

Desiderio, erotismo e comunità nel Bataille del *Collège de Sociologie*

di Alessandro Chalambalakis

1) Introduzione

Gli ideatori del *Collège de Sociologie* furono Bataille, Caillois, Monnerot e Leiris. Il loro lavoro si articolò in riunioni, conferenze e discussioni presentate a Parigi tra il 1937 e il 1939. Il ricorso di tali autori ad ambiti disciplinari quali la sociologia, l'antropologia e l'etnologia era orientato all'approfondimento del rapporto tra l'erotismo, il sacro, il mito, i legami comunitari e il potere politico. Il periodo, appena precedente la seconda guerra mondiale, che vede l'avvicinarsi intellettuale del *Collège*, è chiaramente caratterizzato da agitazione, preoccupazione e drammaticità che si traducono in una forte attenzione alla crisi delle democrazie e in una critica della bruciante questione dei totalitarismi.

In relazione all'esperienza del Bataille del *Collège*, arriverò a chiarire il ruolo delle nozioni fondamentali di *negatività senza impiego* e di *dépense*. Per la prima sarà necessario risalire alla lettura batailleana del *sistema hegel-kojèviano*¹, per la seconda il riferimento andrà principalmente a quell'indirizzo sociologico francese i cui referenti principali sono É. Durkheim e M. Mauss, ai quali Bataille giungerà tramite gli studi etnologici di A. Métraux e la sociologia di R. Caillois. In questo lavoro, tali nozioni riceveranno un'ampia tematizzazione, sia in relazione a quell'analisi sociologica del sacro, del mito e del potere tipica² del *Collège*, sia relativamente all'importanza che avranno nell'elaborazione del pensiero batailleano della fase matura.

Al fine di analizzare il rapporto che lega il pensiero di Bataille al pensiero di Hegel o, più precisamente, all'interpretazione kojèviana di Hegel, si rende necessario offrire un quadro storico-critico di riferimento che evidenzi le principali caratteristiche della cosiddetta *Hegel-Renaissance*³, ovvero quel fiorire di interesse per il pensiero hegeliano emerso in Francia negli anni Venti e Trenta del Novecento. Tale panorama culturale non ebbe Bataille come protagonista, tuttavia, ne influenzò e ne stimolò enormemente l'interesse e ne caratterizzò notevolmente il pensiero e gli ambiti tematici di riferimento. Da un lato, infatti, Bataille militò brevemente tra le fila dei surrealisti, formandosi in quella lettura non accademica che Breton e compagni facevano propria dello hegelismo. Dall'altro, presso l'*École pratique des hautes études* di Parigi, Bataille frequentò i seminari dedicati alla filosofia hegeliana di Koyré (1932) e, successivamente, di Kojève (1933-1939).

Siffatto quadro di riferimento è fondamentale e per la genesi degli scritti squisitamente teoretici della riflessione batailleana e - oggetto specifico di questo studio e caratterizzanti l'intera linea del *Collège de Sociologie* - per la genesi delle tematiche filosofico-antropologiche legate alle nozioni di *desiderio*, di *comunità* e alla riflessione sul *sacro*. Sarà proprio rispetto a tali ramificazioni ermeneutiche del pensiero di Hegel che Bataille instaurerà il proprio dialogo e sarà proprio a partire dalla fisionomia di tali rielaborazioni che Bataille maturerà la convinzione di una connotazione

¹ Senza entrare nel merito dell'aderenza o meno delle tesi interpretative kojèviane rispetto al pensiero di Hegel, è d'obbligo specificarne il costituirsi «quasi come un'altra filosofia che si formava per coagulazione attorno al nome di Hegel» (R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, in A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1991, p. VII). In questo senso, risulta indubbiamente più opportuno riferirsi ad esse come al 'sistema hegel-kojèviano'.

² «L'interesse per il mito al di là di qualsiasi nostalgico ritorno ad un'età dell'oro ormai perduta è da attribuire alla funzione che esso svolge nella società, esso si ritrova infatti attualizzato nelle pratiche di una comunità, di un popolo [...]. Bataille muovendo dalla convinzione che solo un mito può dar luogo ad un vero legame sociale, e che l'attualizzazione dei miti genera una forma immanente di sacro, intendeva paradossalmente accedere ad una sacralità basata su un mito profano». G. Ferrari, *Georges Bataille. Il limite e l'impossibile*, Marco, Lungro di Cosenza 2003, p. 143.

³ Così denominata da Salvadori in R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese*, Laterza, Roma-Bari 1974.

storico-dialettica dell'evoluzione umana nel passaggio dall'animale all'uomo. Ma in Bataille, lo vedremo, tale passaggio aprirà a quello che sarà da lui definito il *doppio movimento* di negazione esercitato dalla *trasgressione* e dal *desiderio*.

In Francia, contrariamente a quanto avvenuto in Italia e in Inghilterra, la filosofia hegeliana non si era particolarmente diffusa e, men che meno, era stata integrata all'interno delle correnti accademiche⁴. Ad esclusione di alcuni tentativi di confronto con il pensiero hegeliano da parte di Beaussire e Noël⁵, la Francia era stata per lo più impermeabile allo hegelismo. Le due principali correnti di pensiero francese - spiritualismo e positivismo - ne rigettavano infatti la forte natura speculativa. Da un lato, lo spiritualismo riteneva il pensiero hegeliano un determinismo assoluto, dall'altro, il positivismo ne rifiutava la forte connotazione idealistica⁶. Sarà solo a partire dagli anni Venti che in Francia si svilupperà un forte interesse per la speculazione hegeliana.

È necessario precisare che - diversamente dalle precedenti interpretazioni (fatta eccezione per quella russa e olandese) - l'approccio francese si focalizza in particolar modo sulla *Fenomenologia dello spirito*. Insieme all'attenzione riversata verso la *Fenomenologia*, sulla strada indicata dagli studi hegeliani compiuti da Dilthey e Nohl⁷, la *Hegel-Renaissance* si dedicò in gran parte agli scritti hegeliani giovanili. Scritti nei quali la tensione mitologico-letteraria, artistica e religiosa - che all'epoca il filosofo di Stoccarda condivideva con Hölderlin e Schelling - era ancora molto forte. Inoltre, proprio a causa del mancato formarsi di una forte interpretazione accademica che ne fornisse marcate linee guida, Hegel fu inizialmente letto al di fuori di qualsiasi circuito istituzionale e questo contribuì enormemente al formarsi di una pluralità di strati interpretativi svincolati da qualsiasi egemonia ermeneutica⁸. I principali esponenti di tale svolta furono J. Hyppolite, J. Wahl, A. Koyré, A. Kojève.

Hyppolite⁹, di cui è d'obbligo ricordare il monumentale lavoro di traduzione della *Fenomenologia*, evidenzierà difatti come i tratti peculiari dello hegelismo francese si sviluppino in seno a un temperamento filosofico esistenzialista che volge i propri interessi a Kierkegaard e Heidegger¹⁰. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*¹¹ di Wahl va esattamente in questa direzione, in particolare per quanto concerne l'affiancamento Hegel-Kierkegaard. Wahl, ma successivamente anche Hyppolite¹², pone drammaticamente l'accento sulla figura storico-dialettica della *coscienza infelice* interpretata come continuo relazionarsi conflittuale tra soggettività concreta e razionalità trascendente. Tale figura, secondo Wahl centrale all'intera *Fenomenologia*, costituisce il fulcro del discorso hegeliano. Ciò che emerge da questa lettura è il movimento di un rapporto perpetuamente perduto e ritrovato tra la certezza costituita dalla vita e la verità costituita dalla

⁴ R. Cavaletto, *Georges Bataille. Il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, La Rosa, Torino 2007, p. 17.

⁵ *Ivi*, pp. 17-18.

⁶ *Ivi*, p. 18.

⁷ *Ivi*, p. 20.

⁸ La lettura che i surrealisti, in particolare Breton, offrirono di Hegel è difatti perfettamente leggibile all'interno di questo contesto culturale e interpretativo svincolato da qualsiasi impostazione accademica. Koyré, nel suo *Rapporto* (A. Koyré, *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia*, in AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 3-27), non riporta alcuna traccia del contributo surrealista. Contributo che aveva più le caratteristiche di un manifesto, data la forte connotazione marxista e feuerbachiana, che non le peculiarità di un intento ermeneutico in senso stretto, ma che tuttavia ha costituito il primo passo per portare la filosofia di Hegel all'attenzione della cultura francese (R. Salvadori, *Introduzione*, in AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. X). Lo stesso Bataille, che dapprima militò tra le file dei surrealisti salvo poi distaccarsene quasi immediatamente, si interessò alla questione dialettica della contraddizione proprio attraverso Breton. Entrambi, insieme a Queneau, Aron, Caillois, Leiris, Corbin, Merleau-Ponty, Lacan ma anche Sartre e la Arendt, parteciperanno difatti al seminario kojèvieno sulla *Fenomenologia dello spirito*.

⁹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, 2 voll., a cura di J. Hyppolite (1939-41) a cui seguì: J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (1946), cit. in R. Salvadori, *Hegel in Francia*, cit., pp. 259-276.

