ostacolante mette in discussione il primo polo da cui il movimento era partito, ne pregiudica la compattezza statica. Il momento della negatività «pone fuori», e lo fa tramite il cortocircuito di un istante catastrofico, eversivo, di rovesciamento. La messa in gioco batailliana si pone sulla linea dell'istante in quanto contorcimento in cui risiedono le possibilità di espansione dell'essere, lacerazione dell'ordine a cui è affidata la verità intima delle cose. Bataille ripone la riflessione sui due momenti dialettici per concentrarla sulla capitale messa in gioco che consente di passare dall'uno all'altro, la rende chiave di lettura sovrana per decifrare il movimento stesso, rivestendola di un potenziale energetico che la avvicina alla connotazione nietzschiana di volontà di potenza. Di quest'ultima viene ripresa la valorizzazione come pulsione di espansione a-sistematica. Il paradigma della potenza sovrana impone una scala di

nuovi valori il cui fondamento non è la sopravvivenza dell'essere, ma un'esuberanza energetica, una gioia di affermazione per cui l'amore della potenza vale più della vita stessa; dunque in grado di trovare risorse non soltanto dentro una vita che a tutti i costi si conserva.

«Piuttosto preferisco tramontare che rinunciare a questa sola cosa; e invero dov'è tramonto e cader di foglie, ecco, là la vita immola se stessa - per la potenza».³

Oltre agli agganci filosofici, nella sua visionaria testimonianza dell'enigma umano Bataille è stato accompagnato da referenti letterari fondamentali, alla cui esplorazione (in parte condensata in saggi specifici di matrice critica, in parte disseminata negli scritti dalla più o meno esplicita inerenza) egli affida il cuore rovente delle sue meditazioni. Primo tra tutti, per portata teorica e suggestione spirituale, il marchese de Sade. Non a caso è il marchese ad essere protagonista di una delle immagini a mio parere più emblematiche dell'operazione batailliana, riportata sul finale dell'articolo *Il linguaggio dei fiori*, pubblicato sulla rivista *Documents* (fondata dallo stesso Bataille nel 1929): a parlare è «il gesto inquietante del marchese di Sade rinchiuso con i pazzi, che si faceva portare le rose più belle per sfogliarne i petali sullo scolo di una fogna [...]».⁴ Il gesto di Sade racconta un desiderio che trae godimento non dalla bellezza in sé, ma dalla possibilità di insudiciarla; dunque un desiderio equivocamente postulato sul polo seduzione-repulsione nei confronti dell'immondo, depositario non di un eros semplificabile edonisticamente, ma di un intimo rapporto con il perturbante, con il «basso».

L'operazione batailliana può essere inquadrata come irriverente valorizzazione dello scarto, di quella dimensione «bassa» del reale solitamente costretta a subordinarsi al rigore del lavoro, del discorsivamente valido. Bataille si muove alla luce di un «sole putrido»⁵ sondando il versante della metamorfosi umana più prossimo alla morte, in un'orchestra spettrale e blasfema costruita intorno all'ossessione di nuclei bui che tormentano la pagina (tra i più affascinanti, gli inquietanti slittamenti analogici a cui si presta l'immagine dell'occhio). Il risultato è un urto, una collisione violenta con la materia oscena che Bataille non solo reintroduce nel dominio del «serio», ma che addirittura divulga come ambasciatrice del sacro; un «sacro» in accordo con la radice etimologica *sakros* che lo vede sancire un'alterità. Dunque il sacro come piano «altro», in termini batailliani, dalla misurata compostezza dell'utile profano.

Il male è in questo senso indagato come l'anti-economico per eccellenza, come principio di dissipazione mortale il cui germe è custodito sotto forma di minaccia in ogni movimento del reale. Se nella morte lo stravolgimento di ogni disposizione all'ordine passa attraverso un superamento del confine individuale, in una trasgressione dei criteri profani della ragione utile, è ad essa che il

³F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, traduzione di Mazzino Montinari, Milano: Adelphi, 1968, cit., p. 139

⁴G. BATAILLE, *Documents*, traduzione di Sergio Finzi, Bari: Dedalo, 1974, cit., p. 58

⁵*Sole putrido* è il titolo di un articolo pubblicato su *Documents*

sacro batailliano si rivolge; così come le esperienze interiori che impegnano la faglia più sacra dell'uomo, ovvero quella in cui la progettualità discorsiva non ha potere decisionale: l'esperienza erotica, quella del riso, della poesia, dell'estasi, inscritte nel rapimento del culmine. Forme maledette, sovversive, di passione notturna per l'eccesso, che vanno a delineare una drammaturgia dell'uomo in comunicazione estrema con sé stesso, tramite la ferita che tali esperienze aprono nella compattezza della sua individualità.

L'esercizio della ragione non costituisce la verità ultima dell'uomo, ma un'opzione che egli ha la possibilità di contestare assecondando quei moti interiori che ne rivelano l'insufficienza: la speculazione di Bataille si dispone intorno alle privilegiate esperienze di naufragio dentro cui l'uomo può sperimentare una differente versione di sé, aliena ai codici razionali dentro cui la storia lo ha adeguato. L'indocilità della nostra parte sacra e maledetta coinvolge Bataille in un inseguimento dell'impossibile fatto di silenzi, ingorghi concettuali e poetiche esplosioni di riso che erodono le norme discorsive e l'autenticità stessa delle strategie con cui invano tentiamo di disciplinare definitivamente la nostra inquietudine erotica.

§ 1

PREMESSE

1.1 Il linguaggio del silenzio

Lo spettro di possibilità dentro cui si muove il linguaggio batailliano deve scontare la temerarietà delle intenzioni dell'autore: il sogno di proporre una dimensione realmente alternativa a quella della quotidianità laboriosa, che sia sostenuta dalle categorie dell'assurdo, della follia, dell'eccesso. Il suo linguaggio risulta coerente al progetto di una «immersione nella materia acre, dissolvente ove si fondono le compattezze, i limiti vengono erosi»⁶ che Bataille va prefigurando, come dimensione che non solo accoglie il sacrificio del senso, ma ne faccia la propria ragione teorica e spirituale. Il discorso sull'erotismo è un discorso che scopre gli accessi per l'istante decisivo in cui si svela l'unità dell'essere: è un discorso che spia, gioca vertiginosamente con l'«aberrante superamento»⁷ di tutti i limiti su cui si fonda l'umanità a cui abbiamo voluto credere fino ad ora, a partire dal paleolitico inferiore, quando il marchio del lavoro iniziava a decidere di un uomo contrapposto all'animale. Eppure, nell'animalità c'è non solo qualcosa di impossibile da rinnegare, ma addirittura qualcosa di *fondativo* per l'umanità autentica, che pure la storia ha deciso capace di realizzarsi pienamente nell'universo del lavoro e della ragione.

Bataille ci parla imponendoci una diffidenza nei confronti del linguaggio che è la chiave per cogliere la lacerazione essenzialmente muta che è l'erotismo: si fa strada in una riflessione sull'eccesso e nell'eccesso, che affermi il disordine erotico come momento di messa in gioco suprema che eccede ogni dialettica, eccede il compito di senso che il nostro linguaggio affida alle cose per giustificarne il consumo (un consumo che arriva solo fin dove arriva la garanzia di rendimento). Il linguaggio di Bataille tradisce il fascino mortale per quel margine misterioso del momento erotico che nessun discorso potrà afferrare senza disperdere, senza falsarne la natura per piegarla a quegli orizzonti di senso che ci garantiscono il possesso delle cose. L'oggetto privilegiato del discorso ordinato è il possibile: l'eccesso dell'impossibile costituisce un oltraggio alla parola. Essendo, tuttavia, niente meno che questo il contenuto dell'indagine di Bataille, egli parte dalla demolizione dell'autorità della continuità logico-discorsiva, per un'immersione nell'incandescenza del contenuto contro l'arroganza di parole che aspirano a risolverlo in sé.

L'esperienza dell'erotismo ci colloca in un piano diverso rispetto a quello in cui è possibile entrare in possesso delle cose strutturandole logicamente, secondo le categorie razionali che

⁶C. PASI, *George Bataille: la ferita dell'eccesso*, Torino: Bollati Boringhieri, 2002, cit., p. 63

⁷G. BATAILLE, *L'erotismo*, a cura di Paolo Caruso, traduzione di Adriana Dell'Orto, Milano: Mondadori, 1969, cit., p. 281

avvertiamo più vicine al nostro percepirci come uomini. Potremmo soffrire, in quanto esseri abituati a godere della nostra ragione, a confidare nella complessità logico-discorsiva che ci rassicura sulla lontananza della violenza animale, del fatto che la portata esplosiva di un'esperienza che mai smetterà di esserci visceralmente legata si possa cogliere solo dall'interno, e sia quindi refrattaria a quell'ingerenza esterna che è il discorso nell'ambizione di coglierla.

La cifra dell'erotismo è il segreto. E' uno sconvolgimento che ci impegna al silenzio: ciò che nell'esperienza erotica costringe l'uomo ad avere a che fare con quanto di più sacro e più violento c'è in lui la rende tutta imperniata su un «istante di profondo silenzio»⁸. In particolare, il silenzio dell'erotismo è un silenzio violento: della violenza condivide il carattere di esuberanza intollerabile, contraria ad ogni economia della vita, e per questo rifiutata dal discorso.

Il linguaggio veicola una «sottomissione al senso»⁹ a cui bisogna rinunciare per penetrare quel che di significativo offre il momento della messa in gioco. La messa in gioco comporta il rischio della perdita di quel senso di cui il nostro linguaggio è depositario privilegiato.

Dunque, il silenzio dell'erotismo è il silenzio della messa in gioco. E' il silenzio come trasgressione di ogni garanzia discorsiva, della logica che vuole la collaborazione del linguaggio come momento fondamentale della costruzione di senso. Il *nostro* senso, ovvero il senso del lavoro, dell'utile, della conservazione della vita, del disprezzo per il derisorio, di preoccupazione per il futuro: elementi che la potenza contraddittoria dell'erotismo minaccia, in una maniera che Bataille descrive splendidamente.

Al di là dei fattori che egli vuole determinanti per il suo sentimento di sé, l'uomo è suscettibile di esperienze interiori che rimandano all'irriducibile elemento mistico della sua natura, ed il mistico «fa tremare la sicurezza del sapere discorsivo»¹⁰: all'uomo è concesso di sperimentarsi in stati, quali l'ebbrezza erotica, quella poetica, l'esperienza del sacrificio, del riso, la cui essenza è in profondo legame con la sensibilità al «poetico o l'estatico», ovvero a «ciò che in ogni discorso può aprirsi alla perdita assoluta del suo senso, al (senza) fondo di sacro, di non-senso, di non-sapere o di gioco»¹¹. L'impiego del discorso che fa Bataille rivela come dell'atto erotico egli inseguiva per lo più il moto di sottrazione, il moto di fuga che fonda sull'assenza un'intimità nuova e inconfessabile. Le incongruenze e le oscurità in cui incorre sono frutto di valore di una sperimentazione estremamente suggestiva: la ricerca di una «parola che conservi il silenzio»¹² nella rinuncia definitiva a scalzare la verità intima dalla profondità anti-discorsiva in cui risiede.

⁸ Ivi, cit., p. 287

⁹ J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, traduzione di Gianni Pozzi, Torino: Einaudi, 1971, cit., p. 332

¹⁰ Ivi, cit., p. 352

¹¹ Ivi, cit., p. 338

¹² Ivi, cit., p. 339

La sfida discorsiva di Bataille tenta di scavare per il lettore un percorso nella perdita di senso, e in questo caso lo fa ricorrendo alla familiarità che abbiamo con l'esperienza erotica e con lo smarrimento che provoca smascherando la nostra reticenza nell'accettare la furia di cui siamo capaci.

[...] questa scrittura non deve garantirci nulla, non ci dà nessuna certezza, nessun risultato, nessun vantaggio. E' assolutamente avventurosa, è una chance e non una tecnica.¹³

Bataille parla di erotismo e morte, erotismo e sacro, accostando sfere concettuali che nell'esperienza abituale della nostra ragione compaiono quasi sempre in antitesi: spesso non si può ricorrere che alla semantica del paradosso per avvicinarsi alla verità di un evento che ci trascende, che si pronuncia senza mai confessarsi davvero, che proietta l'uomo in quel segreto dell'umano che il controllo linguistico finisce sempre per tradire.

Un discorso che dà l'idea di volere e potere dominare la verità erotica non ne rappresenta realmente lo spessore: dentro questa «gioiosa e terribile caduta»¹⁴, in cui rinveniamo «il senso di una duplicità autenticamente tragica, che ci permette di avere l'esperienza ultima della morte nell'atto stesso della vita»¹⁵, il discorso utile precipita. La trasfigurazione totale di tutte le positività del nostro quotidiano in cui incorriamo nell'abbandono erotico non risparmia nemmeno il linguaggio: anzi, pare reclamare un linguaggio che contesti il senso del linguaggio, un linguaggio del negativo, un linguaggio del silenzio, un linguaggio che, ancora prima di voler dire o significare, voglia illuminare il segno dell'esperienza. Un linguaggio che riconosca il punto di estrema apertura nella dissipazione mortale, nell'esplosione disarmonica che ci permette di pensare l'impensabile: tratta una «Parola cauta, rivolta verso l'interno e che, con questa precauzione, designa l'impossibile pensiero centrale che non si lascia pensare».¹⁶

La parola di Bataille non dice, ma indica, designa l'impensabile senza la presunzione di addentrarsi con i suoi soli mezzi: è dunque una parola insubordinata alla funzione utile che svolge solitamente per il mondo del lavoro, ribelle al dominio della parola servile a cui è vincolato l'uomo ragionevole. Essa non si propone come custode dell'ordine sociale nell'intento di riconciliare le opposizioni a cui si rivolge, anzi, le riconosce come idiosincratice ma non per questo meno allacciate. Non una parola domestica ma una parola errante e sovversiva, che celebri il trionfo del

¹³Ivi, cit., p.354

¹⁴G. BATAILLE, *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di dépense*, introduzione di Franco Rella, traduzione di Francesco Serna, Torino: Bollati Boringhieri, 2015, cit., p. 251

¹⁵*Ibidem*

¹⁶M. BLANCHOT, *La conversazione infinita*, introduzione di Giovanni Bottiroli, traduzione di Roberta Ferrara, Torino: Einaudi, 2015, cit., p. 259

vano contro la strumentalizzazione servile a cui ricorre l'uomo ragionevole per amministrare utilmente le proprie inquietudini.

