

Georges Bataille

LA SOVRANITÀ



La sovranità di cui parlo ha poco a che vedere con quella degli stati, definita dal diritto internazionale. Parlo in generale di un aspetto opposto, nella vita umana, a quello servile o subordinato. Un tempo la sovranità appartenne a coloro che, con il nome di capo, faraone, re, re dei re, svolsero un ruolo di primo piano nella formazione dell'essere con cui noi ci identifichiamo, dell'essere umano attuale. Ma appartenne egualmente alle varie divinità di cui il dio supremo è una delle forme, e anche ai sacerdoti che li servirono e li incarnarono, e a volte si identificarono con i re; essa appartenne infine a tutta una gerarchia feudale o sacerdotale che si distingueva da coloro che ne occupavano il vertice solo per una differenza di grado. Inoltre: essa appartiene essenzialmente a tutti gli uomini che possiedono e non hanno mai perduto del tutto il valore attribuito agli dèi e ai dignitari. Parlerò a lungo di questi ultimi, in quanto esibiscono questo valore con una ostentazione che va talvolta di pari passo con un'indegnità profonda. Dimostrerò anche che lo alterano esibendolo. Infatti non intenderò mai, quali che siano le apparenze, altra sovranità se non quella apparentemente perduta a cui talvolta il mendicante può essere così vicino quanto il gran signore, ma a cui, per principio, il borghese è volontariamente il più estraneo. (G. Bataille).

INDICE

Nota editoriale

Introduzione all'edizione italiana di Roberto Esposito.

PARTE PRIMA: CHE COSA INTENDO PER SOVRANITA'.

1. La conoscenza della sovranità.
2. Lo schema della sovranità.
3. Lo sviluppo storico della conoscenza della sovranità.
4. L'identità del "sovrano" e del "soggetto", conseguenza della conoscenza della sovranità e della conoscenza di sé.

PARTE SECONDA: LA SOVRANITA', LA SOCIETA' FEUDALE E IL COMUNISMO.

1. Che cosa significa il comunismo?
2. Il crollo delle società feudali e le grandi rivoluzioni.
3. Il mondo della sovranità negata.
4. La sovranità entro i limiti della società sovietica.

PARTE TERZA: LA SOVRANITA' NEGATIVA DEL COMUNISMO E L'INEGUALE UMANITA' DEGLI UOMINI.

1. L'equivalenza e la distinzione
2. Il contrasto tra sovranità e potere.

PARTE QUARTA: IL MONDO LETTERARIO E IL COMUNISMO.

1. Nietzsche e il comunismo.
2. Nietzsche e Gesù.

3. Nietzsche e la trasgressione del proibito.
4. Il tempo presente e l'arte sovrana.
5. Il comunismo e la guerra.

NOTA EDITORIALE

Il dominio della "sovranità" inizia dove termina l'utile; È "sovrano" chi consuma di là da ogni logica del produrre e del profitto, chi non si lascia ridurre a cosa e vive affrancato dalla servitù del necessario. Attorno a questo concetto ruota tutta la riflessione di Bataille, nella quale i riferimenti a eccesso, sacrificio, dono, morte rivendicano l'esistenza di un negativo assoluto in un mondo regolato dalla logica del lavoro e dall'omogeneità: "all'inizio della società industriale, che si fonda sul primato e sull'autonomia della merce - della cosa - sta la volontà contrapposta, l'essenziale, ciò che ci fa tremare di spavento e di delizia, al di fuori del mondo dell'attività, delle cose". In questo saggio postumo, che sta fra il trattato di economia politica, il saggio di storia delle religioni e di antropologia filosofica e l'"essai" letterario, Bataille traccia il destino cosmico-storico della sovranità, analizzata lungo l'asse di oscillazione di un pendolo che va dalla sua forma pura (il sacrificio rituale) passando per la sovranità statalizzata (il fascismo) fino al disincantamento, alla reificazione totale realizzata nella società sovietica. Ed È proprio mettendo in luce - in un itinerario che trova in Hegel e Nietzsche gli interlocutori più assidui, ma non dimentica Marx e Jaspers, Gide e Mann, Baudelaire e Sade - le terribili aporie, la grandezza e la tragedia di un comunismo in preda a "convulsioni mortali", che il libro giunge al suo punto focale e rivela, oggi, la sua straordinaria attualità.

Georges Bataille (Billom 1897 - Parigi 1962) È stato uno dei pensatori più originali del Novecento, oltre che uno scrittore raffinato. Nel 1929 aderì al movimento surrealista, fu attento interprete di Sade e Nietzsche, lettore critico di Hegel, fondò riviste come "Cri-tique". Autore ben noto in Italia, dove sono usciti, tra gli altri, romanzi come "L'abate" (Verona, 1973) e "Storia dell'occhio" (Roma, 1980) e saggi su diversi argomenti, tra i quali "L'erotismo" (Milano, 1962), "La parte maledetta" (Verona, 1972), "L'esperienza interiore" (Bari, 1978), "La letteratura e il male" (Milano, 1987).

Introduzione all'edizione italiana.

Il comunismo e la morte

1. Ripercorrere le ragioni che hanno avvolto il testo di Bataille sulla sovranità di una spessa coltre di silenzio per oltre trent'anni non È semplice. Certamente ha inciso l'incertezza che fino all'ultimo ha trattenuto Bataille dal pubblicarlo in vita e lo stadio di relativa incompiutezza - qualche titolo assente, qualche ripetizione tematica, un certo "deficit" di fluidità interna - nella quale anche l'edizione postuma nelle "Oeuvres Complètes" lo ha lasciato (1). Ma ciò non basta a motivare la scarsa attenzione riservata anche dopo la pubblicazione ad un saggio di straordinaria suggestione teorica che tra l'altro contiene una delle più penetranti analisi del comunismo fatte nel dopoguerra in Francia e non solo in Francia. C'È evidentemente qualcosa di più, un supplemento di 'difficoltà' o di imbarazzo per chi voglia davvero penetrarlo. Tutti i libri di Bataille, come si sa, sono asistematici, frammentari, incompiuti; tutti prendono il lettore alla gola e lo trascinano per territori inesplorati ed impervii: ma nessuno forse, come questo, attraversa e scompagina - riannodandoli in un solo densissimo epicentro - una serie tanto cospicua di vettori disciplinari: dalla letteratura alla filosofia, dall'economia all'antropo-sociologia, dalla mitologia comparata alla politica. Anche alla politica, certamente, nonostante il distinguo difensivo apposto ad apertura di libro dall'autore evidentemente spaventato dalla vastità praticamente illimitata della propria impresa: "La sovranità di cui parlo ha poco a che vedere con quella degli Stati, definita dal diritto internazionale" (2).

In realtà le cose stanno ben diversamente: almeno per chi sia disposto a problematizzare il concetto di "sovranità" fino a farne sprigionare quelle 'scintille teoretiche' da cui il testo batagliano

risulta felicemente bruciato. Ciò che va sicuramente passata al vaglio di una certificazione più severa È l'autorappresentazione che lo Stato moderno dà di se stesso come unico e ultimo titolare di esercizio sovrano; e, perciò, ogni abbinamento pregiudiziale tra Sovranità e Modernità riproposto ancora oggi dalla manualistica filosofico-politica lungo un tratto che va dal grande archetipo bodiniano fino alla decapitazione, reale e simbolica, del re ghigliottinato or sono duecent-t'anni: magari con il canonico distinguo metodologico tra la tradizione assolutistica di "civil law" e quella costituzionalistica e poi pluralista (tra Gierke e Laski (3), per intenderci) di "common law". Già questa prima partizione, d'altra parte, non manca di manifestare al suo stesso interno una serie non esigua di contraddizioni e incongruenze che investono non solo l'architetto di Bodin, ma più ancora gli scritti dei costituzionalisti di parte 'assoluta', come Cardin Le Bret, ancora oscillanti nella definizione di sovranità tra una figura di indivisibile potenza (il punto geometrico) ed un'altra di "infelice impotenza di fare il male" (4) che Bataille avrebbe ridisegnato, nella sua personalissima semantica, in ben altra chiave.

Ma ancora più problematica risulta la caratterizzazione esclusivamente moderna della sovranità se interrogata dall'angolo di visuale della doppia negazione che la sostiene: vale a dire, da un lato, la sua pretesa latenza in fase medievale, dall'altro il suo dichiarato dileguamento nella società contemporanea. Soprattutto quest'ultima ipotesi, come È noto agli specialisti, È sostenuta da un fronte culturale ampio e articolato - che va dal più conseguente positivismo giuridico ai foucaultiani francesi, fino al neofunzionalismo post-parsonsiano e luhmanniano - con una serie non trascurabile di argomenti riportabili in ultima analisi a quel processo di astrazione e spersonalizzazione dell'autorità già catalogato da Max Weber nel paradigma di potere razionale. Non a caso Hans Kelsen, che di questa linea ermeneutica È l'interprete più conseguente ed autorevole, proprio nella personificazione della sovranità (5) vede il maggiore ostacolo mitico alla sua riduzione a pura ipotesi logica, o relazione funzionale, coincidente con l'immaterialità trascendentale dell'ordinamento giuridico: da qui il 'licenziamento' finale dello stesso concetto di sovranità - condannato come "maschera totemica"

- in linea con l'analogia richiesta avanzata da Foucault a favore di una più "diffusa" attenzione all'apparato disciplinare retrostante ed esplicativo del potere sovrano (6); convalidato, sia pure con altro segno ed intenzione, dalle 'ricerche sul campo' dei vari Hermann Heller, per il quale quello di sovranità È concetto "che non ha più n, un soggetto n, una patria" (7) e Otto Kirchheimer, ormai avviato all'elaborazione categoriale di una "costituzione senza sovrano" (8). Non senza sottolineare che proprio quest'ultimo, attribuendo il più potente "tentativo di restaurazione" dell'idea di sovranità alla rivoluzione bolscevica - con la sostituzione della classe allo Stato come suo soggetto elettivo - (9), si approssima, sia pure dall'esterno e per contrasto, ad un tipico "topos" batagliano, va detto che tutto questo schema interpretativo - convergente nella delimitazione moderna della categoria di sovranità - mostra più di una smagliatura: o più propriamente regge alla sola condizione di legare indissolubilmente la sovranità ad un soggetto compatto ed unitario. Tant'È che fuori da questa condizione pregiudiziale s'incrina sia il postulato dell'assenza del concetto in area medievale, come dimostra il ruolo decisivo dei glossatori nella definizione di un potere "qui nulli subest" - il famoso "rex superiorem non recognoscens" (10); sia, e più ancora, quello della sua scomparsa conseguente alla caduta della testa regale e alla avvenuta 'staffetta' moderna tra re e popolo (11): tanto che si È potuto vedere - non solo da parte di Foucault, ma dello stesso Ba-taille qui tradotto - proprio nella decapitazione rivoluzionaria dell'"ultimo" re un dispositivo simbolico non soltanto ancora interno alla logica della sovranità, ma anche di essa potentemente riproduttivo: "La messa a morte del re È la più grande affermazione della sovranità: il re non può morire, la morte non È niente per lui, essa È ciò che la sua presenza nega, ciò che la sua presenza annienta fin nella morte, ciò che la sua morte stessa annienta" (12).

Chi forse più di ogni altro ha contribuito a disfare antiche trame teoriche e a riannodare nuovi, utilissimi, fili ermeneutici intorno alla categoria di sovranità È stato forse Ernst Kantorowicz, con la cui "teologia della regalità" o "cristologia regale" (13) facciamo un netto passo avanti, quantomeno per ricchezza di orizzonte e intensità di

ragionamento, verso le eterodosse postazioni di Bataille. A lui infatti dobbiamo non solo un'applicazione del paradigma teologico-politico che richiama direttamente l'accento batagliano "sul carattere religioso di ogni regalità e sul carattere sovrano insito in tutte le forme religiose" (14), ma anche un'attenzione inconsueta per il lato paradossale, intrinsecamente aporetico, del concetto di sovranità, già individuato peraltro da F. W. Maitland (15) allorché, interpretava la teoria dei due corpi del re (uno pubblico immortale ed uno privato, soggetto a scomparsa) come una "meravigliosa dimostrazione di assurdità metafisica": dove la perfetta ubiquità garantita dal reciproco abbinamento dei due corpi nella stessa persona "mixta" È intesa nel senso di una "finzione all'interno di una finzione" (16) che non può non far pensare alla definizione del sovrano in Bataille come "l'incarnazione di colui che È ma insieme non È" (17).

Siamo già sulla strada giusta, come si diceva, nella direzione che ci preme. Ma per raggiungerla È necessario un ultimo sguardo alla torsione estrema che la nozione di sovranità sperimenta nell'apparato teorico dei tre pensatori che a Bataille sono da vari punti di vista i più contigui. Mi riferisco a Carl Schmitt, Sigmund Freud e Walter Benjamin. Con loro il concetto di sovranità conosce un tale slittamento di piani semantici, un tale sprofondamento nei suoi impenetrabili anfratti aporetici, da risultarne pressoché, interamente scompaginato. E' come se quello che era considerato classicamente come un semplice scarto - tra titolarità ed esercizio, forza e consenso, effettività e legalità - si facesse d'improvviso vertiginoso abisso in cui la sovranità stessa fosse risucchiata e poi spinta in superficie con un sovrappiù di carica contraddittoria. Ciò che per ognuno di loro si può dire - e che li approssima a Bataille più di quanto questi ne avesse consapevolezza - È che non solo la sovranità, il soggetto sovrano, conosce l'ineludibilità del taglio che la percorre: i due corpi del re uniti come i due sessi in un corpo ermafrodita e tagliati dalla linea della morte necessaria per l'uno e impossibile per l'altro; ma che, più a fondo, essa coincide propriamente con quel taglio, con quella ferita da cui il soggetto È 'deciso' ben più di quanto non possa egli stesso decidere. Se È già così con Schmitt, per cui il sovrano -colui che decide nello "extremus

necessitatis casus" - "sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso" (18), "infra et extra legem", sospeso e perciò anche sottomesso alla potenza del nulla; lo È tanto più per Freud in cui le due temporalità - la storia "normale" e quella "eccezionale" - si intrecciano in una combinazione esplosiva di simbolico ed effettuale che in "Totem und Tabu" (19), lungi dal separare dicotomicamente la violenza monoteistica paterna dalla liberazione pluralistica dei figli-fratelli, mescola inestricabilmente la prima alla seconda con effetti di repentino e continuo ritorno all'evento originario e alla sua scena di morte.

Ma È soprattutto in Benjamin che la logica sovrana si fa vero e proprio oggetto di una rappresentazione luttuosa nello stesso tempo in cui si consuma la più radicale alternativa tra redenzione e storia. La potenza divina attribuita al sovrano con in pugno lo scettro della storia non basta a salvarlo dalla radicale immanentizzazione sperimentata dalla sua funzione e dalle insane passioni che questa comporta. La duplice fisionomia di "tiranno" e di "martire" allude appunto a questo incrocio senza salvezza di 'potere' e 'patire' che il sovrano vive nella prossimità della propria fine (20). La linea della morte È adesso sempre più tesa: non più solo tra pubblico e privato come per il re "taumaturgo" (21) o tra "foro interno" e "foro esterno" come per il sovrano hobbesiano. Ma all'interno stesso di quella dimensione "creaturale" dell'esser 'deciso' - ferito - dal proprio dover decidere che coincide con la sfera dell'esistenza finita. E già qui torna l'opposizione, costitutiva della sovranità batagliana, tra potere e tragedia, azione ed attesa, guadagno e perdita. Ormai del sovrano tutto si potrà dire tranne che sia quel soggetto pieno e omogeneo dell'autointerpretazione moderna: anzi se spazio si apre - come Bataille È convinto - ad un nuovo pensiero della sovranità, esso passa proprio per quel solco sanguinante che sottrae il soggetto e se stesso e lo sospende ad una esposizione a ciò che dal suo stesso interno lo trascende. E come del resto leggere lo stesso paradosso semantico di un "subjectum superaneum" - cioè di ciò che "sta sopra" (la radice "super-superus" È la stessa sia per "sieur", sia per "suzerain-souverain") stando al contempo "sotto" (22) - se non nell'ottica di scavare all'interno della vita con tanta forza da farne saltare ogni

paratia 'individuale' a favore di un'impossibile "esistenza in comune"}

2. Se tutti questi motivi cui si È accennato sono riscontrabili nel testo di Bataille, almeno a livello di problema, va però detto che tutti, alla fine, risultano potentemente trasvalutati. Piegati ad una logica eteroclitica che se ne appropria per poi restituirli rovesciati nel senso e nella lettera, stravolti e rubati alla loro semantica originaria. Naturalmente il filtro che li lavora È la stessa macchina concettuale bata-gliana quale si manifesta - sottraendosi ad ogni esigenza di sistemazione, nonch,, in un certo senso, al proprio stesso significare - in tutte le grandi opere della maturità. Ma, per quel che riguarda la specifica questione della sovranità, esso si costituisce essenzialmente all'incrocio di tre 'grandi nomi' che nella biografia intellettuale batagliana si rincorrono alternandosi, doppiandosi e scontrandosi in una continua "bataille" che rimanda a sua volta al nome dell'autore (23) e ai conflitti interni che lo solcano e lo aprono all'altro da s,.

Il primo - per il rilievo oggettivo e per l'impronta destinata a lasciare nella mappa categoriale batagliana - È quello di Hegel. La presenza hegeliana nella Parigi degli anni Venti e Trenta È stata ricordata più volte (24, soprattutto a partire dalla testimonianza diretta di Raymond Queneau (25) che di quegli anni fu agitato protagonista; e si conosce il peso che in questa 'riscoperta' di Hegel ebbe il severo e ispirato magistero di Alexandre Kojève (26). Pare, tuttavia, che l'incontro di Bataille con la filosofia hegeliana fosse precedente alle lezioni di quest'ultimo e già favorito non solo dalla conoscenza del testo di Jean Wahl sulla coscienza infelice, ma anche da quella del libro hegeliano di Croce (27). Comunque stiano le cose sotto il profilo cronologico-biografico - alcune testimonianze arretrano la lettura (in traduzione di A. V,ra) della "Logica" nel '25 (28) - quello che È certo È il carattere particolarissimo del rapporto instaurato da Bataille nei confronti dell'hegelismo com'È perfettamente ricostruito in quel saggio di Derrida, "De l'economie restreinte à l'economie generale: un h,g,lianisme sans rÈserve", che si può dire abbia aperto la nuova, e più fruttuosa, stagione di studi sul nostro autore (29). L'assenza di "riserve" nell'hegelismo batagliano

allude ad una strategia di decostruzione interna del testo di Hegel che fa sprigionare la differenza - e anzi il contrasto più netto - dall'assoluta e programmatica assunzione dell'intera macchina categoriale hegeliana. Questa È seguita alla lettera con un'adesione tanto totale da produrre alla fine un risultato più hegeliano dello stesso Hegel - È quel che intendeva dire Bataille quando si riproponeva di dar ragione a Hegel contro se stesso o quando vedeva in Hegel "l'evidenza stessa, ma (...) difficile da sopportare" (30) per il medesimo filosofo tedesco; o, in altre parole, con un procedimento che fa perno sulla coerenza del meccanismo logico hegeliano per farlo esplodere dall'interno.

E appunto a questo procedimento che È sottoposta da Bataille quella nozione di "signoria" ("Herrschaft"), presente nella "Fenomenologia" hegeliana, che costituisce certamente la matrice filosofica del proprio concetto di sovranità. Non È possibile in questa sede ricostruire per intero l'accidentato percorso della dialettica istituita da Hegel tra signore e servo; n, riproporre l'interpretazione, fin troppo letterale, che ne offre Kojève nel suo monumentale commento. Basti dire che, per quanto qui ci riguarda, tre sono i risultati sui quali si ferma criticamente Bataille. Primo: la condizione necessariamente "servile" della signoria e della sua storia. Ciò È la conseguenza del fatto che quella autocoscienza signorile che trova la propria specificità nella capacità di "tener fermo il "mortuum"" (31) contro la volontà di conservare ("servare") la vita tipica del servo non si costituisce se non attraverso il riconoscimento di quest'ultimo: e dunque attraverso il trattenimento di quella stessa vita appena messa in gioco. La stessa cosa può dirsi in altro modo: l'autocoscienza signorile È depositaria di una verità che in ultima analisi appartiene al servo. Se solo il signore può conoscere il senso della storia del servo, solo il servo incarna, nella propria storia, la verità del signore. Da qui la conclusione: "La verità della coscienza indipendente È, di conseguenza, la "coscienza servile"" (32).

Ed È un primo punto fermo. Cui ne segue immediatamente un secondo. Se la verità del signore appartiene al servo, essa È interamente riconducibile alla categoria di "opera". La differenza originaria, come si sa, vuole che mentre il servo debba "elaborare"

("bearbei-ten") la cosa rinviando il piacere, il signore possa negarla nel puro godimento. Ma proprio la negazione "operata" dal signore È "il principio dell'Azione, o meglio, l'Azione È Negatività, e la Negatività È Azione" (33). Non solo: ma di un'azione che anziché restare "pura", È costretta, per ripetersi - per restare viva - ad incorporare "l'operare inessenziale" (34) del servo. A farsi lavoro del negativo. La stessa morte 'giocata' dal signore contro il servo È 'servilmente' sottratta dal signore alla categoria di "negatività astratta" (incapace cioè di rendimento) e ricondotta alla figura produttiva dell'opera. Morte all'opera e per l'opera. Opera di morte. E' questo che Bataille intende quando da un lato interpreta Hegel come il filosofo dell'azione - "ostile all'essere" senza fare, a quello che "È" semplicemente, e non È "Azione" (35); dall'altro come il filosofo della morte - "Certo, la filosofia di Hegel È la filosofia della morte (...) la sua parola ha l'impotenza e, nello stesso tempo, l'onnipotenza della morte" (36). E appunto questo nesso inscindibile di azione e morte - azione come negazione del dato naturale e morte come negazione all'opera - a fare dell'hegelismo il più potente dispositivo nichilista della filosofia moderna: "un olocausto offerto 'bene in faccia' alla devastazione del Tempo" (37).

Ma che l'hegelismo sia la massima filosofia del nichilismo non toglie che sia anche, e proprio per questo, la forma moderna dell'umanesimo. E il terzo punto che Bataille mette in luce, sia pure con una consapevolezza a tratti appannata, in diretto riferimento alla questione del comunismo. E' noto come egli abbia sempre insistito - anche nel testo qui presentato - sul nesso di filiazione diretta tra Hegel e Marx. E ciò all'interno di un comune quadro antropologico che vede nella dialettica hegeliana e poi marxiana un processo di progressiva umanizzazione del mondo prodotta appunto dall'azione del negativo. Anche qui senza poter approfondire analiticamente l'enunciato, diciamo che il fatto che Hegel abbia voluto comprendere nel sistema la totalità del vissuto umano significa che ciò che l'uomo opera nella storia È qualcosa che coincide in ultima istanza con la realizzazione della propria essenza umana. E' questa la chiave per intendere il senso ultimo di quella negazione del dato naturale in cui abbiamo visto consistere la figura specifica del nichilismo hegeliano.

Proviamo a chiarire: l'uomo nega e distrugge - nel senso del lavoro e della produzione - la cosa a favore del proprio potenziamento essenziale. Ciò vuoi dire che la distruzione del mondo coincide in ultima istanza con la sua umanizzazione. O che l'umanizzazione può avvenire solo per via di annichilimento. Qui ritorna in maniera più chiara il rapporto tra opera e morte. Che la morte sia assunta nella forma dell'opera vuoi dire che essa È appropriata e funzionalizzata allo sviluppo della vita. La vita non può riprodursi che attraverso l'opera del negativo. Perciò l'hegelismo È insieme filosofia della morte e suo estremo 'addomesticamento' nell'interesse della vita. Nichilismo ed umanesimo, come si diceva.

Si diceva anche che Bataille non sempre tiene ferma questa intuizione radicale. O, forse meglio, non le dà sempre una pregnanza esplicitamente filosofica, come dimostra per altra via il parziale fraintendimento di Heidegger o comunque il mancato incontro con lui sul terreno di un comune antiumanesimo (38). E tuttavia alcune circostanze sicuramente non casuali - quali ad esempio il rifiuto della critica kierkegaardiana a Hegel in quanto portata in nome di un'etica soggettiva (39) - inducono a interpretare il rovesciamento della signoria hegeliana nella sovranità in termini di critica del 'soggetto operante'. O anche: di critica di quell'identificazione di filosofia e politica che costituisce precisamente il luogo di transito tra la filosofia dell'azione di Hegel e la teoria della prassi di Marx. Il presupposto teorico di entrambe È l'assoluta immanentizzazione dell'uomo o anche l'assoluta umanizzazione della storia: l'uomo produttore assoluto della propria essenza umana. E' questo il 'lavoro' infinito che inchiodava il signore hegeliano alla propria necessaria condizione servile. Ed È lo stesso che, in termini specularmente rovesciati, lega in Marx la prassi umana al progetto di realizzazione pratica della propria essenza ideale. Di riappropriazione di ciò che È stato temporaneamente alienato.

La tesi hegeliana, sistemata da Kojève, della "fine della storia" restituisce in forma esplicita questa specularità con il regno marxiano della libertà (40). Si conosce la circolazione europea di questo tema; ed È anche ormai nota la particolare declinazione ad esso conferita da Kojève. Esso allude all'esaurimento dell'Azione - e del Desiderio

che la comportava - determinato liddove l'Assoluto si rivela nell'identità di Cominciamento e Fine: "La Storia, avendo avuto "inizio", ha dunque necessariamente una "fine": e questa "fine" È la rivelazione discorsiva del suo "cominciamento"" (41). Ma quello che conta segnalare ai fini del nostro discorso È che in questo Compimento celebrato nella circolarità infinita del Sapere Assoluto - "Perciò, giunti alla fine, occorre "rileggere" (o ripensare) il Libro; e questo ciclo si ripete" eternamente"⁴¹ (42) - l'Azione finisce solo in quanto si È definitivamente realizzata come opera compiuta. Il Compimento È il risultato di un 'fare' finalmente 'fatto'. L'esito di un'attività che ha saputo tradurre la propria idea - il proprio volere che È anche il proprio valore - nella realtà. Di una 'prassi' che ha costruito il mondo dell'uomo e adesso lo contempla come opera compiuta. E per questo che la "fine della storia" hegeliana può assumere agli occhi di Kojève - ma, sia pure con un segno rovesciato, anche a quelli di Bataille - le fattezze del comunismo. Non sogna, il militante comunista, di "compiere il mondo", di riappropriarsi della propria essenza alienata, di riunificare la propria identità nell'omogeneità piena di una società indifferenziata? "Si tratta - conclude Bataille - (...) di appoggiare quel che avvicina gli uomini e di sopprimere quel che li separa. Per l'uomo, questo costituisce un capovolgimento del movimento che l'aveva finora guidato. A partire da ciò, ogni uomo può vedere in se stesso l'umanità, in quel che lo rende uguale agli altri proprio mentre fondavamo la nostra sui valori che ci distinguevano" (43). Una comunicazione resa totale dall'assoluta trasparenza di un'umanità restituita alla propria essenza elimina adesso ogni differenza. Restituisce il soggetto a se stesso nella medesima misura in cui lo omologa a tutti gli altri. La sua opera È finalmente realizzata. L'avvento del comunismo, già implicito nel destino servile del signore hegeliano, segna la fine della sovranità.

3. E' per questo che l'idea batagliana di sovranità si ritaglia e prende rilievo nella critica della dialettica hegeliana (e, come s'È detto, marxiana). Non che essa 'neghi' frontalmente la dialettica: non si salverebbe, in questo caso, dal divenirne facile preda come accade

a tutte le opposizioni simmetriche nei confronti dell'hegelismo. Se ne pone semplicemente al di fuori. O ancora meglio, come già s'È visto, la 'gioca' astutamente contro se stessa. Così È per il 'senso' che la dialettica trasporta. La sovranità non lo contrasta direttamente, non elabora un semplice non-senso. Si limita a mostrare al senso - e alla figura assoluta che esso assume nella Saggezza hegeliana - il senza fondo inconoscibile su cui esso poggia, la notte che avvolge la sua luce e segretamente la costituisce. E' così anche per il motivo della "finis historiae": assunto e confermato sotto il profilo della diagnosi per essere poi destrutturato e ribaltato sotto quello della prognosi. Come il non-sapere può nascere solo dal compimento del sapere, così l'istante sovrano che rompe i tempi può scoccare solo alla loro fine. E quanto Bataille obietta a KojÈve in quella lettera del 4 ottobre 1937 che costituisce come il perno di rotazione del proprio atteggiamento nei confronti di Hegel: "Ammetto (come una supposizione verosimile) che fin d'adesso la storia sia compiuta (...) lo mi rappresento tuttavia differentemente le cose (...) d'altra parte, non mi pare per nulla impossibile che, in un tempo molto lontano, tutto ricominci" (44). Per poi aggiungere, in un testo appena successivo: "(...) il salto È la vita, la resa dei conti È la morte. E se la storia si ferma io muoio. Oppure: oltre ogni resa dei conti, un nuovo genere di salto? Se la storia È finita, un salto fuori del tempo? Esclamando per sempre: "Time out off joint"" (45).

Non È un caso che il volume da cui È tratta quest'ultima citazione sia quello su Nietzsche. E' suo il secondo 'nome' destinato a spostare la ricerca batagliana sulla sovranità più avanti della stessa misura in cui l'allontana da Hegel. Si È detto dei rapporti - di inversione speculare - che legano Bataille e il filosofo della fine della storia. Quelli con il filosofo dell'attimo - e dell'eterno ritorno - sono altrettanto complessi (46). "Io sono il solo a presentarmi non come un glossatore di Nietzsche, ma come identico a lui" (47) - dirà Bataille nel testo qui presentato; quasi a indicare una forma di affinità che, pur non escludendo (a differenza di quanto accadeva con Hegel) punti di divergenza - sulla 'volontà di potenza', per esempio - arriva ad una forma di vero e proprio 'incorporamento'. Bataille È "parlato" da Nietzsche, con tutte le conseguenze devastanti

che tale iscrizione comporta per la propria identità soggettiva, aperta e percorsa dall'altro da sé. Ma che cosa precisamente Bataille assorbe da Nietzsche, di quale Nietzsche esattamente si appropria? E come tale 'presenza' si rifrange sulla (impossibile) definizione di sovranità? Già si è accennato al ruolo che gioca - proprio in ordine alla fine della storia - il tema nicciano dell'istante, il "tempo-chance" di per sé, sovranamente sottratto all'economia ristretta della durata. Ad esso va aggiunto quello dell'Eterno Ritorno: non solo per il "ritorno", che spezza la linearità progressiva del tempo cristiano, ma soprattutto per la sua "Eternità" che, alludendo ad un trascendimento negato dall'assoluta immanenza hegeliana, sembra rovesciare il nichilismo in 'filosofia positiva' (848).

Ma il vero fuoco d'irradiazione nicciano per la teoria della sovranità in Bataille è sicuramente consegnato alla figura dell'"impolitico" (49), e cioè alla critica dell'opera. Già nella lettera a Kojève cui prima si è accennato ciò che veniva opposto al Compimento hegeliano era una forma di 'non-fare' descritta come "negatività senza impiego" (50). Solo con la sottrazione del negativo - della morte - alla categoria dell'opera ed il suo scivolamento in un'alterità dialetticamente irrecuperabile, quella "ferita aperta" che è l'esistenza può esporsi alla vertigine sovrana: cercando nell'altro non più, come il signore hegeliano, il proprio riconoscimento, ma la propria contestazione. Solo così la sovranità può costituirsi come annullamento della distanza dall'Aperto al quale da sempre apparteniamo, e insieme come comunicazione all'altro della pura impossibilità di comunicare - il contrario della comunicazione totale hegeliana (o, più ancora, della trasparenza habermasiana (51)): esposizione ad un eccesso cui l'essere è abbandonato nello star-fuori-di-sé, del soggetto. Ma tutto ciò non è che il risultato - o il presupposto - della critica nicciana dell'opera, vale a dire dell'azione produttiva, finalizzata ad uno scopo, sia pure ad uno scopo politico.

È noto come la biografia batagiana conosca una fase di forte impegno politico nei gruppi e nelle riviste della sinistra rivoluzionaria (ma non stalinista) (52). In essa - soprattutto nel periodo caldo di "Contre-Attaque" e dell'adesione al "Cercle Communiste Démocratique" di Souvarine, ma non solo - ad una

critica del comunismo sovietico come deviazione, tradimento, dal modello marxiano fa riscontro un riferimento alla rivoluzione incardinato nell'idea di decapitazione del potere sovrano. Il richiamo all'esperienza di massa, alla strada, all'azione per l'azione, anche violenta, alla contestazione antirepressiva e liberatoria, si radica in un'evocazione nostalgica della "totalità perduta" (53). Si tratta di un vettore della semantica batagiana non di lunga durata ed essenzialmente circoscritto agli anni immediatamente precedenti alla guerra - pur se mai del tutto cancellato dalle esperienze successive come sempre accade in un corpus che ha più i caratteri stratificati del palinsesto che quelli lineari dello sviluppo consecutivo. Certo È che - prima ancora della guerra - la lettura di Nietzsche, e anzi una sua certa lettura mediata soprattutto da Jaspers (54), spinge Bataille in una diversa, e più radicale, direzione coincidente con un'elaborazione del concetto di sovranità come 'potenza passiva', assenza d'opera ("d,soeuvement"): non più decapitazione dell'altro, ma "acefalità", "esecuzione capitale di se stessa" (55).

Già lo sforzo solitario di sottrarre Nietzsche all'accusa di fascismo risponde alla necessità di un "retrait" dal politico e dalla sua necessaria ricaduta 'servile': ma l'opposizione di "azione efficace" e "attitudine sovrana" che attraversa tutta la "Somma ateologica" fino al saggio sulla sovranità conferisce a quest'ultima un netto sapore 'impolitico': come impolitica - attenzione non in opposizione simmetrica al politico, ma nel senso di una radicalizzazione tanto estrema da ribaltarlo sui suoi margini esterni - È tutta quell'"esperienza interiore" che in realtà 'esteriorizza' il soggetto fino alla sua deflagrazione interna appunto in contrasto con ogni forma di "azione progettuale" ("Giungo a questa posizione: l'esperienza interiore È il contrario dell'azione. Nulla di più" (56)); come impolitica, infine, È la contestazione del Compimento (d'opera) hegeliano che ne "Le cou-pable" libera quell'incompiuto' o 'incompimento' ("inachÈve-ment") che non È che un'altra figura obliqua della sovranità: "Necessariamente il grafico che È la "fenomenologia dello spirito" È, malgrado tutto, soltanto un inizio, È il fallimento definitivo: l'unico compimento possibile della conoscenza ha luogo solo se dico che l'esistenza umana ha un inizio

che non sarà mai portato a termine (...) che incompiutezza, morte e desiderio insaziabile sono la ferita mai chiusa dell'essere (...)” (57). E' un testo in cui si fa chiaro il significato della 'rottura' con il Sapere Assoluto hegeliano: dove la critica di Bataille non verte sull'identificazione tra soggetto e oggetto in esso implicita, funzionale al superamento della metafisica oggettivistica, quanto sul valore di definitivo 'compimento d'opera' che ancora metafisicamente la connota: “Vi È identità di oggetto e soggetto (l'oggetto conosciuto, il soggetto conoscente) se la scienza incompiuta, incompatibile, ammette che l'oggetto, esso stesso incompiuto, È incompatibile. A partire da qui si dissolve il disagio che risulta dalla necessità sentita dall'incompiuto (l'uomo) di trovare il compiuto (Dio); l'ignoranza dell'avvenire (l'“Unwissenheit um die Zu-kunft”), che Nietzsche amava È lo stato estremo della conoscenza, l'incidente che l'uomo rappresenta È l'immagine adeguata (e allo stesso tempo inadeguata) dell'incompiutezza dei mondi (58)”.

E vero che proprio sulla questione della soggettività - da Bataille spesso, e proprio a partire da Nietzsche, identificata con la sovranità (59) - il suo discorso presenta qualche incertezza e oscillazione che sembra a volte trattenerlo dentro la 'metafisica' della volontà. Ma È anche vero che tale volontà soggettiva È sempre colpita, ferita, estenuata da un'incompiutezza che la 'salva' dall'opera perdendola come soggetto attivo. Che il soggetto sia “niente” - come continuamente Bataille ripete: “Come soggetto, non sono NIENTE, in seno all'immensità che non È NIENTE” (60) - vuoi dire che esso può essere soggetto di un possibile, e anzi, più precisamente, di un 'impossibile', ma non certo di un atto. Questo impossibile È l'esistenza stessa “che non può evitare i suoi limiti e non può nemmeno man-tenersi” (61): dove la trasgressione È tenuta tesa dalla necessità manifesta di lacerare e insieme conservare l'interdetto. E quello che Bataille - come d'altronde Dionis Mascolo, anch'egli in polemica diretta contro ogni forma di umanesimo comunista (62) - chiama “anthropologisme déchir,”: un essere il cui 'incompimento', o indeterminazione - il non aver termine o fine esterno alla propria esistenza - rimanda a una inguaribile mancanza d'essenza, a un'ines-senzialità irriducibile che solo una comunità

come assenza d'opera (63) può sovranamente richiamare. Una "comunità inconfessabile" (64) - avrebbe detto Maurice Blanchot - che coincide con "la sovranità di un essere senza essere nel divenire senza fine di una morte che È impossibile morire" (65).

4. Si sa che "La souverainet," avrebbe dovuto costituire la terza sezione de "La part maudite". Questa, a sua volta - a testimonianza di una continuità di ispirazione che ricuce trasversalmente tutti gli 'strappi' tematici e disciplinari dell'autore - riprende e sviluppa in linguaggio più disteso, meno concitato, quasi 'sistematico', quel "denso e folgorante" (66) frammento pubblicato (non senza un'esplicita perplessità da parte della redazione marxista della rivista) nel '33 su "La critique sociale" col titolo "La notion de d,pense" (67). In esso quella singolare capacità di straneamento e di amalgama, di depistaggio e di riconversione, di scavo analitico e di eresia scientifica che rende la pagina di Bataille così intensa e insieme inquietante È già tutta dispiegata: basti pensare allo stesso progetto che lo informa di applicare un punto di vista cosmologico ai sommovimenti della vita umana, come immediatamente risulta dal fulminante parallelo tra l'energia spesa senza contropartita dal sole nei confronti della terra e l'irresistibile impulso all'autoconsumazione di chi ha il coraggio di distogliere lo sguardo dagli oggetti per rivolgerlo sovranamente alla luce che dall'alto li illumina. In questo caso - È la metafora, operante già dalle prime opere, dell'"oeil pin,al" - la rinuncia alla potenza del "theorein" contenuta nello sguardo orizzontale (68) allude a quella dilapidazione del "proprium" che costituisce la spinta più profonda e segreta della nostra vita: vale a dire quella al dispendio incontrollato di ciò che la mantiene.

Da quale variegata costellazione culturale Bataille derivasse (del tutto liberamente) l'assioma che collega il saggio sulla "d,pense" alla "Parte maledetta" - secondo cui l'energia di ogni organismo È infinitamente superiore a quella necessaria alla sua conservazione e perciò 'spendibile' senza recupero - È ormai noto. Di essa fanno parte sia la teoria della circolazione (e del contagio) dell'energia del fisico Georges Ambrosino, sia il simbolismo escretorio della psicoanalisi

freudiana (con un particolare rimando alle teorie di K.T. Preuss (69)), sia le suggestioni "tauromachiche" di Michel Leiris (70). Ma sicuramente l'ascendenza più prossima va rintracciata, per ammissione dello stesso Bataille, nella sociologia sacra di Otto (71), Durkheim (72) e Mauss. In particolare il famoso "Essai sur le don" di quest'ultimo (73) - incontrato da Bataille attraverso la mediazione di Alfred Mauss (74) - costituisce il nucleo di elaborazione della contrapposizione batagiana tra economia ristretta, governata dalla logica del guadagno ed economia allargata o generale, guidata dal principio regale della prodigalità a fondo perduto. Quando Bataille sposta il proprio sguardo genealogico - non di altro si tratta, infatti, che della storia 'profonda' della sovranità - dagli indiani del nordovest americano alla civiltà messicana degli Aztechi il rituale del dono senza contropartita si generalizza a principio di perdita di un'intera società. Il delirio collettivo che spinge il popolo guerriero (ma non militare) degli Aztechi ad immolarsi 'felicitemente' sulle spade spagnole È interpretato da Bataille come massima opposizione tipologica tra società di consumo e società d'impresa: ma anche come la forma più pura di condensazione storica - dei criteri ermeneutici della 'storiografia' batagiana naturalmente non È qui il caso di discutere - di quell'"indifferenza rispetto al futuro", di quell'"adesione lampante, e "in un certo senso" solare, all'istante" che definisce la sovranità (75).

Se, infatti, già l'ordine feudale - pur all'interno del rituale sovrano dello spreco fastoso - manifesta i primi segni di una involuzione del principio di sovranità proporzionale alla sua oggettivazione in forme istituzionali, e dunque alla sua necessaria declinazione in termini di potere poi portata ai suoi esiti estremi nella "sovranità imperativa" del fascismo (76), la Modernità ne segna l'incipiente fine a favore di una logica produttiva estesa su scala planetaria: rispetto alla quale, anzi, non importa neanche più tanto chi detenga la proprietà dei mezzi di produzione quanto la generalizzazione sempre più estesa della legge del valore. E ciò tanto nel mondo capitalista, quanto - e più ancora - in quello comunista governato dal principio del primato della produzione dei mezzi di produzione sulla produzione dei mezzi di consumo. E' il primo indice

- questa definizione del comunismo staliniano come accumulazione e produzione senza freno - di una interpretazione straordinariamente acuminata che nella lunga parte de "La souverainet," dedicata all'argomento supera non solo le coeve "sociologie del marxismo" (77), ma anche le intuizioni contenute nelle prime sezioni della "Parte maledetta", ancora gravate da una sorta di giustificazionismo storicistico adesso cancellato e come 'sfondato' da un altro, e più tagliente, genere di considerazioni.

Non che venga meno la valutazione dell'assoluto rilievo della questione - "di vita o di morte" (78) - posta dal comunismo, rispetto alla quale molte delle riserve avanzate dall'anticomunismo tradizionale risultano "insignificanti" (79): il comunismo È il solo, nel tempo del massimo dispiegamento della miseria individualista, ad aver avuto il merito - la "hybris" - di pensare "il comune" degli uomini. Ma questo rilievo È essenzialmente legato alla rinnovata evidenza di ciò che esso radicalmente esclude - quella sovranità, appunto, che del comunismo "È la contraddizione più attiva" (80) - e cioè alla "rovina", alle "macerie", alla devastazione dell'esistenza che la sua temporanea vittoria lascia nel mondo. E per questo che cade sia la tesi, assai in voga nel "gauchisme" francese del tempo, dello stalinismo come degenerazione e tradimento nei confronti del nucleo originario del marxismo-leninismo, sia quella storicista, alla prima complementare, degli elementi di necessità ancora presenti nella 'produzione' della libertà. I segni di morte impressi a tinte indelebili nell'orizzonte staliniano sono gli esiti necessari - e gli elementi costitutivi - della realizzazione dell'idea comunista. Della 'realizzazione', si potrebbe aggiungere, di "ogni" idea di Giustizia: del ritenere la Giustizia - il 'comune' che essa svela agli uomini - realizzabile mondanamente, operabile come 'diritto' umano. Il comunismo 'compie' nella storia la filosofia hegeliana della morte. E ciò proprio nella misura in cui la disconosce - o la 'supera', nel senso dell'"Aufhebung" - come problema. Nella misura, in altre parole, in cui si vuole filosofia - e pratica, filosofia politica o opera filosofica - della vita senza resto. Filosofia della morte della morte Assoluta immanentizzazione della vita come vita interamente, totalmente e indefinitamente umana.

Qui Bataille dà la netta impressione di concettualizzare, nella lettura del comunismo come "opera della filosofia e filosofia dell'opera", il nesso metafisico di umanesimo e tecnica. Il comunismo, come s'è visto, è innanzitutto produzione. Esso è l'esito del lavoro 'servile' che, producendo, trasforma al contempo il mondo. Perciò è fin dall'origine filosofia della prassi, filosofia pratica che fa dell'idea un motore potente dell'azione e dell'azione la realizzazione operosa dell'idea. Ma qual è quest'idea tradotta nelle forme efficaci di un 'fare' prassico che ha tutti i caratteri tecnico-produttivi della "poiesis": quest'idea è quella di 'uomo compiuto', liberato di quanto non è pienamente e definitivamente umano. La produzione, insomma, che esprime la realtà pratica del comunismo non è il suo vero fine: perché, il suo fine è l'uomo stesso. Certo l'uomo produttore, ma produttore innanzitutto della propria essenza umana. È perciò che nel comunismo non solo non c'è nessun contrasto tra tecnica e umanesimo, ma l'umanesimo comunista si manifesta come la più piena e completa realizzazione della tecnica. Questo vuoi dire Bataille quando, con lessico heideggeriano, parla del primato del "fare" sull'"essere": il fatto che il comunismo, in quanto comunità realizzata - e perciò negazione di quella comunità impossibile che costituisce il nucleo 'd'assenza' della sovranità batagliana -, è insieme la più forte opera di riappropriazione da parte dell'uomo della propria essenza e la più decisa definizione dell'essenza umana come opera. "Opera comune e comunità dell'opera".

Perciò massimo principio d'indifferenziazione: il movimento comunista è "una macchina per sopprimere le differenze tra gli uomini" (81). Se l'uomo è riportato alla propria essenza, o se l'essenza è riappropriata dall'uomo, verrà automaticamente a cadere qualsiasi differenza tra gli uomini e qualsiasi differenza dell'uomo con se stesso. Ogni 'alienazione' - ogni alterità, ogni trascendenza - sarà abolita, reintegrata, nell'assoluta identità di ciascuno con gli altri e con se stesso. Perciò l'uomo del Compimento, l'uomo compiuto della fine comunista della storia, è dichiarato "l'erede" (82) di Dio: come Dio assoluto, sciolto, da qualsiasi alterità e insieme unito all'universalità della propria essenza. Uomo-tutto o uomo sempre più uomo, uomo esclusivo di ciò che di non-umano c'è ancora nell'altro

uomo; di qualsiasi inumanità dell'uomo (83). E questa catena di deduzioni che spiega agli occhi di Bataille l'atteggiamento di assoluta ostilità del comunismo nei confronti di chi sfrutta inumanamente l'uomo rinnegando la propria essenza comune: "Lo sfruttatore È uomo egli stesso, ma si È escluso da questa qualità che il comunismo attribuisce equamente a tutti gli uomini" (84). Ciò significa che "l'uomo della 'società senza classi' deve il valore in nome del quale distrusse le classi a quello stesso movimento che divise l'umanità in classi" (85): È questa pretesa che rende il comunismo contiguo a ciò cui si oppone della storia (metafisica) dell'umanità in nome di un'umanità più umana, più essenzialmente umana: "Il principio di equivalenza È contrario all'essenza di una specie, che consiste nell'esclusione incessante, nella maledizione, di ciò che essa situa su un gradino più basso di quello da essa raggiunto" (86).

E la volontà d'autoumanizzazione - "Causa ineluttabile di tutto ciò È il desiderio di essere "più umani"" (87) - il motore nichilistico del rifiuto dell'Altro, il principio totalitario in cui sfocia l'impulso ugualitario. Da qui ritorna quel nesso coatto tra comunismo e morte in nome della vita da cui siamo partiti, il suo carattere costitutivamente militare che ne rende immaginabile l'affermazione solo su un mondo in rovina. La realizzazione del comunismo - il 'comunismo reale' - non può darsi che nella fine della comunità come comunità della differenza, della "differenza in comune", in cui l'esistenza È esposta al proprio trascendimento (al trascendimento dal 'proprio'); e perciò stesso nella fine di quella sovranità che si presenta come "un venire a mancare [che] si oppone alla pienezza del mondo dell'efficacia", come "un venire a mancare [che] non ha mai cessato di dissolverci" (88).

Abbiamo visto come Bataille opponga al Compimento comunista la filosofia - l'esistenza - di Nietzsche nella forma di un'alternativa radicale: "nel mondo ci sono solo due posizioni degne di essere considerate. Il comunismo, che riduce ogni uomo ad "oggetto" (...) e l'atteggiamento di Nietzsche" (89), il cui "dono sovrano [È] quello della soggettività" (90). Tuttavia proprio quest'ultima espressione - la soggettivizzazione della filosofia niciana (sia pure nel senso, già accennato, del soggetto del possibile e non

dell'atto) - rischia di trattenere il Nietzsche batagliano all'interno di quelle categorie metafisiche (la 'volontà di potenza', innanzitutto) contro cui pure esso si leva. Non a caso Bataille osserva in nota che egli non afferrò mai in tutta la sua profondità l'opposizione tra sovranità e potenza (91). Ed È perciò che alla fine dell'opera Bataille sembra ricorrere - dopo Hegel e Nietzsche, ma sempre in tensione con essi - al terzo 'nome' che la sovranità non rinuncia a evocare come il suo più fedele custode. Quello di Kafka: "Finora ho parlato di Nietzsche - È l'ultima proposizione della "Souverainet," -, parlerò ora di Kafka. Non intendo perdere di vista l'essenziale. L'essenziale È sempre lo stesso: la sovranità non È NIENTE" (92).

In questo "niente" si consumano le ultime scorie soggettive del 'soggetto sovrano': ogni sua opera. Ogni suo potere. Non a caso il suo spazio d'elezione È adesso - alla fine dell'intero percorso batagliano - situato nella letteratura cui È dedicata l'ultima parte della "Souverainet," ma soprattutto quella raccolta su "La letteratura e il male" che ai suoi limiti esterni ne prosegue il discorso interrotto sul nome di Kafka. "L'idea di bruciare Kafka - esordisce Bataille - anche se era una provocazione era logica nello spirito dei comunisti" (93). perché, perché logica? perché - come già per Nietzsche, più ancora che per lui - "il comunismo È nei suoi principi la negazione perfetta, il contrario del significato di Kafka"? (94). La risposta È subito anticipata: "Noi possiamo dire che il comunismo È l'azione per eccellenza, È l'azione che modifica il mondo. In esso la finalità, cioè il mutamento del mondo, situato nel tempo, nel tempo futuro, subordina l'esistenza, l'attività presente che non ha senso se non in uno scopo prefisso: "questo mondo che bisogna cambiare"" (95). Difficile immaginare qualcosa di più opposto a Kafka e ai suoi libri già da sempre "destinati al fuoco, oggetti ai quali manca, in verità, di essere fiamme" (96). Che il suo MosÈ non raggiunga mai Canaan non deriva dal fatto che la sua vita sia troppo breve, quanto da quello che È la vita di un uomo: e come tale fermata in "un istante imperfetto", in una traccia incompiuta (97). E tale incompiutezza costitutiva a sottrarre ogni senso alla categoria produttiva di scopo e all'azione destinata a realizzarlo; a sciogliere la letteratura dai lacci dell'opera e a liberarla al movimento vorticoso dell'impossibile. In

“quell'impossibile che È l'assenza” (98) si staglia l'esistenza sovrana resa tale “soltanto nella misura in cui chiama la morte” (99). Essa È “povertà” (100), “impotenza”, “privazione”: da ogni potere, da ogni diritto -“l'arte È priva di diritti rispetto all'azione” (101) - da ogni calcolo: “La vita puerile, il capriccio sovrano privo di calcoli, non possono sopravvivere al proprio trionfo. Non vi È sovranità che a una condizione: non avere l'efficacia del potere, che È azione, supremazia dell'avvenire sul momento presente, supremazia della terra promessa” (102). Quella terra non È raggiungibile che per essere smarrita, sottratta, devastata. Perciò “la sovranità È l'oggetto che sfugge sempre, che nessuno ha afferrato e che nessuno afferrerà, per la ragione incontrovertibile che non ci È dato possederla come un oggetto, pur essendo obbligati a cercarla” (103). Ed È perciò, ancora, che “Noi non possiamo mai "essere" sovrani” (104), dal momento che il soggetto sovrano non può darsi che nel ritiro dal soggetto e dalla sua opera. Nell'intaglio mortale che univa e separava i due corpi del re: nell'infinita differenza di un'esistenza finita. Bataille non ha risolto il paradosso della sovranità. Ma lo ha finalmente 'rivelato': svelato nel suo volto sfuggente e di nuovo velato nella sua pura evidenza.

ROBERTO ESPOSITO

NOTE

Nota 1. Per la storia editoriale e le metamorfosi interne della "Souverainet," cfr. la lunga nota di Thad, e Klossowski contenuta nell'ottavo tomo delle "Oeuvres Complètes", Paris, 1976 (dove appare l'originale del testo qui tradotto), pp. 592-594. Nella nota si segnala, in particolare, che questo "libro terzo" della "Part maudite" sarebbe stato iniziato, nella sua versione ultima, nella primavera del 1953. Nel gennaio del '54 Bataille doveva ancora redigere una quarantina di pagine, e contava di inviare il manoscritto alle Editions de Minuit per il primo marzo. Alla fine però rinunciò a pubblicare l'intero volume, e ne diede alle stampe diversi capitoli in sedi diverse nel 1956. (In questa edizione italiana sono stati introdotti, redazionalmente, alcuni titoli di capitoli e paragrafi assenti nell'edizione originaria. I titoli, puramente orientativi, sono segnalati tra parentesi quadre).

Nota 2. *Infra*, p. 41.

Nota 3. Per H. J. Laski, cfr. soprattutto "The Foundation of Sovereignty", New York, 1921.

Nota 4. Riportano l'espressione sia N. Matteucci, nella voce "sovranità" del "Dizionario di politica", a cura di N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino, Torino, 1983, pp. 1102-1110, sia G. Marramao nella stessa voce del "Lessico della politica", Roma, 1987, pp. 605614. Sul concetto di "sovranità", del quale qui si rinuncia a dare una bibliografia esaustiva, si veda almeno la raccolta, "Staatssouver, nit, t und V"lkssover, nit, t", Darmstadt, 1970 (Matz Hrsg.), nonché i classici B. de Jouvenel, "De la Souverainet,", Paris, 1955 e F. H. Hinsley, "Sovereignty", New York, 1966.

Nota 5. Cfr. H. Kelsen, "Das Problem der souver, nit, t und die Theorie des V"lkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre", TEbingen, 1920; trad. it. a cura di A. Carrino, Milano, 1989, p. 29.

Nota 6. Si veda in particolare l'intervista a M. Foucault che apre

"Microfisica del potere", a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, 1977, pp. 3-28.

Nota 7. H. Heller, "Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts", Berlin und Leipzig, 1927; trad. it. a cura di P. Pasquino, Milano, 1987, p. 74.

Nota 8. È il titolo dell'antologia di scritti di O. Kirchheimer curata da A. Bolaffi, Bari, 1982.

Nota 9. O. Kirchheimer, "Zur Staatslehre des Sozialismus und Bol-schewismus" (1928), Frankfurt a. M., 1976; trad. it. nell'antologia citata, pp. 3-20.

Nota 10. Ancora importante, in tema, il volume di F. Calasso, "I glossatori e la teoria della sovranità", Milano, 1957.

Nota 11. Cfr. R. Bendix, "Kings or People. Power and the Mandate to Rule", Berkeley e Los Angeles, 1978; trad. it. Milano, 1980.

Nota 12. *Infra*, p. 66.

Nota 13. E. Kantorowicz, "The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology", Princeton, 1957; trad. it. Torino, 1989.

Nota 14. *Infra*, p. 73.

Nota 15. F. W. Maitland, "Selected Essays", Cambridge, 1936.

Nota 16. E. Kantorowicz, *vol. cit.*

Nota 17. *Infra*, p. 65.

Nota 18. C. Schmitt, "Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität", München-Leipzig, 1922; trad. it. in "Le categorie del politico", a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, 1972, p. 34.

Nota 19. S. Freud, "Totem und Tabu" (1912-1913), in "Gesammelte Werke", Frankfurt a. M., 1940-1953, vol. IX, pp. 1-194; trad. it. Torino, 1975.

Nota 20. W. Benjamin, "Ursprung des deutschen Trauerspiels", Frankfurt a. M., 1963, soprattutto pp. 42 ss.

Nota 21. Il riferimento è ovviamente a M. Bloch, "Les rois thaumaturges", Strasbourg, 1924.

Nota 22. Cfr. G. Agamben, "Bataille e il paradosso della sovranità", in A.A.V.V., "Georges Bataille: il politico e il sacro", a cura di J. Risset, Napoli, 1987.

Nota 23. Sul nome di Bataille, M. Surya, "Georges Bataille. La mort à l'oeuvre", Paris, 1987, pp. 15 ss.

Nota 24. Cfr. M. Roth, "Knowing and History. The Resurgence of French Hegelianism from the 1930's through the Postwar Period", New York, 1988. Si vedano, per un'utile presentazione di testi al lettore italiano, le due raccolte antologiche "Interpretazioni hegeliane", Firenze, 1980, a cura di R. Salvadori e "Sulla fine della storia", Napoli, 1985, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano.

Nota 25. R. Queneau, "Premières confrontations avec Hegel", in "Critique", n. 195-196, 1963, pp. 694-700; trad. it. in Id., "Segni, cifre e lettere e altri saggi", Torino, 1981, pp. 365-72.

Nota 26. Il riferimento d'obbligo è innanzitutto alla "Introduction à la lecture de Hegel", Paris, 1947, di A. Kojève. Su Queneau e Kojève, cfr. P. Macherey, "Queneau scribe et lecteur de Kojève", in "Europe", n. 650-651, 1983, pp. 83-91.

Nota 27. "Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel" di Jean Wahl è del '29, mentre la traduzione (Buriot) del testo crociano "Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel" risale al 1910. Fanno anche parte della biblioteca hegeliana di Bataille "L'influence de Hegel sur Marx" di L. Leseine (Paris, 1907) e "Hegel, sa vie et ses oeuvres" di P.-E.-A. Roques (Paris, 1912).

Nota 28. Cfr. J.-M. Besnier, "La politique de l'impossible", Paris, 1988, pp. 44-45, che riporta a sua volta la preziosa testimonianza di J.-P. Le Boulter.

Nota 29. J. Derrida, "De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve", in "L'Aréopage", n. 32, 1967, ora in Id., "L'écriture et la différence", Paris, 1967; trad. it. Torino, 1971, pp. 325-358.

Nota 30. G. Bataille, "Le coupable", Paris, 1944; trad. it. Bari, 1989, p. 140.

Nota 31. Cito "Die Phänomenologie des Geistes" nella traduzione di De Negri, Firenze, 1933 (1972), p. 26.

Nota 32. Ivi, p. 161.

Nota 33. G. Bataille, "Hegel, l'homme et l'histoire", in "Monde nouveau paru", n. 96, 1956; trad. it. in "Sulla fine della storia", cit., p. 12.

Nota 34. G. W. F. Hegel, "Die Phänomenologie des Geistes", cit., p. 160.

Nota 35. G. Bataille, "Hegel, la mort et le sacrifice", in "Deucalion", n. 5, 1955; trad. it. in "Sulla fine della storia", cit., p. 86 (nota).

Nota 36. G. Bataille, "Hegel, l'homme et l'histoire", cit., p. 27.

Nota 37. Ibidem.

Nota 38. Ma si veda nelle note al testo ricostruite da T. Klossowski nell'ottavo volume delle "Oeuvres Complètes" un preciso riconoscimento di Bataille del debito che lo lega a Heidegger: "Mais si

Hegel et Heidegger ne m'avaient pr,c,d,, je n'aurais rien pu faire", ivi, p. 595.

Nota 39. Si confronti in proposito "L'expérience intérieure", Paris, 1943; trad. it. Bari, 1978, p. 175, nota.

Nota 40. Cfr. in particolare il saggio di Kojève "Hegel, Marx et le christianisme", in "Critique", n. 3-4, 1946, ma anche l'intero "Esquisse d'une phénoménologie du droit" (1943), Paris, 1981.

Nota 41. Cito dalla traduzione parziale dell'"Introduction à la lecture de Hegel", cit., compresa nella citata antologia "Interpretazioni hegeliane", p. 229.

Nota 42. Ivi, p. 231.

Nota 43. G. Bataille, "Hegel, l'homme et l'histoire", cit., p. 28.

Nota 44. La lettera di Bataille è ora pubblicata in "Le Collège de Sociologie (1937-1939)", a cura di D. Hollier, Paris, 1979, p. 171.

Nota 45. G. Bataille, "Sur Nietzsche, volonté, de chance", Paris, 1945; trad. it. Milano, 1970, p. 96.

Nota 46. Per la storia dei rapporti tra Bataille e Nietzsche cfr. adesso J.-M. Rey, "Bataille e Nietzsche", in "Il politico e il sacro", cit., pp. 29-43.

Nota 47. Infra, p. 205.

Nota 48. Si veda, in proposito, la lettura niciana di J. Wahl, "Nietzsche et la mort de Dieu. Note à propos du "Nietzsche" de Jaspers", in "Acéphale", n. 2, 1937, pp. 22-23.

Nota 49. Per il significato da conferire all'espressione si veda il mio "Categorie dell'impolitico", Bologna, 1988, al quale rimando per una più ampia e documentata trattazione di gran parte dei temi qui proposti.

Nota 50. Cfr. la già citata lettera di Bataille a Kojève.

Nota 51. A proposito di Habermas, va detto che proprio a lui si deve uno dei primi approcci analitici al saggio batagliano sulla sovranità: ma anche che ne risulta un sostanziale fraintendimento interpretativo. Cfr. la sezione dedicata a Bataille del suo "Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen", Frankfurt a M., 1985; trad. it. Roma-Bari, 1987, pp. 215-40.

Nota 52. Si confronti in merito F. Marmande, "Georges Bataille politique", Lyon, 1985, pp. 39-84.

Nota 53. G. Bataille, "Oeuvres Complètes", vol. I, p. 537. Ma si vedano soprattutto gli articoli di "Contre-Attaque", ivi, pp. 379-432.

Nota 54. K. Jaspers, "Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens", Berlin, 1936. Una sua lunga citazione (tradotta da P. Klossowski) appare in "Acéphale", 2, 1937, pp. 28-9.

Nota 55. G. Bataille, "Sur Nietzsche", cit., p. 115.

Nota 56. G. Bataille, "L'expérience intérieure", cit., p. 87.

Nota 57. G. Bataille, "Le coupable", cit., p. 36.

Nota 58. Ivi, p. 37.

Nota 59. Cfr. ad es. infra, p. 208.

Nota 60. Infra, p. 216.

Nota 61. "Le coupable", cit., pp. 37-38.

Nota 62. D. Mascolo, "Le Communisme. Révolution et Communication ou la dialectique des valeurs et des besoins", Paris, 1953.

Nota 63. Sulla comunità senza opera, J.-L. Nancy, "La communauté, désœuvrée", in "Alea", n. 4, 1983, ora in Id., "La communauté, désœuvrée", Paris, 1986.

Nota 64. M. Blanchot, "La communauté, invouable", Paris, 1983; trad. it. Milano, 1984.

Nota 65. M. Blanchot, "L'expérience-limite", in "N.R.F.", n. 118, 1962, ora in Id., "L'entretien infini", Paris, 1969; trad. it. Torino, 1977, p. 282.

Nota 66. J. Piel, "Bataille et le monde: de la 'Notion de pensée' à 'La part maudite'", in "Critique", n. 195-196, 1963, trad. it. in G. Bataille, "La parte maledetta", Verona, 1972, p. 34.

Nota 67. Ora in "Oeuvres Complètes", vol. I, pp. 302-320.

Nota 68. Cfr. R. Ronchi, "Il re nudo: Bataille e la sovranità del

fallimento", in Id., "Bataille, L., Vinas, Blanchot", Milano, 1985, pp. 179 ss.

Nota 69. Cfr. K.T. Preuss, "Der Ursprung der Religion und Kunt", pubblicato in "Globus", LXXXVI (1904) - LXXXVII (1905). Per una lettura 'psicoanalitica' di Bataille, si veda adesso C. Pasi, "La favola dell'occhio", Napoli, 1987.