¹⁰ R. Cavaletto, *Georges Bataille*, cit., p. 22.

¹¹ J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), Presses Universitaires de France, Paris 1951 [trad. it. a cura di E. Paci e F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1994].

¹² R. Cavaletto, *Georges Bataille*, cit., p. 23.

ragione. Il movimento della *Fenomenologia* non è dunque riducibile a formule logiche. Queste ultime piuttosto celano una dinamica la cui radice non è strettamente logica ma che va appunto ricercata in quell'opposizione originaria tra *vita* e *razionalità*, tra *finito* e *infinito*. Il movimento logico-dialettico che conduce alla sintesi diventa dunque un tormentato percorso di soppressione, sublimazione e superamento di quella negatività costituita da una soggettività intesa in tutta la sua concretezza.

Il corso su Hegel tenuto da Koyré presso L'École Pratique nel 1932, da una parte, ha anticipato e permesso i seminari che Kojève terrà dal 1933 al 1939, dall'altra, ne ha altresì posto i fondamenti teorici ed esegetici. Sotto il segno di Husserl, si sviluppa la lettura di Koyré delle opere hegeliane del periodo jenese. *Hegel a Jena* costituisce difatti lo scritto nel quale la *Fenomenologia dello spirito* è letta alla luce della semantica che il termine 'fenomenologia' assume nel metodo husserliano. Essa è interpretata in tutto e per tutto come un movimento antropologico-filosofico di analisi e superamento delle configurazioni storiche dei sistemi filosofico-culturali del passato e della tradizione. In Hegel, secondo Koyré, lo *spirito* si sviluppa necessariamente *nel* tempo e *tramite* il tempo. Il tempo è dunque la condizione senza la quale non si darebbe il prodursi storico dello *spirito*. È questa l'ottica attraverso la quale il *sapere* è concepito come sapere fenomenologico delle forme storiche che lo hanno anticipato per condurlo all'autocoscienza¹³. Tuttavia, sulla strada indicata da Wahl, Koyré sostiene come all'interno del movimento triadico risieda un'aporia causata dal continuo e inquieto rapportarsi temporale tra finito e infinito: se difatti l'infinito - il concetto assoluto, l'eterno - si dispiega nel tempo rivelandosi *nel* tempo e *tramite* il tempo, quest'ultimo diviene manifestazione *infinita*¹⁴ (continua, perpetua) dell'eternità. A sua volta, il tempo, prospettandosi come «eternamente incompiuto»¹⁵, pone evidenti difficoltà a qualsiasi elaborazione di una filosofia della storia che volga verso una sintesi e un compimento definitivo.

La nozione di *fine della storia* costituirà precisamente il nodo principale che Kojève proverà a sciogliere e sopra il quale Bataille - in un senso non estraneo alla lettura hegeliana compiuta da Wahl¹⁶ - giocherà la propria soggettività intesa come *negatività senza impiego*, spazio puro di negazione e di desiderio irriducibile anche a un ipotetico compimento della storia. Tuttavia, prima di giungere all'analisi del concetto di *negatività senza impiego*, è opportuno evidenziare i nessi sopra i quali si innesta il pensiero di Bataille in relazione all'interpretazione kojèviana di Hegel.

2) Dal sistema hegel-kojèviano alla *negatività senza impiego*

Ripercorrendo la tesi interpretativa kojèviana di Hegel, ci rendiamo immediatamente conto come il suo leggere la *Fenomenologia dello spirito* in un senso marcatamente antropologico-evolutivo¹⁷,

¹³ «Appare quindi chiaro che, se l'infinito (il concetto assoluto, eterno) si rivela rapportandosi al finito (nella sua realtà temporale, la *Fenomenologia* andrà letta come la concreta storia del concetto che si manifesta temporalmente (divenendo realtà spirituale). In questo caso non si parla del concetto astratto del tempo come contenitore vuoto, ma del tempo come costruzione-manifestazione nel futuro (ad-veniente) dell'eternità tramite l'agire dialettico-negatore dell'uomo. Ecco perchè Koyré può sostenere il carattere antropologico della *Fenomenologia*». R. Cavaletto, *Georges Bataille*, cit., p. 26.

¹⁴ Secondo Koyré, non potrebbe infatti darsi il paradosso di un'eternità finita o di un infinito eternamente compiuto nella finitezza. Ai suoi occhi, il processo è infinito e incompiuto per definizione.

¹⁵ A. Koyré, *Hegel a Jena*, in AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 111.

¹⁶ Il profondo fascino che la tematica della soggettività-negatività (concepita nella sua concretezza e irriducibilità) in relazione al meccanismo del paradosso (inteso come dispositivo dirompente nei confronti del sistema) esercita nei confronti del giovane Bataille è decisivo per comprendere la genesi della nozione di *negatività senza impiego*.

F. C. Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi di Georges Bataille*, Quodlibet Studio, Macerata 2005, p. 52, nota 12.

¹⁷ «Per venire all'interpretazione di Kojève, si può sostenere che essa è debitrice del lavoro esegetico portato avanti da Koyré all'École Pratique. Per entrambi, la *Fenomenologia* è prima di tutto una descrizione fenomenologica e antropologica della dialettica dello spirito: movimento triadico che, oltre ad essere logico, è primariamente temporale, storico». R. Cavaletto, *Georges Bataille*, cit., p. 27.

inteso come progressivo distaccarsi della coscienza umana dall'immediatezza animale e naturale e il suo costituirsi nella razionalità (il cui sorgere segna dunque l'inizio della storia) sia il perno filosofico attorno al quale ruota la riflessione antropologico-filosofica sul *passaggio dall'animale all'uomo* nel pensiero batailleano e i cui semi, lo vedremo, germogliano all'interno dell'esperienza culturale degli anni del *Collegio*. Nell'etnologo Bataille difatti, tali tematizzazioni avranno un ruolo estremamente rilevante. Buona parte dell'impostazione kojèviana verrà pienamente condivisa da Bataille non solo per quanto concerne specificatamente la lettura di Hegel, ma andrà integrandosi con l'intera antropologia filosofica dell'erotismo che Bataille, nella fase matura del suo pensiero, andrà enucleando e strutturando sempre più chiaramente.

Le fasi preistoriche del passaggio dall'animale all'uomo – e qui risiede in effetti gran parte dello hegelismo kojèviano di Bataille, – sono analoghe, o quantomeno filosoficamente accostabili, alle fasi logico-dialettiche dello sviluppo della coscienza umana rispetto all'immediatezza animale e naturale descritte da Kojève. Il movimento in cui si iscrive la riflessione batailleana in merito al lavoro e allo sviluppo di quella coscienza che renderà l'uomo un *animale teleologico* si installa perfettamente su quella lettura antropologica della *Fenomenologia* hegeliana enucleata da Kojève alle lezioni tenute a Parigi:

«L'uomo che avvia la storia, superando il mero sentimento sensibile e animale, è colui che acquista un primo sentimento di sé, riconoscendosi nella sua capacità immediata di desiderare oggetti sensibili (a lui contrapposti) atti a soddisfare determinati bisogni biologici. Via via, egli supera/nega questi ultimi (quindi, la dispersione di se stesso negli oggetti naturali desiderati), nella misura in cui sublima il desiderio, non vincolandolo ad un oggetto sensibile naturale, ma indirizzandolo verso un altro ente a sua volta desiderante [...]. Coerentemente a questa impostazione, Kojève sostiene che il sistema hegeliano non è un monismo, ma conserva una dicotomia. Da una parte c'è il flusso naturale, incosciente e privo di manifestazione realmente spirituale (di cui l'uomo è parte come specie biologica). Dall'altra, l'uomo che procede dalla sensibilità ad una prima forma di coscienza intellettuale, grazie alla sua capacità di astrazione prima di tutto logica. Per Kojève, solo questo secondo aspetto è già realmente manifestazione spirituale e solo con esso si può parlare di tempo storico»¹⁸.

L'essere umano dunque, rispetto all'animale, si definisce nel *desiderio* e, precisamente, nel tessuto sociale dei desideri. Egli, nel desiderare il desiderio altrui¹⁹, supera l'animalità e, tramite la razionalità e il progetto, si orienta al futuro dando avvio «al divenire temporale, ovvero alla storia umana (spirituale)»²⁰. Vediamo così, come nell'interpretazione kojèviana della dialettica hegeliana, la nozione di *desiderio* assume una rilevanza fondamentale proprio in quanto iscrive le opposizioni dialettiche all'interno di una «matrice rivalitaria, violenta e mimetica del soggetto, legata a una "sovrana" volontà di potenza»²¹. Kojève, difatti, traducendo "*Begierde*" con "*Désir*" conduce consapevolmente il discorso hegeliano dal carattere immediato, istintuale e connesso al tema del soddisfacimento dei bisogni naturali, al piano mediato delle relazioni²². Il desiderio finisce così per caratterizzare le relazioni umane soprattutto in quanto motore di quella lotta per il riconoscimento sociale nella quale l'essere umano, contrariamente all'animale, mette a repentaglio la sua stessa conservazione in nome dell'affermazione e del prestigio²³.