«Se nessuno mette a nudo quel che dico, togliendogli l'abito e la forma, io scrivo invano».¹⁷

La messa a nudo della verità che l'osceno proclama passa attraverso uno sforzo di relativizzazione estrema delle parole tramite cui ci viene sottoposta: le parole di Bataille ci conducono in un'operazione che le supera, sono subordinate all'impatto con il messaggio di cui sono intrise, ovvero la proposizione di una luce che illumini lo scandalo tanto quanto la decenza. Ciò che vi è di più basso può emanciparsi dalla censura decente che gli era imposta, e affermare i propri valori intollerabili per il decoro comune; può domandarci se simili valori ci appartengano meno di tale decoro. La risposta non è formulabile logicamente, ma si traduce in un urto, un disorientamento intenso: quello in cui il protagonista di *Madama Edwarda*, dopo l'esperienza della notte che il racconto segue, si ritrova ad interrogarsi sul non-senso della sua condizione esistenziale. Il non-senso si ribella ad ogni derisione sminuente e si impone con una serietà che ci urta, perché si appropria della validità che volevamo accordare soltanto al senso.

Bataille si muove in un quadro dentro cui l'impossibile trova voce, e assiste al realizzarsi di ciò che non rientrava nei nostri canoni di realizzazione. Il segreto, al di là di ogni parola e a discapito del nostro sgomento, della vita in cui siamo immersi.

Avvicinarsi a Bataille comporta l'entrare in sintonia con un pensiero che si manifesta in lampi, assecondare ciò che passa tra gli strappi del suo linguaggio, ovvero la volontà di inabissarsi nell'enigma dell'uomo, spossessato dalla dismisura a cui lo aprono alcune esperienze interiori. Carlo Pasi parla efficacemente di «scrittura-sacrificio», in quanto «scrittura ferita, allarga le labbra della piaga, espone la fessura, la sua buca e inghiotte come la vertigine del vuoto».¹⁸

La scrittura di Bataille non è uno strumento regolatore dell'ordine abituale volto al disciplinamento dell'inquietudine erotica, ma è la comunicazione di una ferita, la verifica di un'assenza; lo sporgersi su ciò che non si colloca nello spazio dell'utile ma nello spazio della crisi, nell'indicibile punto di intersezione tra l'orrore ed il piacere. La piaga, la fessura citata da Pasi è la faglia che l'intensità erotica apre nella compattezza dell'identità. Lo spostamento dei confini personali che è il cuore della comunicazione sessuale avviene sul crinale della morte, e trovare un linguaggio che sia disposto a seguirlo, che non si lasci intimorire dall'accostamento parossistico degli opposti, che rispetti i silenzi significanti di cui tale esperienza è permeata, rimane tra i primi e più affascinanti obiettivi di Bataille.

¹⁷G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, traduzione di Luca Tognoli e con uno scritto di Maurice Blanchot, Milano: SE, 2013, cit., p. 52

¹⁸C. PASI, *George Bataille: la ferita dell'eccesso*, cit., p. 29

1.2 Il concetto di *dépense*

La costruzione di un sistema si edifica sulla distinzione tra ciò che si presta ad esserle strumento ed il «radicalmente altro». Il sistema umano, che trae la propria energia dalla ragione calcolante e dal lavoro che ne è la più solida conquista, sostiene il costruttivo, etichettando come radicalmente altro da sé il distruttivo, l'indefinito. Il sistema di ragione tende a ritrarre lo sguardo dall'ambiguità dell'indistinto, impossibile da recepire come risorsa utile. La presenza della morte semina tracce di indistinto nell'ordine costruttivo della società, intorbidisce con allusioni al distruttivo le risorse di cui essa dispone per realizzare la sua concezione di umano. Per questo la società ha costruito una rete di elusioni grazie a cui può tenere a distanza ogni indizio di decadenza, in un'operazione capillare di rimozione della morte come inconciliabile opposto della vita che si intende promuovere. Il movimento biologico delle cose, tuttavia, è segnato da una inesorabile metamorfosi dal costruttivo al distruttivo e viceversa, che noi ci ostiniamo a rinnegare pur di non ammettere il male come iscritto nel processo naturale del mondo. La riflessione di Bataille attesta che lo scarto irrevocabile del margine distruttivo a favore dell'isolamento del costruttivo è un'illusione della coscienza di ragione, sempre tesa ad istituire distinzioni rassicuranti per creare forme sostenibili, per non sprofondare nell'indistinto del continuum universale dove è innegabile l'inquietante intreccio di ambiti abitualmente percepiti come contraddittori. Ogni operazione è pertanto sottoposta ad un controllo della perdita che comporta, in quanto questa è elemento fondamentale di discernimento tra le azioni che sono costruttive (nel caso la perdita sia gestibile in proporzione al guadagno ottenuto) e quelle che sono distruttive.

Moltissime attività umane si trovano ad avere a che fare, in momenti diversi del loro svolgimento, e con intensità più o meno compromettente, con il principio della perdita. In una società che ha costruito la sua credibilità sul riconoscimento, lo sfruttamento dell'utile, e sulla parsimonia che ne garantisce la conservazione più a lungo possibile, la perdita costituisce un momento univocamente negativo, la cui contropartita positiva è il guadagno lineare preteso dalla nostra concezione di lavoro.

Il principio acquisitivo regola non soltanto i nostri processi economici, ma anche il nostro coinvolgimento spirituale nel mondo e gli scambi umani a cui ci prestiamo: il criterio della parsimonia orienta il consumo delle nostre forze vitali e soprattutto stabilisce un ordine funzionale a mantenere la violenza lontana dalla nostra industriosità. Tanto il macrocosmo delle società umane quanto il microcosmo della sfera biologica e spirituale dell'individuo devono gran parte del loro successo al riguardo nei confronti di ciò che era utilitaristicamente valido: dunque la razionalità del consumo basata sulla valorizzazione dell'acquisizione e della conservazione rigetta l'improduttivo. Tuttavia, il movimento reale dell'economia umana evidenzia l'esistenza di una *parte maledetta*

della produzione che non rientra nei parametri di consumo razionale stabiliti. Tale parte è destinata ad un dispendio improduttivo, allo sperpero, alla distruzione: Bataille riserva il nome *dépense* alle forme di spreco fine a se stesso, in opposizione al principio di autoconservazione che qualifica la nostra economia e, in senso lato, la nostra civiltà.

La riflessione di Bataille si muove a partire dalla provocatoria messa in discussione dei cardini della nostra economia: una rivalutazione estrema del momento della perdita lo rende condizione di senso dell'economia stessa. Nella pratica della vita, accanto al calcolo utilitaristico compare sempre un'esuberanza, una tendenza alla dissipazione che ad esso non potrà mai totalmente subordinarsi.

Il riconoscimento e l'esaltazione di una «proprietà positiva della perdita»¹⁹ hanno portato alcune società a rivestire lo sperpero di un'accezione simbolica, e ad inserirlo in vere e proprie operazioni rituali: nei suoi studi del 1923-24, Marcel Mauss individua nell'usanza del *potlâc* degli indiani nordamericani una forma arcaica di scambio basata su tale concezione.

Le osservazioni di Mauss, riportate da Bataille ne *La nozione di dépense*, descrivono la pratica del *potlâc* come una sorta di sfida di doni: tramite l'elargizione di doni smisurati un clan poteva dimostrare la sua potenza, mortificare o sfidare un rivale, obbligandolo a fare altrettanto se non avesse voluto essere da meno. Raccogliere la provocazione del donatario significava offrire ricchezze maggiori, dando luogo a «ecatombi di proprietà»²⁰ in cui venivano dilapidati o addirittura annientati in modo spettacolare i beni guadagnati durante la produzione. Nel costume del *potlâc*, occasione per mantenere o per innalzare il proprio rango, in cui il potere è qualificato come «potere di perdere»²¹, troviamo scardinate le istanze regolatrici della nostra economia classica, in primis il principio di conservazione.

Alcuni tratti elementari della pratica del *potlâc* e dell'ordine di valori in essa implicito hanno lasciato residui anche in consuetudini successive che comprendevano l'ostentazione di spese generose per esempio nel finanziamento di spettacoli, feste, giochi, culti; in ambito pagano come funzione sociale in favore della collettività, in ambito cristiano come elemosina e beneficenza rivolta a chiese e monasteri.

Dunque la formula della *dépense*, anche se in configurazioni sempre più moderate, ha mantenuto a lungo una sua forza significativa. Il vero scacco alla valorizzazione positiva della perdita e delle funzioni sociali che la comprendevano è dato dall'affermazione della borghesia come nuova classe detentrica di ricchezze. La borghesia stabilisce la produttività come propria essenziale ragione, dissimulando le proprie *dépenses* con la meschina ipocrisia a cui è abituata: il sistema dello

¹⁹G. BATAILLE, *La nozione di dépense*, cit., p. 49

²⁰*Ibidem*

²¹Ivi, cit., p. 50

scambio surclassa quello del libero dono, imponendo la concezione razionalistica dell'economia che oggi ci è tanto familiare. Un principio di misura orienta le nostre spese in modo che abbiano il minor scarto di perdita possibile.

Eppure, la ragionevolezza del nuovo paradigma di consumo non consente alla classe borghese di sottrarsi a processi di *dépense*: anch'essa è impegnata nella gestione di un'esuberanza che eccede i calcoli ragionevoli, ma lo fa in privato. Lo sfoggio della propria fortuna è stato confinato ad un ambito di riservatezza, con una vergogna che svilisce il principio che stava alla base della grande generosità ostentatoria come motivo d'onore per il proprio rango.

Il rapporto che le varie forme storiche in cui si è concretizzata l'evoluzione economico-sociale hanno intrattenuto con la perdita è oggetto di forte interesse per Bataille, che dedica a questo gli studi de *La parte maledetta*; ripercorrere le tappe di questo percorso sarebbe, seppur affascinante, dispersivo per la mia trattazione. Mi limito ad evidenziare come in questo saggio trovino applicazione in campo economico principi che in senso profondo appartengono al movimento stesso della vita. Per quanto forte sia l'istinto di autoconservazione alla luce del quale ci teniamo lontani dallo squilibrio (dalle singole situazioni di squilibrio in cui si riflette l'anticipazione dello squilibrio più estremo che è la morte), «vi è nella natura, e continua a sussistere nell'uomo, una tendenza perenne all'*eccesso*, che può essere ridotta soltanto in parte, mai completamente».²²

L'universo del lavoro in cui l'uomo si è collocato ripudiando la violenza animale non coinvolge fino in fondo ogni suo aspetto: la sua intima «parte maledetta» decide di lui tanto quanto la sua ragione. Una delle sfere più suscettibili di eccesso, un eccesso che trasporta nel disordine gli individui coinvolti con una violenza tale da farlo apparire prefigurazione della morte, è quella dell'erotismo.

Le leggi della ragione che presiedono al mondo del lavoro si imbattono nella carne pulsante di istinti che l'uomo in ultima istanza è, e le impongono la strategica osservazione di una misura (di ordine fisico e morale) entro la quale la pratica del piacere può risultare innocua, senza guastare il corpo in uno sperpero di energie preziose. «L'universo economico oggettivato, quindi la più alta forma razionale di cura per i beni materiali, indispensabile per ogni cultura intramondana, era una struttura alla quale l'assenza d'amore era inerente fino alle radici».²³

Durante tutto il percorso batailliano, l'atto erotico si configura come un momento in cui la totalità dell'individuo è immersa in un «cieco palpitare verso la perdita»:²⁴ perdita intesa come smarrimento e come smisurato dispendio. La cifra più veritiera dell'atto sessuale non è l'occasione

²²G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 47

²³M. WEBER, *Osservazioni intermedie in Sociologia delle religioni*, vol.2, a cura di Chiara Sebastiani, introduzione di Franco Ferrarotti, Torino: Utet, 2008, cit., p. 630

²⁴G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p.122

positiva di proliferazione che esso costituisce, quanto l'esorbitante sperpero che ne è la condizione: in questo senso la frenesia erotica è in primo luogo un movimento di *dépense*.

«Il desiderio di produrre a basso costo, è miseramente umano»²⁵: la natura non ha motivo di risparmiare sulle energie impiegate per la garanzia di crescita e rinnovamento degli esseri. Sul piano biologico, l'attenzione per l'autoconservazione non si traduce meccanicamente in un'ossessione per la parsimonia. Anzi, quasi mai la natura si limita al minimo indispensabile che sarebbe sufficiente per salvaguardare la continuità degli esseri, ma agisce in un'«orgia di forze vive»²⁶ che non si cura di economizzare gli sforzi investiti: la prosecuzione della vita avviene in un gran fasto di energie non necessarie, nella loro dispersione a vuoto, nello spreco.

«L'esistenza non rassomiglia più a un percorso definito da un segno pratico a un altro, ma a una incandescenza malaticcia, a un orgasmo durevole»²⁷.

Nella densa trasposizione allegorica de *L'ano solare*, la *dépense* figura come attività febbrile di un occhio posto in cima al cranio, rivolto in alto a contemplare il sole arroventato: tale operazione consuma l'intera testa, la quale così «invece di rinchiudere la vita come il denaro è rinchiuso in un forziere, la sperpera senza contare».²⁸ La febbre vulcanica che guasta, brucia, consuma la vita, qui preposta all'organo dell'occhio pineale, ancora innalza la perdita a contropartita inevitabile della proliferazione positiva di cui la vita è capace.

Soprattutto, l'occhio pineale, rivolto all'incandescenza celeste, propone una visione diversa da quella abituale: una visione verticale, che «non avrebbe per funzione di stabilire un contatto fra un essere e gli oggetti che sono necessari alla sua conservazione».²⁹ La direzione verticale dello sguardo non risponde ad una logica utilitaria, volta allo sfruttamento degli esseri che abbraccia.

²⁵Ivi, cit., p. 68

²⁶Ivi, cit., p. 69

²⁷G. BATAILLE, *L'ano solare*, a cura e con uno scritto di Sergio Finzi, Milano: SE, 1998, cit., p.39

²⁸Ivi, cit., p. 38

²⁹Ivi, cit., p. 60

§ 2

EROTISMO E MORTE

Affrettandoci noi a far rientrare nel mondo un piacere e un dolore che sono per loro statuto anche in-finiti conferendo loro una forma, uno spazio, un tempo eccessivamente ben-definiti, non rischiamo di vincolare le nostre, pur sempre limitate, possibilità a un ordinario che rifiuta di far emergere quello straordinario che pure alberga in noi?³⁰

Il discorso sull'erotismo batailliano si organizza intrecciandosi a due interlocutori principali, la morte ed il sacro, nelle cui suggestioni sempre scivolano gli esiti di quelle esperienze umane che hanno a che fare, più o meno nitidamente, con l'eccesso. Riservo un paragrafo di trattazione a parte per l'ultima di queste due sfere, occupandomi qui della prima.

