L'eroticismo come culto della morte: Bataille

Dalla sintesi operata tra pensiero hegeliano e pensiero nietzschiano, nasce l'«Inferno anti-metafisico» della Somma A-Teologica di Bataille, che si pone come logica del non-sapere e ontologia del non-essere. Dalla esplicita e consapevole volontà di dissoluzione della filosofia dell'essere, Bataille deduce coerentemente un'«ascetica» della trasgressione — che ha i suoi momenti privilegiati nella violenza e nell'eroticismo —, e che trova la sua conclusione in una «mistica» della morte. Una ideologia macabra, radicalmente opposta alla dottrina della Chiesa sull'amore, ripetutamente confermata da Giovanni Paolo II.

I. Tra Hegel e Nietzsche

1. Premessa

Il 5 marzo 1944, nonostante le difficoltà del periodo di guerra, una conferenza sulla nozione di peccato riuniva in un *salon* parigino tutto il mondo filosofico « ufficiale » francese: Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Gandillac, Hyppolite, Gabriel Marcel, Camus. Oratore un funzionario degli archivi della Biblioteca Nazionale, Georges Bataille. « L'archivista — commenta Robert Sasso — era riuscito a scomodare un bell'uditorio » (1). In Italia, Georges Bataille era conosciuto fino a qualche anno fa soltanto per il suo volume su *L'eroticismo*; recentissime sono le traduzioni della *Teoria della religione* (1978) e de *Le lacrime di Eros* (1979), mentre manca tuttora una edizione italiana della sua opera più strettamente filosofica, *L'expérience intérieure*. In Francia, invece, strutturalisti, semiologi, « filosofi del desiderio » — da Foucault a Barthes, da Sollers a Deleuze — hanno acclamato Bataille come una delle maggiori intelligenze filosofiche del nostro secolo (2).

L'importanza di Bataille — nato a Billom, nella regione del Puy-de-Dôme, nel 1897 e morto a Parigi nel 1962 — sta nell'aver posto in modo consapevole e cosciente, *ex parte Revolutionis*, il problema su cui ha insistito la scuola della Contro-Rivoluzione cattolica: l'unità del pensiero rivoluzionario, il carattere unitario della Rivoluzione. La categoria di rivoluzione era già stata scoperta « a sinistra » da una linea che va da Rousseau a Marx (3), e ancora prima — sul finire del Cinquecento — i circoli settari dell'Inghilterra elisabettiana studiati da Frances Yates avevano considerato sé stessi come il centro di coordinamento di una rivoluzione europea (4). Il problema dell'unità del pensiero rivoluzionario si ripropone tuttavia come problema più strettamente filosofico dopo Marx e dopo Nietzsche, di fronte agli sviluppi che Del Noce considera « due processi opposti e irriducibili, quello da Hegel e Marx e quello da Schopenhauer a Nietzsche » (5). La distanza tra Marx e Nietzsche — pure entrambi « della Rivoluzione », nel senso che all'espressione danno sia la Contro-Rivoluzione cattolica che la « tradizione » rivoluzionaria più consapevole — sembra rimettere in causa l'unità della Rivoluzione: la tesi di Löwith, il quale vede nella filosofia moderna il progressivo e lineare affermarsi di un messianismo che, indebitamente trasposto dalla teologia alla filosofia, diventa ateismo radicale,

(1) ROBERT SASSO, *Georges Bataille: le système du non-savoir*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1978, p. 21.

(2) Cfr. *Critique*, n. 195-96, agosto-settembre 1973, *Homage à Georges Bataille*; *L'Arc*, n. 32, 1967 (numero speciale su Bataille); *Colloque de Cerisy la Salle* (atti), UGE, Parigi 1973; D. HAWLEY, *Bibliographie annotée de la critique sur Georges Bataille*, Slatkine, Genève e H. Champion, Parigi 1976.

(3) Per questi autori « la Rivoluzione, con la maiuscola e senza plurale, è quell'evento unico, doloroso come i travagli del parto, che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà [...] che genera un avvenire in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia; che in ciò è la risoluzione del mistero della storia » (AUGUSTO DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I. Lezioni sul marxismo* Giuffrè, Milano 1972, p. 13).

(4) Cfr. soprattutto FRANCES YATES, *L'Illuminismo dei Rosacroce*, tr. it., Einaudi, Torino 1976 e *L'Introduzione al recente Gli ultimi drammi di Shakespeare*, tr. it., Einaudi, Torino 1979.

(5) A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 3ª ed., Il Mulino, Bologna 1970, p. 31.

appare suggestiva ma poco convincente quando ipotizza un improbabile sviluppo « da Hegel a Nietzsche » (6).

Questo non significa, tuttavia, che si debba abbandonare la categoria di Rivoluzione: l'unità del pensiero rivoluzionario può essere infatti mostrata non solo come sviluppo lineare, ma anche come processo che avanza per metamorfosi e per contraddizioni, ponendosi spesso come *coincidentia oppositorum*. E l'itinerario descritto, per esempio, da Fabro, che mostra — dopo Cartesio e dopo l'affermarsi di quello che Marcel de Corte definisce *homo duplex* — due linee rivoluzionarie caratterizzate dal trionfo rispettivamente della *res cogitans* e della *res extensa*: linee irriducibili in quanto costruzioni « positive », ma suscettibili di essere situate come momenti diversi di un attacco articolato all'unica verità (7).

2. I due mondi

Nell'ambito del pensiero rivoluzionario, l'esatto *pendant* della tesi dell'*homo duplex* di de Corte e di Fabro è appunto la visione filosofica di Bataille. Per Bataille non solo l'uomo ma anche il mondo è *duplex*: esistono due mondi, quello di ciò che può essere detto, razionalizzato, analizzato, e quello delle pulsioni ineffabili e indicibili, che costituiscono un mondo secondo, tanto oscuro quanto « interessante ». Se il mondo è duplice, si comprende come la filosofia, e anche la Rivoluzione debba avere la sua doppia verità: c'è un pensiero che vale per l'al di qua razionale e uno che vale per l'ineffabile al di là, una filosofia diurna e una notturna.

Il mondo dell'al di qua — per chi, come Bataille, si pone all'interno dell'immanentismo moderno —, il mondo che cade sotto la ragione, è perfettamente descritto da Hegel e affrontato operativamente da Marx. L'hegelismo è la « somma dei possibili » del mondo razionale, « sembra l'evidenza »: e al filosofo che vuole descrivere il mondo oggi non resta che « rimpiangere di non essere Hegel » (8). Similmente, nella sfera dell'azione e della politica domina il pensiero di Marx: anzi, praticamente « fuori del comunismo non esiste nulla » (9). Tuttavia, Hegel e Marx rappresentano la comprensione perfetta di uno dei due mondi possibili: e essi stessi lo hanno intravisto.

Hegel per Bataille esaurì un mondo e ne sfiorò un altro: ma a questo punto si ritrasse. Hegel — afferma Bataille argomentando da una lettera del filosofo tedesco a Windischmann — « al momento in cui il sistema si chiuse credette per due anni di divenire folle ». Poi, « conquistò da vivo la salvezza, uccise la supplica, si mutilò » e « non rimase di lui che un brandello di pelle, un uomo moderno »: « ma prima di mutilarsi, senza dubbio, egli ha toccato l'estremo » (10). Anche Marx, letto attraverso gli entusiasmi di Trotzky, rivela di essere arrivato fino alle porte dell'« altro mondo »: un passo ancora e si sarebbe rovesciato nel suo contrario, in Nietzsche, secondo quello che è l'itine-

(6) Cfr. KARL LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, 2ª ed. it., Einaudi, Torino 1969; e le critiche a questa tesi di A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 32.

(7) Cfr. CORNELIO FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. I, Studium, Roma 1969.

(8) Cfr. GEORGES BATAILLE, *Le coupable*, Gallimard, Parigi 1961, p. 149.