¹⁸ *Ivi*, p. 29.

¹⁹ «La condizione necessaria per la quale è possibile che si diano desiderio di desiderio, progetto e attività negatrice nel tempo, è che esistano una pluralità di esseri desideranti il desiderio altrui [...]. La rete di questi desideri, *vettorializzati* l'uno verso l'altro, è la maglia che tiene insieme e trasforma la "specie" umana in società». *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ S. Colafranceschi, *Bataille. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2007, p. 45.

²² *Ibidem*.

²³ «[...] è innegabile l'influsso nietzscheano nella caratterizzazione di quella volontà di riconoscimento che spinge l'uomo a forzare l'immediatezza della propensione all'autoconservazione e ad ingaggiare una lotta di puro prestigio (di sapore hobbesiano) per imporsi e farsi riconoscere dalla coscienza altrui». R. Cavalletto, *Georges Bataille*, cit., p. 31.

Espressione fondamentale della lotta per il riconoscimento è la figura fenomenologica servo/signore²⁴. Nell'ermeneutica kojèviana, il signore è colui che ha ottenuto il prestigio avendo messo a rischio la propria stessa vita, in nome della lotta per il riconoscimento. Il servo è invece colui che, per paura di morire, si è mantenuto in uno stato di subordinazione che, nell'ottica kojèviana, si configura come maggiormente prossimo al flusso biologico, alla vita animale. Tuttavia, mentre il signore si adagerà in una situazione di privilegio fondamentalmente statica e priva di dinamismo, il servo, piegando la natura alle proprie esigenze tramite il lavoro, sarà colui che diventerà mediatore delle necessità del signore inserendo così il riconoscimento di se stesso e del suo operato entro la prospettiva del progetto, del calcolo, del futuro e della «signorile»²⁵ negazione della subordinazione all'immediatezza naturale alla quale appunto si oppone nell'azione lavorativa.

Contrariamente a Koyré, è precisamente la totale immanentizzazione della *Fenomenologia* all'interno di un'antropologia che concepisce l'inizio dell'uomo, della razionalità e della storia come attività negatrici nei confronti dell'immediatezza naturale che conduce, in Kojève, alla tesi della *fine della storia*. L'operazione che permette a Kojève questa lettura consiste nel fatto che egli si attiene esclusivamente allo Hegel della *Fenomenologia* nella quale la natura è pura exteriorità spaziale. Questo conduce Kojève a escludere categoricamente la presenza dello spirito nella natura, a escludere ogni storicità della natura e dunque ogni teleologia interna alla natura. Solo all'attività umana (negatrice dell'immediatezza biologica) spetta l'inserimento della trascendenza, della storia e dello spirito nel mondo. Tuttavia, questo inserimento - considerabile antropologicamente un fatto evolutivo - è, dal punto di vista della coscienza e della "fenomenologia kojèviana", fondato su nulla, in quanto la prima negazione umana della natura rimane inspiegata, fuori dall'ambito della coscienza²⁶. Sarà esattamente questa la fondamentale intuizione batailleana in merito al sistema hegel-kojèviano: quest'ultimo rende conto del movimento della razionalità ma non del suo inizio.

Dunque, oltre alla storia e alla morte, in Hegel, secondo Kojève, non vi è assolutamente nulla. Hegel è in Kojève filosofo di un sistema del sapere «totalmente ateo»²⁷. La natura dell'uomo è inquadrata all'interno dell'azione (negatrice) cosciente in rapporto alla finitezza dell'uomo stesso e dunque in rapporto alla morte. Il presupposto kojèviano di una totale immanenza del progressivo compiersi dello spirito nel processo storico conduce il filosofo russo a identificare lo spirito assoluto hegeliano con lo spirito di un'umanità giunta, nella propria saggezza, a destinazione. Il sapere e la storia hanno dunque secondo Kojève necessariamente un traguardo, una fine. La *fine della storia* si prospetta come il raggiungimento della sintesi finale, della saggezza assoluta e coincide «con la fine del divenire temporale, ovvero con la completa emancipazione di tutti gli uomini servi (che non devono più progettare il superamento della loro alienazione)»²⁸. La storia finisce nel momento in cui ogni opposizione è sanata e ogni conflitto terminato. La fine della storia è perciò la fine della lotta per il riconoscimento, fine del desiderio, quiete ed eterno soddisfacimento nello «Stato omogeneo»²⁹.

La nozione batailleana di *negatività senza impiego* scaturisce precisamente dall'esigenza intellettuale di «rimettere in moto in moto tale quiete»³⁰. Tale negatività è quella che si rimetterebbe in moto, anche dopo una presunta fine della storia, nel *tempo libero*, nel *gioco*, nell'*arte*, nella *fiesta* e nella *trasgressione*. Ovvero in tutto ciò che secondo lo scrittore francese è originato da un *desiderio erotico*, di autentica comunicazione tra gli esseri, definitivamente svincolato da quel desiderio inteso come volto all'utile, come esclusivamente volto al prestigio o al riconoscimento

²⁴ «[...] per Kojève, la figura fenomenologica di servo/signore non è solo una metafora utile per esplicitare il momento della negazione all'interno della dialettica triadica, ma la scintilla che mette in moto la storia». *Ivi*, p. 30.

²⁵ *Ivi*, p. 31.

²⁶ «L'inizio dell'uomo autocosciente affonda le radici nelle tenebre incoscienti del processo inspiegabile per cui egli supera la sua essenza biologica divenendo un essere spirituale-temporale». *Ivi*, p. 35.

²⁷ *Ivi*, p. 32.

²⁸ *Ivi*, p. 33.

²⁹ R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, in A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit., p. XXII.

³⁰ S. Colafranceschi, *Bataille. Una sintesi*, cit., p. 47.

sociale. Aspetti che Bataille, insieme a tutto il *Collège*, presenta come elementi costanti e fondanti ogni relazionalità comunitaria. La sottrazione del *desiderio* alla sola logica della *lotta per riconoscimento* ha per Bataille una funzione di emancipazione che in fondo evidenzia come nel *desiderio* vi sia una componente *sovrana*³¹ irriducibile ai valori di vantaggio e utilità. In una lettera indirizzata a Kojève, Bataille presenterà non solo il proprio pensiero ma la propria persona, in quanto risultato delle sue stesse esigenze intellettuali, come questa *negatività senza impiego*:

«Se l'azione (il "fare") è – come dice Hegel – la negatività, il punto è sapere se la negatività di chi non ha "più nulla da fare" venga meno o se invece sussista allo stato di "negatività senza impiego": personalmente, non posso decidere se non in una unica direzione, giacché proprio io stesso sono questa "negatività senza impiego" (né potrei definirmi con maggior precisione). Riconosco che Hegel ha previsto siffatta possibilità; tuttavia egli non l'ha posta alla *fine* dei processi che ha descritto. Immagino che la mia vita – o, meglio ancora, il suo aborto, la ferita aperta che è la mia vita – costituisca di per sé la confutazione del sistema chiuso di Hegel»³².

Il punto in Bataille è il seguente: anche ammesso che la storia finisca, che le opposizioni si sanino attraverso il riassorbimento di ogni negatività funzionale, che ne sarebbe di quella negatività che rimane senza direzione e priva di funzioni? Che ne sarebbe di quella negatività che si ostina a non farsi riassorbire dal sistema? Bataille, presentando se stesso³³ come possibile confutazione del sistema chiuso di Hegel evidenzia la seguente questione: come può darsi l'esigenza intellettuale di non essere funzione, di non compiere azioni utili, se non come negatività non integrata, se non come umanità-negatività non asservita e dunque senza impiego? E tale negatività-umanità non è forse quella che si rimetterebbe in moto, anche dopo una presunta fine della storia, nel *tempo libero*, nel *gioco*, nell'*arte*, nell'*erotismo* e nella *trasgressione*?

Secondo Bataille, l'essere umano, anche all'interno di un'ipotetica situazione di compimento della storia, ovvero in una situazione in cui non ha più nulla da fare, rimane *negatività senza impiego* in quanto egli stesso ha costruito la propria umanità a dispetto del flusso biologico, proprio sulla base dell'azione-lavoro-negazione. Ciò che dunque Bataille vuole evidenziare è il fatto che il sistema si chiude solo integrando ogni negatività e dunque conferendo a ogni negatività il valore di utilità all'interno del sistema-società. Ma questa riduzione - funzionale alle esigenze sistematiche del pensiero - non corrisponde all'esperienza che abbiamo del funzionamento delle società e delle comunità, dove le negazioni, le contraddizioni e le opposizioni non sono mai necessariamente integrate o sanate all'interno di un *telos*.