Può essere interessante, in primo luogo, circoscrivere l'atmosfera in cui le sistemazioni teoriche batailliane si vanno a collocare, tramite un accenno alla produzione di romanzi che lungo tutto il loro corso le ha accompagnate e investigate nelle più svariate declinazioni, offrendo un affresco del sordido in apparenza ottuso, «acefalo», del tutto gratuito, ma profondamente impregnato di implicazioni filosofiche.

2.1 L'osceno nei romanzi

Nella ricostruzione de *L'ano solare*, d'interesse simbolico ancor prima che realistico, Bataille afferma: «L'orgoglio umano è volgarmente associato»³¹ ad una progressiva verticalizzazione della sua figura, che dovrebbe garantirle una solennità emancipatrice dalla forma animale scimmiesca. Gli uomini sono riusciti a «lasciarsi polarizzare, in un certo senso, dal cielo».³²

L'evoluzione ha portato ad una metamorfosi, in termini fisiologici e di significato, delle due estremità fondamentali del corpo umano e dei suoi antenati scimmieschi: l'apertura boccale (di cui i singoli elementi del viso rappresentano una «complicazione»³³) e l'apertura anale, di cui sono una complicazione gli organi genitali. Nelle scimmie gli orifizi anali erano riccamente variegati di policromie decorative, i cui colori sgargianti garantivano loro un'appariscenza che nella figura pienamente umana è scomparsa. Quest'ultima al contrario, forte di una sempre più definita erezione che la distanziava dal ripiegamento orizzontale peculiare delle scimmie, tendeva al rigetto verso l'alto, e quindi verso il capo, delle proprie spinte vitali. Al viso andava dunque garantita una complessità espressiva nuova, che poteva essere il corrispondente dello splendore variopinto degli

³⁰F. BASSAN, e S. COLAFRANCESCHI (a cura di), *Georges Bataille. Figure dell'eros*, Milano – Udine: Mimesis, 2016, cit., p. 65

³¹G. BATAILLE, *L'ano solare*, cit., p. 49

³²Ivi, cit., p. 40

³³Ivi, cit., p. 51

orifizi anali delle scimmie. La testa dell'uomo, la cui nuova posizione divenne emblema di dignità e solennità, con le sue costruzioni cerebrali sempre più raffinate e la sua portata simbolica di propensione verso il cielo, custodiva la chiave per la reale emancipazione dalla forma animale, che sarebbe avvenuta pienamente nello sviluppo di una logica del lavoro. L'estremità facciale si andava caratterizzando sempre di più, mentre quella escrementizia si ritirava «all'interno delle carni»³⁴ laddove la sua sporgenza sarebbe risultata meno vistosa.

Tutto il potenziale di espansione, tutte le possibilità di liberazione di energia, non hanno più trovato nelle condizioni normali la via aperta che verso le regioni superiori vicine all'orifizio boccale, verso la gola, il cervello e gli occhi. Lo sbocciare della figura umana dotata della voce, dei differenti giochi di espressione e dello sguardo che ne è come l'incendio, con la possibilità di disimpegnare immense quantità di energia sotto forma di scoppi di risa, di lacrime o di singhiozzi, ha preso il posto del viso orribile e vuoto della scimmia, utilizzando tutto lo splendore che aveva fino allora fatto germogliare e acceso l'orifizio anale.³⁵

All'uomo era dato il compito di custodire la propria differenziazione, e lo fece tramite l'elaborazione di una morale peculiarmente umana, che comprendeva un senso dell'osceno volto a rigettare l'appariscenza degli orifizi tanto accentuata nei suoi antenati animali. La portata emancipatrice della verticalizzazione dell'uomo ha contribuito non solo a rinunciare alla ricchezza ornamentale degli orifizi anali scimmieschi, ma addirittura a denunciarli come osceni al nuovo senso di vergogna che tale morale proponeva.

L'estremità anale e quella genitale che ad essa associamo divennero qualcosa che andava nascosto, come se compromettessero l'ordine che l'uomo aveva scelto come indice dell'umanità realizzata: l'esibizione di tali «parti vergognose»³⁶ del corpo era un diretto rimando a quell'animalità da cui a tutti i costi egli aveva voluto affrancarsi (Madame Edwarda è oscenamente «nuda come una bestia»³⁷). Esse vennero collocate, attraverso transizioni mentali più o meno consapevoli, nell'ambito della sporcizia, della putredine, del fetido, di cui è possibile un accostamento con il cadavere stesso, e con la reazione di nausea che immediatamente in noi suscita.

Non a caso, Bataille afferma che nel contesto dell'unione erotica «l'azione decisiva è il denudamento»,³⁸ in quanto infrange i tabù di cui l'uomo ha reso oggetto il proprio corpo, fondativi per la sua umanità di essere chiuso e ordinato, a cui la ragione ha concesso il pieno possesso di sé. L'atto sessuale mette in gioco quegli organi che dovrebbero rimanere nascosti, in quanto apertura

³⁴Ivi, cit., p. 29

³⁵*Ibidem*

³⁶G. BATAILLE, *L'eroticismo*, cit., p. 66

³⁷G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, cit., p.55

³⁸G. BATAILLE, *L'eroticismo*, cit., p. 26

sull'osceno, laddove «osceno significa squilibrio, uscita da una condizione dei corpi corrispondente al possesso di sé, alla padronanza del proprio io, inteso come individualità durevole e affermata».³⁹

«I nostri corpi si perdevano nel sentimento soffocante di una nudità che sempre si apriva ma sempre era inaccessibile».⁴⁰

La nudità annuncia la crisi, schiude qualcosa che non siamo abituati a maneggiare con le categorie della quotidianità: l'atto di denudamento le ripone per esporsi all'azzardo di una comunicazione eccessiva. Tuttavia, determinate esperienze (in primis quella sessuale) rivelano la nostra ambivalenza nei confronti di ciò che riteniamo osceno: ne siamo disgustati e sedotti, in un movimento di profondo intreccio tra la repulsione e l'attrazione. Dall'osceno scaturisce un turbamento che intensifica il desiderio, in quanto vi insinua una componente di morte che ne pare la contraddizione. La morte partecipa dei passi del «lungo corpo osceno»⁴¹ di Madame Edwarda che il protagonista segue verso il piano superiore del bordello, dopo aver intravisto i suoi «stracci», «rosei e pelosi, pieni di vita come una piovra ripugnante».⁴²

Ne *Il morto*, dopo la morte di Edouard, la prima cosa che Marie fa, su preghiera dello stesso Edouard morente, è quella di denudarsi: l'atto del denudamento funge da cerimonia estrema per la morte del compagno, dunque la nudità di Marie risulta il tramite che apre su un osceno che non scredita la morte, ma vi si accorda, ne è la celebrazione assurda. Sarà la nudità di Marie ad innescare le concatenazioni scandalose su cui si regge il racconto, le quali andranno incontro alla morte di Marie stessa. Dunque è una morte a scatenare l'impulso di Marie di denudarsi ed è una morte che chiude la sequela di conseguenze che tale atto mette in moto. Ciò che si iscrive tra questi due estremi non fa che porre l'accento sulla costante suggestione di morte che incombe sulla nudità di Marie, da lei stessa percepita con un'inquietudine che la angoscia e la scatena di eccitazione. Il corpo morto ed il corpo nudo, osceno, febbricitante di piacere sono posti in una sottile correlazione, costantemente insinuata ma mai spiegata davvero, difficile da tollerare per le categorie abituali in cui inscriviamo le due condizioni.

«Si sentì abbagliata, raggelata: la sua vita sprofondava. Nell'immensità fredda, inondata di luce, che le si apriva davanti, non era più separata da Edouard. A ventre e culo nudi; l'odore di culo e di ventre insalivato era l'odore stesso della morte».⁴³

³⁹*Ibidem*

⁴⁰G. BATAILLE, *Mia madre*, Traduzione di Andreola Pizzetti, Milano: SE, 2010, cit., p. 110

⁴¹G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, cit., p. 33

⁴²Ivi, cit., p. 29

⁴³*Il morto* in G. BATAILLE, *Tutti i romanzi*, a cura di Guido Neri, traduzioni di Michele Canosa et al., Torino: Bollati Boringhieri, 2004, cit., p. 480

Il confine tra la morte e l'osceno su cui spalanca l'eccesso voluttuoso si perde nel corpo nudo, carne che non ha più limiti per definirsi, in quanto non più in grado di onorare i confini che le erano imposti quando era la ragione a decidere di lei.

«Perché, una volta nudo, ciascuno di noi si apre a qualcosa di più che se stesso [...] Ci inabissiamo, allargando le gambe, spalancati il più possibile a ciò che non è più noi stessi ma l'esistenza impersonale, paludosa, della carne»,⁴⁴ laddove «carne» diviene una disposizione particolare del corpo che ha momentaneamente smarrito la sua struttura sensata.

Il romanzo di Madame Edwarda è tutto permeato di immagini che pongono la stessa assonanza tra l'osceno e la morte (e l'atto di violenza che essa costituisce). Così «la nudità del bordello evoca il coltello del macellaio»,⁴⁵ e la nudità della stessa Edwarda «aveva l'assenza di senso e al tempo stesso l'eccesso di senso di un abito funebre».⁴⁶

L'urto con la nudità oscena di Edwarda apre nel protagonista una febbre di annientamento che egli sceglie di assecondare, ormai incapace di fermarla: «Accettavo, desideravo soffrire, andare oltre, andare, a costo di esserne abbattuto, fin dentro al «vuoto» stesso. Conoscevo, volevo conoscere, avido del suo segreto, senza dubitare un istante che a regnare in lei fosse la morte».⁴⁷

La figura di Madame Edwarda è un compendio di tutti i nuclei teorici che Bataille sistemerà ne *L'erotismo* in modo da organizzare l'erotismo e la morte (oltre all'erotismo e il sacro, di cui mi occuperò in seguito) dentro uno stesso movimento. Edwarda propone l'esperienza erotica come naufragio, come pratica di follia che ne recupera il valore in chiave grottesca: l'erotismo di Bataille, qui come altrove, è svuotato di ogni carica di sensualità, non è un momento vitalistico, ma piuttosto una parossistica corrente di distruzione che annichilisce l'uomo nella ricerca di un piacere che in ultima ragione sfugge, un piacere che non riempie, non si risolve mai in una liberazione. Il desiderio è un'ebbrezza arida che oscilla tra il supremo piacere e il supremo dolore.

La solennità di cui è intriso l'enigma che porta con sé Edwarda vive trasfigurata tra le righe di un erotismo esangue che è dolorosa convulsione estatica, che lascia nell'assenza. La demenza sessuale di Edwarda restituisce la mania erotica al piano della carnalità più spietata, eppure non smette di rimandare a qualcosa di più alto, che si lascia intravedere senza lasciarsi cogliere a pieno. Il protagonista fissa la donna mentre riemerge dalla furia dell'amplesso con l'autista del taxi: «dal suo sguardo, in quel preciso istante, seppi che ritornava dall'impossibile»⁴⁸. A Edwarda è accordato l'accesso all'impossibile (che dovrebbe appartenere solo a Dio), e lascia chiunque assista a tale

⁴⁴G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, traduzione di Andrea Zanzotto e con uno scritto di Maurice Blanchot, Milano: SE, 2006, cit., p.124

⁴⁵G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, cit., p. 33

⁴⁶Ivi, cit., p. 46

⁴⁷Ivi, cit., p. 42

⁴⁸Ivi, cit., p. 56

eccezionalità in un disorientamento angoscioso, una nausea impotente, in balia di un «cieco scivolare nella morte».⁴⁹

L'impudicizia sublime di Edwarda demistifica la realtà del protagonista, lo guida nell'irruzione nella notte, in senso fisico e simbolico: la notte parigina, dove i due si perdono, ma anche la notte spirituale come destituzione delle leggi del giorno, come alterazione estrema del senso che normalmente ci definisce.

La scena finale di *Mia madre*, romanzo tutto incentrato sull'iniziazione alle perversioni di Pierre da parte della madre Hélène nei confronti della quale egli nutre un lacerante desiderio, vede il cruciale momento in cui sta per realizzarsi l'amplesso incestuoso da cui i due si erano fino ad allora trattenuti. Al culmine di un percorso feroce orchestrato dalla madre per nutrire e consolidare la fascinazione del figlio per gli eccessi, in cui essa stessa si consumava, egli è pronto per l'eccesso più intenso, a cui corrisponde il più intenso piacere: Hélène gli dice: «Vorrei trascinarti nella mia morte».⁵⁰

La madre («quel prodigio di disperazione e di laceramento che lei era»⁵¹) intende accompagnare il figlio alle soglie dell'esperienza più estrema, in diretto contatto con l'abisso verso cui erano sempre stati tesi i suoi vizi depravati. «Mia madre mi destinava a quella violenza su cui regnava».⁵²

Lo sconvolgimento della morte, la dolcezza dell'orrore che le è connaturato, compaiono qui come la trasfigurazione ultima della voluttà, come se ne fossero l'espressione più compiuta a cui le perversioni precedentemente descritte, per quanto sconcertanti, erano solo propedeutiche. «Il movimento dell'amore, portato alle sue estreme conseguenze, è un movimento di morte».⁵³

2.2 L'eccesso fin dentro la morte

Il primo accento che Bataille pone per affrontare un discorso sistematico sull'erotismo è sull'intimo legame che esso intrattiene con la morte. Impiegherà un intero saggio per approfondire la prima definizione che dà dell'erotismo nell'introduzione del saggio omonimo e, ancor prima, nelle riflessioni su Emily Bronte ne *La letteratura e il male*⁵⁴: «Dell'erotismo si può dire, innanzitutto, che esso è l'approvazione della vita fin dentro la morte».⁵⁵

⁴⁹Ivi, cit., p. 59

⁵⁰G. BATAILLE, *Mia madre*, cit., p. 117

⁵¹Ivi, cit., p. 113

⁵²Ivi, cit., p. 74

⁵³G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 49

⁵⁴G. BATAILLE, *La letteratura e il male*, traduzione di Andrea Zanzotto, Milano: SE, 1987, cit., p. 16

⁵⁵G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 19

Il brevissimo accenno alla Genesi che Galimberti riporta nel capitolo *Amore e perversione*⁵⁶ risulta interessante in quanto offre, pur non approfondendolo, uno spunto di riflessione sul ruolo capitale che la separazione, la differenziazione gioca nel sentimento di sé che definisce l'uomo. Nella Genesi,

Dio separò la luce dalle tenebre e chiamò la luce 'giorno' e le tenebre 'notte. Dio disse ancora: vi sia fra le acque un firmamento, il quale separi le acque superiori da quelle inferiori. Poi Iddio disse: si raccolgano tutte le acque che sono sotto al cielo in un sol luogo in modo che appaia l'asciutto. E chiamò l'asciutto 'terra' e la raccolta delle acque 'mare'. E Iddio vide che ciò era buono.⁵⁷

L'atto fondamentale per l'origine dell'universo che nella tradizione giudaico-cristiana Dio compie è un atto di distinzione. La luce viene separata dalle tenebre, l'asciutto dalle acque. La caratterizzazione degli elementi avviene in primis tramite una differenziazione che li separa gli uni dagli altri, la loro definizione si compie del momento in cui si stagliano dall'indifferenziato, vengono sottratti al disordine della fusione. La costruzione di qualsiasi ordine stabile esige in primo luogo la separazione degli elementi che intende amministrare, tramite l'istituzione di confini inviolabili che sopprimano la minaccia di un indistinto che accoglie i contrari, le ambiguità, le anomalie più oscure. Che si tratti di ordine cosmico, ordine sociale o ordine personale, il limite permette di identificarsi a ciò che altrimenti nel caos ibrido non avrebbe esistenza propria. La coscienza della mia individualità da cosa si origina se non dalla percezione elementare che io sono un essere distinto dagli altri esseri? La nostra individualità è circoscritta da dei limiti, entro i quali siamo confinati nell'isolamento che ci identifica.