Nota 70. Alludo a M. Leiris, "Miroir de la tauromachie", Paris, 1938; trad. it. Reggio Emilia, 1983.

Nota 71. "Das Heilige" di R. Otto fu tradotto in francese nel '29 col titolo di "Le Sacre" (Paris).

Nota 72. Di Durkheim si veda in particolare "Formes ,l,mentaires de la vie religieuse", Paris, 1925; trad. it. Milano, 1971.

Nota 73 M. Mauss, "Essai sur le don. Formes et raisons de l',change dans les soci,t,s archa<ques", in "Ann,e sociologique", I, 1923-1924; trad. it. in "Teoria generale della magia e altri saggi", Torino, 1965. Nota 74. In generale sul rapporto di Bataille con l'etnologia, cfr. "Ecrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues", a cura di D. Lecoq e J.L. Lory, Paris, 1987.

Nota 75. G. Bataille, "L',rotisme", Paris, 1957; trad. it. Milano, 1962 (1972), p. 244.

Nota 76. Cfr. G. Bataille, "La structure psychologique du fascisme", in "La Critique Sociale", II (1933), n. 10, pp. 159-165 e III (1934), n. 11, pp. 205-211.

Nota 77. Cfr. J. Monnerot, "Sociologie du communisme", Paris, 1949; M. Collinet, "La tragÈdie du marxisme", Paris, 1948; R. Caillois, "Description du "marxisme"" (1950), ora in Id., "Appro-ches de l'imaginaire", Paris, 1974, pp. 104-145.

Nota 78. Infra, p. 203.

Nota 79. Infra, p. 169.

Nota 80. Infra, p. 101.

Nota 81. Infra, p. 186.

Nota 82. Infra, p. 157.

Nota 83. Svolgo qui considerazioni non lontane, sotto il profilo categoriale, da quelle affacciate da J.F. Lyotard nel suo recente "L'in-humain", Paris, 1988.

Nota 84. Infra, p. 173.

Nota 85. *Infra*, p. 174.

Nota 86. *Infra*, p. 174.

Nota 87. *Ibid.*, p. 175.

Nota 88. *Infra*, p. 80.

Nota 89. *Infra*, p. 206.

Nota 90. *Infra*, p. 208.

Nota 91. *Infra*, pp. 208-9, nota 1.

Nota 92. *Infra*, p. 267.

Nota 93. G. Bataille, "La littérature et le mal", Paris, 1957; trad. it. Milano, 1987, p. 137.

Nota 94. *Ivi*, p. 152.

Nota 95. *Ivi*, p. 138.

Nota 96. *Ivi*, p. 137.

Nota 97. F. Kafka, "Tagebucher" (1910-1923), Frankfurt a. M., 1951, p. 545; trad. it. Milano, 1953; la traduzione francese - di P. Klossowski - letta da Bataille È apparsa nel 1949 (Paris) col titolo "Journal Intime", suivi de "Esquisse d'une Autobiographie. Considération sur le P, ch, . M, ditations".

Nota 98. G. Bataille, "La littérature et le mal", cit., p. 78.

Nota 99. *Ivi*, p. 144.

Nota 100. *Infra*, p. 259.

Nota 101. G. Bataille, "La littérature et le mal", cit., p. 144. L'autore si riferisce qui a "La part du feu" di Blanchot (Paris, 1949).

Nota 102. *Ivi*, p. 145.

Nota 103. *Ivi*, p. 176.

Nota 104. *Ibidem*.

PARTE PRIMA.

CHE COSA INTENDO PER SOVRANITA'

Capitolo primo.

La conoscenza della sovranità.

1. Aspetto generale e immediato della sovranità.

La sovranità di cui parlo ha poco a che vedere con quella degli Stati, definita dal diritto internazionale. Parlo in generale di un aspetto opposto, nella vita umana, a quello servile o subordinato. Un tempo la sovranità appartenne a coloro che, con il nome di capo, faraone, re, re dei re, svolsero un ruolo di primo piano nella formazione dell'essere a cui noi ci identifichiamo, dell'essere umano attuale. Ma essa È appartenuta anche alle varie divinità di cui il dio supremo È una delle forme, ed inoltre ai preti che li servirono e li incarnarono, e a volte furono una cosa sola con i re; essa appartenne infine a tutta una gerarchia feudale o sacerdotale che si distingueva da coloro che ne occupavano il vertice solo per una differenza di grado. Inoltre: essa appartiene essenzialmente a "tutti gli uomini" che possiedono, e non hanno mai perduto del tutto, il valore attribuito agli dei e ai "dignitari". Parlerò a lungo di questi ultimi, in quanto "esibiscono" questo valore con una ostentazione che va di pari passo con una profonda indegnità. Mostrerò anche che, esibendolo, lo "alterano". Infatti non avrò mai in mente, quali che siano le apparenze, un'altra sovranità se non quella apparentemente perduta a cui il mendicante può essere a volte vicino quanto il gran signore, ma a cui, per principio, il borghese È volontariamente il più estraneo. Il borghese dispone talvolta di risorse che gli permetterebbero di godere sovranamente delle possibilità di questo mondo, ma allora la sua natura lo spinge a goderne in un modo subdolo, a cui si sforza di dare l'apparenza dell'utilità servile.

2. Gli elementi fondamentali: il consumo al di là dell'utilità, il divino, il miracoloso, il sacro.

Ciò che contraddistingue la sovranità È il consumo delle ricchezze, in opposizione col lavoro, con la servitù, che producono ricchezze senza consumarle. Il sovrano consuma e non lavora, mentre, agli antipodi della sovranità, lo schiavo, l'uomo senza averi, lavorano e riducono i loro consumi allo stretto necessario, ai prodotti senza i quali essi non potrebbero n, sopravvivere n, lavorare.

In linea di principio, un uomo costretto al lavoro consuma i prodotti senza i quali la produzione sarebbe impossibile. Il sovrano consuma invece l'eccedente della produzione. Il sovrano, se non È immaginario, gode realmente dei prodotti di questo mondo al di là dei suoi bisogni: in questo risiede la sua sovranità. Diciamo che il sovrano (o la vita sovrana) comincia quando, assicurato il necessario, la possibilità della vita si apre senza limiti.

Reciprocamente, È sovrano il godimento di possibilità non giustificate dall'utilità (utilità: ciò che ha per scopo l'attività produttiva). L'"al di là" dell'utilità È il campo della sovranità.

Possiamo dire in altri termini: È "servile" pensare innanzi tutto alla durata, utilizzare il "tempo presente" a profitto dell'"avvenire", cosa che facciamo quando lavoriamo. L'operaio produce un bullone per il momento in cui il bullone servirà a sua volta a montare una macchina di cui qualcun altro godrà sovraneamente, nelle sue passeggiate contemplative. L'operaio non mira personalmente al piacere sovrano del futuro proprietario della macchina, ma questo piacere giustificherà il pagamento che il proprietario della fabbrica spera di ottenere e che lo autorizza a versare in anticipo un salario all'operaio. E' per ottenere questo salario che l'operaio stringe il bullone. In teoria il salario gli permetterà di provvedere ai suoi bisogni. Quindi non esce in nessun modo dal circolo della servitù. Lavora per mangiare, mangia per lavorare. Non vediamo all'orizzonte il momento sovrano, in cui nulla più conta eccetto il momento stesso. Infatti ciò che È sovrano È il godere il tempo presente senza guardare ad altro all'infuori di questo tempo presente.

Lo so: questi enunciati sono teorici, rendono conto dei fatti in

modo vago. Se prendo in considerazione il mondo reale, il salario dell'operaio gli permette di bere un bicchiere di vino: può farlo, come afferma, per darsi forza, ma lo fa in verità con la speranza di sfuggire alla necessità che È il principio del lavoro.

Secondo me, "essenzialmente", se l'operaio si beve un bicchiere, È perché, c'È nel vino che butta giù un elemento "miracoloso" di sapore, che È appunto il fondo della sovranità. E poca cosa, però il bicchiere di vino gli da almeno, per un "breve istante", la sensazione "miracolosa" di disporre liberamente del mondo. Il vino lo si beve macchinalmente (appena l'ha trangugiato l'operaio lo dimentica), eppure È questo il principio dell'ebbrezza, di cui nessuno potrebbe contestare il valore "miracoloso". Da un lato, disporre liberamente del mondo, delle risorse del mondo, come fa l'operaio che beve il vino, partecipa in qualche grado della natura del "miracolo". Dall'altro, È il fondo delle nostre aspirazioni. Noi dobbiamo soddisfare i nostri bisogni, soffriamo se non ci riusciamo, ma finché, si tratta del necessario, non facciamo altro che seguire in noi la spinta animale. Ben oltre il bisogno, l'oggetto del desiderio, umanamente, È il "miracolo", È la vita sovrana, al di là del necessario che È caratterizzato dalla sofferenza. Quest'elemento "miracoloso", "che ci incanta", può essere semplicemente il brillare del sole che una mattina di primavera trasfigura una via miserabile. (Cosa che il più povero prova ancora, anche se indurito dalla necessità). Può essere il vino, dal primo bicchiere fino all'ebbrezza che ti sommerge. Più in generale, questo miracolo, a cui aspira l'umanità intera, si manifesta in mezzo a noi nella forma della bellezza, della ricchezza; ma anche in quella della violenza, della tristezza funebre o sacra; infine, nella forma della gloria. Che significato avrebbe l'arte, l'architettura, la musica, la pittura o la poesia, se non quello dell'attesa di un momento di meraviglia, sospeso, di un momento miracoloso? Il Vangelo dice che "l'uomo non vive di solo pane", che vive di ciò che È "divino". Questa formula ha il dono d'un'evidenza così chiara che È giocoforza riconoscere in essa un fondamento. "L'uomo non vive di solo pane" È una verità che non esce mai dalla mente, essa conta prima di tutte le altre, se ce ne sono (1).

Il divino È probabilmente solo un aspetto del "miracoloso". Non

esiste nulla di "miracoloso" che non sia in un certo senso "divino". Niente di "divino" che non sia nello stesso tempo "miracoloso". La questione, d'altronde, È difficile. La categoria del "miracoloso", meno limitata di quella del "divino", non È per questo mero imbarazzante. Posso dire al limite che l'oggetto del ridere È "divino", ma questa È la mia opinione, non È oggi quella di tutti. Se ho ragione, se la mia idea È giustificata, dovrò tuttavia provarlo. Posso dire che questa cosa, impura e ripugnante, È divina, ma ammetterlo suppone che si sia d'accordo sul principio dell'ambiguità del divino, che non differisce in teoria dall'ambiguità del sacro (2). Gli aspetti estremi dell'erotismo, il desiderio ossessivo nell'erotismo di un elemento di miracolo, sono forse più familiari, meno di miracolo, sono forse più familiari, più afferrabili. (La differenza tuttavia non È tale da impedirci di ritrovare in questo campo il risibile e il ripugnante nella loro forma più torbida). E non È certo meno strano che la morte e la nascita ci comunichino in alto grado la sensazione di miracolo del sacro.

3. Considerazioni sul metodo.

Il campo che abbracciamo in tutta la sua estensione, ma soltanto nelle sue linee generali, È d'una complessità così grande che si fa sentire il bisogno d'una descrizione coerente. Se il sovrano È essenzialmente il miracolo, e se È partecipe insieme del divino, del sacro, del risibile o dell'erotico, del ripugnante o del funebre, non dovrei considerare in generale la morfologia di tali aspetti? Sembra cosa vana andare più oltre nella conoscenza della sovranità senza rendere conto dell'unità profonda di aspetti dall'apparenza così varia. Tuttavia mi sembrerebbe inopportuno andare avanti in questa direzione (3). Una morfologia che descrivesse questi campi complessi non potrebbe che seguire la discussione dei problemi fondamentali. Potrebbe essere un risultato finale, che interverrebbe in ultima istanza. Preferisco dedicarmi sin dall'inizio all'esame dell'essenziale, senza indugiare, a parte il minimo inevitabile, in questioni di metodo. Tengo in riserva per un altro lavoro l'esposizione coerente

del metodo da me seguito. Mi accontenterò oggi di parlarne rapidamente. I miei "lavori", se posso esprimermi così, tendono solo a prolungare lo sforzo dei "ricercatori" di diverse discipline. Non mi sono preoccupato troppo della legittimità dei risultati che prendevo in prestito, nel modo più giudizioso possibile, alla storia delle religioni, alla sociologia, all'economia politica o alla psicanalisi... Mi sono informato d'altronde con una disinvoltura inconfessabile (frutto di una troppo lunga pazienza, un po' stanca), però non sono neanche estraneo alle esigenze della fenomenologia. Su un solo punto apporto un contributo nuovo.

Ammetto, fondamentalmente, che non sappiamo niente al di là di ciò che insegna l'azione condotta al fine di soddisfare i nostri bisogni. Ciò che l'azione insegna supera con ogni probabilità ciò che serve all'azione: possiamo perfino affermare che la scienza, acquisita nella pratica, per mezzo della pratica, È o almeno può essere "disinteressata". Ma la scienza È sempre sottoposta al primato del tempo futuro rispetto al tempo presente. Fare opera di scienza, consiste nel trascurare il tempo presente in vista di risultati che seguiranno. E la cosa più sorprendente È forse che la situazione non cambia quando, a risultati ottenuti, arriviamo alla conoscenza in se stessa, quando, una volta acquisita la scienza, la conoscenza ci È data, in apparenza, nel presente. Hegel ha ben visto che la conoscenza, quand'anche fosse acquisita in modo definitivo e fino in fondo, non ci È mai data, in definitiva, se non "nel suo sviluppo temporale". Essa non È data in una improvvisa illuminazione dello spirito, ma in un "discorso", il quale necessariamente s'articola nella durata. La conoscenza, quella più profonda, non ci È mai manifestata interamente se non, in modo conclusivo, come risultato di uno sforzo che È prodotto sotto forma di calcolo, di operazione utile a un qualche scopo. La conoscenza non può in alcun modo confondersi con l'ultimo momento o con "il fine" dell'operazione, essa È l'operazione nella sua totalità. Il fine d'una operazione utile può essere, a rigore, un oggetto privo d'utilità, per esempio una macchina, come dicevo prima, usata per passeggiate contemplative. Questa macchina, divenendo inutile, si separa piuttosto chiaramente nel pensiero (se non nella sua realtà meccanica) dall'operazione che

l'ha prodotta. Questa separazione non È in alcun modo possibile se si considera l'operazione del conoscere nella sua omogeneità. Conoscere È sempre paragonabile a ciò che sarebbe il godimento d'una macchina se guidarla fosse "unicamente", senza un altro aspetto essenziale e nuovo, un prolungamento omogeneo del lavoro d'officina.

Conoscere vuoi dire sforzarsi, lavorare, È sempre un'operazione servile, indefinitamente ricominciata, indefinitamente ripetuta. La conoscenza non È mai sovrana: per essere "sovrana" essa dovrebbe prodursi nell'istante. Ma l'istante resta al di fuori, al di qua o al di là di ogni sapere. Noi conosciamo sequenze regolari nel tempo, costanti, però non sappiamo niente, assolutamente niente, di ciò che non corrisponde all'immagine d'una operazione, d'una modalità dell'essere servile, subordinata all'avvenire, alla sua concatenazione temporale. Non sappiamo assolutamente niente dell'istante. In una parola, non sappiamo niente di ciò che in definitiva ci riguarda, "di ciò che ci importa sovraneamente". Quell'operazione che È la conoscenza cessa dal momento in cui la sovranità È il suo oggetto. Tuttavia noi abbiamo anche coscienza dell'istante. (Anzi, abbiamo coscienza solo dell'istante). Ma la coscienza È nello stesso tempo fuga dall'istante, nella misura in cui si vuole chiara e distinta, non vaga conoscenza di s, ma sapere di un oggetto: infatti il sapere di un oggetto vuole afferrare questo oggetto incatenato nella durata, al di là dell'attimo presente. La coscienza dell'istante non È veramente tale, non È sovrana se non nel "non-sapere". Solo annullando, o per lo meno neutralizzando, in noi stessi ogni operazione di conoscenza ci situiamo nell'istante, senza fuggirlo. Ciò È possibile sotto lo choc di emozioni forti che spezzano, interrompono o respingono sullo sfondo lo svolgimento continuo del pensiero.

Questo succede quando piangiamo, o singhiozziamo, quando ridiamo a crepapelle. Non che il moto del riso o delle lacrime, di per se stesso, arresti il pensiero. In realtà È "l'oggetto" del ridere, o "l'oggetto" delle lacrime, che infrange il pensiero, ci fa perdere ogni sapere. Il riso e le lacrime si scatenano nel vuoto del pensiero, lasciato dal loro oggetto nella mente. Ma questi moti, come i moti profondamente ritmati della poesia, della musica, dell'amore, della

danza, hanno il potere di prolungare, di prendere e riprendere senza fine l'istante che conta, l'istante della rottura, del mancare. Come se tentassimo di fermare l'"istante" e di fissarlo nei singhiozzi incessanti dei nostri scoppi di risa o di pianto (4). L'istante miracoloso in cui l'attesa si risolve in NIENTE, distaccandoci dal suolo su cui strisciavamo, incatenati all'attività utile.

Esistono quindi, in rari momenti privilegiati, oggetti di pensiero le cui condizioni possono essere conosciute alla stregua degli altri oggetti di conoscenza. Per esempio l'oggetto del riso, l'oggetto delle lacrime... Ma la caratteristica di tali oggetti, almeno per ipotesi, È che il pensiero che li concepisce, li dissocia, e così si dissolve an-ch'esso come pensiero. I contenuti preesistenti a questa dissoluzione possono essere conosciuti, e possono esserlo anche le condizioni nelle quali essi si dissolvono: queste condizioni possono essere conosciute, per esempio, se l'oggetto in questione provoca una risata interminabile. Cesseremo allora di parlare del NIENTE in cui l'oggetto si dissolve, per parlare invece di quello che È stato l'oggetto dissolto e di ciò che ha determinato la dissoluzione. Perciò ci sarà possibile parare, a rigore, di ciò che È sovrano. Il pensiero che si arresta davanti a ciò che È sovrano procede nelle sue legittime operazioni fino a che il suo oggetto non si risolva in NIENTE, poich,, cessando di essere utile, o subordinato, esso diventa "sovrano" cessando di esserlo.

4. Il paradosso delle lacrime di felicità (s,guito delle considerazioni sul metodo).

In teoria, nell'ambito di un saggio che considera solo in generale il movimento della sovranità, non c'È motivo di attardarci troppo sull'aspetto peculiare del riso o delle lacrime, a cui si riferisce in particolare il suggerimento che precede. Basterà ricordare che, per il riso, questo modo di vedere È classico. Insisterò invece più a lungo sulle lacrime, per la ragione che dalla riflessione sulle lacrime ricavo la nozione generale del miracoloso che domina questo libro.

Mi sembra importante esprimere qui il mio pensiero mentre

prende forma. La sua coerenza finale presenterebbe a mio avviso un interesse minore (bench, per pervenire ad essa ci voglia solo, tutto sommato, un tempo immenso).

Da parecchi anni mi aveva colpito l'aspetto ambiguo delle lacrime, che possono essere provocate tanto da un evento felice quanto dall'infelicità. Ma le lacrime di felicità non sono state, come il riso, oggetto di investigazioni minuziose e innumerevoli. Questa lacuna sorprendente bastava a mostrarmi la natura deludente del coacervo formato dalle nostre conoscenze psicologiche nel loro insieme. Avevo notato che talvolta le lacrime di felicità mi venivano agli occhi in circostanze che mi lasciavano sconcertato. Non sono avvezzo ad annotare man mano questo genere di fatti, ma uno di essi m'È restato in mente. Uno dei miei cugini acquisiti È ufficiale nella marina inglese: serviva durante la guerra a bordo del "Hood". Poche ore prima che il "Hood" colasse a picco, e con esso tutto l'equipaggio, mio cugino fu mandato in missione e si imbarcò su una nave più piccola. L'Ammiragliato annunciò ufficialmente la sua morte alla madre: era logico, faceva parte dell'equipaggio del "Hood" di cui erano periti tutti i membri, o poco ci manca. Ma la madre ricevette dopo qualche giorno una sua lettera che riferiva le circostanze grazie alle quali era sfuggito, "per miracolo", alla morte. Feci la conoscenza di questo mio cugino solo parecchio tempo dopo, si tratta di avvenimenti che in un primo momento non mi avevano toccato personalmente. Non mi dilungo più di tanto, ma ebbi l'occasione di raccontare la storia ad alcuni amici ed ogni volta, con mia grande sorpresa, mi vennero le lacrime agli occhi. Non ne vedevo la ragione, ma sono abituato a chiedermi, per ogni cosa, quanto "ne sappiamo" (anche se dovessi dirmi, in modo abbastanza vago, che si trova forse in un certo genere di libri...): alla fine mi venne il sospetto che non ne sapeva niente nessuno. Apparentemente nessuno aveva proposto foss'anche un'ipotesi assurda, che avrebbe avuto se non altro il merito di aprire la ricerca; nessuno s'era forse neanche accorto dell'interesse di queste lacrime paradossali (mentre invece, per quanto riguarda il riso, anche le questioni più secondarie sono state oggetto di numerosi studi). Non sono sicuro di questa lacuna; lo so, dovrei cercare meglio. Però ne ho parlato in occasione d'una

conferenza cui assistevano diversi filosofi importanti: a prima vista, nessuno ne sapeva più di me.

Questo punto, in s., È privo d'importanza, ma dovetti sforzarmi di risolvere da solo un problema che mi stupiva. In un primo momento considerai il rapporto tra questo tipo di lacrime e il successo. Tutti sanno che si piange di gioia. Ma io non provavo gioia. Il successo, al limite, mi parve rispondere a un insieme di casi di cui avevo, nonostante tutto, una rappresentazione più generale e più particolareggiata di quella che ho oggi. A un tratto - mentre consideravo i problemi di quest'opera - mi sembrò che il "miracolo", soltanto il miracolo, faceva nascere lacrime di felicità. Il miracolo, oppure qualcosa che gli somigli, dato che ci È impossibile, in circostanze simili, sperare che un medesimo fatto si ripeta. In ogni caso non possiamo aspettarcelo come risultato dei nostri sforzi... Questo carattere di "miracolo" È reso con una certa esattezza dalla formula: "impossibile, eppure esiste", che un tempo mi era sembrata la sola a render conto del senso del "sacro". Nello stesso tempo immaginavo che l'arte non avesse un senso diverso, che essa fosse sempre la risposta alla speranza suprema dell'insperato, di un miracolo; È per questo che la misura dell'arte È il genio, mentre il talento È in rapporto con mezzi razionali, spiegabili, il cui risultato non ha mai niente di insperato.

Ho voluto mostrare il percorso del mio pensiero, scoprendo alla lunga, un po' alla volta, relazioni imprevedute, invece di fornire l'enunciato aridamente teorico di queste relazioni o del metodo che ho seguito. Sin dall'inizio questo contenuto - il "miracoloso" - che alla fine riconoscevo là dov'era più difficile aspettarselo, nell'oggetto del pianto, mi sembrò iscriversi essenzialmente nell'attesa dell'umanità. E' stato a questo punto che ho potuto dire a me stesso con un sentimento di certezza: "l'uomo non ha bisogno di solo pane, È altrettanto affamato di miracolo". Soprattutto capii questa cosa capitale: ciò che avevo trovato nelle lacrime di felicità, si trovava anche nelle lacrime d'infelicità. Questo elemento "miracoloso" che riconoscevo, con mio grande stupore, ogni volta che le lacrime mi venivano agli occhi, non mancava all'infelicità. La morte che privava d'essere un mio simile, quello in cui avevo riconosciuto l'essere, che

cos'era se non, in forma negativa, l'insperato, il miracolo che toglie il respiro?

"Impossibile, eppure esiste", come gridare meglio il sentimento che la morte ispira agli uomini? Non possiamo dire che nella morte noi scopriamo, in un certo senso, l'analogo negativo di un miracolo? Cosa ancora più difficile a credersi in quanto la morte colpisce colui che amiamo, che ci È vicino, il che sarebbe per noi incredibile, inimmaginabile, "se essa, se la morte non fosse là".

5. L'equivalenza del miracoloso negativo (la morte) e del positivo (fine delle considerazioni sul metodo).

La cosa più notevole È che questo "miracoloso negativo", donato nella morte, risponde nel modo più chiaro al principio enunciato più su, secondo il quale l'istante miracoloso È l'istante "in cui l'attesa si risolve in" NIENTE. E infatti l'istante in cui siamo gettati fuor dell'attesa, miseria consueta dell'uomo, dell'attesa che asservisce, che subordina l'attimo presente a un qualche risultato atteso. Nel miracolo, appunto, siamo respinti dall'attesa dell'avvenire verso la presenza dell'istante, dell'istante illuminato da una luce miracolosa, luce della sovranità della vita liberata dalla servitù.

Ho già detto però che l'attesa si risolve in NIENTE. Quindi dobbiamo porre il problema in due modi: se questo NIENTE È quello della morte, non vediamo bene in che cosa l'istante sarebbe l'illuminazione sovrana della vita; se, al contrario, si tratta di un aspetto miracoloso che seduce, come la bellezza estrema dell'opera d'arte autentica, non vediamo bene per quale ragione la bellezza non sarebbe NIENTE, non avrebbe altro senso che NIENTE. Ho parlato di un "miracolo negativo", ma in questo negativo l'elemento miracoloso È contrario al desiderio, e questo modo di parlare implica l'esistenza di un "miracolo positivo", che sembra il solo a giustificare il "valore" attribuito in genere al termine "miracolo", e la cui forma positiva corrisponde all'attesa di un bene.

E proprio su questo punto, per rispondere a questa difficoltà, che metto in rilievo gli aspetti sui quali il metodo che ho seguito mi

allontanava dalle vie abituali della conoscenza. Ho preso già da tempo la risoluzione di non cercare, come gli altri, la conoscenza, ma il suo opposto, che È il non-sapere. Non aspettavo più il momento in cui sarei stato ripagato del mio sforzo, "in cui avrei finalmente saputo"; ma invece quello "in cui non avrei più saputo, in cui la mia attesa primitiva si sarebbe risolta in" NIENTE. Forse È una forma di misticismo, nel senso che la mia sete di non-sapere cessò un giorno di essere distinta dall'esperienza che i religiosi chiamarono mistica - tuttavia non avevo n, presupposti, n, Dio (5). Comunque sia, questo modo di procedere a ritroso lungo le vie della conoscenza - per uscirne, e non per ottenere un risultato che altri aspettano - conduce al principio della "sovranità" dell'essere e del pensiero, che sul piano su cui mi situo in questo momento significa questo: cioÈ che il pensiero, subordinato a un risultato previsto, totalmente asservito, cessa di essere quando È "sovrano", che solo il nonsapere È "sovrano".

Ma il partito preso che sostengo e - risultato supremo - la negazione di risultati futuri non possono, da soli, dare a questo pensiero quel che lo propone all'attenzione. L'ho già detto, mi limito alle linee generali: ma a questo punto devo esporre l'essenziale della mia posizione.

Ho riflettuto sul non-sapere e ho visto che la vita umana era ricca di momenti, che io ricollego al non-sapere, in cui l'incessante operazione della conoscenza si risolve. Mi riferivo ad essi quando parlavo di singhiozzi, di riso mozzafiato... , dicendo che in quei momenti lo svolgimento del pensiero si spezzava. Mi limitavo a questo aspetto, se non della natura, almeno della vita umana, cercando nell'esperienza la via d'uscita dalla mia servitù. L'oggetto delle lacrime o del riso - quello di altri effetti come l'estasi, l'erotismo o la poesia - mi sembrava corrispondere al punto esatto in cui l'oggetto del pensiero si dissolve. Fino a questo punto, l'oggetto poteva essere oggetto di conoscenza, ma solo fino ad esso, cosicch, lo sforzo della conoscenza falliva regolarmente. (Nessun filosofo ignora quanto sia spossante l'impossibilità di venire a capo del problema del ridere, ma la poesia, l'estasi, l'erotismo... non pongono certo problemi meno spossanti). Doveva fallire necessariamente nella misura in cui il nonsapere, vale a dire il NIENTE, assunto come

oggetto supremo del pensiero che esce da se stesso, si perde e diviene dissoluzione di ogni oggetto (6), non era implicato nella risoluzione del pensiero.

E quindi facile comprendere, se si È seguito ciò che precede, che il "paradosso delle lacrime", che sarebbe imbarazzante per me se non avessi questa posizione, potesse apparirmi, al contrario, all'acme di un pensiero il cui "fine" smonta i binari stessi su cui esso avanzava. Ciò che mi appariva chiaro non era l'aspetto paradossale delle equivalenze: per me, il fatto che un evento felice possa avere lo stesso effetto che la morte, considerata in genere come l'evento più infelice, non fu una rivelazione. Da tempo ero consapevole del carattere "banale" di questi rapporti, ma esso finì di rendere accecante una luce che mi abbagliava. Una piccola frase di Goethe sulla morte (7): "Un'impossibilità che tutt'a un tratto si trasforma in realtà", ebbe il merito di rendere sensibile ai miei occhi, senza volerlo, il carattere "miracoloso" dell'evento più temuto. Ma ciò che più colpiva era l'identità di reazioni "non calcolate" che facevano sparire, da un dato punto di vista, la differenza tra positivo e negativo, tra felicità estrema e estrema infelicità, situando l'uno e l'altro, indifferentemente, "al punto di risoluzione delle nostre ricerche".

La cosa più chiara era che essenzialmente "un'impulsione non ragionata dava al miracolo un valore sovrano", anche se il miracolo fosse infelice. Ciò che contava, ciò che le lacrime, convulsivamente, non tenevano presente davanti a noi e per noi, era l'istante spaventoso eppure, nostro malgrado, meraviglioso in cui "l'impossibilità, tutt'a un tratto, si trasformava in realtà". Questo istante che decideva forse la nostra infelicità, aveva tuttavia il senso del miracolo, il potere di dissolvere in noi ciò che fino ad allora era necessariamente asservito, annodato. D'altro canto, non c'È ragione di pensare che le lacrime della felicità abbiano il senso di un'attesa appagata. Infatti l'oggetto delle lacrime di gioia È esso stesso inatteso, non È in s,, come la morte, se non l'impossibile che improvvisamente diventa vero, diventa "ciò che È". In tal caso l'oggetto dell'attesa non È più quello del desiderio: noi aspettiamo, forse con angoscia, ciò che È ragionevole aspettarsi, il perdurare di uno stato di cose noioso, ma non aspettiamo, non osiamo, non

possiamo aspettare la conclusione che il desiderio suggerisce. Oppure, se l'aspettiamo, lo facciamo senza crederci e, più giustamente, non l'aspettiamo se lo facciamo "contro ogni ragione". Così il desiderio suscita la speranza infondata, la speranza che la ragione condanna, diversa dall'attesa dell'oggetto voluto o della sua durata. Quello che io chiamo attesa, e che si risolve in NIENTE, È sempre il calcolo inevitabile della ragione. Insisto sul fatto che, da un punto di vista certo ristretto, a cui però noi possiamo arrivare, non ha che un'importanza secondaria il sapere se, nell'attesa seguita da NIENTE, la sorpresa È triste o gioiosa. Ciò che conta in primo luogo, da questo punto di vista, È che un aspetto inatteso, insperato, considerato impossibile, si riveli. Conviene qui riferire questo fatto rilevante: in certe isole dell'Oceania, la morte del re provocava in tutto un popolo uno scatenamento nel corso del quale le regole su cui di solito si reggeva il possibile venivano sovvertite, e gli uomini più giovani si mettevano improvvisamente a uccidere e a stuprare a loro piacimento. Quando colpiva il re, la morte colpiva tutta la popolazione nel punto sensibile, e da quel momento la pressione latente si esercitava nel senso d'una dissipazione disordinata, di un'immensa festa sotto il segno della disgrazia. Ogni volta che si risolve in NIENTE, l'attesa delusa suggerisce un brusco rovesciamento del corso della vita. Talvolta una crisi di riso o di pianto esaurisce la possibilità di effervescenza che si apre in quel momento. Ma spesso la trasgressione accennata si sviluppa in trasgressione smisurata: l'attesa delusa annuncia il regno dell'istante, aprendo la strada al disordine sessuale e alla violenza, alla festività e alle dilapidazioni sfrenate. Un re È la creatura del miracolo per eccellenza, concentra in s, le virtù d'una presenza miracolosa. Grazie a un equilibrio dinamico, queste virtù possono contribuire al mantenimento dell'ordine e alla conservazione del possibile, ma nella misura in cui l'integrità del suo potere, sacro al punto che nessuno oserebbe immaginare qualcosa capace di colpirlo, assicura il ritorno della trasgressione e della violenza. Il "miracolo" della morte si situa nel prolungamento di questa esigenza sovrana, che richiede "l'impossibile che diventa vero", nel "regno dell'istante".

Ciò che conta ogni volta È che l'"attesa", quello che lega

nell'attività, il cui senso È dato nell'"attesa" ragionevole del risultato, si risolva, in modo stupefacente e inatteso, in NIENTE.

NOTE

Nota 1. Come È puerile negare la virtù del Vangelo! Non c'È uomo che non debba riconoscenza al cristianesimo per averne fatto il libro per eccellenza dell'umanità. Questo dissolvimento della grettezza nell'indifferenza, nell'ironia e nella simpatia non intacca definitivamente come si sarebbe potuto credere le fondamenta dell'edificio della prudenza. Ma come È possibile volersi sovrani senza la violenza che il Vangelo oppone all'interesse, senza l'ingenua derisione che oppone alla violenza? La morale "evangelica" È, per così dire, da un capo all'altro una morale del momento sovrano. La ristrettezza non È propria del Vangelo, ma È ciò che si È conservato, nella sua misura, delle regole che essenzialmente esso negava. E' vero che la trasparenza ha consentito il ritorno delle regole, e ne ha reso anche il peso meno grave da sopportare. Questa trasparenza, svincolata dall'uso che ne hanno fatto la paura e la prudenza, ha conservato la sua virtù. In teoria, la trasparenza non sopravvive mai all'"applicazione" che, nella pratica, noi facciamo delle massime che la fondano. Essa È tuttavia l'oggetto inaccessibile del desiderio fondamentale che È l'attesa di un momento miracoloso. Se noi dimentichiamo l'adesione al mondo di quell'epoca, la cura del possibile legata all'accettazione di regole divenute oggi odiose, l'odio degradante delle eccezioni che la massa condanna e che sono inconciliabili con il possibile quale È generalmente inteso, il Vangelo È restato per chi lo sa capire il "manuale di sovranità" più semplice e più umano. A questa sua virtù contribuisce non poco il mito della messa a morte del re che ne È la trama, virtù che È difficile cogliere, ma innalzata al livello in cui trasparenza e morte si confondono.

Nota 2. Vedasi Roger Caillois, "L'Homme et le sacré", Gallimard, 1950 (seconda ed.) Cap. II, "L'ambiguité, du sacré", pp. 35-72. Caillois dice, a proposito dell'interesse che portiamo entrambi all'oggetto del

suo studio: "Mi sembra che su questa questione si È creata fra di noi una sorta d'osmosi intellettuale che non mi permette, per quel che mi riguarda, di distinguere con certezza, dopo tante discussioni, i nostri contributi rispettivi nell'opera che continuiamo in comune". C'È molta esagerazione in questa maniera di presentare le cose. Se È vero che Caillois deve qualcosa alle nostre discussioni, non può essere che un debito del tutto secondario. Al massimo posso dire che se Caillois attribuisce al problema dell'ambiguità del sacro un'importanza che prima di lui non gli era accordata, l'ho un po' incoraggiato in questo senso. Penso che sia una delle parti più personali del suo libro, insieme con la "Teoria della festa" (pp. 126168), a cui credo proprio di non aver contribuito in alcun modo, ma che l'insieme del mio pensiero utilizza di continuo. Approfitto dell'occasione per esprimere quanto grande sia il mio debito nei confronti di questa sintesi quasi perfetta della questione del sacro che È il libro di Roger Caillois. D'altronde mi sembra molto difficile comprendere nella loro ragion d'essere gli sviluppi fondamentali de "La Part maudite" senza averlo letto. "L'Homme et le sacre" non È solo un libro magistrale ma un libro essenziale per la comprensione di tutti i problemi di cui il sacro È la chiave. - Da notare che in una forma appena diversa ma col titolo: "Le Pur et l'impur", il saggio di Roger Caillois sull'ambiguità del sacro forma uno dei capitoli dell'Introduzione del tomo 1 dell'"Histoire generale des religions" (Quillet, 1948), per la quale era stato redatto una prima volta, nel 1938. [Questa lunga nota porta la menzione "Biffe", cioè cancellata nel manoscritto di Bataille. L'edizione delle "Oeuvres complètes" da cui traduciamo la riporta però interamente, e ci sembra utile riprodurla anche nell'edizione italiana, se non altro per il richiamo a Caillois e all'importanza della sua opera nell'elaborazione del pensiero di G. Bataille. N.d.T].

Nota 3. Tuttavia vorrei indicare subito l'esistenza di un punto in cui il riso che non ride e le lacrime che non piangono, il divino e l'orrendo, il poetico e il ripugnante, l'erotico e il funebre, l'estrema ricchezza e la nudità dolorosa coincidono. Non È un punto di vista della mente. Con il nome di "stato teopatico", questo punto È stato anche implicitamente descritto. Non intendo dire che nello stato

teopatico questa coincidenza si manifesti sempre in tutta la sua estensione, ma "può" manifestarsi. Lo stato teopatico implica nello stesso tempo la coincidenza del perfetto non-sapere e del sapere limitato. Ma solo nel senso che il non-sapere compiuto sembra rispondere, sembra "la" risposta allo stato d'interrogazione suscitato, al di là dell'utilità, dalla ricerca del sapere. Ma questo sapere illimitato È il "sapere" di NIENTE. La teologia negativa, che tenta di trasporre sul piano della conoscenza l'implicazione dello stato teopatico, potrebbe limitarsi a riprendere il pensiero di Dionigi l'Aeropagi-ta: "Dio È nulla", ma preferisco dire: Dio non È NIENTE, aggiungendo a questa verità negativa un riso perfetto: il riso che non ride. Ciò che ho detto prima di questo stato: coincidenza... del poetico e del ripugnante... eccetera, sembra certo contraddittorio rispetto alla negazione di qualsiasi contenuto che secondo me lo definisce. Ma i principi esposti nel libro secondo ci preparano a questa conclusione e come mostrerò in seguito, l'oggetto del riso o delle lacrime, dell'orrore o del sentimento del sacro, della ripugnanza, della coscienza della morte... È sempre NIENTE, che si sostituisce all'attesa di un oggetto dato. E' sempre NIENTE, ma all'improvviso si rivela come la risposta suprema, "miracolosa", "sovrana". Definisco la sovranità pura: "il regno miracoloso del non-sapere".

Nota 4. So che nella maggior parte dei casi i singhiozzi significano l'infelicità. Tornerò su questo fatto della poca differenza che c'È tra l'infelicità e la felicità nel corso di alcune delle nostre reazioni. In ogni caso, nell'infelicità, i singhiozzi mantengono aperto l'istante sacro della lacerazione e ci liberano per un attimo dalla "noia" in cui ci ha lasciato la lacerazione. Perciò troviamo nelle lacrime una strana consolazione.

Nota 5. Ho parlato di questa esperienza in "L'Exp,rience int,rieure" (1943), "Le Coupable" (1944), "Sur Nietzsche" (1945), la cui seconda edizione sarà riunita col titolo generale di "Somme ath,ologique" (Gallimard) e sarà seguita da un quarto volume, "Le pur Bonheur", e da un quinto, "Le SystÈme inachev, du non-savoir". Solo la seconda edizione de "L'Exp,rience int,rieure" È stata attualmente pubblicata. Quella del "Coupable" È in fase di preparazione.

Nota 6. Inutile dire che questo NIENTE ha poco a che vedere con il "nulla". Il nulla È pensato nella tradizione metafisica. Il NIENTE di cui parlo È un dato dell'esperienza, lo si può considerare solo in quanto implicato dall'esperienza. Il metafisico dirà che questo NIENTE È proprio ciò a cui pensa quando parla del "nulla". Ma tutto il movimento del mio pensiero si oppone alla sua pretesa, la riduce a NIENTE. Questo movimento stesso vuole che nell'attimo in cui questo NIENTE diventa il suo oggetto, esso si arresti, cessi di esistere, lasciando il posto all'inconoscibile dell'istante. Naturalmente, confesso senza sforzo che io valorizzo questo NIENTE, ma valorizzandolo non ne faccio NIENTE. E vero che gli conferisco, con solennità innegabile (ma così profondamente comica) il valore "sovrano". Ma "sovrano" È forse ciò che immagina la folla? "sovrano"? lo siete voi come lo sono io. A una condizione, quella di dimenticare, di dimenticare "tutto"... Parlare di NIENTE non È altro in fondo che negare l'asservimento, ridurlo a ciò che È (È utile), non È altro, in definitiva, che negare il valore non pratico del pensiero, ridurlo, al di là dell'utile, all'insignificanza, all'onesta semplicità del difetto, di ciò che muore e che viene a mancare.

Nota 7. Frase che ho notato nel libro di Edgar Morin, "L'Homme et la mort dans l'histoire", Corr,a, 1951 (trad. it. "L'uomo e la morte", Roma, Newton Compton, 1980). Essa non mi aveva colpito quando ho letto i "Colloqui con Eckermann". Scrive Edgar Morin: "Chiunque ha potuto constatare come Goethe che la morte di un essere caro È sempre 'incredibile e paradossale', 'un'impossibilità che tutt'a un tratto diventa realtà' (Eckermann)". Ma tutta l'opera di Morin È ricca di verità e di vita.

Capitolo secondo.

Lo schema della sovranità

1. Il sacro, il profano, il dato naturale e la morte.

Lo devo riprendere interamente, a questo punto, ciò che ho detto della morte e del legame che l'unisce, in modo fondamentale, all'essere sovrano dell'uomo.

Lo devo riprendere a partire dalle origini, dal momento in cui l'oggetto si È distaccato da un'esperienza interiore iniziale, che in un primo tempo non era diversa da quella che hanno apparentemente gli animali.

L'attrezzo, "l'attrezzo di selce grezza", usato dall'uomo preistorico fu senza dubbio la posizione iniziale dell'oggetto come tale. Il mondo oggettivo È dato nella pratica introdotta dall'attrezzo. Ma nella pratica, l'uomo che si serve dell'attrezzo diviene lui stesso attrezzo, diviene lui stesso oggetto, sul medesimo piano che l'attrezzo. Il mondo della pratica È un mondo in cui l'uomo È anche lui una cosa, mentre ciò non vale per l'animale (e d'altronde, originariamente, neanche l'animale lo È per l'uomo). Ma l'uomo non È veramente una cosa. Una cosa È identica nel tempo, mentre invece l'uomo muore e si decompone, e quest'uomo che muore e si decompone non È la stessa cosa che l'uomo che viveva. La morte non È la sola contraddizione che intervenga nell'edificio costruito dall'attività dell'uomo, ma possiede una specie di preminenza.

Ora, ciò che si manifesta nel mondo della pratica in forma di contraddizione È apparso, proprio per questo, come cosa sacra o, in altri termini, proibita. Nell'ambito del mondo della pratica, il sacro È essenzialmente ciò che, benché impossibile, si presenta (1), che È, in

un medesimo tempo, espulso dal mondo della pratica (in quanto potrebbe distruggerlo) e valorizzato per il fatto che si libera dalla subordinazione propria di questo mondo. A quel che pare, il suo valore non È essenzialmente negativo. E l'azione produttrice delle cose che nega ciò che È (il dato naturale) ed È la cosa che È negazione di ciò che È. Il mondo delle cose o della pratica È il mondo nel quale l'uomo È asservito, o semplicemente nel quale egli serve a qualche cosa, che sia o no il servitore di un altro. L'uomo vi È alienato, È anche lui una cosa, almeno temporaneamente, in quanto serve: se la sua condizione È quella dello schiavo, È interamente alienato, altrimenti una parte più o meno grande di esso È alienata, in paragone alla libertà dell'animale selvatico. Quest'alienazione relativa, non la schiavitù, definisce sin dall'inizio l'uomo sovrano che, nella misura in cui la sua sovranità È autentica, È solo a godere d'una condizione non alienata. Solo lui ha una condizione paragonabile a quella dell'animale selvatico, ed È sacro, situandosi al di sopra delle cose che possiede e di cui si serve. Ma ciò che È in lui possiede, rispetto alle cose, una violenza distruttrice, per esempio quella della morte. Fu la grande preoccupazione, se non dei primi uomini, almeno dell'umanità arcaica, quella di definire, accanto al mondo della pratica, o in altri termini, al mondo profano, un mondo sacro; accanto all'uomo più o meno costretto a servire, un uomo sovrano; accanto a un tempo "profano", un tempo "sacro". Le separazioni sono state fatte sempre con cura quasi morbosa, ma erano lungi dall'essere ben fatte. Senza parlare d'una parte di arbitrio che interviene inevitabilmente nella costituzione dello spazio sacro, ciò che, rispetto al mondo delle cose, aveva il senso di una contraddizione, ha costituito uno spazio esangue, per definizione impossibile. Ciò che È sacro, non essendo fondato su un accordo logico con se stesso, non È contraddittorio solo rispetto alle cose ma anche, in modo indefinito, in contraddizione con se stesso. Questa contraddizione non È negativa: all'interno dello spazio sacro c'È, come nel sogno, una contraddizione senza fine che si moltiplica senza distruggere nulla. Ciò che non È una cosa (oppure un oggetto della scienza, formato a immagine della cosa), È ma nello stesso tempo non È, È impossibile eppure È lì. Sono per esempio io, o quello che, provenendo dal fuori,

partecipa di me stesso, che, essendo me, tuttavia non lo È (quindi non sono io nel senso che mi considero un individuo, una cosa) : può essere un dio o un morto, poich, per ciò che lo riguarda, "essere o non essere" È una domanda che non può mai essere posta seriamente (logicamente). Perciò non mi È nemmeno impossibile darlo a me stesso come una cosa. Se fosse una cosa all'interno della coerenza del mio pensiero, come È in modo fondamentale l'individuo che mi sento di essere, se considerassi questo elemento una cosa nel momento in cui il mio pensiero si organizza secondo le leggi del mondo della pratica, la negazione propria alla cosa ridurrebbe questo elemento a una cosa e basta. Ma si tratta di una cosa che nello stesso istante non È una cosa.

Questo È il paradosso: una cosa sacra, una cosa essenzialmente difettosa e perfino, da un punto di vista sovrano, fatta malissimo, poich, nonostante tutto la cosa sacra finisce per avere un'utilità.

Da ciò che precede appare che il sacro differisce profondamente dal dato naturale, negato in un primo momento dall'azione creatrice delle cose. In un certo senso, il sacro È il dato naturale. Ma È un aspetto del dato naturale che si rivela in un secondo tempo nel mondo della pratica, nel quale viene negato da effetti che sono sfuggiti all'azione negatrice del lavoro, o che distruggono attivamente la coerenza imposta nel lavoro. E' inoltre un aspetto colto da quelle menti che sono state formate dall'ordine delle "cose" per le esigenze ben definite che ordinano la coerenza di questo mondo: anche chi rifiuta tali esigenze non le misconosce, solo l'animale le ignora.

Quindi la morte È un effetto che, in mezzo alle cose ben ordinate nella loro coerenza, disturba quest'ordine, e per una specie di miracolo negativo, sfugge a questa coerenza. La morte distrugge, riduce a NIENTE l'individuo che si prendeva - e che gli altri prendevano -per una cosa, identica a se stessa. Questo individuo non solo era inserito nell'ordine delle cose, ma l'ordine delle cose era entrato in lui e, dentro di lui, aveva disposto tutto secondo i suoi principi. Egli aveva, come le altre cose, un passato, un presente "e un avvenire", e un'identità attraverso questo passato, questo presente e questo avvenire. La morte distrugge ciò che fu avvenire, che È diventato presente cessando di esserlo. La soppressione di ciò che

doveva persistere nell'essere ha come conseguenza l'errore che consiste nel credere che ciò che non È più, "È" tuttavia, in qualche altra forma (ombra, doppio, anima...). Nessuno crede alla scomparsa pura e semplice di qualcuno che esisteva. Ma questo errore non produce la convinzione di regola nel mondo delle cose coerenti. L'errore si accompagna sempre alla coscienza della morte. Esso non sopprime mai del tutto la coscienza della morte.

E' sicuro però che la coscienza della morte si È allontanata parecchio dal dato naturale. L'animale non solo non ha questa coscienza, ma non può neanche riconoscere la differenza tra chi dei suoi simili È morto e chi È vivo. La morte, nel disordine che a causa della sua irruzione succede alla concezione dell'individuo visto come parte della coerenza delle cose, È l'aspetto che assume il dato naturale nella sua totalità, in quanto non può essere assimilato, o inserito nel mondo chiaro e coerente. Sotto i nostri occhi, la morte incarnata da un morto partecipa di un errore vischioso, È comparabile ai rospi, all'immondizia, ai ragni più angoscianti. E' la natura, ma non solo quella che non siamo riusciti a vincere, quella che non siamo riusciti nemmeno ad affrontare e contro la quale non abbiamo neanche l'occasione di poter lottare. Un non so che di spaventoso e di esangue si agglutina al corpo che si decompone, all'assenza di colui che ci parlava e il cui silenzio ci rivolta.

2. Il timore della morte, la proibizione dell'assassinio e la trasgressione sovrana di questa proibizione.

Questo ritorno del dato naturale sotto l'aspetto del definitivo venire a mancare si oppone alla pienezza del mondo dell'efficacia. Questo venire a mancare non ha mai cessato di dissolverci: esso ci lascia in balia dell'evento di cui siamo ancora malati nel profondo del nostro cuore. Cerchiamo di sfuggire a questo errore elementare, però esso mantiene nell'ombra e nel silenzio di "morte" il movimento imprevedibile e inafferrabile di tutto quello che non siamo riusciti a ridurre all'ordine rassicurante e a cui più tardi, lo sappiamo, soccomberemo. Noi tremiamo, diventiamo pallidi quando ciò

appare... Gli uomini, da sempre e grazie a un'immensa confusione attraverso la quale si forma la coscienza della morte, hanno avuto un bel situare l'aldilà in qualche luogo riparato e a grande distanza da questa indefinibile minaccia, il loro sforzo È vano. Ciò che hanno intravisto in forma di "ombra" o di "doppio" si situa in quel mondo convulsivo a cui non possono comandare. Tutte le immagini del paradiso, delle anime e dei corpi gloriosi, o le rappresentazioni banali dei defunti reincarnati per metempsicosi, non hanno mai impedito che il vero, immutabile regno della morte restasse quello di questa paura raggelante. D'altronde, la morte non oppone alla fecondità felice della pratica altro che la profusione dell'errore - al di là d'un silenzio che ci abbandona al peggio. Come rifiutare un valore all'attività efficace, com'È possibile riservarla a ciò che ci opprime, a ciò che rende manifesta la nostra impotenza?

L'accordo sembra unanime, ma l'opposizione È forse mal situata. L'uomo diventa, nell'attività efficace, l'equivalente d'un attrezzo che produce, È simile a quella cosa che È l'attrezzo, che È anch'esso un prodotto. Questi fatti hanno una portata ben definita: il senso dell'attrezzo È dato dal futuro, in ciò che l'attrezzo produrrà, nell'uso futuro del prodotto; come l'attrezzo, colui che serve - che lavora - ha il valore di ciò che sarà più tardi, non di ciò che È. Ciò che tocca da vicino la morte può essere odioso, in genere, e può costituire per noi soltanto un polo di repulsione, mentre tutti i valori sarebbero situati al polo opposto. Ma un simile aspetto non può esaurire l'esperienza della morte. La decadenza fondamentale sta nel fatto che l'uomo diventa una cosa. In ogni circostanza, anche se non interamente. Come potremmo, senza la morte, cessare di essere cose, distruggere in noi ciò che ci distrugge, e ridurre ciò che ci ha ridotto a meno che niente?

Il timore della morte appare legato sin dall'inizio alla proiezione di se stessi nel tempo futuro il quale, in quanto effetto della posizione di s, come cosa, È nello stesso tempo la condizione dell'individuazione cosciente. E l'essere reso consciamente individuale dal lavoro che si trova nell'angoscia. L'uomo È sempre più o meno angosciato, perché, È sempre in attesa: in un'attesa che dobbiamo chiamare attesa di sè, poich, deve afferrare se stesso nel

tempo futuro, attraverso i risultati previsti della sua azione. E perciò che muore pienamente, poich, nella prospettiva in cui si sforza senza posa di cogliere se stesso, la morte possibile È sempre lì, e la morte impedisce all'uomo di cogliersi. La morte È ciò che È per noi in quanto può impedirci di coglierci, in quanto separa ciò che eravamo, e non È più, dall'essere individuale che cessiamo di essere. Un essere che esistesse solo nell'istante non potrebbe essere separato così da se stesso in una sorta di "trauma" (2). Ma non sarebbe, soggettivamente, un individuo.

E nella misura in cui noi siamo esseri subordinati, che accettiamo la subordinazione della cosa, che moriamo umanamente. Poich, morire umanamente, nell'angoscia, vuoi dire avere della morte la rappresentazione resa possibile dallo sdoppiamento di se stessi in presente e futuro: morire umanamente È avere dell'essere futuro, quello che conta ai nostri occhi, l'idea insensata che non esiste. Se viviamo sovraneamente, la rappresentazione della morte È impossibile poich, il presente non È più soggetto all'esigenza del futuro. E per questa ragione che, fondamentalmente, vivere in modo sovrano significa sfuggire, se non alla morte, almeno all'angoscia della morte. Non che morire sia odioso - È odioso vivere in modo servile. L'uomo sovrano sfugge alla morte in questo senso: non può morire "umanamente". Non può vivere in un'angoscia capace di asservirlo, di decidere in lui quel moto di fuga davanti alla morte che È l'inizio della servitù. Non può morire fuggendo. Non può lasciare che la minaccia della morte lo abbandoni in preda all'orrore d'una fuga disperata, e tuttavia impossibile. Così, in un certo senso, egli sfugge alla morte in quanto vive nell'istante. L'uomo sovrano vive e muore nello stesso modo che l'animale. Ma È tuttavia un uomo.

Edgar Morin (3) accetta la concezione di Hegel secondo la quale il sovrano, il padrone, oppone all'orrore della morte il rischio di morte. Pensa però che il rischio di morte che possiamo sopportare È "l'affermazione dell'individuo". Nel rischio di morte, al contrario, l'essere umano si sottrae in noi davanti alla coscienza individuale. L'essere sovrano non È un animale, ma solo in quanto, "conoscendo la morte", si oppone alla coscienza individuale, il cui principio esiste in lui. Egli oppone alla coscienza - e alla serietà della morte che ne È

il contenuto iniziale - una spinta "ludica" che prevale in lui sulle considerazioni che governano il "lavoro". L'affermazione sovrana È fondata unicamente sul gioco di sentimenti non calcolati, come sono i movimenti di rivalità, di prestigio, la rivolta e l'intolleranza nei confronti dell'interdetto di cui la morte e l'assassinio sono oggetto. Il sovrano prende sul serio non la morte dell'"individuo", ma gli "altri": alla sopravvivenza personale preferisce un prestigio che non lo farà grande se muore, e non conterà più se non in quanto gli altri contano.

In cambio, l'impulso dell'uomo sovrano, fondamentalmente, lo fa diventare un assassino. La morte È una negazione realizzata del mondo della pratica: il principio di questo mondo È sommerso nella morte come una città È sommersa da un'inondazione. E il mondo della cosa, dell'attrezzo, il mondo dell'identità nel tempo e di un operare che dispone di un tempo futuro, È il mondo dei limiti, delle leggi e della "proibizione". Nel suo principio, esso consiste nella subordinazione generale degli essere umani ad opere che corrispondono alle necessità di un gruppo. Tuttavia, non solo questo mondo va incontro a inevitabili contraddizioni, non solo la morte È lo scoglio inevitabile contro cui andrà a sbattere, ma nella sua integralità l'uomo che ha risposto alla necessità, appena lo ha fatto richiede "attivamente" la negazione d'una servitù che pure ha accettato, ma solo in quanto essa gli era imposta. Gli imperativi del mondo della pratica oppongono alle devastazioni della morte numerosi limiti: senza parlare di costumi che danno una forma precisa e "limitata" al disordine morale che ne risulta, il mondo della pratica oppone alla morte la proibizione dell'assassinio. Abbiamo qualche difficoltà ad ammettere che questa proibizione sia come tutte le altre, che vengono tranquillamente trasgredite: dobbiamo però renderci conto che i limiti opposti dalla civiltà ai moti immediati della passione non sono limiti assoluti. Essi sono posti perché, la civiltà fruisca di quelle condizioni senza le quali non potrebbe esistere. Ma basta che ne fruisca abbastanza spesso. Se la situazione appare chiara, tutto funziona come se i limiti ci fossero "per essere trasgrediti". I limiti conferiscono alla passione un movimento contratto che essa non

aveva nell'animalità: questo movimento specificamente umano riveste forme regolate, relativamente, da convenzioni spesso strane; possiede un'intensità esplosiva maggiore, forse meno duratura, ma soprattutto conduce a raffinatezze nel godimento e nella crudeltà che soltanto la civiltà e la proibizione hanno reso, per contrasto, possibili. Il fatto È che l'uomo ha un bell'imporsi - o imporre ad altri, se può - di diventare una cosa, ciò resta piuttosto limitato. Questa tentazione si scontra intanto con il fatto che, passivamente, suo malgrado, non foss'altro che per la morte che lo decompone e di colpo da di lui un'immagine spaventosa, gli sarebbe impossibile sottomettersi senza riserve alla necessità (già la morte ricevuta passivamente, rivelandolo altro da quel che È, annuncia col suo solo avvento che l'uomo non È una cosa). Ma al di là di questa negazione passiva, la rivolta attiva È facile e in fin dei conti si produce inevitabilmente: l'uomo che il mondo dell'utilità aveva teso a ridurre alla condizione di cosa estranea alla morte, in seguito all'assassinio, esige alla fine la violazione del divieto che aveva accettato. In quel momento egli sfugge, grazie all'assassinio, alla subordinazione che rifiuta e si sbarazza violentemente di quell'aspetto di strumento o di cosa che aveva assunto solo per un certo tempo. L'esistenza sovrana gli È resa a questo prezzo, il momento sovrano che È il "solo" a giustificare, alla fine, una sottomissione condizionata e provvisoria alla necessità.

La sovranità si presenta in numerose forme: solo di rado essa si condensa in una sola persona e anche in quel caso resta diffusa. Le persone vicine al sovrano partecipano in genere della sovranità, ma la sovranità È essenzialmente il rifiuto di accettare i limiti che il timore della morte spinge a rispettare per garantire generalmente, nella pace operosa, la vita degli individui. L'assassinio non È l'unico mezzo per ritrovare la vita sovrana, però la sovranità si collega sempre alla negazione dei sentimenti che la morte impone. La sovranità richiede la forza di violare, certo nelle condizioni definite dal costume, la proibizione che si oppone all'assassinio; essa richiede anche il rischio di morte. La sovranità impone sempre la liquidazione, per mezzo della forza di carattere, di tutte le debolezze legate alla morte, e il controllo del tremito profondo. Se il mondo sovrano o sacro, che si

oppone al mondo della pratica, È il territorio della morte, non È però quello della debolezza. Dal punto di vista dell'uomo sovrano, la debolezza e la rappresentazione timorosa della morte fanno parte del mondo della pratica, e cioè della subordinazione. Infatti la subordinazione soggiace sempre alla necessità, essa sta sempre al fondo della pretesa necessità di evitare la morte. Il mondo sovrano avrà senz'altro un odore di morte, ma ciò vale per l'uomo subordinato; per l'uomo sovrano, invece, È il mondo della pratica che emana un cattivo odore; se non ha odore di morte, esala tuttavia l'angoscia, la folla trasuda angoscia davanti ad ombre; la morte sussiste, ritirata, in quel mondo, ma lo invade.

3. Il passaggio dal miracolo negativo della morte al miracolo positivo del divino.

Il mondo sovrano È il mondo in cui il limite della morte È soppresso. La morte vi È presente, la sua presenza definisce questo mondo di violenza, ma se essa È presente, È sempre per essere negata, sempre e solamente per questo. Il sovrano È colui che È, come se la morte non ci fosse. E' addirittura colui che non muore, giacch, non muore che per rinascere. Non È l'individuo che, nell'identità con se stesso, È una cosa distinta. Non È un uomo nel senso strettamente individuale della parola, ma un "dio"; egli È essenzialmente l'incarnazione di colui che È ma insieme non È, È identico a colui che egli sostituisce, quello che lo sostituisce È identico a lui. Ignora in ugual misura i limiti dell'identità e quelli della morte, o meglio questi limiti sono gli stessi, egli È la trasgressione degli uni e degli altri. Non È in mezzo agli altri, un lavoro che si compie ma un gioco. E l'immagine perfetta di un gioco maggiore, mentre noi abbiamo del gioco, comunemente, un'immagine minore (alla misura dei bambini). Nella persona del sovrano, il gioco corrisponde a ciò che sarebbe nella persona di Dio, se non avessimo concepito la sua Onnipotenza nei limiti del mondo subordinato. La messa a morte del re È la più grande affermazione della sovranità: il re non può morire, la morte non È niente per lui,

essa È ciò che la sua presenza nega, ciò che la sua presenza annienta fin nella morte, ciò che la sua morte stessa annienta. Le piramidi non erano altro che un gioco che conferiva alla divinità imperitura dell'uomo la forma più dispendiosa, ma son dovute al "lavoro" di esseri subordinati, "che una sovranità senza limiti trasformava di continuo in "gioco"".

Per gli Egizi, la piramide era un'immagine del raggio solare. La morte, nella persona del re morto, era mutata in irraggiamento, mutata in essere indefinito. La piramide non È solo il monumento più duraturo, È anche l'equivalenza del monumento e dell'assenza di monumento, del passaggio e delle tracce cancellate, dell'essere e dell'"assenza" dell'essere. La morte non È più altro che l'impotenza della morte a far persistere un piccolo e freddo orrore, che È l'ombra proiettata dall'angoscia individuale. L'orrore È il limite dell'individuo. Esso annuncia la riduzione dell'uomo a cosa. Annuncia il mondo della pratica. Il senso del mondo della pratica È sempre di mettere a distanza per sempre l'orrore che non può esserne separato in alcun modo. Ma ai piedi della piramide, il mondo della pratica È scomparso, il suo limite non È più sensibile.

NOTE

Nota 1. E', secondo l'espressione di Goethe, "un'impossibilità che tutt'a un tratto si trasforma in realtà". Vedi supra, cap. I, p. 52.

Nota 2. L'espressione È di Edgar Morin, "L'Homme et la mort dans l'histoire", cit., p. 22.

Nota 3. Op. cit., p. 63.

Capitolo terzo.