³¹ In merito al concetto batailleiano di *sovranità*, in questa sede mi limiterò a osservare come in Bataille costituisca la condizione dell'uomo nella *negatività senza impiego* e che nello scrittore francese assume un significato opposto rispetto alla tradizione filosofico-politica occidentale; tuttavia scaturisce indubbiamente da quest'ultima configurandosi come contromossa *impolitica* (R. Esposito, *Il comunismo e la morte*, in G. Bataille, *La sovranità*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 9-35 e R., Esposito, *La comunità della perdita: l'impolitico di Georges Bataille*, in Id., *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. XI-XXXVI). Anche se sotto il segno del rovesciamento, l'influenza del sistema hegel-cojèviano è innegabile. Difatti, Bataille identifica come sovrana la condizione dell'uomo che spezza temporaneamente il sistema, nell'istante sovrano appunto. Non a caso in merito a tale nozione è fondamentale il riferimento alla figura di Nietzsche dal quale, nello specifico, esula questo lavoro. Sulla strada indicata dallo studio di R. Cavaletto (R. Cavaletto, *Georges Bataille. Il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, cit.), così come da Rita Bischof (R. Bischof, *Riso tragico. La nozione di sovranità rivista da Acéphale*, trad. it. a cura di A. Carrano, relazione distribuita al convegno: *L'etica impossibile di Georges Bataille. Grazia, amicizia, sovranità, passività*, a cura di F. C. Papparo, Palazzo Marigliano, dattiloscritto in attesa di pubblicazione, Napoli 14-15 giugno 2007), si può infatti sostenere che in Bataille il sistema hegel-cojèviano stia al lavoro e al divieto come Nietzsche stia alla frattura del sistema e alla sovranità dell'erotismo. Entrambi finiscono per essere figure filosofiche di segno opposto, assimilabili alla batailleana *dialettica divieto-trasgressione*.

³² G. Bataille, *Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel*, in Id., *Œuvres complètes [O. C.]*, 12 tomes, Gallimard, Paris 1970-1988, 2002, t. V, pp. 369-370 [trad. it. a cura di M. Galletti, *Lettera a X., incaricato di un corso su Hegel*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, a cura di D. Hollier, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 111].

³³ Impossibile non riconoscere l'importanza e l'influenza de *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel* di Wahl nell'utilizzo batailleiano della propria soggettività concreta nel tentativo di fare breccia nel sistema hegel-cojèviano.

3) Attrazione e repulsione

Sullo sfondo dell'antropologizzazione del sistema hegeliano compiuta da Kojève, Bataille fa dunque un ulteriore passo: gioca i risultati della sociologia e dell'antropologia francese contro la pretesa chiusura e compiutezza del sistema hegeliano-kojeviano. Attraverso la sociologia di Durkheim, l'antropologia di Mauss e gli studi di Caillois, Bataille tenta di ravvisare in determinati campi di esperienza una negatività assoluta, impossibile a riassorbirsi nel positivo della sintesi³⁴. Tali sfere del vissuto sono fondamentalmente costituite dall'esperienza del *sacro*. La «sociologia sacra»³⁵ del *Collège* ha dunque per Bataille l'obiettivo di rimettere in moto quel negativo, quell'*ambiguità*³⁶ - risultato di una metafisica anti-monista, duale e caratterizzata da una tragica e insanabile conflittualità tra gli opposti - che nel pensatore francese costituisce il movimento stesso della comunalità e dunque del presupposto per ogni comunità e legame sociale con l'altro da sé.

Nelle due conferenze, pronunciate al *Collège*, dal titolo *Attrazione e repulsione I. Tropismi, sessualità, riso e lacrime* e *Attrazione e repulsione II. La struttura sociale*³⁷, Bataille individua nel «nucleo individuale di ogni società»³⁸, in quanto «insieme di oggetti, luoghi, credenze, persone e pratiche»³⁹, il carattere sacro dei legami sociali. Tale «nucleo sacro»⁴⁰ è sostanzialmente caratterizzato da un insieme di divieti, norme, regole e tabù che configurano la socialità umana come *mediata*. I rapporti sociali sono pertanto mediati da un nucleo che è secondo l'intellettuale francese un *nucleo sacro*. Ora, la sacralità di questo termine medio getta sull'insieme dei divieti e dei tabù che lo costituiscono quella luce di proibizione che dà adito alla dialettica *repulsione-attrazione*. Questa dialettica, perfettamente contigua alla dialettica *divieto-trasgressione*⁴¹, è il termine medio attraverso il quale, secondo Bataille, gli uomini comunicano e si costituiscono nel legame sociale⁴²:

«Solo in quanto si è trovato a dover riconoscere l'identità fondamentale tra il tabù che colpisce le cose impure e le forme pure del sacro, uno spirito può diventare cosciente delle violente repulsioni che costituiscono la specificità dei movimenti d'insieme creatori di una comunità umana»⁴³.

³⁴ «[...] una scienza del negativo, questo l'ambizioso obiettivo del fondatore del Collegio». S. Colafranceschi, *Bataille. Una sintesi*, cit., p. 53.

³⁵ G. Bataille, *Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie*, in Id., *Œuvres complètes*, t. I, op. cit., p. 492 [trad. it. a cura di M. Galletti, *Nota sulla fondazione di un Collegio di Sociologia*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 7].

³⁶ Citando le tesi di R. Caillois presenti ne *L'uomo e il sacro* (ed. it., Bollati Boringhieri, Torino 2001), F. Ferrari afferma: «[...] caratteristica del sacro è proprio l'ambiguità che fa sì che nulla sia mai fermo e definito ed ogni cosa oscilli. Del resto lo stesso termine latino *sacer* lascia intendere la sua profonda ambiguità. Esso è ciò che non può essere toccato senza "sporcare"; e così è anche per il greco *agos*, il polinesiano *tapu*, il malese *pamali*, il dakota *wakan* e l'antico giapponese *kami*». F. Ferrari, *La comunità errante. Georges Bataille e l'esperienza comunitaria*, Lanfranchi, Milano 1997, pp. 77-78.

³⁷ La prima conferenza è del 22 gennaio 1938, la seconda del 5 febbraio 1938. In G. Bataille, *Œuvres complètes*, t. II, cit., pp. 307-333 [trad. it. a cura di M. Galletti, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., pp. 126-153].

³⁸ G. Bataille, *22 janvier 1938*, in Id., *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 310 [trad. it. a cura di M. Galletti, *Attrazione e repulsione I. Tropismi, sessualità, riso e lacrime*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 129].

³⁹ *Ivi*, p. 310 [trad. it. p. 130].

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ «Fra i diversi concetti che definiscono e caratterizzano il pensiero di Bataille, la nozione di trasgressione assume certamente un ruolo di grande rilevanza teorica, per non dire assolutamente primario». A. De Paz, *Georges Bataille: oltre il surrealismo alle frontiere dell'impossibile*, in Id., *Dada, Surrealismo e dintorni*, CLUEB, Bologna 1979, p. 147.

⁴² «Il centro di attrazione che crea l'unione, diviene indicibile e fonte di repulsione. La società è fondata su un'esclusione: il nucleo viene riposto nella sfera del sacro e diviene il termine medio rispetto al quale l'esistenza degli uomini gravita». F. Ferrari, *La comunità errante*, cit., p. 75.

⁴³ G. Bataille, *[5 février 1938.]*, in Id., *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 329 [trad. it. a cura di M. Galletti, *Attrazione e repulsione II. La struttura sociale*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 149].

Considerata da questo punto di vista, vediamo come «la sfera del sacro eccede infatti il campo della religione»⁴⁴. Ciò che Bataille vuole principalmente mostrare è come il *sacro* sia primariamente *comunicazione* e dunque all'origine del fatto comunitario. Facendo l'esempio di quel «nucleo centrale di un agglomerato» che è la rappresentazione tragica, afferma:

«La rappresentazione tragica ha la virtù di riunire la folla attorno a sé, pur proponendo solo immagini deprimenti di orrore, di morte o di mutilazione [...]; l'oggetto della tragedia è anzitutto un crimine che consiste nella rottura di un tabù, che consiste di conseguenza nella rottura della barriera di repulsione che protegge le cose sacre»⁴⁵.

La rappresentazione tragica trasforma dunque la *repulsione* in *attrazione*. Bataille sottolinea il nesso tra il sentimento di repulsione e ripugnanza con la nozione freudiana di *rimozione*⁴⁶ e, conseguentemente, l'esigenza di superarla. Per Bataille «l'uomo non può vivere senza infrangere le barriere da lui stesso elevate contro il suo bisogno di dispendio»⁴⁷ ed è proprio il *dispendio* ciò che si libera nel nucleo centrale di una comunità. Il nucleo appare infatti come «un luogo di licenza non meno che come un luogo di divieto»⁴⁸.

Alla maniera di un superamento che Bataille non esita a connotare come *hegeliano*⁴⁹, la trasgressione, in quanto negazione del divieto, è una *seconda negazione*: una negazione della negazione di quella eccessiva naturalità e animalità che l'uomo, costituitosi nel lavoro⁵⁰, avverte come violenta. La trasgressione rivela quel segreto accordo dell'*essere* con gli stati eccessivi, esuberanti, dirompenti. Spiegare la festa, il desiderio, il gioco e l'arte mediante la nozione di *trasgressione* significa per Bataille spiegare l'umanità nel suo *doppio movimento*⁵¹ – che è in tutto e per tutto il doppio movimento dell'erotismo in quanto primariamente originato da *repulsione/divieto* e secondariamente vissuto nel superamento erotico del divieto stesso. Il tema è fondamentale e primario in quanto racchiude, secondo l'autore francese, un'antropogenesi che non solo si dispiega tramite le dinamiche - costituenti la negatività dell'uomo rispetto alla natura – del *desiderio di riconoscimento* ma anche per il costituirsi del desiderio come *desiderio erotico* e dunque come secondo movimento di negazione, come seconda negazione della precedente.