(9) IDEM, *La souveraineté*, in IDEM, *Oeuvres complètes*, vol. VIII, Gallimard, Parigi 1976, p. 402.

(10) IDEM, *L'expérience intérieure*, 3ème ed., Gallimard, Parigi 1978, p. 56.

riario personale dello stesso Bataille, il quale tra i suoi anni Trenta dal linguaggio marx-trozkista de *La Critique Sociale* e di *Contre-Attaque* alla fondazione di « una società segreta nietzschiana » collegata alla nuova rivista *Acéphale* (11).

Nietzsche è il Virgilio che guida Bataille nell'Inferno anti-metafisico del « secondo mondo », « in un viaggio all'estremo possibile dell'uomo » (12). Dal pensiero nietzschiano Bataille elimina tutti gli aspetti « positivi », suscettibili di essere tradotti in azione e tanto più in politica: rimane « una festa immotivata », in cui « essere Nietzsche » significa non tanto rifiutare Hegel, ma salire (o scendere) in un mondo che è diverso dal mondo hegeliano (13).

3. La sintesi dualista

Bataille non è semplicemente un Nietzsche del secolo XX, non è solo l'Hegel (o lo Spinoza panteistico) del mondo « di là ». Altrimenti, avrebbe ragione Sartre quando scrive che « il sistema di Spinoza è un panteismo bianco, quello di Bataille un panteismo nero ». « Sarebbe un panteismo nero — risponde Bataille — se, poniamo, la mia infinita inquietudine non mi avesse in anticipo privato di ogni possibilità di sosta » (14). Certo, tra mondo della ragione e mondo « ineffabile » Bataille ha scelto, in funzione di questo « oltre » che è il non-senso e il nulla. Ma egli concepiva « la sua grandezza » non come quella di un geografo del mondo « di là », ma come quella del dualista rigoroso che mette al suo posto ciascuno dei due mondi e realizza finalmente la sintesi del pensiero rivoluzionario. Tra Hegel e Nietzsche, Bataille preferisce Nietzsche: ma c'è un modo di essere più completi, che è quello del dualismo. Bataille « non può totalmente trascurare Hegel, malgrado Nietzsche »! Egli li unirà entrambi in una filosofia sintetica dell'al di qua e dell'al di là, « di cui la testa al cielo è vicina, e di cui i piedi toccano l'impero dei morti » (15).

Di questa filosofia della contraddizione e della morte Bataille rintraccia i precedenti nella « mistica dell'Illuminismo », in quella perfetta coincidenza rivoluzionaria di ragione virtuosa e di eccessi dell'irrazionalismo, di cui l'epifania è la Rivoluzione francese con il Terrore, e i cantori, i « mistici », sono de Sade e William Blake. Entrambi profondamente legati alla Rivoluzione francese, entrambi materialisti e atei fino alla confessione di odiare Dio, ma insieme teologi di una nuova religione, de Sade e Blake hanno pensato la contraddizione come dualismo e l'hanno adorata come Male « divino ». La « verità di de Sade » è « la cattiva novella di un accordo dei viventi con ciò che li uccide, del Bene col Male, e si potrebbe dire: del grido più forte con il silenzio ». De Sade intese che la contraddizione non è neutrale, che tra Bene e Male il filosofo rivoluzionario deve scegliere: egli « amò il Male, e la sua opera intera vuole renderlo desiderabile ». Ma lo amò da « poeta », e non da filosofo, disperdendosi in una caratteristica « frenesia sadica » che gli impedì la lucidità dei passaggi, così che « non poté pervenire a una piena chiarezza » (16). Più chiaro — ma sempre « da poeta » — vide, secondo Bataille, William Blake, capace di annunciare in un poemetto del 1793 *Il matrimonio del Cielo e dell'Inferno*, di scrivere che « nulla diviene se non per i contrari » e di celebrare la violenza « tigresca » e antidivina del Terrore giacobino (17).

Ma, infine, il panorama dei grandi iniziati del pensiero della contraddizione si conclude, come in una ricapitolazione, nello stesso Bataille. Con precisa identificazione dell'avversario, egli abbozza anzitutto un *Manuale dell'anticristiano* (18). Poi, più ambiziosamente, ritiene che il pensiero rivoluzionario sia maturo per passare, con la sua sintesi dualista, da una patristica a una scolastica, e organizza le sue opere in una *Somma A-Teologica*. La *Somma* di Bataille — che peraltro rimane inconclusa, e che forse è inconcludibile perché, come ha notato Sasso, il pensiero rivo-

luzionario non si lascia mai del tutto racchiudere in un sistema (19) — vuole essere il congruo rovescio della *Somma* di san Tommaso, una dissoluzione organizzata che, all'insegna del non-sapere e del non-essere, va dalla logica alla metafisica, fino a una ascetica della trasgressione e a una mistica della morte.

II. La Somma A-Teologica

1. Logica del non-sapere

Sulla copertina della rivista *Acéphale* André Masson disegna nel 1936 un uomo nudo e senza testa, a cui Bataille aggiunge questa epigrafe: « L'uomo sfuggirà alla sua testa come il condannato alla sua prigione » (20). La filosofia di Bataille — che esordisce coerentemente con una negazione delle leggi della ragione — è propriamente una antisofia, una apologia del « non-sapere » che implica « la messa a morte del pensiero » (21).

Il punto di partenza — come spesso avviene in Bataille — è un testo classico del marxismo, il brano della *Dialettica della natura* di Engels secondo cui il pensiero nacque dal lavoro umano. « Il lavoro — ripete Bataille — fu in principio il fondamento della coscienza e della ragione », « la via della coscienza per cui l'uomo è uscito dall'animalità »: e la conoscenza stessa è rimasta una forma di lavoro, una tecnica che consiste nella rappresentazione dei possibili mostrando sistematicamente che « una cosa sconosciuta è lo stesso di un'altra conosciuta » (22).

Nell'inventario dei possibili, e nel sapere in genere, Hegel « raggiunse l'assoluto ». « Leggendo la Fenomenologia — scrive Bataille — o guardando il ritratto di Hegel vecchio non si può mancare di essere colpiti dall'impressione gelida di un compimento in cui tutte le possibilità si compongono » (23). Ma nel sistema dualistico di Bataille il sapere hegeliano insieme esaurisce un mondo e apre su un mondo diverso e ulteriore. Applicando le stesse regole della dialettica di Hegel, il sapere assoluto, « tutto ciò che so », implica a contrario « tutto ciò che non so », perché nel momento del sapere « completo » « io so che d'ora in poi non potrò sapere nulla di più di ciò che so ». E questo « comporta la contraddizione finale (che compromette l'intero cerchio): il sapere assoluto circolare è non-sapere definitivo » (24). Lo schema che Bataille illustra ne *L'expérience intérieure* consta di un movimento in tre passaggi. Anzitutto, « io raggiungo l'estremo del sapere (per esempio, mimo il sapere assoluto) ». Ma a questo punto — come dimostra l'esperienza di Hegel — « io so che non so nulla », e quindi cado nell'angoscia. Tuttavia, l'angoscia dura solo « fino a quando l'ipse persevera nella sua volontà di sapere ». Viceversa — terzo tempo e sintesi — « se l'ipse si abbandona e si concede al non-sapere in quest'abbandono il rapimento [ravisement] comincia [...] il movimento ricomincia a partire da qui » (25). L'« esperienza interiore » del non-sapere è il « doppio » specularlo dell'hegelismo: in Hegel « tutti i possibili si compongono », nel non-sapere « soccombo in un cieco Ignoto, rinuncio all'esaurimento ragionato dei possibili » (26). Giacché la somma dei possibili è il sapere, questa rinuncia è la morte della ragione, e insieme — per conseguenza — « l'assassinio del linguaggio » (27).