«Il corso della vita umana ci vincola ad opinioni facili. Noi ci rappresentiamo noi stessi come entità ben definite: niente ci sembra di più certo di questo *io*, su cui si fonda il pensiero. E quando esso raggiunge gli oggetti, è per modificarli a proprio uso: non è mai uguale a ciò che non è lui stesso».⁵⁸ L'atto erotico è una negazione violenta dell'isolamento individuale, definito da quei limiti che ci connotano come esseri distinti, sottraendoci all'indistinto universale: si propone dunque come profondissima lacerazione della frammentarietà personale, che riconduce gli esseri dentro la continuità dalla quale i loro limiti avevano il compito di stagliarli.

L'uomo è pensato come creatura «che non può evitare i suoi limiti e non può nemmeno mantenersi»⁵⁹, in quanto sempre sospinto in una fuga verso la continuità, mossa dall'«ossessione di una totalità originaria»⁶⁰. Le tre forme di erotismo che Bataille qui distingue, un erotismo dei

⁵⁶U. GALIMBERTI, *Le cose dell'amore*, Milano: Feltrinelli, 2008, cit., p. 42

⁵⁷ Genesi, 1, 3-10

⁵⁸G. BATAILLE, *La letteratura e il male*, cit., p. 112

⁵⁹G. BATAILLE, *Il colpevole*, traduzione di Angela Biancofiore, Bari: Dedalo, 1989, cit., pp. 37-38

⁶⁰G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 24

corpi, un erotismo dei cuori, e un erotismo sacro, hanno in comune il tentativo di far ritrovare alla «individualità casuale»⁶¹ il sentimento di continuità che essa percepisce con insondabile nostalgia. Dunque l'ambivalenza dell'essere umano, che è deciso dal riconoscersi nei propri confini eppure vive con sottile e talvolta dolorosa insoddisfazione l'esperienza della propria discontinuità, si riflette nell'ambivalenza nei confronti degli atti che comportano la dissoluzione dei limiti, primo fra tutti quello erotico.

Nessuna promessa di guadagno costituisce lo stimolo reale per una così estrema messa in gioco di ciò che è sostanziale per la mia singolarità: l'atto carnale è a tutti gli effetti uno spreco, una febbre di disordine senza contropartita. L'eccesso che nella quotidianità rifuggiamo è l'elemento da cui traiamo maggior godimento nel momento erotico. Nello stato estremo che è quest'ultimo tocchiamo con mano la concretezza dei nostri limiti, e sperimentiamo la vertigine di infrangerli: sperimentiamo un superamento che non ci è concesso dalla struttura più significativa della nostra umanità che ci pare essere l'equilibrio, l'ordine. Ogni isolamento ha una sua forma precisa, interrompibile dall'erotico in un gioco di evasione dalla autoreferenzialità del *proprium* che abbiamo eletto a cifra della nostra umanità. L'individuo è espropriato della chiusura che ne determina la singolarità, è spogliato dei limiti in cui si riconosce: è tutto deciso, per un momento, dalla *pletora* dei suoi organi. Quest'ultima determina uno «scatenamento di meccanismi estranei all'ordine abituale delle norme umane».⁶² Una fino ad allora ignorata violenza si impadronisce del corpo, gli impone una sovrabbondanza di energia che esso non può gestire con le misure della ragione. La *pletora* è la condizione oggettiva di possibilità per la riproduzione dell'essere, ma anche per la preannunciazione della morte che nella crisi della singolarità si riflette.

Tuttavia, la moltiplicazione della vita di cui l'individuo generante si fa responsabile non lo sottrae dalla provvisorietà nel mondo del suo isolamento, che andrà in ogni caso incontro ad una scomparsa funzionale alla vita di altri esseri. La morte è il referente primario della vita nella «messa in gioco dell'essere in un passaggio dalla continuità alla discontinuità e viceversa»⁶³ che del movimento della vita costituisce l'essenza. La percezione della *pletora* non è legata alla coscienza del valore riproduttivo dell'atto erotico: nel momento in cui, come già sottolineato, questo tocca e compromette il sentimento di sé dell'individuo, dell'origine fisiologica della *pletora* non rimane che il senso di eccesso, di incerta fuga verso la continuità di cui nel nostro isolamento sentiamo il rimpianto. Nello sconvolgimento del piacere pieno l'io è talmente coinvolto in sensazioni che trascendono la fisiologia da dimenticare l'elemento oggettivo di riproduzione fisiologica che eppure nell'atto erotico è compreso.

⁶¹Ivi, cit., p. 23

⁶²Ivi, cit., p. 115

⁶³Ivi, cit., p. 111

Inoltre, non percepisco soltanto la mia pletera, ma anche la pletera dell'altro: la crisi erotica è una crisi condivisa, che coglie entrambi i partecipanti fuori di sé, «due individui sotto il dominio della violenza».⁶⁴ Nell'atto sessuale, io chiamo l'altro allo stesso gioco di contestazione mortale di sé; nonostante questo, l'esperienza erotica è fondamentalmente solitaria. La messa in gioco del mio ordine individuale schiude aggressivamente un segreto, un segreto appartenente all'essere che io sono: le implicazioni interiori di ciò sono tanto importanti da non poter rientrare nelle ordinarie opportunità di comunicazione. Tale consapevolezza, portata alle sue estreme conseguenze, ha mosso Sade a pensare il suo uomo erotico vincolato ad una solitudine sovrana negatrice degli altri e di ogni possibile comunione con il loro essere⁶⁵.

Sono dunque un essere discontinuo. La messa in gioco di questo assunto fondativo genera uno sconvolgimento abissale che è intimamente connesso con la morte: nell'atto erotico si ha un campione in piccolo della dissoluzione del confine individuale che avverrà in modo irreversibile nella morte. La differenza tra le due esperienze sta nel fatto che dopo l'esplosione violenta dell'atto erotico viene ripristinata la frammentarietà iniziale dell'essere coinvolto. Il constatare l'irrimediabile provvisorietà della nostra discontinuità, eternamente superata dalla morte, ci procura orrore e vertigine. Dunque nel rapimento sessuale la frammentarietà dell'essere rimane essenzialmente intatta; attraversa semplicemente una profondissima crisi, durante la quale l'essere si trova fuori di sé, aperto all'interità da cui non si può più differenziare, avendo smarrito i propri confini. Si ha a che fare con uno scoppio che dà accesso all'esperienza della totalità, lascia l'individuo sospeso sull'illimitato: la propria individualità pare per un attimo un'impostura della ragione. Uno degli elementi che rende l'esercizio erotico umano irriducibile alla mera attività riproduttiva è la sua sfida al sentimento di sé edificato dai limiti dell'essere isolato. L'uomo non ha più limiti in cui identificarsi, è scalzato da sé stesso, estraneo alla coscienza di sé che lo vede muoversi nel mondo ragionevole come essere ragionevole. L'individuo abbandonato al moto della carne è dimentico di sé e del suo futuro.

2.3 Il divieto e la trasgressione

La lacerazione erotica avanza una sua verità: il capovolgimento totale della verità costruita sulla preoccupazione per il futuro, elemento fondamentale dell'interesse alla conservazione della vita. L'erotismo propone la verità della carne, nel suo movimento di esuberi ed esplosioni che si contrappone a quello ordinato che avanza la ragione e la storia in cui l'uomo di ragione si è riconosciuto. Quest'ultima ha inquadrato l'erotismo in una complessissima rete di leggi e divieti,

⁶⁴Ivi, cit., p. 112

⁶⁵ In particolare, l'erotismo sadico sarà argomento di trattazione in § 4.

tramite quali ha elaborato fin dove poteva spingersi l'erotismo «legittimo», ovvero al di qua del «senso dell'osceno» che ci siamo forniti e dell'eccesso inutile di cui l'attività sessuale è suscettibile. Tali divieti si sono posti come garanti dell'equilibrio individuale e sociale senza il quale vivremmo nella condizione di brutalità in cui vivevano i nostri antenati: da questa ci ha emancipati il lavoro, che ha imposto nei confronti della morte e dell'erotismo un'attenzione particolare poi andata a tradursi in vere e proprie norme.

Già nel paleolitico inferiore si sviluppò la prima produzione di utensili di cui ci sono pervenute alcune tracce, ma è nel paleolitico medio che il neandertaliano si fa vero e proprio *homo faber*, padrone di notevole abilità tecnica nella fabbricazione di utensili di lavoro, pienamente inserito nel processo di graduale opposizione alla violenza a cui corrisponde una crescente repulsione nei confronti della morte⁶⁶. Ossari appartenuti a uomini del paleolitico inferiore testimoniano l'innesto antico di un'inquietudine nei confronti della morte: la salma è investita di un significato che le dà uno statuto diverso rispetto a quello degli altri oggetti, le è dunque riservata un'attenzione che l'uomo di Neanderthal sistemerà in originali pratiche di inumazione, ancora oggi scrupolosamente osservate.

L'ordinamento del lavoro in cui l'uomo si identificò con crescente sicurezza imponeva il dominio di un ambito di ragione sull'ambito della violenza. La sola ragione non basta a rivestire un divieto di autorità: l'appello alla sensibilità del soggetto è piuttosto la chiave di garanzia per un'applicazione efficace, in questo senso «i divieti non sono affatto razionali».⁶⁷

Ciò che l'articolazione dei primi divieti mirava dunque a rendere oggetto di repulsione era, in generale, la violenza: in particolare, le declinazioni della violenza che riguardano più da vicino l'uomo nei suoi movimenti naturali, ovvero la morte e la funzione sessuale. Il lavoro fa prendere familiarità all'uomo con una proiezione di sé dilatata nel tempo; gli avanza la prospettiva di un profitto futuro, in distacco dal travolgimento degli appetiti momentanei che portano un soddisfacimento immediato ma pur sempre sotto il segno della violenza. I divieti connessi con la morte e quelli connessi con la riproduzione rispondevano al «bisogno di chiudere entro regole una violenza che, libera, avrebbe potuto turbare l'ordine al quale la società voleva conformarsi».⁶⁸ L'inconsapevole assimilazione spontanea di riproduzione sessuale e morte nelle prime preoccupazioni di un uomo in apprensione per il suo futuro rivela la percezione di un'unità profonda di due elementi che solo successivamente si vorranno vedere in opposizione. Entrambi portano con sé l'insorgere della minaccia della violenza come espressioni di disordine, di sozzura

⁶⁶«Possiamo anche ammettere in via di ipotesi che [...] la nascita del divieto relativo alla morte abbia coinciso con la nascita del lavoro» (Ivi, cit., p. 51)

⁶⁷Ivi, cit., p. 71

⁶⁸Ivi, cit., p. 60

(nel disfacimento del cadavere, nel sangue mestruale, nei liquidi escrementizi legati al parto e alle funzioni della «parti vergognose»⁶⁹), da cui l'uomo intende preservarsi ergendo a muro di difesa un «sentimento del proibito».⁷⁰ Questo si è trasposto storicamente in parte in reali leggi, in parte è rimasto sotto forma di divieto non scritto la cui osservazione è affidata alla sensibilità e coscienza etica del soggetto oppure sotto forma di inafferrabile repulsione d'istinto.

Tuttavia, non esiste divieto di cui si possa impedire la disobbedienza. Lungi dal costituire un deterrente, il divieto nella trasfigurazione della sua effrazione funge da nucleo propulsivo dell'erotismo: la trasgressione si identifica con il precipizio a cui l'atto erotico furtivamente aspira. L'insieme dei divieti va ad organizzare un *mondo profano*, in cui la violenza e lo spreco sono arginati dalla razionalizzazione di un ordinamento del lavoro; mentre il *mondo sacro*, «il mondo della festa, dei sovrani, degli dei»⁷¹ è lo spazio di legittimazione di alcune, seppur limitate, trasgressioni dei divieti: è stata a lungo ammessa l'esistenza di leggi che contemplassero la trasgressione come loro integrale compimento.

Il lavoro, e l'istituzione di una trama di divieti che gli sia funzionale, non ha differenziato solo l'uomo dall'animale, ma ha anche, all'interno della sfera umana, distinto una dimensione sacra da una dimensione profana. All'attività religiosa è riservata la licenza di deporre l'osservazione di un ordinamento per celebrare il sacro: ammette una provvisoria fuga dall'ordinario per inaugurare un tempo (il tempo della festa) che risponda ad una logica diversa da quella del calcolo umano (il tempo del lavoro). L'iniziativa religiosa, in quanto dichiarata promotrice della celebrazione del sacro, è quella che con più spontaneità si pensa custode di una simile mansione, tuttavia l'inquadramento della violazione in un ordine ritualistico appartiene ed è appartenuto anche ad ambiti di non immediata connessione al religioso. Bataille riporta l'eclatante esempio (descritto da Callois⁷²) di alcune popolazioni dell'Oceania, in cui la morte della persona investita di sovranità apriva all'infrangimento provvisorio dell'ordine sociale, a crimini e licenziosità che erano state inammissibili durante il suo regno. Oppure basti pensare alla guerra, che vede la sospensione di uno degli obblighi più sostanziali per la società a cui apparteniamo, quello dell'omicidio: lo stesso che va a toccare «l'atto religioso per eccellenza»⁷³, il sacrificio. Quest'ultimo trova nella riconduzione della vittima alla totalità dell'essere un interessante punto di contatto con l'erotismo, che andrò ad esaminare in seguito. Qui è sufficiente sottolineare come entrambi si identifichino con la «trasgressione della legge che fonda l'ordine degli esseri frammentari»⁷⁴. Il sacrificio sopprime per

⁶⁹Ivi, cit., p. 66

⁷⁰Ivi, cit., p. 55

⁷¹Ivi, cit., p. 76

⁷²Ivi, cit., p. 74

⁷³Ivi, cit., p. 90

⁷⁴Ivi, cit., p. 92

sempre l'utilità della vittima, che viene sottratta ad ogni potenziale asservimento alla logica del calcolo, e per questo introdotta al di fuori delle dinamiche reali di sfruttamento umano dell'utile, in uno spazio per l'appunto sacro.