Lo sviluppo storico della conoscenza della sovranità

1. Il disconoscimento della sovranità e il carattere incompleto del mondo che ne risulta.

E' certo che l'indifferenza relativa alla felicità e all'infelicità, al potere assoluto e all'impotenza definitiva, connessa alla sovranità, ha qualcosa d'arcaico. Ma questo qualificativo significa innanzi tutto il mutamento fondamentale dell'importanza che riveste la sovranità nell'animo dell'uomo. I comportamenti conformi alla ragione godono di un privilegio recente; il primato del miracoloso, di ciò che, anche a prezzo del terrore, meravigliava, arrestava e rovesciava il corso delle cose, sembra appartenere al passato. Ma È forse un inganno della "coscienza", la quale lascia nella penombra dell'"inconscio" i nostri desideri più profondi. Se ci limitiamo alla conoscenza, organizzata e garantita dalla pratica e dalla ragione, potremmo credere alla possibilità di mettere in ordine tutte le cose, che escluderebbe il rischio, il capriccio, e fonderebbe l'autenticità, senza limitazioni, sulla prudenza e sulla ricerca dell'utile. Ma se la conoscenza, o almeno la prima spinta verso la conoscenza, fosse di natura servile? Se la servilità (la servilità "immediata") della conoscenza producesse come risultato quest'impossibilità in cui ci troviamo d'immaginare, come potremmo aspettarci nonostante tutto, al di là dell'utile, il "sovrano", al di là del mezzo, un fine non subordinato a nessun altro, un fine "sovrano"? Sarebbe successo questo, in fondo qualcosa di semplice, razionalmente concepibile:

I notevoli risultati della conoscenza scientifica non hanno scalfito l'umanità arcaica, e nemmeno, se si vuole, l'umanità più

recente che sopravvive parzialmente in mezzo a noi e che potremmo chiamare arcaicizzante. Ma in genere l'uomo moderno ha posto in primo piano un campo reso ogni giorno più esteso, ordinato e coerente dal progresso delle conoscenze, il campo della coscienza, voglio dire della coscienza chiara e distinta. L'uomo arcaico era occupato principalmente da ciò che È sovrano, meraviglioso, da ciò che sta al di là dell'utile, ma È proprio questo che una coscienza illuminata dal progresso delle coscienze respinge in quel chiaroscuro ambiguo e riprovevole a cui la psicanalisi ha dato il nome di "inconscio". L'uomo moderno ignora o disconosce, tende a denigrare o a negare ciò che l'uomo arcaico considerava come sovrano. L'uomo arcaico si poneva di continuo la questione della sovranità, per lui era la più importante, "quella che contava sovraneamente ai suoi occhi". Nel suo animo essa non si poneva in forma razionale, ed egli non s'immaginava di risolverla come si risolve un problema di meccanica. In un certo senso, "sapeva" che la sovranità non può essere il risultato previsto d'uno sforzo adeguato. Ciò che È sovrano può venire solo dall'arbitrio, dalla sorte. Non dovrebbe esistere un "mezzo" grazie al quale un uomo possa "diventare" sovrano: conviene che lo "sia", e quindi la sovranità non gli può essere tolta, ma se non la possiede, non può acquisirla. Come era possibile che, "per tutti", nulla fosse più importante della certezza di raggiungere, in un punto, uno splendore inutile, di eccedere in quel punto la miseria dell'utilità? Mai niente di sovrano doveva essere asservito all'utile. Le opere, tutte le opere, avevano come fine ultimo e inaccessibile quest'elemento miracoloso che illumina l'essere, lo trasfigura e gli conferisce, al di là della povertà della cosa, quell'autenticità regale che non si lascia mai ricondurre alla misura del lavoro umiliante. In questo regno del miracolo, era manifesto che perfino i risultati del lavoro dipendevano da una virtù senza la cui grazia il lavoro sarebbe rimasto sterile.

La preoccupazione di un esito felice o infelice era ancora presente in questo modo di vedere arcaico, e esercitava un peso continuo, però non occupava "mai nominalmente il primo posto". La fecondità delle opere richiedeva essa stessa la preminenza dell'elemento sovrano, felice o infelice, fasto o nefasto. Variavano le circostanze e il re poteva in egual misura "essere messo a morte" o

adulato.

Senza la testimonianza della storia o dell'etnografia, potremmo difficilmente indovinare questo rovesciamento iniziale di cose che ci sembrano così sicure. Tuttavia dobbiamo domandarci con calma se il mondo che abbiamo concepito in conformità con la ragione È un mondo intero in cui si possa vivere. Il nostro È un mondo di operazioni subordinate al risultato atteso, un mondo di concatenazioni nella durata, e non un mondo dell'istante. L'istante È espressamente annullato; esso non È più che una specie di zero, con il quale noi non sappiamo più che È possibile "contare". E il punto, il nucleo, su cui viene ad arenarsi e si infrange il movimento del conoscere, che ha sempre come oggetto elementi afferrabili nella durata. Dobbiamo renderci conto che indipendentemente da ogni forma particolare (in ogni caso, È chiaro, molto al di là delle sue forme arcaiche (1)), il problema del momento sovrano (di quel momento il cui significato non dipende in alcun modo dalle sue conseguenze) alla fine si pone dentro di noi, non come problema secondario, ma come necessità di colmare il vuoto del mondo delle opere utili.

2. Rozzezza delle superstiti forme tradizionali di sovranità.

Ciò che da legittimità, in apparenza, a un disprezzo fondamentale per il mondo della sovranità ormai scomparso, È la rozzezza dei suoi fondamenti. La sovranità si affermava un tempo sul piano della conoscenza, poich, l'uomo aveva sin dall'inizio la pretesa di conoscere. Ma l'esigenza insita sin dal principio nella conoscenza richiedeva l'osservanza di quelle stesse regole che l'uomo arcaico osservava per costruire il tetto della sua casa: infatti, conoscere, come È stato detto, significa "saper fare"; non conosciamo veramente, non conosciamo mai così bene se non l'oggetto di cui conosciamo il processo di produzione, il fenomeno che sappiamo riprodurre facilmente o del quale possiamo prevedere la ripetizione. Era impossibile sottoporsi a queste regole se si poneva qualche "cosa" di sovrano. Ma questa "cosa" doveva essere nondimeno situata nel

campo delle cose conosciute. Di conseguenza, era inevitabile l'arbitrio puerile.

Oggi possiamo dirci che, senza niente di sovrano, c'È - o meglio, "ci sarebbe" - altrettanta differenza tra un mondo delle opere utili e l'esistenza prima ed intera quanta ce n'È tra un mattone e l'universo (dico "ci sarebbe" perché,, se noi tendiamo a non "riconoscere" niente di sovrano, tanti elementi sovrani sopravvivono in mezzo a noi, come vedremo, nelle forme più diverse). Comunque sia, i fondamenti di questa sovranità religiosa, o militare, su cui È vissuto il passato ci sembrano definitivamente puerili. La verità È che noi possiamo soffrire di ciò che ci manca, ma, anche se paradossalmente ne serbiamo la nostalgia, non possiamo rimpiangere se non per un'aberrazione quello che fu l'edificio religioso e regale del passato. Lo sforzo di cui quest'edificio fu il frutto finì in un immenso fallimento, e se È vero che nel momento in cui quest'edificio È crollato manca l'essenziale, noi possiamo solo andare più in là, senza immaginare neanche per un istante la possibilità di un ritorno all'indietro. In particolare sul piano della conoscenza, su cui, per cominciare, non possiamo evitare di situarci, non dobbiamo nemmeno più esaminare, salvo per il loro interesse storico, le credenze sulle quali poggiava la sovranità classica.

Se vogliamo a nostra volta avere una conoscenza della sovranità, dobbiamo usare altri metodi.

Ho già mostrato nel primo capitolo di questa sezione le linee generali. Vorrei dare ora di questi metodi nuovi il senso storico, la portata che essi vengono ad avere se visti in prospettiva storica. In primo luogo devo definire la conoscenza moderna della sovranità in rapporto con le forme di sovranità che sussistono, o più esattamente: che sussistono e i cui fondamenti non siano minati, com'È il caso delle forme monarchiche.

Quest'insieme di forme costituisce oggi un campo diffuso che dovrei descrivere nel suo insieme. Lo farò brevemente.

3. Visione d'insieme delle esperienze al cui incrocio si situava la sovranità tradizionale.

L'ha già detto: cominciare con una morfologia del campo esaminato sarebbe un lavoro interminabile, la cui esposizione non avrebbe senso se non a partire da una visione d'insieme dalla quale bisogna senz'altro cominciare.

In mancanza di una vera e propria morfologia in cui siano esplorate le relazioni tra i diversi comportamenti - per esempio il punto in cui il riso si arresta e gli succede silenziosamente il turbamento erotico, la specificità di ogni relazione e i dati particolari che corrispondono alla possibilità dell'una o dell'altra, il limite alla generalità presente nell'inclinazione personale, la differenza tra le forme rituali e le altre, la questione di insiemi che comprendono la "danza", la musica e la poesia - mi limiterò a dare qui la lista abbastanza completa delle "effusioni" durante le quali si fa luce una sensibilità acuta all'istante presente, a scapito della subordinazione di ogni essere a una qualche possibilità ulteriore. Se certe questioni poste da tali relazioni saranno esaminate, sarà un po' casualmente nel corso del libro, senza cercare una coerenza globale. Indicherò soltanto, in seguito all'indispensabile enumerazione, quello che È necessario in questa visione d'insieme: i rapporti che hanno in genere i momenti sovrani, presenti isolatamente nelle effusioni, con l'esistenza di una sfera sovrana, da tutti riconosciuta, distinta dalla sfera poetica o da quella erotica, e generalmente da tutti i campi particolari che corrispondono a ogni effusione particolare. Naturalmente non potrò fare a meno di stabilire questo rapporto, poich, la conoscenza della sovranità, che per l'uomo arcaico poteva darsi in modo globale - ma mai molto rigoroso - al di sopra dei diversi campi che oggi sussistono, non ci sarebbe data presentemente se non cercassimo di ricostruirla a partire da forme diffuse, isolate, di cui non È mai chiara l'unità.

Il riso, le lacrime, la poesia, la tragedia e la commedia - e più in generale ogni forma d'arte che comporti aspetti tragici, comici o poetici - il gioco, la collera, l'ebbrezza, l'estasi, la danza, la musica, la lotta, l'orrore funebre, la grazia dell'infanzia, il sacro - il cui aspetto

più ardente È il sacrificio - il divino e il diabolico, l'eroticismo (individuale o non individuale, spirituale o sensuale, vizioso, cerebrale o violento o delicato), la bellezza (legata il più delle volte a tutte le forme enumerate in precedenza e il cui contrario possiede un potere altrettanto intenso), il crimine, la crudeltà, il terrore, il disgusto, rappresentano nel loro insieme le forme di effusione di cui la sovranità classica riconosciuta non È certo l'unità compiuta, ma di cui potrebbe esserlo la sovranità virtuale, se ci arrivassimo segretamente (2). Non ho certo esaurito, lo so, le improvvise aperture al di là del mondo delle opere utili che non cessano di esserci offerte, anche se il valore "supremo" È negato come avviene nella nostra epoca in cui il gioco politico prende il posto dei fasti sovrani. Un certo termine d'altronde designa un insieme così vasto che È difficile farne un uso esplicativo: tuttavia la parola "festa", in un certo senso, evoca la modalità più vicina alla sovranità (ma forse la festa esiste unicamente, come la sovranità "tradizionale", nella misura in cui È riconosciuta da tutti, e perciò ha perduto anch'essa la maggior parte del suo potere). Altri termini, poi, non avrebbero molto senso se non fossero accompagnati da lunghi commenti: per esempio la gioia, la tristezza, il dolore, la fame e il consumo degli alimenti, l'estrema miseria e l'estrema ricchezza (o più esattamente, l'improvviso afflusso della ricchezza), il dono... (3)

Nel mondo del primato dei valori utili, il senso globale di queste forme differenti non appare mai. Ma l'uomo arcaico ebbe la preoccupazione costante di renderlo chiaro, visibile, e di dargli un aspetto materiale predominante. Tutte le sensazioni miracolose, faste o nefaste, legate alle effusioni di cui ho parlato, dovevano affluire liberamente, in abbondanza, in un punto solo. Naturalmente questa unità restava precaria, essa tendeva di continuo, da un lato, alla bipartizione - che opponeva essenzialmente sfera militare e sfera religiosa, temporale e spirituale - dall'altro alla dispersione feudale. Ma il primo movimento concentrava nelle mani di colui che era designato da un marchio di elezione tutte le virtù della guerra e del gioco, della sensualità e della ricchezza, dell'orrore sacro, dell'ebbrezza, dell'estasi e di tutte le arti. Diveniva talvolta difficile conciliare l'inconciliabile, e allora dei re sostituiti dovevano

sopportare ciò che era escluso dalla dignità regale come era allora intesa: i re del carnevale hanno avuto, alternativamente, il doppio privilegio di attirare su di sé, la morte o la più allegra derisione.

La confusione più grande, in quest'ambito, fu dovuta alla tardiva affermazione di una differenza fondamentale fra la sovranità d'ordine militare e la religione. Tornerò in seguito su quest'aberrazione forse ricca di senso ma fondata su un errore evidente. Per il momento vorrei soltanto insistere sul carattere religioso di ogni regalità e sul carattere sovrano insito in tutte le forme religiose. In verità, se non si coglieva quest'unità fondamentale, il senso della sovranità restava sfuggente. Più precisamente, sfuggiva il senso di uno sforzo millenario dell'uomo alla ricerca di un luogo ove convergessero tutte le sorti miracolose di questo mondo.

Questo fallimento, divenuto flagrante al punto che, sul piano del linguaggio e della coscienza, nulla ci è oggi più estraneo del senso di questa ricerca fondamentale, ha per lo meno il merito d'averci lasciato dell'umanità antica un'immagine essenzialmente enigmatica. L'uomo è divenuto, tutto considerato, un enigma per se stesso. I dati di quest'enigma sono disseminati nella storia, e nel tempo presente solo i momenti sovrani diffusi, dei quali non possiamo negare né la costante realtà né il significato profondo, ci forniscono un apporto in vista di una soluzione, apporto che ci viene da noi stessi, ma la cui esistenza oggettiva è chiaramente stabilita. Non possiamo dare ai dati della storia un senso analogo a quello che davano loro gli uomini dell'antichità. Se esigiamo rigore ed escludiamo la facilità di un pensiero mistico che si affidi all'ispirazione e si fondi sul gioco della sorte personale, se ci atteniamo, sul piano della conoscenza, a regole analoghe a quelle che garantiscono l'esattezza, o almeno la costanza di fatto, della scienza, dobbiamo partire dai momenti sovrani, che secondo me noi conosciamo dal di dentro, ma che conosciamo anche dal di fuori, per ritrovare la loro unità, di cui non abbiamo esperienza se non nel passato (nel quale essa fu data dall'esterno, e di cui non abbiamo più un'autentica conoscenza soggettiva). Quest'unità esiste, in qualche modo, nel tempo presente, ma non c'è nessun dato afferrabile che ne renda sensibile l'esistenza per noi. La questione è per noi di ritrovare quella visione d'insieme, adeguata alle esigenze di

coesione del nostro pensiero, attraverso le visioni particolari che possiamo formarci dei momenti sovrani isolati (come la poesia, l'estasi, il riso...).

4. L'unità dei momenti sovrani e la soggettività profonda.

Non solo questa visione d'insieme differirà generalmente da quella che l'uomo arcaico si diede nelle sue istituzioni regali e religiose, ma anche la sua conoscenza avrà necessariamente una forma diversa. Le istituzioni sovrane del passato esisteranno "oggettivamente". Erano insomma l'affermazione oggettiva dell'unità dei momenti sovrani che si manifestava in modo diffuso attraverso l'insieme degli uomini. Nella misura del possibile (vale a dire: pur con lacune considerevoli, almeno in ultima istanza), il re circondato dai sacerdoti, che lo consacravano re, era il riflesso della sovranità globale implicata nei moti intimi della folla. La coscienza di tali aspetti intimi era diffusa, questi aspetti sfuggivano a coloro che non potevano coglierne l'immagine esteriore, l'incarnazione grossolana. Il re incoronato, sotto le volte maestose e sacre di una cattedrale, risuonanti degli accenti millenari e tragici della liturgia, rispondeva, solo, al desiderio di contemplare l'immagine miracolosa di un'esistenza illuminata: questo miracolo, sembrava quasi inconcepibile cercarlo interiormente. (Ma ormai non possiamo più trovarlo all'esterno...) (4).

La conoscenza dell'unità dei momenti sovrani ci È data ormai a partire dall'esperienza soggettiva che, se lo vogliamo, può essere chiaramente cosciente. Noi operiamo questo rovesciamento. Un tempo i momenti sovrani potevano manifestarsi solo dall'interno, non ne avevamo una conoscenza oggettiva. Ora invece ci È possibile passare dalla conoscenza soggettiva alla conoscenza oggettiva di quei momenti. Parliamo del riso, delle lacrime, dell'amore, al di là dell'esperienza che ne abbiamo, come di moti oggettivamente condizionati (non penso tanto all'aspetto fisiologico, di cui ci sfugge il significato, quanto ai dati oggettivi che prende in esame la psicologia, per esempio all'"oggetto" del riso). Se passiamo,

inversamente, dalla considerazione isolata di tali momenti alla nozione della loro unità, siamo rimandati, nella misura in cui vi giungiamo, alla soggettività profonda. Il senso della regalità all'interno della quale, bene o male, si operava l'unità degli aspetti sovrani, "per gli altri", non si dava in funzione dei bisogni del sovrano in quanto tale: si trattava di rispondere alle aspirazioni di un popolo indifferente ai problemi "personali" che il re poteva porsi. Ma siccome in tal modo noi usciamo nello stesso tempo dal campo della conoscenza positiva e pratica degli oggetti e da quello delle credenze soggettive e gratuite, facciamo l'esperienza soggettiva di un'assenza d'oggetto: ciò di cui abbiamo esperienza, ormai, non È NIENTE. Questa scomparsa corrisponde agli oggetti di quelle effusioni che ci fanno conoscere momenti sovrani: sono sempre oggetti che si risolvono in NIENTE, che provocano il movimento dell'effusione quando l'attesa che li poneva come oggetti viene delusa. Il momento di risoluzione dell'attesa in NIENTE ci È dato nell'esperienza soggettiva che ne abbiamo, però l'oggetto stesso appare, nel campo della conoscenza positiva e pratica, almeno come un oggetto possibile - ma come un possibile che ci sfugge e ci È sottratto. Naturalmente il NIENTE in se stesso non appare, il NIENTE È solo l'oggetto che svanisce, ma la conoscenza lo può prendere in considerazione sotto quest'aspetto. Perciò, per finire, il NIENTE si trova in quel punto preciso in cui la conoscenza e il nonsapere sono entrambi in gioco, la conoscenza implicata nell'oggettività dell'esperienza, il non-sapere dato soggettivamente. Ma l'oggettività in questione svanisce nella misura in cui È posta in questo modo.

Una nozione chiara e distinta si sostituisce in un primo momento, per questa via, ai racconti puerili dei tempi arcaici, per risolversi interamente nel non-sapere. Questa nozione non È legata immediatamente all'"unità" della sfera sovrana, alla sovranità propriamente detta, che si dà al di là dei momenti isolati. È necessario, prima di percepire la loro unità profonda nel NIENTE in cui i loro diversi oggetti si risolvono, considerare questi oggetti separatamente, ed il loro dissolversi. Tuttavia, al di là di questa inevitabile deviazione, l'unità può essere percepita immediatamente.

Ciò può darsi in un'esperienza globale il cui oggetto composito

risulta dalla fusione in un solo oggetto dei diversi oggetti di effusioni diverse nel momento della loro risoluzione. Posso cogliere nel medesimo tempo il valore erotico, comico o terrificante, ripugnante o tragico, di uno stesso oggetto - cioè di un aspetto oggettivamente condizionato. Un simile oggetto può darsi solo nell'immaginazione. Ma l'immaginazione può farne per l'appunto ciò che la volontà di un popolo non poteva effettuare. Rappresentarsi, secondo l'espressione di Nietzsche, una situazione tragica e poterne ridere suppone un'interminabile meditazione, e ciò non può darsi se non raramente nell'esperienza immediata, reale. A maggior ragione se s'intromettono in qualche modo i giochi del desiderio e il disordine della passione. Questi zampilli potenti della possibilità miracolosa, in cui devono d'altronde ritrovarsi la trasparenza, la ricchezza e lo splendore appagante della morte e dell'universo, presuppongono l'immaginazione, la quale riunifica ciò che non si dà mai se non nelle sue parti.

Il passato si accostò a quest'esperienza, al di là delle forme istituzionali, nella misura in cui ammise che un'esperienza solitaria, in balia della libertà immaginativa, fosse un prolungamento del ruolo che il Dio unico aveva nella sovranità oggettiva. Ed È anche vero che la teologia mistica comprese che, attraverso certi dati positivi, essa diveniva alla fine l'esperienza di NIENTE. Ma nella misura in cui essa "non" fu "che" il prolungamento della sovranità oggettiva, doveva prima di tutto consolidare i fondamenti oggettivi e mitologici di questa forma arcaica della sovranità.

NOTE

Nota 1. Naturalmente non ho l'intenzione di porre il problema politico della regalità. Penso anche che la questione, per chi mi ha seguito, si sia allontanata dal nostro orizzonte, se ciò È possibile. E la stessa cosa per il problema di Dio. Ciò che la fede chiama Dio non può essere per me che l'oggetto, o meglio l'assenza d'oggetto, del non-sapere. Questo non significa ' che un mondo senza Dio sia completo, come immagina l'ateismo ingenuo. Il posto lasciato vacante dall'assenza di Dio (se si vuole, dalla morte di Dio) È immenso. Ma vedere in Dio l'oggetto di un sapere positivo È prima di tutto, ai miei occhi, il colmo dell'empietà. E' anche la menzogna per eccellenza (parlare con sicurezza di qualcosa di cui non sappiamo NIENTE). Infine, È il compromesso più derisorio con il mondo delle opere utili (Dio creatore, Dio del bene), È il mostruoso controsenso attraverso il quale il mondo religioso si dissolve in quello delle opere utili.

2 Essa supporrebbe infatti l'unità del tragico e del ridicolo, del puro e dell'impuro, della passione casta e folle e dell'erotismo subdolo... Ma l'unità del riso e delle lacrime richiede "il riso che non ride, le lacrime che non piangono". L'unità di cui parlo richiede la crudeltà che non infierisce e il terrore che niente terrorizza... Nell'unità, l'oggetto delle effusioni contraddittorie si risolve in NIENTE e "regna il silenzio".

Nota 3. Il dono in particolare È l'argomento essenziale di tutto il primo libro de "La Part maudite", 1, "La consumation".

Nota 4. Ma ancora nel 1840, dopo il ritorno della bara di Napoleone a Parigi, indignato del fatto che i deputati, sotto le arcate degli Invalides, tardavano a scoprirsi il capo, Victor Hugo poteva scrivere: "La maggior parte aveva tenuto il cappello in testa fino all'ingresso della bara; alcuni addirittura, approfittando dell'oscurità,

non l'hanno tolto per niente. Eppure si trovavano davanti al Re, all'Imperatore, e davanti a Dio; davanti alla maestà morta e alla maestà eterna. M. Taschereau, in redingote abbottonata, era disteso su cinque scranni, con il naso rivolto verso le arcate, e le suole degli stivali rivolte verso la bara di Napoleone..." - "Suppl,ments in,dits aux "Choses vues"" , pubblicati da Henri Guillemin ("Figaro Litt,raire", 12 giugno 1954, p. 5).

Capitolo quarto.

L'identità del "sovrano" e del "soggetto", conseguenza della conoscenza della sovranità e della conoscenza di sè.

1. L'oggetto utile e l'oggetto sovrano.

Se ho parlato di sovranità oggettiva, non ho mai perso di vista il fatto che la sovranità non È veramente oggettiva, che al contrario essa designa la soggettività profonda. Comunque, il sovrano reale È un risultato, certo oggettivo, di convenzioni fondate su reazioni soggettive. La sovranità È oggettiva soltanto per rispondere alla nostra inadeguatezza, che non può giungere al soggetto se non ponendo qualche oggetto che in seguito viene da noi negato, negato o distrutto.

Il mondo delle cose ci È dato come una serie di apparenze dipendenti le une dalle altre. L'effetto dipende dalla causa, e in generale ogni oggetto dipende dall'insieme degli altri, essendo in definitiva l'effetto di una causa che È l'insieme. Non ho intenzione di andare oltre un rapido esame di questi rapporti, ma l'interdipendenza delle cose mi sembra, in ogni caso, così totale che non mi È mai possibile introdurre fra di esse un nesso di subordinazione. Noi percepiamo dei rapporti di forze, e se l'elemento isolato subisce l'influsso della massa, la massa non È in grado di "subordinarlo". La subordinazione suppone un altro rapporto, quello fra oggetto e soggetto (1). Il soggetto È l'essere "quale appare a se stesso dall'interno"; il soggetto può apparirci anche dall'esterno, per esempio l'"altro" ci appare all'inizio esterno a noi, ma nello stesso tempo esso ci È dato, attraverso una rappresentazione complessa, nello stesso modo che appare a se stesso, all'interno, ed È così che

noi lo amiamo, e ci sforziamo di raggiungerlo. In secondo luogo, afferriamo noi stessi dal di fuori, simili all'"altro", che per noi È un oggetto. Viviamo in un mondo di "soggetti" il cui aspetto "esterno", "oggettivo", È sempre inseparabile dall'aspetto "interno". Ma in noi stessi, ciò che ci È dato di noi oggettivamente, come il corpo, ci appare subordinato. Il mio corpo È sottomesso alla mia volontà, che identifico in me alla presenza, sensibile dall'interno, dell'essere che sono. Quindi l'oggetto, o l'essere oggettivamente dato, mi appare generalmente subordinato a soggetti di cui È la proprietà. In un mondo ove tutte le cose si limitassero, ai nostri occhi, a quello che sono in se stesse, in cui niente veramente potesse apparirci alla luce della soggettività, i rapporti degli oggetti fra di loro sarebbero ridotti a meri rapporti di forze. Niente potrebbe mai godere di una preminenza, la preminenza È propria al soggetto per il quale l'altro È un oggetto.

Infatti non posso rappresentare me stesso, cosa in un mondo di cose. Dimentico che ad ogni istante l'esistenza in me mi obbliga a trattare quello che mangio, quello che mi serve, come cose, e me stesso o i miei simili come soggetti che mangiano, che si servono. Ciò che esiste al mondo non È più altro, attraverso la conoscenza che ne ho, che una serie di apparenze dipendenti le une dalle altre. Teoricamente non È possibile alcuna subordinazione nella serie. Ma trascuro il soggetto che io sono, che la considera e macchinalmente tratta ciò che mangia, ciò che gli serve, come cose subordinate. Macchinalmente metto sullo stesso piano quelle cose che generalmente mi appaiono nella loro interdipendenza, escludendo ogni preminenza, e le cose che mangio, che mi servono, le quali sono, rispetto al soggetto che io sono, oggetti "servili".

Quando il valore È affermato sovranamente, riferito al soggetto, le cose gli sono subordinate senza equivoci. Ma non cambia nulla quando, essendo scomparsa la sovranità manifesta, le succedono forme attenuate e travestite.

La sovranità tradizionale È sottolineata in modo vistoso. E' la sovranità dell'eccezione (un solo soggetto, fra tanti, gode delle prerogative dell'insieme dei soggetti). Al contrario, il soggetto qualunque che mantiene l'opposizione del valore sovrano all'oggetto

subordinato possiede questo valore condividendolo con tutti gli uomini. E' l'uomo in generale, la cui esistenza partecipa necessariamente della natura del soggetto, che si oppone in generale alle cose, per esempio agli animali, che uccide e mangia. Affermandosi nonostante tutto come soggetto, egli È sovrano rispetto alla cosa che È l'animale. Però, in genere l'uomo lavora; se lavora, È rispetto alla vita sovrana ciò che generalmente È l'oggetto di cui si serve o che mangia rispetto al soggetto che non ha smesso di essere. In tal modo si produce uno slittamento che tende a riservare la sovranità per l'eccezione. Io posso lavorare per me stesso, posso perfino, in una comunità in cui vantaggi e obblighi siano equamente distribuiti, lavorare per gli altri senza perdere la mia sovranità al di là della durata del lavoro. Ma se la distribuzione non È equa, questa sovranità È alienata a vantaggio di chi non lavora ma trae profitto dal mio lavoro. Nella sovranità tradizionale, in teoria un solo uomo beneficia dello statuto di soggetto, ma ciò non significa soltanto che la massa lavora mentre lui consuma gran parte dei prodotti del lavoro: ciò suppone inoltre che la massa veda nel sovrano il soggetto di cui È l'oggetto.

2. Il sovrano diverso dagli altri, differisce da essi come il soggetto differisce dall'azione oggettiva del lavoro.

Questo gioco di parole, inevitabile, viene un po' a sproposito. Voglio dire che l'individuo della massa, che consacra una parte del suo tempo a lavorare per il sovrano, lo riconosce; voglio dire che "si riconosce" in lui. L'individuo della massa non vede più nel sovrano l'oggetto che questi deve essere per lui, ma il "soggetto". Al limite, È così generalmente anche per i suoi simili, specie quelli che fanno parte di una stessa comunità. Ma il sovrano rappresenta per lui, in modo privilegiato, l'esistenza interiore - la verità profonda - verso la quale si orienta una parte dei suoi sforzi, quella parte che consacra ad altri che se stesso. In un certo senso, il sovrano È l'intermediario fra un individuo e gli altri. Egli assume per l'individuo il senso degli altri. Ma dagli altri, dai suoi simili, l'individuo s'aspettava un lavoro pari al

suo. Dal momento che gli altri avevano un portavoce dal quale erano rappresentati, il portavoce degli altri era tale in quanto ne rappresentava l'intimità, e non i membri che lavorano, analoghi alle cose inerti, agli strumenti subordinati. Dev'essere umanamente inevitabile che un uomo dia ai suoi simili il sentimento di esserci per gli altri, di saper parlare in vece loro, di poter rispondere al loro posto. Questo non È sempre legato al linguaggio; ciò che importa, per l'uomo eletto, È di non esser mai posto rispetto ad "altri" nella situazione di un oggetto rispetto al soggetto che ne È il fine e a cui esso serve. Gli individui di una massa, infatti, non possono riconoscere in uno di loro colui che rappresenta tutti gli altri se costui È, anche per un solo istante, subordinato a qualcuno del loro gruppo, se non È al contrario, per gli altri nel loro insieme, ciò che il soggetto È per l'oggetto. Perciò il sovrano non lavora ma consuma il prodotto del lavoro degli altri. La parte di questo prodotto che non È necessaria alla sussistenza dell'"oggetto" che È, provvisoriamente, l'uomo che produce, spetta al "soggetto" che È il sovrano. Il sovrano restituisce al primato del tempo presente la parte eccedente della produzione, acquisita in quanto altri uomini si sono piegati al primato del tempo futuro. Il sovrano, riassumendo l'essenza del "soggetto", È colui grazie al quale e per il quale l'istante, l'istante "miracoloso", È il mare in cui si perdono i ruscelli del lavoro. Il sovrano spende nel corso della festa, per s, e per gli altri indifferentemente, ciò che fu accumulato col lavoro di tutti.

3. Che cos 'È il sovrano per colui che lo "riconosce".

Quello che dico È magari poco fondato, teorico, lontano da una realtà che non È mai semplice e omogenea. Ma l'esperienza "interiore" che mi guida, mi spinge a mantenere l'autonomia di questa rappresentazione rispetto ai dati storici precisi che studia per esempio l'etnografia. Se c'È un elemento che noi cogliamo dal di dentro, questo È proprio la sovranità, anche quando si tratta non di quella a cui tendiamo personalmente, ma di quella che offriamo a certi personaggi regali, in modo che spesso sembra inaccettabile (2).

Un'esperienza simile non ha senso probabilmente se non si tiene conto dei dati oggettivi ad essa legati, ma dobbiamo anche capire questi dati alla luce di quell'esperienza senza la quale essi non sarebbero stati nemmeno "dati". Certe condizioni dell'esperienza ci appaiono oggettivamente, come la produzione, la parte eccedente e quella necessaria alla sussistenza, ma quando È in gioco il "tempo presente", anche se parlo degli "oggetti", dei prodotti consumati, sui quali opera, questi oggetti sono "distrutti", consumati, e la preferenza data all'"istante" corrisponde al disprezzo del mondo oggettivo. Posso avere altri approcci per accostarmi all'istante, ma esso rimanda sempre e soltanto al mondo interiore del "soggetto". Convengo, a questo punto, che ne ho parlato in modo "vago"; non resta niente, di ciò che affermo, che io possa afferrare solidamente, ma per l'appunto, proprio a questo volevo arrivare. Il mio pensiero perde il suo punto d'appoggio se gli oggetti smettono di ossessionarmi, se l'interesse che in quest'attimo preciso l'atto di distruggerli presenta per me prevale sulla considerazione che avevo per essi, sulla cura che avevo avuto di procurarmeli, sulla serietà che essi soli posseggono. In questo momento, io guardo ancora gli oggetti, ma li vedo illuminati da quella verità interiore in cui essi non sono più altro che l'occasione di un gioco soggettivo. Allora il mio pensiero passa da un mondo all'altro, da quello oggettivo in cui esso si costruisce a quello soggettivo in cui si dissocia, ma nel tempo in cui si dissocia, prima che esso sia del tutto "dissociato", io posso ancora exteriorizzarne il contenuto. Per questo ho potuto scrivere: "Il sovrano restituisce al primato del tempo presente la parte eccedente della produzione, acquisita in quanto altri uomini si sono piegati al primato del tempo futuro...". Se ho potuto farlo, È perché, ho distinto in me stesso l'istante in cui, venuto meno il primato del tempo futuro, mi comportavo come sento che, a modo suo, si comporta il sovrano. Questi comportamenti, questi atteggiamenti mentali, sono comunicabili, e la sovranità È un'istituzione perché, la massa non le È estranea, perché, l'atteggiamento mentale del sovrano, del "soggetto", "si comunica soggettivamente" a coloro di cui È il sovrano. La "soggettività" non È mai oggetto della conoscenza discorsiva (salvo per vie traverse), ma si "comunica" da "soggetto" a "soggetto" grazie

al contatto sensibile dell'emozione: comunica quindi nel riso, nelle lacrime, nel tumulto della festa... Nel riso, non È uno stesso oggetto che determina indipendentemente gli stessi effetti in diverse persone. Il gioco oggettivo del meccanismo È forse analizzabile, ma manca la soggettività del ridere, che non È esprimibile nel discorso ma di cui le persone che ridono sentono la trasparenza sorprendente, trascinante, che passa dall'uno all'altro, come se un medesimo riso sollevasse un'unica onda interiore. L'emozione che va sotto il nome di sovranità È meno comunemente percepita del ridere come una soggettività contagiosa (come un'ondata intima e possente che attraversa la folla). Ma da un lato io provo quest'emozione in solitudine, quando sono portato da un forte sentimento della mia soggettività, la quale mi appare "miracolosamente", al termine delle concatenazioni che di solito mi legano agli oggetti; dall'altro, riconosco nei movimenti di una folla all'apparire "miracoloso" di un re quello stesso sentimento, meno intenso in ciascuno degli individui che compongono questa folla, e nello stesso tempo più intenso a causa dell'immensità della folla che ne amplia la risonanza: ogni volta, la frase che bisogna gridare È "Impossibile, eppure esiste!". Infatti, ciò che ogni volta si manifesta È il "soggetto", sempre inatteso, liberato dalla pesantezza che ci impone il mondo utilitario, dai compiti nei quali ci imprigiona il mondo degli oggetti.

Non mi È possibile precisare subito i rapporti e le differenze che esistono fra le diverse qualità di emozione di cui ho parlato (legate al riso, alle lacrime, alla festa, al sentimento di sovranità...). D'altronde posso solo indicare, entro i limiti di questa "introduzione teorica", una rappresentazione resa possibile unicamente, alla lunga, da un'incessante ripetizione delle emozioni descritte e dei legami che le associano alle realtà oggettive particolari che intervengono ogni volta. Ma prima di tutto, dovevo parlare di ciò che rese possibile, e anche facilmente sopportabile, la sovranità.

L'uomo che assume per tutti i membri di una comunità il valore degli "altri", lo può, come dicevo, nella misura in cui egli significa la "soggettività" degli altri. Ciò suppone la comunicazione da "soggetto" a "soggetto" di cui parlo, in cui alcuni "oggetti" fungono da intermediari, ma solo se sono ridotti, nell'operazione, all'insignifican-

za, "se sono distrutti in quanto oggetti". E così in particolare per il sovrano, che in un primo momento È l'oggetto distinto di chi vede in lui non solo l'uomo ma il sovrano. Se io vedo un passante per la strada, lo posso considerare come un oggetto distinto, di cui mi disinteresso completamente, ma se voglio posso considerarlo come un "simile": ciò È vero se nego in lui, almeno in parte, il carattere oggettivo di passante qualunque, il che accade se tutt'a un tratto lo guardo come un fratello, e non vedo più in lui altro che il "soggetto", con cui "posso", con cui "devo" comunicare, stimando che niente di ciò che lo riguarda soggettivamente mi sia più estraneo. "Fratello" designa, in un certo senso, un oggetto distinto, però quest'oggetto porta in s,, per l'appunto, la negazione di ciò che lo determina come oggetto. E' un oggetto per me, non sono io, non È il "soggetto" che sono io, ma se dico che È mio fratello, È per assicurarmi che È "simile" a quel "soggetto" che sono io. Di conseguenza, nego il rapporto da "soggetto" a "oggetto" che in un primo tempo avevo colto, e la mia negazione definisce, tra me e mio fratello, il rapporto da "soggetto" a "soggetto", che non sopprime ma travalica il primo rapporto. La parola "fratello" designa ora un legame di sangue (definibile oggettivamente, che porta in s, la negazione di ciò che distingue, l'affermazione della somiglianza), ora un legame, di ugual natura, fra me e "ogni altro" uomo. Insisto su quest'ultimo significato poich, intendo opporlo a quello della parola "sovrano", che si riferirebbe, se "avessi" personalmente un "sovrano", non all'oggetto che io sarei per il sovrano, ma al "soggetto" che il "sovrano" sarebbe per me. L'ho già detto, il "soggetto" sono innanzi tutto io stesso, e in un primo momento il "sovrano" È un "oggetto" per me. Ma nella misura in cui io lavoro al servizio degli altri, che il "sovrano" rappresenta, non sono un "soggetto" ma un "oggetto" di colui o di coloro per cui lavoro. Sono ancora un soggetto, ma solo a lavoro terminato. D'altronde, mi tratto io stesso come un oggetto, lavorando al mio proprio servizio. Mi ritrovo "soggetto" se nego in me il primato dell'istante futuro a vantaggio dell'istante presente, ma così come talvolta considero colui che ero quando lavoravo alla stregua di un "oggetto", al servizio del "soggetto" che sono in quel momento, il sovrano mi guarda come un oggetto nella misura in cui produco ciò

di cui dispone. Sa che non ho cessato veramente di essere un "soggetto", ma non lo sono più interamente perché, lavoro, e non solo per me stesso, ma anche per gli altri e quindi per il sovrano che li rappresenta. Io sono un soggetto, ma il sovrano, che non lavora, lo È diversamente da me. Io lo sono solamente al limite. Non posso ritrovare agevolmente l'apparizione sempre inattesa della soggettività intatta, che nulla può piegare e che la servitù dello sforzo non paralizza. In teoria non potrei più sperare in quella capricciosa apparizione, profondamente "sacra", se il mio lavoro non avesse preservato almeno il "sovrano" da questa miseria. In teoria il sovrano, grazie al mio lavoro, può vivere, se lo vuole, nell'istante: d'altronde non È importante che lo voglia, ma che lo possa e, in tal caso, "manifesti" questo potere. Il sovrano È prima di tutto questo luogo contraddittorio: egli incarna il soggetto, ma ne È l'aspetto esteriore. Questo non È del tutto vero: essenzialmente la sovranità si dà interiormente, solo una comunicazione interiore ne manifesta veramente la presenza. (Vorrei che questo schema non dipendesse strettamente da realtà particolari, ma non posso fare a meno di ricordare che spesso la persona del re È così profondamente sacra che

È pericoloso toccare ciò che egli tocca (3): ciò che È sacro, pericoloso, viene grossolanamente ritenuto interiore, il suo unico senso sarebbe in fondo l'interiorità). Ma il sovrano È nondimeno determinato oggettivamente dal gioco della sovranità: la sua soggettività non È espressa se non in termini grossolani, e grossolani sono anche i mezzi adoperati per raggiungerla, mentre soltanto essa ha un senso: sono mezzi "esteriori". Ma ciò È vero solo in apparenza. L'unzione, le insegne della regalità, le proibizioni regali e la magnificenza, apparentemente non solo designano il re ma lo fanno essere ciò che È: il re ebreo È l'unto del Signore. Però ciò che il re È veramente resta estraneo alle concatenazioni delle cause e degli effetti. Se il re È l'unto del Signore, È il Signore che l'ha deciso, e non gli uomini in quanto dispongono di quelle concatenazioni. Il Signore: colui che nello spirito di quelli che nominano È dato al di fuori del mondo creato, che non dipende da niente, che, al di sopra del re che lo rappresenta, È il solo vero sovrano. Similmente, l'Eucaristia non È

quel "bene spirituale" che dice la Chiesa per il fatto che le parole prescritte sono state mormorate, È la volontà soggettiva del Cristo, non determinata oggettivamente da nulla, che da alle parole di un prete consacrato il potere di cambiare la realtà oggettiva del pane in realtà soggettiva di Dio. Il bisogno di non lasciare la verità regale in balia di una determinazione esterna È stato sentito così fortemente, d'altronde, che il più delle volte la scelta del sovrano È dipesa da un elemento che la sorte dava già in anticipo, come il sangue, e a cui non poteva sostituirsi l'uso di mezzi. Il sotterfugio era grossolano giacch, all'origine delle dinastie soltanto l'impiego di mezzi esteriori fu operante, a quanto sembra, per differenziare il primo sovrano dagli altri uomini. Ma l'impiego di mezzi non ebbe forse il senso che suggerisce il pensiero oggettivo. Le qualità che dovette mostrare il primo sovrano non somigliavano, in teoria, a quelle dell'uomo di Stato o del capo militare di oggi, che intervengono sempre dall'esterno al fine di modificare a vantaggio dei loro uomini le determinazioni del mondo oggettivo. Doveva dar prova di qualità d'ordine soggettivo: doveva porsi davanti agli altri, nel rapporto da "soggetto" ad "oggetto", dell'essere umano davanti al resto del mondo, davanti agli animali e alle cose. Certo non era così semplice quanto sembra, e d'altra parte l'equivalenza tra soggetto/oggetto e uomo/animale non si È stabilita così facilmente. Ma all'esterno, egli doveva manifestare una verità interiore. Si trovava nelle condizioni del profeta o del santo che provano il loro carattere divino per mezzo dei "miracoli" nei quali traspare l'efficacia esteriore della "santità soggettiva".

4. Il riconoscimento della sovranità altrui, il rango personale nella gerarchia e nella funzione - ovvero, la differenza fondamentale fra la religione e la regalità.

La possibilità che si da in qualsiasi uomo di riconoscere nell'altro la propria verità interiore e la difficoltà di vederla in se stesso sono alla base dell'aspetto disarmante della sovranità.

Innanzitutto, non È così facile abdicare in favore di un altro. Se

le masse lo fecero liberamente e addirittura moltiplicarono l'esperienza all'infinito, non fu mai senza una riserva personale: infatti ognuno si sforzava al massimo di avvicinarsi "più di un altro" al sovrano, cioè a colui che riassumeva in sé, le possibilità di ricchezza infinita dell'essere. Il sovrano si circondava di una corte in cui la luce che emanava dalla sua persona illuminava direttamente coloro che si avvicinavano di più a lui. Un uomo poteva essere situato per nascita al limite di quella dignità suprema che uno solo poteva assumere. Discendendo i gradini successivi, la pretesa era sempre meno giustificata, ma rischiava di essere più legittima di quella di un altro. Ciò che non era dato dalla nascita, poteva esser raggiunto grazie all'abilità dell'ambizione, all'intrigo o al merito. Anche il denaro permetteva, grazie al dispendio, di somigliare al sovrano: un uomo può rimediare con il possesso della ricchezza all'insufficienza di mezzi che, lasciandoci in balia della necessità, crea in questo mondo la subordinazione. Nella misura in cui non possiamo aspirare, in questo mondo, a non dipendere più da nessuno, ci sforziamo in qualche modo di ricevere almeno il riflesso della magnificenza indivisa che appartiene solo a colui che non riceve la propria sovranità che da se stesso. Nell'ambito del cristianesimo questo principio non era rispettato: il sovrano dipendeva almeno da Dio... Ma intorno al re, si faceva a gara per spuntarla sui propri amici, per ricevere la luce che emanava dalla regalità.

Di solito la magnificenza regale non risplende nella solitudine. Il "riconoscimento" (4) della moltitudine, senza la quale il re non è nulla, implica il "riconoscimento" dei più grandi, di coloro che potrebbero aspirare per se stessi al "riconoscimento" degli altri. Ma il re, che non godrebbe della magnificenza indivisa se non fosse "riconosciuto" dai più grandi, deve "riconoscere" questi ultimi come tali. La magnificenza sovrana ha sempre quell'aspetto di composizione ordinata che essa presenta nelle "corti". Sacerdotali o regali che siano, le dignità si ordinano sempre in una gerarchia in cui le diverse "funzioni" formano dei "ranghi" che, innalzandosi, sostengono in qualche modo quella dignità suprema che, posta al di sopra di tutti, è sola a possedere la pienezza dell'essere. Bisogna però dire che così l'essere ci è sempre dato secondo la scala dei "ranghi",

legati il più delle volte a certe "funzioni". La funzione È necessariamente degradante. Chi l'assume lavora e si trova di conseguenza in posizione servile. In questa formula appare il tema della prodigiosa commedia che mettiamo in scena sin dall'origine della storia. In questa commedia dello splendore, l'umanità si sforzava miserabilmente di sfuggire alla miseria. Questo È infatti il preciso scopo dello splendore: esso accusa il carattere miserabile del lavoro ma, nello stesso tempo, pretende di elevarsi al di sopra di esso, crede di sfuggire alle sue leggi. La difficoltà comincia col degradare dei ranghi che sostituisce una divisione del lavoro, anche se si tratta del lavoro meno servile, alla violenta negazione del momento sovrano. Alla fine la divisione non risparmia nemmeno il re in persona, e la regalità, che era prima sacerdotale, non È più nient'altro che la funzione meno degradante, ma pur sempre una funzione.

Sarebbe inesatto affermare che la regalità non raggiunse mai lo splendore a cui aspirò, e che fu solo e sempre un impantanamento dello splendore. La regalità fu, in un medesimo movimento, splendore e impantanamento. La magnificenza vi aveva una parte importante, ma non pot, mai tirarla fuori dal fango.

In questi meandri bisogna vedere ciò che l'essere divenne per se stesso.

La mediocrità delle forme regali È certa. Essa ci colpisce se paragoniamo queste forme alle forme religiose. Il fatto è che la religione apriva ciò che il potere reale chiudeva. È difficile qui precisare, perché, i principi si confondono: la regalità È religiosa e la religione È regale, ma la regalità assunse la "funzione" che la religione non assumeva. Nella misura in cui la sovranità che ogni uomo possiede - a meno che la rinneghi a vantaggio di un altro - diventò prerogativa di uno solo, quando la moltitudine di fatto l'ebbe rinnegata, costui la riceveva quasi fatalmente come una carica politica. A quanto sembra i primi ad assumerla furono gli ufficiali. Ma il re e i suoi ufficiali (5) formavano un insieme solidale: dal re emanava lo splendore senza il quale gli ufficiali non avrebbero avuto il potere inerente al loro compito, gli ufficiali ricevevano dalla loro azione efficace quella parte di sovranità che in fondo emanava da essi stessi, co-sicché,, anche se il re, come spesso accade, non era altro che

una vittima destinata al sacrificio, la sovranità restava tuttavia impaniata nelle funzioni che essa rendeva possibili e che già davano uno splendore derivato, ma pur sempre uno splendore, a coloro che le assumevano.

Difficoltà analoghe si ritrovano nei rapporti fra religione e magia: la religione, che non era radicalmente diversa dalla magia efficace (salvo il fatto che essa guardava alla comunità intera e non all'interesse degli individui) soffriva anch'essa di essere impantanata nel mondo delle cose. Ma le forme religiose rimaste distinte dall'istituzione regale non erano, come quest'ultima, gravate brutalmente del peso del potere. La regalità operava soprattutto "nello spazio" la divisione del profano e del sacro: la dignità regale si isolava dalla moltitudine, in seno alla quale il rango, dipendente da una prossimità più o meno grande, introduceva una gerarchia spaziale in cui avevano la meglio l'errore, la menzogna e la mediocrità. La religione, in senso stretto, operava anch'essa le sue suddivisioni nello spazio: definiva certi luoghi deputati e consacrava certe persone. Ma, da un lato, le differenziazioni così introdotte non dipendevano, come nell'ordine regale, da divari in cui intervenivano le cose stesse (le funzioni, l'intrigo, la forza); dall'altro, la suddivisione religiosa aveva luogo essenzialmente "nel tempo". Il principio della religione, in quanto si oppone alle forme regali, deriva dalla necessità per l'umanità comune di dare all'attività profana una larga parte del suo "tempo". Anche quando la religione consacra delle persone, non dispone per forza di tutto il loro tempo. E se qualcuno, religiosamente, si dedica interamente alle cose sacre, in teoria È perché, ha scelto di farlo, a un'età in cui la scelta È possibile: e la "scelta" può effettuarsi solo nel tempo, mentre il "rango" È situato nello spazio. Il rango dipende: - dalla nascita, che È una differenza spaziale, - dal merito, che fonda l'azione sulle cose, il cui risultato si organizza nello spazio, - dalla forza che, in quanto dispone staticamente del rango, È essa stessa un contenuto dello spazio. Quindi la religione mette in opera ciò che non È mai dato staticamente, ciò che "si decide". L'ordine regale È esso stesso sovrano, si manifesta nell'"istante" privilegiato rispetto alla speculazione del lavoro, ma se ciò fosse possibile l'istante regale

sarebbe fissato in forme regolari. Il capriccio che lo fonda si muta in maestà. La religione stessa È contenuta, raffrenata nelle velleità capricciose che la spingono, deriva anch'essa dalla tentazione di afferrare l'istante, di catturarlo come noi catturiamo le cose, ma essa non È obbligatoriamente legata da questa realtà esteriore della cosa, di cui dispone il potere sovrano. Il re non può più perdersi seguendo il proprio movimento, egli È divenuto il garante della vita e della felicità degli altri. Il re e i suoi ufficiali s'innalzano nell'ambito del mondo sacro come una facciata risplendente dietro la quale agiscono gli interessi più varii, alcuni inconfessabili, altri inconfessati. Noi possiamo provare davanti alla facciata la folgorazione miracolosa dell'istante, ma la luce impedisce di vedere la sordida realtà dell'ordine delle cose.

L'esperienza interiore di queste forme complesse può darsi in due modi: in primo luogo, una parte della nostra esperienza interiore corrisponde a qualcosa di cui ci appaiono le forme esteriori sul piano della vita comune; in secondo luogo, il gioco dell'essere personale si compone in noi dei medesimi moti di superbia e dissimulazione, di confusione dell'istante e della cosa, che ritroviamo nel gioco degli esseri in generale.

5. La rivoluzione.

Non È quasi il caso di precisare che un sistema già così contestabile, lo È tanto più per chi non gode n, dei vantaggi del sovrano n, di quelli del rango. Il sovrano e i dignitari non gli concedono più i benefici del soggetto. Se si sottomettesse, potrebbe ricevere da essi la sua verità soggettiva, vedere nel re e nella sua corte un'immagine di quello splendore a cui non ha mai cessato di pretendere in cuor suo. Ma si dice invece: "Questo splendore È falso!" (e non si sbaglia), oppure: "Esso nasconde lo sfruttamento dei miserabili come me!" (e questa volta ha interamente ragione). Rifiuta di perpetuare lo slittamento tradizionale che permise di prendere per un'incarnazione "degli altri" un personaggio magnifico circondato di privilegiati che avvilluppava nella sua magnificenza. L'inganno di cui

ci si avvede più in fretta È quello dei privilegiati che, senza lo splendore regale, compiono esazioni evidenti. Ma la vera rivolta comincia quando È in causa la persona del re, quando l'uomo della moltitudine decide di non alienare più a favore di un altro, chiunque esso sia, la parte di sovranità che gli spetta. Solo a questo punto egli assume per se stesso, per s, solo, l'intera verità del soggetto.

Albert Camus ha quindi ragione di porre come principio la formula: "Mi rivolto, quindi sono": la verità dell'"io" stesso È in questione quando cessiamo di essere subordinati, ma la rivolta non comincia nel momento in cui "noi" ci ribelliamo. Quando lo stesso sovrano rifiutava di accettare interamente le proibizioni su cui È fondata la società, quando prendeva su di s, la responsabilità di trasgredirle, in qualche modo, in nome dei suoi sudditi, la rivolta era già cominciata e il sovrano poteva dire in nome degli altri: "Ho rifiutato di sottomettermi, quindi sono". Questa restrizione È più grave di quanto non sembri. L'uomo in rivolta È definito dal no categorico che egli oppone al mondo della sovranità nel suo insieme. Ma se in questo movimento di negazione fosse negata la rivolta stessa? la rivolta, il "soggetto" medesimo, questa verità intima che si fa luce all'improvviso nei momenti "sovrani"?

6. Il marchese di Sade o la rivolta sovrana.

Non posso fare a meno, a questo punto, di introdurre le considerazioni che riguardano la posizione di un uomo singolare, il marchese di Sade, che ebbe in dote per nascita una parte della magnificenza sovrana, e nondimeno spinse la rivolta fino alle sue estreme conseguenze.

E' difficile parlare senza fraintendimenti di questo personaggio di cui potrei dire ciò che Voltaire diceva di Dio, cioè che se non fosse esistito, bisognerebbe inventarlo. D'altronde fu per una serie di malintesi che i suoi movimenti di umore si associarono alla convulsione rivoluzionaria del suo tempo. Quel gran signore si disse a ragione che dobbiamo disporre senza limitazioni di noi stessi e del mondo, altrimenti diventiamo vittime o servi. Il suo errore fu forse

d'immaginare che si possano considerare a volontà "gli altri" come esterni a noi, cosicché, essi non possano contare per noi se non in modo assurdo, sia per il timore che ne abbiamo sia per il vantaggio che speriamo di trarne. Quindi potremmo uccidere o torturare questi altri, che per noi sono nulla, ogni volta che ne potessimo ricavare un piacere. In questo senso È un errore grossolano: noi possiamo guardare a volontà un altro, diversi altri o addirittura un gran numero di persone in questo modo, ma "io solo" non sono mai l'essere, sono sempre "io con i miei simili". Anche se i "miei simili" cambiano, se escludo da essi uno che consideravo tale, se aggiungo un altro che invece consideravo esteriore, io parlo e quindi sono - l'essere in me stesso È - fuori di me come in me. Di conseguenza, disporre di noi stessi e del mondo ha almeno questa limitazione: se non il mondo, almeno una parte degli esseri che esso contiene non È del tutto distinta da noi. Il mondo non È composto, come Sade in fondo lo rappresentò, di se stesso e di cose. Ma l'idea che si fece della rivolta È tuttavia spinta all'estremo limite del possibile. Se essa comporta alcune contraddizioni, queste non possono abolirne il senso.

Sade qualificò la soppressione dell'ordine monarchico come crimine: quindi la folla dei rivoluzionari era nel crimine, ogni rivoluzionario era complice dell'altro, e dato che ognuno aveva avuto parte al crimine, si doveva continuare. La società dei criminali doveva darsi al crimine, ogni cittadino avrebbe potuto raggiungere il godimento supremo uccidendo e torturando. E noto che Sade associava a questa libertà del crimine l'abolizione della pena di morte. Era sua opinione che la freddezza della legge non potesse giustificare l'atto di dare la morte, che trova la sua giustificazione soltanto nella passione del criminale, che lo mette fuori di sé. Posso trasporre in altri termini questo modo di vedere così singolare. La messa a morte È la trasgressione del divieto dell'omicidio. La trasgressione È, per sua essenza, un atto sacro. La messa a morte legale È profana e in quanto tale inammissibile.

Userò ora questa terminologia (che in un certo senso mi È propria) per esprimere il pensiero di Sade nel suo insieme. L'uomo che non trovò più la sua verità soggettiva nel re e volle trovarla in se

stesso, la pot, trovare soltanto nel crimine, come aveva fatto in fondo il re stesso. Se l'ha trovata, È solo grazie all'uccisione del re, ma se abbandona il crimine, si sottomette non più al re che ha ucciso, ma al potere che in nome del re limitava la libertà di chiunque non godesse delle prerogative sovrane e che, morto il re, limita la libertà di tutti gli uomini.

Questa verità fondamentale È schematica, la libertà sovrana del re ha poco a che vedere con i crimini sfrenati dei mostri partoriti dell'immaginazione dell'autore di "Juliette". Si pensi ai momenti dei massacri libidinosi in cui le grida di gioia si mescolano ai vomiti. Eppure il principio È lo stesso, poich, la sovranità È la negazione del divieto. Per la verità, le crudeli mostruosità di Sade hanno un unico senso, la loro dismisura sottolinea e accentua questo principio. La cosa più importante per me È di mostrare il fallimento della rivolta. Il ribelle rifiutava di alienare a vantaggio di altri una sovranità che gli apparteneva ma, come Sade ha intuito e espresso in forma paradossale, non seppe mantenere la direzione verso cui avanzava. Liquidò la soggettività regale che non si imponeva a lui e lo privava della sua propria soggettività, ma non seppe ritrovare per s, ciò di cui la gloria del re l'aveva privato. Per la società monarchica era solo un oggetto, ma niente era cambiato nella società repubblicana, salvo

il fatto che non c'era più di fronte a lui un "soggetto" il cui carattere sovrano sembrava essere l'unica causa della sua limitazione. In una società che ha rifiutato la sovranità istituzionale non È certo già conquistata la sovranità personale. L'uomo che ha lottato per abolire ciò che l'opprimeva e lo abbassava al livello delle cose, deve ancora giocare una nuova partita per ritrovare ciò di cui l'oppressione l'aveva privato. Anzi, ha perduto ciò che la società monarchica almeno possedeva, una rappresentazione dell'essere abbastanza intera e tale che l'essere non poteva lasciarsi confondere con le cose ridotte all'oggettività.

7. La sovranità che non ha presa su NIENTE, ovvero la poesia.

Ciò che precede È probabilmente una semplificazione

grossolana. Il mondo È sempre più ricco del linguaggio, specie se ricaviamo da un immenso disordine una prospettiva afferrabile anche per un istante.

Il linguaggio in tal caso impoverisce ciò che È, deve farlo, altrimenti non potremmo intravedere ciò che non È visibile a un primo sguardo. Ma io cerco in questo modo di descrivere un'esperienza interiore comune e comunicabile che sia in grado appunto di raggiungere quel soggetto sovrano che la società feudale aveva raggiunto così imperfettamente e che troppo spesso la rivolta ha mancato seguendo le vie che ho tracciato. Le brecce miracolose, attraverso le quali la luce improvvisamente ci inonda, sono sempre in rapporto con queste prospettive aperte. Nell'oscurità profonda (nell'oscurità dell'intelligibile), noi possiamo almeno disporre le apparenze in modo che cessino di rinchiudere la nostra mediocrità dietro il muro dell'ogget-tivo.

Non fu il caso ad aprire in questo muro, davanti a noi, la breccia che vi scorse l'"immaginazione" sadiana. Infatti le brecce in questo muro sono immaginarie, solo le pietre che lo formano sono "reali". Queste sono le cose, ma la "realtà" delle cose non È profonda: È superficiale nel suo fondamento stesso, ed È soprattutto importante mostrare che il muro che essa innalza contro di noi, se È invalicabile, assume però varie forme. Ciò che un tempo sembrò richiudere il muro dipendeva dalla pesantezza che tendeva a fare della sovranità una cosa. Il muro si richiudeva almeno per colui che non si lasciava ingannare dalla magnificenza regolata dai re e dai preti. Aveva ragione di denunciare la loro menzogna e di combatterli. Ma il passato non mentiva nel senso che egli credeva: "in verità", mentiva in quanto, "nella sua pesantezza", rappresentava come una cosa ciò il cui principio È di non esserlo. (Li rappresentava quindi in due modi: nella pesantezza di un pensiero incapace di liberarsi, e in quella dei profitti materiali ricavati da coloro che utilizzavano come schermo gli splendori il cui senso era di non servire).

Vorrei ora terminare questo rapido cenno (la mia introduzione) non sull'"oggetto di studio" (quale lo considera, non a torto, la storia delle religioni), ma su un "problema" (che per lo spirito È una specie di lacerazione). Credo di aver sufficientemente ribadito

l'impossibilità di cogliere la sovranità come un oggetto... Parlavo poco fa di menzogna, e in un certo senso mi situo nel prolungamento della critica razionalistica, parlando delle menzogne del passato. Ma in queste menzogne ho posto la sola verità che conti per me (come per tutti gli uomini non alienati dal fatto di servire le cose). In queste menzogne? Sì, ma non solo in queste. Anche nelle menzogne di tutti quelli che cercarono o "cercheranno" ciò che io cerco. La sovranità non È NIENTE, e quanto fu pesante (ma inevitabile) farne una "cosa", questo io mi sono sforzato di dire. Ora voglio parlare dell'apertura dell'arte che mente sempre ma senza ingannare coloro che seduce.

Ancora una volta, non era il caso che, nella sua cella della Bastiglia (6), riduceva Sade all'immaginario. Nel mondo della sovranità decaduta, solo l'immaginazione dispone di momenti sovrani. La sfera dell'erotismo È anch'essa, nel profondo, immaginaria, limitata dalla solitudine relativa della camera. L'erotismo, in un primo momento, sembra ingannare lo spirito meno dell'immaginazione artistica, e quindi ciò che esso opponeva alla tradizione degli esseri sovrani era meno inconsistente: c'È qualcosa di più terribile delle figure che la rivolta di Sade oppose a quella di una maestà divina incarnata nei re? E' proprio perché, si È innalzato all'altezza di questo "terribile", perché, ha riconosciuto nell'opera di Sade la misura disseminata della poesia, che il "movimento moderno" ha fatto uscire l'arte dallo stato di subordinazione in cui l'avevano quasi sempre mantenuta gli artisti "al servizio" dei re e dei preti. Ma oggi il "movimento moderno" È relativamente scaduto, al suo slancio primitivo si È mescolata una furfanteria che annoia. Gli antecedenti a cui si richiama hanno più senso di quanto ne abbia esso stesso. Mi sembra spesso che l'arte ci guadagnasse a servire un sistema determinato dall'impantanarsi più o meno grave della sovranità passata: evitava così lo scoglio della vanità individuale che sostituisce una degradazione ridicola, più umiliante, alla grave solennità di una volta. Ma non dimenticherò mai il momento "terribile" in cui l'arte moderna denunciò la servitù, anche la più piccola, e rivendicò l'eredità "terribile" dei sovrani decaduti. Coloro che parlarono in suo nome ebbero forse solo furtivamente coscienza di un "impossibile" a cui li destinava la loro parola. Si ingannarono anche loro,

rivendicarono dei diritti, dei privilegi, senza vedere che la minima protesta, rivolgendosi a coloro che rappresentano le cose, li situava nel solco dei privilegiati di un tempo. Chi parla in nome di un'arte sovrana si situa al di fuori di uno spazio reale, su cui non ha presa, contro il quale non ha diritti. L'artista non È NIENTE nel mondo delle cose, e se reclama un posto in questo mondo, anche solo per avere il diritto di parlare o il diritto, più modesto, di mangiare, si ritrova nella stessa situazione di coloro che credettero che la sovranità potesse, senza alienarsi, aver presa sul mondo delle cose. Il suo compito È di sedurre: se non riesce a sedurre i portavoce di questo mondo, tutto È perduto. Non gli resta che tacere, e non deve mai rimpiangere il tempo in cui la sovranità si subordinava alle cose volendo subordinarle: non È compito suo di sapere se i portavoce sono qualificati (7).

NOTE

Nota 1. L'uso dei sovrani di dire: "i miei soggetti" introduce un equivoco che mi È impossibile evitare: il "soggetto", per me, È il "sovrano". Il soggetto di cui parlo non ha niente di "assoggettato".

Nota 2. Anche il più razionalista fra noi può coglierne ancora un aspetto se considera l'emozione che un re - o una regina - comunicano alle folle straniere.