La separazione che inserisce l'animalità nel divieto finisce difatti per conferirle un aspetto proibito, fascinoso, seducente. Il divieto ha condotto a un conferimento di senso e dignità alla sua stessa sospensione, alla sua medesima trasgressione. Riferendosi ai divieti sessuali⁵², Bataille

⁴⁴ G. Bataille, *22 janvier 1938*, in Id., *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 307 [trad. it., *Attrazione e repulsione I*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 127].

⁴⁵ G. Bataille, [*5 février 1938.*], in Id., *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 331 [trad. it., *Attrazione e repulsione II*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 151].

⁴⁶ *Ivi*, p. 328 [trad. it. p. 148].

⁴⁷ *Ivi*, p. 332 [trad. it. p. 152].

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Secondo Bataille la negazione che del divieto avviene nella trasgressione è un *superare mantenendo*: la norma è sospesa, temporaneamente rovesciata ma non definitivamente annullata: una trasgressione che annullasse il divieto annullerebbe inevitabilmente se stessa. Difatti, non può darsi trasgressione della norma senza definizione, nel divieto, della norma medesima. «Inutile insistere sul carattere hegeliano di questa operazione, che corrisponde al momento della dialettica espresso da un irriducibile verbo tedesco: *aufheben* (superare mantenendo)». G. Bataille, *L'erotisme*, in Id., *Œuvres complètes*, t. X, cit., nota p. 39 [trad. it. a cura di A. Dell'Orto, *L'erotismo*, ES, Milano 1991, p. 35, nota 1].

⁵⁰ *Fondamento e compimento* dell'umano sono in Bataille due momenti distinti, connessi ma non coincidenti. Difatti, il lavoro e i divieti fondano l'uomo nella sua specificità ma tale specificità si compie solamente nella libertà dell'arte, del gioco, del rito e dell'erotismo: nella *trasgressione* dei divieti dall'uomo stesso posti.

⁵¹ G. Bataille, *L'histoire de l'erotisme*, in Id., *Œuvres complètes*, t. VIII, cit., p. 40 [trad. it. a cura di f. Rella e S. Mati, *Storia dell'erotismo*, Fazi, Roma 2006, p. 36].

⁵² Nella sua *Storia dell'erotismo*, presentando le ricerche presenti ne *Le strutture elementari della parentela* di Claude Lévi-Strauss [G. Bataille, *L'histoire de l'erotisme*, in Id., *Œuvres complètes*, t. VIII, cit., pp. 23-48 (trad. it., *Storia dell'erotismo*, cit., pp. 19-43)], Bataille rimane profondamente colpito dall'universalità della proibizione dell'incesto e, in virtù dell'attenzione e dell'interesse che tale tabù ha sempre suscitato, l'autore pone questo caso particolare quasi a modello del divieto sessuale generalmente inteso. Dopo aver smascherato come finalistica la

evidenzia difatti come la proibizione riveli un segreto accordo: non si tratta in effetti di una negazione razionale perfettamente escludente l'*alterità*, «i divieti, sui quali si fonda il mondo della ragione, non sono affatto razionali»⁵³. Si tratta di un timore avvertito nella nausea della violenza, di un timore che però affascina, che nell'orrore attrae e che – ponendoci innanzi a un vuoto e a un dramma - seduce e genera, nella dialettica divieto-trasgressione, l'ambito del *sacro*. La proibizione getta una luce *sinistra* sull'oggetto dell'interdizione, caricandolo di fascino e rendendolo così *desiderabile*. L'uomo finisce dunque per desiderare ciò che è *proibito*⁵⁴.

Ecco il motivo per il quale, secondo il pensatore francese, dobbiamo «tenere conto di un carattere irrazionale dei divieti, se vogliamo comprendere una certa indifferenza alla logica che è sempre implicita in essi»⁵⁵. Tale indifferenza alla logica da parte del divieto ci consente di capire la struttura del funzionamento sociale in quanto, nella trasgressione paradossalmente concessa, il divieto è limitatamente sospeso, violato e rovesciato ma comunque confermato e conservato. Questo perché la trasgressione non è ritorno alla natura ma, come il divieto, operazione tipicamente umana, culturale, originata da una tensione verso la libertà e l'autonomia⁵⁶:

«Se la trasgressione propriamente detta, che si oppone all'ignoranza del divieto, non avesse questo carattere limitato, sarebbe ritorno alla violenza – all'animalità della violenza. La trasgressione organizzata forma con il divieto un insieme che definisce la vita sociale. La frequenza – e la regolarità – delle trasgressioni non infirma affatto l'intangibilità del divieto, di cui è piuttosto l'atteso completamento, come una diastole che completi una sistole, o come un'esplosione che sia provocata da una precedente compressione. Lungi dall'obbedire all'esplosione, la compressione le conferisce energia»⁵⁷.

L'eroticismo, l'arte, il gioco, il rito, la festa e il sacrificio - in quanto si presentano come un esporsi al rischio, alla rottura del divieto e alla violenza che necessariamente ne scaturisce – costituiscono un terreno di esperienza umana ai limiti del possibile, un affacciarsi dell'uomo alla morte; ovvero un affacciarsi dell'uomo a ciò che maggiormente lo sfida e dal quale egli, nel tempo profano del lavoro, è invece chiamato a proteggersi. Tale esporsi, documenta e argomenta Bataille, è inoltre mosso da una fascinazione, da una seduzione, da un'attrazione che il mondo della morte, dello scatenamento, del sacrificio e della violenza esercitano sull'essere umano. Tale movente è dunque

spiegazione eugenetica per la quale l'incesto sarebbe naturalmente proibito per motivi di salute della specie, ciò che principalmente evidenzia è il fatto che tale tabù si inserisce all'interno del generale concetto di regolamentazione sociale della vita sessuale; regolamentazione profondamente legata al sentimento di oscenità così tanto comune a differenti a culture e che, per esempio, si estrinseca in istituzioni quali il matrimonio e nel generale divieto di nudità. In sostanza, secondo Bataille, la medesima violenza che caratterizza la morte caratterizza anche la riproduzione. Quella violenza della natura – ma soprattutto di una natura così percepita dall'animale razionale - che lo spinge a proteggersi da essa separandosene, istituendo interdetti e limiti. Bataille cita l'esempio dei divieti che investono il sangue mestruale così come il sangue del parto, oppure degli interdetti che legano la consumazione dell'atto carnale a un'intimità lontana dalla sfera pubblica che deve, secondo il pensatore francese, necessariamente tutelarsi dal moto tempestoso dell'eccitazione e della copulazione. Moto che rimanda direttamente a quell'animalità, a quell'immediatezza e a quella violenza che l'umanità, costituitasi moralmente e orientatasi teleologicamente nel lavoro e nella sussistenza, nega. «La piena umanità sociale esclude radicalmente il disordine dei sensi». G. Bataille, *L'histoire de l'érotisme*, in Id., *Œuvres complètes*, t. VIII, cit., p. 46 [trad. it., *Storia dell'eroticismo*, cit., p. 41].

⁵³ G. Bataille, *L'érotisme*, in Id., *Œuvres complètes*, t. X, cit., p. 66 [trad. it., *L'eroticismo*, cit., p. 61].

⁵⁴ «Il desiderio non è più rivolto all'oggetto che avrebbe attirato l'animale indifferente: l'oggetto è "proibito", è sacro, ma è proprio la proibizione che grava su di esso a designarlo quale oggetto di desiderio» *Ivi*, p. 74 [trad. it. p. 69].

⁵⁵ *Ivi*, p. 67 [trad. it. p. 62].

⁵⁶ Difatti, secondo Bataille, entrambe le negazioni - la prima relativa all'animalità pura, la seconda relativa al lavoro che aveva emancipato l'uomo dall'animalità pura - hanno come fine l'autonomia. La prima negazione è volta a negare la «dipendenza dell'essere in rapporto al dato naturale, al corpo», la seconda è invece volta, dal punto di vista del sacro, a negare volontariamente la dipendenza dal lavoro creatasi nel tempo profano. «[...] la rottura della festa non è per niente una maniera di rinunciare all'indipendenza, ma è piuttosto il compimento di un movimento verso l'autonomia, che sarà sempre la medesima cosa che l'uomo stesso». Entrambe le citazioni in G. Bataille, *L'histoire de l'érotisme*, in Id., *Œuvres complètes*, t. VIII, cit., p. 79 [trad. it., *Storia dell'eroticismo*, cit., p. 72].