La trasgressione prerogativa dell'attività sacra è tuttavia sottoposta ad un regolamento che si preoccupa di ripristinare integralmente le regole che aveva infranto una volta fuori dallo spazio della celebrazione. Trasgredire un divieto, o nel disfacimento momentaneo che talune occasioni legittimano o nella propria scelta personale, non equivale a regredire alla libertà originaria che tale divieto andò ad inficiare. L'umano che ha negato l'animalità primigenia non vi può fare ritorno nell'effrazione delle regole grazie a cui si riconosce umano.

In ambito sessuale, il paradosso di una regola di cui è accolta l'infrazione in funzione di una migliore gestione sociale (in questo caso dell'esuberanza sessuale) è presente nel matrimonio: stabilire una trasgressione da poter tenere sotto controllo si rivela qui un'efficace concessione all'impulsività naturale per poterla subordinare ad un ordine sociale. La trasgressione sessuale come accostamento al sacro e prerogativa di chi del sacro può disporre rimane nello *ius primae noctis*: a lungo la deflorazione della sposa fu affidata al sacerdote, al signore feudale, al sovrano stesso, a cui solo era concesso di intervenire per introdurre la sposa in un ambito di irregolarità. Sul primo contatto si scaricava tutto il peso del divieto sessuale, in quanto veniva ancora percepito come un illecito sacro la cui infrazione non era concessa agli uomini profani che dovevano rispondere al rigore dei divieti. Ad essi era tutt'al più restituita la virtù sessuale svuotata di ogni pericolo (e di ogni contiguità con il sacro), nella quiete della ripetizione che il matrimonio garantisce.

All'attività sessuale come travolgimento era accordato lo spazio dell'orgia rituale a cui le istituzioni antiche permettevano di partecipare in determinate occasioni (di matrice religiosa, come le celebrazioni dionisiache, o in contesti agresti per sollecitare la fecondità della natura): l'orgia inaugurava una manifestazione nefasta del sacro, di un sacro in concordanza con il male e la sensualità, antecedente all'intervento del cristianesimo che si occupò di «cacciarli» dal territorio del divino. L'orgia, la guerra, il sacrificio, afferma Bataille⁷⁵ hanno la stessa origine: costituiscono il momento esplosivo connotato all'imposizione di divieti che contestarono la libertà della violenza (sessuale, omicida). Nel momento in cui una libertà diviene oggetto di divieto, viene rivestita di un significato che la sottrae alla mera naturalità animale, e per questo la sua riproposizione tramite la trasgressione del divieto che l'ha colpita si presta anche ad un «senso divino».⁷⁶ Il cristianesimo ha favorito, piuttosto, «il disconoscimento della santità della trasgressione»⁷⁷ tramite la promozione del

⁷⁵Cfr. Ivi, p. 125

⁷⁶*Ibidem*

⁷⁷Ivi, cit., p.99

primato della volontà e soprattutto di una repulsione nei confronti della violenza come mezzo per attingere all'essere.

Il complesso interfacciamento dialettico tra divieto e disubbidienza, dentro cui l'esistenza di uno dei due termini non è sufficiente a negare l'esistenza dell'altro, si gioca sull'operazione «di carattere hegeliano»⁷⁸ espressa dall'intraducibile verbo tedesco *aufheben*, «superare mantenendo». L'esperienza di trasgressione di una proibizione è il perno di forza da cui l'erotismo ricava la sua propulsione. L'atto erotico ripristina la violenza che le limitazioni razionali intendevano scartare, limitazioni in cui pur continuiamo a riconoscerci ma che, per un istante, non ci salvano dal contatto con la nostra componente di animalità. Dobbiamo continuare a riconoscerci nel divieto, se vogliamo che la vertigine procurata dal sentimento di trasgressione continui a manifestarsi: «se non crediamo più al divieto, la trasgressione è impossibile».⁷⁹

Eros impegna una faglia della persona che si può definire sacra, nella tragica alterazione della persona stessa, ferita dal coinvolgimento in uno squilibrio che ne porta alla luce la parte maledetta e ne fa «saltare» l'appartenenza al piano dell'utile, del calcolante, della coscienza discorsiva. Spezzando l'interdizione fondamentale che la vuole estranea a tutto ciò che ha a che fare con la vita, l'erotismo è un'incursione nella morte. Ammette l'oscillazione ambigua tra il costruttivo ed il distruttivo che a tutti i costi si era cercato di eliminare, in favore di un positivo senza ombre. Il balenio erotico spezza le leggi di decenza che impongono cosa è giusto mostrare, e mostra il non mostrabile, offre un'effrazione della segretezza dell'altro.

L'espulsione da parte della norma consente un recupero sacralizzato dello scarto attraverso la trasgressione: il divieto compie in un certo senso un'alterazione dell'oggetto, rendendolo occasione di peccato, e convocazione del pensiero ad un percorso di tentazione tra le faglie della paura. Laddove la paura costituisce il terreno in cui la tentazione umana è più feconda, più corrompibile dall'eccesso, più capace di acuire il desiderio.

L'epigrafe che apre il racconto di *Madama Edwarda* ammonisce e sollecita: «Se hai paura di tutto, leggi questo libro».⁸⁰

Il desiderio umano investe il proibito, in quanto esso «maledice» quella che rimane una verità intima dell'uomo (la verità della crisi), che il divieto può scalzare dalla coscienza ma non può sopprimere del tutto: dunque il trionfo del desiderio è la vertigine di un uomo che per un momento si contrappone alla sua umanità. La promessa di «dannazione» dello smarrimento sessuale offre la possibilità di condurre l'uomo al limite del possibile, in quello stato estremo della vita in cui è

⁷⁸Nota 1 in Ivi, cit., p.43

⁷⁹Ivi, cit., p.149

⁸⁰G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, cit., p. 21

sempre tentato di perdersi, in risposta ad una angoscia ancestrale su cui storicamente l'apprensione per il futuro ha avuto la meglio.

La valutazione erotica della bellezza risponde allo stesso principio per cui il riscontro di un divieto può portare con sé l'incitazione ad infrangerlo: maggiore è la bellezza, più ampio è il margine di corruzione possibile. «La bellezza conta in primo luogo perché la bruttezza non può essere sciupata, laddove l'essenza dell'erotismo risiede appunto nella profanazione».⁸¹ L'armonia di un corpo bello (che corrisponde alla più raffinata caratterizzazione umana in discordanza con ogni richiamo animale) fa bruciare l'ipotesi di un'animalità nascosta, il cui accesso renderebbe ancora più stridente ed intensa l'oscenità dell'atto sessuale.

Allo stesso modo, «Nel sacrificio, la vittima veniva scelta in modo che la sua perfezione riuscisse a rendere sensibile la brutalità della morte».⁸²

⁸¹G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 154

⁸²*Ibidem*

§ 3

EROTISMO E SACRO

3.1 Erotismo e sacrificio

La nostra tradizione giudaico-cristiana non ha avuto a che fare con nessun sacrificio che non fosse simbolico: non è semplice per noi ricostruire con sicurezza le dinamiche che fossero in gioco nel reale sacrificio fisico che alcune civiltà antiche ammettevano con più o meno sistematicità. La maggior parte delle volte i sacrifici più cruenti coinvolgevano vittime animali. L'aspetto relativo a questo costume che Bataille mette in rilievo non si riduce esclusivamente ad uno «sviluppo» in senso civile a cui il sacrificio umano pareva una pratica orribile (e che utilizzò animali come surrogati di vittime umane). «La morte perfeziona il carattere di trasgressione proprio dell'animale»:⁸³ l'animale rimaneva l'unica creatura che visse nella violazione più estrema di tutte, ovvero quella di non conoscere legge. La coscienza primitiva percepiva l'ignoranza dell'animale come una trasgressione sovranamente e consapevolmente stabilita nei confronti di una legge fondamentale di cui era impossibile l'animale fosse all'oscuro. La morte dell'animale era la possessione culminante di quella violenza alla luce della quale esso era vissuto: in quanto inosservanti dei divieti sostanziali, in accordo con la libertà dell'eccesso, «gli animali ebbero dapprima un carattere più *sacro*, più divino degli uomini»,⁸⁴ i quali non potevano che muoversi sul piano del calcolo e della legge. Nella prudenza dell'ipotesi, si può supporre un progressivo accordo dell'uomo con l'animalità, che trovò piena formulazione nel «sentimento della divinità animale»:⁸⁵ nella sintesi tra umanità e animalità si schiude l'accesso ad un mondo *divino-sacro* in cui divieto e trasgressione nel riconoscimento del divieto si scoprono a vicenda.

Storicamente, la nostra tradizione più recente ha conosciuto il sacro principalmente nella configurazione del «divino»: il sacro dei primitivi era verosimilmente un sentimento di totalità dell'essere non mediato dalla figura discontinua di Dio. Quella di un singolo creatore che si staglia sull'indistinto totale è un'intercessione fondamentale, che allontana il nostro sentimento del sacro da quello che poteva suggestionare i sacrifici primitivi. Con o senza la mediazione di un dio, l'esperienza più ricca di accesso alla totalità è andata a configurarsi, secondo Bataille, come un'esperienza di segno negativo, che non si concilia con le possibilità del pensiero ma piuttosto ne evidenzia i limiti. La spettacolarità della morte sacrificale, così come la vertigine erotica e la ricerca mistica che si riconduce alla teologia negativa, impone il confronto diretto con ciò di cui il logos

⁸³Ivi, cit., p. 91

⁸⁴Ivi, cit., p. 90

⁸⁵Ivi, cit., p. 93

non ha i mezzi per occuparsi, la sommità dell'essere che è anche il suo segreto. Tale operazione comporta un'accoglienza della perdita, per tentare l'approdo alla verità della lacerazione del frammentario.

«Il sacro è esattamente la totalità dell'essere rivelato a coloro di quali, nel corso di una cerimonia, contemplan la morte d'un essere frammentario».⁸⁶

Il «dramma ridotto all'episodio finale»⁸⁷ che è il sacrificio condivide con l'atto erotico un connotato primario: la frammentarietà dell'individuo subisce un'incrinatura mortale, abbattuta dalla libera espressione della carne. L'amante come la vittima del sacrificio vengono ricondotti ad una totalità dell'essere nel superamento del proprio carattere limitato, che può avvenire solo per mezzo di un atto di violenza.

Sacrificio ed erotismo rappresentano una trasgressione violenta che si compie su due livelli: su un piano «legale» di inosservanza di un divieto stabilito (nel primo caso il divieto di omicidio, nel secondo il divieto sessuale codificato attraverso vere e proprie norme o multiformi ammonimenti alla decenza) ma anche ad un livello «spirituale» di profonda compromissione dell'elementare limite che è assegnato a ciascun essere. «L'essere ci è dato in un *intollerabile* superamento dell'essere, non meno intollerabile della morte».⁸⁸

Ancora, la creatura coinvolta in un sacrificio e quella coinvolta in un atto erotico sono accomunate da una *sacra* abdicazione al servilismo che socialmente compete loro. Anche il sacrificio infatti si pone come operazione di neutralizzazione di forza utile, e nell'atto di liberare la cosa della sua «cosalità» le impedisce di divenire in futuro oggetto di impiego ordinario: il sacrificio si colloca nel regime extra-ordinario della festa.

I due casi sono una vicenda di messa in gioco della carne in apertura alla violenza che presiede la natura. In particolare, compiono una *rivelazione* della carne. Ad una rivelazione della carne quanto mai sconvolgente sono dedicati gli ultimi due capitoletti dell'ultimo lavoro che Bataille diede alle stampe, *Le lacrime di Eros: il supplizio cinese dei «cento pezzi»*, riportato in fotografia, a proposito del quale Bataille scrive:

Il giovane e seducente cinese di cui ho parlato, consegnato nelle mani del carnefice, io lo amavo di un amore in cui l'istinto sadico non aveva parte alcuna: mi comunicava il suo dolore, o piuttosto l'eccesso del suo dolore, ed era proprio quel che io cercavo, non per goderne, ma per distruggere in me tutto ciò che si oppone alla rovina.⁸⁹

⁸⁶Ivi, cit., p.91

⁸⁷Ivi, cit., p.96

⁸⁸Ivi, cit., p.281

⁸⁹G. BATAILLE, *L'esperienza interiore*, traduzione di Clara Morena, con una postfazione di Enrico Ghezzi, Bari: Dedalo, 2002, cit., pp. 177-178

Le ferite del suppliziato («bello come una vespa»: ⁹⁰ portatore di un orrore condensato nella «quintessenza animalesca e sacrale di un dio-insetto»⁹¹) aprono al silenzio, ed in quel silenzio ad una comunicazione estrema, in cui traslucida l'urgenza di smarrirsi, di partecipare ad uno smembramento dell'identità rinunciando mortalmente a quel che fonda il sé. La comunicazione è massimamente conturbante in quanto ci si trova dinanzi ad un essere completamente deciso dalla sua ferita, e quindi in un certo senso privato del velo che occultava le sue ombre, spodestato dalla capacità sovrana di scartare parti di sé in ragione di un calcolo. Un essere realmente *nudo*. Lo strazio delle forme corporee offre un contatto radicale con l'essere di cui tali forme arrestavano l'espansione, che viene dunque ricondotto nella regione muta dell'infinito. La ferita diviene così lo spazio di apertura a potenzialità ignote, strappate al baluardo delle connotazioni familiari: la ferita è un salto, e il salto è l'attitudine dell'amante, del suppliziato, del mistico.

Lo spossamento che è messo in moto rivela un tutto in cui le parti in gioco non sono più isolabili: «Ciò che fin dall'inizio colpisce è un 'arretramento' degli elementi discernibili, una sorta di annegamento in cui non c'è più annegato né profondità d'acqua che anneghi».⁹²

I partecipanti dell'atto erotico sono allo stesso tempo sia sacrificanti che sacrificati, e ugualmente la vittima del sacrificio conduce lo spettatore in un allontanamento da sé, impegnandolo nella profondità del proprio dolore.

La poesia può per sua essenza essere accostata al sacrificio. Anche la poesia è un salto, un'esperienza comunicativa che passa attraverso lo squarcio della comunicazione. Si configura come una corrente disgregatrice del senso, come opera oscena di emersione del nodo di sangue che è l'interno inconfessabile di ogni spazio ordinato. Nella poesia avviene lo stesso sovvertimento interno-esterno che avviene nell'esposizione indecente della carne durante il sacrificio e l'atto erotico: si propone come anatomia suppliziata del linguaggio, che mutila le forme chiuse in vista di un'esplosione dell'interno, in offesa al congegno logico che sta alla base della comunicazione ordinaria necessariamente costruttiva. La poesia come contorcimento doloroso, scandaloso, anti-economico si scaglia contro il tempo profano costruito sul prolungamento di sé nel progetto, aprendosi piuttosto all'istante mortifero di invasione dell'ignoto.