Nota 3. "Presso i Malesi", scrive H. Webster ("Taboo: A Sociological Study", New York, Octagon, 1942), "non solo la persona del re È considerata sacra, ma si crede che la santità del suo corpo si trasmetta alle insegne della regalità e faccia morire chi viola i tabù regali. Per esempio, sono persuasi che chiunque commette una grave offesa nei confronti della persona del re, chiunque tocca (anche solo per un attimo) o imita (anche col permesso del sovrano) le principa

li insegne della sua dignità, chiunque fa uso senza averne il diritto di uno di questi oggetti o di uno dei privilegi regali, sarà "kena dolat", vale a dire colpito a morte da una scarica quasi elettrica di quel potere divino che secondo le credenze dei Malesi È presente nella persona del re e che chiamano "dolat", "'santità regale'".

Nota 4. Uso sempre le parole "riconoscere" o "riconoscimento" non nel senso della gratitudine, ma nel senso hegeliano. Per Hegel, ciò che esiste in noi solo in quanto ci appare come tale, non esiste veramente che a partire dal momento in cui gli altri lo "riconoscono" come tale: È quindi evidente, per esempio, che nessuno È re prima che gli altri l'abbiano "riconosciuto" come tale. [Bataille usa il termine "reconnaissance" che significa in francese sia "riconoscimento" che "riconoscenza", e ciò spiega la necessità del chiarimento semantico in nota. N.d.T.].

Nota 5. Si vedano i dati etnografici in A.M. Hocart, "The King and Councillors" (London, 1936).

Nota 6. Vi scrisse nel 1786 "Le centoventi Giornate di Sodoma",

il cui manoscritto andò perduto in seguito al saccheggio che ebbe luogo il 4 luglio 1789, durante la sommossa a cui Sade partecipò a modo suo, eccitando la folla dalla finestra. Gridava in un tubo che serviva a evacuare le immondizie: "Popolo di Parigi, stanno sgozzando i prigionieri!". Il governatore Launay lo fece trasferire per questa ragione a Bic^Atre. Così il manoscritto delle "Centoventi Giornate", che non pot, portare con s,, andò smarrito. Sade pianse per questa perdita lacrime di sangue, ma il manoscritto si ritrovò un secolo dopo, in una vendita all'asta.

Nota 7. Tornerò in seguito sul posto che ha avuto l'arte nella storia della sovranità. L'insieme delle parti seguenti cerca di chiarire il movimento che va dalla sovranità arcaica a quella dell'arte, ma in particolare il Cap. 4 della Quarta Parte tratta del passaggio dell'arte dall'espressione della soggettività sovrana esistente come istituzione a quella della soggettività dell'autore.

PARTE SECONDA.

LA SOVRANITA',
LA SOCIETA' FEUDALE E IL COMUNISMO

Capitolo primo.

Che cosa significa il comunismo?

1. La sovranità secondo le prospettive generate dalla convulsione comunista.

E' mio intento considerare i problemi della sovranità nel mondo presente. Questi problemi si ponevano un tempo nella coscienza generale, direttamente. Ma l'umanità di oggi s'immagina di essersi staccata da questo vecchiume, che magari essa conserva ma senza mai rifletterci sopra. L'umanità di oggi ha davanti a s, l'orizzonte comunista. E possiamo dire che, su un piano generale, ciò che un tempo sembrò sovrano È diventato inaccettabile, indegno di essere preso in considerazione, se si eccettua, secondo i casi, la curiosità dell'archeologo o la lotta ottusa che ha come fine l'annientamento. Se consideriamo le cose nel loro insieme, dobbiamo dire che l'universo in cui l'uomo aspirava dappertutto, ingenuamente, a forme di sovranità, ha fatto "tabula rasa del passato". La sovranità oggi non È più viva al di fuori delle prospettive del comunismo. E solo nella misura in cui le convulsioni del comunismo le danno vita che la sovranità può ancora assumere ai nostri occhi un significato vitale. Perciò non cercherò direttamente il significato della sovranità, ma quello del comunismo che ne È la contraddizione più attiva. Prima di tutto, il comunismo È il movimento di contropartita, la ripercussione che da essa ha tratto la sua forza per abbatterla - e che ha rivelato la sua efficacia dall'opposizione che suscitò. Il comunismo È anche quel mondo immenso in cui ciò che È sovrano deve rivivere, forse in nuove forme, ma forse anche nelle forme più banali. Comunque sia, sarebbe poco credibile cercare altrove che in queste torbide

prospettive aspetti della sovranità che tocchino nel vivo gli uomini limitati dal tempo presente.

2. Difficoltà e opportunità di sapere che cosa significhi, alla fine, il comunismo.

Nel mondo attuale, il comunismo (1) È certo la cosa più familiare che ci sia. Esso si È imposto dappertutto all'attenzione come un fatto o una possibilità di primaria importanza: restano pochi esseri umani che non ne abbiano un'idea qualunque, associata talvolta all'odio, talvolta alla devozione, più di rado all'indifferenza. Sono tutti concordi su un punto: si tratta di una contestazione della proprietà privata che riguarda particolarmente i mezzi di produzione, innanzi tutto le imprese industriali. Su questo nessuno ha da ridire. Ma quando si tratta del ruolo di questo straordinario movimento, del suo posto nella "storia" dell'umanità, il disaccordo non si limita alla solita opposizione tra sostenitori e oppositori. Non solo i sostenitori, nella fattispecie i dirigenti, si attengono al principio della verità pratica, della verità efficace, legata insieme al valore propagandistico e al risultato; in più essi tacciono quella parte di verità che nuoce alla propaganda; affermano, nel corso dei processi d'epurazione, ciò che sembra loro necessario per far condannare gli amici politici che non sono più d'accordo con loro: queste pratiche non sono nuove, anzi sono sempre state connesse all'azione politica, ma in questo caso, dato che tale azione È giustificata con un'ideologia, cioè una posizione di verità rigorosa, dato che essa È addirittura ed esclusivamente l'espressione storica di tale verità, dall'atteggiamento dei dirigenti comunisti deriva un grande malessere. Esso non influisce, per definizione, in modo paralizzante sul piano dell'efficacia; tuttavia ritira lentamente la realtà del comunismo dal libero gioco del pensiero umano, gioco che diventa inconcepibile se non È più aperto a tutti.

Queste considerazioni, formulate da parte dei sostenitori, sono inevitabilmente giudicate inopportune e ostili. Ma se l'azione comunista raggiunge il suo scopo, cioè se la rivoluzione già iniziata

assorbe

il mondo e porta a termine i suoi compiti, esse si ritroveranno alla fine più o meno nella forma in cui le ho esposte. Infatti prendiamo come esempio le differenze tra la storia degli avvenimenti rivoluzionari scritta mentre Lenin era vivo e quella dettata dall'apparato staliniano quindici anni dopo; i casi sono due: o passeremo, secondo la speranza espressa da Marx, dal mondo della necessità a quello della libertà, nel qual caso diventerebbe facile spiegare questi cambiamenti con la necessità, in seguito decaduta, in cui Stalin si trovò di modificare il ruolo che ebbero nella storia coloro che si opposero a lui; oppure il comunismo realizzato sarà sempre un mondo della necessità, cosa che un sostenitore ortodosso non può ammettere se non nel suo intimo, e in tal caso non può ignorare il ruolo di Trotskij nel '17.

Naturalmente gli intellettuali militanti danno a questo tipo di questioni il nome di post-rivoluzionarie, ma ciò equivale a dire che la preoccupazione di capire il comunismo È anch'essa postrivoluzionaria. Oggi che il destino della rivoluzione È in gioco, "non si tratta di capire il mondo ma di cambiarlo". Comunque sia, un comunista non può stupirsi se un giorno il desiderio di capire apparirà come la conseguenza d'un'azione in cui, praticamente, in una certa misura, si richiederà agli attori di considerare la comprensione come cosa secondaria e poco attuale.

In realtà la mancanza d'interesse della quasi totalità dei non comunisti per la comprensione del comunismo e l'arruolamento dei militanti in una coorte che agisce quasi senza dibattito - secondo direttive che non lasciano mai conoscere la totalità del gioco -, hanno fatto del comunismo una realtà, per così dire, estranea al mondo della riflessione. Vaste ramificazioni dell'azione si prolungano nella notte: coloro che ne conoscono le molle nascoste hanno dovuto rinunciare a renderne accessibile ad altri la conoscenza, e anche supponendo che l'intenso lavoro lasci il tempo di definirle, non potrebbero comunicare liberamente le prospettive più generali del loro gioco. E' probabile che nessuno oggi possa nemmeno tentare di fare ciò che Lenin fece, nei limiti del suo potere. In ogni caso Lenin conobbe solo l'alba dell'interminabile giornata in cui si prolunga

l'esperienza rivoluzionaria, e i suoi successori non hanno dato prova di un genio intellettuale pari al suo. Perfino coloro che, stando all'opposizione, erano liberi dalla necessità di mascherare il loro gioco in silenzio, anche nel periodo in cui disposero di un'informazione eccezionale, hanno dimostrato alla fine l'impotenza crescente della riflessione legata alla preoccupazione di agire (di cui il problema della critica dell'azione non È che una variabile). Trotskij, dopo la morte di Lenin, era il più brillante dei teorici comunisti, ma le sue intuizioni luminose e la giustezza di alcune sue previsioni non cancellano il fatto che gli avvenimenti che commenta l'hanno scosso. Anche se il valore del teorico È in rapporto con la sconfitta finale dello stratega, la superiorità dei pratici sui teorici verrebbe fuori, misurata ad avvenimenti che superano sempre coloro che li vivono, l'insufficienza delle teorie trotskiste sarebbe confermata.

3. Differenza tra la visione marxista primitiva e la visione attuale.

Non posso sviluppare qui una nuova interpretazione del comunismo riferendomi alla riflessione di Hegel sugli avvenimenti rivoluzionari del suo tempo, come era esposta nel 1806 nella "Fenomenologia dello spirito". Mi limito a proporre alcune osservazioni preliminari: esse sono legate alla morte di Stalin e al ritorno che questa morte ci spinge a fare sulla vita di quest'uomo di grande statura (2). Di Stalin va detto sin dall'inizio che ha conferito al comunismo un profilo impreveduto.

Se si vuole giudicare il comunismo, È necessario sottolineare in primo luogo le differenze che oppongono lo sviluppo che ha previsto Marx e i fatti posteriori alla previsione. (A dire il vero, È cosa corrente insistere su queste differenze con lo scopo di denigrare: questo mi sembra piuttosto ingenuo).

Oggi la deviazione principale della storia rispetto a Marx appare in piena luce. Per il marxismo, la rivoluzione socialista rispondeva alla situazione esistente nei paesi giunti al grado più alto dello sviluppo industriale. Il livello di vita dei proletari di quei paesi non

poteva essere migliorato veramente finché, la rivoluzione non avesse infranto il quadro della società capitalista. I paesi industrialmente arretrati che hanno conservato le forme della società feudale, sono maturi per la rivoluzione borghese, non per la rivoluzione socialista. Ma nei paesi più avanzati il livello di vita dei salariati è sensibilmente migliorato: per questo motivo l'attività rivoluzionaria vi è stata poco efficace o nulla. Le rivoluzioni socialiste, quelle fatte da militanti che si richiamano a Marx, hanno avuto successo in società dalle strutture agrarie e feudali, e i contadini vi ebbero un ruolo decisivo. Gli avvenimenti cinesi hanno messo in rilievo quest'orientamento imprevisto e paradossale.

4. Le concezioni di Stalin prima del 1917.

Questo aspetto delle rivoluzioni moderne è ben noto, ma è curioso vedere l'influsso che ebbe allora la credenza che tali sviluppi fossero impossibili. Il lavoro di Isaac Deutscher ha il grande merito di fornire sulla politica di Stalin i particolari d'una attività rivoluzionaria i cui esiti di fatto sono diversi da ciò che avevano rappresentato coloro che li ottennero. Deutscher lo dice con una chiarezza notevole: non c'è nessuno che non avesse all'inizio rilevato una certa assurdità nell'orientamento politico che la rivoluzione doveva prendere in seguito. L'argomento dello "Stalin" è la vita d'un uomo politico che optò alla fine per il "socialismo in un solo paese", che fece del partito comunista russo l'agente dell'investimento industriale. Se si vuole valutare il carattere paradossale di questa posizione di Stalin, bisogna rifarsi al clima politico dei primi anni del secolo. In quei tempi,

il giovane militante georgiano seguiva Lenin fedelmente. Era ovvio, dice Deutscher, che "l'insurrezione armata, se fosse riuscita, avrebbe portato alla formazione di un governo rivoluzionario provvisorio". Ma "la Russia non era matura per il socialismo, e di conseguenza il governo rivoluzionario provvisorio non sarebbe stato una 'dittatura proletaria'. E neppure sarebbe stato un governo parlamentare, poiché, questo era impossibile in mezzo all'infuriare di

una rivoluzione. Lenin aveva trovato per l'eventuale governo provvisorio dell'avvenire l'etichetta di dittatura democratica del proletariato e dei contadini: formula complicata e contraddittoria, che non fu mai spiegata chiaramente né, dal suo autore né, dai suoi discepoli, anche se formò il nocciolo di tutta la propaganda bolscevica tra il 1915 e il 1917". Secondo Stalin, nel 1905 il governo rivoluzionario provvisorio avrebbe dovuto assolvere i seguenti compiti: "disarmare le "forze oscure" della controrivoluzione; assumere la direzione della guerra civile; indire quindi elezioni generali da cui doveva uscire un'assemblea costituente. Nell'intervallo tra la formazione del governo rivoluzionario, privo di qualsiasi fonte costituzionale da cui derivare i propri poteri, e la convocazione della costituente, il governo stesso avrebbe decretato una serie di riforme radicali che però non dovevano, in nessun caso, oltrepassare i limiti della democrazia borghese. Le riforme avrebbero compreso: la proclamazione della libertà di stampa e di riunione, l'abolizione delle tasse indirette, l'imposizione di tasse progressive sui profitti e sulle successioni, l'istituzione di comitati rivoluzionari di contadini con l'incarico di studiare la riforma fondiaria, la separazione fra Chiesa e Stato, le otto ore di lavoro giornaliera, l'introduzione di servizi per l'assistenza sociale e di agenzie per il collocamento della mano d'opera e così via. Nel complesso, il programma era assai più moderato di quello che doveva essere adottato, esattamente quarantanni dopo, dal moderato governo laburista in Gran Bretagna. Per la Russia, però, appena al principio del secolo ventesimo e ad appena quarantanni dall'abolizione della servitù della gleba, esso significava un rivolgimento radicale" (3).

Stalin, aggiunge Deutscher, "asseriva che questo programma si poteva mettere in atto solo attraverso un'alleanza della classe operaia socialista coi contadini individualisti, poiché, la borghesia urbana cittadina, liberale, non avrebbe dato il suo concorso alla rivoluzione. Egli si rendeva conto che in ultima analisi gli operai e i contadini perseguivano scopi diversi e che i loro interessi e le loro rispettive politiche erano alla fine probabilmente destinati a scontrarsi".

Tuttavia lo scontro non poteva prodursi che nel momento in cui i socialisti avrebbero soppresso il capitalismo "e questo non era il

compito della rivoluzione in Russia. Così la dittatura democratica del proletariato e dei contadini sarebbe rimasta nei limiti della più pura democrazia, giacché, nel suo programma non vi era 'neppure "un'oncia" di socialismo vero e proprio" (4).

Cosa curiosa: Trotskij, benché, avesse legato il suo destino ai menscevichi (ma per ragioni d'organizzazione del partito), era allora l'unico socialista a credere che una rivoluzione vittoriosa in Russia non poteva non condurre alla dittatura proletaria e al socialismo.

E noto che, dal febbraio all'aprile 1917, Stalin, il quale faceva parte del Comitato centrale bolscevico sin dal 1912, ebbe pieni poteri sulla politica bolscevica a Pietroburgo. Durante tale periodo, si attenne a questo programma, sul quale Lenin era pienamente d'accordo. Ma nell'aprile Lenin potè recarsi nella capitale e vi assunse immediatamente la direzione del movimento. Quando pronunciò il discorso che definiva la nuova politica bolscevica, quando affermò che la rivoluzione entrava in una fase socialista, che le banche dovevano essere unificate in una banca nazionale unica, che l'industria non poteva essere socializzata immediatamente ma la produzione e la distribuzione dovevano essere messe sotto controllo operaio, sconcertò coloro che l'ascoltavano.

"Uno scrittore non bolscevico, che assisteva casualmente alla riunione, descrisse più tardi la violenza delle parole di Lenin: "Non dimenticherò mai quel discorso tonante, così sorprendente e sbalorditivo non soltanto per me, semplice eretico capitato lì per caso, ma anche per tutti i fedeli. Sostengo che nessuno si era aspettato qualche cosa del genere. Sembrava che tutti gli elementi e lo spirito stesso della distruzione universale si fossero levati dai loro recessi, ignorando barriere e dubbi, difficoltà individuali e considerazioni personali, per scatenarsi, attraverso le sale della Kscesinskaia, sopra le teste dei discepoli affascinati"" (5).

A tal punto era chiaramente stabilito il principio marxista della rivoluzione socialista consecutiva allo sviluppo avanzato dell'industria capitalista! A tal punto i marxisti del '17, duri o morbidi, erano lontani dall'ammettere questa disarmante possibilità: una rivoluzione socialista che sarebbe cominciata in Russia e sarebbe continuata in Cina!

A dire il vero lo stesso Lenin, accettando una tesi che Trotskij sosteneva sin dal 1905 (tanto che i discepoli in un primo tempo protestarono: "Questo È trotskismo, non leninismo!"), non credeva più di Trotskij alla possibilità d'una rivoluzione socialista che si limitasse a una società che usciva appena dalla fase feudale. Lenin e Trotskij credevano che la rivoluzione fosse imminente in tutta l'Europa occidentale e che, senza il concorso del proletariato vittorioso dei paesi avanzati, la costruzione del socialismo in Russia non avrebbe fatto molta strada. Solo una cooperazione su scala mondiale avrebbe consentito a un'organizzazione operaia della produzione un pieno sviluppo. Lenin fino al 1921, Trotskij fino al fallimento della rivoluzione tedesca nel 1923, vissero con gli occhi rivolti verso l'orizzonte occidentale, in attesa dell'incendio annunciante di salvezza: l'estensione della dittatura del proletariato al suo luogo privilegiato. Ma il mondo industriale non fu scosso: il movimento proletario, se si eccettuano le rivoluzioni dall'alto dei paesi dell'Est europeo, da allora e fino ai nostri giorni doveva conseguire una vittoria significativa nella sola Cina.

5. Stalin dopo il '17 e la prospettiva stalinista.

Dopo l'aprile del '17, Stalin, secondo le sue abitudini, si schierò sulle posizioni di Lenin. Eppure egli rappresentava, tra i dirigenti comunisti, una tendenza anti-occidentale che si esprime molto prima che si decidesse per il "socialismo in un solo paese". Sin dal luglio parlava in termini che mettevano in evidenza, insieme a una chiara consapevolezza della situazione dei paesi industriali avanzati, un orientamento fondamentale: "voi non potete escludere", diceva a un oppositore, "la possibilità che proprio la Russia sia il paese destinato a preparare la strada al socialismo... La base della rivoluzione È più larga in Russia che nell'Europa occidentale, dove il proletariato È da solo contro la borghesia. Da noi la classe operaia È sostenuta dai contadini poveri... In Germania l'apparato dei poteri statali funziona con una efficienza infinitamente superiore... Dobbiamo scartare la vecchia idea che solo l'Europa possa indicarci il

cammino. Vi È un marxismo dogmatico e vi è un marxismo creativo. Io opto per quest'ultimo" (6).

In quel momento, "Stalin non poneva ancora il principio del socialismo in un solo paese, l'idea che la Russia potesse da sola, isolata dal resto del mondo, costruire sino in fondo l'edificio del socialismo. Soltanto sette o otto anni dopo doveva formulare questa dottrina, in accordo con Bucharin e in contrasto con Trotskij. Ma già allora egli poneva l'accento sulla particolare missione socialista della Russia, molto più di quanto non facessero Trotskij o lo stesso Lenin" (7).

Forse c'era anche in esse un sentimento più preciso dell'ostacolo, quasi insormontabile, che incontra un movimento proletario nei paesi in cui le strutture feudali sono state abbattute e i contadini posseggono la maggior parte delle terre coltivate: un frazionamento degli interessi che nei momenti decisivi anche la più abile propaganda non riesce a mascherare efficacemente. Come sottolinea Deu-tscher, la differenza tra Stalin e gli altri È irrilevante. Solo più tardi Stalin si decise a fare il passo del "socialismo in un solo paese". E non senza la preoccupazione di affermare, anche allora, e a dispetto della verosimiglianza, la finzione della credenza nella rivoluzione generale per il futuro. Tutto ciò che si può dire È che oltre alla sua avversione per l'Europa, il suo realismo di uomo pratico, la sua diffidenza nei confronti delle posizioni dogmatiche lo designano come la persona più adatta a dirigere una rivoluzione il cui corso doveva necessariamente deviare dalle vie tracciate dalla teoria.

Nel 1924 Stalin si ritrovò isolato, abbandonato alla miseria di un paese immenso e arretrato, in cui i contadini non spedivano più nelle città il denaro dei redditi dei grossi proprietari, mentre le città non avevano più la possibilità di pagare in oggetti manifatturati tutte le derrate agricole necessarie; egli aveva capito l'impossibilità di difendere il territorio russo senza accrescere considerevolmente le risorse industriali. Ma era ancora così impregnato di dottrina marxista tradizionale da scrivere all'inizio dell'anno:

"Ma battere il potere della borghesia e instaurare il potere del proletariato in un solo paese non vuole ancora dire assicurare la vittoria completa del socialismo. Lo scopo principale del socialismo,

l'organizzazione della produzione socialista, rimane ancora da raggiungere. E' possibile assolvere questo compito? E' possibile ottenere la vittoria definitiva del socialismo in un solo paese, senza gli sforzi concordi dei proletari di alcuni paesi progrediti? No, non È possibile. Per rovesciare la borghesia È sufficiente lo sforzo di un solo paese: questo È quanto dimostra la storia della nostra rivoluzione. Per la vittoria definitiva del socialismo, per l'organizzazione della produzione socialista, gli sforzi di un solo paese, soprattutto di un paese contadino come la Russia, non sono più sufficienti; per questo sono necessari gli sforzi dei proletari di alcuni paesi progrediti" (8).

Alla fine, a partire dall'autunno, egli "formula per la prima volta le sue idee sul socialismo in un solo paese...". Presto "la credenza nel socialismo in un solo paese... sarebbe diventata la prova suprema della lealtà verso il partito e lo Stato". Tuttavia, in un primo momento, si trattava di un aspetto secondario che "Stalin aveva esposto quasi senza dargli importanza. Durante parecchi mesi, fino all'estate dell'anno seguente, nessuno dei rivali di Stalin, n, gli altri triumviri n, Trotskij, pensò che questa questione meritasse di essere discussa...".

D'altronde la formula non aveva, in se stessa, il valore che noi saremmo tentati di attribuirle. Essa non implicava una politica industriale diversa da quella preconizzata da Trotskij. "Trotskij... sin dalla fine della guerra civile, aveva fatto pressione sull'Ufficio Politico perché, cominciasse a indirizzare l'amministrazione nel senso di una economia pianificata e stava abbozzando in quell'epoca la maggior parte delle idee che dovevano concretizzarsi più tardi nei piani quinquennali". Quella formula aveva solo un grande valore pratico. Nessuno avrebbe potuto richiedere al mondo operaio lo sforzo che esso dovette fare e nello stesso tempo aggiungere "ma È chiaro però che gli sforzi di un solo paese... sono insufficienti". L'immaginazione popolare aveva bisogno almeno di prospettive opposte a quelle che aveva determinato l'insegnamento di Marx.

La dottrina del "socialismo in un paese solo" È ufficiale da parecchio tempo. Ai giorni nostri È una verità fondamentale che la pratica ha confermato. Ma se, nella fattispecie, la teoria e l'esperienza hanno avuto successo, ne sono scaturite scarse conseguenze: lo

stesso Stalin non ne ha ricavato un'insegnamento.

Di lui Deutscher dice (p. 411) che "giunse per gradi e per tentativi alla formulazione definitiva della sua teoria, quasi si accorgesse di avere scoperto un nuovo continente durante un viaggio intrapreso verso tutt'altra direzione".

Ciò È abbastanza vero, ma a patto di rendersi ben conto che Stalin e i suoi continuarono a chiamare Indie l'America. Se la lezione della Russia era probante, diventava facile accorgersi che esisteva in Cina una situazione rivoluzionaria privilegiata: però, per ciò che riguarda personalmente Stalin, avvenne il contrario. Stalin appoggiò Chang-Kai-Shek, non credendo alle possibilità dei comunisti cinesi. Egli preconizzava una formula di compromesso simile a quelle che aveva difeso fino al 1917 per un paese agrario come la Russia. La vicenda ebbe conseguenze spiacevoli: Chang si rivolse contro coloro che l'avevano appoggiato e li schiacciò. Ciò non impedì a Stalin, più tardi, di opporsi all'accordo tra i comunisti e i social-democratici tedeschi, il quale costituiva la sola possibilità di opporsi all'ascesa del nazio-nal-socialismo. Il mondo operaio sembrava ancora disporre, anche da solo, della possibilità di rovesciarlo: un movimento di reazione non incuteva timore. La strana teoria del social-fascismo, che confondeva in un unico vituperio socialisti e nazisti, non aveva senso se non rispetto a una spinta ascendente del comunismo, naturale in un paese fortemente industrializzato. Sulla scacchiera internazionale la Cina parve allora tanto più trascurabile in quanto il partito comunista delle città, diretto nel 1925 da Li-Li San, s'era trasformato un po' alla volta, sotto l'impulso di Mao Tse-Tung, in un partito comunista delle campagne, in un vasto movimento agrario di guerriglia. Niente era più paradossale e, soprattutto, meno importante dal punto di vista di quel marxismo a cui pure Mao si richiamava. Ciò spiega probabilmente il fatto che dopo la guerra Stalin, decisamente ostile alle prospettive d'un movimento comunista il cui terreno privilegiato fosse la società agraria e feudale e non i paesi industrialmente avanzati, abbia trattato nell'agosto 1945 con quel Chang-Kai-Shek, il quale nel 1927 aveva massacrato i suoi amici comunisti e si accingeva a distruggere gli eserciti di Mao Tse-Tung. Deutscher, citando James Byrnes (9), ci dice inoltre che a

Potzdamm, poco tempo prima, Stalin era giunto "al punto di sconfessare i comunisti cinesi contrari a Chang-Kai-Shek, affermando che il Kuomintang era l'unica forza politica capace di governare la Cina".

6. Il comunismo limitato alla distruzione delle forme feudali.

Non ho l'intenzione di insistere sugli errori. Non c'È dubbio che la politica tedesca nel momento dell'ascesa di Hitler al potere e la politica cinese fino alla vigilia della vittoria di Mao Tse-Tung rappresentino i lati deboli della politica di Stalin. Ciò non toglie che questi occupi, secondo la formula di Deutscher (p. 491), "il posto più eminente tra tutti i governanti che, nel corso dei secoli, si sono dedicati alla costruzione della potenza russa". A ciò È necessario aggiungere che la sua azione tese a mescolare gli interessi della Russia e quelli del comunismo.

L'oggetto del mio studio si situa all'opposto di queste controversie individuali. Voglio mettere in rilievo che l'azione di Stalin ha dato al comunismo un volto imprevisto, quello d'un movimento il cui terreno prediletto sono i paesi agrari dalla struttura giuridica quasi feudale, industrialmente arretrati. Stalin non ne ha ricavato un insegnamento chiaro, ma il giorno della sua morte lasciava un mondo in cui, grazie ai suoi calcoli o malgrado essi, egli aveva aiutato il comunismo ad assumere questo senso.

Ma questa prima posizione non ha in sé, che un valore superficiale. La sola cosa che conti È che il comunismo sia per i paesi poveri il solo modo per effettuare quella "rivoluzione industriale" che i paesi ricchi avevano fatto da tempo.

Come ha sottolineato Deutscher, l'opera di Stalin richiama inevitabilmente quel periodo di intensa accumulazione "primitiva" in Inghilterra di cui Karl Marx ha descritto gli eccessi e la crudeltà nell'ultimo capitolo del primo volume del "Capitale". "Le analogie, dice Deutscher (p. 492), sono tanto numerose quanto sorprendenti". Marx ha riferito "i primi violenti processi attraverso i quali una classe sociale accumula nelle sue mani i mezzi di produzione, mentre i

membri delle altre classi, privati della terra e dei mezzi di sussistenza, vengono ridotti allo stato di salariati. Il processo che ebbe luogo in Russia tra il 1930 e il 1940 si potrebbe chiamare l'"accumulazione primitiva" del socialismo in un solo paese. Marx accenna alle "enclosures" e ai "clearings" con cui i latifondisti e gli industriali d'Inghilterra espropriarono i piccoli proprietari, la "classe dei contadini indipendenti". Un parallelo a queste "enclosures" si può trovare in una legge sovietica, sulla quale Stalin riferì al sedicesimo congresso, legge che autorizzava le fattorie collettive a "chiudere" o "arrotondare" i loro terreni, in modo che si estendessero in una determinata zona senza soluzione di continuità. In tal modo i contadini individuali furono costretti a entrare nelle fattorie collettive o a subire una virtuale espropriazione. Marx ricorda la "sanguinaria legislazione" con la quale i liberi contadini d'Inghilterra furono trasformati in operai salariati, "l'ignobile intervento dello Stato per favorire la speculazione del lavoro e di conseguenza l'accumulazione del capitale" (pp. 492-493)".

Non È mia intenzione giudicare sul piano morale una rivoluzione che fu opera dello stesso Stalin: credo che essa fu la conseguenza d'una concatenazione di fatti non meno della rivoluzione industriale inglese. Deutscher ha il merito di rendere sensibile questo aspetto. E certo che essa richiese decisioni crudeli, ma quelle stesse decisioni sarebbero state efficaci senza crudeltà? Da ciò che precede appare evidente che qualsiasi accumulazione È crudele; ogni rinuncia al presente in vista dell'avvenire È crudele. La borghesia russa non aveva accumulato, e quindi lo doveva fare il proletariato russo. Così come dovrà farlo il proletariato cinese. Vedremo che l'accumulazione delle risorse per lo sviluppo industriale spetta al proletariato là dove la borghesia non l'ha saputo fare, e che il nuovo ruolo del proletariato comporta cambiamenti che Marx non poteva prevedere, che non sembra debbano essere facili, ma le cui conseguenze straordinarie dovrebbero determinare di nuovo i rapporti di forza.

NOTE

Nota 1. Parlo del comunismo inteso in generale come una dottrina politica in azione, che cerca di cambiare il mondo, e non come fanno i teorici comunisti quando evocano la fase comunista e finale della trasformazione del mondo, in cui ciascuno riceverà secondo i suoi bisogni, opponendola alla fase socialista che la precede immediatamente, durante la quale la produzione È interamente presa in mano e organizzata dalla collettività.

Nota 2. Per l'esattezza, queste riflessioni si sono imposte a me in seguito alla lettura dello "Stalin" di Isaac Deutscher, la cui versione francese (Gallimard, 1953) fu pubblicata dopo la morte del capo del governo russo. L'opera di Deutscher, che, su un argomento che ho sempre seguito, mi ha insegnato molte cose, s'impone all'attenzione per un certo numero di ragioni eccezionali. E' l'opera di un autore il cui distacco ricorda per molti versi quello degli storici che parlano di storia romana, o egizia: È chiaro che Deutscher ha voluto capire e non rispondere alle esigenze acritiche di sostenitori e oppositori. E' possibile che, nonostante ciò, non sia giunto alla verità. La verità può essere insomma più antistalinista - o più stalinista. Comunque sia, la ricerca del vero sembra aver avuto per lui più importanza che il desiderio di nuocere o di lodare. E' molto raro nel caso di soggetti che scottano, specie se si aggiunge che Deutscher prima È stato in rapporto stretto con gli avvenimenti. E' nato in Polonia nel 1907, ed È stato in un primo momento comunista. Parlava bene il russo e ha viaggiato molto in Russia. Fu escluso dal partito solo nel 1932. Tuttavia È oggi lontanissimo dall'ostilità comunista verso l'umanità ordinaria, indifferente al comunismo. Sembra decisamente sbarazzato dalla preoccupazione di cambiare il mondo: È un giornalista come gli altri. Ma se le sue opinioni di un tempo non hanno più posto nei suoi scritti, si avvale però d'una informazione di

prima mano di cui non dispongono i comunisti qualunque. Su questa base ha potuto mettere a profitto le numerose pubblicazioni russe, le sole che permettano una ricerca minuziosa. I suoi studi critici sono insieme brillanti e prudenti: li discuteremo su diversi punti, ma stante l'oscurità in cui resta occultata la verità degli avvenimenti e delle loro cause, nessuno può trascurare senza malafede l'insieme coerente dei loro dati. Per riassumere, Deutscher giustifica Stalin senza nascondere la durezza della sua politica. Chiunque potrà ribattergli, naturalmente, che una simile durezza non era giustificabile. Se lo stato in cui si trova il mondo dopo l'intervento di Stalin sia migliore, È un'altra storia. Deutscher si accontenta di mostrare che ha condotto in porto quelle imprese che gli furono apparentemente imposte da una necessità che non lasciava scelta: se non avesse reagito con quell'energia che non indietreggiava di fronte a niente, se non avesse avuto il senso della necessità di soluzioni violente, È molto probabile che alla fine la terra gli sarebbe mancata sotto i piedi. E facile a dirsi col senno di poi, e le affermazioni dei sapientoni dell'ultimo minuto appariranno sempre derisorie. Ma cercare la logica di ciò che in un primo momento parve una catena inspiegabile di orrori resta pur sempre il compito che lo storico, implicitamente, fa suo. La storia deve, prima di tutto, cogliere nei fatti la concatenazione di un gioco determinato. Essa non deve, può fermarsi lì, ma come sarebbe possibile parlare ancora del posto, straordinario fra tutti, che Stalin occupò nella storia, senza aver Notato) dQkrltsfcher, op. cit., trad. it. "Stalin", Milano, Longanesi, pp. 125-126. L'autore rimanda alle "Opere" (in russo) di Stalin, vol. I, pp. 138-159.

Nota 4. Ibidem, p. 126. Queste ultime parole sono di Stalin.

Nota 5. Ibidem, pp. 217-218. Deutscher cita N. Sukhanov, "Memorie della Rivoluzione" (in russo), vol. III, pp. 26-27.

Nota 6. Ibidem, p. 236. Citazione da Stalin, "Opere", vol. III, pp. 241-242.

Nota 7. Ibidem, p. 237.

Nota 8. Ibidem, p. 411. Deutscher cita da Stalin, "Problemi del leninismo", edizione inglese, pubblicata a Mosca nel 1945, p. 57. Nota 9. Ibidem, p. 741. J.F. Byrnes, "Speaking Frankly", London, 1947, p.

228 dell'ed. francese.

Capitolo secondo.

Il crollo delle società feudali e le grandi rivoluzioni

1. Limite della lucidità ricavata dall'azione.

I comunisti, che l'irrigidimento e la violenza contenuta dell'azione non cessano mai di tenere in uno stato di incertezza, sono costretti, apertamente, a tenere scarso conto del corso capriccioso e obliquo della storia, che perviene al suo scopo per vie traverse. Non che non possano indirizzarlo essi stessi per tali vie (per esempio, nel 1939, quando si buttarono in una lotta alla morte contro l'hitlerismo, a scapito della Polonia). Ma in questo caso non possono parlare... E quando agiscono spiegando furiosamente le loro ragioni, non ricordano volentieri la differenza fra il linguaggio dei rivoluzionari del '93, per esempio, e il mutamento dei rapporti di produzione che avvenne discretamente^A nelle quinte, lontano dai clamori della tribuna popolare. E vero che essi pensano, con Marx, di aver preso coscienza dei cambiamenti reali che sono in gioco. Non voglio dire che si sbagliano, tuttavia capita che la storia smarrisca il filo, e coloro che anticipano il suo corso con commenti fiduciosi non sempre hanno presenti le serie di errori in cui anche i più saggi si sono fuorviati. La storia, anche se alla fine dà ragione al pensiero, non lo fa senza aver impartito silenziose e pesanti lezioni a coloro che avevano avuto la pretesa di definirne strettamente la ragion d'essere e la finalità. Coticch, l'uomo d'azione - che ha voluto comandare alla storia - si accorgerebbe, se fosse attento, che un altro che non agisce, che aspetta, può essere in un certo senso derisorio ma prende con più serietà le conseguenze di un avvenimento: chi attende senza agire trascura quei fini immediati che non hanno mai tutta l'importanza, e neanche l'esatta importanza, che attribuisce loro l'azione.

Può darsi insomma che oggi, ancora una volta, sia possibile - e anche positivo - vedere ciò che l'azione ci impedisce di vedere. Certuni dicono: e se nessuno agisse!... Come se fosse inammissibile che un uomo eviti la folla assordante e cerchi di vedere più lontano, più liberamente di quelli che strillano. Ciò che accade È sempre difficile da riconoscere per quelli che vedono soprattutto ciò che desiderano. Ciò che viene sarebbe alla misura di idee prefabbricate? di idee elaborate in un tempo in cui nessuno avrebbe immaginato a che punto saremmo diventati oggi mostruosi, terribili, e insieme vigliacchi, sottomessi. Non so se È ragionevole proporre all'umanità un "avvenire radioso", ma vale la pena anche di non chiudere gli occhi su una verità che la lotta "per un radioso avvenire" ci impedisce in parte di vedere. Di questa verità, di cui non si possono ancora conoscere gli esiti, possiamo distinguere i dati presenti solo a patto di non essere costretti a parlare per ricevere l'approvazione delle masse.

2. La rivoluzione considerata come sovversione del potere sovrano.

Questo modo di vedere implica, È ovvio, giudizi di valore diversi da quelli marxisti. Esso richiede addirittura una critica di tali giudizi. E mi sembra che questa critica potrebbe essere innanzi tutto il risultato delle forme imprevedute assunte dal comunismo attuale.

Abbiamo già visto nelle pagine che precedono quanto sia paradossale il fatto che il comunismo si sia propagato in Russia e in Cina. Questi paesi dalla struttura sociale simile avevano entrambi, in partenza, un'economia prevalentemente agraria; la loro industria, poco sviluppata, era fondata in gran parte sul capitale straniero. Secondo la prospettiva marxista, questi due paesi che, per la loro immensità e il loro isolamento, formavano un vero e proprio mondo, non sembravano aperti, in apparenza, se non agli sviluppi di una rivoluzione borghese. Non erano maturi, a quanto sembrava, per una rivoluzione proletaria. Dopo tutto, Stalin, che prima del 1933 non aveva accettato un'alleanza, nemmeno provvisoria, del partito comunista tedesco con la socialdemocrazia, nonostante l'esperienza

disastrosa del '27 in Cina, di nuovo nel 1945 appoggiava il Kuomintang, ritenuto il solo capace di trasformare un paese essenzialmente agrario. Stalin non era disposto a riconoscere, e morì senza farlo, l'affinità della rivoluzione comunista con i paesi dalla struttura feudale. La possibilità d'una rivoluzione comunista in Germania, nel 1933, gli sembrava tale da poter trascurare il rischio dell'hitlerismo, mentre l'inopportunità di una simile rivoluzione in Cina nel 1945 lo spingeva ad appoggiare Chang-Kai-Shek.

Non posso insistere su questi aspetti: vorrei solo sottolineare, insieme contro il marxismo classico e contro l'attuale, il legame che esiste tra "tutte" le grandi rivoluzioni moderne, a cominciare da quella inglese e dalla francese, e un ordine feudale in decomposizione. Non ci sono mai state grandi rivoluzioni per abbattere un dominio borghese già affermato. Tutte quelle che hanno rovesciato un regime sono partite da una rivolta motivata dalla sovranità implicata nella società feudale.

Noi facciamo fatica oggi a capire il ruolo iniziale della sovranità nelle crisi politiche decisive. In genere guardiamo alle istituzioni del passato, da un punto di vista materialista, se non come a seducenti curiosità, almeno come a realtà estranee a ciò che siamo. Non le prendiamo sul serio, in se stesse, salvo quando si tratta dei tempi più remoti o delle società arcaiche, con cui i nostri rapporti sono i più distanti possibili. Io voglio sforzarmi invece di mostrare, prendendo sul serio queste istituzioni, che cosa significhi "per noi" il passaggio da società che poggiavano su esigenze che trovarono la loro risposta nella sovranità alle società di tipo moderno. Tenterò quindi di mostrare il senso di ciò che abbiamo soppresso senza avere una coscienza abbastanza chiara di quel che facevamo.

Come lasciano intendere gli sviluppi del libro primo, nel mondo feudale ci fu una preferenza per un uso "sovrano", improduttivo, della ricchezza. La preferenza del mondo borghese andò invece all'"accumulazione". Il senso del valore che ha predominato nella borghesia ha spinto gli uomini più ricchi, al fine di produrre, a destinare le loro risorse alla costruzione di fabbriche, di officine o di miniere. Il mondo feudale edificò chiese, castelli, palazzi che avevano lo scopo di "meravigliare". Le opere borghesi corrisposero alla

volontà di moltiplicare i mezzi di produzione. Un'opera immensa, la costruzione di Versailles, È forse la forma più notevole, per quanto non sia forse umanamente la più ricca, in cui si concretizzò il principio di un'esistenza nobile votata al disprezzo dell'attività utilitaria. Si cerchi di immaginare ai giorni nostri uno sforzo spettacolare come quello, per esempio, di Donzère-Mondragon, il cui unico risultato e profitto sarebbe stato quella spesa annua di manutenzione che doveva poi rendere inevitabile la rivoluzione.

Non voglio dire che la rivoluzione aveva torto rispetto a Versailles. Ma non vedo neanche ragioni di vedere in Versailles una aberrazione senza cercare di determinarne il senso. In noi resta viva un'esigenza di cui l'atteggiamento borghese È la negazione, e Versailles È probabilmente l'espressione deformata, perfino odiosa, di tale esigenza, restando nonostante tutto un'occasione per distinguere il fuoco dell'ellisse entro la quale l'orbita del mondo ha gravitato fino a noi. Versailles È lungi dall'essere il solo esempio di un tale fuoco, ma per chi rifiutasse di vedere cosa significasse un simile splendore, l'umanità non avrebbe mai assunto l'aspetto solare, limpido e irrefutabile che È quello della sovranità. Versailles È il simbolo dell'ordine che le rivoluzioni, borghesi e proletarie, hanno voluto abolire. Le une come le altre, le grandi rivoluzioni, hanno avuto il fine di abolire l'ordine feudale il cui senso È la sovranità e di cui Versailles costituì la forma universale. Vorrei parlarne in modo meno vago, ma ho voluto servirmi subito di questo simbolo familiare dell'ordine sovrano.

Naturalmente la sovranità - in pratica, l'uso delle risorse a fini improduttivi - non può essere indicata come lo scopo della storia. Voglio mostrare proprio il contrario: che se la storia ha una qualche finalità, questa non può essere la sovranità, e anzi la sovranità non può avere nulla a che fare con tale finalità, salvo per distinguersi da essa. Questa finalità È forse, in senso del tutto contrario, la società senza classi; o per lo meno essa costituisce la direzione che ha preso la storia ai giorni nostri. In modo ancora oscuro, l'immensa maggioranza degli uomini non accetta più l'esistenza di classi privilegiate. Il punto verso il quale convergiamo, trascinati da un peso analogo a quello delle acque, È apparentemente quello di

un'umanità indifferenziata. Nel suo ultimo scritto, Stalin evocando la lotta del suo partito "per il radioso avvenire dei popoli", parla con un interesse marcato "della soppressione dell'opposizione tra città e campagna, tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, e della liquidazione delle loro differenze" (1).

Come formulare meglio quel movimento fluviale che lentamente, inevitabilmente, deve mescolare tutte le nostre acque allo stesso livello? Ma non solo andare controcorrente sarebbe vano, È anche auspicabile, senza dubbio, che le differenze siano cancellate; È desiderabile che sia stabilita una vera uguaglianza, una vera indifferenziazione. E come dimostra Stalin nello stesso scritto (2), ciò richiede la messa in cantiere di strumenti nuovi. Ma se È possibile che in futuro gli uomini si interessino sempre meno alle differenze che li distinguono dagli altri, ciò non vuoi dire che cesseranno di interessarsi alla sovranità. Ciò che È sovrano si oppone infatti a ciò che È borghese o servile, come il godere della produzione si oppone all'accumulazione (cioÈ alla produzione dei mezzi di produzione).

Forse È perfino possibile dimostrare, per finire, che la sovranità, in quanto riguarda ogni essere umano, non È n, inattuale n, senza significato. E che, dopo avere avuto un posto importante nella storia delle rivoluzioni, pone ancora una questione discreta ma decisiva, al termine di un dibattito gravido di un duplice eccesso: l'accelerazione quasi folle dei progressi della tecnica e l'organizzazione militarizzata della tensione rivoluzionaria...

3. La feudalità: proprietà e sovranità.

Le rivoluzioni, come ho detto, si sono prodotte in società di tipo feudale, in cui l'uso delle ricchezze non era ancora riservato all'accumulazione delle forze produttive.

I marxisti hanno preso l'abitudine di designare con il termine "feudalità" assetti sociali assai diversi che a volte sembrerebbe logico chiamare in altro modo. Gli storici classici hanno preferito in molti casi i termini "regalità", "monarchia", "impero", riservando il termine "feudale" alla società del medio-evo occidentale, o a società che

sembrano vicine a questo modello, come la Cina antica, o come il Giappone prima dell'epoca dell'industrializzazione recente. Aggiungerò qui solo un argomento a quelli che decisero Marx e Engels a dare il nome di "feudale" all'insieme delle strutture giuridiche anteriori alla società a predominio borghese (a quelle strutture che caratterizzano una vita economica fondata sull'attività agricola e una vita sociale fondata sulla preminenza dei detentori dei beni fondiari). Personalmente, il mondo feudale non mi sembra designare soltanto la proprietà fondiaria, che può ancora riguardare oggi i proprietari borghesi che investono in terre parte del loro patrimonio, esso si riferisce soprattutto, mi pare, a un regime implicante almeno un certo grado di sovranità del possessore. Non posso trascurare il fatto che per molte menti formate alle concezioni terra terra dell'economia, la parola "sovrano", in quanto designa una forma vicina al "sacro", non è comprensibile: essa si riferisce infatti a un ordine di cose arcaico, il cui carattere arbitrario sembra loro fondamentale. Ai loro occhi quello stato di cose non ebbe altro senso che l'interesse bruto di coloro che ne traevano vantaggio. Questo modo di vedere è giustificato dall'esistenza d'una fonte di redditi non basata sul lavoro. Ma non ci potrebbe essere una parte dei redditi che, nel suo principio stesso, non fosse il risultato del lavoro?

Se il reddito di una proprietà fondiaria fosse il prodotto del lavoro del proprietario - per esempio dell'attività collegata all'allevamento e, a maggior ragione, del lavoro agricolo dei campi - non ci sarebbe sovranità alcuna del proprietario. Il fatto è che il lavoro è il contrario esatto dell'atteggiamento sovrano. Il lavoro è per Hegel, in un aspetto della sua dottrina che ispirò quella di Marx, legato all'uomo che preferì "vivere" da servo piuttosto che "morire" libero (3). Ciò non significa che al lavoro sia legata una decadenza definitiva: al contrario, Hegel ha rilevato giustamente che solo il lavoro ha generato l'uomo compiuto e che, necessariamente, l'uomo compiuto lavora. Però, indipendentemente dal pensiero di Hegel, insisto su un punto: i nostri momenti sovrani, in cui niente conta salvo "ciò che

è lì", ciò che è sensibile e seduce "nel presente", sono opposti a quella presa in considerazione dell'avvenire e a quei calcoli senza i

quali non esisterebbe il lavoro. Perciò la proprietà fondiaria, la proprietà feudale, non implicano la sovranità di chi possiede se non in quanto questo lo libera dal lavoro (4).

4. La feudalità: l'uso dell'eccedente.

Se si eccettua la caccia, che non È mai stata considerata come un lavoro, e anche in una certa misura l'allevamento, legato meno strettamente dell'agricoltura alla ricerca del profitto (5), il godimento sovrano della terra suppone dei lavoratori al servizio del possessore. Ma a dispetto dell'oppressione che È in genere legata alla proprietà del suolo per poterne godere i frutti, È impossibile trascurare il fatto che la sovranità È la posizione primitiva, la posizione fondamentale dell'uomo: se il lavoro libero sembra limitare questa posizione, e se il lavoro imposto con la violenza la trasforma nel suo opposto, la schiavitù, essa resta tuttavia intangibile. La sovranità di un essere umano, di ogni essere umano, sussiste anche sotto le apparenze più servili. D'altronde il lavoro, che ne È la negazione, non può mai annientare la sovranità poich,, in un tempo e su un territorio abbastanza grandi, esso produce sempre più di quanto sia necessario a quella sussistenza senza la quale non esisterebbe, e poich, inoltre l'accumulazione non può mai essere intera. Resta sempre un'eccedenza, e in fin dei conti È questa eccedenza che va al proprietario fondiario; l'oppressione priva lo schiavo della sua parte di eccedenza, ma È pur sempre a causa dell'esistenza di eccedenze che il possessore gode di una parte della sovranità possibile nel mondo. Economicamente, l'atteggiamento sovrano si traduce nell'uso dell'eccedenza per scopi improduttivi. Il suolo È il segno e l'equivalente dell'eccedenza stagionale: di ciò che l'uomo riceve, non senza lavoro ma al di là di esso, o più precisamente, al di là della sussistenza necessaria al lavoratore per la produzione del suo lavoro. Il fatto che un'autorità organizzata attribuisca la parte eccedente ad altri e non a chi lavora può essere interpretato come si vuole, però il legame della sovranità con il possesso del suolo ha un senso preciso. In una società arretrata, possiamo immaginare un insieme di

proprietà sfruttate a sufficienza: l'accumulazione possibile, in tale situazione, È nulla o trascurabile. Le cose vanno altrimenti nelle installazioni industriali di una società avanzata: il loro possesso non obbliga ma spinge ad accumulare. Dopo tutto la proprietà fondiaria e la sovranità sono storicamente legate.

E' vero che in generale tale legame sembra collegato esso stesso direttamente alla manodopera sfruttata dai proprietari. Ma la sovranità, che non È frutto del possesso della terra (ma spesso lo provocò), È ancor meno il risultato della schiavitù; la schiavitù che l'accompagna di regola arricchisce le forme della sovranità ma non ne fu la condizione. La sovranità la precede.

5. La feudalità: concentrazione in una sola persona del diritto d'uso dell'eccedenza.

La sovranità di colui che costringe al lavoro un suo simile indifeso È chiaramente diversa da quella sovranità iniziale che dovette essere, nell'uguaglianza dei componenti del clan, quella del cacciatore o del pastore dei tempi antichi. Ma questa differenza È meno importante di quanto sembri. E solo in un secondo tempo, a cose fatte, che un uomo si preoccupa degli effetti dell'umore sovrano. Tale differenza

È sensibile agli occhi di chi nutre lo scrupolo di non distruggere, a causa della propria condotta, la possibilità della sovranità altrui. Ma senza il fallimento finale della sovranità immediata, non limitata, questa sovranità infelice non sarebbe concepibile. La sovranità iniziale È, in s,, innocente e non differisce da quella dei padroni di schiavi e dei re, salvo per la mancanza di occasioni. D'altronde, in questa affermazione della sovranità senza limiti, È possibile percepire una forza che affascina, e non solo impedisce al sovrano di prestare attenzione alla sofferenza dei suoi sottoposti, ma perfino a coloro che si lasciano sottomettere di misurare la loro decadenza. Essa li spinge a una piacevole rassegnazione, se solo È lasciata loro la possibilità di partecipare a quella gloria dalle apparenze affascinanti. C'È niente di più comune della vita diversa di un uomo, amplificata dalla

venerazione di cui È divenuto oggetto da parte di un intero popolo? L'accordo di tutti conferisce la sua verità profonda alla dignità incomparabile di uno solo. Tuttavia il desiderio di vedere apparire, in un punto, la sovranità senza limitazioni, nell'attesa e nel silenzio dei sudditi tremanti, diviene così forte che questi ultimi non fanno più che sono loro stessi a conferire al re la virtù a cui avrebbero dovuto pretendere, a cui non avrebbero dovuto rinunciare. A volte l'importante non È più essere sovrani, ma che la sovranità dell'uomo esista e riempia il mondo in cui, da quel momento, non ha più importanza che continuino ad esistere e si perpetuino quei lavori servili che rendono odiosa un'umanità che l'eccesso di odio ha degradato. Ma se la sovranità altrui può essere dolce per chi non È veramente la cosa e lo schiavo del sovrano, essa È alla lunga insoddisfacente. Il suddito può non nutrire rancore, ma non può impedire che una muta esigenza rimanga viva in lui. Si aspetta per se stesso una parte limitata della grazia che concede senza limiti a colui di cui riconosce l'eccellenza. Non È solo la concessione di terre che spinge colui che serve il sovrano, È anche, per via dell'alternanza dei moti di condensazione e di diffusione, una parte di quella esistenza sacra che emana da lui.

6. La feudalità: dispersione del diritto d'uso.

È logico che, essendosi la virtù concentrata in un primo momento in una persona sola, tutte le risorse sovrane del popolo, e fra le altre la proprietà che ne È il principio e la fonte, appartengano al principe. La proprietà fondiaria, infatti, la proprietà di tutta la terra, È la conseguenza della dignità suprema. Dal faraone i preti e gli amministratori che lo servivano dovevano ricevere la giusta ricompensa dei loro servizi, in particolare le terre. Ma la cosa essenziale di questa ricompensa era lo slittamento con il quale il concessionario si sforzava di stabilire tra s, e la terra legami simili a quelli che univano inizialmente la terra e il faraone. Si trattava di fare un "beneficio", nel senso che questo termine aveva nel diritto medievale, di ciò che all'inizio era uno degli attributi di una funzione,

d'un "ufficio". Il passaggio dall'"ufficio" al "beneficio", principio di ogni regime feudale, È in realtà il passaggio dalla subordinazione, cioè dal servizio del sovrano, alla sovranità del feudatario. Non È la sovranità piena, che d'altra parte non È mai raggiunta, poich, essa non È mai un puro "beneficio" (un godimento), ma È sempre, anche da parte del signore feudatario, in senso rigoroso, un "ufficio", e perfino un servizio (6). Ma dal momento che la concessione È ereditaria, l'"ufficio" È veramente diventato "beneficio", si ha una vera e propria feudalità, e quindi una sovranità, almeno relativa, dei possessori del feudo.

La "nobiltà" È per lo meno la traccia indelebile, preservata anche dai discendenti di coloro che ne godettero, della grazia sovrana.

La delega della sovranità diffusa a una sola persona È sempre seguita da una dispersione più o meno grande. La dispersione È a sua volta seguita da una nuova condensazione. Le cose hanno avuto questo ordine almeno a partire dalla monarchia egizia, quando, dopo una fase di rivoluzione e soprattutto di rivolta anarchica, la dodicesima dinastia respinse in secondo piano i grandi feudatari. Nelle società in cui prevale la cura delle opere sovrane, questo movimento di sistole e di diastole È inevitabile: il potere che ordina la prodigalità È gerarchizzato e suddiviso di continuo, organizzato e decomposto. Ma politicamente l'essenziale È il dominio economico di una casta di proprietari terrieri legata alla sovranità sia attraverso il servizio del sovrano sia per prerogative ereditarie; l'essenziale È la mancanza di accumulazione, la continua dilapidazione delle risorse disponibili per scopi improduttivi.

7. La posizione equivalente della borghesia e del proletariato rispetto alla feudalità.

Tutte le grandi rivoluzioni del mondo moderno, che sono legate alla lotta contro la feudalità, hanno teso ad opporsi alle spese di puro fasto, considerate aberranti. Esse furono compiute da masse unite nell'incomprensione di una cura e di abitudini di prodigalità che contraddistinguevano i proprietari terrieri nel loro insieme. Nei casi

in cui la borghesia instaurò sistemi molto diversi, fondati sull'accumulazione di una parte cospicua delle risorse per investire nell'attrezzatura industriale, le masse popolari non si sono mai unite per rovesciare l'ordine costituito. Le masse non si sono mai unite se non nel segno dell'ostilità radicale contro il principio della sovranità. La borghesia le può deludere, però non distoglie a fini improduttivi una parte delle risorse abbastanza grande da scatenare la convulsione generale: questa convulsione non s'È mai prodotta al di fuori dei paesi dominati da una casta feudale.

Se la borghesia È abbastanza forte, come quella inglese o la francese, può esercitare il potere. Ma se la classe borghese È debole di fronte a quella dei proprietari terrieri, se essa non ha da sola la forza di imporre i propri principi ai sopravvissuti del mondo sovrano, il potere passa a quella classe sociale che non possiede nulla. Questi argomenti si affermerebbero rapidamente se non ci fosse il prestigio del marxismo tradizionale, di cui i marxisti attuali non possano disfarsi. Comunque sia, non È necessario spingere l'analisi tanto lontano per accorgersi che non È accaduto nulla che contraddica il loro assunto. Ciò non significa che non possano intervenire altri fattori che modificheranno le cose. Tuttavia ciò interpreta la delusione che seguì l'attesa di avvenimenti conformi agli schemi di Marx; e risponde anche alle affermazioni di Stalin citate in precedenza: "Non potete escludere dal campo delle possibilità che sia proprio la Russia il paese che lastricherà la strada del socialismo... La base della rivoluzione È più vasta in Russia che in Europa occidentale, dove il proletariato È solo contro la borghesia. Da noi la classe operaia È appoggiata dai contadini poveri... In Germania l'apparato statale funziona con u-n'efficienza incomparabilmente più grande".

In effetti in Germania l'apparato del potere È passato, a lungo andare, nelle mani della borghesia, e questa aveva quindi una forza e una capacità di espansione immense, e le masse popolari non potevano mettere insieme contro di essa una forza sovvertitrice. Mai, da quando È la classe dirigente dell'Europa occidentale, la borghesia ha suscitato una dinamica rivoluzionaria, rivolta contro di essa, paragonabile a quella della Russia e della Cina rivoluzionaria (7). Le

giornate di giugno, la Comune e il movimento spartachista sono i soli sussulti violenti delle masse operaie in lotta contro la borghesia, ma questi movimenti si produssero sulla base di un equivoco. Gli operai furono indotti in errore dalla facilità incontrata qualche tempo prima, quando la borghesia, loro alleata, insorgeva contro gli uomini che rappresentavano quella feudalità che aveva scontentato tutti. La macchina repressiva della borghesia non ebbe difficoltà alcuna per venire a capo di quelle insurrezioni che si opponevano a forze più atte di loro all'esercizio del potere. La borghesia russa fu sconfitta prima di aver lottato. In seguito solo i feudali opposero ai comunisti forze di un certo peso. Da parte sua il Kuomintang ebbe il tempo di dimostrare la sua incapacità di governare senza l'appoggio della classe dei proprietari terrieri: se contro di esso si unirono forze superiori fu perché, incarnava l'ordine feudale.

NOTE

Nota 1. Stalin, "I Problemi economici del socialismo in U.R.S.S." (Edizioni Sociali, 1952), p. 27. Ho trascritto esattamente il titolo del paragrafo 4 della parte principale di questo opuscolo. E vero che Stalin precisa che non si tratta di "tutte" le differenze, ma di quelle essenziali. In questo opuscolo considera, in rapporto con le discussioni nate intorno a un progetto di "manuale di economia politica", alcune delle grandi questioni che si pongono oggi per i marxisti, sul piano dell'economia e nell'ambito dell'U.R.S.S.

Nota 2. Ibidem, pp. 73-74.

Nota 3. Non dico che su questo punto Marx ha seguito Hegel, ma c'È un rapporto di filiazione tra la "dialettica del padrone e dello schiavo" di Hegel e la "teoria della lotta delle classi". Già in Hegel la lotta di classe sta alla base della storia, nella forma della dialettica del padrone e dello schiavo.

Nota 4. Ma non È la proprietà che conferisce la sovranità. La sovranità È sempre una qualità soggettiva, anche quando, essendo l'eredità della qualità seguita da quella della terra, sembra che la terra sia all'origine della qualità.

Nota 5. Nella caccia predomina l'elemento del gioco: la caccia, nobile e generosa, ha un fascino indipendente dall'interesse. Così pure l'attrazione immediata dell'allevamento non È da poco: ci può essere un allevamento di capi di bestiame per qualità non produttive, estetiche (si veda il mio saggio "L'èlevage", in "Critique", n. 59, aprile 1952, p. 364). D'altra parte l'elemento estetico ha una gran parte nell'allevamento, che È spesso legato alla sua utilità militare; questo perché, nell'attività guerriera l'elemento del gioco non È meno importante che nella caccia.

Nota 6. Eppure l'idea della regalità considerata come la funzione

del re, che sarebbe il servitore del popolo, È idea recente.

Nota 7. Tutto quello che sappiamo sull'attività rivoluzionaria russa prima del '17 e nel '17 va nello stesso senso. Per ciò che riguarda la Cina, "I Conquistatori" e "La Condizione umana" di Malraux evocano un mondo febbrile agli antipodi della nostra relativa inerzia. Solo la Spagna, come la Cina o la Russia di struttura feudale (e che, per la sua povertà di materie prime, non poteva in nessun caso pervenire a un'accumulazione rilevante a partire da un potere proletario), ha conosciuto una tensione rivoluzionaria estrema.

Capitolo terzo.

Il mondo della sovranità negata

1. Il primato dei mezzi di produzione e il regime sovietico.

Le rivoluzioni del Ventesimo secolo non sono, in fin dei conti, tanto diverse da quelle del Diciassettesimo e del Diciottesimo secolo (n, da quella sovversione borghese antifeudale che fu in parte il protestantesimo del Cinquecento). Essenzialmente, le une e le altre preparavano la strada al cambiamento di struttura economica che ha preso il nome di "rivoluzione industriale". Cominciato nel Settecento, questo rovesciamento fondamentale sconvolse le società più avanzate, si estese nella nostra epoca alla Russia e potrà estendersi domani alla Cina. E la conseguenza d'una sovversione dei principi che reggono la vita economica: si passa dal primato delle opere sovrane legato al predominio agrario e all'ordine feudale, al primato dell'accumulazione. La determinazione essenziale, nella sovrastruttura di una società, riguarda l'uso delle risorse eccedenti in funzione della produzione dei mezzi di produzione. Non si tratta tanto di sapere se questi mezzi di produzione sono, singolarmente, proprietà dei borghesi oppure, collettivamente, degli operai: ciò che conta prima di tutto È la "moltiplicazione" dei mezzi di produzione, l'incremento della somma globale delle forze produttive di un paese. Sul piano della struttura economica, È questa la differenza essenziale fra la società feudale e la società industriale sviluppata.

La proprietà dei mezzi di produzione È anch'essa molto importante, ma solo secondariamente. Alla base, i redditi e i salari dipendono dal modo di proprietà, ma la ripartizione dei prodotti fabbricati avviene, date le risorse di ciascuno, secondo la legge del valore. A grandi linee, la differenza È capitale solo su un punto:

nell'accumulazione collettiva di Stato, la legge del valore non limita la produzione dei mezzi di produzione. E' ciò che ha voluto precisare Stalin nell'ultimo scritto che ha pubblicato. Stalin fa osservare che se il valore dei prodotti fabbricati È decisivo in un'economia mercantile pura e semplice, bisogna sviluppare i diversi settori della produzione secondo la redditività di ogni impresa. Però, dice ancora (1), "È assolutamente falso affermare che nel nostro regime economico attuale, la legge del valore regoli... le 'proporzioni' della ripartizione del lavoro tra i diversi settori della produzione. - Se ciò fosse esatto, perché, non sviluppare a fondo le nostre industrie leggere in quanto più redditizie, piuttosto che l'industria pesante, che È spesso meno redditizia e a volte non lo È per niente? - ... Se ciò fosse vero, perché, non trasferire, in Russia, gli operai delle imprese poco redditizie, bench, così necessarie all'economia nazionale, verso le imprese più redditizie, secondo la legge del valore?..." "Ma se così fosse, aggiunge subito, ... dovremmo rinunciare al primato della produzione dei mezzi di produzione sulla produzione dei mezzi di consumo. E cosa significa rinunciare al primato della produzione dei mezzi di produzione? Significa rendere impossibile la crescita continua della nostra economia nazionale, poich, non si può realizzare tale crescita senza realizzare nel medesimo tempo il primato della produzione dei mezzi di produzione". Quindi solo la proprietà collettiva di tali mezzi, che ovviamente non È la sola capace di assicurare la crescita dell'economia, può assicurare la crescita regolare. La proprietà individuale di tali mezzi, che costringe a tener conto dei limiti di redditività d'un'impresa isolata (mentre la proprietà collettiva È tenuta soltanto a rispettare la redditività collettiva della impresa di una nazione), può frenare l'accumulazione. Periodicamente le crisi di sovrapproduzione sono le conseguenze di questo tipo di controllo mediante la redditività. Stalin quindi, volendo opporre la "legge economica fondamentale" del socialismo a quella del capitalismo, insiste sull'essenziale opponendo la forza continua della prima alla forma alternante della seconda. Nel socialismo, egli afferma, "invece di una produzione che si sviluppa con tempi d'arresto - dallo sviluppo alla crisi, dalla crisi allo sviluppo, si ha una crescita ininterrotta della produzione" (2).