Come Groddeck, Bataille odia il linguaggio e la ragione, e fantastica di sostituirli con nuovi, paradossali strumenti. Egli immagina così un « occhio pineale », ispirato alla ghiandola pineale in cui Cartesio poneva la sede della conoscenza sintetica e descritto come « destinato ad aprirsi alla sommità del cranio verso il sole » (28). La prospettiva del-

(19) Cfr. R. SASSO, *Georges Bataille: le système du non-savoir*, cit., pp. 37-55.

(20) G. BATAILLE, *Oeuvres complètes*, vol. I, Gallimard, Parigi 1970, p. 644.

(21) *Ibid.*, vol. VI, cit., p. 365.

(22) Cfr. IDEM, *Le lacrime di Eros*, ed. it., Arcana, Roma 1979, p. 54, e IDEM, *L'expérience intérieure*, cit., p. 129.

(23) *Critique*, n. 19, p. 523, cit. in R. SASSO, *Georges Bataille: le système du non-savoir*, cit., p. 86.

(24) G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, cit., p. 127.

(25) *Ibid.*, pp. 127-28 e 67-68.

(26) IDEM, *L'impossible*, in IDEM, *Oeuvres complètes*, vol. III, Gallimard, Parigi 1971, p. 185.

(27) Naturalmente « la soppressione di ciò che il linguaggio aggiunge al mondo, in una forma rigorosa, è impraticabile ». Bataille propone di servirsi almeno di « mot glissants », espressioni particolari (come « silenzio ») « la cui funzione è di auto-sopprimersi come parole » (*L'expérience intérieure*, cit., p. 28).

(28) G. BATAILLE, *L'oeil pinéal*, in IDEM, *Oeuvres complètes*,

(11) Cfr. ALAIN ARNAUD e GISELE EXCOFFON-LAFARGE, *Bataille*, Seuil, Parigi 1978, p. 18.

(12) G. BATAILLE, *Mémoire*, in IDEM, *Oeuvres complètes*, vol. VI, t. 2, Gallimard, Parigi 1973, p. 219.

(13) Cfr. IDEM, *Sur Nietzsche, Volonté de chance*, Gallimard, Parigi 1945 (2ª ed. it. *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1980). L'ed. it. sarà citata solo quando se ne segue in modo integrale la traduzione.

(14) Cfr. JEAN PAUL SARTRE, *Un nuovo mistico*, in *Che cos'è la letteratura?*, ed. it., Il Saggiatore, Milano 1966, e R. SASSO, *Georges Bataille: le système du non-savoir*, cit., pp. 115 ss.

(15) Cfr. *ibid.*, p. 20.

(16) G. BATAILLE, *La littérature et le mal*, Gallimard, Parigi 1957, pp. 119-48.

(17) *Ibid.*, pp. 89-116.

(18) Ne esiste una tr. it. in AA. VV., *Per Bataille*, Bertani,

l'«occhio pineale», tuttavia, non è luminosa, perché l'occhio straordinario viene immediatamente abbagliato dal sole e non vede che buio, in una «*caduta nel cielo*» che, aprendolo all'«altro mondo», lo espone a visioni «*di una oscenità ributtante*» (29). Più in generale, tutto il non-sapere si presenta — dopo la rinuncia alla ragione — come apertura alla sfera dell'insensato, «*esperienza estatica del senso del non-senso che si rovescia in un non-senso del senso, e poi di nuovo...*» (30). Il non-sapere è «*eterologia*», scienza del mondo «*altro*», di tutto ciò che la ragione ha escluso dal suo mondo, «*ogni parte ignobile, abbiotta, lurida*»: l'«*ob-scenum*», ciò che sta «*fuori dalla scena*», «*il carattere bestiale della nostra umanità*», e infine gli «*excreta*», «*oggetto dell'atto imperativo di esclusione*» (per cui l'eterologia è anche «*scatologia*») (31).

Bataille segue Nietzsche, che nella *Nascita della tragedia* contrappone all'«*appetito del bello*» socratico l'«*appetito del lurido*», il «*gusto per tutto ciò che è terribile, crudele, misterioso, distruttore, fatale, al fondo dell'esistenza*». In una parola, contro l'essere, il gusto della corruzione, del non-essere, del nulla.

2. Ontologia del non-essere

L'anti-ontologia di Bataille muove anch'essa da una riflessione sul marxismo, e in particolare da una rilettura del concetto di alienazione, visto come nesso reificante tra lavoro e discontinuità. «*Il mondo organizzato del lavoro e il mondo della discontinuità* — afferma Bataille — *sono un solo e medesimo mondo*»: «*gli utensili e i prodotti del lavoro sono delle cose discontinue*». L'«*homo faber*», «*colui che si serve degli utensili e fabbrica i prodotti è a sua volta un ente discontinuo*», è «*a sua volta una delle cose del mondo*» (32). Il problema viene posto in termini marxisti: ma la soluzione di Bataille va oltre il marxismo, o — forse — ne approfondisce la premessa metafisica. Oltre la socializzazione economica del lavoro, Bataille propone una socializzazione metafisica delle coscienze, che rinunciano alla loro individualità e si annientano in un *continuum collettivo*. Dall'alienazione si esce mediante l'estasi, che è *ek-stasis*, uscita da sé, «*soppressione del soggetto e dell'oggetto, solo modo di non arrivare al possesso dell'oggetto da parte del soggetto*» (33). L'estasi di Bataille è una festa dell'anti-metafisica: in termini filosofici, «*rinuncia a perseverare nell'essere*»; in termini teologici, esplicito e terribile «*odio per la salvezza*». «*Soprattutto* — si legge ne *L'expérience intérieure* — *non più oggetto*» (34).

Il *continuum* viene definito come «*un ambiente continuo che è l'insieme umano, contrapposto a una rappresentazione rudimentale di individui indivisibili e decisamente separati*»: invece, «*io non mi separo in nulla dall'uomo in generale e prendo su di me la totalità di ciò che esiste*» (35). Il compito dell'uomo è quindi un *reditus ad Unum* gnostico che consiste nell'annullare la propria individualità: «*il Me non è libero che FUORI DI SE*» (36). L'individuo «*frammentario*» è chiuso in una sorta di «*corazza*», che deve essere infranta nell'«*annientamento*» (che è «*la comunicazione sovrana*»), perché si possa «*comunicare*», cioè ritornare al *continuum*. E il programma arriva fino alla dissoluzione universale: «*se io non avessi dissolto interamente il mondo in me, resterei ancora sottomesso alla necessità*» (37). Il simbolo di questa generale dissoluzione è la morte di Cristo, la terra che trema dal Gergol, di cui Bataille offre una versione cupa e priva di ogni elemento di speranza: «*una notte di morte, dove*

il Creatore e le creature sanguinarono insieme, si dilaniarono a vicenda e si misero in causa da ogni parte, agli estremi limiti della vergogna» (38).

Il *continuum* — nonostante la menzione del «*Creatore*» — è del tutto immanente, e dunque si identifica con il nulla: «*l'immanenza pura e il nulla dell'immanenza si equivalgono*» (39). La parola d'ordine di questo panteismo del nulla è «*al di là dell'essere, anzitutto il nulla*»: le *néant d'abord* (40). L'essere «*non è da nessuna parte*», mentre il tutto «*non è nulla*» o meglio «*è il Nulla*», non «*niente del tutto*» ma «*il tutto come Niente*» (41); un «*aperto*» (*ouvert*) senza limiti, una «*entrata nel vuoto*», una «*perdita in pura perdita*». Comunque lo si chiami, questo non-essere è inconfondibile perché ha una precisa valenza antimorale: è dissoluzione e corruzione di tutto ciò che è, e dunque è il male.