«La poesia si appropria della sua essenza sacrificale e, in quanto messa in crisi del progetto nell'istante, si situa dalla parte del male, della violenza che disgrega».⁹³

Aderire alla logica dell'istante piuttosto che a quella del progetto significa una qualificazione diversa delle esperienze che propongono la loro verità in un abbaglio di indifferenza al futuro, in

⁹⁰Ivi, cit., p. 176

⁹¹C. PASI, *George Bataille: la ferita dell'eccesso*, cit., p. 20

⁹²G. BATAILLE, *Storia dell'eroticismo*, a cura di Franco Rella traduzione e con un saggio di Susanna Mati, Roma: Fazi, 2006, cit., p. 92

⁹³C. PASI, *George Bataille: la ferita dell'eccesso*, cit., p. 161

primis quella del desiderio, la cui portata distruttiva non è più falsificata o ingentilita. Come lo spettatore-boia si riflette nel dolore del sacrificato, e come ognuno dei partecipanti all'unione erotica si fonde nell'altro, così il poeta si apre alla dissoluzione nella sua opera, si lascia condurre da essa fuori di sé. «Il poeta dovrà rischiare se stesso», per poter «farsi profeta di rovine, quelle rovine che il desiderio invoca, perché solo fra esse, nelle stigmate dell'intacco e del contatto devastante, potrà toccare la sua verità».⁹⁴

La poesia stessa è il sangue di un pensiero errante, che attraverso successioni di squarci, «di notte in notte»⁹⁵ tenta l'approdo a ciò che ci fonda. Il mistero della totalità sempre sfuggente a cui ambiscono il desiderio erotico e la pratica sacrificale non a caso è affidato da Bataille ad un'immagine poetica, quella di Rimbaud del «mare convenuto con il sole».⁹⁶

3.2 Erotismo ed estasi

Parte delle tensioni che perdurano tra la nostra religione ed il nostro erotismo sono dilatate da una radicale differenza di gestione di un comune oggetto d'interesse: l'amore, nel primo caso sublimato in un'etica della fratellanza, nel secondo come incomunicabile manifestazione del fondo di irrazionalità da cui l'uomo non riuscirà mai a distogliersi fino in fondo.

Tuttavia, sarebbe superficiale imputare alla religione un atteggiamento di mera negazione delle tribolazioni erotiche: Bataille riporta alcuni scritti carmelitani raccolti nel 1952 come tra le più intelligenti esposizioni di un'inquietudine legata al carnale e alla sua più o meno contrastata conciliazione con il voto di continenza sacerdotale. All'intrinseca intesa (che valica i «disaccordi contingenti») tra la forza erotica e quella mistica è riconosciuta una collocazione nel disegno divino, stando alle dense parole di Padre Tesson, secondo il quale «due forze di attenzione ci attraggono a Dio»: la sessualità, «iscritta nella nostra natura», e la mistica, «che proviene dal Cristo».⁹⁷

Beninteso, una sessualità di cui si è disposti ad accogliere più il carattere vitalistico (nella pienezza del suo significato, non inteso come mero cedimento che all'uomo procura la sua debolezza) che quello abissale, e soprattutto rigorosamente confinata nello spazio matrimoniale e anzi seconda al carattere spirituale di questo. Eppure, la similitudine sinistra che nel profondo rende complici l'esperienza erotica (di cui la trattazione dei carmelitani estrapola solo la parzialità «lecita») e quella divina ha come perno il senso di morte che svela il cuore di entrambe. Padre Tesson stesso individua nella morte l'accesso per la vita divina, tratta dunque una vita che non trova il suo significato ultimo nel principio di conservazione, ma in una «adesione lampante, e *in un certo*

⁹⁴Ivi, cit., p. 162

⁹⁵Ivi, cit., p. 11

⁹⁶G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 32

⁹⁷Ivi, cit., p. 239

sensu solare, all'istante».⁹⁸ Nell'atto di morire, o nell'evocazione di un decadimento smisurato, avviene il superamento dei canoni prudenziali che il tempo profano dispone per prolungare la nostra durata nel mondo, in un attaccamento a sé sempre più saldo e irrinunciabile. Che risieda qui il nucleo anche della folgorazione erotica, è stato argomento della trattazione fin qui condotta.

L'estasi religiosa si colloca nello stesso complesso di esperienze di superamento del limite a cui sono riconducibili quella erotica e quella sacrificale. In particolare, essa si può declinare come «erotismo sacro», che a differenza dell'erotismo dei corpi non ha un referente fisico che ne funga da innesco e lo ponga in legame con la realtà. La sensibilità organica, con cui seppur si mantiene una sorta di contatto, non influisce nel connotare la specificità dell'esperienza mistica. Mentre l'atto erotico è legato alle circostanze dentro cui si svolge, il mistico, in un deprezzamento dell'azione mondana, è in cerca di un progressivo distacco dall'accadere ordinario delle cose, dai cui condizionamenti vuole mantenere sgombra la sua sovranità (il percorso mistico si gioca tutto all'interno di una volontà sovrana dell'individuo, che gli garantisca l'immunità dalle tensioni mondane). Il possesso della grazia è per lui di tipo contemplativo, e i canali che volgono in sua direzione sono del tutto irrazionali.

Il mistico viene scollocato dallo sviluppo sensibile del tempo, per disporsi nella lontananza di una inerzia estatica a cui le cose compaiono in un'estrema limpidezza, una trasparenza tratta dall'appagamento dei moti interiori tramite un assorbimento totale nella grazia. La cupezza di un pesante attaccamento a se stessi vincola l'uomo alla chiusura della propria forma, ad una relegazione nei propri confini ben lontana dal naufragio nella trascendenza, verso le più estreme possibilità della vita, a cui il mistico intende giungere.

Ma la forma più irrazionale di comportamento religioso individuale, e cioè l'esperienza mistica, è nella sua più intima essenza non solo estranea alla forma, ininformabile ed inesprimibile, ma addirittura ostile alla forma, perché è proprio con il sentimento di rottura di tutte le forme che il mistico spera di poter penetrare nel Tutto-Uno...⁹⁹

Il sentimento divino non è completamente esauribile nelle griglie, tutt'altro che mute, di una teologia positiva: il mistico conduce il suo percorso sul crinale silenzioso di una teologia negativa. Il veicolo di avvicinamento a Dio non è costituito dalla sistemazione del divino in un assetto concettuale positivo: il mistico non sa nulla di Dio, o meglio, non è tramite un atto intellettuale che perviene alla grazia divina. Non potendo fare affidamento su un rapporto di tipo conoscitivo, il mistico si pone in una trasfigurazione violenta di sé nel tentativo di aprirsi ad una ricezione estrema della grazia, che non richieda la mediazione di un'organizzazione razionale. L'ardere mistico è giocato nella dismisura di una partecipazione al supplizio di Cristo in croce: il soggetto si sgretola

⁹⁸Ivi, cit., p. 244

⁹⁹M. WEBER, *Osservazioni intermedie in Sociologia delle religioni*, vol.2, cit., p. 616

per immettersi nell'oggetto che contempla. La totale aderenza comunicativa al sacrificio di Cristo conduce ad un sacrificio di sé.

L'estasi comporta un'espulsione dalla propria integrità, un tracollo verso l'ignoto in cui l'intensificazione vitale coincide con l'orrore dello smarrimento; comporta la violenza di una spoliatura rischiosa da ogni struttura che sostiene l'io, l'insubordinazione al registro di esperienze ordinarie. Tale configurazione dell'estasi la mette in contatto con lo stesso rovesciamento nella morte che segna il cortocircuito amoroso. Parlare di estasi in questi termini ha per Bataille il senso del recupero di quell'eros innervato di morte tramite cui ci si insinuava nella verità intima dell'essere, in una divaricazione estrema dell'essere stesso. Se il «desiderio di uno stato estremo»¹⁰⁰ della vita, sull'orlo dell'impossibile, è ciò da cui muove l'esaltazione erotica, è un'espressione di Santa Teresa in riferimento all'estasi che ne individua la chiave: «Muoi perché non muoi!». La morte come esperienza estrema di naufragio in vita, come un addensamento di voluttà (erotica o estatica) che sfocia nell'annullamento.

L'urgenza di porsi come altro da sé, in una dissipazione dell'io che fa convogliare terrore e seduzione, richiede un denudamento spirituale: l'affrancamento di ogni accidentale contatto con la realtà servile, l'abbandono di ogni impaccio razionale. La volontà di limitare il più possibile il coinvolgimento negli affari del mondo non porta il mistico ad una vera e propria passività: la sua attività consiste in una ricezione estrema della grazia. Il mistico, «assorbito nell'istante che si eterna»¹⁰¹, non muove il suo percorso alla luce di un progetto di accrescimento: la sua è «una forma particolare di consumazione, in cui l'acquisizione ridotta a niente conferisce all'eccesso della consumazione il senso di un'estremità»¹⁰². L'ascesi mistica non incanala le risorse dell'essere in una misura che ne garantisca la conservazione più a lungo possibile, ma le brucia senza parsimonia: la logica sacrificale extra-ordinaria depone il primato dell'economia utile.

L'allacciamento dell'esperienza estatica a quella erotica, discusso in questi termini, è lampante, senza che uno dei due termini debba apparire subordinato all'altro (trattansi entrambe di esperienze sovrane per l'individuo). Un personaggio su tutti ad incarnare questo raccordo: Madame Edwarda.

Dio è destituito della sua solennità, per essere calato nei panni di una prostituta di bordello: Edwarda rappresenta una trasvalutazione dei valori che impone l'aberrante come massimamente fecondo di verità. Nella prefazione, Bataille fornisce la chiave di decifrazione nell'intera operazione violenta che muove il racconto:

¹⁰⁰G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 251

¹⁰¹Ivi, cit., p. 261

¹⁰²G. BATAILLE, *Storia dell'erotismo*, cit., p. 139

Al termine di questa patetica riflessione che, in un grido, annichila se stessa in quanto sprofonda nell'intolleranza di se stessa, ritroviamo Dio. E' qui il senso, l'enormità di questo libro *insensato*: questo racconto mette in gioco nella pienezza dei suoi attributi Dio stesso; e questo Dio, nondimeno, è una prostituta, in tutto e per tutto simile alle altre. Ma quel che il misticismo non ha potuto dire (al momento di dirlo, veniva meno), lo dice l'erotismo: Dio non è niente se non superamento di Dio in tutti i sensi; nel senso dell'essere volgare, in quello dell'orrore e dell'impurità; in definitiva, nel senso di niente...¹⁰³

L'unico modo in cui Dio si garantisce è una «profondità infinitamente presente che in pari tempo è infinita assenza»,¹⁰⁴ in un superamento che sconfinava, in un'ultima ragione, nell'annullamento. «Divenni infelice e mi sentii abbandonato come lo si è in presenza di DIO»,¹⁰⁵ afferma il protagonista, poco prima che cominci l'inseguimento notturno delle convulsioni estatiche di Edwarda, il cui sconforto, la cui infelicità sono testimoni di un Dio da cui non è possibile trarre amore, redenzione. «L'amore, in quegli occhi, era morto, ne emanava un gelo d'aurora, una trasparenza in cui leggevo la morte».¹⁰⁶

Un Dio che non si propone come salvezza ma come una infinita perdita che, lungi dal rappresentare un'inibizione dell'essere, ne è il trionfo. L'orrore, la paura (sotto il cui segno l'epigrafe iniziale pone il racconto) che seguono al contatto con l'intollerabile, fino allo stadio che immediatamente precede la paralisi o la morte, tornano come rafforzamento della voluttà. Il parossismo di questo movimento è la matrice divina che traccia l'essere in un'apertura indomabile dal limite che l'utile le assegna.

«L'essere aperto - alla morte, al supplizio, alla gioia - senza riserve, l'essere aperto e morente, doloroso e gioioso, appare già nella sua luce velata: questa luce è divina».¹⁰⁷

La febbre estatica di Edwarda, tuttavia, è un gorgo inaridente, infernale: il divino non costituisce una presenza orientativa nel mondo, ma si impronta nella morte in quanto dimensione dell'incoercibile, come pensiero impensabile. Il racconto si dimena in un labirinto in cui polarità discordanti si fondono perdendo i loro connotati: un bordello prima, la notte parigina e l'interno di un taxi poi, divengono gli spazi sacrificali in cui le convulsioni di una prostituta (che si era offerta nel primo contatto di un «bacio malato»¹⁰⁸) parlano di Dio. Nulla di più scandaloso per le simmetrie a cui siamo abituati di una comunicazione con il divino che passa attraverso il contatto con la sua matrice di degradazione. L'associazione del sacro al puro è stata uno degli snodi capitali che l'elaborazione storica del cristianesimo ha eletto a sua bandiera: religioni più antiche non

¹⁰³G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, cit., p. 17

¹⁰⁴G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 246

¹⁰⁵G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, cit., p. 29

¹⁰⁶Ivi, cit., p. 59

¹⁰⁷Ivi, cit., p. 20

¹⁰⁸Ivi, cit., p. 26

contemplavano la rettitudine necessariamente a partire dal rigetto del peccato e dell'osceno. Alcune culture religiose, anzi, fissavano l'essenza del sacro nell'interdizione dei valori abituali, e lo facevano nel trattare particolari usi in cui la mescolanza tra puro e impuro era attributo del sentimento divino, ad esempio la prostituzione sacra.

In conclusione, partecipando all'esperienza erotica, come a quella mistica, letteralmente *eksistemi*, «esco (fuori) di me», in un atto che trova nell'etimologia stessa di «estasi» la sua prima verità. E le scosse del sesso nero di Edwarda accendono l'estasi dentro l'osceno, ne riflettono il momento mortuario in cui il protagonista rivede se stesso, uscendo fuori di sé, precipitando nell'angoscia. La faglia nella discontinuità del soggetto, la sua ferita che è anche la dolorosa condizione di comunicazione, è qui riportata nella sua ipotesi più ignominiosa.