2. Differenza tra accumulazione individuale e accumulazione collettiva.

I borghesi, il cui atteggiamento di fronte agli sprechi feudali È simile a quello degli operai, non possono tuttavia trarre dal primato dell'accumulazione conseguenze altrettanto rigorose. Il loro individualismo, che li lega alla ricerca "personale" del maggior profitto, vi si oppone.

Il mondo borghese È senza dubbio più vicino al mondo feudale del mondo operaio. L'individualismo borghese "spinge il capitalismo... ad atti azzardati come l'asservimento e il saccheggio sistematico delle colonie e degli altri paesi arretrati, la trasformazione dei paesi indipendenti in paesi dipendenti, l'organizzazione di nuove guerre, che sono per gli affaristi del capitalismo attuale il miglior 'business'..." (3). Un simile individualismo, rivolto in ogni occasione alla ricerca brutale del profitto, impedisce agli industriali borghesi di assicurare la crescita economica con una regolarità razionale. In generale l'opposizione borghese all'ordine feudale, che pot, essere, all'epoca della rivoluzione francese, scontro violento, si accentuò se non di mezze misure, per lo meno di misure inadeguate. E non parliamo del fatto che i borghesi non s'interessarono mai seriamente alla giustizia, a meno che non fossero essi stessi la parte lesa: ai loro occhi la sola cosa che avesse importanza era lo sviluppo delle forze produttive e la fine del potere politico dei signori. La borghesia non diventò quel che era che strappando alla nobiltà la possibilità di restare il valore e il limite del mondo: n, materialmente n, moralmente essa poteva accettare il primato delle opere sovrane, le opere sovrane la paralizzavano e la negavano. Tuttavia essa non volle opporsi al mondo della sovranità con la stessa dura negazione che questo non le aveva certo risparmiata. Di fronte ai prestigî sovrani, se non erano più le vittime, i borghesi furono incoerenti, ottusi e tolleranti; a poco a poco spinsero l'incoerenza fino al punto di mostrare abbastanza spesso una specie di pentimento (4).

Solo gli operai vanno fino in fondo, fino alle ultime conseguenze di un rifiuto di tutto ciò che, nel corso dei tempi, si sforzò di apparire

sovrano. Ma non tengono un discorso tanto diverso da quello a cui ci ha abituati il mondo borghese. Quando parlano dell'essenziale, gli operai lo fanno senza pretese: parlano di "...estendere la produzione ... (di) sviluppare l'istruzione ... la sanità pubblica ... (di) organizzare la difesa nazionale...". I comunisti, quando enunciano i motivi dell'attività umana, usano un lessico che ci È familiare: la mancanza di seduzione e l'aspetto terra terra di questo linguaggio sono interamente legati all'odio per i fasti dispendiosi del mondo feudale. Questo vocabolario limitato, che implica biasimo per l'amore dell'ostentazione che È l'appannaggio della sovranità, È comune agli uomini politici della borghesia e del proletariato. E solo più rigido e assume un senso più ristretto se usato nel mondo sovietico. Stalin considera il lavoro dell'operaio; nella società capitalista questo lavoro si scompone, secondo Marx, in due parti: nella prima, che È la sola necessaria, l'operaio assicura la propria sussistenza e quella dei suoi familiari; la seconda, che rappresenta un "sopralavoro", assicura il profitto del padrone. Ma nella società sovietica, e Stalin insiste su questo punto, sarebbe "strano parlare di lavoro "necessario" e di "sopralavoro"". Infatti, all'interno delle condizioni create dalla dittatura del proletariato, "il lavoro degli operai fornito per la società per estendere la produzione, sviluppare l'istruzione e la sanità pubblica, organizzare la difesa nazionale, ecc." non È certo meno "necessario alla classe operaia, oggi al potere, del lavoro fornito per sovvenire ai bisogni personali dell'operaio e della sua famiglia". Marx definisce sopralavoro ciò che il padrone considera essenzialmente come un'eccedenza disponibile a sua guisa, sia in vista di spese personali improduttive, sia in vista dell'accumulazione. Ma la libera disponibilità sparisce nel mondo socialista. Il prodotto del lavoro fornito al di là della necessità personale dell'operaio non È più un'eccedenza. La necessità a cui esso corrisponde È collettiva e il suo carattere necessario si presenta come indiscutibile. Le funzioni militari e sanitarie e l'insegnamento differiscono profondamente dalle attività feudali corrispondenti, il cui aspetto dominante era la gloria, la cultura improduttiva, l'ostentazione o la carità liberamente voluta. Nel mondo capitalistico l'evoluzione va nello stesso senso che nella società socialista, ma nulla È bloccato. E' solo nel linguaggio

preciso di Stalin che le cose appaiono bloccate. In primo luogo, e in particolare, se si tratta di accumulazione: l'accumulazione ("estendere la produzione") non È messa in primo piano solo per caso. Da parte della borghesia l'accumulazione era il risultato di una scelta, i borghesi erano "liberi", e lo restano, di investire le loro risorse nelle imprese produttive; erano "liberi" di darsi, per converso, a spese folli. Gli operai invece, se accumulano, sottolineano la "necessità" a cui corrisponde l'accumulazione; in questo modo essi ricusano - almeno provvisoriamente - la possibilità di privilegiare il momento presente rispetto al domani.

Forse È questo che bisogna fare, se È vero che È follia vivere godendo della proprie risorse e trascurando di accrescerle. In tal caso la libertà dell'individuo nel mondo borghese È la libertà di non essere ragionevole. Ma nel socialismo, solo la collettività conta: e per definizione il numero È conforme alla ragione. In linea di principio, il rigore socialista È il solo conforme alla ragione.

3. La dialettica dei fini e dei sovrani mezzi nella negazione della sovranità.

Il comunismo, o se si vuole, lo stalinismo, ha mostrato di essere il mezzo più coerente per accrescere le forze produttive di un paese. In questo senso esso sostituisce al caso la necessità, e per questo sacrificio la libera iniziativa. Però l'opportunità di accumulare non È sempre la stessa, così come la necessità di tempi accelerati. Possiamo chiederci se la rivoluzione proletaria, operando un mutamento dello stesso ordine ma più rapido e profondo di quello delle rivoluzioni borghesi, non convenga a situazioni differenti da quelle che portarono ai regimi borghesi.

Il metodo comunista, infatti, conviene nei paesi che dispongono di risorse attuali molto deboli, supponendo che esista la possibilità di accrescerle. In paesi relativamente più ricchi (senza parlare di quelli che hanno poche materie prime e scarsi mezzi per procurarsene), non È poi tanto folle di non preoccuparsi, o almeno non altrettanto, del primato della produzione dei mezzi di produzione. Non È sempre

una follia preferire "il momento presente al domani", o meglio, bisogna sapere "quando" il momento presente È preferibile al domani. Ma senza parlare di un rovesciamento totale, la situazione può non essere tanto cattiva. Essa può spingere ad accontentarsi di misure inadeguate. Lo scarso rigore nella distribuzione dei prodotti, la giustizia e l'uguaglianza che sono zoppicanti, non hanno forse tutta l'importanza che di solito viene loro riconosciuta: in ogni modo, questo scarso rigore va di pari passo con un'accumulazione meno rapida - e cioè con una vita più facile, nonostante tutto, e non solo per i privilegiati, ma per il popolo nel suo insieme.

La questione generale del momento opportuno e del valore dei metodi non può avere evidentemente una risposta semplice. Sarebbe comodo definire economicamente le situazioni che si riferiscono all'accumulazione individuale e quelle che richiedono l'accumulazione collettiva. Ma mi sembra preferibile giudicare i risultati "a cose fatte". L'avvenire mette in gioco troppi fattori che saranno percepibili solo in un secondo tempo; d'altra parte, ci sono parecchi motivi che oggi confortano la mia ferma intenzione di attenermi, nelle condizioni presenti, al principio di una riflessione non impegnata. Credo invece che sia possibile parlare del vantaggio che ha rappresentato l'accumulazione collettiva per coloro che la scelsero, di quello che essi si aspettano in cambio delle privazioni che hanno sopportate.

Ho attirato l'attenzione sul fatto che in regime comunista gli scopi essenziali dello sforzo non sembrano a prima vista andare oltre la necessità subita. Si tratta di rispondere non tanto ai bisogni superflui, di "lusso", quanto a quei bisogni a cui È "necessario" rispondere. Infatti Stalin, certo con buon diritto, ha definito una necessità il bisogno di assicurare l'estensione della produzione, i servizi sanitari, la difesa nazionale e l'insegnamento. Ma È possibile credere che "la finalità" dello sforzo si riduca alla soddisfazione di questi bisogni?

Come non vedere che questi fini sono dei mezzi? L'insegnamento, per esempio, inteso nello spirito del comunismo, non È che un mezzo, allo stesso modo che la "produzione dei mezzi di produzione". L'insegnamento È esso stesso un mezzo di

produzione, e la produzione non può essere vista altrimenti che come un mezzo. Potremmo essere tentati di supporre che la concezione della vita sovietica somigli a quella di tutti gli uomini che hanno poche risorse ma carattere deciso, che somigli in realtà a quella dei proletari dei paesi capitalisti a cui i padroni concedevano, in cambio del loro lavoro, appena la possibilità di sopravvivere: la proprietà dei mezzi di produzione recenti non cambierebbe per forza questa concezione. Ma nel mondo borghese, non tutto il sopralavoro È riservato all'accumulazione dei capitalisti, il profitto va solo in parte in investimenti, un'altra parte costituisce la condizione del lusso... La mentalità proletaria potrebbe veramente escludere il lusso, e non tollerare niente che vada al di là della necessità?

La verità È che sarebbe triviale immaginare un mondo in cui questa concatenazione chiudesse ogni spiraglio. Sarebbe facile dire che È così, ma si mancherebbe il punto essenziale. La produzione socialista ha per Stalin un "fine" che egli si sforza di tener distinto dal "mezzo" che essa costituisce: "gli uomini, scrive (5), producono non per produrre, ma per soddisfare i loro bisogni". Quindi critica vigorosamente un economista sovietico piuttosto confuso, L. Yaroscen-ko, secondo il quale "la produzione, da mezzo È diventata un fine", e che rifiuta di riconoscere che "il fine della produzione socialista" È "di assicurare al massimo la soddisfazione dei bisogni materiali e culturali sempre crescenti di ogni società", che rifiuta di vedere che il fine È l'uomo stesso, e di conseguenza i suoi bisogni (6).

A questo punto comincia una difficoltà inevitabile. In parte questi bisogni consistono effettivamente nella necessità di assicurare funzioni utili, come l'alimentazione, l'insegnamento tecnico, l'assistenza medica ecc. E quando Stalin evoca "la soddisfazione dei bisogni materiali e culturali", È difficile non porre tali funzioni in primo piano. Quest'uomo e la soddisfazione dei suoi bisogni di cui Stalin ci parla, sarebbero essi stessi altro che "mezzi di produzione"? Anche se ci dice che questi bisogni sono sempre crescenti, È difficile non pensare che questa crescita potrebbe essere effetto della crescita continua delle forze produttive... Questo È probabilmente vero, in parte, ma la sola cosa che conta È che non È vero del tutto.

4. Solo l'indifferenziazione perfetta ha il potere di negare la sovranità differenziata e per tal via abbozzare l'affermazione della società indifferenziata.

Ne "I Problemi economici del socialismo", Stalin si È sforzato di definire "le condizioni essenziali che preparano il passaggio al comunismo" (7). A suo modo di vedere, questo passaggio comporta di fatto "serie modifiche nella situazione attuale del lavoro. A tal fine bisogna ridurre innanzi tutto la giornata di lavoro almeno a sei ore, e poi a cinque". Ma bisogna dire subito che non si tratta affatto di procurare ai lavoratori maggior tempo libero per permettere loro di godere dell'attimo presente. Infatti per Stalin questa riduzione del tempo di lavoro È "indispensabile perché, tutti i membri della società abbiano il tempo libero necessario per ricevere un'istruzione completa". Eccoci ricondotti, a quanto sembra, alla difficoltà di quei bisogni che alla fine si riducono solo a funzioni utili della produzione. In più, Stalin ha precisato i fini a cui mira questa istruzione supplementare: egli prevede un "insegnamento pubblico obbligatorio, indispensabile "perché, i membri della società possano scegliere liberamente una professione e non siano per sempre legati a una professione determinata" (8).

Suppongo che queste ultime parole, da me sottolineate, sembreranno a prima vista insignificanti. Tuttavia esse introducono in questa catena di attività subalterne, in queste serie di bisogni che sono solo funzioni, un elemento che non È riducibile a un mezzo. Stalin ha certo tenuto conto della necessità di disporre di tecnici polivalenti in funzione dei bisogni mutevoli della produzione. Ma dal mio punto di vista, non ha alcuna importanza considerare il valore pratico di queste concezioni. Possono essere utopistiche o ragionevoli. Non credo di poterlo stabilire, e in un certo senso È indifferente. Ma sarebbe un grave torto giudicare insignificante questo partito preso di negare la differenza sociale per annientarla.

La differenza sociale È la base della sovranità, ed È proprio affermando la sovranità che gli uomini dei tempi remoti dettero alla differenziazione tutta l'estensione del suo registro: sono le forme sviluppate della sovranità che crearono nel suo principio medesimo

la più grande differenza possibile tra le persone. Sul piano della sovranità, la soppressione delle differenze ha quindi innanzi tutto un valore negativo fondamentale. Questa volontà radicale, questa volontà centrale di soppressione rappresenta da parte di Stalin un contributo discreto, se si deve render conto di una produzione la cui portata incide in apparenza sul fondamento. La volontà di abolire le differenze non È un'iniziativa di Stalin. E sin dall'origine un motivo del marxismo, ma Stalin gli dà una forma precisa: la formulazione inattesa, insignificante e piatta che ho detto. Questa frase, in quanto emana da un uomo di Stato che detiene un potere assoluto, sorprende per la mancanza di solennità, che in questo caso È curiosa. Potremmo addirittura immaginare, credo a torto, una certa incoscienza da parte del suo autore. Forse si tratta solo, più semplicemente, della volontà di non soffermarsi su un punto che si situa in una prospettiva lontana. Di solito non È tipico degli uomini d'azione il pensare con troppa insistenza al loro scopo: per essi l'interesse dell'azione, posto in un certo senso nella luce del fine, si sostituisce ogni giorno all'interesse del fine medesimo, "nel tempo presente". L'odio incessante e inespiabile contro le forme sovrane, contro tutto ciò che esprime e assicura in modo arbitrario la sovranità personale di un padrone, sembra sia stato la fonte del rigore rivoluzionario di Stalin (come fu la fonte, senza dubbio, di tutte le espressioni irresistibili, contagiose e, per finire, sconvolgenti, del movimento operaio).

Il padre di Stalin era nato servo: "schiavo appartenente a qualche signorotto georgiano" (9). La madre, da parte sua, era figlia di un servo. Per lui la condizione dell'uomo sotto la sferza del padrone feudale era la cosa più familiare. Suo padre aveva tentato di venirne fuori, aveva voluto diventare un piccolo borghese, ma invano. D'altronde Stalin ha odiato questo padre che beveva, e di cui sua madre e lui stesso erano vittime (10). Era il primo della classe, aveva grandi possibilità e il suo ascendente sugli altri si affermò rapidamente. Tuttavia, a causa proprio dei suoi grandi mezzi, l'unico posto che fu accessibile per lui in questo mondo fu quello che si fece grazie all'attività rivoluzionaria. L'autorità con cui si scontrò era violenta, era quella del mondo feudale; non poteva sottomettersi, e

quindi intraprese contro di essa non la lotta parlamentare dei politici occidentali, ma una lotta per la vita o per la morte. Per un uomo simile, l'abolizione delle differenze, e della sovranità che ne È la conseguenza più rilevante, ha quindi al massimo grado il senso di un ritorno alla sovranità che rappresenta l'abolizione della sovranità altrui in tutte le sue forme. Ma la mancanza di differenziazione come scopo non ha solo il senso negativo di un'abolizione dei valori sovrani. Per contropartita essa deve necessariamente avere un senso positivo. Se ogni uomo È promesso all'indifferenziazione perfetta, sopprime radicalmente in se stesso l'alienazione. Cessa di essere una cosa. O meglio, diventa così interamente cosa che non È più "una" cosa. Divenendo, grazie a una qualifica "poli"-tecnica, un perfezionamento della cosa, una perfezione dell'utilità, e perciò della servilità, cessa di essere riducibile a un elemento particolare, come sono le cose. Una cosa È "alienata", esiste sempre rispetto ad un'altra cosa diversa da essa, ma se È in rapporto con la "totalità" del possibile, essa non È più n, determinata n, alienata; essa non È più cosa di quanto lo sia ciò che immagino qui davanti a me, che non potrei nominare, e che, non essendo n, un tavolo n, un ruscello, potrebbe essere a volontà ruscello, tavolo - o qualunque altra cosa...

Se l'istruzione completa che Stalin voleva dare all'uomo compiuto del comunismo era relativamente degna di questo nome, un tale uomo, in un'epoca in cui le opere della civiltà materiale non possono essere abbandonate, si avvicinerrebbe al massimo grado di quel genere di sovranità che, legata al rispetto volontario della sovranità altrui, ritornerebbe alla sovranità iniziale che dobbiamo supporre nei pastori e nei cacciatori dell'umanità antica. Ma questi ultimi, se rispettavano la sovranità altrui, la rispettavano, bisogna dire, solo di fatto.

5. Stalin e i meandri della storia.

La prospettiva dell'indifferenziazione può essere data evidentemente come "fine" della storia. Ma per prima cosa, la sovranità non È essa stessa un "fine" (al contrario):

l'indifferenziazione È addirittura, in modo fondamentale, la negazione della sovranità. Nella misura in cui noi parliamo di "fine", si tratta soprattutto di giungere all'indifferenziazione per mezzo dell'insegnamento "poli"-tecnico. La sovranità, invece, non può essere vista come una forma realizzata dalla storia. Se essa si manifesta nella prospettiva storica, È perché, era già data: la storia si limita a liberare gli uomini da ciò che impediva loro di trovarla. Va però da sé, che la prospettiva che si rivela attraverso la visione di Stalin ci È data attraverso una nebbia opaca. È necessario prevedere, orientandoci verso questo punto lontano e difficile da distinguere, i meandri dell'agitazione storica la cui complessità È sicuramente più grande di quanto pensasse (o dicesse) Stalin.

Non parlo delle difficoltà inerenti ai mutamenti umani che, avendo di mira uno stato perfetto, si producono nel contesto imperfetto che sappiamo. Al di fuori di un ostacolo generale che È la pesantezza, i meandri di cui parlo presentano aspetti sconcertanti.

Stalin avrebbe potuto misurare da solo quanto le vie della storia siano in definitiva terrificanti. Gli era facile accorgersi del carattere paradossale delle vie che prende la liberazione dell'operaio-schiavo proposta da Marx, quando esse conducono all'indifferenziazione e alle capacità "poli"-tecniche. Come mai non si È preoccupato della perfetta disposizione delle possibilità umane, che suppone in anticipo la soppressione della scelta personale dell'uomo? Nonostante una lunga abitudine, sorprende la lettura d'una simile proposizione: dopo il travaglio pesantissimo dell'industrializzazione sovietica, formare il progetto della riduzione della giornata lavorativa a cinque o sei ore, affinché, il tempo libero così guadagnato potesse essere consacrato all'insegnamento politecnico "obbligatorio"!

Lo vorrei dire senza reazioni di orrore né, di eccessiva ammirazione: c'È nel destino di Stalin qualcosa di eccessivo che riempie di terrore; È un destino che non può essere paragonato a nessun altro. Questo capo di partito vicino alla morte che definiva l'uomo liberato dalla sovranità altrui e dalla differenza (risultato futuro, benché, ancora lontano, dello sforzo in cui aveva impegnato un popolo immenso) si era arrogate le prerogative d'un sovrano (11)! È possibile immaginare una deviazione più lunga nel cammino grazie

al quale la storia assicura (o almeno dovrebbe) lo sviluppo delle possibilità umane? Non possiamo dubitare della sua sincerità, però gli effetti della sua azione, che sono prodigiosi su tutti i piani, hanno dovuto richiedere da parte sua almeno una solidità di nervi senza pari (12). E tanto vero che, se riflettiamo sulla sua vita e sulle conseguenze morali che ne derivano, dobbiamo avere anche noi un'eccezionale tranquillità. La riflessione, che prende appena può le vie della semplificazione, deve essere ricondotta di continuo a prospettive complesse, spesso grandiose e quasi sempre torbide. In ogni caso nessuno ha saputo rendere più sensibile quell'elemento ambiguo e vischioso della storia che, prestissimo, fece del pensiero storicista, in quanto impegnato nelle lotte della storia stessa, un meccanismo privo di controllo.

6. Digressione sull'idea-guida di Stalin.

Comunque sia, il pensiero di Stalin, lungi dal risolvere i problemi posti dall'immensa portata della sua azione, fu incapace di distinguere chiaramente ciò che, nelle idee di Marx sulla rivoluzione dei popoli progrediti, si allontanava dal corso reale della storia. Non seppe vedere che una simile rivoluzione doveva essere il preludio a un antagonismo finale fra i paesi poveri e quelli ricchi che avrebbe contrapposto, dopo la rovina del mondo feudale, i proletari poveri ai borghesi ricchi.

E anche estremamente opportuno far rilevare che la sua fedeltà allo schema marxista, in un caso che va ricordato, lo spinse a vere e proprie bizzarrie. Si tratta della sua fedeltà a una tesi di Lenin (tesi che non ha senso se non nell'eventualità che nulla venga a turbare la dottrina marxista riguardo alla rivoluzione nei paesi industriali). Il brano dei "Problemi del socialismo" a cui mi riferisco È il solo, d'altronde, che abbia attirato l'attenzione generale. Il paragrafo 6 della prima parte È intitolato "Dell'inevitabilità delle guerre tra i paesi capitalisti". Paradossalmente Stalin vi afferma che "la tesi di Lenin secondo la quale l'imperialismo genera inevitabilmente le guerre" non È per nulla superata. Anche dopo la seconda guerra

mondiale, l'antagonismo fra i diversi paesi capitalisti sarebbe rimasto secondo lui più forte dell'antagonismo fra capitalisti e comunisti. Tutti pensano oggi che, nel mondo attuale, le sole guerre che si possano coerentemente prevedere contrapporrebbero borghesi e proletari. Ma Stalin la pensa diversamente: "Quando la Germania hitleriana, egli scrive, ebbe dichiarato la guerra all'Unione sovietica, il blocco anglo-franco-americano, lungi dall'allearsi con la Germania hitleriana, fu costretto al contrario a coalizzarsi con l'U.R.S.S. contro la Germania hitleriana. Di conseguenza la lotta dei paesi capitalisti per il possesso dei mercati e il desiderio di sbaragliare i concorrenti si sono praticamente rivelati più forti delle contraddizioni tra lo schieramento capitalista e quello socialista". Per Stalin non È cambiato niente!

Questo modo di vedere, che fu giustificato all'epoca in cui l'insieme dei paesi capitalisti era molto più forte della potenza comunista, esprime certamente una logica della situazione che dovette imporsi a Stalin. Egli si È sforzato di "scongiurare una nuova guerra mondiale per mezzo del 'movimento per la pace'". Sarebbe vano dubitare delle sue intenzioni. Ma questo movimento, egli afferma, "non mira a rovesciare il capitalismo e ad instaurare il socialismo - esso si limita a scopi di lotta democratica per il mantenimento della pace" (13). "Può darsi, aggiunge, che [...] la lotta per la pace si sviluppi qua e là in lotta per il socialismo...". Ma, soprattutto, il movimento per la pace, che eviterà forse una "guerra data" "non basta tuttavia per sopprimere l'inevitabilità delle guerre in generale tra i paesi capitalisti" (14).

Ecco quali sono secondo me le conclusioni possibili. Stalin s'È rappresentata una nuova guerra tra imperialisti, analoga alla guerra hitleriana, in cui l'U.R.S.S. sarebbe intervenuta all'ultimo momento. Ciò corrisponde a un principio che Stalin aveva adottato sin dal 1925 in vista della guerra che si preparava allora e sarebbe divenuta inevitabile, diceva, "non domani, n, dopodomani, ma tra qualche anno". Conosciamo oggi lo schema fondamentale di Stalin grazie al discorso segreto che tenne davanti al Comitato centrale del Partito nel 1925, e che pubblicò nel 1947. Eccone il passo essenziale: "Il vessillo della pace, diceva, resta come nel passato il nostro vessillo.

Ma se scoppia la guerra, noi non possiamo certo restarcene seduti a braccia conserte. Noi dobbiamo prendervi parte, ma dobbiamo essere gli ultimi a farlo. E dobbiamo prendervi parte per gettare nella bilancia il peso decisivo". Questo principio, È vero, non corrisponde fino alla fine al comportamento di Stalin durante il secondo conflitto mondiale, ma solo perché, Hitler lo costrinse ad entrare in gioco prima di quel che avesse previsto. E' possibile d'altronde conoscere con maggior precisione il pensiero di Stalin a proposito della terza guerra. Prendendo il posto di Stalin durante il Diciannovesimo congresso del Partito comunista dell'U.R.S.S., Malenkov lesse, il 5 ottobre 1952, un rapporto ispirato in parte dai "Problemi economici del socialismo", nel quale riprende il tema dell'"inevitabilità delle guerre tra i paesi capitalisti". "In seguito alla prima guerra mondiale, disse Malenkov, si ebbe il distacco della Russia dal sistema del capitalismo. Dopo la seconda guerra mondiale, abbiamo già una serie di paesi d'Europa e d'America che si sono distaccati dal sistema capitalista. E fondato pensare che una terza guerra mondiale condurrebbe al tracollo del capitalismo mondiale". Questo modo di vedere È quello che ci si poteva aspettare, ma non È privo di interesse notare che questo corollario finale del pensiero di Stalin sia dato dall'attuale capo del governo dell'U.R.S.S. Un pensiero nel quale spesso la cecità succedeva all'acutezza della vista e che, dopo un'esperienza di mezzo secolo, continuò come se non fosse cambiato niente. Stalin È morto senza accorgersi della divisione del mondo in due metà omologhe, molto più vicine l'una all'altra di quel che pensasse e che la maggior parte pensa oggi. Egli trascurò il fatto che i meccanismi economici di queste due metà erano simili e non vide che la loro opposizione riguardava essenzialmente la povertà relativa e la ricchezza.

Da questo modo di vedere che la citazione di Malenkov elucida - e completa felicemente - È facile trarre l'implicita conseguenza. Evidentemente Stalin pensò fino alla sua morte ciò che insegnavano tanto Marx che Moltke: e cioè che la guerra È il motore della storia e che, senza guerre, il mondo ristagnerebbe. Ma pensò esplicitamente che nulla era cambiato. Ciò ci stupisce, ma solo in parte. Chi può dimenticare la chiara voce di Lenin: "Potremmo impadronirci di un

mondo che non avesse dato il suo sangue fino all'estremo?...". Noi non evitiamo più, per quanto ci riguarda, di pensare al senso che ormai ha preso quel "fino all'estremo", a ciò che avrebbe "mozzato il fiato" a Stalin, se non gli fosse mancata l'immaginazione. Ma Stalin non gli ha dato peso. Non ha voluto domandarsi in che modo un mondo, che in quest'occasione avrebbe letteralmente "dato il suo sangue fino all'estremo", poteva ancora essere liberato. Non si È chiesto se al contrario, nell'interrogazione notturna, non dovesse lasciare perdere ogni obiettivo di liberazione. Ma sorvoliamo: noi non sappiamo "che cosa sarà" questo mondo, possiamo affermare perfino che questo mondo non È affatto alla misura della conoscenza, "quello che non sarà" può bastare. Non È ragionevolmente possibile intravedere, attraverso "l'immensità delle sue rovine", l'avvenire radioso che Stalin annunciava ai suoi seguaci. Marx aveva visto nel proletariato l'erede degli impianti industriali borghesi. Ma fino a nuovo ordine, invece di beneficiare delle ricchezze accumulate dal capitalismo, il proletariato vincitore troverebbe il mondo interno nello stato in cui si sarebbe trovata la Germania nel 1945 se i danni fossero stati ancora più estesi e se non avesse potuto aspettarsi nessun soccorso dall'esterno. Stalin ha commesso altri errori che furono riparati dalla fortuna, ma potrebbero i suoi successori contare ancora, ragionevolmente, sulla fortuna riparatrice? Nel presente caso, si tratta chiaramente di far ricorso a uno stratagemma "che ha già funzionato": lasciare le nazioni borghesi scannarsi fra di loro e intervenire solo alla fine, in modo decisivo... Notiamo però che il vecchio dittatore sembra fondamentalmente aver capito che la responsabilità di scatenare la guerra - "o di renderla inevitabile, il che potrebbe risultare senza troppi sforzi dallo sviluppo dell'attività rivoluzionaria" - poteva difficilmente essere presa in considerazione da una potenza socialista. Volle contare ad ogni costo sulla borghesia per scatenare l'inevitabile conflitto. A tale scopo, dimenticò che i borghesi in senso stretto non hanno mai impegnato essi stessi un conflitto di portata mondiale, ma solo le potenze feudali - i tedeschi e i russi - o i nazisti. Tuttavia in questo modo formulò il carattere inconciliabile della rivoluzione e della guerra, come anche della prossima guerra mondiale e dei calcoli politici imperialisti. C'È però

una contraddizione imbarazzante: senza l'errore della guerra imperialista, non ci sarebbe una rivoluzione trionfante nel resto del mondo, solo "una terza guerra mondiale condurrebbe al tracollo del capitalismo mondiale". E' permesso di dubitare della probabilità d'una guerra preventiva americana (il popolo americano e le democrazie borghesi d'Europa vi si oppongono). Quindi bisognava immaginare la guerra "inevitabile" fra le grandi nazioni capitaliste.

Se ho interpretato bene i dati, questa "idea-guida" non convince. Gli errori di Stalin sono stati parecchi e non tutti dipesero dal quel carattere brutale che Lenin temeva nel suo testamento. Non vediamo come sia possibile rischiarare con affermazioni dogmatiche l'oscurità in cui si dibattono attualmente le nazioni. Ritornerò sulla situazione di minaccia bellica e sulle conseguenze che ne derivano, non solo perché, ciò di cui parlo dipende da essa, ma anche perché, la situazione stessa dipende da ciò di cui parlo. Ho voluto in primo luogo mostrare nella posizione di Stalin, così ambigua, così complessa, l'aspetto che assume necessariamente la sovranità nelle condizioni rivoluzionarie.

NOTE

Nota 1. "I Problemi economici del socialismo in U.R.S.S.", cit., p. 25.

Nota 2. Ibidem, p. 43. Ma questa definizione indiscutibile È associata purtroppo a quest'altra, che può non essere ingiustificata, ma non ha il merito di opporre, in conformità con l'intenzione enunciata, aspetti fondamentali che si corrispondano di conseguenza su un medesimo piano: "...invece di assicurare il massimo dei profitti, si assicura la soddisfazione massima dei bisogni materiali e culturali della società...".

Nota 3 Ibidem, p. 42.

Nota 4. La forma più vistosa di una simile reazione È lo snobismo. Questo nome corrispondeva sui registri nominativi degli studenti dei collegi inglesi alla qualifica "sine nobilitate", abbreviato in "s.nob."

Nota 5. "I Problemi...", cit., p. 82.

Nota 6. Ibidem, p. 85.

Nota 7. Ibidem, p. 74. Si tratta della fase di sviluppo sociale che, secondo Marx, doveva seguire il socialismo. Al socialismo corrisponde la formula: "da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo il suo lavoro". La formula comunista È: "da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni".

Nota 8. Come Stalin fa spesso per le idee su cui vuole insistere, ha ripetuto due volte, quasi parola per parola, la stessa frase alla pagina 74: "... perché, possa ... scegliere liberamente una professione senza essere legato per sempre, a causa della divisione del lavoro esistente, a una determinata professione".

Nota 9. I. Deutscher, "Stalin", ed. it. cit., p. 27.

Nota 10. Deutscher, citando un amico d'infanzia di Stalin, un certo Iremashvili (p. 30): "Le percosse terribili e immeritate finirono col rendere il fanciullo duro e senza cuore come suo padre". Sui

sentimenti che il desiderio di ascesa sociale del padre ispirò al figlio, Deutscher aggiunge (ibid.): "In uno dei suoi primi opuscoli, Stalin illustrò un punto della teoria marxista rifacendosi alle esperienze del padre: "Immaginate un calzolaio che, non potendo resistere alla concorrenza delle grandi fabbriche, abbia chiuso il suo negozietto e sia andato a lavorare, a esempio, dagli Adelchanov nel calzaturificio di Tiflis. Egli È entrato nella fabbrica non già per fare l'operaio tutta la vita, ma per risparmiare un po' di denaro, per mettere da parte un piccolo capitale che gli permetta poi di riaprire un negozio di sua proprietà. Come vedete, la condizione di questo calzolaio "È già" quella di un proletario, mentre la sua coscienza "non È ancora proletaria", bensì piccolo-borghese in tutto e per tutto".

Non può esservi dubbio circa la persona del calzolaio scelto da Stalin a illustrazione della sua tesi. La piccola bottega, la fortuna negli affari, il nome stesso del calzaturificio, tutto si inquadra nella storia di Vissarion (il padre di Stalin). Il padre "morì a Tiflis nel 1890, quando Josif aveva undici anni" (ibid.).

Nota 11. Non fu veramente sovrano, ma piuttosto il contrario di un sovrano, poich, era assoggettato al lavoro più opprimente; e soprattutto restò fino alla fine un nemico implacabile della sovranità in senso forte, cosa che le pagine citate, insieme ad altre, attestano. Però la sovranità penetrava in lui suo malgrado, provenendo in qualche modo dall'esterno, a causa del suo potere assoluto e del terrore che fece regnare. Una frase di Alexander Weissberg, che rimase tre anni nelle prigioni sovietiche, ci da un'idea sconvolgente della portata di questo terrore: "Se la Ghepeù avesse disposto di uno strumento per leggere nelle coscienze degli uomini dell'U.R.S.S., avrebbe dovuto arrestare fino all'ultimo cittadino. Ma gli agenti della Ghepeù sarebbero stati i primi a dover andare in prigione poich, sapevano meglio di chiunque altro ciò che succedeva nell'insieme del paese". Sarebbe un torto trascurare il fatto che creando l'atmosfera dei processi e della grande purga, Stalin ha creato un mondo assolutamente nuovo: possiamo solo entrare in questo mondo oppure cercare di conoscerlo "fino in fondo".

Nota 12. Deutscher scriveva a proposito dei suoi nervi durante il suo imprigionamento a Bakù nel 1908 ("Stalin", cit., p. 166): "Spesso i

condannati in attesa dell'esecuzione si trovavano mescolati agli altri detenuti. Le esecuzioni avvenivano nel cortile. I nervi dei prigionieri erano sottoposti alla più crudele tensione allorch, essi vedevano avviarsi alla forca i compagni coi quali avevano discusso di politica fino a poche ore prima. Se si deve credere al racconto di un testimone oculare, Koba [Stalin], in quei momenti, si abbandonava a un sonno profondo (...): la saldezza dei suoi nervi non poteva, in ogni caso, non sbalordire i compagni di pena". Ma si potrebbe dire che tutta la sua vita È costellata di esempi dello stesso tipo.

Nota 13. "I Problemi...", cit., p. 38.

Nota 14. Ibidem, p. 39. Il corsivo È di Stalin.

Capitolo quarto.

La sovranità entro i limiti della società sovietica

1. La necessità d'una ricerca più approfondita del significato del comunismo.

Finora non ho evidenziato che gli aspetti più immediatamente visibili. Ho parlato dell'accumulazione e del consumo, senza elaborarne i fondamenti. D'altra parte, per quanto riguarda la società borghese e la società staliniana, mi sono limitato a mostrare che si opponevano in modo quasi uguale alla società feudale. Se si toccasse ai fondamenti, le opposizioni tra Occidente e U.R.S.S. cesserebbero di essere trascurabili. Ma l'esame del sistema di valori proprio all'U.R.S.S. comporta una ricerca più approfondita senza la quale il significato del comunismo non potrebbe essere colto interamente. Innanzi tutto mi sono sforzato di mettere in evidenza gli aspetti del comunismo occultati dalle propagande di segno contrario.

Stalin, come l'insieme dei marxisti, non si è reso conto che il comunismo, in ultima analisi, poteva essere ridotto a un mezzo di sviluppo dei paesi poveri; insomma, l'ostilità tra gli U.S.A. e l'U.R.S.S. È soprattutto quella dei paesi più ricchi contro quelli più poveri - e dei più poveri contro i più ricchi ... E' probabilmente una forma modificata dell'antagonismo di classe: dall'alto in basso, in entrambi gli Stati, tutti gli strati sociali insieme sono chiamati in gioco. Anche nei paesi in cui l'opposizione interna continua (Francia, Italia), mancano certi elementi che davano alla lotta di classe il suo rigore e che erano connessi all'opposizione tra principio sovrano della gerarchia feudale e principio unitario delle masse produttive. Quest'opposizione sparisce o si attenua quando gli operai hanno a

che fare non più con dei signori oziosi ma con dei borghesi laboriosi.

Come ho già detto, in generale i marxisti, nonostante tutto sono diversi dai borghesi: spingono la negazione dei principi che fondarono, prima delle nostre rivoluzioni, l'insieme delle società umane, fino alle sue conseguenze più rigorose. I borghesi, come i marxisti, si oppongono al consumo e garantiscono il primato dell'accumulazione. Ma i rivoluzionari borghesi non ebbero mai un sistema chiuso: non hanno fatto che opporre la libera scelta alla tradizione dilapidatrice del passato. La libera scelta doveva garantire ai loro occhi una preferenza per la ragione, la quale condanna la spesa improduttiva. Essi combattevano la tradizione con la certezza di vincere. Si sbagliavano solo in parte, però si sbagliavano ... Alla scelta individuale i marxisti sostituirono una decisione globale di fronte alla quale il capriccio - giustificato o no dalla tradizione - divenne alla fine criminale. Ognuno dovette porre fine necessariamente alle proprie eccentricità, ognuno dovette far dipendere il suo comportamento dalle decisioni di uno Stato che assumeva la direzione in modo minuzioso. Il partito comunista - o piuttosto l'apparato del partito, sia esso riducibile o no a una sola persona - decise per tutti un sistema di valori che era ormai fuori discussione. D'altronde il problema non È a mio avviso quello di sapere se la decisione È condannabile oppure no. Ritengo che non lo sia, ma credo che l'interpretazione da parte di una persona sola, o di un piccolo gruppo, del pensiero di un popolo così grande È segnata dal marchio della dismisura: la decisione troppo imposta, anche se dettata da una necessità indiscutibile, È per forza seguita, in secondo luogo, da una messa al passo di comportamenti generali meno volontari, non sistematici e popolari, nel senso della spensieratezza, dell'accecamento spensierato. Senza una decisione generale che prevalga sull'umore individuale, nessuna società sarebbe possibile. Ma il risultato di un atteggiamento coercitivo ha senso solo dopo, quando la coercizione si È allentata. Comunque sia, la questione della sovranità È il più delle volte mal posta: in particolare se la confondiamo con la decisione autonoma di un individuo. Se essa non mette in gioco un principio sovrano che si situi molto al di sopra dell'utile, una decisione autonoma può non avere nulla di sovrano,

può addirittura essere servile e segnare l'asservimento di colui che l'ha liberamente presa. In profondità, la sovranità non ha mai nulla di personale. Solo un valore personale entra in gioco nella decisione che oppone l'accumulazione (la volontà di incrementare la produzione) al consumo (il piacere immediato). La decisione individuale ha senso unicamente in quanto enuncia un valore sostenuto da un assenso comune.

In teoria, l'individuo È - più della società, rappresentata dallo Stato - portato al consumo, ma questo significa solo: l'individuo È più facilmente, meno pericolosamente cieco e incosciente. E più felice (forse in generale, ma soprattutto per quanto riguarda i più privilegiati) in una società cieca e incosciente. Ma l'individuo non decide mai veramente, È chiaro, anzi il suo destino È subire, seguire: È vero che sceglie nelle nostre società, almeno per ciò che gli compete, ma l'effetto di questa scelta È sensibile solo quando diventa quella della massa. Sono "valori regnanti" che determinano l'accumulazione e la spesa (e non si può nemmeno dire che il valore che conferisce la supremazia all'accumulazione sia favorevole all'autonomia individuale: sarebbe più facile, penso, dire il contrario). Certo, questi valori imperanti sono anch'essi determinati; lo sono, a quel che sembra, dal gioco dei fattori economici (per esempio, la produzione essenzialmente agricola È più propizia ai valori sovrani; quella prevalentemente industriale ai valori produttivi), ma non ho intenzione per il momento di insisterci sopra. Ho voluto esaminare il gioco dei valori imperanti nel comunismo per la ragione che il comunismo significa prima di tutto i valori che esso fa regnare. Come in qualsiasi società, questi valori, nel comunismo, sono di due tipi. Ogni società si fonda sull'affermazione di alcuni valori utili, ma anche di un valore sovrano. E il significato profondo del comunismo si dà solo nei principi che la società mette avanti a questi due livelli, e nel rapporto di tali principi tra di loro.

Giungo quindi, al di là delle forme semplificate dell'opposizione accumulazione-spesa, all'analisi critica delle operazioni che possono essere designate con questi nomi, e nello stesso tempo, a quella dei giudizi di valore che li accompagnano.

2. Le giustificazioni utilitarie della spesa improduttiva classica, ovvero la riduzione dei valori sovrani.

In teoria, ogni "consumo", ogni dispendio improduttivo implica il riconoscimento d'un valore sovrano che lo giustifica; il valore in gioco nell'accumulazione, al contrario, È finalizzato alla produttività. Ma se facciamo una spesa improduttiva, che in teoria nessuna evidente utilità giustifica, essa È di rado un semplice spreco: È sempre, più o meno, legata alla ricerca di un effetto. Può essere socialmente utile, eppure, dal punto di vista della ricchezza globale del popolo, essere una perdita pura e semplice. Prendiamo l'esempio di una bella donna che acquista un vestito da sera: il lavoro impiegato per fare questo vestito avrebbe potuto servire a qualcosa di più utile, per esempio a fare dei vestiti caldi per i bambini. Ma questa donna ha potuto vedere nel suo vestito un mezzo. Prima di tutto, se ne serve per sedurre. Forse ha avuto addirittura l'intenzione, nel sedurre, di fare un'opera utile, per esempio cercare dei fondi che permetteranno di dare vestiti caldi a qualche bambino povero. In un certo senso, È questo il caso più favorevole, ma anche se cercasse un amante ricco o, in genere, un maggior prestigio, e quindi più potere, l'utilità non sarebbe minore, sarebbe solo egoista. E così più o meno in tutti i casi. Prendiamo l'esempio della santa che consuma, alla ricerca dell'estasi, i mezzi che la società le procura per vivere. Avrebbe potuto curare i malati, e invece ha scelto, contro l'azione, la sterilità contemplativa, che il Vangelo approva: infatti a Marta che si occupa delle faccende necessarie, Gesù ha preferito Maria che tralascia i bassi compiti per elevare la sua anima fino a Dio. Il Vangelo È forse, fondamentalmente, dalla parte dei valori sovrani. Tuttavia la santa immagina di essere obbligata a giustificare la sua condotta affermandone l'utilità. La giustifica a se stessa facendo della vita contemplativa il prezzo della sua salvezza. E vero che Santa Teresa diceva che avrebbe agito nello stesso modo anche se l'aspettavano le fiamme dell'inferno. Ma la contemplazione religiosa È ancora iscritta nel bilancio dei conti a titolo di grazia divina per la popolazione che circonda il monastero. Possiamo pensare quel che ci pare della salvezza e della grazia, ma non importa: in ogni modo e in

ogni evenienza, È data un'interpretazione utilitaria dei comportamenti più inutili, più sfacciatamente improduttivi. Una religiosa ebbra di Dio, una donna vanitosa ebbra di bei vestiti, cercano, in fondo, allo stesso modo, il senso di qualcosa che forse non È altro che una passione insensata.

3. Il valore sovrano del comunismo È l'uomo, ma È l'uomo stesso che, per produrre meglio, ha rinunciato alla sovranità.

In realtà i valori sovrani, unica giustificazione per le spese improduttive, non sono per forza coscienti; e se lo sono, sono affermati solo di rado. La passione, il desiderio e la loro soddisfazione immediata si danno ragioni che li mascherano conferendo loro l'apparenza di un mezzo utile.

Inversamente, se il principio di un valore sovrano È affermato al di là del valore d'utilità (il puro mezzo), resta nel vago e si distingue male, per mancanza di precisione, da quello a cui si oppone. Quando Stalin replica a Yaroscenko, il quale limita il valore, paradossalmente, alla produttività, non allega il desiderio ma "l'uomo e i suoi bisogni", qualcosa che differisce dalla produttività, se si vuole, ma di poco. Infatti quest'uomo che mette avanti Stalin È innanzi tutto un produttore, e la soddisfazione dei suoi bisogni, invece di nuocere alla produzione, serve ad accrescerla.

Il primo modo di ridurre l'ordine sovrano a quello utilitario È di regola nel mondo borghese. Ma questo modo di trasporre la verità non può certo reggere di fronte alla critica comunista. Se si tratta di utilità, la maggior parte delle spese improduttive sono inaccettabili. Dal punto di vista del comunismo, questo tipo di spesa, se non È egoista, È vana. Il comunismo ricuserebbe d'altro canto una giustificazione che fosse fondata sul loro valore sovrano: perché, dovrebbe accettare a questo titolo qualcosa che i suoi nemici difendono mettendo avanti dei valori utili che esso invece non giudica tali? Per un marxista un valore che oltrepassi l'utile È concepibile, e perfino inevitabile, ma dev'essere immanente all'uomo, oppure non esiste. Ciò che trascende l'uomo (e naturalmente l'uomo

vivo, quaggiù) o ugualmente ciò che supera l'umanità comune (l'umanità senza privilegi) È del tutto inammissibile. Il valore sovrano È l'uomo: la produzione non È l'unico valore, essa È solo il mezzo per rispondere ai bisogni dell'uomo, È al suo servizio, e non l'uomo al servizio della produzione.

La posizione marxista È evidentemente più solida. La borghesia conserva quei valori che non osa più chiamare sovrani, e pudicamente chiama "spirituali", però rende omaggio, pur conservandoli, all'utilità, e quindi alla produttività, di cui fa, non meno di Yaro-scenko, la misura delle cose.

Resta da sapere tuttavia se l'uomo a cui il comunismo subordina la produzione non abbia assunto questo valore sovrano a una condizione principale, quella di aver rinunciato, per se stesso, a tutto ciò che È veramente sovrano. Diventa, È vero, misura delle cose, ma forse ha dovuto, a tal fine, negare se stesso. Certo È ancora un uomo, mette la produzione al suo servizio, ma non lo fa senza cedere alle esigenze di questa: in una parola, senza abdicare. Al desiderio irriducibile, a ciò che l'uomo È per "passione", per "capriccio", il comunismo ha sostituito quei nostri bisogni che possono conciliarsi con una vita interamente dedicata a produrre.

Dobbiamo quindi chiederci alla fine se questo mondo, comunista o borghese, che da il primo posto all'accumulazione, non sia costretto, in un modo o in un altro, a negare e sopprimere (o, per lo meno, a sforzarsi di farlo) quello che in noi non È riducibile a mezzo, ciò che È sovrano.

4. La necessità di arrestare con una negazione decisiva il movimento in cui il linguaggio fa sempre di un fine sovrano il mezzo di qualcos'altro.

Forse la rabbia del mondo attuale È vera. Qua e là, in qualche modo, c'È in noi una parte sovrana intangibile, forse in ciascuno di noi, o almeno in un certo numero. Negarla o sopprimerla non ha più senso dello sforzo di Sisifo. Questo sforzo, d'altronde, esisteva già prima che trionfasse l'accumulazione. La cosa che in ogni tempo ha

contraddistinto la sovranità È legata a un aspetto strano e inafferrabile che la rende insieme inevitabile e impossibile. Nel tempo presente che l'ignora o si oppone ad essa, eccitato solamente, o poco ci manca, da una possibile produttività, il carattere inafferrabile di ciò che È realmente sovrano ne assicura l'indebolimento (se non la scomparsa). Ma nemmeno il passato pot, mai affermarla veramente, e non pot, assicurare il suo primato se non in modo equivoco. Il fatto È che la sovranità, il valore sovrano - che il linguaggio stesso esige in quanto risale sempre un po' più in alto, nella catena dei mezzi e dei fini - non sono mai dati, tuttavia, senza ambiguità nel linguaggio stesso che li esige. Infatti il linguaggio ha un bel dirci che il mezzo implica un fine; appena ha enunciato questo fine, esso deve ancora rispondere alla domanda: a che cosa serve il fine? e questa domanda resta sospesa, in qualche modo, come una minaccia sulla causa finale, qualunque essa sia. Il linguaggio implica certo la necessità dei fini rispetto ai quali definisce i mezzi, ma non può isolare un fine e dire, decisamente, che non serve a "niente": non può evitare di inserirlo in un circolo "senza fine" di proposizioni in cui non c'È mai un apice, in cui niente si ferma e niente si "perde". La "perdita", all'apice, È ciò che sconcerca infinitamente il parlante, e forse solo il movimento della "teologia negativa" ha il potere di considerarla come un oggetto, se È vero che in questo movimento un tale oggetto nega se stesso in quanto oggetto, diviene assenza d'oggetto. E' strano forse fare entrare Dio in queste riflessioni - inevitabili, bench, finora sempre evitate - sull'accumulazione e la spesa. Ciò È tanto più strano in quanto il loro autore È un non credente, e perfino ateo. Ma questa È per me un'occasione per ricordare che Dio, inizialmente, "storicamente", È l'ipostasi della sovranità. La difficoltà di linguaggio di cui parlo È stata incontrata dai teologi per primi, parlando di ciò che È sovrano, non subordinato, nel mondo: la "teologia positiva" inseriva Dio nella catena dei fini e dei mezzi, dei mezzi che servono a certi fini e dei fini che sono sempre i mezzi per qualche altro scopo (Dio, nella "teologia positiva", È il Creatore), ma l'impasse della "teologia positiva" È fortemente sottolineata nel rovesciamento che ne effettua la "teologia negativa". Devo ripetere a questo punto ciò che ho già detto

altrove (1), e che facevo precedere da questo passo di uno dei più celebri interpreti della "teologia negativa", Dionigi l'Aeropagita: "Coloro che, mediante il cessare di ogni operazione intellettuale nel loro intimo, entrano in una profonda unione con la luce ineffabile ... non parlo di Dio se non negativamente" (2). Io aggiungevo questo commento: "E' così dal momento in cui l'esperienza (3) rivela, e non il presupposto (a tal segno che per la stessa persona la luce È "raggio di tenebra"; si può arrivare fino a dire, secondo Eckhart: "Dio È nulla)". Ma la teologia positiva - fondata sulla rivelazione delle Scritture - non si accorda con questa esperienza negativa. Alcune pagine dopo aver evocato il Dio che il discorso può afferrare solo nel nulla, Dionigi scrive: "Egli esercita un dominio assoluto sul creato ..., tutte le cose sono legate a lui come al loro centro, lo riconoscono come causa, principio e fine..." (4). Così, in questa tensione disperata - che la teologia commenta, e gli uomini sopportarono al fine di cogliere ciò che, al di là dell'utile, È autenticamente sovrano - ci volle tutta la violenza della negazione, anche aggressiva, "provocante", per vanificare lo sforzo ostinato del ragionamento che si accaniva a legare ogni entità agli effetti che ne derivavano, a ridurla alla sua azione. Anche all'interno della "teologia negativa", si manifesta di nuovo l'ostinazione del linguaggio che trasforma, positivamente, l'entità divina in azione creatrice di altro da sé. Questo altro È subordinato, a dire il vero, all'entità che ne È la causa, il principio e il fine. Ma Dio, nella sua rappresentazione positiva, ha nondimeno un senso che È necessario negare con passione, se non si vuole che sia abbassato al "buon Dio" che si manifesta nelle sue opere, concepito così miseramente solo attraverso le sue opere.

5. L'uomo come fine sovrano dell'uomo, erede dei re e di Dio.

La tradizione marxista, in quanto discende da Feuerbach, riconosce nell'uomo ciò che la teologia vedeva in Dio. In altri termini essa sostituisce alla teologia del cristianesimo un'antropologia. Ciò significa innanzi tutto che per un marxista l'uomo È l'erede, il solo erede, della sovranità divina. In quanto in fondo non È altro, ai suoi

occhi, che la forma mitica, oggettivata, di cui l'uomo È soggettivamente la sola realtà profonda, Dio ha ancora un senso possibile: quello che i suoi attributi sublimi hanno raffigurato e continuano a raffigurare È un'immagine della sovranità "umana". Non la sovranità di un essere umano privilegiato, di "sangue reale": quella che il pensiero marxista può, e addirittura deve inevitabilmente concepire È la sovranità dell'uomo non alienato, che ogni uomo È in potenza. Niente di più opposto, in fondo, rispetto all'immagine, infinitamente ingombrante che l'umanità antica si imponeva con la figura del re.

E' necessario inoltre, per definire il senso del valore sovrano in un mondo marxista, rendere sensibile quanto c'era di mediocre e di profondamente inumano nella sovranità del mondo feudale. Tuttavia il partito preso quasi generale di trascurare i valori sovrani immanenti nell'uomo che hanno dominato l'umanità fino ai giorni nostri, È sospetto di essere solo, in fondo, un riflesso di sensibilità alterate sia da un odio ancora vivo, sia da un consenso sonnolento. E certo che la sovranità regale si È appesantita più di ogni altra, a causa della sua riduzione dal fine che essa pretendeva d'essere al mezzo che fu sempre tra le mani di coloro che ne furono investiti. Ma quest'aspetto ha solo un senso secondario, e la nostra persistente ignoranza del senso preciso che per millenni avevano i re per i loro sudditi, la misconoscenza, volontariamente coltivata in noi, dell'esigenza così duratura, così fervida, a cui essi risposero e continuarono ancora a rispondere in un certo numero di paesi, dimostrano solo una cosa: che l'intelligenza moderna nel suo movimento ha schivato e schiva ancora il problema del fine sovrano.

Questa tendenza È appunto ciò che la definisce, e non può certo sorprendere coloro che, d'altro canto, sono portati a vedere nel pensiero, come in ogni fenomeno sovrastrutturale, un aspetto condizionato dall'infrastruttura economica. In un mondo in cui non esisterebbero forze produttive se l'accumulazione capitalista non ne avesse reso possibile lo sviluppo, la corrente di pensiero fondamentale considera volentieri i mezzi e traslascia invece i problemi che i fini dell'attività lasciano aperti. Questi problemi sono posti nel mondo marxista, il quale deve riprendere la problematica

dell'azione nel suo insieme. Come ho già detto, per Stalin, dopo Marx, solo l'uomo, e in potenza ogni uomo, È il fine sovrano del lavoro umano. Ma È una risposta data a casaccio: prima di tutto bisogna negare quei fini sovrani del passato che furono Dio e i re. La glorificazione dell'uomo, il cui potere attrattivo ha preso il posto, dichiaratamente, di quello di Dio, È solo accennata nella tradizione comunista. Il suo senso non È stato approfondito, anzi se ne parla rapidamente, come È di regola in un mondo in cui ci si chiede così imperativamente di agire che abbiamo sempre il sentimento di ciò che "facciamo" e mai di ciò che "siamo".

Tuttavia, il fatto di conservare di Dio solo la verità data nell'uomo obbliga, in linea di principio, a tener conto della forma antica e, tutto sommato, popolare del prestigio divino dell'uomo. E vero che una rivelazione nell'uomo e attraverso l'uomo del fine sovrano che È per essenza il divino sembra ingannevole, e forse anche odiosa, se si compie nella persona di un re. Però questo accade, e non basta dire, da marxisti, che il privilegio economico È l'unica ragion d'essere e l'unico senso della dignità regale. E vero piuttosto il contrario. E il manifestarsi dell'eccellenza nei primi re che valse loro grandi vantaggi materiali: se la forza ha permesso ai capi guerrieri di impadronirsi dei troni, non ha mai "creato" i troni. I troni, vale a dire l'abitudine di vedere oggettivato e condensato in una persona sola lo splendore comune a tutti gli uomini nella misura in cui non se lo sono alienato, e che in ogni caso fu comune agli uomini della prima antichità che non ebbero n, capi n, sovrani.

Ciò che rende la regalità contestabile, specie in un'epoca di febbre e di rivoluzione, di impazienza, È il fatto che mai un fine sovrano, quel fine che essa doveva incarnare davanti ai sudditi, È più vergognosamente diventato un mezzo per colui che essa doveva trasfigurare. Il re riceveva le prerogative regali come un patrimonio che poteva usare senza riserve per i suoi fini "personali". A dir il vero, se fosse stato diversamente, non sarebbe stato un sovrano: la funzione regale concepita come l'incarico di un capo di governo È un modo di vedere il cui senso derivò dal decadere dell'istituzione; questa funzione, se il nome conviene, È stata sempre di rispondere all'attesa di splendore della folla (di splendore, oppure, meglio, di

incanto religioso). La dignità regale era un fine, e in nessun caso un mezzo.

L'incarnazione di questo fine avrebbe richiesto che il re facesse corpo con quel movimento d'arresto, di rottura, che È il fine stesso: ma spesso era solo un uomo interessato, a volte anche avaro. Solo nella morte, insomma, che riceveva dai suoi seguaci (ma, almeno in teoria, spontaneamente), la persona regale acquistò agli occhi di tutti quel fascino incondizionato che oppone il fine sovrano a un mezzo servile. Ma il rito della "messa a morte del re", benché fosse un tempo molto diffuso e abbia lasciato numerose tracce, non ebbe la forza di opporre alla miseria comune della regalità un rifiuto altrettanto profondo - e altrettanto ostinato - di quello che oppose la "teologia negativa" alla "teologia positiva".

I re, nel ricordo che ne abbiamo ancora oggi, continuano tuttavia a rispondere alla volontà di rendere manifesto un aspetto dell'essere umano che non È stato interamente alterato dalla necessità del lavoro. Se insistessimo su quest'aspetto così evidentemente arcaico e chiaramente compromesso, in passato, nei sotterfugi e nei comportamenti degradanti imposti dagli "interessi", ci abbasseremmo al livello di attardati che serbano la nostalgia di un regime meno apertamente sottomesso alla supremazia dell'utile. Se invece tentiamo di ritrovare, attraverso le forme regali, una figura cancellata, come un testo antico in un palinsesto attraverso una scrittura medievale, rispondiamo a una preoccupazione che potrebbe, e dovrebbe, assillare coloro che hanno deciso di attribuire all'uomo ciò che i nostri antenati recenti attribuivano ancora a Dio.

A questo punto, posso indicare soltanto l'orientamento di una ricerca, ma posso dire che il problema della sovranità dell'uomo odierno non È collegato solo alle lotte che esso ha dovuto sostenere contro i fini sovrani del passato (che hanno determinato, come ho già detto, le due forme politiche che oggi si oppongono): questo problema non potrebbe essere posto se non cercassimo nelle strutture che noi stessi abbiamo distrutte, non le risposte oggi datate ma, al di là di queste, l'esigenza fondamentale che esse evitavano. Possiamo riconoscere oggi che l'uomo stesso, e "lui soltanto", È il valore sovrano dell'uomo, ma ciò significa soprattutto che l'uomo era

il contenuto reale dei valori sovrani del passato. Non c'era nulla, n, in Dio n, nei re, che non sia innanzi tutto nell'uomo; so però che l'uomo attuale È anche l'uomo alienato, e che senza l'alienazione che lo sminuisce, ritroverei in lui ciò che era fonte di meraviglia in Dio o nella magnificenza dei re. Non disconosco quanto di deludente e di noioso ci fosse in quelle figure decadute, d'inumano e di miserabile, e di fronte alla loro grandezza compassata, e in genere davanti alla grandezza, devo per forza ridere, e le mie risa non smettono di rispondere, per sfida, alla loro solennità. Senza questa sfida, sarei loro schiavo, e non l'uomo che rifiuta la loro autorità e non È più alienato da essa. Ma non posso neanche ammettere che l'uomo accetti l'assoggettamento che quelle figure gli imposero.

6. La sovranità dell'uomo sovietico legata a una sovrana rinuncia alla sovranità.

Sono perfettamente consapevole del fatto di non avere ancora definito chiaramente l'uomo alienato di cui ho parlato. E possibile anche che, avvicinandolo a Dio e ai re, e in particolare a quel Dio che secondo Eckhart "È nulla", o al re che si lasciava volontariamente mettere a morte da coloro su cui regnava, io irriti o sconcerti il lettore, che non riceve da me alcun chiarimento. "L'uomo e i suoi bisogni" di cui parla Stalin evoca una figura facile da cogliere, e io stesso ho affermato che a causa dell'indifferenziazione fondamentale a cui Stalin l'associa, quest'uomo rispondeva in modo soddisfacente al principio del fine sovrano - Stalin parla, discretamente, di "valore". L'identificazione del valore con la produttività (che era la tesi di Yaroscenko) non lasciava più alcun posto a un "fine" del lavoro e lo destituiva di ogni senso: l'assurdità di una simile posizione era palese, poich, il lavoro in se stesso non È evidentemente nient'altro che un mezzo. Yaroscenko non fece che rendere sensibile l'impossibilità per l'uomo di lavorare senza dare al lavoro una ragion d'essere generale, che vada al di là dell'obbligo. Se si vuole, l'obbligo dev'essere giustificato anch'esso dal carattere positivo, desiderabile, del risultato. E pur vero che l'uomo definito come fine da Stalin non ha

esso stesso carattere sovrano: i suoi bisogni si misurano secondo la necessità di assicurare e di accrescere la produzione. Ma questa volta si tratta di un principio indiscutibile. Ho detto che nella rappresentazione di Stalin l'uomo stesso diventava un fine sovrano, ma a condizione di rinunciare per sé, a quella sovranità di cui ha scoperto il principio in se stesso, e in sé, solamente. Siamo lontani dall'assurdità di Yaroscenko: se l'uomo È sovrano, se lo È almeno in potenza, È libero di rinunciare alla sovranità che scopre in sé; la perde, certo, ma sovraneamente, non la perde a beneficio di altri.