⁵⁷ G. Bataille, *L'érotisme*, in Id., *Œuvres complètes*, t. X, cit., p. 68 [trad. it., *L'eroticismo*, cit., p. 62].

l'erotismo, originato da quella separazione dell'uomo dall'immanenza e dall'immediatezza animale. L'uomo, animale teleologico, può dunque ritrovare temporaneamente la propria immediatezza solo a patto di operare una trasgressione e di sovvertire le norme da lui stesso poste. Difatti:

«È lo stato di trasgressione che il desiderio vuole, è l'esigenza di un mondo più ricco e prodigioso, l'esigenza, in una parola, di un mondo sacro. La trasgressione si traduce sempre in forme prodigiose: ovvero nella musica, nella poesia, nella danza, nella tragedia e nella pittura. L'arte non ha altra origine che la festa, in ogni tempo, e la festa, che è religiosa, si lega al dispiegarsi di tutte le risorse dell'arte. Non possiamo immaginare un'arte indipendente dal movimento che generò la festa»⁵⁸.

La questione degna di attenzione filosofica consiste nel come sia proprio tale rischioso affacciarsi, tale terreno esperienziale ai limiti del possibile – che si esplica come abbiamo visto nell'universo dell'arte, della festa e della trasgressione - a definire l'uomo in quanto *uomo compiuto* nel pensiero batailleano⁵⁹. Compimento *ludico-estetico*⁶⁰ dell'umano che Alfredo De Paz riconduce all'insegnamento di Schiller delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*:

«Nell'esperienza erotica l'individuo pone in atto una pratica trasgressiva: trasgressione di tabù, di valori: il suo comportamento è *praxis* corporea produttiva e creatrice, è *gioco*; e l'uomo, come ci ha insegnato Schiller, al di là di ogni concezione edificante e superficiale dell'attività ludica (Cfr. *Lettere sull'educazione estetica*), non gioca che là dove è uomo nel pieno senso della parola e non è totalmente uomo che là dove gioca (*Lett. XV*)»⁶¹.

Il gioco, l'arte e l'erotismo sono infatti un esporsi insubordinato che costituiscono l'umano nella dimensione del *desiderio*, della *seduzione*, del *fascino* di quell'estrema «approvazione della vita fin dentro la morte»⁶². Non c'è dubbio che Bataille definisca l'uomo a partire dal lavoro ma è sorprendente come l'uomo nell'antropologia batailleana si completi solo insubordinandosi a ciò che lo costituisce, almeno inizialmente, come tale. L'essere umano è quindi antropologicamente definito sulla base di un conflitto originario⁶³ a lui interno che è spiegabile solo nella misura di quel distanziamento tra uomo e natura, tra essere umano e bestia che potremmo riassumere nella formula

⁵⁸ G. Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, in Id., *Œuvres complètes*, t. IX, cit., p. 41 [trad. it. a cura di S. Mati ed E. Busetto, *Lascaux. La nascita dell'arte*, Mimesis, Milano 2007, p. 45].

⁵⁹ «Ogni fatto comporta sempre un'intenzione particolare, che si aggiunge a quell'intenzione generale che ho voluto cogliere descrivendo le condizioni fondamentali del passaggio dall'animale all'uomo, cioè l'insieme di divieto e trasgressione, attraverso il quale il primo viene superato. Queste condizioni sono rimaste le stesse nella nostra vita, ed è attraverso di esse che la condizione umana si definisce: senza queste premesse, la vita umana sarebbe inconcepibile». *Ivi*, p. 42 [trad. it. p. 46].

⁶⁰ Secondo Bataille, *nascita dell'arte, passaggio dall'animale all'uomo*, comparsa del *sacro* e del *desiderio erotico* sono nell'uomo preistorico sono profondamente legati. Paradigma originario di questo legame sono le pitture e le incisioni rupestri del Paleolitico superiore o Leptolitico; in particolare, quelle presenti nelle grotte di Lascaux e che costituiscono per lo studioso francese la prima e fondamentale testimonianza pervenutaci dell'uomo e dell'arte. La grotta di Lascaux si situa secondo Bataille *all'inizio dell'umanità compiuta*; essa rappresenta *l'aurora della specie umana*, istituisce uno spazio enigmatico e un momento decisivo in cui è giocata quell'importanza universale che l'opera d'arte rappresenta per l'umanità intera in quanto profondamente connessa alla formazione dell'umanità stessa. *Ivi*, pp. 9-11 [trad. it. pp. 17-19].

⁶¹ A. De Paz, *Georges Bataille: oltre il surrealismo alle frontiere dell'impossibile*, in A. De Paz, *Dada surrealismo e dintorni*, cit., p. 130.

⁶² È questa la prima definizione che Bataille offre dell'erotismo nelle prime pagine dell'opera omonima. G. Bataille, *L'erotismo*, in id., *Œuvres complètes*, t. X, cit., p. 17 [trad. it., *L'erotismo*, cit., p. 13].

⁶³ «L'umanesimo di Bataille è paradossale: il suo punto di riferimento è la forma più primitiva e più arcaica di esistenza, a cui attribuisce la scoperta del negativo e della trasgressione. Alla filosofia della storia egli sostituisce così una filosofia dell'origine: mentre in Hegel il negativo è il motore del processo storico, in Bataille esso è l'esperienza dell'origine dell'umanità». M. Perniola, *L'iconoclasma erotico di Bataille*, in id., *Philosophia sexualis. Scritti su Georges Bataille*, ombre corte, Verona 1998, p. 140.

tragedia uomo-natura. Tragedia nella quale la natura (nei suoi aspetti violenti) è dal divieto (formatosi nel lavoro) negata e (proprio in quegli aspetti eccessivi) è (nel rito, nell'erotismo e nell'arte) *ri-cercata* sotto una forma ormai per sempre trasfigurata da quella luce di proibizione e dunque di sacralità gettata su di essa.

Si delineano così i grandi temi, le grandi contrapposizioni e la situazione paradossale in cui si trova l'essere umano nel pensiero batailleano. L'umanità si compie e si completa nell'attività libera, nell'attività estetica, nel gioco. Attività che ovviamente presuppone il lavoro e che ad esso la subordina nel senso delle conoscenze e degli strumenti in esso acquisiti ma che, nel suo movimento intimo, lo contesta. Sulla strada tracciata da Kojève, in Bataille, l'uomo è sì, marxianamente, originato dalla propria attività utile, razionale, pronta a piegare la natura in vista della conservazione⁶⁴ ma ciò che lo completa nel suo sguardo di uomo, nella sua sensibilità e quindi nella sua umanità stessa è il volgersi verso l'abisso della trasgressione rappresentato dall'arte, dal gioco e dall'erotismo; è il paradossale rovesciamento che egli attua della sua condizione subordinata (da egli stesso originata tramite il lavoro) e la cui attuabilità è originata culturalmente da quella subordinazione stessa che inizialmente lo aveva liberato dalla semplice immediatezza animale.

Il pensiero dell'uomo nasce, cresce e si sviluppa nel lavoro⁶⁵ e - secondo Bataille - situa necessariamente l'uomo in una prospettiva teleologica - prospettiva proprio per questo profondamente distinta da quella animale - di subordinazione del presente in vista di un futuro nel quale il lavoro, una volta costruito l'oggetto, sarà terminato e dal quale l'uomo trarrà i propri utili benefici. Questa attività, secondo Bataille, conduce l'essere umano a un'astrazione e a un distanziamento da quel sensibile e da quell'immediato non subordinato al *telos* che l'uomo ritrova solo quando volge le conoscenze⁶⁶, i linguaggi e gli strumenti - acquisiti tramite e nel lavoro - a quell'attività libera e giocosa che è l'attività estetica, l'opera d'arte. Quindi, da un lato, il lavoro fonda l'uomo nel suo emanciparsi dall'immediatezza animale, dall'altro, fonda l'uomo nella sua necessità di subordinarsi in vista della durata, della sopravvivenza e della conservazione. Ma solo nella trasgressione egli si completa assecondando il suo desiderio di libertà.

4) La nozione di *dépense*

È in direzione di siffatto quadro antropologico che dobbiamo inscrivere l'importanza della nozione di *dépense* all'interno del discorso batailleano che lega *negatività senza impiego*, teoria della festa, desiderio ed erotismo. Già ne *La nozione di dépense*⁶⁷, testo apparso per la prima volta nel 1933 nella *Critique social*⁶⁸, Bataille aveva criticamente sottolineato, per la prima volta, la parzialità e la debolezza dell'*homo oeconomicus* che fonda la propria esistenza sul principio classico dell'utilità. In Bataille, la festa e il rito hanno difatti la funzione di liberare

⁶⁴ Non dimentichiamo che a questo proposito Bataille ne *Le lacrime di Eros* afferma: «Beninteso, è il lavoro che liberò l'uomo dall'animalità iniziale. È attraverso il lavoro che l'animale divenne umano. Il lavoro innanzitutto fu il fondamento della conoscenza e della ragione. La fabbricazione degli utensili o delle armi fu il punto di partenza di quei primi ragionamenti che umanizzarono l'animale che noi eravamo». G. Bataille, *Les larmes d'Éros*, in Id., *Œuvres complètes*, t. X, cit., p. 591 [trad. it. a cura di M. Perniola e D. Ritti, *Le lacrime di Eros*, Arcana, Roma 1979, p. 25].