§ 4

LA TRACCIA DI SADE

Sentivo a qual punto cresceva in me l'odio per Sade [...], ma dovevo confessarmi che il solo furore di Sade, la smisurata avversione per Dio e la fermezza, l'energia con le quali si chiuse nell'infamia sono stati di per sé sufficientemente violenti perché aprissi gli occhi. Senza l'esempio di questo pazzo furioso, chi avrebbe saputo non distogliersi da un sole così accecante come quello dell'attimo di poco prima, in cui tra le nebbie del risveglio, col favore forse di queste nebbie, fissavo la prospettiva dell'unità: il dolore e la gioia, il dolore necessario ad alleviare l'angoscia *senza la quale il tempo si disperde*, e senza la quale, nel tempo disgiunto, *splende il sole dell'eternità?*¹⁰⁹

Nello spazio privilegiato della segregazione in carcere, la cui alienazione affrancava la potenza immaginativa da ogni presunzione (e ogni possibilità) di realismo, «Sade propone l'unicità dei suoi eroi»: ¹¹⁰ unicità che passa attraverso una negazione estrema dell'altro, a cui non è concesso di entrare nella sfera della mia esperienza come compagno, ma solo come vittima.

L'assunto essenziale che sia la solitudine dell'essere umano l'asse portante della sua intera costituzione, convalida il suo benessere come unico interesse perseguibile, in un isolamento autarchico che non trae alcun nutrimento dalla comunione con l'isolamento altrui: non c'è sofferenza altrui che non valga come prezzo di un mio godimento, di massima o minima portata. La solidarietà tra uomini che impedisce in condizioni normali di trarre voluttà dal crimine in un certo senso inibisce e colpevolizza quella che è la verità dell'attrazione erotica, ovvero la seduzione del crimine che si cela dietro il primo trasalimento di orrore.

La riflessione di Bataille intende avvalorare l'esistenza e la profondità di momenti, vissuti nell'ordinario, che nell'incendio voluttuoso mettono in gioco il limite garante di umanità: Sade organizza questi momenti in un sistema in cui valgono come unica chiave d'accesso per l'autentica sovranità dell'uomo. Il marchese fa della voluttà dell'uomo una logica, nella «negazione *eccessiva* del principio sul quale si fonda la sua vita»,¹¹¹ ovvero l'interdipendenza che stringe la mia discontinuità a quella degli altri, e soprattutto la nostalgia di una continuità originaria che certe occasioni fanno riaffiorare nel superamento violento del mio confine individuale.

L'attività laboriosa che l'intensità sessuale ha il potere di sospendere non ha più statuto di predominio nel capovolgimento del mondo sadiano, il quale, sbarazzandosi di ogni inibizione morale, prospetta il recupero di una sovranità senza limiti acquisibile nella colossale negazione di ogni possibile *empatia*. Tale atteggiamento di *apatia*, percepisce nella benché minima dedizione al

¹⁰⁹H. RONSE, *et al.*, *Per Bataille: saggi sul pensiero batailliano e testi di George Bataille*, traduzione di Luigi Grazioli, Igino Raggi e Bruna Raggi, Verona: Bertani, 1976, cit., p. 157

¹¹⁰G. BATAILLE, *L'eroticismo*, cit., p. 178

¹¹¹Ivi, cit., p. 180

prossimo una compromissione dell'energia che potrebbe essere altrimenti investita nello sviluppo di possibilità a vantaggio esclusivamente proprio. La vita associata pone alla percezione del nostro desiderio delle riserve, ne rende la gestione fragile e inibita.

L'uomo sovrano di Sade si muove nella negazione delle qualità dell'altro, nella distruzione degli affetti, alla ricerca di un'immunità da ogni passione altruistica e misericordiosa, fino al punto in cui lo stesso crimine non sarà funzionale all'effervescenza del desiderio, ma diverrà freddo calcolo indifferente a tutto, anche al godimento che il desiderio può trarne. Il crimine più intenso non è commesso in uno slancio sentimentale o ideale, ma nella ferocia di un'insensibilità che è passata dalla disintegrazione non soltanto di ogni amore, ma della spontaneità con cui un qualsiasi amore potrebbe mai sorgere. Sade non è interessato al vizio in quanto abbandono rapace alla contingenza o alla vertigine dell'effrazione di un divieto,¹¹² ma al vizio la cui reiterazione consenta un'estrema recessione nell'insensibilità, nell'indifferenza ad ogni pentimento possibile. La stessa scrittura di Sade si consuma in una sorta di inerzia desertica, che privilegia una inesauribile litania enumerativa, monotonale, piuttosto che la foggia di compendi sintetici in un *labor limae* che sappia impreziosirli. «Tutti i grandi libertini i quali non vivono che per il piacere, sono grandi soltanto perché hanno annullato entro di sé ogni capacità di piacere».¹¹³

La negazione ultima è quella che non risparmia lo stesso negatore: l'uomo sovrano di Sade nega l'universo degli altri ma nega anche tutto di sé stesso, votandosi ad una pratica dell'aberrazione da cui non ricava nessuna verità, nessuna sensualità. Il suo piacere è svuotato di sensualità, o meglio, non impone la sua forza nella concretezza di un appagamento sensibile, quanto piuttosto come raffinato congegno mentale che asseconda la natura torbida dell'uomo in uno sfibrante ciclo di effrazioni al fine di ricavare indifferenza. Ad un linguaggio fondamentalmente tradizionale Sade affida un messaggio insopportabile: l'allestimento minuzioso di una maestosa consunzione della sensibilità, ottenuta nella reiterazione instancabile della trasgressione («La mostruosità dell'opera di Sade annoia, ma questa noia stessa ne è il senso»¹¹⁴), per mantenere il soggetto in una devianza perenne e onnicomprensiva. La trasgressione non è dunque voluta come causa a cui corrisponderebbe un effetto benefico di godimento immediato, ma come mezzo che tramite la ripetizione consente l'approdo all'apatia, ad uno stato permanente di aberrazione che

¹¹² È interessante notare che la mostruosità sadiana si configura come instancabile oltraggio che non prevede in alcun modo l'abolizione degli imperativi che trasgredisce. Piuttosto, le norme istituzionali contribuiscono a modellare la struttura del perverso. Non a caso i maniaci di Sade a tutti gli effetti provengono da quelle istituzioni, dall'ordine sociale «di tutti i giorni»; il perverso si muove nello stesso mondo intriso di rigore normativo in cui si muove l'uomo normale, e da esso è deciso tanto quanto lo è quest'ultimo. Anzi, gli individui che possono disporre di una più crudele e dispotica onnipotenza libertina sono quelli che sono più profondamente inseriti nelle maglie delle istituzioni, e vantano, dall'alto dei privilegi che è la legge ad accordare loro, la forza di innalzarsi al di sopra della legge: nobili, re, duchi, ricchi finanzieri, appaltatori, lo stesso papa.

¹¹³M. BLANCHOT, *Lautréamont e Sade*, introduzione di Tito Perlini, traduzione di Marina Bianchi e Renata Spinella, Bari: Dedalo, 1974, cit., p. 102

¹¹⁴G. BATAILLE, *La letteratura e il male*, cit., p. 107

sgretoli la coscienza, mantenendo l'individuo fuori di sé, capace di un godimento superiore a quello che offrirebbe l'ordine sensibile.

Sade sottopone l'assetto dell'essere ad una divaricazione febbrile, ad una violenza che condensa in sé le potenze disgreganti dell'uomo; le stesse con cui Bataille si sarebbe misurato nel corso delle sue speculazioni sull'erotismo.

Così, tutto comincia a divenire chiaro: per l'uomo integrale, che rappresenta il vero uomo, non può esservi del male. Se fa male agli altri, quale voluttà! Se gli altri fanno male a lui, quale piacere! La virtù lo fa godere, perché è debole e può schiacciarla, e il vizio perché egli gode del disordine che produce, fosse pure a sue spese. Finché vive, non vi è avvenimento dalla sua vita che non avverta come felice.¹¹⁵

L'isolamento assoluto delle più becere carceri francesi non ha condotto Sade, come sarebbe stato verosimile che accadesse, a concepire personaggi che si nutrissero di immaginazione: i personaggi sadiani *agiscono* nell'oltraggio, consegnano all'immaginazione solo i vagheggiamenti di crimini perfetti che non potranno compiere se non nella morte (nella massima ferocia di rendere la propria morte occasione di un crimine), nell'annullamento.

Il punto non è che il vizioso subisca meno flagellamenti del virtuoso in ragione di una qualche «provvidenza del male» che lo favorisce, risparmiandolo dai tormenti, ma è che da essi riesce a trarre delizia: né nella fortuna né nella disfatta rimane un margine in cui la sovranità del sadico non rimanga intatta. La prostrazione non costituisce una compromissione del potere. Anche nell'avvilimento delle pratiche di algolagnia (dal gr. «álgos», dolore, e «lagneía», libidine: un rapporto di natura simbolica o reale tra la sofferenza crudele, e la voluttà amorosa), l'uomo integrale non mette mai in questione il proprio potere.

Gilbert Lely elabora in proposito una descrizione molto bella: il marchese, partendo dai «rudimentali elementi» della modesta pratica personale che aveva avuto modo di sperimentare, «ha edificato senza l'aiuto di alcun precursore e raggiungendo di primo acchito la perfezione, un museo gigantesco della perversione sado-masochista».¹¹⁶ A tutti gli effetti Sade predispone un «museo» di possibilità viziose, il cui asse centrale è la sodomia, in quanto «pur rimanendo il *simulacro* della generazione, ne è la *derisione*».¹¹⁷

Tuttavia, la ricchezza delle esperienze perverse porta con sé una varietà solo apparente, dal momento in cui si limita a vagliare tutte le declinazioni possibili di uno stesso nucleo, in una prolissità ossessiva che ha al suo centro l'esaltazione dell'energetico. L'insensibilità intercede per una conversione del potenziale passionale in energia. Dal reame dell'uomo sovrano sono esclusi i

¹¹⁵M. BLANCHOT, *Lautréamont e Sade*, cit., p. 84

¹¹⁶G. LELY, *Sade profeta dell'erotismo*, traduzione di Gian Piero Brega, Milano: Feltrinelli, 1960, cit., p. 66

¹¹⁷P. KLOSSOWSKI, *Sade prossimo mio*, traduzione di Gaia Amaducci, Milano: SE, 2003, cit., p. 30

sentimenti non in primo luogo nel perseguimento di una «morale del male», ma in quanto debilitanti, fonte di deperimento per l'energia nella cui pienezza risiede la realizzazione della sovranità. La predilezione per un principio energetico sopra ogni cosa pone l'imperativo dell'eccesso non curandosi idealmente del fatto che esso possa essere ricavato dal buono o dal malvagio: uno dei massimi meriti che Blanchot attribuisce a Sade è che «si è proposto di annichilire la morale del Bene, ma - malgrado talune affermazioni provocatorie - ha avuto cura di non sostituirla con un Vangelo del Male». ¹¹⁸

L'esplorazione sadiana intende far percorrere fino in fondo all'uomo la strada dell'eccesso di cui nelle sue esperienze sovrane non ha che un campione, destinato ad esaurirsi con l'esaurirsi dell'esperienza stessa: la ricerca della sovranità da parte di Sade considera soltanto la meta del culmine, non accetta intrattenimenti presso tappe intermedie né distrazioni da parte di godimenti secondari. Il superamento dell'essere personale che Bataille individua come presupposto di alcune esperienze umane, che non si sporgono se non nella garanzia che la frammentarietà dell'essere ne uscirà comunque intatta e nuovamente inseribile nell'ordine «normale», a Sade non sarebbe bastato: la sovranità autentica si realizza solo nella forma del culmine, nella trasgressione estrema che non tollera ciò che è appena «meno» dell'eccesso, o ciò che nell'eccesso non vede che una sperimentazione transitoria. Nessuna sdrucitura di debolezza sarebbe ammessa, perché la debolezza non può che proporre un godimento «minore».

«Più che allo sciocco e all'ipocrita, egli [Sade] s'oppose all'onest'uomo, all'uomo normale, in un certo senso all'uomo che tutti noi siamo. Più che convincere egli ha voluto sfidare. E noi lo disconosceremmo se non vedessimo che egli porta la sfida alle estreme conseguenze, al punto di travolgere la verità». ¹¹⁹

Bataille individua il «valore fondamentale» di Sade nel suo «essere incompatibile col pensiero di un essere razionale»: ¹²⁰ non soltanto il paradosso sadiano non necessita di parametri realistici per proporsi, ma addirittura è la sua ostilità a qualsiasi razionalità realistica a determinarne la vera cifra; è appellandosi a valori realisticamente irremovibili che la sfida sadiana, nella sua immensa menzogna, si beffa della serietà con cui l'uomo normale pone la sua vita entro paletti che la tutelino. Paletti profani che, riconoscendo un sacro incandescente ed il principio di rovina che porta con sé, si preoccupano di circoscriverlo, relegando nel *patologico* gli istinti che lo richiamano più da vicino.

Il paradosso della manovra di Sade, tuttavia, è consistito nell'affidare ai suoi personaggi l'articolazione di quella violenza che per sua stessa essenza è impermeabile alle operazioni del

¹¹⁸M. BLANCHOT, *Lautréamont e Sade*, cit., p. 99

¹¹⁹G. BATAILLE, *L'eroticismo*, cit., p. 189

¹²⁰Ivi, cit., p. 191

linguaggio: la violenza abissale non si spende nella pronuncia di spiegazioni, non ha bisogno di giustificare le proprie ragioni d'essere. Esiste senza «dirsi». La negazione massima di cui va vagheggiando Sade, nel momento in cui viene pronunciata, sembra proporre un margine dove la sua violenza è inapplicabile: si consuma in un'affermazione di sé che ne compromette la sovranità, dichiarandola capace di un discorso che neghi tutto tranne il discorso stesso. La sfida di Sade non può che passare attraverso il discorso dei suoi personaggi, il che apre un'assurda frattura nella solitudine autarchica a cui si erano votati. Lo smarrimento che la logica discorsiva trova la forza per raccontare non può aspirare ad essere la furia cieca che sarebbe al pieno delle sue potenzialità. «Colui che parla, per quanto cieco, è comunque venuto meno alla solitudine cui la negazione degli altri lo condannava. Dal canto suo, la violenza è contraria a quella lealtà nei confronti degli altri che è la logica, che è la legge, che è il principio del linguaggio».¹²¹

Bataille, tuttavia, in proposito mette in luce alcuni elementi che «scagionano» Sade. In primis, quella di Sade è la parola dell'ingiustamente condannato che, se avesse scelto di zittirsi, avrebbe tacitamente riconosciuto le ragioni della pena impostagli. E' una parola di ribellione, rivolta ai portavoce di una moralità che attraverso il linguaggio elabora i suoi principi e le sue punizioni. Di fronte ai provvedimenti della moralità «normale» (che gli imposero, tra varie vicissitudini, 28 anni di prigionia, una pena ritenuta perfino da alcuni uomini di legge a lui contemporanei eccessivamente severa per i fatti, legati alle eterodossie sessuali dei suoi costumi libertini, di cui era incriminato¹²²) Sade «istruì a sua volta un processo: il processo degli uomini che l'avevano condannato, quello di Dio e, in generale, quello dei limiti posti alla furia voluttuosa».¹²³ Nello strutturare questo processo, incompreso, misconosciuto da ogni interlocutore possibile, Sade non esce mai dalla sua solitudine. Soprattutto, sceglie di parteggiare per la violenza in un modo che non passa attraverso la mimetizzazione del linguaggio ad essa (compito che sarebbe impossibile, o comunque avvicinerebbe mortalmente alla follia chiunque lo tentasse, laddove Sade non è nella follia che vuole proporre il suo pensiero): piuttosto, elabora un'immensa opera di esasperante sistemazione razionalizzata della violenza. L'oltraggio della logica avviene all'interno della logica stessa, stando ai paletti delle sue categorie. Scendendo a patti con un linguaggio che è sempre stato dalla parte della «generalità normativa della specie umana», il marchese «vuole stabilire una controgeneralità che valga per la specificità delle perversioni e che sia in grado di consentire uno scambio tra i casi particolari di perversione che, secondo la generalità normativa esistente, si definiscono per un'assenza di struttura logica. Viene così a proiettarsi la nozione sadiana di

¹²¹Ivi, cit., p. 200

¹²²Per una dettagliata ricostruzione delle vicende giudiziarie del marchese si veda G. LELY, *Sade profeta dell'erotismo*.