Quest'ultima affermazione, lo so, È contestabile: potremmo dire in primo luogo che i cittadini dello Stato sovietico non erano liberi di rinunciare alla loro possibile sovranità; in secondo luogo, che vi hanno apparentemente rinunciato a profitto di un altro, cioè Stalin, che esercitò di fatto sul popolo russo diritti analoghi a quelli di un sovrano. Questi sono forse aspetti superficiali. E' certo che i principi di vita dell'U.R.S.S., in particolare quelli di cui parlo ora, anche se non sono stati oggetto di un consenso popolare espresso nelle condizioni a cui sono abituate le popolazioni occidentali, sono spontaneamente quelli di innumerevoli rivoluzionari militanti. D'altra parte, È vero che le forme equivocate del potere personale di Stalin - l'adulazione umiliante cui era fatto segno, e anche qualche aspetto del suo carattere (5) - hanno potuto corrispondere allo spirito arcaico di una parte dei Russi, o addirittura alla nostalgia dei sovrani diffusa in tutto il popolo, ove il passato forse, oscuramente, sopravvive. Ma questi aspetti superficiali non poterono bastare a fare di Stalin realmente, e per tutti, quel sovrano a cui vantaggio la folla rinunciò un tempo alla sua parte di sovranità, per fare di esso esteriormente l'oggetto della sua contemplazione: infatti Stalin per primo non accettò mai per sé, l'essenziale della sovranità, di cui ebbe solo il "potere", non il "godimento"; Stalin È il migliore esempio dell'uomo che rinuncia sovraneamente alla sovranità di cui dispone. Quello che altri uomini hanno il potere di scoprire in se stessi È la sovranità di diritto, mentre in un certo senso la sovranità che Stalin trovava in se stesso era la sovranità di fatto. Ciò non È del tutto vero, in quanto se fu effettivamente sovrano, lo fu a condizione di aver già prima rinunciato: non avrebbe mai potuto arrogarsi le prerogative

d'un re, l'agio e il fasto che meravigliano gli erano negati, la produttività era il suo destino. Al limite, la guerra (ma la guerra moderna, che È innanzi tutto un lavoro) È una porzione di gloria sovrana che egli ebbe l'occasione di far sua, ma non sembra che si sia abbandonato alla magnificenza militare. Non ne ebbe apparentemente l'inclinazione, e in ogni caso, il suo potere gli veniva dal compito, da lui assunto, di sviluppare il campo del comunismo, in cui l'uomo È sovrano, a condizione però di negare la sua disposizione medesima e quella del mondo.

7. La rinuncia sovrana È, al contrario di quella che possiamo fare a vantaggio di altri, propizia all'accumulazione.

L'equivoco di Stalin sembra aver spinto i suoi successori a scegliere in modo più netto nel senso dell'uomo indifferenziato, che abdica. Essi rinunciano, a quanto sembra, alla glorificazione personale, cioè a quella manifestazione esterna della concentrazione del potere che È uno dei segni della sovranità. Ma questo equivoco non È certo privo di significato dal punto di vista dei fini sovrani. Esso ci fornisce un esempio, non solo concreto ma anche attuale, delle opposizioni di forme di cui parlo - a volte in modo astratto, oppure, il che non È certo meglio, facendo riferimento al passato. Il mio partito preso di non voler elucidare il problema dei "fini" del lavoro senza affrontare il problema della regalità riceve in tal modo una parvenza di giustificazione. A mio avviso, la vita di Stalin rende sensibile un dilemma piuttosto curioso. E' manifesto che non solo la questione del fine dell'attività si pone veramente, ma che si pone proprio sul piano della politica ordinaria. Essa si pone in questi termini. Gli uomini devono rinunciare sempre, nel loro insieme, alla sovranità personale, ma la loro rinuncia può avvenire in due modi. Se rinunciano a vantaggio di un sovrano, possono identificarsi a lui e, trasponendo nella sua persona la loro sovranità sacrificata, trovano, contemplandola in essa, il rapimento religioso che È il loro fine; se hanno invece una certezza, quella che la pretesa sovranità dei re appartiene a loro, È solamente loro, essi possono rinunciare "sovraneamente" in altro modo, senza lasciare in retaggio a un altro

quel bene che sembra loro inalienabile ma al quale rinunciano secondo ragione, per se stessi. Essi pongono la loro sovranità nella rinuncia.

Queste reazioni opposte, d'altronde, sono molto importanti: esse corrispondono a due sistemi di produzione la cui diametrica opposizione ci dà il senso del mondo moderno. I "fini" sovrani sono l'oggetto del più grande interesse nelle società la cui popolazione è monarchica; lo sono invece i "mezzi", quando gli individui rinunciano sovraneamente, ma rinunciano, alla sovranità. Nell'opuscolo di Stalin che ho commentato, si parla soprattutto di produttività. Certo, Yaroscenko ha torto, e gravemente, di fare della produttività il fine del lavoro, ma Stalin si accontenta d'una rapida puntualizzazione del problema, in cui l'uomo come fine è associato a bisogni che sono quelli di un produttore. Il primato della spesa improduttiva va di pari passo con l'interesse popolare che era un tempo la forza delle istituzioni monarchiche, però se nel loro insieme gli uomini che posseggono l'autorità rifiutano a se stessi e agli altri ogni atteggiamento sovrano, l'accumulazione è favorita. In un periodo in cui lo sviluppo delle forze produttive determina l'accumulazione, è evidentemente auspicabile che venga ridotta al minimo l'attenzione prestata ai fini disinteressati dell'attività produttiva.

NOTE

Nota 1. "L'Exp,rience int,rieure" (in "Oeuvres ComplÈtes", Gallimard, t. 5, p. 16).

Nota 2. "Nomi divini", 1, 5

Nota 3. Mi riferivo all'aspetto sensibile piÙ spoglio, piÙ vuoto di forme esteriori e piÙ strettamente immanente, limitato all'umano, di ciò che È sovrano nel mondo.

Nota 4. "Nomi divini", 1, 7

Nota 5. Si veda il suo atteggiamento a Yalta, dove Churchill gli fece dono d'una spada onorifica, che pare gli fece venire le lacrime agli occhi, come se avesse avuto la stessa sensibilità gloriosa degli aristocratici prima da lui combattuti e dei quali quell'onore lo vendicava. Tuttavia il carattere veramente "miracoloso" di un tale omaggio giustificava da solo quelle "lacrime felici".

PARTE TERZA.

LA SOVRANITA' NEGATIVA DEL COMUNISMO E
L'INEGUALE UMANITA' DEGLI UOMINI

Capitolo primo.

L'equivalenza e la distinzione.

1. La contestazione dei valori che non interessano i militanti operai.

Quali che siano i suoi effetti, la sovranità conquistata e a cui, nello stesso tempo, si È rinunciato, potrebbe certo essere presentata come la migliore soluzione di un problema oltre tutto inattuale. In ogni modo, questa soluzione corrisponde a una necessità, nella misura (bench, discutibile) in cui l'accumulazione si impone a noi.

Dirò in seguito su che piano e in che modo il presente, nonostante tutto, e suo malgrado, la superi. Ma la situazione del comunismo pone, dal punto di vista della sovranità, un problema nuovo, fondamentale quanto il primo.

Uno dei risultati meno vistosi del comunismo È la separazione che esso effettua, nella coscienza degli uomini più sensibili, fra ciò che amano e ciò che affermano: da un lato, ciò che segretamente li fa vivere, dall'altro ciò di cui si dicono apertamente solidali. Una specie di timidezza, di cattiva coscienza, di vergogna, s'impadronisce degli animi all'idea del poco valore, dello scarso peso di ciò che li seduce personalmente, se comparato all'obiettivo della politica comunista. In s,, il sentimento individuale di un operaio non sembra loro per forza preferibile, ma l'importanza generale del proletariato ha il sopravvento: il solo, vero valore È quello che riguarda l'operaio. Ciò che seduce solo uomini relativamente ricchi e colti non conta nulla.

Ha preso forma, in queste condizioni, una specie d'uomo espropriato, che non si concede più il diritto di vivere se non per negare quello che egli È profondamente, mimetizzandosi al minimo segno d'allarme. Si tratta spesso di persone agiate, che fruiscono di

beni che formano ai loro occhi il pregio della vita, ma che alla prima occasione sono pronti a dichiararne, sinceramente, l'insignificanza (1). Un tale atteggiamento può assumere aspetti diversi secondo le circostanze o i valori in lizza, ma in ogni caso, il comunismo contesta il valore di ciò che tocca gli uomini più sensibili.

Il problema si riduce sempre all'interesse che presenta un certo prodotto di una civiltà il cui carattere genericamente umano È trascurato: il legame di questa civiltà con il regime capitalista la priva di senso, essa È diventata il simbolo di una tara che È la vita borghese. A volte quest'oggetto È una poesia, un quadro, un personaggio prestigioso, a volte un sentimento possente, una passione, una gioia eccessiva: per uomini della cattiva coscienza, questi beni contano accessoriamente, l'"umanità operaia" viene prima dell'"umanità" (prima delle forme di vita che sono comuni agli uomini, ma non egualmente sviluppate nelle differenti classi).

2. Giustificazione e fragilità delle proteste contro la rozzezza operaia.

Ben lontani da questa cattiva coscienza, certi spiriti inclini all'angoscia - e all'avarizia - sostengono che la civiltà È fragile; che una rivoluzione sociale distruggerebbe, anche senza volerlo, i beni più preziosi del mondo civile. Ciò che È degno d'amore richiede qualche oasi all'interno di una società sottoposta ad una orrenda necessità, qualche rifugio al riparo da ciò che i teorici del comunismo ritengono la realtà fondamentale. Per il comunismo, forse a ragione, la realtà si dà innanzi tutto nell'insieme dei rapporti umani, per esempio quella legata all'attività di un centro minerario. Coloro che ritengono che la società sia fragile e se ne preoccupano, pensano invece che i valori che non hanno corso nelle zone minerarie meritino di essere difesi. I minatori insoddisfatti delle loro condizioni di vita lottano per cambiarle, in rapporto ai loro bisogni e non ai desideri di certi sfruttatori oziosi dell'"ordine costituito". Essi riducono così la civiltà al metro di esigenze rudimentali. In teoria una riduzione pura e semplice, nella pratica inerente al comunismo,

È considerata dagli stessi comunisti una cattiva soluzione. Tuttavia essa spiega - e forse giustifica - le "consegne" che riguardano la letteratura e l'arte sovietica. Non vedo bene il motivo per cui un mondo operaio, spossato dal lavoro, si preoccuperebbe delle possibilità accessibili alla minoranza che non lavora. In verità, hanno ragione i pessimisti borghesi a tener conto della differenza radicale tra i loro giudizi di valore e quelli degli operai. Ma la questione travalica l'orizzonte di valore ristretto entro il quale essi volontariamente si limitano.

Ne pongo qui i primi elementi: "la generosità degli intellettuali - e dei borghesi - comunisteggianti non È forse preferibile all'avarizia dei conservatori? i beni che formano il valore della vita degli uni e degli altri, meritano di essere difesi? quando si fa sentire la voce d'una folla condannata al lavoro in miniera, che significato ha una protesta imputabile a una raffinatezza superflua e a una sensibilità morbosa"?

3. L "umanità" senza classi e il carattere più o meno "umano" che fonda la divisione in classi.

Nelle condizioni attuali, questa protesta resta in gola alla maggior parte. Anche quelli che denunciano l'errore comunista hanno ereditato quella "cattiva coscienza" che il comunismo impone alla maggior parte di coloro che ne sono spaventati. Oggidì l'effetto morale del comunismo prevale. La raffinatezza e la sensibilità morbosa non sono difese apertamente (lo sono soltanto attraverso la comodità). L'atteggiamento dei comunisti È infatti la posizione dominante, a cui l'anticomunismo non oppone che una linea di posizioni insignificanti, contraddittorie. Ma questo carattere primario del comunismo in genere non È colto a causa del partito preso di non parlarne. Supponiamo che venga chiesto a dei comunisti di enunciare i "fondamenti" della loro morale: È probabile che non accetterebbero. Per loro È tutto chiaro, la discussione non li interessa. Le "conseguenze" del loro atteggiamento morale sono esplicite. Mi sforzerò tuttavia di elucidare i principi che lo

giustificano.

Di fronte ai diversi principi di vita a cui gli uomini si sono conformati, il comunismo, non affermando niente, e perfino "nel fatto stesso di non affermare niente", implica un sistema di valori che, "a posteriori", È possibile definire.

Il fatto stesso che la dottrina taccia a suo proposito rende questo primo punto non dubbio: che il principio del valore È "l'uomo" e solo l'uomo, "indipendentemente da ogni senso o attributo determinato" che noi gli diamo. Non si tratta del risultato di una civiltà, rappresentato da quelli che ne hanno beneficiato, ma di qualunque uomo, nero o bianco, operaio o manovale, grossolano, brutale o assurdo, istruito o analfabeta... Il valore di sacralità apparente che si applica in questo modo all'uomo non deve essere legato ad alcuna definizione che sia fondata su tale carattere sacro. Per il comunismo non c'È e non ci può essere altra definizione dell'uomo che quella delle scienze "naturali", le quali non vedono una differenza netta fra noi e gli animali: l'uomo È quel primate, anatomicamente diverso dagli ominidi (scomparsi) e dalle scimmie, contraddistinto in definitiva dall'uso e dalla fabbricazione di attrezzi.

Se introducessi, al di là di questa definizione rudimentale, una nozione qualunque del valore proprio dell'uomo e che gli animali, le piante, le pietre non posseggono (come la religiosità, la coscienza), dovrei immaginare una graduazione. Secondo questa certi uomini sarebbero, "più di altri", detentori di questo valore. Il partito preso di assegnare così un valore "particolare", definibile se non effettivamente definito, È nonostante tutto, a nostro avviso, uno degli attributi del genere umano. Per l'umanità presa nel suo insieme - e anche per i comunisti in fondo, - la qualità umana non È suddivisa in modo equo tra tutti gli uomini. Tralasciamo la religione propriamente detta e la coscienza; certi comportamenti elementari, il modo di mangiare, per esempio, o quello di espellere, o l'attività sessuale sottoposta a certe regole, distinguono l'uomo dall'animale. Da questo punto di vista, ogni uomo È certamente superiore all'animale, ma "più o meno": la maniera in cui soddisfa i suoi bisogni "animali" È "più o meno umana". Forse l'introduzione di questi dati sorprenderà. Comunque sia, questo tipo di distinzioni lo si ritrova

nella vita corrente, a tutti i livelli della vita sociale. Ci sono pochi uomini che non abbiano provato nausea un giorno di fronte all'animalità relativa di qualcuno: il grado più o meno elevato di umanità da luogo a giudizi di valore primari - fondati sul disgusto e la simpatia, - che si oppongono al principio comunista del valore equivalente e non dipendono da un calcolo d'interesse.

Così si sono formate all'interno del genere umano classi sociali distinte non solo dai privilegi ma anche da un grado d'umanità più o meno elevato. Spesso questa divisione in classi si sovrappone alla divisione del genere in popoli e razze diverse, ritenute superiori o inferiori. Ma alla base, sono le differenze nel modo di mangiare o di espellere, o altre meno elementari che in fin dei conti sono riducibili alle prime, che fondano i giudizi di superiorità o d'inferiorità delle diverse "classi".

Cercherò in un secondo tempo di elucidare il senso e di precisare la portata di tali gradazioni, che operano nella "religione" e nella "coscienza". Ma la morale implicita del comunismo È immediatamente legata al principio di lasciare in secondo piano i giudizi di valore che sono ad esse connessi.

4. Il divieto secondario che colpisce l'ostilità di razza.

Il giudizio immediato, esterno ai diversi interessi materiali, che sancisce l'umanità relativa di un individuo, di un livello sociale o di un popolo, di solito si adegua a questi interessi. Praticamente, e a ragione, È questo che spinge i marxisti a negarne il significato (2). Questo giudizio opera infatti dall'alto verso il basso, colpendo le classi o le razze oppresse, e agisce anche sin dai gradi più bassi della scala sociale. Non sono solo i borghesi che definiscono nei Negri una forma inferiore di umanità, meno lontana dei Bianchi dall'animalità (3). C'È un divieto secondario che colpisce queste reazioni immediate (4). I divieti primari nei confronti delle razze hanno certamente le conseguenze più "inumane" (sul piano del più o meno umano, niente È più "animale" di Auschwitz). È umiliante per la specie trovare nel disprezzo per l'animalità dell'altro un'occasione per scendere verso

una brutalità più bassa - la meno perdonabile. Ma non È logico condannare, senza rifletterci su, giudizi e comportamenti che soltanto un divieto più alto ha definito come inumani. Dal basso all'alto della scala, i movimenti sono di uguale natura, il problema È sempre quello di porre un freno all'animalità, ogni volta che essa si manifesta. Il razzismo più basso non può evitare che in quelle ripugnanze nei confronti di razze o di civiltà qualificate come inferiori sia posto il problema principale: per l'umanità, si tratta di ciò che da un senso, un pregio, un "carattere sacro" alla differenza tra l'uomo e l'animale. Si tratta di giudizi che fondano la qualità umana.

5. Il razionalismo e il divieto dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

E' tuttavia sempre possibile conferire all'uomo un valore senza contenuto, senza significato se non generico, del tutto vago. Ma non È tanto facile farlo durare.

Un tale giudizio non È fondato su comportamenti comuni, dati nell'esperienza. Deriva da operazioni intellettuali contestabili. La ragione vede nell'uomo in generale una realtà biologica determinata, ma non il "valore" indiscutibile e incomparabile, l'entità "sacra". Il sacro non si dà che nell'esperienza, come un fatto, e non come il risultato di un giudizio, di un'operazione intellettuale. Certo, È sempre possibile legare a un giudizio razionale dei comportamenti irrazionali, per esempio i comportamenti legati a una bandiera, a una patria, a un capo. Ma quest'ultima operazione È sempre un po' losca, non può soddisfare veramente la ragione. Essa non ha neanche, o almeno non può avere d'acchito, il valore "indiscutibile" di un giudizio irrazionale basato sull'effettività identica di un gran numero di uomini.

Sarebbe grossolano dare troppa importanza a questo genere di deformazioni. Nel mondo in cui noi ci muoviamo "realmente", la maggior parte delle operazioni intellettuali sono truccate. L'irrazionale viene "spiegato" e la polizia limita la discussione eventuale (altrimenti, come fare per giudicare i disertori?).

E più agevole dare una spiegazione ingiustificata dell'irrazionale che affermarne l'esistenza di fatto, dovuta al caso, all'accordo fortuito dei grandi numeri. C'È "l'uomo" che ha sull'animale il privilegio della forza che gli procurano le armi che egli stesso fabbrica. Ci mettiamo tutti d'accordo per riconoscerci, in quanto uomini, una dignità che l'animale non ha. Affermiamo che la ragione la giustifica, senza accorgerci che questa funzione ce l'ha conferita solo dopo averci dotato di armi. Se la ragione rappresenta per noi un privilegio, È razionalmente, essa È la causa che ha come effetto il privilegio. La ragione, in quanto non È un dono dell'irrazionale, non ha titoli per rivendicare sugli animali profani il privilegio irrazionale di una creatura sacra. Ma questa scorrettezza riguardo alla ragione si giustifica ampiamente grazie alle conseguenze ragionevoli che ne derivano. Perciò il comunismo non ha da tener conto di un aspetto arbitrario secondo la ragione del valore che l'uomo tradizionalmente si attribuisce.

Inoltre, non deve prestare troppa attenzione alla difficoltà insita nella condanna dello "sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo". Questa condanna si fonda sull'equivalenza degli uomini, così come lo sfruttamento si giustifica (nella misura in cui lo sfruttatore ne prova il bisogno) con l'ineguaglianza del loro valore. Su un punto, d'altronde, il comunismo ha limitato il principio dell'equivalenza. Nella sua ottica, la parola "umano", la quale implica la dignità umana, È applicabile in egual misura a tutti gli uomini, ma non a quelli che sfruttano i loro simili. Lo sfruttatore È un uomo egli stesso, ma si È escluso da questa qualità che il comunismo attribuisce equamente a tutti gli uomini. Il comunismo dice implicitamente: qualunque uomo È tale, ha un valore così elevato, che il fatto di opprimerlo priva l'oppressore del valore umano che in linea di principio gli toccava. Il comunismo ritorna, per questa via traversa, alla selezione che esso, per sua essenza, negava. Valuta a sua volta gli individui, i governi o le classi secondo il rispetto che manifestano per il divieto, da esso formulato, che si oppone allo sfruttamento.

Non È in alcun modo possibile, sulla base di quanto ho detto, affermare l'infondatezza del comunismo. Ciò che È in gioco in questo principio È mobile, la sola riserva riguarda la resistenza di quelle

realtà instabili che l'azione nega ma non sopprime, se non a condizione di vincere.

Tuttavia, ritengo necessarie alcune osservazioni:

- "Se "l'uomo in generale" È degno di rispetto, il movimento che fonda questo rispetto È lo stesso che, sin dalle origini, rendeva indegni di rispetto gli uomini che non si comportavano "umanamente".

In altri termini:

- "Se l'uomo È rispettabile, questo rispetto È legato alla vergogna dell'animalità originaria, al fatto che egli ha rinnegato la natura".

O meglio:

- "Se l'uomo universale del comunismo ha un valore così grande che È un crimine sfruttarlo, esso gli viene dall'antica "maledizione dell'uomo da parte dell'uomo". L'uomo della "società senza classi" deve il valore in nome del quale distrusse le classi a quello stesso movimento che divise l'umanità in classi".

Nessuno può negarlo: il rispetto dovuto all'uomo non ha senso che nella misura in cui io resto solidale del movimento che portò gli uomini di ogni epoca a contestare l'umanità di tutte le altre. Questa contestazione È spesso grossolana, ma senza di essa non ci sarebbe stata umanità, poich,, alla base, il suo movimento iniziale era quello di rinnegare l'animalità. Ma È proprio questa che noi ritroviamo da un capo all'altro dell'apparente ascesa dell'uomo, come anche nei momenti di caduta, di disprezzo ingiustificato, di vigliaccheria. Il principio di equivalenza È contrario all'essenza di una specie, che consiste nell'esclusione incessante, nella maledizione, di ciò che essa situa su un gradino più basso di quello da essa raggiunto. Può darsi che questo movimento sia di per se stesso una "maledizione dell'uomo da parte dell'uomo". Noi viviamo in queste condizioni, odiando in noi stessi ciò che denunciavamo, ma da cui non abbiamo la forza di allontanarci. Facciamo della nostra vita una commedia, una trama di menzogne e di pretese. Ciò nonostante, siamo condannati al disprezzo degli altri, in momenti di conflitto violento con essi. Causa ineluttabile di tutto ciò È il desiderio di essere "più umani". Ma È facile cedere condannando "nell'altro" ciò che giudichiamo

"inumano".

Si tratti del comunismo o, in generale, dell'umanità, il sommovimento di cui parlo, nel quale È implicata la sovranità, È insieme così forte e così oscuro da farci perdere troppo spesso quel po' di lucidità e di saggezza che abbiamo. Tutti i valori vi si ritrovano, convulsivamente mescolati...

Soprattutto se consideriamo il comunismo, che si È posto come contraddittore di ciò che gli uomini hanno ritenuto sacro fino ad ora.

NOTE

Nota 1. La sincerità non esiste sempre, ma il problema considerato non ha rilevanza che se essa esiste.

Nota 2. Marx scriveva sin dal 1846 ("Ideologia tedesca"): "La società si È [...] sempre sviluppata all'interno di una struttura antagonistica. Presso gli Antichi, l'antagonismo degli uomini liberi e degli schiavi, nel medioevo, l'antagonismo dei nobili e dei servi, e nei tempi moderni quello della borghesia e del proletariato. Questo spiega da un lato il modo mostruoso, 'inumano' (le virgolette sono di Marx), in cui la classe oppressa soddisfa i suoi bisogni, dall'altro il carattere limitato che contraddistingue lo sviluppo dei rapporti sociali e della classe stessa... Questa pretesa 'disumanità' È un prodotto delle condizioni attuali come anche l'"umanità"; È il loro risvolto negativo, la rivolta contro le condizioni dominanti basate sulle forze produttive esistenti e contro il modo di soddisfare i bisogni corrispondente a tali forze produttive, rivolta che non ha il suo fondamento in una forma produttiva nuova e rivoluzionaria. Il termine positivo 'umano' corrisponde alle condizioni "dominanti", che sono in rapporto con il grado di produzione da cui dipende anche il modo di soddisfare i bisogni. Similmente, il termine negativo 'inumano' corrisponde ai tentativi sempre rinnovati - provocati dallo stesso grado della produzione - di distruggere all'interno del modo di produzione esistente queste condizioni dominanti e il modo di soddisfare i bisogni che ad esse corrisponde". Dovevo citare questo passo che illustra in modo perfetto la mia analisi, anche se questa non ha affatto come oggetto la dottrina di Marx: non ho voluto considerare altro che lo stato d'animo e le reazioni morali dei contemporanei, in particolare di persone che ho conosciuto, comunisti e non. Il fatto che i testi di Marx aiutino a sottolineare i dati precisi del problema presenta un interesse indiscutibile; tuttavia

ai fini di questo lavoro, non È questo l'essenziale, poich, l'essenza del marxismo o si da indipendentemente da Marx oppure non esiste; la cosa essenziale È per me l'esperienza inferiore comune, indipendente dallo studio dei testi.

Nota 3. Ho conosciuto una guardia forestale comunista con cui avevo conversazioni molto amichevoli. Aveva lavorato nella foresta equatoriale e mi diceva semplicemente dei Neri: "Sono bestie". Non ci metteva n, insistenza n, odio, magari una certa brutale gentilezza. Anche se era comunista, non poteva fare a meno di provare lo stesso interesse che prova l'insieme dei colonizzatori per la "bestialità" dei negri. - Ma il suo giudizio era determinato da un fatto preciso: i Neri stessi si trattavano secondo lui come cose, prestando le loro donne in cambio di denaro come se fossero cose. Certo gli uomini di colore hanno i loro divieti, che non sono grossolani, ma diversi dai nostri, e gli Europei notano solo le trasgressioni operate nei confronti di quelli che essi stessi osservano. In questo caso, ancor più che nella differenza di classe, l'interesse ha un posto importante perché, la servitù delle vittime (lo stato di fatto dell'oppressione) sopprime la possibilità di una contropartita agli interessi del padrone. Succede però che l'oppressore bianco dia agli indigeni di cui non osserva i divieti un'impressione di bestialità. In realtà i giudizi di valore che giustificano l'assoggettamento e lo facilitano, si produrrebbero ugualmente anche se si trattasse di lebbrosi non sfruttabili.

Nota 4. Nietzsche ebbe in alto grado questa reazione del divieto contro l'antisemitismo. Spiego nelle pagine che seguono che il divieto in generale È anche un modo di esaltare ciò che proibisce. Ma ciò che viene esaltato È l'esplosione libera, un'animalità pura, o più precisamente, cieca. Il ricorso all'idea d'una razza detta inferiore per giustificare l'esplosione ha qualcosa di pusillanime, di vile, del tutto contrario allo spirito che riceve il divieto nell'angoscia.

Capitolo secondo.

Il contrasto tra sovranità e potere

1. Sul rapporto tra la dignità umana e il divieto nel suo accomodamento con la trasgressione.

Devo riprendere ora le ipotesi che formulavo. Ho parlato dei bisogni "animali" e dei modi più o meno "umani" in cui gli uomini li soddisfano.

Ho dovuto farlo perché, era necessario ricollegare il mio pensiero all'esperienza "di tutti i giorni" (voglio dire all'esperienza interiore -spesso penosa - che facciamo del comportamento oggettivo degli altri). In primo luogo, È essenziale a mio avviso che vengano tralasciati i dati precisi che ci vengono da una conoscenza ordinata. Ma in un secondo tempo dobbiamo considerarli. Dobbiamo dirci, in fin dei conti, che il passaggio dall'animale all'uomo È dipeso da divieti che hanno modificato il modo in cui l'animale soddisfa i suoi bisogni animali. Non È l'uso della ragione ma l'osservanza di certi divieti che dette agli uomini il sentimento di non essere animali. E' un problema difficile: È certo che l'umanità arcaica non ha sempre la certezza di essere diversa dagli animali. I cacciatori identificano abbastanza spesso gli animali che cacciano a degli uomini; non li considerano cose ma esseri soggettivi, cioè, in una parola, loro "simili" (È vero anche che li vedono morti o a distanza). Questa prima difficoltà incita alla prudenza, ma non va contro il principio menzionato: l'uomo si oppone agli animali nella misura in cui osservava certi divieti, i quali hanno trasformato il modo in cui soddisfaceva i suoi bisogni animali. Una non minore difficoltà È connessa alla trasgressione. L'abbiamo già visto: gli uomini osservano

dei divieti, ma si riservano momenti gravi durante i quali li violano. Non provano il bisogno di infrazioni sistematiche ai divieti: in genere, il momento della trasgressione assume nella vita umana un valore insostituibile, ma non modifica, nella vita ordinaria, l'osservanza delle regole che presiedono al comportamento umano. Per esempio, il modo in cui l'uomo soddisfa i suoi bisogni animali, determinato dai divieti, non È modificato dalle trasgressioni che non provengano da un cedimento generale. Un uomo soddisfa i suoi bisogni in modo animale se, come succede nelle campagne, alla morte della moglie, obbliga sua figlia a prenderne il posto accanto a lui. Le cose son ben diverse se una qualche operazione magica esige, presso un popolo primitivo, una simile unione incestuosa. Il divieto preserva la possibilità della trasgressione, così come una trasgressione "straordinaria" preserva il rigore del divieto. La trasgressione, da un lato, e dall'altro la confusione dell'uomo e dell'animale (che rispondono alla stessa sottomissione riservata davanti al divieto) non possono impedirci di cogliere il nesso fra la dignità umana e l'osservanza generale e rigorosa del divieto. Ma ecco la difficoltà più pesante: la dignità umana, forse, ma non certo la dignità "sovrana".

Ho trascurato fin qui, È vero, un aspetto fondamentale della sovranità, connesso ai divieti particolari, propri ai personaggi che li incarnano (1). I re e i preti osservano regole più rigorose degli altri, ma queste regole derivano dalla loro natura, sono regole che derivano da una trasgressione fondamentale della regola. "Bisogna prendere tutte le precauzioni possibili, dice Webster, perché, il carattere sacro non svanisca". Essi portano in se stessi, infatti, il movimento trasgressivo che sospende in un dato punto la regola stabilita e da cui potrebbe nascere un disordine in cui regnerebbero l'animalità e la violenza. Webster insiste su uno strano aspetto di queste precauzioni: queste "persone sacre (sono) trattate, per molti versi, nello stesso modo che le persone contaminate" (2). Spesso, per paura del peggio (pena la morte) si deve evitare di toccarli, mentre essi devono invece osservare restrizioni che non colpiscono gli altri uomini. Talvolta devono mangiare da soli, in segreto. In certi casi non possono toccare il suolo con i piedi, o soffermare il loro sguardo

sul mare. Certuni non possono uscire dal loro recinto. Webster scrive (3): "il re divino onnipotente È rinchiuso entro le barriere di tabù così numerosi che perde ogni libertà di azione...". I tabù che il re stesso È tenuto ad osservare non vanno contro il principio sovrano che incarna il mondo della trasgressione, ma lo completano. Si tratta infatti di "associare" la trasgressione al divieto: il sovrano si incorpora di continuo ad una società per la quale egli rappresenta il pericolo mortale e il bene supremo. Ma se la dignità umana dipende dai divieti, questa dignità È forse in contraddizione rispetto a quella del "sacro", della trasgressione e della violenza, personificata nel sovrano?

Il problema, posto in questi termini, riprendendo la dialettica del libro secondo, ci obbliga a questo continuo accomodamento.

2. L'esistenza umana sempre sulla breccia, ovvero l'unità fondamentale fra la dignità umana e la dignità sovrana nella negazione del dato.

Nella sua complessità, ciò che ho appena detto mette in evidenza secondo me il difetto principale della mia argomentazione: il mondo reale non presenta mai momenti semplici, non corrisponde mai alla situazione quale la descrivo, ma all'intrico dei rapporti nati dalla continua opposizione dei possibili più diversi. E' vero però che non ho mai smesso di guardare, parlando di un aspetto particolare, al quadro d'insieme in cui poteva inserirsi. Non ho mai perso di vista, in primo luogo, l'aspetto complementare della possibilità direttamente opposta a quella evocata dal mio discorso, ad esempio la trasgressione se esaminavo il divieto, il divieto se esaminavo la trasgressione. Tutto questo È ovvio, ma voglio insistere ora sull'aspetto composito delle forme a cui siamo abituati, le sole che possiamo osservare e di cui finora non ho parlato sistematicamente. Ho affermato che la sovranità stava sprofondando, ma nella prima parte del libro terzo ne parlavo sottolineando il carattere increscioso, da un dato punto di vista, di questo sprofondare. Ora sottolineo al contrario il senso delle forme comPOSITE, che dobbiamo considerare

in quanto tali e senza preoccuparci più della loro impurità, per legare alla loro composizione la "qualità umana".

Dal momento che oppongo l'umanità all'animalità, devo tener conto, "nello stesso tempo", dell'opposizione primaria e degli effetti ibridi che ne risultano alla fine. Non solo il ritorno all'animalità che noi osserviamo nella sovranità - e nell'erotismo - differisce profondamente dal punto di partenza animale (la trasgressione non È assenza di limiti), ma trova un compromesso col mondo a cui si oppone. Alla fine il mondo umano non È che un ibrido di trasgressione e divieto, cosicché, il termine "umano" designa sempre un "sistema" di movimenti contraddittori, gli uni dipendenti da quelli che essi neutralizzano, senza eliminarli mai interamente, e gli altri scatenanti una violenza mista alla certezza che la calma tornerà. Il termine "umano", quindi, non designa mai, come sognano gli ingenui, una posizione consolidata, ma un equilibrio apparentemente precario, specifico della natura umana (4). La parola "uomo" È sempre collegata a una combinazione "impossibile" di movimenti che si distruggono a vicenda. Non mi riferisco qui all'uomo utilitario, che si sforza al massimo di evitare questi tormenti (l'attività efficace e la ragione presuppongono la risoluzione, anche se provvisoria, delle difficoltà dell'essere inferiore). Ma nella misura in cui si tratta della sovranità, essa È sempre stata e volontariamente sarà esposta "alla tempesta". La tempesta È il destino di un essere che porta in sé, non solo le condizioni dell'essere, di ciò che egli È in particolare, ma anche l'aspirazione generale degli esseri umani a fuggire le proprie condizioni, a negarle. L'uomo utilitario È colui che si occupa prima di tutto delle proprie condizioni, di cui al limite l'uomo sovrano È la negazione. L'uno e l'altro sono contestabili nel loro principio. Non possiamo limitarci all'utile, ma non possiamo nemmeno negare le nostre condizioni. Perciò riconosciamo la "qualità umana" non in uno stato definito, ma nella lotta necessariamente incerta di colui che rifiuta "il dato" - qualunque esso sia, perché, "dato". Il dato fu per l'uomo, alle origini, ciò che veniva rifiutato dal divieto: l'animalità non limitata da alcuna regola. Il divieto divenne esso stesso, a sua volta, il dato che l'uomo rifiutava. Ma il rifiuto non sarebbe altro che il rifiuto di essere, il suicidio, se

eccedesse l'"estremità del possibile". Le forme composite e contraddittorie della vita umana sono legate a questa posizione "sulla breccia", dove non si deve mai indietreggiare n, andare troppo lontano.

Da qui viene l'apparente opposizione tra la dignità che È propria a tutti gli uomini e la dignità suprema. E vero che nella definizione formale che ne diamo, il divieto e la trasgressione si oppongono l'uno all'altra. Di solito, sul piano di una banale affermazione della nostra qualità di uomini, il divieto che si oppone alla soddisfazione animale dei bisogni animali viene messo per primo in evidenza. Ma È collegato alla trasgressione, alla dignità sovrana che, perfino all'interno del cristianesimo, È restata il fondamento di quel carattere "sacro" che resta presente nell'uomo più miserabile. Qualcosa di sublime È in noi il principio dell'essere, che tiene in vita la lotta millenaria nel corso della quale gli uomini non hanno mai cessato di voler essere a gara i più degni di ammirazione. La maniera di mangiare o di espellere riguarda soltanto quei comportamenti elementari in cui gli uomini vedono una indipendenza relativa rispetto alle condizioni. Al di là di questi, la maniera di donare e di sacrificare, che non partecipa dello stesso movimento, fonda dei principi di "distinzione" comunemente sentiti. Il coraggio in guerra È situato sulla stessa sponda, e non cessa, ancora ai giorni nostri, di determinare in parte i giudizi che formuliamo gli uni sugli altri per decidere il grado che occupiamo nella dignità umana. Infine, l'arte si accorda con questi movimenti di negazione delle condizioni che non dipendono semplicemente dall'orrore dei comportamenti animali e dal divieto. Solo la raffinatezza della civiltà tecnica ci riconduce al livello inferiore delle distinzioni fondate sul modo di soddisfare i bisogni animali, le cui forme derivano dall'organizzazione materiale della società.

3. Il mondo borghese, o la dignità che dipende dalle cose.

Devo insistere, a questo punto, sull'aspetto più rilevante della distinzione che gli uomini praticano fra loro secondo il posto che

occupano nella scala della dignità.

In questa scala il sovrano occupa il gradino più alto, ma È sempre circondato da coloro che esercitano la sovranità come un incarico, che sono incaricati del lavoro oscuro che risulta dal potere efficace del sovrano. Talvolta questi uomini che accostano il sovrano lavorano veramente, ma succede che lascino il lavoro ad altri, che sono loro inferiori, e non sono vicini al re per nascita. Su questo piano, l'essenziale È che ci si avvicini il più possibile a quella dignità sovrana che È appannaggio di uno solo, ma a cui ci accostiamo per gradi. In verità, essere più o meno uomo dipende dal grado di dignità sovrana a cui giungiamo.

Nell'ordine della sovranità tradizionale, il cui principio È di non appartenere al mondo delle cose, cercando tuttavia di agire su questo mondo, di dominarlo (poich, l'"oggetto" esiste "per" il "soggetto"), questa dignità deriva in fin dei conti dal grado di dominio che un uomo esercita sulle cose. Il re, nella misura in cui la regalità gli era data unicamente dalla fortuna, restava fuori da questa subordinazione profonda: nell'insieme della società, il rango dipese sempre più dal possesso delle ricchezze, e non la ricchezza dal rango.

La stessa società feudale fu trasformata da questa tendenza ineluttabile, ma la degradazione profonda comincia con la società borghese. Nella società borghese la "differenza", la più o meno grande dignità umana di ogni uomo, si manifesta per finire nella sua luce peggiore. A causa dell'accumulazione, la società borghese È, al pari della società comunista, una società di cose, e non una società del "soggetto", ad immagine della società feudale. L'"oggetto", durevole, conta in essa più del soggetto, il quale, finch, resta dipendente dall'oggetto, non esiste ancora per se stesso e non si ritrova che nella folgorazione dell'istante. Nella società borghese la preoccupazione della dignità non cessa di esistere, ma finisce per confondersi con il desiderio della cosa. "In apparenza", la dignità non derivava da questo nell'ordine feudale: ne era "sempre più" dipendente, ma senza giungere mai fino a trascurare le apparenze. Oggi la ricerca di una dignità umana che si avvicini quanto più È possibile alla sovranità È vista da noi come una caricatura, e solo raramente corrisponde alla verità dei processi che ho descritto. I

nostri sforzi di corto respiro si svuotano di senso in quanto non possono mirare al NIENTE della sovranità, ma al suo contrario che È la cosa, e alla pesantezza di colui che la crede sovrana. Là dove noi potevamo fondatamente aspettarci l'apparizione evanescente del "soggetto", nella folgorazione dell'istante, resta il regno del denaro. Eppure il prestigio dei momenti sovrani o della libertà per cui più nulla conta non È restato meno grande: esso continua infatti a imporre questa caricatura nel quadro arcaico associato ai comportamenti di cui ho già parlato. Il modo di mangiare, quello di espellere, il rispetto delle regole sessuali, il modo di donare, di vestirsi o di decorare la propria casa, l'uso dei più recenti procedimenti della tecnica, costituiscono un quadro fisso entro il quale ci inseriamo più o meno in alto sui gradini d'una scala. Non È la ricerca implicita in quest'enumerazione che È derisoria, ma il fatto che essa si interrompa subito, e pretenda tuttavia di porre colui che l'assume ad altezza d'uomo. Il modo di mangiare e di espellere non È altro, da tempo, che un'occasione di guardare dall'alto chi non ha i mezzi per farlo con pari delicatezza. Ma il modo di vestirsi e di decorare la propria casa, che si riduce al desiderio di superare dei rivali che non hanno più essi stessi il profondo sentimento di dignità proprio all'uomo, È invece un'occasione di rivelare non l'indegnità, ma la commedia della dignità, o la dignità comica, di chiunque "utilizzi" l'arte senza sapere quale magnificenza essa mette in gioco. La guerra, certo, È il mezzo grossolano che ricorda all'uomo moderno, se È possibile, qual È la posta che egli cercava di non vedere e che non si manifesta che nel balenare improvviso dell'istante. In linea di principio, tutto il resto È caricatura.

4. Il dono nella società borghese e il mondo della rivalità materiale.

Devo riconsiderare ora i problemi che riguardano il dono. Il modo di donare ha una grande rilevanza fra tutti i comportamenti che intervenivano nella ricerca del rango.

Il modo di donare merita, mi sembra, uno sviluppo un po' più

esteso. Sul piano dell'accumulazione, colui che dona perde ciò che ha donato, però nel mondo tradizionale, quello che aveva perduto materialmente accresceva la sua dignità. Il modo di donare dei borghesi ha in teoria un solo aspetto peculiare: È il più ristretto. I grandi signori e la povera gente hanno altre maniere. Tuttavia il carattere comico della borghesia È sempre pronto a manifestarsi: per esempio viene fuori al ristorante, dove si fa a chi riuscirà a non pagare, non senza aver protestato a gran voce vedendo che l'altro sta pagando. Ma, così come l'ipocrisia È l'omaggio del vizio alla virtù, così l'affermazione continua del dispiacere che l'altro ci procura deludendo il desiderio che avevamo di pagare per lui attesta ancora l'aspirazione universale alla dignità sovrana di chi dona.

Ho parlato nel primo libro del carattere aggressivo del dono. In certe forme arcaiche di dono, interviene da parte del donatore un desiderio di umiliare, di soverchiare colui che riceve a piene mani ed È incapace talvolta di restituire doni di un valore smisurato. Questo significato È inerente alla maggiore dignità di chi dona e alla perdita di prestigio di chi riceve, di chi beneficia di un dono il cui principio È di nuocere. Il dono pone il donatore sotto il segno sovrano dell'istante e colui che lo accetta non può smentire, prima di restituirlo, un moto interessato.

Non possiamo privilegiare il principio della rivalità sulla generosità sovrana che È all'origine del dono; se lo facessimo, rovesceremmo i termini della discussione. Il calcolo starebbe dalla parte del donatore... Se così fosse, il gioco cesserebbe. Anche se il donatore la simula, per quanto riguarda il fondo della questione, È sempre la generosità che soverchia. E se può darsi che di regola il donatore, in quelle forme arcaiche di dono, simulasse, tuttavia la sua generosità non avrebbe agito senza la "dismisura". Alla fine era quello che eccedeva la misura che aveva la meglio e il suo carattere sovrano si imponeva(5).

Il senso che dà al gioco la "misura" borghese È del tutto diverso. Il dono È rimasto alla base del rango, e la ricerca del rango ha conservato per la società borghese quel valore di fine sovrano che aveva per la nobiltà. Ma i borghesi non possono "falsare la misura". La società feudale aveva imposto anch'essa delle regole per limitare il

fasto: ciascuno doveva "osservare i limiti del proprio rango", era sconveniente avere un tenore di vita non giustificato da una dignità già acquisita. Ma Versailles esauriva le risorse regali. Che altro fu Versailles se non il dono incessante, e in qualche modo "miracoloso", della casa reale alla nobiltà? Nei limiti della borghesia, invece, l'essenziale È "misurare secondo i propri mezzi" quella parte del dono che costituisce il tenore di vita. In certe occasioni, i regali sono ancora ostentati, ma ciò che conta È di non rovinarsi facendoli. Possono essere sontuosi, ma non lo sono veramente se non si può dire: "avete solo una pallida idea della sua ricchezza...". Se nel dono si manifestasse una generosità pericolosa, in una parola sola: una qualche dismisura, esso non potrebbe contribuire al rango del donatore, e nascerebbe il sospetto della sua prossima decadenza. In verità il rango nella società arcaica era dovuto alla presenza sacra di un soggetto la cui sovranità non dipendeva dalle cose ma attirava le cose nel suo movimento. Nella borghesia invece È dovuto solo al possesso di cose che non furono prodigate da qualcosa di sovrano o di sacro. E il peggio È che nella ricerca borghese del rango È sempre implicato il fine soggettivo, se non proprio la sovranità. Ma siccome il fine soggettivo non differisce per nulla, come ho già detto, dalla dignità umana, o per essere esatti, dalla sua dignità sovrana, l'uomo borghese non È che un mezzo, ha come solo fine l'apparenza o il fantasma della dignità, e questa umanità rudimentale legata al corpo proprio e ai suoi istinti, alla società e alla famiglia. La ricerca della dignità sovrana non È più altro in lui che la ricerca dei beni associati a questa dignità, e di essa sussiste, a parte il possesso di questi beni, soltanto un movimento vuoto, in cui la verità sovrana È ridotta alla sua forma oggettiva, materiale. Il dono non ha più nel mondo borghese, direttamente, il valore aggressivo che ebbe spesso nella società arcaica, il donatore borghese non si ostina a sminuire esplicitamente il destinatario. E ancora un dono di rivalità, ma in un solo senso. Il rango continua a dipendere da comportamenti originariamente sovrani e l'ostentazione È sempre diretta contro i rivali. L'immensa somma di sforzi, le spese considerevoli che vengono fatte per la determinazione di una gerarchia umana, non sono più riferite all'immagine sovrana che ne chiariva il senso: resta,

per essere "formalmente" più umani, l'implacabile lotta di ciascuno contro tutti gli altri.

Basta considerare i mucchi di merci che servono a distinguere gli uni dagli altri coloro che le acquisteranno, tutti quei vestiti, quei mobili, i cibi, gli attrezzi... Basta considerare le case, gli appartamenti o i luoghi pubblici, le macchine più o meno lussuose o i vagoni suddivisi in classi! Non c'È niente, o quasi niente, che non serva a porci su un gradino, il più alto possibile, di questa scala della dignità democratica in cui il senso che giustificava l'ascesa si È perduto.

5. Il comunismo o la dignità sovrana (soggettiva) negata.

E' a questo punto che interviene il comunismo. Il comunismo vede nella divisione in classi unicamente l'oppressione armata dei non possidenti da parte dei proprietari, e nega di conseguenza la "distinzione" che oppone le classi o le razze inferiori alle classi o ai popoli ricchi. Ma la negazione comunista ha una forma particolare: essa non nega con cognizione di causa. Mette avanti la dittatura, cioè la violenza del proletariato. Questa dittatura basterebbe per creare una società nella quale non resterebbe più traccia di ciò che un giorno impose la divisione degli uomini tra di loro, rendendoli più o meno umani secondo il loro grado di prossimità alla qualità sovrana. L'ho detto più sopra (e in varCT, modi) (6): "La differenza sociale È la base della sovranità, ed È proprio affermando la sovranità che gli uomini dei tempi remoti dettero alla differenziazione tutta l'estensione del suo registro". E certo che i comunisti si oppongono con una fermezza insuperabile a ogni forma di sovranità divina o umana, e la coerenza del loro agire È fuori discussione. Senza limitazioni, il movimento comunista È, per costituzione fondamentale, una macchina per sopprimere le differenze tra gli uomini: tutto ciò che ha nome "distinzione" deve scomparire per sempre, dev'essere abbattuto, schiacciato nei congegni di questa macchina. L'ultimo scritto di Stalin proverebbe, se ce ne fosse bisogno, che questa applicazione fondamentale del comunismo non ha mai smesso di essere il suo senso profondo. Si tratta di abolire la

sovranità e di estirparla fino alle radici di un'umanità finalmente indifferenziata. Certo, e l'ho mostrato, la sovranità originaria che appartiene in egual misura a ogni uomo È preservata in questo annientamento, ma solo a condizione che il rivoluzionario vi rinunci in anticipo.

L'intenzione comunista È fuori causa: ma lo stesso Stalin ha dovuto ricorrere da tempo a una scala differenziale dei salari. Poich, su questa scala l'ascesa È condizionata dall'accettazione di tutto il sistema, poich, il vantaggio materiale acquisito in tal modo È subordinato a una qualche funzione revocabile, mentre invece la differenza in gioco potrebbe essere altrettanto grande che nella società borghese (il che non È neanche verosimile), non ci troviamo semplicemente di fronte a un ritorno ai rapporti umani che ho menzionati, nei quali la ricerca del rango e la rivalità degli uomini tra di loro, di tutti gli uomini, ha occupato il posto essenziale. Infatti nessuno potrebbe salire un gradino di questa scala senza aver provato che la scala era per lui priva di qualsiasi senso. In ogni caso, il senso profondo (o ultimo) della graduazione resta esplicitamente negato: non bisogna in alcun modo avvicinarsi alla magnificenza sovrana che reggeva un tempo l'edificio. I vantaggi materiali acquisiti sono i segni di un'efficienza che culmina nei detentori del potere, ma si tratta di un'efficienza collettiva: ciascuno deve partecipare meglio che può all'efficienza generale e, se possibile, sul piano di un'immensa attività, avvicinarsi al massimo a quelli che la dominano. Se si prendono le cose nel loro insieme, sarebbe sciocco vedere in questo atteggiamento una simulazione. Esiste nel mondo sovietico una competizione che non È una commedia: anzi, non c'È niente di più "serio". Dato che la sovranità - la soggettività sovrana - non È più in gioco, manca in fin dei conti, di volta in volta, l'elemento comico o quello sublime. Si È rinunciato alla sovranità: ad essa si È sostituita l'oggettività del potere.

6. L'oggettività del potere.

Dobbiamo considerare ora il rapporto tra l'"oggettività" del

potere e la "sovranità". Finch, il potere È un fine individuale, si tratta solo di un "mezzo" che ha come fine individuale la sovranità. Nei limiti del mondo della sovranità tradizionale, o in quelli del mondo della sovranità semplicemente abolita - finch, la sovranità non È nello stesso tempo ritrovata individualmente e finch,, come nella società sovietica, non si È rinunciato ad essa in quanto individui - il potere, sia esso collegato alla posizione politica, amministrativa o economica, non può avere per principio un senso "oggettivo". O almeno, non può averlo pienamente: l'individuo-soggetto non può identificarsi al potere della cosa. In quanto soggetto, cerca di pervenire alla sovranità soggettiva sia affiancandosi al sovrano, sia, quando questo non esiste, e nella misura del suo potere, sforzandosi in modo ridicolo, alla maniera dei borghesi, di accedere a una sovranità che per lui resta inaccessibile, poich, si È servito, per questo fine che nessuno può raggiungere con lo sforzo, di un mezzo. Certo nel caso della potenza borghese comincia ad intervenire l'onestà della cosa (in questo senso il mondo sovietico aiuta a capire il mondo borghese) ma senza che l'impersonalità collettiva, la quale esige l'"equivalenza" di "tutti" gli esseri umani, possa mai avere la meglio sulla "distinzione". Il borghese al potere non È mai del tutto ridicolo: si aggrappa a qualche vestigio del passato, a quelle forme esaltate della società militare (7) che in qualche modo sono il prolungamento di un'istituzione sovrana. La sua onestà È fatta, da un lato, di senso dell'utile, e dall'altro, di ciò che egli ricava dai riflessi di una sovranità scomparsa che gli vengono dal passato. Solo in quanto nega il senso della scala mentre ne sale successivamente i gradini, l'uomo sovietico accede alla piena oggettività del potere. Solo questa oggettività effettua la negazione radicale della soggettività sovrana. Ciò che c'È in essa di sovrano deriva dal possesso iniziale della sovranità, per il fatto che il rivoluzionario ha rovesciato il potere sovrano, ma l'oggettività sarebbe impossibile se la sovranità acquisita nel rovesciamento fosse stata oggetto di interesse, se non vi fosse stata connessa la rinuncia, con quella forza che le cose danno a chi si identifica con la loro esigenza. Si tratta di un cambiamento profondo, di un cambiamento della struttura stessa dell'uomo e delle cose a cui l'uomo È associato. Le cose erano nel mondo sovrano ciò di cui il

sovrano e i suoi dignitari avevano il godimento. Ma questo godimento si opponeva all'esigenza delle cose stesse, cioè all'accumulo dei mezzi di produzione. Le cose, in quanto sono possesso di coloro che le servono, se sfuggono a chi le subordina al consumo, e se nulla si oppone al loro movimento, si sviluppano. Coloro che le servono non ne godono più, a questo punto, ma hanno il potere rinforzato che risulta dal loro sviluppo. Il potere sta alla sovranità come l'energia "in potenza" sta all'irradiazione della luce. Ma il potere, in quanto è "umano", è il "rifiuto" della sovranità: nello stesso modo, un uomo che decide di non accendere la sua lampada oppone un rifiuto alla luce. Colui che possiede e serve le cose sviluppandole gode di un potere sempre maggiore, ma non se ne serve. Non è subordinato a nessun altro nel senso che nessun altro, che lo impieghi al proprio servizio, ne gode. Dispone in teoria della sovranità, ma sostituisce ad essa l'oggettività del potere (8).

Tuttavia la sua decisione non è stata presa da lui solo, è la decisione di tutti gli uomini e non quella di un individuo. L'individuo non può cambiarla, e la sovranità che gli appartiene non è potenziale se non in un certo senso: in nessun caso egli potrebbe accendere la sua lampada, non potrebbe in nessun caso realizzare la potenza che gli appartiene.

7. Il potere sovietico sarebbe la realtà e la dignità umana la sua ombra?

Questa è a prima vista la configurazione del mondo sovietico. O almeno è in questo senso che è diverso dal nostro, da questo mondo borghese così comico. Ma è cosa più che ovvia che simili differenze non agiscono mai pienamente. Immagino addirittura che in Russia l'individuo possa ritrovare un peso tanto più grande in quanto sembrava non contare più nulla e identificarsi da solo alla cosa. Gli individui impersonali che detengono il potere occupano nonostante tutto un posto considerevole. Un posto così grande che divenne necessario ridurre l'importanza. Ma questo era ancora fino a poco tempo fa oggetto di una lotta mortale.

La lotta mortale per la dignità sovrana era implicata un tempo nell'essenza del sovrano. Per definizione, il sovrano era colui che nei casi estremi aveva preferito la magnificenza alla vita. Ma la magnificenza non può essere dissociata veramente dal potere. In genere noi non parliamo di lotta per la dignità sovrana, ma semplicemente di lotta per il potere. Dobbiamo chiederci anche, a questo punto, se il potere non sia la vera posta in gioco e la dignità sovrana solo la sua ombra. Infatti i dirigenti sovietici non godono di nessuna dignità che ricordi la sovranità decaduta. Il nome di Padre dei Popoli che fu spesso dato a Stalin non può essere assimilato ai titoli formali dei sovrani. Le lodi quasi rituali a cui Stalin si prestò fecero sorgere un equivoco. Ma per la sua origine e nella sua sostanza il potere di cui dispose era tuttavia un potere nudo, privo di quegli attributi autenticamente religiosi che fondarono le sovranità decadute. I recenti cambiamenti e la sconfessione di Stalin hanno comunque respinto l'equivoco staliniano nel passato. Apparentemente la lotta mortale È stata esclusa a sua volta, ma l'esecuzione di Beria È vicina a noi. E se la costituzione "di diritto" dei Soviet È chiara, i rapporti di forze che dominano la realtà politica presente sembrano ancora riducibili a situazioni di fatto per cui un tempo si scatenava una lotta mortale. Non sembra che sia stato istituito di recente alcun meccanismo giuridico che impegni a dare un senso meno forte, in qualche modo collettivo, al potere che i dirigenti sovietici hanno tuttora. Questo potere giustifica ancora pienamente la domanda che abbiamo formulata: "se il potere non sia la vera posta in gioco e la dignità sovrana solo la sua ombra".

8. Il potere dei dirigenti borghesi.

Per proseguire la mia esposizione devo risolvere una difficoltà. Da un punto di vista materialista, se la verità oggettiva È trascurata, i vantaggi materiali o tangibili sono privilegiati a spese degli altri. Quindi i vantaggi materiali della sovranità ne costituiscono la sostanza, e si desidera la sovranità per beneficiarne. Tuttavia, se si È seguita la mia argomentazione, questi vantaggi non hanno altro fine

che il rango che essi procurano, e il rango non ha senso se non nell'ordine del soggettivo. Che cosa significano la quantità di carne o di alcool, la grandezza dell'abitazione, se non la differenza soggettiva che ne deriva, tra chi ne dispone e il povero? Un ricco consuma di più di un povero, e consuma roba scelta. Ma considerate su un piano quantitativo, o anche qualitativo, le differenze oggettive non hanno senso. In ogni caso esse non possono giustificare la lotta mortale. Potrebbe avere maggior rilevanza la possibilità che il ricco ha di pesare sulla decisione del povero, però essa riguarda la vita soggettiva (la vanagloria), oppure si riduce, per effetto di ritorno, a quelle differenze oggettive di cui parlavo un attimo fa.

Ciò che ho detto finora mi consente di porre come principio il rapporto tra l'eccedenza di risorse e il rango. L'eccedenza È collegata al rango di colui che ne dispone, a una posizione che avvicina alla dignità sovrana e, più di rado, alla dignità sovrana medesima. Nella misura in cui solo le cose determinano il rango, e non il rango il godimento delle cose, la verità soggettiva significata dal rango È derisoria. Esaminiamo ora la posizione di un primo ministro, di un "conte di palazzo" per esempio, di fronte al sovrano ereditario. Il conte di palazzo ha dalla sua la realtà del "potere": questa realtà significa per lui il rango a cui accede e che gli permetterà presto di deporre la dinastia ereditaria. Le cose sono diverse per un primo ministro moderno. Prima di tutto, la sua posizione di primo ministro È precaria: essa dipende sia dalla decisione del re, sia da un voto del parlamento. In quanto questa decisione o questo voto sostituiscono la lotta mortale, il valore che il "potere" ha per lui È meno grande. Da un lato il primo ministro appare talvolta nell'aura della sovranità: la sua funzione in una monarchia lo pone molto in alto nella scala della dignità. A ciò si aggiunge un coefficiente di "distinzione" personale (9), e la stessa luce, meno chiara e anche in un certo senso degradata, rischiarava un primo ministro repubblicano. Ma in questa sfera dei primi ministri siamo già lontani dalla verità soggettiva dell'uomo. Ci allontaniamo da essa proprio nella misura in cui È in gioco il "potere", e non una dignità più o meno grande. La "gloria" del primo ministro È essenzialmente una falsa gloria, un riflesso inautentico, È sempre un po' comica, e il primo ministro mostra serietà solo se la

disprezza, attenendosi alla verità oggettiva del "potere".

La cosa seria, per il dirigente borghese, È sempre la verità oggettiva del potere, ma lo separa profondamente da essa la persistente possibilità di una soggettività comica, a cui contribuisce il possesso delle cose o del potere. In altri termini, l'uomo politico del nostro mondo democratico si trova nell'ambiguità (10), non raggiunge l'oggettività impersonale del potere, ma raggiunge ancor meno la soggettività dell'essere. Nulla gli È più estraneo dello svanire dell'istante, tuttavia la pretesa alla soggettività, la ricerca del rango, ricerca a cui È legato, al di là della mediocrità di una posizione personale, per il fatto che lotta sia per una classe, sia (È spesso la stessa cosa) per il suo paese, lo mantengono nella sfera di quella dignità che È una contraffazione della vera dignità. Solo la serietà del dirigente comunista permette di distinguere ciò che nel mondo borghese È solo una possibilità contrariata di continuo, il potere che esige lo sviluppo delle cose, indipendentemente dalla ricerca del rango in funzione della quale gli uomini cercano di usarlo, in tutti i sensi e in modo contraddittorio. Quando un uomo politico assume chiaramente l'oggettività del potere, si situò senza sforzo al livello della sovranità che sovranamente aveva negata, con le armi in mano. Ciò richiedeva anche la negazione di ogni differenza tra gli uomini, nelle condizioni che ho già precisate.

9. L'equivalenza tra la sovranità e il potere politico implica la rinuncia alla sovranità.

C'È un fatto rilevante: non appaiono mai elementi degni di interesse, all'infuori della sovranità e del potere. La sovranità È seguita spesso dal potere, ma in tal caso la sovranità stessa È il fine del potere. Il vantaggio materiale È trascurabile. Tra le due forme pure, È possibile distinguere delle forme ibride, ma il loro interesse È secondario. Appena il potere puro si libera dei compromessi, se sfugge quindi alla commedia della sovranità, tutto si svolge come se la negazione della sovranità fosse in un certo senso identica alla sovranità. Si direbbe che la sua pura oggettività abbia la virtù della

sovranità stessa. "L'oggettività del potere implica unicamente l'abolizione della sovranità": se sussistesse un elemento di soggettività, di ricerca del rango, la sovranità sussisterebbe ancora, ma l'oggettività realizzata si situa al livello della sovranità che essa ha la forza di abolire. Chi esercita il potere supremo nella sua oggettività persegue lo scopo di impedire in ogni modo il dominio della sovranità sulle cose: bisogna liberare le cose da ogni subordinazione particolare; esse non devono essere ormai subordinate che all'uomo indifferenziato. In ciò, l'uomo che dispone di questo potere ma si priva volontariamente del godimento delle cose che amministra (come se le cose si amministrassero da sole) È pari al sovrano che i suoi predecessori hanno detronizzato.

10. Il potere sovietico legato secondariamente a una forma arcaica, anch'essa secondaria, della sovranità tradizionale.

Ma il potere che pone fine al gioco della sovranità decaduta si materializza.

Esso esige l'accumulazione in quanto si oppone per principio alla spesa che crea la dignità del rango. Da ciò deriva una composizione di forze senza pari. Ma che cosa significa questa potenza materiale per colui che la possiede? Se noi ammettiamo generalmente che il potere di fare "questo" o "quello" ha in se stesso una forza d'attrazione, non È poi la seduzione che esercitano "questo" o "quello"? Oppure sarebbe la possibilità di scelta? Oppure È desiderabile comandare, giocare per gli altri quando È in gioco il loro destino? Ma tutto ciò potrebbe solo moltiplicare l'interesse di una partita: l'interesse della partita non È creato dalla molteplicità di coloro che entrano in gioco. Il piacere di avere gli altri subordinati a s, non può essere preso in seria considerazione. Delle due l'una: si tratta dei servizi o dei beni che È possibile sperare dal loro lavoro (servizi e beni che sono in rapporto con il rango), oppure colui che li comanda desidera essere per loro ciò che il soggetto È per l'oggetto, ma anche questo rapporto È relativo al rango.

Il potere oggettivo di cui parlo È esso stesso un fine, ed È

possibile considerare questo potere come il fine che supera gli aspetti limitati a qualche resto di sovranità che sopravvive. Certo noi dobbiamo prendere in considerazione questi resti, non accade nulla nella sfera umana che abbia - o almeno che abbia a lungo - una vera purezza. Ma la composizione delle forze di cui parlo non ha effettivamente come solo fine l'oggettività del potere. Non dobbiamo dimenticare l'origine e la forma "militare" di questo potere. Non conveniva fare apparire in primo piano il fatto che, in un certo senso, il potere sovietico È un "comando militare" e che il partito comunista È organizzato come un esercito. L'attività comunista È una lotta. La lotta di classe È una guerra, interrotta da tregue che modificano le modalità della lotta ma non possono mettere fine alla guerra. I comunisti preferiscono che i loro avversari e perfino i loro amici lo dimentichino, se È possibile, ma la dottrina e i fatti sono concordi per dissipare ogni dubbio.