Con una intuizione che lo situa nella dimensione più profonda del pensiero rivoluzionario, Bataille, al termine della *Conferenza sul peccato del 1944*, risponde a Sartre, che gli obietta il carattere indefinito e sfuggente del suo Nulla, che il *Néant* può essere immediatamente riconosciuto e percepito come negazione di tutti i valori, «*de-valorizzazione dell'essere in una sorta di annientamento*» (42). Il Nulla per Bataille è «*un dilaniamento*» che può essere colto «*nelle "forme" che determinano la repulsione, come l'escremento o il cadavere*» (43). Qui l'ontologia del Nulla ritrova la logica dell'osceno e degli *excreta*: il *continuum* del non-essere è il «*secondo mondo*» del dualismo, il mondo notturno che è il Male e che insieme è «*Dio*». Riprendendo certi testi provocatori di de Sade e di Blake, Bataille proclama l'equivalenza di «*Dio*» con tutto quanto è *ob-scenum*, *excreto*, Male (44).

In questi testi, de Sade e Nietzsche si incontrano perché il Dio-Male (che richiama l'«*Essere supremo in malvagità*» di *Justine*) è almeno una divinità che ognuno di noi può essere, soddisfacendo quella «*passione di essere Dio*» che divorò fino alla follia l'autore di *Zarathustra*. Nella «*catastrofe*» dell'Essere e nell'esperienza della dissoluzione e del Nulla, Bataille pensa di vivere la suprema affermazione: «*bisogno di annullamento*», ma insieme «*pura avidità di essere me, poiché la morte e il vuoto non sono che la regione dove si innalza all'infinito — attraverso il suo stesso venire meno — un impero del me che deve essere rappresentato come vertigine*» (45). Alla fine, il filosofo ateo può rovesciare ogni umanesimo e proclamare con tragico orgoglio: «*Deus sum: nihil a me divini alienum puto*» (46).

3. Ascetica della trasgressione

a. Spreco, eccesso, trasgressione

L'ascetica di Bataille è un inventario delle tecniche gnostiche attraverso le quali il singolo, dalla prigione dell'individualità, può ritornare al tutto del *continuum* in divenire. Ancora una volta Bataille esordisce con una riflessione sul marxismo, e parte dall'ascetica rivoluzionaria comunista per delineare una sua «*economia generale*». Quella che Marx chiama struttura è per Bataille l'«*omogeneità*» (*homogénéité*) della società, fondata su uno schema «*produzione/consumo/scambio/regole/profitto*». Le caratteristiche strutturali di ogni società finora costituita sono sostanzialmente due: le regole, che implicano un ordine ed escludono ogni forma di violenza, eccesso, trasgressione, e il fine del profitto, che esclude — almeno tendenzialmente — la sfera dell'inutile, del gratuito, dello spreco. Ogni società «*omogenea*» si alleva tuttavia delle forze «*eterogenee*», che rivendicano il diritto allo spreco e al disordine e costituiscono il soggetto rivoluzionario, l'antitesi di cui la società omogenea è la tesi. Ne *La part maudite* Bataille fornisce una serie di esempi dell'anti-economia

creduto per un certo periodo «*che quest'occhio straordinario avrebbe finito per aprirsi davvero una strada attraverso la volta ossea della testa*» (*ibid.*, p. 15).

(29) *Ibid.*, p. 416.

(30) IDEM, *Sur Nietzsche, Volonté de chance*, cit., p. 160.

(31) IDEM, *Oeuvres complètes*, vol. II, cit., p. 163 e 220. Cfr. pure *Critique*, n. 105, p. 104, cit. in R. SASSO, *Georges Bataille: le système du non-savoir*, cit., p. 60.

(32) G. BATAILLE, *L'Érotisme*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1957, p. 132 (2ª ed. it., *L'erotismo*, Mondadori, Milano 1969. L'ed. it. sarà citata solo quando se ne segue in modo integrale la traduzione).

(33) IDEM, *L'expérience intérieure*, cit., p. 67.

(34) *Ibid.*, p. 74, cfr. R. SASSO, *Georges Bataille: le système du non-savoir*, cit., p. 109.

(35) G. BATAILLE, *Méthode de méditation*, in IDEM, *Oeuvres complètes*, vol. V, Gallimard, Parigi 1973, p. 195.

(36) IDEM, *L'expérience intérieure*, cit., p. 88.

(37) IDEM, *La littérature et le mal*, cit., p. 227 e IDEM *L'expérience intérieure*, cit., p. 179. L'espressione «*corazza*» (cfr. *Le coupable*, cit., p. 266) è tipica di Wilhelm Reich, le cui «*rilevanti affinità*» con Bataille sono state notate da ROGER DADOUN, *Cento fiori per Wilhelm Reich*, tr. it., Marsilio, Padova 1976, p. 178.

(38) IDEM, *Sur Nietzsche, Volonté de chance*, cit., p. 43.

(39) *Ibid.*, p. 215. Il passaggio di Bataille non è del tutto infondato, e svela la conseguenza nihilistica che si cela dietro le pretese «*positive*» dell'immanentismo moderno.

(40) *Ibid.*, p. 54.

(41) IDEM, *L'expérience intérieure*, cit., p. 98. Cfr. R. SASSO, *Georges Bataille: le système du non-savoir*, cit., pp. 91-92. Bataille diffida tuttavia dell'espressione *Néant*, che gli evoca anzitutto *L'Être et le Néant* di Sartre: mentre il Nulla di Sartre per Bataille è ancora «*qualcosa*».

(42) Conferenza del 5 marzo 1944, in *Le Nouveau Commerce*, autunno 1971, pp. 128-29.

(43) G. BATAILLE, *Oeuvres complètes*, vol. VI, cit., p. 433.

(44) *Ibid.*, vol. II, cit., p. 59.

(45) IDEM, *Sacrifices*, in IDEM, *Oeuvres complètes*, vol. I, cit., p. 92.

(46) *Ibid.*, vol. III, cit., p. 345.

dello spreco: « il lusso, i lutti, le guerre, i culti, la costruzione di monumenti lussuosi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa (cioè distolta dalla sua finalità genitale) »⁽⁴⁷⁾.

Lo « spreco senza misura » si verifica tipicamente in certe feste tribali, dove si distruggono in una giornata le risorse accumulate in un anno tra scene di violenza e di sangue. Lo spreco di Bataille implica l'eccesso, e tuttavia — come osserva Sasso — « la nozione di eccesso eccede quella di spreco, in quanto supera la sua accezione troppo mercantile e permette a Bataille di sfuggire a una ontologia economica riduttrice »⁽⁴⁸⁾. L'eccesso, d'altra parte, « eccede il fondamento » e, dunque, « non può filosoficamente fondarsi »⁽⁴⁹⁾: è una pura passione di superare l'essere, negandolo e — se del caso — distruggendolo, che, « si inserisce alla fine dell'ordine delle cose »⁽⁵⁰⁾. Come trionfo dell'eccesso, Bataille propone di Sade, che non è solo « il prossimo nostro » (secondo l'espressione di Klossowski), ma è la dimensione eccessiva che si cela come una tentazione o un invito in ognuno di noi: « è un eccesso vertiginoso, ma è il vertice eccessivo di ciò che noi siamo: da questo vertice non possiamo distoglierci senza distoglierci da noi stessi »⁽⁵¹⁾.