¹²³G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 202

mostruosità integrale».¹²⁴ Il testo di Sade è il luogo dove l'irregolarità trova un'effettiva riproduzione. «Riprodurre così l'atto aberrante significa indicare il linguaggio come possibilità dell'atto; donde l'irruzione del non-linguaggio nel linguaggio».¹²⁵ Il fascino del testo di Sade, a mio parere, si trova nel fatto che esso costituisce per lui l'unico spazio in cui la lussuria dissoluta potesse essere concretamente praticata, vissuta: è per noi vertiginosa l'idea di maneggiare un testo dentro cui un uomo *ha vissuto*. La descrizione si fa esecuzione. E un'esecuzione che si svolge nel dominio della letteratura ha l'occasione di insorgere alla povertà delle opportunità realistiche, per includere l'impossibile. Con pazienza disumana, Sade ricava un universo dai fantasmi della sua cella, e nell'oppressione di una fantasia come esercizio martellante di quella voluttà incendiata dall'impotenza di sperimentarla realmente, si apre all'*impossibile* di cui il *caso* umano che siamo sempre ci priva.

D'altronde, «L'impossibile è la letteratura».¹²⁶

¹²⁴P. KLOSSOWSKI, *Sade prossimo mio*, cit., p. 20

¹²⁵Ivi, cit., p. 46

¹²⁶C. PASI, *George Bataille: la ferita dell'eccesso*, cit., p. 178

CONCLUSIONE

Ma il fatto che un uomo non risponda all'interrogativo, che neppure se lo ponga, non elimina l'interrogativo stesso. Se qualcuno mi chiedesse che cosa siamo, gli risponderei: noi siamo quest'apertura a tutte le possibilità, quest'attesa che nessuna soddisfazione materiale riuscirà mai a esaudire, e che l'articolarsi del linguaggio non può ingannare! Noi siamo alla ricerca di una sommità. Ognuno di noi, se la cosa gli aggrada, può trascurare l'indagine, la ricerca. Ma l'umanità nel suo complesso aspira a tale sommità, l'unica che la definisca, l'unica che ne costituisca la giustificazione e il senso.¹²⁷

Essere interminabile apertura corrisponde ad essere perenne incompiutezza. Recuperando la fiducia nella incompiutezza che io sono, mi posso percepire infinito: e nel contatto con l'insufficienza dei limiti che mi sono stati imposti, posso raggiungere l'altro. Questa pare essere l'ammaliante e pericolosa aspirazione della metamorfosi erotica. Rinchiudersi nelle proporzioni del *legale* impone uno scarto di sé troppo decisivo per poterlo accantonare con leggerezza: l'anarchia del mio desiderare resisterà sempre, in un'ultima ragione, all'addomesticamento legale. L'idea che il mio attributo più umano sbocci sul terreno di una scommessa della mia umanità sembra poter essere conquistata solo dal desiderio: l'indagine della terribile messa in gioco di sé in cui l'uomo trova riflesso il suo senso è la sfida che Bataille raccoglie, inerpicandosi in strade fatte di interrogativi che offrono solo il *rischio* di una risposta. Fornire delle risposte certe significa interrompere l'apertura, rinunciare alla contraddizione significa perdere la misura dell'infinito che possiamo essere limitandoci a «respirare l'aria libera del culmine»¹²⁸ nelle esperienze «maledette» in cui ci è concesso di farlo.

Tuttavia, esse non si possono svolgere che sotto il segno della violenza, della morte: le sorgenti oscure della vita con le quali l'uomo ha respinto il dialogo (decidendo per la sua differenziazione dall'animale) e che torna talvolta a frequentare furtivamente.

Nonostante si muova in un mondo in cui la natura non si vergogna di esporre un dialogo tra bellezza e sozzura, tra grazia e violenza, tra vita e morte, terra e cielo, l'uomo ha storicamente messo a punto con fierezza una sconfinata serie di strategie per dichiarare la sua inappartenenza a tali inquietanti meccaniche naturali. Eppure, è circondato da indizi che tradiscono nelle forme ideali un riflesso di morte, una ferita che dà sull'informe. Si prenda ad esempio la stessa architettura del fiore, uno tra gli elementi in natura che con più delicatezza impressiona le tendenze liricizzanti dell'uomo, il fiore che con la sua forma allude al cielo nutrendosi del brulichio ignobile delle sue radici sotto terra.

Ma più che dalla lordura degli organi, il fiore è tradito dalla fragilità della sua corolla: così, lungi dal rispondere alle esigenze delle idee umane, esso è il segno del loro fallimento. Dopo un periodo molto breve di splendore, la meravigliosa corolla marcisce impudicamente al sole,

¹²⁷G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 286

¹²⁸G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 71

divenendo per la pianta una vergogna obbrobriosa. Raggiunto il fetore del letame, benché avesse dato l'impressione di sfuggirvi in uno slancio di purezza angelica e lirica, il fiore sembra bruscamente tornare alla sua sozzura primitiva: il più ideale è rapidamente ridotto a un brandello di letamaio aereo. Perché i fiori non invecchiano onestamente come le foglie, che non perdono niente della loro bellezza, perfino dopo che sono morte; i fiori appassiscono come delle smorfiose invecchiate e troppo incipriate e muoiono ridicolmente sugli steli che sembravano portarli alle stelle.¹²⁹

Come se tragicomicamente l'acume oscuro dell'universo avesse eletto a valore decisivo della bellezza l'intarsio con la morte che segretamente la percorre, il cui odore viene scovato dalla suggestività del desiderio umano. Bataille non smette di ripeterci che gli uomini sono costantemente in preda di suggestioni che superano la loro intelligenza, la deridono talvolta. Quella erotica mai potrà abiurare il tributo all'orrore che la natura impone perfino alla grazia del fiore.

L'inerenza spettrale che il movimento della vita ha con quello della morte è riportata da Bataille in una intollerabile chiave comica. Il più sottile scandalo che l'uomo di ragione troverebbe nei testi batailliani consiste nel non vedere riconosciuta la solennità con cui egli pensa di offrirsi al mondo. Quello della morte torna come «alito comico»:¹³⁰ di tutte le ossessioni d'orrore a cui consacrò la sua vita, «Sade poteva ridere».¹³¹

L'angoscia che la nostra natura di esseri aperti alla metamorfosi fa scaturire in noi trova liberazione nel momento in cui dell'angoscia riusciamo a ridere. Spogliando della loro serietà i «colpevoli sprechi»¹³² di sé dentro cui la natura propone all'uomo l'opzione più intima di sé stesso. In un *Abbozzo d'una conclusione a L'erotismo*, la trascrizione dettagliata di un sogno si conclude in questo modo:

Passo a una semplice riflessione: mi dico di non aver mai sviluppato in un libro la filosofia del riso implicita nei miei scritti. Subito m'immagino di essere tuttavia il filosofo del riso in realtà. Non ho scritto dei libri, ma grazie a una visione sono riuscito in un attimo a comprendere che cosa è il riso. M'immagino una serie di visioni che coincidono sul momento tra loro, visioni, in cui la mia esperienza del riso, quella dell'erotismo, quella dell'estasi, infine quella della morte si iscrivono in un'unica prospettiva: questa prospettiva sola ha un senso per me, ma tradurla sulla carta rappresenta uno sforzo estenuante, interminabile...¹³³

Il riso, in quanto squarcio della comunicazione, dissoluzione dei codici imposti al discorso del lavoro, rivela con limpidezza d'orrore la mescolanza di elementi incoercibili che agita l'esperienza interiore dell'uomo, di cui la logica ragionevole invano tenta una semplificazione. E lacerando l'ordine razionalmente costituito, mi apre a quella messa in gioco comunicativa che sola realizza la

¹²⁹ *Il linguaggio dei fiori* in G. BATAILLE, *Documents*, cit., p. 55

¹³⁰ G. BATAILLE, *L'ano solare*, cit., p. 48

¹³¹ G. BATAILLE, *Le lacrime di Eros*, a cura di e traduzione di Alfredo Salsano, Torino: Bollati Boringhieri, 1995, cit., p. 128

¹³² G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 68

¹³³ H. RONSE, *et al.*, *Per Bataille: saggi sul pensiero batailliano e testi di George Bataille*, cit., p. 156

più profonda *chance* del mio essere, e quindi la sua cifra peculiarmente umana: «A questo punto, non posso che cercare la chance, tentare di afferrarla *ridendo*». ¹³⁴

Le regioni tormentate verso cui l'uomo è innalzato dalla sua morte come dal suo desiderio, dal suo riso, dal suo eros, sono quelle dell'impossibile. Al di là del culmine, «al posto di Dio, c'è l'impossibile...». ¹³⁵

¹³⁴G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 135

¹³⁵Ivi, cit., p. 141

BIBLIOGRAFIA

- BASSAN, Fiorella e COLAFRANCESCHI, Sara (a cura di), *Georges Bataille. Figure dell'eros*, Milano – Udine: Mimesis, 2016
- BATAILLE, Georges, *Documents*, traduzione di Sergio Finzi, Bari: Dedalo, 1974
- BATAILLE, Georges, *Il colpevole*, traduzione di Angela Biancofiore, Bari: Dedalo, 1989
- BATAILLE, Georges, *L'ano solare*, a cura e con uno scritto di Sergio Finzi, Milano: SE, 1998
- BATAILLE, Georges, *L'erotismo*, a cura di Paolo Caruso, traduzione di Adriana Dell'Orto, Milano: Mondadori, 1969
- BATAILLE, Georges, *L'esperienza interiore*, traduzione di Clara Morena, con una postfazione di Enrico Ghezzi, Bari: Dedalo, 2002
- BATAILLE, Georges, *La letteratura e il male*, traduzione di Andrea Zanzotto, Milano: SE, 1987
- BATAILLE, Georges, *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di dépense*, introduzione di Franco Rella, traduzione di Francesco Serna, Torino: Bollati Boringhieri, 2015
- BATAILLE, Georges, *Le lacrime di Eros*, a cura di e traduzione di Alfredo Salsano, Torino: Bollati Boringhieri, 1995
- BATAILLE, Georges, *Madame Edwarda*, traduzione di Luca Tognoli e con uno scritto di Maurice Blanchot, Milano: SE 2013
- BATAILLE, Georges, *Mia madre*, Traduzione di Andreola Pizzetti, Milano: SE, 2010
- BATAILLE, Georges, *Storia dell'erotismo*, a cura di Franco Rella traduzione e con un saggio di Susanna Mati, Roma: Fazi, 2006
- BATAILLE, Georges, *Storia dell'occhio*, traduzione di Luca Tognoli e con uno scritto di Roland Barthes, Milano: SE, 2008
- BATAILLE, Georges, *Su Nietzsche*, traduzione di Andrea Zanzotto e con uno scritto di Maurice Blanchot, Milano: SE, 2006
- BATAILLE, Georges, *Teoria della religione*, testo stabilito da Thadée Klossowski, traduzione di Renzo Piccoli, Milano: SE, 2002
- BATAILLE, Georges, *Tutti i romanzi*, a cura di Guido Neri, traduzioni di Michele Canosa, Guido Davico Bonino, Paola Decina Lombardi, Oreste Del Buono, Vera Dridso, Roberta Ferrara, Guido Neri, Dianella Selvatico Estense, Torino: Bollati Boringhieri, 2004
- BLANCHOT, Maurice, *La conversazione infinita*, introduzione di Giovanni Bottirolì, traduzione di Roberta Ferrara, Torino: Einaudi, 2015

- BLANCHOT, Maurice, *Lautréamont e Sade*, introduzione di Tito Perlini, traduzione di Marina Bianchi e Renata Spinella, Bari: Dedalo, 1974
- DERRIDA, Jacques, *La scrittura e la differenza*, traduzione di Gianni Pozzi, Torino: Einaudi, 1971
- GALIMBERTI, Umberto, *Le cose dell'amore*, Milano: Feltrinelli, 2008
- HEGEL, G.W.F., *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di Giuseppe Cantillo, Bari: Laterza, 1971
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Sade prossimo mio*, traduzione di Gaia Amaducci, Milano: SE, 2003
- LELY, Gilbert, *Sade profeta dell'erotismo*, traduzione di Gian Piero Brega, Milano: Feltrinelli, 1960
- NIETZSCHE, Friedrich, *Così parlò Zarathustra*, traduzione di Mazzino Montinari, Milano: Adelphi, 1968
- PASI, Carlo, *George Bataille: la ferita dell'eccesso*, Torino: Bollati Boringhieri, 2002
- RONSE, Henry *et al.*, *Per Bataille, saggi sul pensiero batailliano e testi di George Bataille*, traduzione di Luigi Grazioli, Igino Raggi e Bruna Raggi, Verona: Bertani, 1976
- SADE, D.A.F., *La nuova Justine ovvero le disavventure della virtù*, traduzione di Gianfranco Pontiggia, Milano: Garzanti, 2007
- SADE, D.A.F., *Le centoventi giornate di Sodoma*, con uno scritto di Georges Bataille, traduzione di Giuseppe De Col, Milano: Feltrinelli, 2014
- UNGARETTI, Giuseppe, *Vita d'un uomo. Traduzioni poetiche*, a cura di Carlo Ossola e Giulia Radin, Milano: Mondadori, 2010
- WEBER, Max, *Osservazioni intermedie in Sociologia delle religioni*, vol.2, a cura di Chiara Sebastiani, introduzione di Franco Ferrarotti, Torino: Utet, 2008