⁶⁵ «[...] il lavoro evidentemente non è meno antico dell'uomo, e sebbene l'animale non sia sempre estraneo al lavoro, il lavoro umano, distinto da quello animale, non è mai estraneo alla ragione [...]. Le leggi che presiedono alle operazioni programmate dalle quali derivano o alle quali servono gli utensili, sono in primo luogo leggi della ragione». G. Bataille, *L'erotisme*, in Id., *Œuvres complètes*, t. X, cit., pp. 47-48 [trad. it., *L'erotismo*, cit., p. 43].

⁶⁶ «L'utensile è la prova della conoscenza, se si ammette che sapere è essenzialmente "saper fare"». G. Bataille, *Les larmes d'Éros*, in Id., *Œuvres complètes*, t. X, cit., p. 583 [trad. it., *Le lacrime di Eros*, cit., p. 12].

⁶⁷ G. Bataille, *La notion de dépense*, in Id., *Œuvres complètes*, t. II, cit., pp. 147-158 [trad. it. a cura di F. Serna e F. Rella, *La nozione di dépense*, in G. Bataille, *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 41-59].

⁶⁸ Rivista diretta da Boris Souvarine e vicina ai membri del "Cercle comuniste démocratique": «uniti nella lotta contro il fascismo, ma anche dalla dissidenza dal marxismo ufficiale e dalla linea del partito comunista». E. Pulcini, *Presentazione*, in G. Bataille, *Il dispendio*, Armando, Roma 1997, p. 7.

dall'asservimento utilitaristico proprio in quanto sono esperienze leggibili nel segno del capovolgimento, ovvero come deflagrazione di forze dilapidanti, distruttive dell'utilità caratterizzante la sfera del lavoro, opposte pertanto all'accumulo e alla conservazione.

Sulla traccia delle ricerche antropologiche in merito al *potlâc*⁶⁹, apprese tramite il *Saggio sul dono* di M. Mauss, Bataille elabora la nozione di *dépense*, nozione attraverso la quale l'autore francese interpreta la festa e il rito come movimenti economici rovesciati, volti cioè alla dilapidazione dei beni, delle energie e, nel caso della messa a morte rituale, alla dilapidazione della vita stessa. La *dépense*, questo rovesciamento, questo dispendio improduttivo che si libera nell'erotismo, nel banchetto, nel sacrificio e nel gioco è precisamente il capovolgimento, la violazione celebrativa dei valori di accumulazione che ordinariamente, nel tempo profano, asserviscono l'uomo alla *durata* e alla conservazione.

Se però nelle società arcaiche e antiche vi era un'oscillazione tra *tempo profano* e *tempo sacro*, tra *repulsione* e *attrazione*, tra *divieto* e *trasgressione* che rendeva possibile sia la conservazione che l'autentica comunicazione tra gli esseri umani, questo, secondo Bataille, viene decisamente a mancare nelle società contemporanee. Per capire il come di questo cambiamento sarà necessario riferirsi alla conferenza tenuta da Bataille sul potere in sostituzione di Caillois⁷⁰. Il potere e le istituzioni che lo esercitano derivano, secondo il pensatore francese, dal moto di conservazione contiguo ai divieti e, dunque, dal moto di repulsione nei confronti di ciò che è oggetto di tabù e proibizione. Il potere protegge la comunità da una violenza comunitaria incontrollata. A differenza però delle istituzioni arcaiche (ma anche antiche e tardoantiche) che, secondo Bataille, avevano tutto sommato permesso una conciliazione e un accordo tra conservazione e dispendio, le istituzioni contemporanee, essendo strutturate unicamente sulla base del principio di utilità, e dunque di desacralizzazione della società, non conservano più la possibilità di questo accordo. Pertanto, quel nucleo sacro, originario della comunità e delle istituzioni stesse, nel potere moderno, nega e sbarra definitivamente l'accesso a quella parte dirompente sulla quale esso stesso si fonda. In sostanza, Bataille evidenzia le radici tragiche, sacrali ed erotico-comunitarie di un potere che, soprattutto nella modernità, desacralizzandosi, arriva a negare inderogabilmente ogni possibilità di autentica comunicazione tra gli uomini. Il potere totalitario, evidenzia Bataille, è l'esempio più chiaro e più temibile di come quest'ultimo, tramite la militarizzazione⁷¹, abbia allontanato da sé ogni possibilità di effervescenza collettiva non convogliata a fini utili⁷², servili e nazionalistici. Quanto fosse fondamentale per Bataille la questione *erotico-comunitaria* all'interno delle analisi del *Collège* lo

⁶⁹ Il *potlâc*, termine di origine *chinois* (Indiani del Nord-Ovest americano) che significa 'nutrire', 'consumare', è un'usanza rituale di tipo agonistico estremamente diffusa (Mauss la rintraccia in una grande varietà di popolazioni) attraverso la quale i capi tribù si sfidano attraverso doni reciproci in cui arrivano a dilapidare ingentissime quantità di beni. L'essenza del *potlâc* sta nell'obbligo di dare, di ricambiare e di ricevere. Mauss definisce questa usanza un *fenomeno totale* in quanto in tutta la sua ritualistica di festa, scambio, banchetto e consumo coinvolge aspetti giuridici, economici, sociali e sciamanico-religiosi. M. Mauss, *Essai sur le don*, in "Année sociologique", serie II, tomo I, 1923-1924 [trad. it. a cura di F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 2000, pp. 153-292].

⁷⁰ G. Bataille, *19 février [1938]*, in Id., *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 334 [trad. it. a cura di M. Galletti, *Il potere*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 154]. Bataille in questa conferenza non si limita a esporre il testo di Caillois, che non era stato terminato da quest'ultimo per motivi di salute, e inserirà posizioni espressamente tipiche del suo approccio in merito alla questione del potere e della tragedia.

⁷¹ «Con l'unione della potenza religiosa e della potenza militare, il potere diventa dunque stabile, ma il prezzo pagato è il fatto che il potere non si esercita più in favore del popolo ma contro di esso». Il potere diventa così «forza reattiva che nega la tragedia, la contraddizione, per espellerla al di fuori, in un al di là. La forza reattiva chiude la possibilità a favore del progetto». F. Ferrari, *La comunità errante*, cit., p. 81.

⁷² Riferendosi ai moti violenti di coesione sociale Bataille afferma: «[...] il potere si costituisce al di sopra di una tale agitazione, la utilizza traendone vantaggio, e allorché non gli appare più utile, si sforza di paralizzarla innalzando di fronte alla minaccia del crimine la minaccia dell'ascia del carnefice. Il *potere* è la sola forza che ciecamente cerca di eliminare il crimine dalla terra, laddove tutte le forme religiose ne risultano invece in qualche modo nutrite». G. Bataille, *19 février [1938]*, in Id., *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 346 [trad. it., *Il potere*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 167].

dimostra quella sua ultima conferenza del 4 luglio 1939, a distanza di un passo dal secondo conflitto mondiale:

«Se ora ci riportiamo ai raggruppamenti sociali corrispondenti alle diverse forme di unione sessuale che si oppongono l'un all'altra, la società giuridica e amministrativa presenta una forte somiglianza con l'unione coniugale fondata sull'interesse, laddove la comunità legata da vincoli affettivi richiama l'unità passionale degli amanti [...]. Propongo di considerare come legge il fatto che gli esseri umani non sono uniti se non da lacerazioni o da ferite [...]. Iniziazioni, sacrifici e feste rappresentano altrettanti momenti di perdita e di comunicazione degli individui tra di loro [...]. Gli uomini che si uniscono per il sacrificio o per la festa soddisfano un loro bisogno di consumare una sovrabbondanza vitale. La lacerazione del sacrificio che dischiude la festa è una lacerazione liberatrice».⁷³

L'*eterologia* e l'*erotologia* batailleane si configurano pertanto come modalità di discorso sottese all'impostazione sacro-sociologica del *Collège* e si configurano come una «trasgressione epistemologica»⁷⁴ in quanto si rifiutano di prospettarsi come scienza ufficiale, dando vita a una sorta di sapere del *non-sapere*, a un discorso che si occupa di ciò di cui il sapere ufficiale non pare potersi occupare:

«L'eterologia è la scienza di ciò che la scienza non vuol sapere, la scienza di ciò che eccede il sapere, la scienza dei residui epistemologici».⁷⁵

Ancora:

«Pensare un campo teorico *mai pensato* è difatti la posta in gioco di questa esperienza che si fa leggere come una vera e propria messa in scena dell'inconscio sociale rimosso».⁷⁶

L'inconscio sociale rimosso è precisamente l'origine mitica, sacrale ed erotica del potere, il radicamento che tale origine ha nell'esistenza comunitaria degli uomini. La mitologizzazione del potere, in Bataille, va di pari passo con la rivolta dionisiaca alle forme chiuse e sterilizzate sia dei totalitarismi che della politica democratica che secondo gli autori del *Collège* si presentava come impotente, svuotata di autentico senso comunitario e partecipativo; svuotata di mito, di eros e di autentica comunicazione. Tale tentativo di riattivazione di quella radice mitico-sacrale del legame sociale è dunque volto al fine di restituire potenza alla comunità medesima. Il fatto che Bataille evidenzia continuamente l'esigenza di una comunità, in relazione alla tematizzazione dell'insufficienza dell'*ipseità* e della solitudine dell'individuo isolato va di pari passo con la caratterizzazione dell'individuo come essere desiderante, mancante, capace di essere sedotto, affascinato, teso all'unione erotica e comunitaria con l'*altro*. La concezione batailleana della comunità è dunque interamente strutturata sulla base della nozione di *comunicazione* principalmente intesa come *apertura*, intimità profonda ed erotico-tragica tra esseri altrimenti separati e isolati nei propri confini. La comunicazione in Bataille è precisamente rottura erotica di questi confini, violazione volta alla *chance*. Essa mina l'integrità dell'*ipse*, del soggetto chiuso nella propria individuazione, facendo affiorare in modo decisivo tutta l'irriducibilità della natura relazionale dell'essere umano.