Il legame intimo e profondo che ciascuno stabilisce con de Sade mostra la valenza anti-morale dell'eccesso come trasgressione dell'ordine. Nel sistema dualistico di Bataille le coppie scopo (profitto)/spreco e essere/eccesso si riassumono nell'opposizione interdetto/trasgressione. La società « omogenea » si definisce come ordinamento, e quindi come sistema di divieti. Nelle società primitive — è il tema fondamentale de *L'eroticismo* — ogni divieto contempla (almeno episodicamente nella festa o per soggetti particolari, dal sovrano alla « prostituta sacra ») la sua trasgressione organizzata. In società più complesse, la trasgressione è monopolio delle forze « eterogenee », che la organizzano come rivoluzione. E tuttavia il momento dionisiaco della Rivoluzione, la manifestazione propria del soggetto rivoluzionario è il puro trasgredire, il puro *solve* a prescindere da ogni *coagula* successivo. Quando un ordine nuovo sarà dato al posto dell'ordine sovvertito, la trasgressione non sarà più tale. La trasgressione in senso proprio, invece, « toglie l'interdetto senza sopprimerlo » ed è apertura sull'« altro mondo » dualistico in quanto e *finché* è violazione di un divieto⁽⁵²⁾. L'uomo, come « ente *ekstatico* », deve dunque aprirsi al *continuum*, ricercando la trasgressione per la trasgressione, attraverso una rottura dell'ordine di cui forme privilegiate sono la violenza e l'eroticismo.

b. La violenza

Come manifestazione vessillare della trasgressione Bataille indica dapprima un nuovo tipo di poesia, che si sforzi di essere « linguaggio dell'impossibile » « nel senso più insensato » e quindi « suicidio del linguaggio »⁽⁵³⁾. Dopo la rottura con i surrealisti, tuttavia, Bataille comincia a dubitare della possibilità di una simile poesia, ed esalta nei suoi romanzi l'alcoolismo, dove — secondo l'espressione di Alain Arnaud e Gisèle Excoffon-Lafarge — « la gola che beve confonde l'esterno con l'interno, la voce ne è incrinata e il corpo va alla vertigine »⁽⁵⁴⁾. L'alcoolismo — e

più ancora l'eroticismo dell'alcoolizzato, l'« *apoteosi della carne e dell'alcool* »⁽⁵⁵⁾ — si presenta come un caso particolare della violenza, che « sola apre alla continuità » in quanto insieme annulla la ragione e distrugge gli individui. La « libera violenza » si oppone al « calmo concatenarsi della coscienza e del ragionamento », e « spezza i limiti di un mondo riducibile alla ragione »⁽⁵⁶⁾. Bataille accoglie la tesi della *Logique de la philosophie* di Eric Weil secondo cui il pensiero filosofico nasce come circoscrizione organizzata della violenza: ma la rovescia per esaltare un'antifilosofia dove « il pensiero dell'uomo è distrutto dalla violenza ».

La carica distruttiva non è affermata soltanto in teoria: la violenza è apertura al *continuum* quando distrugge i singoli come individualità separate dal tutto. Bataille è affascinato dal sacrificio cruento animale e soprattutto umano, insieme « spreco » supremo e annientamento rituale dell'individualità: così, egli esalta i sacrifici degli Incas, il loro « gusto della morte che eccede », e la loro « sanguinosa eccentricità »⁽⁵⁷⁾. La distruzione dell'individuo è l'esperienza ek-statica per eccellenza del violento e insieme della sua vittima: la messa a morte di un individuo « *fragmentario* » che cessa di esistere come ente separato e torna al *continuum*. Fra gli eroi di Bataille hanno quindi un posto importante, accanto a de Sade, Gilles de Rais — il leggendario Barbablù — e la sua versione femminile ungherese, la contessa Erzsébet Bathory⁽⁵⁸⁾. Ne *le lacrime di Eros*, Bataille pubblica le immagini inquietanti di momenti di suprema dissoluzione dell'individualità: le fotografie di un sacrificio vodou ad Haiti (che per Bataille « *ha parecchi lati in comune con il culto satanico* ») e le rare sequenze del supplizio cinese del « taglio in cento pezzi », inflitto nel 1905 a Pechino a un assassino, un certo Fu-Chu-Li, il quale sembra avere nelle fotografie « un'apparenza estatica »⁽⁵⁹⁾.

Nella esaltazione della « violenza più insensata », alla quale « non può essere dato alcun limite, alcuna misura », ritorna la fusione caratteristica di Bataille tra temi di de Sade e di Nietzsche. Da una parte, il mondo stesso è violento, la natura è crudele come nel *Sistema di Papa Pio VI* di de Sade: « crudeltà senza regole dell'universo, crudeltà di una carestia, di un sadismo senza pari ». Dall'altra, un « programma » nietzschiano raccomanda di « affermare il valore della violenza e della volontà di aggressione in quanto sono la base di ogni potenza ». « La violenza — proclama Bataille — è fine in sé »: « la violenza ridotta a mezzo è un fine al servizio di un mezzo: è un dio divenuto servitore e privato della sua verità divina »⁽⁶⁰⁾.

c. L'eroticismo

Nell'eroticismo, violenza e trasgressione si incontrano. Anzitutto, infatti, « l'eroticismo nel suo complesso è infrazione alla regola dei divieti », e violazione della regola generale dell'umanità in quanto « la bestialità ne rappresenta la sostanza ». Inoltre, l'atto erotico è violento: « L'amante non disgrega la donna amata più di quanto non faccia il sacrificatore cruento con l'uomo o l'animale immolato », « la donna nelle mani di colui che l'assale è privata della sua individualità »⁽⁶¹⁾. Queste espressioni dell'opera più letta di Bataille, *L'eroticismo*, possono sembrare eccessive: ma occorre intendersi. Nella terminologia di Bataille (tutto sommato non inesatta) i concetti di *erotismo* e di *sessualità* sono nettamente distinti. L'eroticismo non è la manifestazione sensibile normale della sessualità⁽⁶²⁾, ma una forma *patologica* di essa: è « *disordine sessuale* », « *trasgressione sessuale* », sesso de-ordinato dal suo fine di vita fino a essere ri-ordinato alla morte. Bataille ammette che il cristianesimo ha accolto e perfino valorizzato la sessualità: ma il suo odio anticristiano deriva dal fatto che la Chiesa « *respinse l'impurità* » e, quindi, bandì l'eroticismo⁽⁶³⁾.

(47) IDEM, *La part maudite* (précédé de *La notion de dépense*), Les Editions de Minuit, Parigi 1967, p. 33. A questi esempi, egli aggiunge altrove il fumo, « spreco privo di senso »: fumare è « la cosa più estranea all'intelletto » (*Oeuvres complètes*, vol. VI, cit., p. 280). Inoltre, esalta i capelli come parte inutile del corpo e invita a pensare l'anima come posta non nel cuore o nel cervello ma « nell'inutile capigliatura » (*ibid.*, vol. I, cit., pp. 495-96).

(48) R. SASSO, *Georges Bataille: le système du non-savoir*, cit., p. 177.

(49) G. BATAILLE, *Préface a Madame Edwarda*, in IDEM, *Oeuvres complètes*, vol. III, cit., p. 12 (tr. it. nell'ed. cit. de *L'eroticismo*, pp. 278-84).

(50) IDEM, *L'impossibile*, cit., p. 185. Negli *Ecrits de Laure* — dove Bataille raccoglie gli scritti della sua amante Colette Peignot — l'eccesso è descritto come scacco e annullamento: « *Ho giocato con tutte le contraddizioni inerenti alla mia natura [...] Mi sono dispersa ai quattro venti con la certezza orgogliosa di ritrovarmi allo zenit e poi sono caduta, vuota, perduta, mutilata dalle quattro membra* » (*Ecrits de Laure*, Pauvert, Parigi 1971, p. 147).

(51) G. BATAILLE, *Oeuvres complètes*, vol. V, cit., p. 214.

(52) IDEM, *L'eroticismo*, cit., pp. 71-78. Come ha notato Del Nocco, l'ideale di Bataille non è la *rivoluzione permanente*, orientata pur sempre verso un nuovo uomo e un nuovo ordine, ma la *violenza permanente* senza alcuno scopo (A. DEL NOCCE, *L'eroticismo alla conquista della società*, in AA. VV., *Via libera alla pornografia?*, Vallecchi, Firenze 1970, p. 45).

(53) G. BATAILLE, in *Botteghe Oscure*, n. XXI, p. 20, cit. in R. SASSO, *Georges Bataille: le système du non-savoir*, cit., p. 205.

(54) A. ARNAUD e G. EXCOFFON-LAFARGE, *Bataille*, cit., p. 68.

(55) G. BATAILLE, *Oeuvres complètes*, vol. I, cit., p. 554.

(56) IDEM, *L'eroticismo*, cit., p. 155.

(57) IDEM, *Oeuvres complètes*, vol. I, cit., pp. 155-58.