Era difficile parlare di "sovranità" senza parlare nello stesso tempo di "comando militare", se non altro per stabilire la differenza che corre fra di essi. In realtà questa differenza non È mai chiara. Posso anche parlare in certi casi di regalità militare e di regalità religiosa, come se la "sovranità", di solito religiosa, potesse essere anche militare. In effetti l'affinità tra la sovranità e la convulsione organizzata degli eserciti È talmente grande che l'esito delle armi ha spesso designato il sovrano. Il sovrano propriamente detto È passivo, mentre al contrario il comando militare imprime all'attività la sua forma decisiva. E' vero che la guerra arcaica era in apparenza uno scatenamento violento. La violenza rituale, sottoposta ad alcune regole, era l'aspetto che di essa più colpiva. Il fatto della trasgressione religiosa, la violazione sacra in qualche modo della proibizione dell'omicidio, aggravava il carattere sovrano di quello fra i guerrieri che trascinava gli altri nella violenza. Il calcolo allontanò il "comando militare" dalla caratterizzazione religiosa del sovrano, ma non pot, sopprimerla e, nella misura in cui la forza delle cose determina ciò che tuttavia "esiste" solo a condizione di essere distinto da esse, autonomo, "al di sopra", accadde anche che la creasse. Però il comando militare, che poteva designare la persona del sovrano, non creava la sovranità, le attese del popolo restavano legate a qualche

forma di origine sacra (i Cesari inventarono un'abile commedia religiosa, Napoleone riprese l'eredità di Carlomagno, e questi aveva legato la dignità dei Cesari a quella dei re germanici). Non voglio cominciare a sviluppare a proposito del comunismo quell'aspetto "teologico" (11) che a causa della sua importanza ho rinunciato a includere nel mio saggio. Ma credo di poter affermare a proposito del potere comunista che È, su questo punto, analogo alla sovranità. L'organizzazione militare e la lotta formarono e designarono il detentore del potere, ne determinarono perfino il carattere personale, ma "sul piano della verità sovrana, ove esso si situa", il potere sovietico È essenzialmente dato nell'esperienza interiore che ho formulata, nell'oggettività fondata sulla rinuncia alla sovranità disponibile e abolita.

Profondamente, il fine della potenza generata dalla macchina sovietica È proprio questa verità "teologica". Ma ciò È vero soltanto in senso profondo. Questa potenza ha anche un senso immediato: a causa delle condizioni della sua origine e della formazione dei suoi detentori, È necessariamente una potenza militare. C'È nel comunismo un pericolo che È dovuto all'impossibilità che l'accumulazione sia rivolta ad altro fine che la guerra. La ricerca della distinzione, e l'uso delle ricchezze che ad essa corrisponde, "può" trovare nella guerra una possibilità favorevole, ma la soppressione della differenza tra gli uomini tende a chiudere le altre vie d'uscita. I dadi sarebbero lanciati, se i detentori del potere non fossero liberi di riaprirle.

11. Valore ultimo della soggettività.

Questa libertà implica profondi cambiamenti. In quanto estraneo al comunismo, io non ho, nella misura in cui È in gioco l'avvenire, n, la possibilità n, il compito di parlarne. E in ogni caso, se evoco questi eventuali cambiamenti, ciò non può essere per me l'occasione per ricordare l'interesse che presentano le differenze di rango nella società borghese! Questa società gode di una specie di equilibrio, ma un equilibrio precario non può essere citato ad

esempio di fronte a un mondo che tenta di forzare il destino. Nessuno, da questa parte della cortina, È in grado di dare lezioni a chi fu spinto dalla sorte a mettere tutto in gioco.

Per concludere su ciò che riguarda la differenza, la possibilità a cui alluderò non ha senso se non nell'indeterminazione di tutte le cose che È tipica di una società invecchiata.

Sulla questione della soppressione della differenza, ho parlato finora come se mi sembrasse possibile sopprimerla fino in fondo. Ma pensavo essenzialmente alla differenza soggettiva che proveniva da una differenza oggettiva: cioè, per esempio, un proprietario che allestisce una commedia di sovranità a partire dal fatto che si gode una bella casa. Il signore feudale ricavava anche lui una parte della sua gloria dal godimento di una tenuta: ma almeno metteva avanti la differenza soggettiva, la nobiltà, da cui gli venivano i suoi diritti di proprietario terriero. Ma il borghese era comico se rivendicava la differenza soggettiva, la nobiltà. La sua esistenza, accampata nel mondo delle cose, non era altro che una delle cose di questo mondo. Eppure l'umanità continuava ad essere una verità soggettiva, e tanti errori non modificavano quello stato di cose.

In quanto la differenza profonda ha come fine la verità soggettiva, non cesserà mai di rappresentare umanamente il valore ultimo. Il comunismo distrugge la degradazione borghese della soggettività sovrana. Se, nello stesso movimento, il comunismo si oppone in generale alla ricerca della soggettività, È per confonderla con la confusione tradizionale a cui la borghesia ha conferito il suo aspetto caricaturale, in cui la "soggettività" si mescola con le "cose". Ma il comunismo accentua questo atteggiamento ostile nei confronti della vita soggettiva, in particolare perché, È ancora ossessionato dall'accumulazione primitiva, che non È conciliabile con quel godimento dell'istante da cui proviene la presenza a se stesso del soggetto.

Il mio studio tende a mostrare, al contrario, ciò che non può essere soppresso nella distinzione senza annientare nello stesso tempo il "soggetto", cioè il "fine sovrano" dell'attività oggettiva. A questo scopo dovevo far intravedere ciò che si nasconde dietro le smorfie della vita umana: quelle differenze possono essere superate,

ma dopo che si È colto ciò che esse designavano in primo luogo.

NOTE

Nota 1. Sui "tabù" dei capi, dei re, dei maghi e dei preti, si veda l'approccio generale di H. Webster, "Taboo", cit.

Nota 2. Ibidem.

Nota 3. Ibidem.

Nota 4. Questo equilibrio È precario forse solo in apparenza. Esiste un equilibrio generale che la particolarità (sia considerata nello spazio, individualmente, sia nel tempo, nelle differenti fasi della storia -che non sono d'altronde le stesse dappertutto, nello spazio) non disturba, in quanto È assorbita sin dal principio in una sorta di stabilità definitiva. Siamo sempre liberi d'immaginare altre formule. In un momento in cui non c'È più nulla in questo mondo che non si muova, non possiamo certo dire: "Oggi abbiamo voltato le ultime pagine del libro: i giochi son fatti". Tuttavia È da molto che non appare più nulla che si possa giudicare nuovo: la tempesta È più forte, le ondate sono più grosse, e l'ultima si È calmata solo dopo aver raggiunto un grado d'intensità così alto che, grazie a un semichiarore che illumina tutte le cose, appaiono prospettive che sembrano inaudite. Sono però le prospettive della ragione, che escludono proprio quell'elemento imprevedibile, "impossibile", che io chiamo miracoloso. I sommovimenti dovuti alle nuove tecniche (del tutto diversi da quelli delle rivoluzioni sociali che agiscono nell'ambito giuridico) ci stupiscono nella misura in cui viviamo ancora nell'attesa di cambiamenti miracolosi. Ma essi non rivelano niente di più profondo che la permanenza di quest'attesa. La voce della radio viene di più lontano e si fa ascoltare da orecchi più numerosi, ma È sempre la stessa voce; i mezzi di trasporto sono più veloci e la chirurgia moltiplica le guarigioni, ma si tratta di differenze quantitative. E la stessa cosa per l'esplosione atomica, i cui effetti disastrosi potrebbero rivelarsi senz'altro "molto più grandi" di quelli dei cataclismi naturali

- ma non possiamo sperare niente di miracoloso da essa, salvo in negativo. Non c'È niente di paragonabile agli effetti creativi che spinsero al lavoro, le cui ripercussioni congiunte produssero l'uomo che la storia ci tramanda, e all'accumulazione, che mise fine all'equilibrio secolare e diede nascita alla produzione catastrofica. L'accumulazione ebbe almeno questo risultato qualitativo: alterò la struttura dell'essere generando l'uomo utilitario, che si sforza razionalmente di eliminare in sé, tutto ciò che era sovrano: essa rende possibile così un uomo nuovo che reagisca simmetricamente agli eccessi di quest'epoca industriale e si sforzi di non avere più nulla di utile in lui, nulla che non sia sovrano. Quest'uomo non può essere nuovo che in un senso: in lui si farebbe chiara la coscienza di ciò che provarono altri uomini il cui passaggio ebbe un'immensa risonanza. Nietzsche ha visto la prefigurazione di ciò che sognò negli scrittori romantici del suo paese (È vero tuttavia che era deluso dal loro carattere vago, avrebbe desiderato trovare in essi il rigore che aveva incontrato in qualche raro rappresentante del protestantesimo del suo tempo). Personalmente, non penso che ci fosse da aspettarsi di più. Se l'edificio del passato crolla, di quel passato in cui la sovranità a suo modo si rivelava, non possiamo ritrovarla che separata da quegli insiemi pesanti che per l'appunto crollano.

Nota 5. Gli esempi forniti da Georges Dumézil ("Mythes et dieux des Germains"; trad. it. "Gli Dèi dei Germani", Milano, Adelphi, 1988) mostrano come il dono conducesse al potere sovrano più generoso.

Nota 6. Cfr. supra, parte seconda, Cap. 3, p. 139.

Nota 7. Non avrei potuto sviluppare in quest'opera gli aspetti che riguardano la guerra e l'organizzazione militare. Non È la sola lacuna del mio saggio, ma È la più imbarazzante. Ho dovuto ragionevolmente rinviare a più tardi una trattazione che avrebbe prolungato indefinitamente quello che È solo un primo approccio dei problemi che ho posti.

Nota 8. Nella rivoluzione francese il potere, dopo l'esecuzione del re, non poteva presentare, in mano ai dirigenti, l'oggettività che ebbe solo presso i dirigenti russi. È possibile vedere nella soggettività impassibile e inevitabile del potere di Robespierre la prova di un vero

e proprio suicidio.

Nota 9. Devo rinunciare a parlare qui, salvo per allusioni, di questo elemento di celebrità, vicino, finché, resta dalla parte della gloria, alla distinzione militare. Vi devo rinunciare come rinuncio in genere, l'ho già detto, a parlare delle interferenze dell'esercito e della forza. Nota 10. A questa impossibilità di un mondo politico maggiore corrisponde la relativa possibilità di un mondo letterario nel cui ambito la pretesa alla sovranità non È comica, nella misura esatta in cui essa È tragica e ineluttabile.

Nota 11. Uso il termine "teologico" nel senso in cui lo impiega Georges Dumézil quando parla di "teologia" indoeuropea, indipendentemente da "un" Dio unico. Perciò preferisco dire "ateologico", in quanto vedo nel sacro e negli dei, e insieme nel principio di sovranità, la negazione di un Dio perfetto, che abbia gli attributi della cosa e della ragione.

PARTE QUARTA.

IL MONDO LETTERARIO E IL COMUNISMO

Capitolo primo.

Nietzsche e il comunismo.

1. L'apparente inconciliabilità fra Nietzsche e il comunismo.

Fin dal primo momento colpisce l'inconciliabilità fra Nietzsche e il comunismo.

L'opera di Nietzsche esercita generalmente una seduzione irresistibile, ma È una seduzione che non ha conseguenze. I suoi libri folgoranti agiscono come un alcool che eccita e illumina ma lascia intatto un modo di pensare elementare.

Paragonati a una tragedia senza conseguenze, i problemi del comunismo hanno invece un'importanza incomparabile. In un certo senso, ciò conta poco, se la tragedia mette in gioco qualcosa che per me rappresenta il valore più alto. Ma non posso dimenticare che soltanto il comunismo ha posto la questione generale.

Il comunismo rivendica in nome di ogni essere umano il diritto di vivere di cui lo priva in parte il sistema giuridico in vigore. Intorno a me, È in gioco l'interesse delle masse: anche se si suppone che oggi la loro condizione sia meno penosa di quella del proletariato del tempo di Marx o di quella delle nazioni più povere (come l'India o la Cina), so l'importanza delle forze che il comunismo mette in moto. Inoltre il comunismo, rappresentato da potenze che occupano nel mondo un posto di rilievo, contesta il diritto di vivere a coloro che usufruiscono dei vantaggi della società borghese, per esempio per scrivere. Perciò quello del comunismo È il problema che si pone, alla base, per ciascuno di noi, sia che lo si accetti sia che lo si rifiuti: esso pone una questione di vita o di morte. I militanti dispongono per i loro fini non solo di un corpo coerente di dottrine, il cui fondamento

È il lucido pensiero di Marx, ma anche di un'organizzazione attiva che grazie alla disciplina ha raggiunto un'efficienza esemplare. A ciascuno si richiede una cieca sottomissione dottrinarica, una devozione spinta fino alla morte e l'abbandono della volontà individuale, senza la promessa di una ricompensa all'altezza di questi sacrifici (la ricompensa può essere addirittura, in parte, la distruzione esercitata dagli uni nei confronti degli altri, che È la conseguenza delle grandi rivoluzioni). Il fatto È che, una volta che la "causa" È stata indicata, non c'È nulla che conti di più, prima per il militante, e alla fine per chiunque entri nella società comunista. L'impegno sociale del militante deriva da un obbligo che vale per tutti gli uomini, ma quest'obbligo non l'ha creato l'impegno. L'indifferenza o l'ostilità non cambiano nulla: non c'È niente di più importante nel mondo, per una persona neutra o anche nemica, poco importa, del progetto comunista. La convinzione dei militanti gli conferisce oggi per tutti gli uomini un valore esclusivo: esso ha saputo mettere in gioco le sorti del mondo, e nulla può restarne fuori. Sono libero di credere o di dire che il pensiero di Nietzsche in verità non È meno importante, o anche che È più importante del comunismo. Ma dovrei almeno ammettere chiaramente che questo pensiero, per il fatto di non essere stato inteso, per il momento È come non esistesse. L'incoerenza di coloro che si sono interessati ad esso È l'atteggiamento più comune. Non parlo di chi gli ha dedicato studi qualificati, sbarazzandosene apertamente. La vita di Nietzsche È vista come una favola, evidentemente tragica. La nostalgia ingenua di una mitologia viva da senza sforzo un senso a questa favola: ma questa mitologia non È certo meno lontana dalla vita del mondo attuale di quanto lo siano i miti del mondo antico. La cosa peggiore È il prolungamento pratico che vollero dargli uomini che usavano ai fini della loro ambizione un pensiero la cui essenza È di essere irriducibile al servizio, di essere sovrano. Era facile per loro non tener conto del rifiuto preliminare di Nietzsche. L'hanno fatto con disinvoltura tanto maggiore in quanto Nietzsche morì "senza posterità". Il suo pensiero mobile, concreto, legato a certe condizioni storiche, È scomparso interamente con lui. Ha trovato dei commentatori, ma questi lo trattavano come un cadavere disteso sul

tavolo anatomico.

2. L'identità della dottrina di Nietzsche e di quella esposta in "La Part maudite".

Io sono il solo a presentarmi non come un glossatore di Nietzsche, ma come identico a lui. Non È che il mio pensiero sia sempre fedele al suo, anzi se ne allontana spesso, specie se considero gli sviluppi minuziosi di una teoria (1). Ma questo pensiero si situa nelle medesime condizioni in cui si situò quello di Nietzsche. Non c'era niente di sovrano in ciò che il mondo storico gli presentava che Nietzsche potesse riconoscere. Rifiutava il dominio della cosa e la scienza non poteva essere per lui il limite e il fine dell'uomo poich,, assunta in quanto tale, essa assicura la subordinazione dello spirito all'oggetto. Egli imponeva a se stesso il compito di ritrovare la sovranità perduta. Questi principi espongono nello stesso tempo la situazione da cui dipese il pensiero di Nietzsche e quella in cui "La Part maudite" riconosce un principio di rinnovamento.

I comunisti sono opposti a ciò che sembra loro sovrano. Ma per Nietzsche un mondo privo di quello che io chiamo sovrano non sarebbe più tollerabile. Egli ebbe nei confronti della sovranità tradizionale lo stesso atteggiamento dei comunisti. Ma non poteva accettare un mondo dove l'uomo - "ogni uomo" - fosse il mezzo e non il fine di qualche azione comune. Da cui l'ironia insultante con cui si rivolge ai precursori del nazionalsocialismo, e il rifiuto reciso, ma senza disprezzo, che oppone alla socialdemocrazia del suo tempo, antesignana del comunismo. Il rifiuto di servire (di essere utile) È il principio del pensiero di Nietzsche, come anche della presente opera. Quello che allontanava Nietzsche da Dio o dalla morale non era un desiderio personale di godimento, ma una protesta rivolta nello stesso tempo contro la sovranità moraleggiante (che asserviva) impantanata nel cristianesimo, e contro l'ordine delle cose in cui la ragione vista come fine imprigiona la vita soggettiva e il pensiero. Voglio dire che il pensiero di Nietzsche, identificato alla posizione della sovranità indipendente dalle sue forme bloccate, quale il mio

lungo studio ha voluto evidenziarla, non appare più, di fronte al comunismo, come una semplice eccitazione infelice. Anzi, oggi nel mondo ci sono solo due posizioni degne di essere considerate. Il comunismo, che riduce ogni uomo ad "oggetto" (respingendo in tal modo le apparenze ingannevoli assunte dal soggetto) e l'atteggiamento di Nietzsche - simile a quello che traspare in quest'opera - liberano nello stesso tempo il "soggetto" dai limiti in cui lo imprigionava il passato e dall'oggettività del presente.

3. Il pensiero di Nietzsche, quello di Hegel e il mio.

Forse il fatto di isolare due pensieri rispetto all'insieme dei pensieri umani È stravagante e può sembrare sconveniente, più simile a una provocazione che a una posizione inevitabile. In teoria io e Nietzsche siamo due uomini tra tanti altri, due "pensatori" presi in una massa che ingombra la storia del pensiero nel mondo borghese. Di solito si attribuisce a Nietzsche un'importanza di primo piano, ma quest'importanza resta, per così dire, sospesa, non È legata a niente, salvo, talvolta, alle forme arretrate, nazionaliste, della violenza. Comunque sia, sembra arbitrario affermare che coincidono solo due posizioni. Altri uomini hanno proclamato la loro indipendenza, la sovranità del loro pensiero in un mondo in cui generalmente i valori sono rimessi in causa. E' banale fare osservare che il "sapere assoluto" di Hegel si sostituisce a Dio e che il "sapere assoluto" non era altri che Hegel stesso.

A rischio di sembrare restrittivo, mentre si porrebbero anche altre questioni, parlerò esclusivamente del maestro di Marx.

Questa mia intenzione È determinata essenzialmente dalla volontà di autonomia di Hegel (si tratta per Hegel dell'autonomia del pensiero, ma È impossibile, per lui, separare il pensiero dagli altri contenuti del mondo). Il filosofo, associato alle forme dominanti come lo spirito È legato al corpo, e nella medesima unità, raggiunge senza alcun dubbio, secondo Hegel, quell'autonomia che non raggiungeva il padrone (in un certo senso, nel linguaggio hegeliano, il sovrano): nell'ultimo stato delle cose possibili, il filosofo non

poteva in effetti voler nulla che non fosse la realtà dominante, e questa non poteva effettuare nulla che non corrispondesse al pensiero del filosofo. La differenza tra il mio pensiero "dialettico" e quello di Hegel È difficile da formulare, giacch, la contraddizione può riprendere di continuo lo sviluppo dell'uno e dell'altro (2). Nell'insieme del movimento che rappresenta il pensiero di Hegel ai miei occhi, non c'È niente che io non sia disposto a seguire. Ma l'autonomia del "sapere assoluto" di Hegel È quella del discorso che si sviluppa nel tempo. Hegel pone la soggettività non nello svanire (sempre ricominciato) dell'oggetto, ma nell'identità che il soggetto e l'oggetto raggiungono nel discorso. Ma alla fine, il "sapere assoluto", il discorso nel quale si identificano il soggetto e l'oggetto, si dissolve da solo nel NIENTE del non-sapere, e il pensiero evanescente del non-sapere si situa nell'istante. Da un lato, abbiamo l'identità tra il sapere assoluto e questo pensiero evanescente; dall'altro quest'identità non si ritrova "nella vita". Il "sapere assoluto" si richiude, mentre il movimento di cui parlo si apre. Partendo dal "sapere assoluto", Hegel non poteva evitare che il discorso svanisse, ma il discorso svaniva "nel sonno" (3).

Il pensiero evanescente di cui parlo È il risveglio e non il sonno del pensiero: esso si ritrova in un rapporto di uguaglianza - e in "comunicazione" - con i "momenti sovrani" di tutti gli uomini, nella misura in cui questi non vogliono prenderli come se fossero cose (4). Esso si ritrova soprattutto nei momenti preceduti dalla coscienza o dal pensiero del non-sapere (5). Io parlo di quel discorso che penetra nella notte e che la chiarezza stessa finisce d'immergere nella notte (la notte - il silenzio definitivo). Parlo del discorso in cui il pensiero spinto al limite del pensiero esige il sacrificio, o la morte, del pensiero. Questo È secondo me il senso dell'opera e della vita di Nietzsche. Si tratta di segnare, nel dedalo del pensiero, le vie che conducono, con movimenti di violenta gioia, in quel luogo di morte ove la bellezza eccessiva invoca la sofferenza eccessiva, ove si mescolano finalmente tutte le grida che non saranno mai sentite, e la cui impotenza, nel risveglio, costituisce la nostra magnificenza "segreta".

Il grido di Nietzsche richiama il grido che dovremmo lanciare

con tutte le nostre forze nel sogno, e che, lo sappiamo nel nostro terrore, non emette alcun suono. Eppure È un grido di gioia: È il grido della soggettività felice, che non sarà più ingannata dal mondo degli oggetti, e si sa ridotta a NIENTE. Ne deriva, in un'apparente disperazione, un inatteso moto di malizia (È la saggezza a cui noi possiamo aspirare). Nietzsche legò in se stesso l'intelligibile e il sensibile, e non ha assegnato al suo pensiero alcun fine, eccetto i momenti sovrani che danno all'umanità il suo vero viso. Nessuna causa, nessun impegno possono derivare da una generosità vuota, cui non È legata nessun'attesa. Ma Nietzsche È di "quelli che danno", e il suo pensiero non può essere isolato dal movimento che tentò di opporre alla borghesia accumulatrice il ricominciare della vita nell'istante. In un primo momento Hegel fu trascinato dal romanticismo, poi lo rinnegò e questa rottura lo condusse per finire a sostenere lo Stato borghese (in questo modo non rompeva con l'ideale rivoluzionario della sua giovinezza, si schierava dalla parte dello Stato borghese, dei funzionari dalla mentalità borghese, e non da quella dello Stato feudale). Anche Nietzsche combattè il romanticismo, ma a ciò lo spinse l'odio per Wagner: egli rifiutava l'ampollosità e la mancanza di rigore, mescolava l'aridità dell'intelligenza alla profondità della vita sensibile, ma restò interamente dalla parte di chi ignora il calcolo: il dono di Nietzsche È un dono che non conosce limiti, È il dono sovrano, quello della soggettività (6).

NOTE

Nota 1. Se mi esprimessi un po' estesamente sulla volontà di potenza, il mio pensiero non potrebbe situarsi nel prolungamento di quello di Nietzsche se non attraverso una deviazione. Il difetto essenziale di Nietzsche È proprio, secondo me, quello di non aver colto bene l'opposizione fra la sovranità e la potenza.

Nota 2. Posso riprendere, sviluppandolo su un certo punto, il pensiero di Hegel, non per questo È il mio pensiero (cioè: io non ho il diritto di contrapporre questo pensiero, come se fosse un "altro" pensiero, a quello di Hegel). Per esempio, Alexandre Kojève non sviluppa un pensiero "diverso" da quello di Hegel.

Nota 3. In un certo senso nel sonno dell'azione che, rispetto al risveglio di cui parlo, È poco diverso dal sonno fisiologico o dalla morte.

Nota 4. Vale a dire: in una certa misura, ma forse mai in modo assoluto.

Nota 5. Il passaggio dal sapere al non-sapere non È un momento di ricomposizione del pensiero, È una decomposizione di esso e quindi sia dell'idea classica di Dio sia di quella di "sapere assoluto"; È l'ateismo, che si contrappone alla fiducia concessa ciecamente a Dio, ma senza il ricorso compensatorio alla fiducia concessa alle cose in modo mediocre; in altri termini, il sentimento dell'identità del "sapere assoluto" e di NIENTE: Nietzsche È il "solo" che l'abbia descritto attraverso la "morte di Dio" ("La gaia Scienza", paragrafo 125).

Nota 6. Altri, oltre a Nietzsche, hanno fatto impersonalmente ai loro simili un dono egualmente sovrano, e secondo un movimento che non fu meno necessario. Non meno di lui, essi ebbero la forza di assicurare la sovranità del loro dono. Altri seppero, anche meglio di lui, lasciarci senza fiato. Il solo privilegio di Nietzsche, che dal punto

di vista ristretto che ho scelto È di fondamentale importanza, È che egli legava alla soggettività la conoscenza, e per questa ragione il suo pensiero È inconciliabile con quelle forme di pensiero che occupano il mondo (la volgarità fascista non cambia niente).

Capitolo secondo.

Nietzsche e Gesù.

1. La volontà di Nietzsche di prendere il posto di Gesù.

La posizione di Nietzsche È l'unica, al di fuori del comunismo (1). Questa È per me un'evidenza. Non mi basta, se voglio renderla chiara, mostrare che Nietzsche È oggetto di un malinteso, ma vorrei metterne in rilievo insieme l'ampiezza e il carattere inevitabile. Partirò da una considerazione di Gide.

“Nietzsche, affermava Gide, È stato geloso del Cristo, geloso fino alla pazzia. Scrivendo il suo "Zarathustra", Nietzsche fu di continuo tormentato dal desiderio di superare il Vangelo. Spesso adottò la forma delle Beatitudini per andare in senso contrario. Scrisse "Anticristo" e nella sua ultima opera, "Ecce Homo", si presenta come il rivale vittorioso di Colui del quale pretendeva di soppiantare l'insegnamento” (2).

Così Gide ha sottolineato, non senza ragione, un tratto che oppone Nietzsche a tutti gli altri. Questo aspetto così evidente non È sfuggito ai più, ma di solito nessuno vi insiste. Penso che certuni evitino per sino di pensarci. perché, È difficile. Oppure lo fanno alla maniera di Gide, con un sentimento di imbarazzo e di spavento. Essere gelosi del Cristo sarebbe per principio inconfessabile? Però Nietzsche lo confessò... In modo strano, perché, la megalomania di "Ecce Homo" (il cui titolo riprende per conto dell'autore le parole del Cristo) È comica nella sua ambiguità. Essa È sostenuta da una gaia insolenza e sottrae la confessione nello stesso tempo in cui l'afferma. Questo libro ha il senso di un "testamento", ma Nietzsche si schermisce: “Io non sono un uomo, sono dinamite, dice. E con tutto

ciò non c'È nulla in me del fondatore di religioni... Non voglio "credenti", penso di essere troppo malizioso per credere a me stesso ... Non voglio essere un santo, allora piuttosto un buffone..." (3).

La denegazione È così intimamente legata alla confessione che questa non pot, affermarsi pienamente che nella pazzia. La crisi in cui sprofondò la ragione di Nietzsche ebbe luogo poco dopo la stesura di "Ecce Homo". Essa ne sottolinea la tracotanza: i biglietti che firmò "Il Crocifisso" ripresero e completarono la confessione, ma ciò che la follia confessava era, in qualche modo chiaramente, ciò che dissimulava l'uomo ragionevole.

Il primo impulso È di far partire da quel momento (voglio dire dalla malattia) ciò che Gide ha chiamato la gelosia di Nietzsche. Un uomo moderno, dalla vita senza misteri, che fu professore e fino alla fine del 1883 si comportò da persona civile, non poteva per semplice evoluzione personale passare su un piano mitologico. Non poteva raggiungere in persona la divinità. Nessuno può dubitarne (e Nietzsche ne ebbe il presentimento): l'ambizione di essere qualcosa di più di un uomo può avere soltanto una "soluzione comica" (4). Eppure questa fu l'abbastanza ferma risoluzione (a cui, a quanto pare, non pot, sfuggire) di un uomo della cui suprema lucidità e della cui delicatezza non È lecito dubitare: la follia propriamente detta È tardiva e non permette di ridurre alla malattia una specie di invasione del divino, la cui conseguenza fu, sin dal 1882, il penoso fallimento dello "Zarathustra" (5).

2. Il problema di Nietzsche e la spiaggia deserta.

E' difficile cogliere con sufficiente chiarezza il problema a cui rispose l'atteggiamento di Nietzsche. L'umanesimo di Gide si situa all'opposto di quello smarrimento insensato. La preoccupazione di Nietzsche È inconcepibile per Gide, il quale scrive: "La reazione immediata e profonda di Nietzsche fu, bisogna dirlo, la gelosia" (6). Bench, essa non riguardasse n, il possesso di una donna n, quello di un potere o di qualcosa di prestigioso, la reazione di Nietzsche in effetti non differiva dalla gelosia. Ma (tralascio le storielle di cattiva

lega e miserabili) Nietzsche non fu geloso di nessun altro uomo, non lo fu né di Platone né di Buddha, né di alcun altro uomo di rilievo. Solo il problema di Dio e la posizione divina di Gesù motivarono il suo atteggiamento. È un paradosso, ma l'oggetto della gelosia di Nietzsche È Dio.

Certo È il solo che pot, dire: "Nessun Dio! nessun uomo al di sopra di me". Jaspers assicura che "la modestia (lo) dominava ancora dopo "Umano troppo umano" (7)". Ma egli stesso poi fa riferimento (8) al sentimento di Nietzsche quindicenne che scriveva:

"Nessuno ha il diritto Di chiedermi Dov'È la mia patria.

Io non sono legato

Nè allo spazio, nè alle ore che passano... "

Quindi quel sentimento che Gide chiama gelosia, e che io collego alla sovranità, assume attraverso il capitolo di Jaspers il senso di un leit-motiv. La particolarità di Nietzsche fu di non accettare i limiti a cui comunemente si sottomette una vita umana. Tornava così al tema di Feuerbach, ma non erano solo parole. La sua vita ha provato che a questo pensiero faceva seguire gli atti: "Tutta la bellezza e tutto il sublime che noi abbiamo trasferito nelle cose reali e immaginarie, io voglio rivendicarli...", diceva. E non li rivendicava soltanto per se stesso, ma in quanto "proprietà e creazione dell'uomo". Il gioco che si giocava era quindi quello dell'essere che noi siamo, contro quello che abbiamo creato, immaginato, e per il quale abbiamo rinunciato a vedere in noi la magnificenza.

Per lui Dio era soltanto il nostro limite. "Dio, diceva, È una risposta grossolana, una indelicatezza verso noi pensatori -, in fondo È solo un grossolano "divieto" che ci vien fatto: non dovete pensare" (9). L'"oggettività" di Dio risponde a coloro che si chiedono l'origine delle cose: come il ciabattino fa la scarpa, così Dio creò il mondo. Ciò che È durevole e rassicurante si sostituisce, in questa risposta, a ciò che È problematico. Per la teologia, Dio È soggettività, la quale però crea il mondo delle cose e si dà in tal modo, al di sopra di s,, un'oggettività simile alla sua. Apparentemente proprio di quest'amore per l'oggettività divina Nietzsche fu geloso.

Il senso di questa gelosia paradossale non può essere messo in luce da un esame superficiale.

Immaginiamo una spiaggia deserta, la luce velata del pomeriggio e la terra che si limita alla distesa insignificante delle dune, le cui linee non aggiungono nulla all'assenza di limiti del mare e del cielo. Io posso includermi a volontà, soggettivamente, in quest'immensità (Io posso in quanto io stesso sono NIENTE, il "soggetto" che io sono non È NIENTE). Posso, oggettivandomi, escludermi da essa a volontà. Ma se mi pongo come oggetto, oggettivo anche l'immensità. Quindi l'immensità mi trascende (essa trascende quel dato oggetto, che È là). Non È più quel NIENTE in cui io stesso ero NIENTE (non essendo oggettivati n, l'uno n, l'altra): l'immensità diventa "qualche cosa" di cui posso parlare, "qualche cosa" che mi parla. Diciamolo: innanzi tutto, da questo gioco nasce un'animazione bella e terribile. Ma la parola (la mia parola) invade nella sua interezza l'oggetto, quest'oggetto, magari immenso ma sempre oggetto, che mi trascende. Io posso ancora, rifugiandomi nella trascendenza, riservare in esso la parte ineffabile (bench, siano le parole a definirlo e in esse trovi la sua espressione, Dio È anche "il silenzio").

Una simile operazione non mi obbliga a niente. Se voglio, posso dire in un secondo momento: non È NIENTE, quest'oggettività non È altro che un "gioco". L'ombra immensa che il mio pensiero proietta sul mondo non È NIENTE. Potrei "non ritirare dal gioco" l'adorabile fantasma! In generale, io posso far entrare a volontà nel "gioco" ciò che mi seduce, la "cosa" che mi seduce non È più altro che l'oggetto della mia passione o del mio desiderio, i quali lo trasfigurano e lo negano come oggetto, l'affermano come "soggetto" (come NIENTE), lo annientano. Partendo da ciò, posso ancora fingere, come fa il bambino, la "realtà" del mio "gioco": È il colmo del lusso (10). Ma quando si tratta di Dio, il residuo dell'operazione (cioÈ la "cosa") ha la meglio alla fine sull'inafferrabile.

Di cosa si tratta, in definitiva, se non di "ritirare dal gioco" l'oggetto della teologia, e di far passare l'uomo dal mondo del "gioco" (il mondo del desiderio e del NIENTE, che il desiderio insegue) al mondo della "cosa", della serietà, del dovere e della morale? Co-sicché, la sovranità, attraverso la persona di Dio (come in quella dei re, ma per ragioni più coerenti) conduce il desiderio a ingannarsi

abdicando. Di che altro si tratta se non del "lavoro", a cui si dovette concedere il vantaggio?

Bisognò garantire qualcosa che avrebbe provocato la rivolta degli uomini liberi del passato: "il dominio del lavoro". La cosa doveva avere la meglio sul momento sovrano e l'oggetto sul soggetto. Mentre invece la sovranità È l'affermazione della preminenza del fine, che È il soggetto, sull'oggetto, che È il mezzo.

Gli uomini non avrebbero potuto evitare, tutto sommato, di prendere quella strada? E possibile. L'opposizione dell'uomo del gioco al Dio dell'obbligo resta però pesante. Non È quella dell'Essere soprannaturale all'essere naturale: l'uomo e Dio sono sullo stesso piano. Se Nietzsche si oppone a Gesù, lo fa evocando Dioniso. E' sempre un insieme di forme umane e divine che si oppone a un altro insieme, da un lato Nietzsche e Dioniso - e il mondo dionisiaco - dall'altro il fedele e il Dio della ragione - tra i quali Gesù È mediatore. La cosa essenziale È che, da un lato, la seduzione di Dioniso prelude alla tragedia e quella di Gesù al matrimonio dettato dalla ragione. La gelosia di Nietzsche È quella della passione abbandonata per un partito la cui scelta fu dettata dall'utilità. Alla fine la differenza fra l'uno e l'altro assume questo senso: non È Gesù ma il fedele che "si ritira dal gioco", mentre il discepolo di Nietzsche "vi si butta".

Sulla spiaggia di cui parlavo, nulla mi separa dall'immensità, salvo la certezza di essere "in gioco": ho riconosciuto la mia identità con il vuoto e con l'assenza di limiti poich, so che in fondo io sono quell'esistenza oggettiva e priva di contenuto, ma la memoria mi riallaccia agli oggetti, ai contenuti, in mezzo ai quali mi situo anch'io, oggetto fra oggetti. Se oggettivo l'immensità, che perciò mi trascende, apro la strada all'ordine regolare della parola... Ma posso anche, semplicemente, tagliar corto e dirmi: ciò che mi separa" dall'immensità, i contenuti differenziati che la memoria rappresenta per me non significano che io sono un dato oggetto nell'ordine degli oggetti governati da Dio, ma che nell'immensità immutabile, uguale a se stessa, quello che io sono È "in gioco" (11). Io non sono ciò che nomino nello stesso modo che nomino ogni cosa particolare secondo un ordine in cui essa ha un suo posto e un senso che ne rende conto, io sono un oggetto "in questione", un oggetto il cui contenuto

fondamentale È la "soggettività", che È una questione, e che i suoi contenuti differenziati mettono in gioco. Come soggetto, non sono NIENTE, in seno all'immensità che non È NIENTE - come oggetto, ritrovo un'equivalenza nel sentimento di essere in gioco che in un primo momento mi oppone all'uguaglianza con se stessa dell'immensità. Se questa realtà distinta che io sono in quanto oggetto non fosse "in gioco", se essa si mettesse al riparo, mi separerebbe decisamente dall'uguaglianza con l'immenso NIENTE, ma per l'appunto ciò che fa sì che io differisca dal NIENTE È ciò in virtù di cui sono in gioco. Oggettivandomi, mi escludo dall'immensità indifferenziata, ma l'oggetto "in gioco" che io sono si da in balia del gioco, il quale lo annienta come oggetto e lo restituisce, come oggetto aleatorio, a quel NIENTE inafferrabile che È il soggetto. Questo oggetto aleatorio È nello stesso tempo la forma in cui noi ci proponiamo al desiderio dell'altro; È l'oggetto sovrano, che non serve, che non si lascia cogliere, come oggetto, nella vera realtà, quella dell'azione efficace, senza rischio. In una parola, È la sovranità, ma quella dell'uomo: la sovranità divina È diversa per il fatto che il mito, se lo vogliamo, può essere ritirato dal gioco, ma questo processo si È svolto lentamente: ci fu il dio immortale, ma questo, avendo tutti i privilegi, si concesse anche quello di morire, e l'Eterno medesimo si lasciò mettere a morte nella persona di Gesù. Ma quell'oggetto che È il Dio della ragione, che creò il mondo e su cui niente può aver presa, che ignora, come l'immenso NIENTE, la nascita e la morte, È altrettanto "fuori gioco" che il NIENTE. Anche se È offerto al desiderio dell'uomo, È solo per consolidare il regno del lavoro e della morale. La gelosia di Nietzsche È quella dell'uomo che si vuole sovrano, senza mentire, nei confronti dell'essere immaginato che si È accaparrato l'amore di tutti gli uomini per ingannarli. La sovranità

È morta per le manovre che hanno organizzato la sottomissione generale alla preoccupazione dell'avvenire: solo Nietzsche la restituì al regno dell'istante.

3. Il pensiero sovrano.

Non È agevole capire l'atteggiamento di Nietzsche, anche quando la sensibilità personale vi fosse propensa. Pur ammettendo che la nostra sensibilità sia intatta, noi apparteniamo al mondo nel quale parliamo, ove nessuno può sfuggire al sistema cristiano senza esser costretto ad adottare immediatamente un sistema altrettanto (o più) chiuso. La sovranità dell'istante È ogni giorno più estranea al linguaggio in cui ci esprimiamo, il quale riferisce il valore all'utile: ciò che È "sacro", non essendo un oggetto, sfugge alla nostra capacità di afferrare (12). Non c'È in questo mondo un modo di pensare che sfugga alla servitù, un linguaggio disponibile che ci eviti, se lo parliamo, di ritrovarci sempre - appena usciti - nell'immutabile solco: come immaginare, malgrado Kant, una morale che non si "impegni", che non ci metta al servizio di un qualche mezzo? Le nostre velleità non cambiano nulla. Lo stesso Nietzsche non pot, far altro, in questo senso, che rivolgersi alla sensibilità: il suo linguaggio È inimitabile e nessuno ha potuto uguagliarlo usando il semplice linguaggio comune. Anzi, È facile mancarlo completamente misconoscendo ciò che ha voluto significare. E non È solo il caso di Gide.

Di solito, di Nietzsche si mette in rilievo solo un aspetto, secondo la convenienza di colui che si arroga il diritto di scegliere. Il significato del suo pensiero È restato fino ad oggi inaccessibile. Da quando È cominciata la sua notorietà, È stato forse mai altro che un oggetto di malintesi? Io mi sforzo di dimostrarlo, ma i dati che precedono o che seguono non potrebbero chiarire la faccenda se l'insieme dei miei scritti non cercasse, nella sua coesione, che È possibile - nonostante tutto - percepire, di realizzare ciò che nessuno realizzò mai, ma che, secondo le speranze di Nietzsche, qualcuno dopo di lui avrebbe dovuto tentare. Fornire gli estremi di una posizione grazie alla quale l'ordine dei valori viene rovesciato: Nietzsche assume la sovranità dell'uomo in questo mondo della sovranità asservita o del-l'asservimento sovrano.

Non si mise in testa di dimenticare gli sforzi nei quali si esaurì l'umanità di tutte le epoche, che non ebbe aspirazione più profonda che il momento sovrano, liberato dall'attività subordinata. Ne era

consapevole, ma nello stesso tempo misurava l'impotenza di questo "momento" nel campo del pensiero: al di là del "momento sovrano", Nietzsche ha cercato il "pensiero sovrano", di cui sentiva l'indicibile portata. Scriveva: "Il faccia a faccia con un grande pensiero È intollerabile. Cerco e chiamo a me degli uomini a cui possa comunicare questo pensiero senza che muoiano a causa di esso" (13). Oppure: "Ho posto la conoscenza di fronte ad immagini tali che ogni 'piacere epicureo' È diventato impossibile. Solo la gioia dionisiaca può "bastare": "sono io che ho scoperto il tragico". I Greci l'hanno misconosciuto a causa del loro temperamento superficiale di moralisti. La rassegnazione non È neanche un insegnamento che deriva dalla tragedia, È una interpretazione sbagliata. La nostalgia del nulla È la "negazione" della saggezza tragica, È il suo contrario" (14). Apparentemente il problema morale ha preso "corpo" in Nietzsche nel modo seguente: per il cristianesimo il bene È Dio; ma È vero anche l'inverso: Dio È limitato alla categoria del bene quale si dà nell'ambito dell'utilità per l'uomo. Per Nietzsche invece È bene ciò che È sovrano, ma Dio È morto (l'ha ucciso la sua servilità), quindi l'uomo È moralmente obbligato ad essere sovrano. L'uomo È pensiero (linguaggio) e non può essere sovrano che nell'esercizio di un pensiero sovrano. E come la sovranità primitiva (quella degli dei e dei re) È tragica (prima che la tragedia fosse ridotta alla morale), ma nel suo momento finale, così il "pensiero sovrano" È la tragedia illimitata. Quel trionfo che esso È nel suo fondamento, È innanzi tutto un crollo, il crollo di tutto ciò che esso non È. In questo momento il pensiero sovrano È "fuori dai suoi cardini", esso eccede i limiti della conoscenza, distrugge il mondo rassicurante che È "a misura" dell'attività dell'uomo.

Ma se il pensiero sovrano si discosta dalla morale volgare o pratica, esso È tuttavia lo sviluppo ipertrofico dell'esigenza fondamentale che si trova all'origine della morale:

"Si vede "che cosa" fu propriamente a vincere sul Dio cristiano: la stessa moralità cristiana, il concetto di veracità preso con sempre maggior rigore, la sottigliezza da padri confessori dalla coscienza cristiana, tradotta e sublimata dalla coscienza scientifica, nella pulizia intellettuale a qualsiasi prezzo. Riguardare la natura come se

fosse una dimostrazione della bontà e della protezione di un Dio; interpretare la storia in onore di una ragione divina come costante testimonianza di un ordinamento etico del mondo e di finali intenzioni etiche; spiegare le proprie esperienze di vita come le hanno abbastanza a lungo spiegate uomini religiosi, come se tutto fosse una disposizione, tutto fosse un cenno, tutto fosse concepito e preordinato per amore e per la salute dell'anima: questo ha ormai "fatto il suo tempo", ha la coscienza "contro" di s,, È per tutte le coscienze sensibili qualcosa di sconveniente, di disonesto, una menzogna, roba da donnuciole, debolezza, viltà (15)".

L'esplosione simultanea del linguaggio e della morale pratica È il principio dell'operazione. Ciò che È sovrano non ha altro fine all'infuori di se stesso. Ora, il linguaggio (discorsivo e non poetico) porta in s, la "significazione" in virtù della quale le parole rinviano di continuo le une alle altre: la definizione È l'essenza del linguaggio, attraverso la definizione ogni parola prende senso da un'altra parola, cosicch, preso nel suo insieme il linguaggio È delimitato solo dalla parola Dio - o da parole di significato "sacro", prive insomma di senso intelligibile (e quindi di qualsiasi senso), o dalla proibizione di usarle. L'operazione sovrana del pensiero si dà essenzialmente nell'uso della parola Dio, come senso ultimo di tutte le cose. Ma in quanto questa parola È garante del senso delle cose (e vincolata da questo senso) che essa ha creato, l'operazione ha due valenze: secondo la prima le cose ricevono il loro senso da ciò che È sovrano, ma nella seconda ciò che È sovrano riceve il suo senso dalle cose. L'uso della parola Dio È quindi deludente, conduce a una distorsione del suo oggetto, dell'Essere sovrano, tra la sovranità di un fine ultimo implicito nel movimento del linguaggio, e la servitù dei mezzi che ne È la base ("questo" È definito in quanto serve a "quello", e così via...). Dio, il "fine" delle cose, È prigioniero del gioco che fa di ogni cosa il mezzo di un'altra. In altri termini Dio, nominato come fine, diventa una cosa proprio perché, È nominato, una cosa posta sullo stesso piano di tutte le cose.

4. Dalle preoccupazioni di Gide ai singhiozzi di Nietzsche.

La passione di Nietzsche ha messo in luce questa riduzione della sovranità eccezionale ad una servitù generalizzata. Nietzsche scrisse "verso il proprio Dio si È quanto mai disonesti: egli non "deve" peccare" (16). "Un Dio che venisse sulla terra non potrebbe "fare" altro che torti - prendere su di s, la "colpa", non la pena, questo solo sarebbe veramente divino" (17). All'opposto dell'ateismo volgare, egli non prese mai di mira la sfera del divino, irriducibile a misure profane, ma la riduzione che la morale opera all'interno di questa sfera nella forma di un Dio personificato. Non esitava a dire: "La confutazione di Dio: in fondo solo il Dio morale È confutato" (18). Il desiderio di salvaguardare la sfera divina, o il campo sovrano del pensiero, dalla riduzione morale era in lui più grande di quello di sfuggire alla regola morale. Ren,e Lang, parlando del nietzscheismo di Gide, allega come prova la differenza fra i "Cahiers d'Andr, Walter" (1891) e le "Nourritures terrestres" (1897) o "Le Prom,th,e mal encha^n,". L'autrice situa entro questi due termini la "metamorfosi di Gide", che passa dal disgusto per il peccato alla ricerca della felicità, all'affermazione della vita. Secondo lei il mutamento avvenne gradatamente, accelerato "tuttavia da due moventi di grande forza: Nietzsche e l'Africa" (19).

Gide si È schermato di esser stato influenzato proprio da Nietzsche, specie per "L'Immoraliste" la cui concezione particolareggiata precedette la lettura di Nietzsche. Si È anche sbagliato a un certo momento sulla data in cui cominciò a leggerlo. Ma ha fornito egli stesso gli elementi che hanno permesso di rettificare. Dalla pubblicazione di alcune lettere curiose risulta che alla fine del 1895 non aveva "ancora affrontato Nietzsche", ma che, come aveva supposto in un primo tempo Ren,e Lang, se ne era fatta attraverso la lettura della rivista un'idea abbastanza chiara per scrivere: "...ne avevo un po' paura: mi attira come la vertigine..." (20). Il viaggio in Africa nel corso del quale, abbandonata l'ascesi, Gide scoprì la possibilità di una felicità priva di rimorsi, ha preceduto probabilmente la conoscenza, anche indiretta, di Nietzsche. Tuttavia l'ideale di Nietzsche "gli servì in seguito a legittimare" la sua nuova

morale e la "sua nuova vita". La situazione era diversa per Nietzsche, "il suo temperamento malaticcio ... rendeva "irrealizzabile" per lui ciò che predicava" (21). Era talmente lontano da ciò che affermava che un giorno scrisse queste parole sconcertanti: "E facile parlare di ogni sorta di atti immorali; ma si avrà la forza di sopportarli? Per esempio io non potrei "tollerare" di mancare di parola o di uccidere; mi struggerei per un certo tempo, e poi ne morrei, questo sarebbe il mio destino. Anche facendo astrazione dalla notorietà del crimine e dalla sua punizione" (22). Era così lontano dalla potenza di cui parlò (e su cui ebbe il torto, a mio avviso, di mettere l'accento esplicitamente, mentre nella sua opera, esso È implicitamente messo sulla sovranità; non È affatto la stessa cosa: la sovranità richiede magari una certa potenza, ma la ricerca della potenza riduce l'uomo all'azione che È un "mezzo", È tutto il contrario della sovranità) che aveva il diritto di affermare: "Quanto ai tormenti e alle rinunce, la mia vita può essere paragonata a quella degli asceti di tutti i tempi". Quindi si può affermare del percorso intellettuale di Nietzsche (e Nietzsche stesso lo disse) che in esso l'immoralismo È conseguenza della morale. Ho citato l'aforisma nel quale egli vede l'esigenza della morale cristiana nella negazione di Dio, che gli È propria. Egli consegna qui la forma generale di un modo di procedere sorprendente: "Vogliamo essere gli "eredi" di tutte le morali antiche e non cominciare di nuovo. Tutta la nostra attività È soltanto una morale che insorge contro la sua vecchia forma". "Per obbedire alla morale, non si mangia più un certo cibo; nello stesso modo, per obbedire alla morale si finirà un giorno per non "fare più il bene"". Nell'atteggiamento di Gide entra in gioco l'esigenza vitale quando afferma i diritti della vita contro la morale, del desiderio contro il dovere, dell'istante contro l'interesse. Ma in Nietzsche È in gioco qualche cosa di diverso: in lui, l'uomo deve, totalmente e nel movimento stesso del pensiero, sfuggire alla riduzione dell'essere alla cosa. La gioia e il dolore non hanno più importanza, non si tratta più di una protesta del piacere contro un ostacolo dato, ma di strappare l'essere ai limiti di un pensiero che si incarica soprattutto di garantire "l'ordine ragionevole delle cose". Che quest'ordine ragionevole esista o no, non È la domanda ultima. Ma, l'uomo servirà quest'ordine? Riceverà da esso il suo valore e il suo

senso? Oppure quest'ordine servirà all'uomo, come gli alimenti o i tetti? L'uomo avrà, al di là dell'ordine ragionevole, una vita sovrana, problematica, inutile, pericolosa, che non abbia senso che per se stessa e decisamente tragica, oppure no? Questi problemi ci allontanano da Gide, che non si cura di ricerca generale. Non si tratta di sapere se ha torto. Falseremmo l'atteggiamento di Nietzsche se definissimo il torto di Gide a partire da esso. Al contrario, immagino Nietzsche che, contro se stesso, da ragione a Gide. Egli non fece mai dell'esigenza che lo sovrastava qualcosa di analogo a una legge morale universale. Si tratta di ciò che È sovraneamente, che conta nell'istante in cui l'uomo "vuole", anche solo una volta, "essere sovraneamente". Ciò che È sovrano ha certo un valore incomparabile, ma il valore non significa un obbligo che pesa su tutti. D'altra parte, "essere sovraneamente" È agevole: ogni istante vissuto in se stesso È sovrano, ma il pensiero di chi lo vive può, nell'istante stesso, asservire (nella forma, per esempio, di un progetto letterario). Sola risoluzione È la vertigine che non lascia mai la coscienza placata, e in cui il gioco pare misero di fronte a una sovranità evidente, ma inaccessibile, inconcepibile, che appartiene alla totalità. Da ciò deriva una specie di disprezzo permanente per se stessi, e in più un'inevitabile tracotanza. "perché, sono così o così? - diceva Nietzsche. Che pensiero folle credersi liberi di scegliere di essere, e di essere in questo o quel modo. Sullo sfondo, il bisogno di rappresentarsi un essere che avrebbe potuto "impedire" la nascita di un essere come me che si disprezza. Sentire che si È un argomento contro Dio" (23).

Quest'annotazione getta una luce piuttosto dolorosa sullo smarrimento legato al sentimento di gelosia di cui parla Gide, ma È la stessa cosa per ogni frase uscita dalla penna di Nietzsche, non È il caso di soffermarci. Zarathustra parlava un tutt'altro linguaggio: "Più profondo È il dolore di Dio, mondo bizzarro! Tendi le mani al dolore di Dio, non a me! Che sono io! Una dolce lira ubriaca, - una lira di mezzanotte, un buffone - campana, che nessuno intende, ma che "deve" parlare: davanti ai sordi..." (24). Non so se leggendo queste frasi si percepirà quel tenue filo che lega l'essere all'abisso di una totalità in cui si dissolve. Nietzsche ha detto che non riusciva a fare la differenza fra la musica e le lacrime... La conclusione di Zarathustra È

che "PIACERE E' PIU' PROFONDO ANCORA DI SOFFERENZA".

Il punto essenziale su cui Gide e Nietzsche si sono incontrati È senz'altro l'affermazione della gioia. Ma la gioia di Gide È volgare. Attraverso l'espressione spesso mascherata che rivestì, quella di Nietzsche È invece come l'incontenibile piena dei singhiozzi repressi.

5. La portata dell'errore di Gide.

La gelosia di Nietzsche nei confronti di Gesù va considerata in rapporto con il gioco dell'oscillazione tra arroganza e disprezzo, gioia e sconforto. La stessa gelosia non oscilla forse dai sentimenti più puri alla derisione? Quando la gelosia si esprime attraverso l'umorismo, al rovescio, Nietzsche afferma che preferisce essere, piuttosto che Gesù (dice "un santo", ma Gide ha ragione, possiamo leggere "Gesù") dapprima un "satiro" (25), poi si accalora: un "buffone". Così Nietzsche È condotto da un sentimento di gelosia al sentimento opposto della derisione. Ma questo resterebbe senza spiegazione se una certa esigenza sovrana non avesse risposto all'oggetto della sua gelosia. Sappiamo che fu così. Ma Gide si È sbagliato a tal punto da non essere perdonabile. O le cose si sono deformate nella sua memoria al punto di rovesciarsi, oppure la sua conoscenza di Nietzsche era superficiale, il che non lo autorizza a parlare (26).

Gide scrive nel suo "Journal" (27):

"Non posso opporre al Cristo la resistenza orgogliosa e gelosa di Nietzsche. La sua meravigliosa perspicacia mi sembra venir meno quando parla di Cristo; veramente, mi sembra che accetti un'immagine di Cristo già convenzionale e deformata, e che per meglio opporsi a lui, lo renda responsabile di tutta l'oscurità e di tutte le ombre che ha proiettate sulla terra l'erronea e triste interpretazione delle sue parole. Io sento nell'insegnamento di Cristo altrettanta forza di emancipazione che in quello di Nietzsche, un'altrettanto forte opposizione fra il valore individuale e lo Stato, o la civiltà, o 'Cesare'; altrettanta gioia e abnegazione. Che dico? Ne scopro ancora di più, più profonda e più segreta; più sicura e perciò più calma; più totale e perciò meno tesa, nel vangelo del Cristo che in

quello di Zarathustra... Dipendeva solo da Nietzsche riscoprire sotto il sudario e risuscitare un Cristo autentico; ma piuttosto che schierarsi con Colui il cui insegnamento superava il suo, Nietzsche pensò di farsi più grande affrontandolo. Decisamente ha frainteso il Cristo. Ma la Chiesa È ancora più responsabile di lui di questo malinteso, sul quale Nietzsche si appoggerà per prendere lo slancio; annettendo la figura del Cristo invece di assimilarsi a lui, essa lo deforma ancor di più - ed È questo Cristo deforme che Nietzsche combatte".

Renée Lang, che esamina l'atteggiamento complessivo di Gide nei confronti di Nietzsche, non manca di ricordare che Nietzsche, anche se ha "spesso identificato l'uno con l'altro" (ma mi pare si tratti di uno "spesso" di cortesia), "distingue nettamente il messaggio del liberatore, di Gesù, dai dogmi di S. Paolo; messaggio che gli sembra però annullato dalla morte in croce di cui la Chiesa fa il suo vero fondamento". Renée Lang ricorda anche che "si trovano sparse in tutti i libri [di Gide] delle recriminazioni contro il cristianesimo incarnato da S. Paolo, quasi identiche a quelle di Nietzsche e appena un po' meno feroci: una morale livellatrice, soffocante, ipocrita, dice Gide, contraria alla vita, allo slancio creativo, all'eroismo e alla cultura, che protegge la debolezza e la mediocrità della folla a spese dell'individuo" (28).

Chiunque abbia letto Nietzsche attentamente resta stupito di un simile errore. Nel libretto pubblicato con il titolo "Nietzsche e il cristianesimo" (29), Karl Jaspers ha messo al contrario in evidenza l'interesse dell'immagine di Gesù proposta da Nietzsche e che si oppone a quella elaborata dalla Chiesa. "Gide, scrive Renée Lang, ha difeso senza posa il Cristo contro il cristianesimo... ci promette da tempo un trattato con questo titolo". "Cristo contro il cristianesimo": questo titolo converrebbe al capitolo che Jaspers ha consacrato all'immagine che Nietzsche s'era fatta di Gesù, che intitolò: "Chi era Gesù?" (30) Inoltre, Jaspers intitola i capitoli seguenti (31): "La deviazione del cristianesimo rispetto a Gesù" e "Le origini della deviazione cristiana"... Riferisce fra l'altro anche un'interpretazione diametralmente opposta. Ernst Benz, collaboratore della "Zeitschrift für Kirchen Geschichte" nella quale pubblicò nel 1937 il saggio "Idee

di Nietzsche sulla storia del cristianesimo", "ha dato alla sua trattazione... una conclusione sorprendente. Nel corso dei suoi sviluppi, ha parlato in vari casi dell'ipocrisia della teologia liberale e positiva dell'Ottocento. Dopo di che questo teologo, parlando dell'immagine che Nietzsche dà di Gesù, finisce col parlare del significato che quest'immagine può avere secondo lui "nel senso che rappresenta un contributo positivo alla realizzazione di una nuova forma di vita e di pensiero cristiano". Egli parla di Nietzsche in questi termini: 'L'Anticristo si mette a insegnare una imitazione di Gesù Cristo che la Chiesa, per debolezza, ha confiscato. Il nemico della Chiesa diventa il profeta di una nuova possibilità aperta per il cristianesimo che la Chiesa ha preferito dissimulare per paura delle sue conseguenze implacabili e rischiose; egli annuncia un nuovo "ordo evangelicus", creando una nuova comunità formata da coloro che gli rassomigliano, per una nuova imitazione di Gesù Cristo; nello stesso tempo, esponendo la vita di Gesù, fa cadere dalle mani dei puri credenti le loro professioni di fede fissate sulla carta'" (32).

Fraasi stupefacenti da parte di un teologo, conclude Jaspers, stupefacenti se si ha in mente, intera e presente, l'immagine di Gesù tracciata da Nietzsche.

Sarei propenso a credere che Gide, prima di Benz, per aver tentato di conciliare l'inconciliabile - Gesù e Nietzsche - per aver sognato, come scappatoia, l'immagine di un Cristo con tratti nietzscheani, per avere in ogni caso "posto la figura di Nietzsche di fronte a quella di Gesù", non fu meno imbarazzato di Nietzsche, che lo aveva fatto per primo (33). Ma Gide ne rimase prigioniero e conservò per Nietzsche, che rilesse solo di rado, un sentimento di disagio e di sospetto. Forse Nietzsche fece sorgere in lui il sentimento di essere poco originale. "Les Nourritures terrestres" possono essere viste come un prolungamento, un po' gracile, dell'insegnamento di Nietzsche. Nietzsche gli faceva paura, ma non come le prime volte quando rappresentava il peccato (in seguito, Gide non cessò mai di concedersi la possibilità di peccare). Nietzsche lo riduceva all'insignificanza: il suo solo libro di rilievo aveva subito quell'influsso troppo pesante, ma Gide non capiva un'opera difficile. Vedeva il valore dell'istante presente solo alla luce del piacere. Ciò

non È "contrario" al pensiero di Nietzsche, ma Gide non poteva provare l'abbandono di un uomo veramente sovrano, che non essendo più subordinato ad altri che gli corrispondano (e rispondano per lui), interroga nella gioia, forse, ma in silenzio e fino alla morte. Gide interrogava leggermente: faceva domande limitate e ragionevoli, giacché, non aveva né, il senso del gioco tragico né, quello della serietà. Era un uomo come un altro: non potrei fare di lui un più grande elogio.

Ebbe senz'altro il desiderio di "far sua la dottrina evangelica, (di) abbatte le barriere e le difese, (di) spogliarla della promessa di aldilà, di qualsiasi misticismo, e (di) trasfigurare la vita di Gesù in un regno di gioia liberatrice" (34). Questo era il mezzo migliore per conciliare l'inconciliabile e vivere d'accordo con se stesso, ma non pot, farlo che dimenticando Nietzsche. Non so se si rese conto della componente di gioco che c'era nel suo amore per Gesù. Il nome di Goethe riassume il sentimento di sicurezza che gli diede la vita umana.

Jaspers (e Benz) hanno colto il rapporto che egli avrebbe potuto, e anche dovuto, fare se la disinvoltura - e l'incoscienza - non avessero avuto la meglio sulla coscienza. Però mi sembra personalmente che, in un certo senso, ebbe ragione di sbagliarsi. Jaspers ha raccolto alcuni testi che assumono, nella storia della sovranità, un senso affatto sorprendente, ma decisivo, che il fraintendimento di Gide certamente sottolinea. Dice Jaspers:

"Ecco una citazione: 'Se c'È qualcosa che non È evangelico, È proprio la nozione di eroe. E' esattamente il contrario di ogni lotta che qui È divenuto istinto; l'incapacità di resistere È stata elevata a morale...'. Ma che sorpresa quando vediamo che Nietzsche "parla di se stesso negli stessi, identici termini" (in "Ecce Homo"): 'Non mi ricordo di aver mai fatto sforzi, non c'È traccia di lotta nella mia vita. Sono il contrario di una natura eroica. Volere qualcosa, tendere verso qualcosa, avere in mente uno scopo, una speranza, sono cose che non conosco per esperienza personale. Non ho il minimo desiderio che qualcosa diventi diverso da quel che È; io stesso non voglio diventare diverso...'. Quest'analogia di linguaggio fra ciò che Nietzsche dice di Gesù e ciò che dice di se stesso non È isolata. Ecco una citazione in

cui Nietzsche parla di Gesù: 'Tutto il resto, la natura intera, ha per lui solo il valore di un segno, di una metafora'. E parlando di s,, Nietzsche scrive: 'Ma perché, la natura È stata creata, se non per offrirmi dei segni che mi permettano di parlare alle anime?'

Il nostro stupore aumenta: Nietzsche non si abbandona solo inconsciamente a queste analogie di linguaggio, ma si impadronisce deliberatamente di Gesù per sostenere la propria posizione 'al di là del bene e del male', il suo amoralismo in lotta contro la morale: 'Gesù si È schierato contro i censori, voleva essere il distruttore della morale'. Gesù diceva: 'che cosa ci importa la morale, a noi, figli di Dio?' e esplicitamente: 'Dio come al di là del bene e del male'.

Nello stesso modo, anche il problema dell'eternità presente, della beatitudine vissuta, che Gesù ha risolto con le sue regole di vita, È un problema che Nietzsche fa proprio. Dopo una chiara manifestazione di simpatia, Nietzsche scrive: 'Ciò che sembra distinguere Cristo e Budda, È la felicità interiore che li rende religiosi'. Nietzsche, È vero, conquista questa felicità interiore per una via diversa dalla loro: prendendo coscienza dell'eterno ritorno, egli sente che tutti i fini sono aboliti e che non c'È finalità alcuna nel divenire. Egli cerca questa felicità negli stati mistici e non in una regola di vita, tuttavia resta il fatto che la frase 'la beatitudine È presente' vale per Gesù come per Nietzsche.

La grande figura opposta a Gesù era per Nietzsche Dioniso. Quasi tutte le parole di Nietzsche sono rivolte contro Gesù, in favore invece di Dioniso. La morte di Gesù sulla croce esprime per lui il declino della vita e costituisce un'accusa contro di essa, mentre Dioniso fatto a pezzi significa per lui la vita che cresce e si rinnova senza posa con tragica allegria. Ma pure, prolungando una sorprendente ambiguità, Nietzsche ha potuto - anche se di rado - far suo l'atteggiamento di Gesù; e addirittura nei biglietti scritti durante la sua follia, così carichi di senso, È arrivato a firmare non solo col nome di Dioniso, ma anche 'il Crocefisso'" (35).