⁷³ G. Bataille, *Le Collège de sociologie*, in Id., *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 370-371 [trad. it. di M. Galletti, *Il Collegio di Sociologia*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 441].

⁷⁴ D. Hollier, *Sull'equivoco (tra letteratura e politica)*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. XXVI.

⁷⁵ *Ivi*, p. XXVI.

⁷⁶ M. Galletti, *Tradurre Bataille: la lingua del collegio di sociologia*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. XXXI.

Questa prospettiva, come si è sottolineato, si basa su una concezione dell'erotismo inteso come superamento della sessualità immediata; inteso quindi come campo di desiderio che si fa portavoce di una tensione tra gli esseri, di una volontà di messa in discussione della loro separatezza. Da questo punto di vista, si comprende come gli interessi intellettuali del Bataille del *Collège* non fossero minimamente accademici. L'intento era infatti quello di costituire una comunità morale basata sui risultati dei propri stessi studi:

«[...] occorre costituire una comunità morale, in parte diversa da quella che in genere riunisce gli studiosi e legata proprio al carattere virulento del campo studiato e delle determinazioni che man mano vi si rivelano».⁷⁷

L'impossibilità e la tragicità dell'etica comunitaria del Bataille del *Collège* si esprime pertanto nel tentativo di essere contagiati dai risultati delle proprie medesime ricerche e dunque di essere contagiati da quella medesima sacralità che costituiva il loro campo di analisi. Lo scacco a cui giunge inevitabilmente questa esigenza è uno scacco in qualche modo interno alla modernità stessa che ha finito per convogliare ogni aspetto dell'esistenza, compreso il sapere, nella sfera dell'utile. La *sociologia sacra* del Bataille del *Collège* - in quanto scienza di una negatività senza impiego, nel moderno brutalmente rimossa - si è posta quindi come scienza dell'eterogeneo, come tentativo estremo di liberazione del sapere da quella chiusura funzionale, lontana dalle possibilità di fascino e di seduzione di una vita principalmente intesa come libera esistenza *in comune*.

Risulta dunque fondamentale capire quanto della concezione batailleana di *comunità*, sviluppatasi all'interno dell'esperienza del *Collège*, sia già connessa al tema dell'erotismo e del desiderio. Connessione che si trova in profonda continuità rispetto al punto di vista storico-evolutivo del passaggio dall'animale all'uomo. Altrettanto fondamentale risulta essere la messa in evidenza di come tale concezione si nutra, da un lato, di quell'apparato teorico di tipo etnologico e antropologico (tipico dell'impostazione culturale del *Collège*) e, dall'altro, di quel particolare movimento dialettico proveniente dall'apparato teorico della lettura kojèviana di Hegel. Inoltre, in tale contesto, risulta necessario volgere lo sguardo anche alla fase pienamente matura del pensiero batailleano; sia per chiarire la direzione che a livello embrionale aveva già intrapreso Bataille, sia per evidenziare quanto della riflessione matura del pensatore francese sarà influenzata dalle tematiche tipicamente hegel-kojèviane.

⁷⁷ G. Bataille, *Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie*, in id., *Œuvres complètes*, t. I, cit., p. 491 [trad. it. a cura di M. Galletti, *Nota sulla fondazione di un Collegio di Sociologia*, in AA.VV., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 7].

Bibliografia:

- AA.VV., *Il collegio di sociologia (1937-1939)*, a cura di D. Hollier, Bollati Boringhieri, Torino 1991
- AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980
- G. Bataille, *Œuvres complètes, [O. C.]*, 12 tomes, Gallimard, Paris 1970-1988, 2002.
- G. Bataille, [et al.], *La congiura sacra*, introduzione di R. Esposito e dossier a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1997
- G. Bataille [et al.], *Sulla fine della storia: saggi su Hegel*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, Liguori, Napoli 1985
- G. Bataille, *L'erotismo*, a cura di A. Dell'Orto, ES, Milano 1991
- G. Bataille, *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, a cura di F. Serna e F. Rella, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- G. Bataille, *Lascaux - la nascita dell'arte*, a cura di S. Mati ed E. Busetto, Mimesis, Milano 2007
- G. Bataille, *Le lacrime di Eros*, a cura di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 2004
- G. Bataille, *Le lacrime di Eros*, a cura di M. Perniola e D. Ritti, Arcana, Roma 1979
- G. Bataille, *Storia dell'erotismo*, a cura di F. Rella e S. Mati, Fazi, Roma 2006
- R. Bischof, *Riso tragico. La nozione di sovranità rivista da Acéphale*, trad. it. di A. Carrano, relazione distribuita al convegno: *L'etica impossibile di Georges Bataille. Grazia, amicizia, sovranità, passività*, a cura di F. C. Papparo, Palazzo Marigliano, dattiloscritto in attesa di pubblicazione, Napoli 14-15 giugno 2007
- R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, in A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1991, pp. VII-XXIX
- R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1950 [trad. it. a cura di U. M. Olivieri, *L'uomo e il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino 2001]
- R. Cavaletto, *Georges Bataille. Il cerchio del sapere e la frattura dell'istante*, La Rosa, Torino 2007
- S. Colafranceschi, *Bataille. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2007
- S. Colafranceschi, *Georges Bataille: una negatività senza impiego*, in AA.VV., *Desiderio e filosofia*, a cura di M. D'Abbiere, Guerini, Milano 2001, pp. 77-98
- A. De Paz, *Georges Bataille: oltre il surrealismo alle frontiere dell'impossibile*, in Id., *Dada, Surrealismo e dintorni*, CLUEB, Bologna 1979, pp. 126-170

- J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve*, in *L'Arc*, n. 32, 1967, pp. 24-44 [trad. it. in Id., *La scrittura e la differenza* (1967), Einaudi, Torino 1990, pp. 325-359]
- R. Esposito, *La comunità della perdita: l'impolitico di Georges Bataille*, in Id., *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. XI-XXXVI
- R. Esposito, *Il comunismo e la morte*, in G. Bataille, *La sovranità*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 9-35
- F. Ferrari, *La comunità errante. Georges Bataille e l'esperienza comunitaria*, Lanfranchi, Milano 1997
- G. Ferrari, *Georges Bataille. Il limite e l'impossibile*, Marco, Lungro di Cosenza 2003
- G. F. W. Hegel, *Gesammelte Werke, Phänomenologie des Geistes*, vol. IX, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg 1980 [trad. it. in Id., *Fenomenologia dello spirito (1807)*, a cura di V. Cicero (testo tedesco a fronte basato su *Gesammelte Werke, Phänomenologie des Geistes*, cit.), Bompiani, Milano 2000
- D. Hollier, *Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille*, in *L'Arc*, n. 34, 1969
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933-1929 à l'Ecole des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, 1968 [trad. it. parziale a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1948; *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996]
- A. Kojève, *Lettres à Georges Bataille*, in "Texture", n. 6, 1970, pp. 61-71
- C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, a cura di A. M. Cirese, Feltrinelli, Milano 1972
- M. Mauss, *Essai sur le don*, in "Année sociologique", serie II, tomo I, 1923-1924 [trad. it. a cura di F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 2000, pp. 153-292]
- F. C. Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi di Georges Bataille*, Quodlibet Studio, Macerata 2005
- M. Perniola, *Philosophia sexualis: scritti su Georges Bataille*, ombre corte, Verona 1998
- E. Pulcini, *Presentazione*, in G. Bataille, *Il dispendio*, Armando, Roma 1997, pp. 7-52
- R. Ronchi, *Bataille, Levinas, Blanchot: un sapere passionale*, Spirali, Milano 1985
- R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1974
- F. Schiller, *L'educazione estetica*, a cura di G. Pinna, Aesthetica Edizioni, Palermo 2005
- M. Surya, *Georges Bataille, la mort a l'oeuvre*, Librairie Segquier, Paris 1987

M. Vegetti, *Il pensiero post-rivoluzionario di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999.

V. Verra, *Introduzione a Hegel* (1988), Laterza, Roma-Bari 2005

J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), Presses Universitaires de France, Paris 1951 [trad. it. a cura di E. Paci e F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1972, 1994]