(58) Cfr. IDEM, *Le procès de Gilles de Rais*, 2ème éd., Pauvert, Parigi 1972 e IDEM, *Le lacrime di Eros*, cit., pp. 99-101.

(59) *Ibid.*, pp. 113-118, e *L'eroticismo*, cit., p. 134.

(60) IDEM, in *Botteghe Oscure*, n. XXI, cit., p. 27. Di qui la condanna del nazional-socialismo, che per Bataille riduce tipicamente la violenza a mezzo.

(61) IDEM, *L'eroticismo*, cit., pp. 99, 103.

(62) Per un corretto inquadramento filosofico della sessualità, come connotazione profonda (non solamente sensibile) dell'uomo in quanto uomo e della donna in quanto donna, cfr. diffusamente KAROL WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, 2ª ed. it., Marietti, Torino 1978.

(63) G. BATAILLE, *L'eroticismo*, cit., p. 129. Osserva Del Nocco, commentando questo passo di Bataille: « *E stato il Cristianesimo a separare la religione dall'eroticismo che, non a caso, ri-*

D'altro canto Bataille (e anche qui la distinzione non sembra imprecisa) distingue l'erotismo dalla pornografia: egli non apprezza la pornografia (né la comprende come iniziazione all'erotismo), la considera un sesso « da teppa » che gioca col disordine sessuale anziché prenderlo sul serio e riconoscerne « il carattere sacro »⁽⁶⁴⁾. L'erotismo di Bataille non è *divertissement*, ma culto: il suo significato ultimo « è la soppressione del limite ». Nel sesso disordinato⁽⁶⁵⁾ la personalità si annulla e l'individualità è negata; si tratta, come ha notato Del Noce, del « rovescio esatto della Genesi: il suo principio è, per così dire, quello della discreazione, opposta alla creazione »⁽⁶⁶⁾.

In questa prospettiva, Bataille sottolinea il significato anti-metafisico della nudità e del denudamento come « azione decisiva ». « La nudità — egli scrive — è la negazione della condizione dell'essere chiuso in sé, la nudità è uno stato di comunicazione che rivela la ricerca di una possibile totalità »⁽⁶⁷⁾. Non diversa è la simbolica dell'organo femminile, « punto di rottura dell'integrità dei corpi » e cifra della « breccia », della « voragine », dell'« aperto » infinito che è il Nulla⁽⁶⁸⁾. L'erotismo, infatti, apre al continuum, al Nulla, « apre la via alla morte e la morte alla negazione della durata individuale ». « La violenza elementare connessa al disordine sessuale è significativa della morale », e la *petite mort* dell'orgasmo erotico è l'anticipo della morte senza aggettivi⁽⁶⁹⁾. La « coincidenza della morte e dell'erotismo » è stata percepita e vissuta, secondo Bataille, soltanto dall'uomo preistorico: e la documenterebbero i graffiti di Lascaux. L'antichità classica, in cui si afferma con la filosofia la legge della ragione, e soprattutto il Cristianesimo rappresentano la morte di Eros, che sopravvive nelle opere « marginali » di artisti sensuali come Hans Baldung Grien, i Manieristi, Goya⁽⁷⁰⁾.

Ma il problema di una ripresa dell'erotismo dopo il cristianesimo è affrontato con vero rigore soltanto da de Sade, il quale comprende che nel mondo post-cristiano « la possibilità della trasgressione venendo a mancare si offre quella della profanazione ». Oggi « l'essenza dell'erotismo risiede appunto nella profanazione »: la bellezza (che è umanità che individua la persona) deve essere profanata, « essa è desiderata al fine di corromperla »; e « maggiore è la bellezza, più profonda è la profanazione »⁽⁷¹⁾. Certo, così « l'erotismo ha qualcosa di sinistro »⁽⁷²⁾. Ma questo è appunto il suo significato, ciò che lo distingue dalla sessualità ordinata a fine del cristiano come dal sesso-*divertissement* del pornografo. « Nessuno oggi si accorge — ammonisce Bataille — che l'erotismo è un mondo demente, e, ben al di là delle sue forme eternee, di una profondità infernale ». « Ma in me — aggiunge — la morte definitiva ha il senso di una strana vittoria: mi bagna della sua luce, apre dentro di me la risata piena di gioia: quella della sparizione! »⁽⁷³⁾.

4. Mistica della morte

Agli estremi limiti dell'erotismo, la « risata della sparizione » evoca il tema supremo della *Somma A-Teologica*: la nascita di una nuova mistica della morte e del nulla. « Per esperienza interiore — afferma Bataille — intendo quello che normalmente viene chiamato esperienza mistica: gli stati di estasi, di rapimento, almeno di emozione meditata »⁽⁷⁴⁾. Il richiamo alla mistica, naturalmente, non deve trarre in inganno: l'*expérience intérieure* è rigorosamente atea, in quanto fine a sé stessa e priva di oggetto, « il suo al di là è un al di là terrestre, che appartiene all'uomo ». Il mistico religioso, secondo Bataille, « davanti

torna puntualmente in tutte le forme eretiche, e oggi è il momento in cui tutte le eresie sembrano darsi convegno » (*L'erotismo alla conquista della società*, cit., p. 47).

(64) G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 133. Il mancato riconoscimento del valore della pornografia come elemento di iniziazione all'erotismo è criticato come un limite di Bataille dal suo maggiore interprete italiano, Mario Perniola (cfr. *L'introduzione a Le lacrime di Eros*, cit., e *Georges Bataille e il negativo*, Feltrinelli, Milano 1977).

(65) È solo in quello disordinato, perché l'ordinamento della sessualità a un fine superiore preserva il valore della persona (cfr. K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, cit.).

(66) A. DEL NOCE, *L'erotismo alla conquista della società*, cit., p. 46.

(67) G. BATAILLE, *L'erotismo*, cit., p. 26.

(68) IDEM, *Sur Nietzsche, Volonté de chance*, cit., p. 45. All'insistito simbolismo della fente Bataille collega la visione del cratere dell'Etna, che ritorna in vari suoi scritti.

(69) IDEM, *L'erotismo*, cit., pp. 31, 32, 114.

(70) IDEM, *Le lacrime di Eros*, cit., pp. 43 e 84-93.

(71) IDEM, *L'erotismo*, cit., pp. 54-55, 149.

(72) *Ibid.*, p. 27.

(73) IDEM, *Le lacrime di Eros*, cit., pp. 75-76.

(74) IDEM, *L'expérience intérieure*, cit., p. 15.

a Dio ha l'atteggiamento di un suddito », mentre « chi getta l'essere di fronte a sé ha l'atteggiamento di un sovrano »⁽⁷⁵⁾.

La « sovranità » (*souveraineté*) è il modo di essere (o piuttosto di rinunciare all'essere) dell'uomo di Bataille, il risultato anti-mistico dell'anti-ascetica della trasgressione: uno stato dove « l'operare è indifferente ai suoi effetti e risultati »⁽⁷⁶⁾, dove l'agire è privo di senso e di fine. « Sovrano » fu Nietzsche, che « non perse mai il filo d'Arianna che è il non avere alcun fine e il non servire alcuna causa: la causa, egli lo sapeva, tarpa le ali »⁽⁷⁷⁾. Ma l'anti-teleologia integrale, la rescissione di ogni legame tra l'azione e lo scopo, è — dal punto di vista ontologico — anche insieme frattura tra l'ente e l'essere. Con la rinuncia allo scopo l'uomo si disperde in un continuo « scivolamento che non sa da dove viene né dove va », si trasforma mediante un atto di auto-violenza in un ente infinitamente plastico, « puro desiderio infelice di consumarsi, senz'altra ragione che il desiderio stesso di bruciare »⁽⁷⁸⁾.

Un totale sganciamento dall'essere — e Bataille lo sa — è impossibile. Ma l'idea di sovranità può essere vissuta come una tendenza, la *volonté de chance*, e come un atteggiamento, la risata. La *chance* è un *habitus* della volontà, che rinuncia a volere uno scopo senza peraltro — a differenza della nolontà di Schopenhauer — appagarsi nel riposo e nella quiete. Al contrario, la *volonté de chance* comporta una continua agitazione dionisiaca, secondo l'ideale nietzschiano dello « spirito che gioca »: « la più piccola attività o il minimo progetto metterebbero fine al gioco — e, in mancanza di gioco, io sono ricondotto nella prigione degli oggetti utili e dotati di senso »⁽⁷⁹⁾. Lo spirito che vive nell'assenza organizzata del fine ha nella risata, nel *rire* l'atteggiamento fondamentale: « lacerazione assoluta », liberazione insensata dall'essere e, come ha notato Derrida, gesto filosofico per eccellenza nella *Somma* di Bataille⁽⁸⁰⁾. La risata di Bataille, nel suo significato più profondo, è l'esperienza di Nietzsche rivissuta fino alla fine: il calice dell'ateismo bevuto fino alla follia. Nel dibattito del 1944 dopo la Conferenza sul peccato, Gabriel Marcel chiede a Bataille: « Nietzsche rideva ancora a Torino? [cioè quando divenne folle] Non ne sono sicuro ». La risposta di Bataille è terribile: « Credo, al contrario, che egli ridesse proprio in quel momento »⁽⁸¹⁾.

Il valore profondo del ridere consiste nell'aprire alla morte, nell'essere un *rire de mourir*. L'apertura alla morte — fino al culto della morte — è il punto di convergenza di tutti i temi della *Somma A-Teologica*, insieme « senso » del continuum (perché morendo l'ente discontinuo scompare), « esperienza interiore » per eccellenza e *souveraineté*: « seduzione, potenza, sovranità sono necessarie al me-chemuore: bisogna essere un dio per morire »⁽⁸²⁾. In una prospettiva atea, senza speranze di immortalità, è il momento della morte che importa, rito supremo dell'adorazione del divenire. Questo momento sembra inafferrabile (o — almeno — incommunicabile): ma il mistico della Rivoluzione, che vive nel culto del divenire, in un certo senso è già morto, è egli stesso la morte e per questo può parlare agli uomini. « All'estremità sfuggente di me stesso, già sono morto — dichiara Bataille — e io, in questo stato nascente di morte, parlo ai viventi »⁽⁸³⁾. Il mistico della morte svolge nel mondo in cui viviamo la funzione vertiginosa di iniziatore al Nulla. Non soltanto egli predica al suo prossimo che « il diritto fondamentale dell'uomo è quello di non significare nulla », ma dal negativo (« niente del tutto ») passa al positivo (« il tutto come Niente ») e insegna a « dare al Nulla ciò che è del Nulla »⁽⁸⁴⁾. Qui il Vangelo si rovescia, e il Nulla, puntualmente, si personifica: dal panteismo al culto del Nulla, dal culto del Nulla al satanismo, secondo un itinerario già perfettamente descritto da un maestro della Contro-Rivoluzione come Delassus⁽⁸⁵⁾.

L'erotismo di Bataille come culto della morte rivela — ha scritto Del Noce — « una connessione necessaria con la demonolatria »⁽⁸⁶⁾, che peraltro Bataille stesso porta alla

(75) IDEM, *Le coupable*, cit., p. 278.

(76) IDEM, *Méthode de méditation*, cit., p. 216.

(77) IDEM, *Sur Nietzsche*, cit., p. 43.

(78) IDEM, *Sur Nietzsche, Volonté de chance*, cit., p. 18.

(79) IDEM, *L'expérience intérieure*, cit., p. 179.

(80) Il *rire* è l'eccesso dell'hegelismo: « solo la risata eccede la dialettica e il dialettico » (JACQUES DERRIDA, *Un hégélianisme sans réserve*, ne *L'Arc*, n. 32, cit.).

(81) Conferenza del 5 marzo 1944, cit., p. 151.

(82) G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, cit., p. 86.

(83) *Ibid.*, p. 58.

(84) IDEM, *Sur Nietzsche, Volonté de chance*, cit., p. 89.

(85) Cfr. ENRICO DELASSUS, *Il problema dell'ora presente*, Cristianità, Piacenza 1977 (ristampa anastatica dell'ed. it. Desclée, Roma 1907, vol. I).

(86) A. DEL NOCE, *L'erotismo alla conquista della società*, cit., p. 47.

luce senza infingimenti. L'eroticismo orgiastico che egli esalta « non si orienta — afferma — verso la religione fasta »: « la sua efficacia si manifesta nel lato nefasto, richiede la frenesia, la vertigine, la perdita di coscienza »⁽⁸⁷⁾. Il diavolo è allora celebrato come « il dio della trasgressione », un *Dyonisos redivivus*, « quel dio che è il rovescio di Dio »⁽⁸⁸⁾. E in *Su Nietzsche*, riprendendo il motto di *Ecce Homo* « Dioniso contro il Crocifisso », Bataille scrive: « Il male appare come una fonte di vita! Rovinando in me stesso e negli altri l'integrità dell'essere mi apro alla comunione, posso giungere al culmine morale. E il culmine non è subire, è volere il male. E accordo volontario con il peccato, con il delitto, il Male »⁽⁸⁹⁾.

Satanismo moderno, satanismo filosofico. Eppure, il tono di Bataille è diverso da quello dei prediletti maestri Nietzsche, Blake, de Sade. Solo a prima vista il diavolo di Bataille è grandioso: in realtà, è soprattutto ripugnante e, in fondo, banale. In un capitolo famoso del suo *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Mario Praz ha descritto le metamorfosi dell'immagine di Satana in Occidente. Per l'uomo medievale, il diavolo è soprattutto brutto: gli Inferni delle cattedrali lo mostrano come sommamente deforme, come l'essere che per eccellenza allontana e ripugna. Dopo la frattura protestante e umanista, l'immagine del diavolo cambia. Dapprima triste (il Satana di Marino, nei cui occhi « mestizia alberga e morte »), poi via via prometeico, maestoso, ribelle e, quindi, sempre più pericoloso perché, man mano che risale la differenza che l'estetica stabilisce tra il semplice brutto e l'orrido, il diavolo diventa a suo modo attraente, almeno per le coscienze più deboli: fino al cliché romantico dell'« uomo satanico », da cui le donne sono irresistibilmente attratte⁽⁹⁰⁾. Il nostro tempo ha il privilegio singolare, per certi versi apocalittico, di vedere Satana ritornare in esplicito all'originaria bruttezza. Dismessi i panni romantici dell'eroe byroniano — di cui forse non ha più bisogno — il diavolo si presenta nel mondo moderno con le sue caratteristiche reali: monotono, piatto, banale. Così Satana appare — come ha notato Magny — nel *Monsieur Ouine* di Bernanos o in certi personaggi di Greene⁽⁹¹⁾, fino all'ultimo Dottor Fischer. Dal Dottor Fischer a Ginevra a Lenin a Zurigo: anche il Lenin di Solzenicyn è un eroe satanico del nostro tempo; « straordinariamente banale, di un prosaismo perfetto », lo ha giudicato Besançon, notando però come « questo personaggio opaco nasconde, sotto la sua piatta superficie, l'inquietante profondità del Nulla »⁽⁹²⁾.

Il culto della morte in Bataille — di cui l'eroticismo è una cifra tragica, più che un preambolo gioioso — coglie l'essenza profonda di questo satanismo del secolo XX. La « sovranità », al di là delle promesse di libertà e di vittoria, è infatti una sconfitta, è « il regno dello scacco », « non differisce in nulla da una dissipazione senza limiti », « è una perdita inutile »⁽⁹³⁾. Il non-sapere è « scatologia », il « secondo mondo » da attingere è tutto quanto *ordure*, corruzione, *excreta*. Il « dio » del *mundus duplex*, il diavolo, ha poco del Dioniso di Nietzsche: in esso ritorna piuttosto il demonio medievale, quello rappresentato nell'*Apocalisse di saint-Sever*, che tanto attirava Bataille⁽⁹⁴⁾ come signore della corruzione e della morte, irrimediabilmente deforme. Ma lo stesso culto della morte è satanico in quanto banale, « immensa impresa », ma « senz'altro fine che la perdita definitiva nell'istante futile »⁽⁹⁵⁾.

Morendo a Parigi nel 1962, Bataille si limita a esclamare « C'est comme ça », « E così ». A epigrafe di questa morte, una sua biografia reca le parole de *L'expérience intérieure*: « A la fin, la chute dans la mort est sale », « Alla fine, la caduta nella morte è sporca »⁽⁹⁶⁾.

Massimo Introvigne

(87) G. BATAILLE, *L'eroticismo*, cit., p. 122. È interessante notare che secondo Bataille — che cita uno studio di Robert Hertz — la tradizione sacra « associa il fasto alla destra e il nefasto alla sinistra, di conseguenza la destra al puro e la sinistra all'impuro » (*ibid.*, p. 132).

(88) *Ibid.*, pp. 130, 134.

(89) IDEM, *Su Nietzsche*, cit., p. 69.

(90) Cfr. MARIO PRAZ, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, 5ª ed. it., Sansoni, Firenze 1976, pp. 41 ss.

(91) CLAUDE-EDMOND MAGNY, *Il Diavolo nella letteratura contemporanea*, in AA. VV., *Satana* (dalla collezione degli *Etudes Carmélitaines*), tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1954, pp. 393-422.

(92) ALAIN BESANÇON, *Le origini intellettuali del leninismo*, tr. it., Sansoni, Firenze 1978, pp. 173-74.

(93) G. BATAILLE, *La littérature et le mal*, cit., p. 228, e IDEM, *L'expérience intérieure*, cit., p. 180.

(94) Cfr. IDEM, *Apocalypse de saint Sever*, in IDEM, *Oeuvres complètes*, vol. I, cit., pp. 166 ss.

(95) IDEM, *Théorie de la Religion*, Gallimard, Parigi 1948 (tr. it. *Teoria della religione*, Cappelli, Bologna 1978), p. 135.

(96) A. ARNAUD e G. EXCOFFON-LAFARGE, *Bataille*, cit., p. 23.

LA SELEZIONE LIBRARIA DI ALLEANZA CATTOLICA

MAGISTERO PONTIFICIO

- **CATECHISMO MAGGIORE**, promulgato da san Pio X, Ares, Milano 1979, 2ª ed. L. 3.500

MAGISTERO EPISCOPALE

- **I DOVERI DELLO STATO CATTOLICO VERSO LA RELIGIONE**, del card. Alfredo Ottaviani, n. 52-53 di *Cristianità*, agosto-settembre 1979 L. 300
- **LE INSIDIE DELLA SETTA COMUNISTA**, di mons. Antonio de Castro Mayer, *Cristianità*, Piacenza 1978, 2ª ed. it. L. 1.000
- **LA REGALITÀ DI NOSTRO SIGNORE GESU' CRISTO**, di mons. Antonio de Castro Mayer, n. 38-39 di *Cristianità*, giugno-luglio 1978 L. 300
- **« AGGIORNAMENTO » E TRADIZIONE**, di mons. Antonio de Castro Mayer, n. 26-27 di *Cristianità*, giugno-luglio 1977 L. 300
- **IL SANTO SACRIFICIO DELLA MESSA**, di mons. Antonio de Castro Mayer, n. 22 di *Cristianità*, febbraio 1977 L. 300

IL COMBATTIMENTO SPIRITUALE

- **TRATTATO DELLA VERA DEVOZIONE A MARIA**, di san Luigi Maria Grignon de Montfort, Centro Mariano Monfortano, Roma 1976, 35ª ed. it. L. 2.000
- **FILOTEA**, di san Francesco di Sales, Cantagalli, Siena 1980, 4ª ed. L. 3.500
- **DIRETTORIO E ALTRI SCRITTI**, del ven. Pio Brunone Lanteri, con una introduzione di Roberto de Mattei, Cantagalli, Siena, 1975 L. 3.000

- **LE APPARIZIONI E IL MESSAGGIO DI FATIMA**, di Antonio Augusto Borelli Machado, con una prefazione su *Fátima in una visione d'insieme*, di Plinio Corrêa de Oliveira, *Cristianità*, Piacenza 1980, 3ª ed. L. 1.000

LA BATTAGLIA DELLE IDEE

- **RIVOLUZIONE E CONTRO-RIVOLUZIONE**, di Plinio Corrêa de Oliveira, con un saggio introduttivo su *L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, di Giovanni Cantoni, *Cristianità*, Piacenza 1977, 3ª ed. it. accresciuta L. 3.000
- **LA LIBERTÀ DELLA CHIESA NELLO STATO COMUNISTA**, di Plinio Corrêa de Oliveira, *Cristianità*, Piacenza 1978 L. 1.000
- **CONOSCERE IL COMUNISMO**, di Jean Daujat, con una prefazione di Giovanni Cantoni, Il Falco, Milano 1979, 2ª ed. L. 2.500
- **LIBERALISMO E SOCIALISMO**, di Louis Salleron, Volpe, Roma 1978 L. 5.000
- **L'ESSENZA DELLA MASSONERIA ITALIANA: IL NATURALISMO**, di Florido Giantulli S.J., Pucci Cipriani, Firenze 1973 L. 4.000

- **ALLEANZA PER LA VITA**, Roma 1980 L. 500
- **LA « LEZIONE ITALIANA »**, di Giovanni Cantoni, *Cristianità*, Piacenza 1980 L. 3.500
- **I PROBLEMI DELLA « CHIESA CONCILIARE »**, n. 19-20 di *Cristianità*, settembre-dicembre 1976 L. 500
- **IL CREPUSCOLO ARTIFICIALE DEL CILE CATTOLICO**, di Plinio Corrêa de Oliveira e TFP cilena, *Cristianità*, Piacenza 1973 L. 3.000
- **FREI, IL KERENSKY CILENO**, di Fabio Vidigal Xavier da Silveira, con una prefazione di Plinio Corrêa de Oliveira, *Cristianità*, Piacenza 1973 L. 2.500
- **LIBANO. PERSECUZIONE E RESISTENZA**, di Camille Tawil, Arte Grafica, Verona 1979 L. 6.000
- **LUCE DEL MEDIOEVO**, di Régine Pernoud, con una presentazione di Marco Tangheroni, Volpe, Roma 1978 L. 5.000
- **IL RE DEGLI ANABATTISTI**, di Friedrich Reck-Malleczewen, Rusconi, Milano 1971 L. 3.500
- **LA RIVOLUZIONE FRANCESE**, di Pierre Gaxotte, Rizzoli, Milano, 1949 L. 1.800
- **LA PERDITA DEL CENTRO**, di Hans Sedlmayr, Rusconi, Milano 1974 L. 3.000

- **SAGGIO SUL PRINCIPIO GENERATORE DELLE COSTITUZIONI POLITICHE E DELLE ALTRE ISTITUZIONI UMANE**, di Joseph de Maistre, con una introduzione di Roberto de Mattei, Scheiwiller, Milano 1975 L. 2.800
- **LE SERATE DI PIETROBURGO**, di Joseph de Maistre, Rusconi, Milano 1971 L. 7.500
- **SAGGIO SUL CATTOLICESIMO, IL LIBERALISMO E IL SOCIALISMO**, di Juan Donoso Cortés, Rusconi, Milano 1972 L. 6.000
- **IL PROBLEMA DELL'ORA PRESENTE**, di Enrico Delassus, *Cristianità*, Piacenza 1977 L. 14.000
- **MECCANICA DELLA RIVOLUZIONE**, di Augustin Cochin, Rusconi, Milano 1971 L. 3.500