Jaspers non dimentica affatto l'opposizione di Nietzsche al cristianesimo ("contro il quale ... (ha) profferito diverse volte la frase 'crasez l'infame'" (36)). Nietzsche accusava lo stesso Gesù di decadenza, di infantilismo e, probabilmente nel senso che

Dostoievskij da al termine ne "L'Idiota", di "idiozia". Ma come per tutti coloro che ebbero la forza di scuotere, di mettere in moto le cose, con lui ricominciava qualcosa che faceva seguito a quelli che l'avevano preceduto. La lucidità, la risolutezza che trascina e il distacco dai vincoli che il passato aveva creato, associati al desiderio di donare e alla certezza che il dono È decisivo, apparentano profondamente Nietzsche a Gesù. Soprattutto erano mossi entrambi dal sentimento di sovranità che li abitava e da una uguale certezza che nulla di sovrano può derivare dalle "cose". Nietzsche È stato consapevole di questa somiglianza. Si trovava di fronte a Gesù! Ma la sicurezza e l'abbandono di Gesù erano appunto ciò che gli mancava. Gesù rivendicava un'eredità, e davanti a lui si apriva la possibilità del cristianesimo, nel quale poi le cose lo hanno assorbito, mentre aveva creduto di vincere su di esse, e l'aveva voluto. Nietzsche era solo e il suo insegnamento, rispetto a quello di Cristo, È uno scherzo infelice che nessuno prese sul serio.

Direi addirittura: che nessuno avrebbe potuto prendere sul serio, e forse, spingendo un po' più in là, che nessuno avrebbe dovuto... L'assurdità di Gide, in questa direzione, disturba forse meno della rigorosa descrizione di Jaspers. Almeno la leggerezza di Gide e la sua vergogna, in tutti i sensi, così piena di sentimenti tortuosi che diventa ingenuità, non sono professorali. Forse la fortuna di Nietzsche fu di essere esposto alla derisione da quelli che lo amarono. Quella di Thomas Mann non mi colpisce di meno e non mi sembra meno degna di attenzione di quella di Gide.

NOTE

Nota 1. Evidentemente le posizioni tradizionali sono "superate": questa parola È forse semplificatrice, ma la lettura di quest'opera non ha molto senso se non si collega la sua comprensione a questo modo di vedere. Lasciamo da parte le posizioni borghesi. Sembra però possibile una posizione hegeliana, la quale non È per forza quella comunista e concorda con l'interpretazione del comunismo che dò nella seconda parte del libro III. Essa consiste in questo: la coesistenza dei due mondi È possibile e la loro differenza si attenuerà, l'unità umana esiste. Ma non È più una posizione, anzi questo significa che ormai ogni posizione È diventata superflua.

Nota 2. Andre Gide, "Dostoievski" ("Oeuvres complètes", 11, pp. 185-186).

Nota 3. "Ecce Homo", ed. it. Milano, Adelphi, 1969, p. 135.

Nota 4. Si veda "La gaia Scienza", paragrafo 153.

Nota 5. Gide scrive, in una lettera a Ren,e Lang: "...Zarathustra" mi È sempre parso ed È ancora "insopportabile". Il libro mi È caduto dalle mani ogni volta che ho voluto ricominciare a leggerlo (mentre gli altri libri di Nietzsche sono sempre per me fonte di nuova meraviglia)..." (Ren,e Lang, "Andre Gide et la Pens,e allemande", Luf, 1942, p. 178). Dal suo canto, Thomas Mann ("Etudes: Goethe, Nietzsche, Joseph et ses frÈres", Mermod, 1949, pp. 84-85) scrive: "Zarathustra, questo genio maligno senza viso e senza corpo, questo capofila che porta sulla testa priva di carattere la corona di rose del riso, con il suo "Induritevi" e le sue gambe di ballerino, non È una creazione, ma pura retorica, giochi di parole deliranti, voce tormentata e profezia di bassa lega, ombra di "grandezza" [in italiano nel testo - N.d.T] impotente, spesso commovente e quasi sempre penosa, fantasma vacillante al limite del ridicolo". Eppure Thomas Mann aveva una certa venerazione per Nietzsche. Impossibile negare che a prima vista questi giudizi non sembrano infondati. L'ambizione

dello "Zarathustra" È fuor di dubbio. Nietzsche ha voluto opporsi al Vangelo, ma non riesce a scrivere che un libro sbagliato, anche se ricco del senso più profondo.

Nota 6. Op. cit., p. 185.

Nota 7. Karl Jaspers, "Nietzsche", Berlin, 1936. Trad. fr. Gallimard, 1950, p. 52.

Nota 8. Ibidem, p. 63.

Nota 9. "Ecce Homo", ed. it. cit., p. 35.

Nota 10. Il Dio di Kierkegaard È il colmo del lusso.

Nota 11. Il buddismo differisce profondamente da questa posizione; non accetta il gioco, come il cristianesimo ma in altro modo: esso È la negazione dell'oggetto, che È anche il soggetto nel gioco, esso ritira dal gioco.

Nota 12. Solo la scuola sociologica francese prese di nuovo in considerazione il sacro, facendone un "oggetto" (il sacro associato al cristianesimo, che faceva appello alla soggettività, nei limiti di cui ho parlato, rimaneva al di fuori del linguaggio serio). Ma grazie al loro errore i sociologi francesi dissero del sacro ciò che poteva essere detto immediatamente.

Nota 13. "La Volontà di potenza", ed. Wurzbach, [dalla trad. fr. di G. Bianquis, t. 2, p. 115, cui si rimanda anche per le citazioni successive] .

Nota 14. Ibidem, [p. 367].

Nota 15. "La gaia Scienza", paragrafo 357.

Nota 16. "Al di là del bene e del male", paragrafo 65a.

Nota 17. "Ecce Homo", ed. it. cit., p. 27.

Nota 18. "La Volontà di potenza", t. 2, [p. 150].

Nota 19. Ren,e Lang, "Andr, Gide et la Pens,e allemande", cit., pp. 81-82. Ma È difficile scacciare il sospetto che, su un piano diverso da quello su cui si situava la gelosia di Nietzsche per Gesù, Gide fosse geloso di Nietzsche (la gelosia dello scrittore che vuole preservare la propria "originalità").

Nota 20. Lettera a Marcel Drouin. Ren,e Lang, op. cit., p. 184.

Nota 21. Prendo in prestito questi termini da una lettera dello stesso Gide, pubblicata da Ren,e Lang, op. cit., p. 182.

Nota 22. "La Volontà di potenza", t. 2, [p. 111].

Nota 23. Ibidem, t. 2, [p. 41].

Nota 24. "Zarathustra", quarta parte, "Canto d'ebbrezza", paragrafo 8 (ed. it. cit., p. 390).

Nota 25. "Io sono un discepolo del filosofo Dioniso; preferirei essere un satiro piuttosto che un santo. Ma..." ("Ecce Homo", ed. it. cit., p. 12).

Nota 26. Quest'ultima interpretazione È la più probabile. "Mi sembra oggi che non ho avuto conoscenza di niente, o solo pressappoco", scrive Gide a Ren,e Lang (p. 178). Nella stessa lettera, dice che "Zarathustra" gli È insopportabile: "Non credo di averne letto, contando tutti i passaggi che ho riletto, più di dieci pagine". L'atteggiamento di Gide era in teoria il più coscienzioso che si possa pretendere (almeno quando si trattava di "autori"; rispetto agli amici o a sua moglie, invece...), però il suo atteggiamento verso Nietzsche È di un'incoscienza penosa.

Nota 27. Ed. de La PIÈiade, pp. 1281-1282 ("Feuillets"). Citato da Ren,e Lang, op. cit., p. 113.

Nota 28. Ren,e Lang, op. cit., pp. 113-114.

Nota 29. "Nietzsche und das Christentum", Hameln, 1946, tradotto in francese da Jeanne Hersch (Ed. de Minuit, 1949).

Nota 30. "Nietzsche e il cristianesimo", ed. fr. cit., pp. 25-34.

Nota 31. Ibidem, pp. 34-44.

Nota 32. Citato in Jaspers, op. cit., p. 34, n. 1.

Nota 33. Voglio sottolineare in modo fondamentale il fatto che Nietzsche era, che l'avesse voluto o no, posto di fronte a Gesù. Non ci sono dubbi sull'ambizione di "Zarathustra". Nietzsche volle opporsi al Vangelo (ma non riuscì a scrivere che un libro sbagliato, anche se ricco, come egli voleva e come credo, del senso più profondo).

Nota 34. Ren,e Lang, op. cit., pp. 112-113.

Nota 35. Jaspers, op. cit, pp. 99-102.

Nota 36. Ibidem, p. 103. Le parole in corsivo sono in francese nel testo di Nietzsche.

Capitolo terzo.

Nietzsche e la trasgressione del proibito.

1. Nietzsche, il Dottor Faust e il mito della sconfitta dello spirito ambizioso.

E' noto che il "Doctor Faustus", uno degli ultimi romanzi di Thomas Mann (1), È in un certo senso una vita di Nietzsche romanziata usando un prestanome. Ma questa "vita del compositore tedesco Adrian LeverkIEhn, narrata da un amico", lungi dall'illuminare la figura del filosofo, ne cancella i tratti, e anzi ci obbliga a ritracciarne le linee chiare.

Maurice Colleville scrive: "Con il "Doctor Faustus", ecco che il personaggio medesimo di Nietzsche, l'uomo vivo, l'uomo in carne ed ossa s'impone al romanziere, polarizza il racconto, determina l'ordine generale del nuovo romanzo. Non È più solo un influsso tematico, È la vita stessa di Nietzsche che Thomas Mann ha trasposto nell'esistenza del compositore Adrian LeverkIEhn" (2). Tuttavia gli elementi tratti dalla biografia di Nietzsche determinano solo in modo imperfetto i tratti del personaggio romanzesco. Thomas Mann ha pubblicato di recente un saggio nel quale riferisce le circostanze in cui Nietzsche dovette essere contagiato (3). Il "Doctor Faustus" riprende, a volte parola per parola, il resoconto di quel saggio. Si ammette generalmente, e anche Thomas Mann lo fa, che Nietzsche dovette al contagio (della sifilide) la perdita della ragione: anche il LeverkIEhn del "Doctor Faustus" È stato colpito da paralisi generale, e il lento progredire del male È per lui come per Nietzsche, un lento e quasi continuo supplizio; come quella di Nietzsche, quasi alla stessa età, la sua ragione soccombe. E come Nietzsche, egli muore il 25

agosto, dopo dodici anni di ebetismo.

Però Nietzsche morì nel 1900 e LeverkIEhn nel 1940. Se si eccettuano gli studi secondari a "Kaisersaschern", in un collegio analogo a quello di Schulpforta, gli studi di teologia cominciati e presto abbandonati, e un tentativo di matrimonio senza risultato che ricorda le storie di Nietzsche con Lou Salom, e con Paul Ree, nell'insieme e nei particolari il racconto di Thomas Mann si allontana dalla biografia dell'autore della "Gaia Scienza". Se non fosse per quei pochi fatti, nessuno avrebbe forse messo in rapporto i caratteri dei due personaggi.

Su questo punto Maurice Colleville scrive: "Ci sarebbe molto da dire sulle similitudini e sulla parentela spirituale che È possibile riconoscere fra Nietzsche e la sua copia, Leverk hn. Ci manca lo spazio per fare un resoconto di tutti i particolari del romanzo in cui, attraverso le parole dei personaggi, sono affermati principi perfettamente nietzscheani. Sarebbe agevole dimostrare che il diavolo che Thomas Mann fa comparire in persona, sostiene volentieri la tesi della volontà di potenza, o la sua parodia - che la vita dipinta nel "Doctor Faustus", come in Nietzsche, ignora la morale e non si cura di azioni morali...; che il bene È chiamato qui 'il fiore del male'" (4). La maggior parte degli eventi della vita e della carriera, così come le intenzioni fondamentali, di Nietzsche e di Leverk hn sono però diversi. Il carattere di Leverk hn È estraneo al senso di missione storica, all'assoluta miseria morale e all'affermazione assoluta del filosofo del rovesciamento dei valori. In compenso, Nietzsche È ben lungi dallo stringere un patto con il diavolo, mentre questo È, anche se involontariamente, il destino di Leverk hn.

La figura propostaci da Thomas Mann ha qualcosa di decisamente imbarazzante. In particolare il Paul Ree del romanzo, Rudolf Schwerdtfeger, prima d'incontrare Marie Godeau (un'altra Lou Sa-lom,), era l'amante di LeverkIEhn. Non so se Thomas Mann si faccia interprete di una tradizione degna di fede - (come per le visite del giovane Nietzsche in una casa chiusa di Colonia), ma l'omosessualità di Nietzsche È solo una congettura! Può darsi perfino che questa congettura esista unicamente, ma fatalmente, nella mente

dei lettori di Mann: l'omosessualità di LeverkIEhn non avrebbe niente a che vedere con Nietzsche, e questo vale per mille particolari diversi: la nascita in una fattoria della Turingia, la morte in una fattoria delle montagne bavaresi, le teorie musicali analoghe a quelle di Schoen-berg, o la morte di un nipote ancora bambino... Quest'ultimo particolare si riferisce apparentemente allo stesso autore, e forse, chissà, l'omosessualità... Ma la pederastia resta maledetta: È un'immagine che introduce nella vita di Nietzsche un non so che di miserabile e di subdolo. Leverk hn È invece un autentico maledetto, visitato dal diavolo e legato a lui da un patto.

Il progetto di Thomas Mann fu forse di creare una figura come quelle della mitologia o della leggenda, mescolando i tratti di eroi differenti, e i personaggi reali con quelli leggendari. Il titolo del romanzo si riferisce all'ultima - e più significativa - composizione musicale di LeverkIEhn: l'intenzione di situare quest'ultimo nella discendenza di Faust È evidente.

Dopo Maurice Colleville, GeneviÈve Bianquis segnala un parallelo forse ancora più stretto con il vecchio racconto delle avventure di Faust, il "Volksbuch" del 1587. "Non solo, scrive, l'ultima opera del musicista È ispirata direttamente dagli ultimi capitoli del "Fau-stbuch", ma tutta la vita di LeverkIEhn È una replica perfetta dell'esistenza che la leggenda attribuisce al mago maledetto" (5). In effetti, frasi intere del "Faustbuch" si ritrovano nel romanzo di Thomas Mann, e LeverkIEhn, come il Faust della leggenda, "era figlio di contadini della Turingia, onesti e devoti". Ci sono altri particolari che concordano: ogni tanto il compositore parla una lingua arcaica analoga a quella del "Faustbuch", parla col diavolo in questa lingua, È ossessionato dalla magia dei numeri e cerca nei rapporti matematici della musica qualcos'altro che una semplice organizzazione sensibile dei suoni...

Apparentemente fu la pietà - che confessa nel suo "saggio" collegandola alla venerazione, ma che lo porta, dolorosamente, al disprezzo - che spinse Thomas Mann a mescolare la figura di Nietzsche con quella di Faust, per ridurla al tema della volontà vittima della sua dismisura. "Un misto di venerazione e di pietà. Questo duplice sentimento non mi ha mai abbandonato" (6). Questa

È l'origine del "Doctor Faustus": Nietzsche trasfigurato non È più che il mito della sconfitta, della catastrofe dello spirito: incarna l'exasperazione impotente d'una volontà empia che spinge l'uomo eccezionale a superare i limiti.

Con grande precisione e delicatezza, Thomas Mann ha messo in rapporto nel suo studio la malattia e il genio di Nietzsche (come collega nel romanzo il genio e la malattia di LeverkIEhn). "Si tratta di sapere "chi" È malato, dice Mann: un onesto imbecille per il quale la malattia È priva di qualsiasi aspetto spirituale o culturale, o un Nietzsche, un Dostoievskij" (7). Questo sentimento misurato non attenua però il giudizio finale. Nietzsche ha voluto fare di "Zarathustra" "un atto' al cui paragone tutti gli atti dell'umanità sarebbero sembrati piccoli e relativi, quando afferma che un Goethe, uno Shakespeare, un Dante non avrebbero potuto respirare un solo istante all'altezza di quest'opera, e che lo spirito e la bontà di tutti gli animi grandi riuniti non sarebbero stati capaci di produrre neanche uno solo dei discorsi di "Zarathustra" (8).

A queste pretese Thomas Mann contrappose, con apparente ragione, la povertà dei risultati: "Zarathustra, scrive, questo genio maligno senza viso e senza corpo ... ombra spesso commovente e quasi sempre penosa, fantasma vacillante al limite del ridicolo..." (9). Thomas Mann scrive perfino: "Chi prende Nietzsche 'in parola', alla lettera, chi gli crede, È perduto" (10). Nietzsche È un'intelligenza geniale, messa a nudo dalla malattia, ma lo spettacolo che offrì ai suoi simili È, se si vuole, come l'incendio di una fattoria nella notte. Nietzsche: "questa figura di una tragicità fragile e venerabili, in piedi nei bagliori di questa svolta della storia".

2. Nietzsche e il mito della Germania sconfitta.

D'altra parte Thomas Mann tende a mescolare l'infelicità di LeverkIEhn e il disastro della Germania... In quanto trasfigurazione della vita di Nietzsche, la vita di LeverkIEhn la trasporta all'epoca delle guerre che corrisposero ai crolli della Germania. Il racconto, che

l'autore attribuisce a un amico del musicista, sarebbe stato redatto durante la seconda di queste guerre, la cui preoccupazione attuale, schiacciante, si aggiunge con il suo peso a quella degli avvenimenti passati.

Molti in Germania trassero dall'insegnamento di Nietzsche qualcosa che li spinse a intervenire volentieri nella guerra. Ma l'effetto storico È trascurabile. Il racconto di Thomas Mann ci parla dell'immensa gioia che esplose letteralmente alla dichiarazione di guerra nel 1914: Nietzsche non ne era certo responsabile. Tuttavia c'È un aspetto vistoso della sua dottrina che si accordava con il rigore dell'hitlerismo. Su questo Thomas Mann non insiste affatto. E' perfino disposto a lavare Nietzsche da questa accusa così comune e grossolana. "Sono propenso a invertire la causa e l'effetto, scrive, e a pensare che non È Nietzsche che ha fatto il fascismo, ma il fascismo che ha fatto Nietzsche. Mi spiego: essenzialmente estraneo alla politica e spiritualmente innocente, Nietzsche ha presentito nella sua filosofia della potenza, come un sensibilissimo apparecchio registratore e emittente, l'ascesa dell'imperialismo, e ha annunciato all'Occidente, come un ago oscillante, l'arrivo dell'epoca fascista che noi viviamo e vivremo ancora a lungo, nonostante la vittoria sul fascismo" (11). Ma se l'accostamento fra Nietzsche e il fascismo È superficiale (per il nazismo, il contributo di Nietzsche era non solo inutile ed equivoco, ma addirittura imbarazzante), È però facile e inevitabile il raffronto della sorte della Germania, i suoi sforzi e la vana esasperazione di un'infelice impotenza, con il miserabile destino di Nietzsche: "una figura di una fragile tragicità", in piedi nella tormentata della storia. Un'efficienza evidente ("chi prende Nietzsche alla lettera ... È perduto!") privando il filosofo di ogni influsso, lo riduce al segno sensibile, alla figura tragica. L'"annullamento" di Thomas Mann È così perfetto che Nietzsche ne viene fuori imbavagliato, limitato all'espressione della musica. Questo libro È un atto di rinuncia, se non dello scrittore, della Germania (in nome della quale certi tedeschi hanno rimproverato all'esule di parlare): "Il Doctor Faustus" È l'affresco funebre di una nazione, il racconto di un crollo, il lamento di un mondo in cui il diavolo ha introdotto confusione ed errore: questo "lamento" È

l'esecrazione della dismisura, la confessione e la supplica di fronte a una decisione diabolica.

3. L'omaggio e l'insulto.

Non parlerò più a lungo della Germania e del suo destino, ma per quanto giustificato sia il giudizio di condanna degli eccessi di questo paese, non È necessario cedere, su questo punto, allo smarrimento che provoca il carattere inafferrabile e mobile di Nietzsche. E' facile dire: "chi prende Nietzsche alla lettera ... È perduto". Oppure rassegnarsi e non aspettarsi più altro da lui che uno choc iniziale, un'incitazione al movimento del pensiero, come Jaspers. Io penso al contrario che la filosofia di Nietzsche sia la sola che ci strappi alla servitù inerente al linguaggio filosofico, la sola che restituisca finalmente allo spirito libero la sua sovranità. E vero che Mann ha ragione: "chi prende Nietzsche alla lettera ... È perduto!" (12). Ma: "colui che vuole salvare la propria vita la perderà". Nessuno può essere - per un istante - sovrano se non si perde.

C'È nel sentimento di Thomas Mann un barlume di verità, nel percepire il nesso tra i movimenti che condussero la Germania al comportamento mostruoso e catastrofico delle sue guerre e il pensiero di Nietzsche, aperto a ciò che disturba il pensiero. La forma stessa di questo pensiero contribuisce al crearsi di uno squilibrio, all'emergenza di una rivolta, ma lo stesso Nietzsche, per parte sua, provò il bisogno di una forma misurata. Si direbbe che il desiderio di "sfuggire alla Germania" abbia avuto per lui un senso vitale, che si sia attaccato ad esso come un uomo che annega si attacca a una corda; È per questo, più che per la dottrina della durezza, che Nietzsche può essere visto come qualcuno che ebbe il presentimento di fatti vergognosi. Fu per lui decisiva la negazione della morale cristiana che condanna assolutamente il gioco animale della forza. Gli capitò di negarla senza misura, senza aver chiarito le necessità concordanti della proibizione e dell'infrazione (prese il cammino senza sbocchi della potenza...). Ma il suo atteggiamento resta per noi impenetrabile se noi lo riallacciamo alle preoccupazioni dell'uomo d'azione.

Nietzsche voleva la sovranità di uno "spirito libero"; non avrebbe voluto, se ciò fosse stato possibile, rinunciare alla misura, ma non poteva disconoscere l'"orrore" di questa posizione disarmata (13).

"Non pregherai mai più, non adorerai mai più, non riposerai mai più in una fiducia senza fine - È questo che ti neghi: fermare il passo davanti a un'ultima saggezza, a un ultimo bene, a un'ultima potenza, e togliere i finimenti ai cavalli dei tuoi pensieri - non c'È un assiduo custode e amico per le tue sette solitudini - tu vivi senza la vista delle montagne, che portano neve sulla cima e ardori nel cuore - non esiste per te nessuno a retribuirti e a correggerti in ultimo appello - non esiste più nessuna ragione in ciò che accade, nessun amore in ciò che ti accadrà..." (14).

Non so se Thomas Mann sia sensibile a simili accenti. Anzi si stupisce dell'incapacità da parte di Nietzsche di venerare qualsiasi cosa. Si spaventa un po' dei termini con cui ha parlato di Zarathustra: "questo fantasma vacillante al limite del ridicolo". "Quando mi sento parlare in questo modo, aggiunge, penso alla crudeltà disperata con cui Nietzsche ha parlato di quasi "tutto" (15) ciò che gli pareva degno di rispetto: di Wagner, della musica in generale, della morale, del cristianesimo (stavo per dire: perfino della germanità), e mi sembra evidente che, "fin nelle invettive più violente contro valori che non aveva mai cessato in cuor suo di situare molto in alto, non aveva l'impressione di violarli, ma sembra piuttosto aver considerato gli insulti peggiori come una diversa forma di omaggio "" (10).

Ma Thomas Mann non ha ben visto le conseguenze di queste considerazioni. Leggiamo un po' più in là queste conclusioni: "Si può dire che ciò che legava Nietzsche agli oggetti d'elezione della sua critica era la passione: una passione, in fondo, senza un segno algebrico definito, poich, negativo e positivo vi sono in continua alternanza" (17). Queste alternanze non sono indifferenti.

Se vogliamo giudicare il modo di procedere di Nietzsche, dobbiamo innanzi tutto esaminare i due atteggiamenti fondamentali di coloro che vogliono dare alla propria vita un valore indipendente dall'utilità delle opere. Nei limiti della religione cristiana, la preoccupazione di riservare il valore alla grazia, al di fuori delle opere utili, ebbe sempre il ruolo più importante. Tralascio qui le

opposizioni rappresentate da Agostino e da Giansenio, da Calvino e soprattutto da Lutero. Il libertinaggio e il satanismo sono più vicini alla negazione nietzscheana. Devo ricordare, per cominciare, la necessità di proibizioni senza le quali la "possibilità" della vita com'È non È data. Sappiamo che l'osservanza di divieti che riguardano essenzialmente la sessualità e la morte fonda la differenza tra l'uomo e l'animale. È il rispetto che ci imponiamo che ci dà questa qualità umana a cui teniamo più di tutto. A proposito di questi divieti che pesano, nessuno può dire senza una certa ingenuità che, se non li avesse osservati, sarebbe ciò che È, avrebbe la stessa dignità eminente: chi potrebbe mai ritornare a un comportamento animale? In compenso però nessuno avrebbe un atteggiamento sovrano se non trasgredisse a volte questi divieti, se, al di là delle regole che osserva e che in qualche modo venera perfino, non avesse posto in se stesso il momento sovrano dell'essere. Gli uomini più antichi - e d'accordo con essi i popoli arcaici - hanno avuto un'oscura coscienza della necessità di tali alternanze. Solo il razionalismo dei nostri tempi ha disprezzato la regola primitiva, non fondata sulla ragione.

Il disprezzo del razionalismo per la regola irrazionale È complesso. Il valore va ridotto alla ragione, e cioè all'utilità (anche se È assurdo che un'azione non abbia valore se non in rapporto a un'altra cosa, e questa a sua volta sia utile per qualcosa... (18)). Ma il razionalismo "utilizza" l'utilità quando giudica di non dover seguire una regola che gli dà fastidio. A volte da un'interpretazione utilitaria di una proibizione come quella dell'incesto (per esempio la pretesa degenerazione dei figli nati da unioni incestuose). A volte la ragione serve di pretesto per prendersi certe libertà con il costume, ma una decisione presa razionalmente per rispondere a un desiderio irrazionale toglie all'oggetto del desiderio ogni sapore. In un certo senso i giudizi razionali favoriscono la licenza, ma giudicandola ragionevole ne fanno ciò che il nudismo fa della nudità: una nudità che non È più miracolosa, desiderabile (19). Nietzsche ebbe invece un atteggiamento nuovo.

Egli non ebbe un atteggiamento arcaico. È vero che era sensibile a quella legge morale la cui violazione, nel suo principio, corrispondeva in lui a un'esigenza più profonda, e più

profondamente morale della volgarità della legge. Ma in questo fatto vedo solo la chiave di una posizione un po' diversa. Nietzsche ebbe un atteggiamento simmetricamente inverso di quello degli eroi delle tragedie greche, condannati da una fatalità a violare le regole che consideravano sacre. Ma non riuscirei a situare con sufficiente precisione il paradosso di Nietzsche - l'insulto che È in realtà un omaggio - senza metterlo in rapporto con altre trasgressioni della legge nel mondo moderno.

4. Nietzsche e Don Giovanni.

La degenerazione più seducente (ma non la più grave) della legge È probabilmente quella raffigurata dal personaggio mitico di Don Giovanni: penso alla figurazione che ne diedero Mozart e Da Ponte. Kierkegaard, che ne fu affascinato, opponeva al moto della pietà la seduzione di una musica che È l'anima dell'erotismo. Ma il libertinaggio di Don Giovanni eccede la voluttà nella quale il divieto sessuale È abolito: la figura del "seduttore" ha tratto il suo più grande fascino dall'infrazione alla legge che assicura al morto il rispetto impaurito del vivo.

Posso violare la legge in due modi: la posso trascurare, violandola in questo caso per ignoranza: questo È l'atteggiamento del razionalismo. Ma posso anche, coscientemente e senza trascurarla, violarla per esuberanza. In un primo momento Don Giovanni - si limita ad ignorare lo spavento che quasi tutti gli uomini hanno di fronte ai morti: egli È l'assassino del Commendatore, ma l'ironia del suo invito non È sacrilega poiché, per lui non c'È nulla di sacro. Però quando la statua cammina per la casa, l'evidenza appare e Don Giovanni non sfida più ciò che aveva la forza di trascurare, ma ciò che lo domina. Passa dalla leggerezza al sentimento della "legge" quando la mano di pietra della statua lo fa agghiacciare e, folgorato, egli grida di "no" a colui che gli ordina, invano, di pentirsi.

Nella misura in cui il Commendatore agisce secondo l'ordine reale, l'atteggiamento di Don Giovanni ricorda quello di Nietzsche. Il sentimento di Don Giovanni, sicuro che l'inferno lo inghiottirà e che

tuttavia non cede, È paragonabile secondo me al terrore superato ma pur sempre terrificante che Nietzsche collega alla certezza della morte di Dio. N, l'uno n, l'altro cedettero, nemmeno nel momento in cui intorno a loro non restava più nulla che non li schiacciasse. La morte del libertino non rappresentava la sua sconfitta, se nemmeno nella mano della morte egli si riconosceva vinto: era questo il suo trionfo morale. Il Commendatore vincerebbe se l'assassino riconoscesse il suo crimine e si pentisse; e invece fallisce, poiché, non riesce a far sì che il violatore della legge confessi il suo delitto.

La storia di Don Giovanni lascia in eredità agli uomini una possibilità nuova che mancava loro nel mondo arcaico. In quel mondo, chi violava la legge poteva confessare in anticipo il delitto e commetterlo lo stesso. Il vantaggio restava a colui che pronunciava il divieto. Una profonda differenza separa tuttavia Nietzsche dal signore della leggenda. Questi È condotto, suo malgrado e mediante un'azione sovrana, a scoprire che la legge vince. Non cede e morendo resta cosciente di non cedere. Ma questa forza lo schiaccia "dall'esterno" mentre l'esigenza morale s'impose sempre a Nietzsche "dall'interno". Nietzsche non poteva fondarsi, come Don Giovanni, sugli errori della ragione (20).

5. Il satanismo di Baudelaire e l'interpretazione di Sartre.

Sartre ha sottolineato il carattere "minore" del satanismo. Può darsi che il satanismo sia per Nietzsche qualcosa di più estraneo che l'invito di Don Giovanni. Ma in un certo senso gli È anche vicino, e a partire da lui possiamo definire una nuova possibilità offerta all'uomo moderno, che solo il cristianesimo ha permesso: "il rivoluzionario, dice Sartre elucidando l'atteggiamento di Baudelaire, vuoi cambiare il mondo... il rivoltoso ha cura di mantenere intatti gli abusi di cui soffre per potervisi ribellare... Non vuoi n, distruggere n, oltrepassare l'ordine stabilito, ma soltanto ergersi contro di esso. Più lo combatte, e più oscuramente lo rispetta; i diritti che contesta alla luce del sole li conserva nel più profondo dell'anima..." (21). O più in là: "l'ateo non si cura di Dio, avendo deciso una volta per tutte

che non esiste. Ma il prete delle messe nere odia Dio perché, È adorabile, lo svillaneggia perché, È rispettabile; nega volontariamente l'ordine stabilito, ma in pari tempo conserva quest'ordine, e lo afferma più che mai..." (22). Sartre ha detto che era questa la posizione di un uomo che non era riuscito a superare "lo stadio dell'infanzia" (23). (Lo stesso Satana non sarebbe più che "il simbolo di quei bambini disubbidienti e imbronciati che domandano allo sguardo paterno di congelarli nella loro esistenza di singoli e che fanno il male nella cornice del bene..." (24)).

Manca apparentemente a queste formule in cui Sartre volle imprigionare Baudelaire la coscienza d'una difficoltà opposta: quella incontrata dai rivoluzionari che hanno il compito d'instaurare, se riescono a rovesciare l'ordine costituito, un ordine magari migliore, ma pur sempre un ordine. Non si può obiettare seriamente nulla alla necessità di dare all'attività di tutti delle regole limitatrici che la mettano al servizio del bene (25). Eccoci quindi di fronte al dilemma: noi siamo "maggioirenni" (adulti), rovesciamo effettivamente l'ordine esistente, ma non possiamo aver l'intenzione di sostituire a un sistema coercitivo la libertà, dobbiamo per forza imporre qualche nuovo obbligo, magari più leggero, ma che permetta alla società di continuare a riconoscere il primato dell'attività utile. Come prima, dobbiamo privarci di lussi troppo costosi: e cioè di una certa libertà comunemente chiamata il "male". Non potremmo neanche con un sotterfugio soddisfare il nostro bisogno di licenza, in nome di una necessità che la legge condanna. Soltanto la rivolta da accesso al disordine ingiustificabile, il cui significato È di non essere compatibile con la legge. Ma la rivolta, come il popolo, È puerile. La rivoluzione lucida si piega alla necessità, mentre la cieca ribellione ne ricusa il dominio.

Il dilemma si pone in termini diversi se torniamo a considerare le forme arcaiche del divieto e dell'infrazione.

Nel mondo precristiano il divieto che proveniva da un disgusto irrazionale concordava empiricamente con la necessità. Il disgusto era provocato dallo squilibrio introdotto dall'esuberanza: ma l'esuberanza a lungo contenuta si liberava senza pericoli e viveva sovraneamente in quell'istante ciò che prima era per essa proibito. Ma

in tal modo il divieto era sospeso "puerilmente": le regole violate "in piena luce" durante la festa erano le stesse che il trasgressore osservava "nel profondo del suo cuore". L'azione rivoluzionaria, la sola che sia adulta, ci evita quelle subdole possibilità a cui il cristianesimo diede, sotto le specie del satanismo, una forma più vergognosa, più profondamente insopportabile e insieme più sensibile per noi. Il divieto sessuale È soprattutto l'occasione di questa moderna forma di rivolta. Baudelaire - di cui Sartre, non senza ingenuità, si fa l'accusatore - ha formulato molto felicemente questa possibilità sovrana ignorata dall'uomo arcaico: "Per parte mia dico: la voluttà unica e suprema dell'amore consiste nella certezza di fare il "male". E l'uomo e la donna sanno dalla nascita che nel male si trova ogni voluttà" (26). Se Dio, che pose il male nella voluttà, non esistesse o per lo meno non fosse oggetto di qualche falsa certezza, non avremmo più accesso al momento sovrano della voluttà.

In altri termini, lasciando da parte il misticismo legato alla rappresentazione religiosa:

- la regola di vita fonda il valore dell'irregolarità;
- l'atteggiamento sovrano, fondato dal rispetto della regola, È legato alla violazione cosciente del rispetto stesso;
- la voluttà, non giustificata da alcuna necessità, È sovrana in quanto nega fino al delirio un mondo degno di infinito rispetto.

E merito del cristianesimo di aver dato una forma religiosa coerente (razionalizzata) al rispetto di cui il mondo dell'attività efficace È degno. Il tema fondamentale dell'umanità arcaica giunge fino alla stravaganza nell'opporre "logicamente" Dio e il male, la purezza angelica e l'oscenità criminale. E' probabile che l'erotismo sia soltanto un aspetto particolare, ma rivelatore: la questione È sempre quella di sapere se superiamo il limite "nonostante" la coscienza che abbiamo di farlo rischiosamente e "nonostante" il rispetto per la debolezza di un mondo condizionato dal limite. Se siamo consapevoli del pericolo e della distruzione della "cosa", riconosciamo in qualche modo (nel senso del peccato, ma anche nell'irritazione di chi non si cura di nulla) il rispetto che merita il divieto che violiamo: il divieto e il mondo immenso, di cui il Dio cristiano, associato al divieto, È la forma più compiuta. Don Giovanni

sarebbe per noi quello che È, se non avesse incontrato Dio e se, pur incontrandolo, non lo avesse rifiutato fino alla fine - nell'alto della morte? E la voluttà, sarebbe terribile com'È in effetti senza la maledizione di Dio che pesa su di noi quando la voluttà ci sconvolge?

Nietzsche È l'ateo che si cura di Dio perché, riconobbe un giorno che, giacché, egli non esiste, il posto lasciato vacante esponeva tutte le "cose" all'annientamento. Nello stesso tempo Nietzsche esigeva la "libertà" ed era cosciente che essa era legata a un crollo. La libertà È innanzi tutto una realtà politica: in questo caso risponde all'oppressione esercitata da una classe sociale sull'altra. (Può anche essere l'occasione di una chiacchiera filosofica come se la questione metafisica, a proposito della libertà, non richiedesse immediatamente il silenzio del non-sapere) (27). Ma al di là della politica e del livello dell'azione efficace, la libertà significa un atteggiamento sovrano sul piano dei valori sensibili (posso agire per essere libero, ma l'azione mi toglie immediatamente la libertà di rispondere alla passione). È interessante notare a questo proposito che Nietzsche in qualche modo si associa all'"infantilismo" di Baudelaire. In apparenza la posizione di Nietzsche non ha niente a che vedere con l'apertura, nel male, al momento voluttuoso. Ma proprio dove Thomas Mann vide solo una vana agitazione, nel disordine inestricabile in cui l'insulto e l'omaggio si confondevano, si rivela il doppio movimento proprio all'atteggiamento sovrano.

Nietzsche aveva intravisto sin dall'inizio quest'impossibilità paradossale di cedere in un senso o nell'altro. Già nel 1875, dopo "La Nascita della tragedia", scriveva queste parole che sfondano la porta che il giudizio di Mann aveva aperta: "Devo confessare che Socrate mi È così vicino che mi trovo in costante lotta con lui" (28).

Non smise mai di misurare lo sforzo immenso - rappresentato da Socrate, dalla morale, dal cristianesimo e da Dio - mediante il quale si cercò di raccogliere e di mettere in ordine tutte le possibilità discordanti dell'essere umano.

È per questo che non vide mai il "male", vale a dire ciò che rende vano quello sforzo disperato, salvo nello strappo attraverso il quale lo intravedeva Baudelaire. Di fronte al male inevitabile, al male che È solo sovrano perché, È il solo che sfugge alla necessità,

Nietzsche non ebbe soltanto l'atteggiamento del bambino che vorrebbe prolungare un momento di piacere: egli sapeva (ma come poteva non saperlo anche Baudelaire?) che questo momento non può durare, che il vuoto si apre sotto i piedi di chi lo vive pienamente; a costui È dato il momento sovrano, ma in quel momento, egli vive la dissoluzione di ogni "cosa" e di tutto come la sua propria dissoluzione...

Sapeva che una volta toccata la chiave di volta dell'edificio, la terra si staccava "dalla catena del suo sole" e che già "alita su di noi lo spazio vuoto" (29.)

NOTE

Nota 1. Trad. it. di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1949.

Nota 2. "Nietzsche et le "Doktor Faustus" de Thomas Mann", in "Etudes Germaniques", aprile-settembre 1947, pp. 343-354.

Nota 3. "La philosophie de Nietzsche à la lumière de notre expérience", tradotto da Philippe Jacottet in "Etudes: Goethe, Nietzsche, Joseph et ses frères", (Mermod, 1949), pp. 71-127. L'edizione originale È in francese. Tuttavia il testo del saggio su Nietzsche È stato pubblicato prima in tedesco nella "Neue Rundschau" (autunno 1947).

Nota 4. Op. cit., p. 353.

Nota 5. "Thomas Mann et le Faustbuch de 1587", in "Etudes Germaniques", gennaio-marzo 1950, pp. 54-59.

Nota 6. "Etudes", cit., p. 74.

Nota 7. Ibidem, p. 78.

Nota 8. Ibidem, p. 84.

Nota 9. Ibidem, pp. 84-85.

Nota 10. Ibidem, p. 121.

Nota 11. Ibidem, pp. 111-112.

Nota 12. Non ho forse scritto io stesso, a proposito del pensiero di Nietzsche: "non apre a chi si ispira ad esso che il vuoto ..." ("Sur Nietzsche", Gallimard, 1945, p. 16. ["Oeuvres complètes", t. 14, p. 14]) per significare che esso non riguardava il mondo dell'azione? Nota 13. La differenza tra il fascismo e la posizione di Nietzsche È abbastanza chiara ai miei occhi, ma non posso precisarla in questa sede in quanto la presente opera ha tralasciato la questione della guerra e delle istituzioni ad essa collegate. Vorrei solo sottolineare il carattere borghese del mondo militare che deriva dal fascismo: il fascismo restò lontanissimo dalla preoccupazione profonda che costituisce il senso della sovranità. Dapprima Hitler restò nell'equivoco, ma alla

fine del 1938 prese posizione decisamente contro coloro che sognavano, attraverso l'esercizio della guerra, di tornare a una qualche forma di sovranità religiosa. "Abbiamo bisogno di stadi, disse una volta, e non di boschi sacri". Io mi sento del tutto distante anche dal mondo in cui istituzioni militari e sovranità coincidono. Nietzsche non lo fu certo meno di me, ma immagino che la nostalgia del mondo feudale lo frenasse relativamente, e che egli non avesse una coscienza veramente chiara dell'opposizione nettissima che doveva separare la sovranità tradizionale da quella degli "spiriti liberi" di cui parlava. Ma non si lasciò mai impaniare al punto di impedirci oggi di cogliere senza equivoci di sorta la direzione nella quale avanzava implicitamente il suo pensiero: quella della sovranità che rifiuta di reggere il mondo delle cose. E la forma sovrana liberata dall'ordine militare, liberata finalmente da qualsiasi ordine, e che si situa agli antipodi del fascismo (nel quale la cosa stessa sarebbe, senza riserve, sovrana, e ogni uomo sarebbe oppresso dalla cosa se non intervenissero le contraddizioni inerenti all'eccesso, e alla volgarità delle origini).

Nota 14. "La gaia Scienza", paragrafo 285.

Nota 15. Il corsivo È di Thomas Mann.

Nota 16. Op. cit., p. 85. Il corsivo È mio.

Nota 17. Ibidem, p. 86.

Nota 18. Io guardo solo al valore della pratica, e non alle discussioni teoriche, nelle quali d'altronde la fedeltà alla pratica resta di fatto fondamentale.

Nota 19. So che sottolineando i legami tra le proibizioni e il possibile, li integro anch'io nella sfera della ragione, ma per me È il risultato, e non l'intenzione, che È razionale. L'intenzione si manifesta, secondo me, nella nausea - irrazionale - che ha l'uomo rispetto al movimento della natura.

Nota 20. Il pericolo di tali schemi È di far dimenticare l'estrema mobilità di umore di Nietzsche. Nietzsche scriveva anche: "... proprio perché, noi siamo in fondo uomini pesanti e severi, più strumenti di peso che uomini, nulla ci va altrettanto bene che "il berretto da pazzo": ne abbiamo bisogno rispetto a noi stessi, abbiamo bisogno di un'arte insolente - sospesa, danzante, beffarda, puerile e beata, se

vogliamo trovare al di sopra delle cose quella "libertà" che il nostro ideale esige da noi. Sarebbe una "regressione" se, con la nostra onestà scostante, ricadessimo interamente nella morale e, a causa delle esigenze eccessive che nutriamo nei nostri confronti, diventassimo degli spauracchi e dei mostri di virtù. Dobbiamo essere "capaci" anche di porci "al di sopra" della morale, e non solo nel modo goffo e ansioso di chi teme ad ogni istante di scivolare e cadere, ma anche volando, giocando al di sopra di essa! Com'È possibile fare a meno, per questo, dell'arte o dei pazzi? - Finch, provate la minima vergogna di voi stessi non siete ancora dei nostri".

Nota 21. "Baudelaire", Milano, Mondadori, 1947, p. 39.

Nota 22. Op. cit., p. 51.

Nota 23. Op. cit., p. 39.

Nota 24. Op. cit., p. 69.

Nota 25. Come lo concepisce la parte dominante della società.

Nota 26. Citato da Sartre, op. cit., p. 54.

Nota 27. Nietzsche scrive: "perché, sono così o così? Che pensiero folle credersi liberi di scegliere di essere, e di essere in questo o in quel modo..." ("Volontà di potenza", ed. cit., II, p. 41). Le chiacchiere negative hanno almeno il vantaggio di far posto immediatamente al silenzio. Il positivo È invece l'occasione per evitare il problema (quello della sovranità) e sostituire al valore sensibile un valore metafisico (travestito per esempio da impegno).

Nota 28. Op. cit., II, p. 104.

Nota 29. Vedi "La gaia Scienza", paragrafo 125, "L'uomo folle".

Capitolo quarto.

Il tempo presente e l'arte sovrana.

1. La situazione del "soggetto sovrano" nel mondo attuale.

Giunto a questo punto mi sembra che si scioglia il legame abituale dei pensieri fra di loro e quello degli uomini con le proposizioni limitate del linguaggio. A questo punto ammirazione e adesione sono superate nell'oblio e nell'indifferenza. In questo mondo ambiguo e in decomposizione, dove altri cercavano Dio, e dove noi cerchiamo a nostra volta, sicuri di non giungere a NIENTE, viene infine il momento di considerare nel loro insieme tutte le prospettive in cui il personaggio del dramma - "il soggetto", ossia l'autentico sovrano - ci sembra oggi smarrito.

C'È da qualche parte nel mondo un luogo dove questo impossibile possa avere un suo posto? Il comunismo mette al bando un certo tipo di personaggio, quello dello scrittore o dell'artista sovrano. Nella società sovietica lo scrittore e l'artista sono "al servizio" dei dirigenti, i quali, come ho già detto, sono sovrani solo nella loro rinuncia alla sovranità. (Ne risulta una situazione senza precedenti: non solo la società sovietica ha bandito lo scrittore o l'artista sovrano, ma in genere non accetta che l'arte o la letteratura del passato). Il mondo borghese, che È fondatamente chiuso alla sovranità autentica ancor più del comunismo, accoglie, È vero, lo scrittore o l'artista sovrano, ma a condizione di misconoscerlo.

2. La sovranità nell'arte e nella letteratura sacra.

Le prospettive di cui parlo, tuttavia, non possono essere colte in modo abbastanza ampio se non si parte da una situazione più remota. La società arcaica escludeva anch'essa, per essenza, lo scrittore o l'artista sovrano, però era dominata dalla sovranità. Lo scrittore o l'artista non potevano essere sovrani per il solo fatto di produrre un'opera d'arte. La letteratura e l'arte, subordinate sia alla città sia alla persona del sovrano, erano tuttavia l'espressione di una soggettività autonoma e non di un'attività oggettiva o di una soggettività alienata (impegnata nell'azione sulle cose per negare se stessa). In particolare l'arte era l'espressione della soggettività dei sovrani, i quali non lavoravano e quindi non potevano compiere alcuna azione che li subordinasse ad altro che a se stessi. Nella tragedia greca, che tratta espressamente della soggettività dell'uomo, era ancora in causa la soggettività di personaggi tradizionalmente sovrani, tant'è vero che la democrazia antica manteneva in vita i valori incarnati dal re, che pure aveva ripudiato. A dire il vero, la situazione degli artisti e degli scrittori nella società arcaica, anteriore alle possibilità dell'arte profana, era molto variabile; in ogni caso però essi erano al servizio di quella sovranità arcaica che possiamo fondatamente ritenere "reale", ed era sempre legata a qualche "cosa", ad un'istituzione o ad una certa realtà oggettiva. Il principio di un tale servizio derivava dall'impossibilità in cui si trovava il sovrano di esprimere egli stesso, da solo, quella soggettività che doveva essere "comunicata" a tutti in quanto era quella di tutti gli altri, oggettivata: tale principio era valido tanto per i re che per i preti e i collegi sacerdotali. I dignitari potevano parlare ma potevano anche servirsi della voce altrui. Non erano essi stessi al servizio di una "realtà" sovrana, di un'istituzione che andava al di là della loro persona e di cui non erano altro che incarnazioni provvisorie? In questo sistema sacro potevano prodursi lacerazioni, capitava a volte che un uomo dicesse, e lo gridasse, che al di sopra di tutti coloro che pretendevano di incarnarlo, lui solo serviva la vera sovranità, indipendente dalle sue incarnazioni. Ma il principio restava inalterato. Lo scrittore o l'artista servivano in ogni caso una sovranità "reale", esteriore rispetto

alla loro soggettività personale, salvo per il legame affettivo che univa quest'ultima a quella "reale".

3. L'arte e la letteratura profana.

Nella misura in cui il mondo sacro tramontò e divenne più importante la società profana, la letteratura e l'arte presero in apparenza forme profane. Ma questo cosiddetto profano, fu mai altro che un aspetto degradato del sacro? Se considerate nella loro massa imponente, letteratura e arte profana procurano però agli uomini soltanto emozioni di seconda mano rispetto a quelle provate un tempo nei santuari, dove si svelava loro ciò che vi È di più terribile.

Sarebbe difficile esporre brevemente ciò che l'arte profana È capace di esprimere. L'unico aspetto generale È la sua eccessiva diversità. Essa È di continuo, e senza limitazioni, alterata dalla derisione e dalla confusione. Ciò nonostante, non cessa di corrispondere alla funzione iniziale dell'arte che È di esprimere la soggettività, quella soggettività che si propose sin dal principio come fine di tutti gli oggetti.

Questo punto È essenziale: il sacro e il profano vengono definiti da una discontinuità formale, dal carattere marcato della loro opposizione. Ma se noi contrapponiamo l'arte sacra all'arte profana, questa discontinuità viene a mancare (1). Talvolta l'arte profana È vicina all'arte sacra, da cui È difficile distinguerla, e non si trova, nella molteplicità continua delle diverse forme dell'arte profana, nessuna differenza netta, nessuna "soglia". Anche se spesso È facile sbagliarsi, il genio È "tutt'altra" cosa che il talento; ma così come la poesia e la prosa non sono separate da nessuna "soglia", l'arte che esprime l'angoscia non È veramente separata da quella che esprime la gioia; i capitoli di un manuale che considerano successivamente poesia drammatica o lirica, romanzo, diario o saggio, obbediscono solo a distinzioni arbitrarie. L'arte profana, e che "si considera tale", può anche, quando vuole, esprimere al meglio la soggettività delle forme sovrane che dominarono a lungo la società. Nondimeno essa si differenzia dall'arte sacra "aggiungendo" all'espressione di questa

soggettività definita quella della soggettività umana separata dalle forme dominanti.

4. Legame fra arte profana e erotismo.

Esprime in particolare la soggettività dell'erotismo (che stona e suscita commenti sconcertanti se viene assunta nell'ambito dell'arte sacra). In linea di principio l'erotismo È legato al mondo profano poich, non può essere oggetto di una comunicazione generalizzata come l'espressione del sacro nella società. La comunicazione della soggettività erotica, anche se in forma letteraria, si rivolge in modo confidenziale a chi la riceve, come un "possibile" personale, separato dalla moltitudine. Non si rivolge all'ammirazione e al rispetto di tutti, ma mira a quel segreto contagio che non s'innalza mai al di sopra degli altri, non viene esposto pubblicamente e richiede solo il silenzio.

5. La miseria dell'artista legato alla sovranità, per lui inaccessibile.

Nella dispersione del mondo profano, noi perdiamo in ogni caso il potere di comunicare il terrore sacro che È la molla della religione; È in atto una degradazione, anche se a un certo punto qualcosa cerca di compensarla. La virtù dell'arte sacra derivava dalla ripetizione: gli choc più violenti, quelli che provocavano le più forti emozioni, si ripetevano senza varianti; la stanchezza subentrava solo a lungo andare. L'arte profana È certo capace d'innovare, ma l'artificio È sensibile dal momento che l'espressione non ha più la forma immutabile che i secoli avevano consacrata. Non È più la soggettività dell'uomo, indipendente da quella di un artista "servile" occupato a trovare il "mezzo" più efficace. E' quella di un uomo qualunque che si agita nel mondo delle cose e che quest'agitazione conduce a un'esistenza degna della folla asservita. Nemmeno il genio può sopprimere la necessità in cui si trova l'artista di cercare la propria

strada attraverso cose miserabili, spesso anche attraverso gli intrighi, le rivalità e le lusinghe. Non sopprime neanche la megalomania risultante dall'errore, che alla semplicità e al silenzio dei personaggi regali, a cui la sorte aveva concesso una maestà naturale, sostituisce la chiacchiera grandiloquente. Ciò nonostante, e quasi sempre senza saperlo, l'artista accede anch'egli, esprimendola, alla soggettività sovrana.

Ciò che mantenne a lungo l'artista in uno stato opposto al sentimento di essere "egli stesso" sovrano, È l'onestà. L'artista produceva opere d'arte: chi poteva conoscere meglio di lui l'abilità, il lavoro, e magari l'inganno, senza i quali non avrebbe potuto esprimere nulla.

La soggettività È sovrana in quanto esiste, ed esiste in quanto È comunicata. Ma per la sua onestà l'artista era sottratto al movimento a cui la sua situazione lo condannava. Per la sua onestà, e anche per il sentimento di commettere un delitto di "lesa maestà" se avesse assunto una sovranità riservata esclusivamente alle istituzioni. L'arte sacra era stata innanzi tutto per l'artista un'espressione della soggettività altrui e non della propria. L'arte profana ha trovato la sua onestà nella conservazione di questa modestia. Se nell'insieme rinunciava ad esprimere la sovranità dominante, si limitava per lo meno, quando era possibile, all'espressione della soggettività altrui. Questo tipo d'arte divenne principalmente l'espressione di personaggi che non sapevano di essere sovrani e la cui soggettività fugace, necessariamente sovrana, non sarebbe stata percettibile se essi fossero stati legati al loro agire quotidiano nella sua dimensione strettamente reale, andare in ufficio o a far compere nei negozi: nella rappresentazione artistica dei personaggi, si ha una soppressione convenzionale degli elementi oggettivi, ma questa specie di sovranità del primo venuto, acquisita cancellando gli elementi servili, non ha come contropartita una coscienza chiara della situazione sovrana nel mondo. Questi personaggi sono colti, nonostante tutto, se non nel loro comportamento insignificante, almeno nella loro impotenza ad assumere per se stessi la totalità dell'essere. Questo slittamento inerente all'arte profana ha una conseguenza: se l'artista riesce nonostante tutto ad esprimere la propria soggettività, si tratta

sempre di una soggettività sfuggente prestata ad altri, una soggettività che non si riconosce per quello che È.

Nel periodo artistico a cui mi riferisco (da cui forse si distacca l'arte romantica, ma con la goffaggine di chi stupisce della propria audacia e la sottolinea vanamente), l'artista rimase in seno alla società, umiliato, subendo come il primo venuto l'ascendente di un mondo sovrano tradizionale. Non era più al servizio delle incarnazioni di quel mondo come lo fu il suo predecessore al tempo dell'arte sacra (si pensi al pittore anonimo di immagini del medio-evo), ma ricercò anche lui, come il primo venuto, la dignità conferita dalla vicinanza dei grandi o del trono. Nella sua soggettività come se l'immaginava, niente gli sembrava sovrano: non glielo permetteva l'onestà che osservò fedelmente. Non il suo valore ma il suo posto alla corte gli dava il diritto alla parte di magnificenza a cui aspirava con la finta modestia che È il senso profondo della modestia. Si riduceva al ruolo di decoratore e riduceva l'arte a puro ornamento.

6. L'arte sovrana.

Gli stessi sovrani riconobbero in parte, ma senza prestarvi attenzione, quest'errore degli artisti nei riguardi di se stessi. Essi chiamavano a corte gli artisti e non potevano non vedere un'opera d'arte in tutto lo splendore che determinava la loro sovranità. Senza il contributo dell'arte i sovrani non avrebbero potuto comunicare lo splendore della loro soggettività, poich, lo splendore d'un re era fatto solo di apparenza, e l'apparenza era il regno degli architetti, dei pittori, dei musicisti, degli scrittori che lo circondavano. Il re poteva risplendere davanti a tutti solo perché, gli artisti avevano il potere di aggiungere alla soggettività splendida del sovrano i segni che ne erano l'espressione. Quindi il re li attirava nella sua intimità perché,, ai suoi occhi, l'arte li avvicinava alla sua propria essenza. Ma l'artista non poteva essere a sua volta meno disattento del re. Non vedeva la magnificenza in se stesso ma solo nelle sue opere o nel loro aspetto regale. Non si trattava mai della soggettività fondamentale dell'uomo che essendo solo per caso diversa da quella degli altri uomini, e non

radicalmente separata come quella di Dio o del re, apparteneva all'artista nella misura in cui aveva il potere di comunicarla. La soggettività sovrana restava legata all'universale, alla "totalità" a cui per sua funzione il re aspirava, e alla "potenza" che questi pensava di trarre dalla sovranità soggettiva che gli altri gli attribuivano. In questo modo per l'artista era sbarrata la strada verso una soggettività sovrana che si confondesse con la sua unicità e con il potere magico che gli apparteneva. La posizione divina e la possibilità di accedervi per un'intima partecipazione (che l'artista aveva, ma al di fuori dell'opera d'arte) consacravano la distanza da tutto ciò che avrebbe potuto scoprire in se stesso, direttamente (2) (e che esiste a condizione che il soggetto lo scopra esprimendolo).

In qualche occasione, pochissimi artisti intravidero un "possibile" che era loro. Ma non potevano coglierne il significato finché, l'edificio feudale non fu fortemente scosso. Fino ad allora Dio, circondato dai santi, dai preti e dai potenti, impose loro il sentimento di una soggettività che sovrastava necessariamente la loro, vincolata e ridotta alla preoccupazione della contestazione altrui. Solo molto più tardi l'uomo che mediante l'opera d'arte accedeva alle ricchezze della soggettività incontrò la solitudine. Non c'erano più accanto a lui quelle ombre follemente orgogliose di sé, che vivevano un sentimento di grandezza che le innalzava molto al di sopra della moltitudine, e di cui Luigi Quattordicesimo È l'ultimo, agghiacciante esempio. Presa in un'immensa agitazione dello spirito, la stessa idea di Dio aveva perduto quel potere incontestato di vertigine, la cui esistenza rendeva sopportabile l'insufficienza di "tutti" gli uomini (la loro profonda servitù e la loro capacità di abbassarsi al livello delle cose e di pretendere nello stesso tempo di situarsi un po' meno in basso del vicino). Non sussisteva nulla al di fuori di questa soggettività profonda, inafferrabile, che sfuggiva a chiunque volesse ridurla allo stato di cosa, e di cui il re e Dio non erano evidentemente che la forma desueta, o più esattamente ridotta, alienata per lo sforzo compiuto al fine di afferrarla. In fondo a questa solitudine, il problema dell'arte cessava finalmente di essere derisorio; anche se a volte lo sembrava anche di più, era perché, la derisione vissuta all'estremo, provocante, era ormai divenuta il contrario della

derisione infelice, umiliata; perché, la derisione illimitata apriva all'“uomo dell'arte sovrana” un'arte finalmente sbarazzata del rispetto verso gli altri e la sovranità a cui non si oppone alcun divieto, salvo la coscienza di una tragedia intollerabile, temuta fino all'angoscia e insieme desiderata.

7. La miseria dell'“arte per l'arte” e l'estremità del possibile.

Eppure ancora di recente la miserabile idea dell'“arte per l'arte” ha mostrato fino a che punto sia difficile riconoscere la semplicità del problema posto all'esistenza dall'arte. “L'arte per l'arte” voleva dire che l'arte non può servire altro fine all'infuori di se stessa, ma questa formula non ha molto senso se prima l'arte non viene liberata dalla posizione insignificante che occupa nella società. L'arte per l'arte rispose alla nostalgia dello stato di cose feudale, all'interno del quale coloro che gli artisti servivano e da cui dipendevano completamente erano essi stessi al servizio della sovranità istituzionale. Si trattava sempre di un'arte ornamentale, ma ad uso questa volta di dilettanti staccati dalla società. Ciò che volevano i protagonisti dell'arte per l'arte era solo sfuggire alle preoccupazioni di una società che si era fissati scopi del tutto estranei alla pura sovranità, non molto diversi, complessivamente, dagli scopi fondamentali della società sovietica. La formula avrebbe avuto pieno significato solo a patto che l'arte assumesse direttamente l'eredità della sovranità, di tutto ciò che fu un tempo autenticamente sovrano nella figura universale di Dio come nelle figure degli dei e dei re. Bisognava reclamare l'eredità con una forza pari al suo carattere illimitato, ma senza ricorrere mai al “discorso”, in silenzio e nel movimento “sovrano” di una definitiva indifferenza.

Se l'arte È l'erede della sovranità dei re e di Dio, È perché, la sovranità in se stessa non ebbe niente di più della soggettività generale (a parte il potere sulle cose, che le fu attribuito arbitrariamente, almeno altrettanto che alle operazioni magiche). Ma gli uomini all'inizio hanno sempre visto in “altri” (un Essere immaginario o un loro simile) una qualità inerente alla loro

soggettività e capace di turbarli e spingerli fino al pianto. Ancora oggi, come potremmo vedere senza "l'essere amato" questa verità sconvolgente di un "io" del quale non sopportiamo l'assenza e che, quando È presente, non possiamo sopportare così com'È, poich, È per noi la soggettività dell'essere, certo, ma a condizione di distruggere in lui la cosa - o l'oggetto limitato -che potrebbe essere? Ma quello che ci rivela oggi l'amore, più pericolosamente di quanto Dio potesse farlo un tempo, ha il difetto di non essere sopportabile: non possiamo liberare l'essere amato dei vincoli che lo legano al caso e ci sballottano senza tregua dall'errore alla sofferenza. Noi viviamo, al di là dell'amore, respinti verso un'espressione disperante di una soggettività che abbiamo in comune con quel nostro simile senza volto a cui È destinata la letteratura, e che ce la rende sensibile nel momento in cui gliela comunichiamo. Questa sovranità non È probabilmente che uno stato intollerabile che ci soffoca (3). Essa fa pensare all'eiaculazione che ci svuota, all'estasi che ci fa gridare: "Muoi di non morire". Ma qui non di tratta più di diletterantismo: l'arte sovrana giunge all'estremità del possibile.

8. L'esempio di "Zarathustra".

La situazione dell'artista che scopre la dignità che gli È propria È altrettanto derisoria. L'opera d'arte non può esprimere senza alterarlo ciò che gli suggerisce la sensibilità, e che gli È rivelato alla fine nell'impotenza. Tradizionalmente l'opera d'arte mira a dare una forma "reale" alla soggettività che si propone, pur essendo un rifiuto dell'ordine "reale".

Ritorno ora a "Zarathustra", che non avrei potuto esaminare nelle sue debolezze senza le considerazioni che precedono, e il cui esempio mi sarà d'aiuto per precisare il mio pensiero. "Zarathustra" non È forse una proiezione nell'"altro" dell'espressione che Nietzsche da alla propria soggettività? E' un plagio della letteratura sacra, mette in scena un personaggio del mondo sacro, riconosciuto come tale o che si proponeva di esserlo. Però, e in questo si situa nella tradizione della letteratura profana, "Zarathustra" È l'espressione di una

soggettività fittizia, un pezzo di letteratura oggettiva. Dobbiamo chiederci se era possibile fingere l'esistenza di un personaggio sacro senza urtare l'esigenza di un mondo estraneo alla gratuità della finzione: la mitologia si dà sempre e solo come realtà. Ma questo libro, non essendo n, veramente sacro n, veramente profano, non risponde del tutto all'esigenza di un'arte profana, mentre il movimento del pensiero È, profondamente, l'espressione dell'arte sovrana. Non vi risponde in quanto dissimula sotto forme desuete la profonda soggettività dell'autore. Questo libro È la "finzione" della "realtà" sacra bench, sia l'espressione immediata della soggettività sovrana: questa molteplicità discordante produce uno slittamento notevole. Grazie alla libertà profana, Nietzsche si traveste da entità sacra riconosciuta (o proposta al riconoscimento) e assume virtualmente le sue funzioni, legate alla realtà della potenza. Ma la soggettività sovrana a cui mi riferisco, in quanto la sua coscienza e perfino la sua esistenza derivano dall'espressione letteraria, non può darsi funzioni che solo le entità reali e riconosciute possiedono. La sovranità "reale" di Zarathustra, che tenta di operare nel mondo, non È una finzione vana dell'arte profana, mentre il movimento del pensiero È, profondamente, l'espressione dell'arte sovrana. Ma l'arte sovrana È tale solo nel distacco, nel rifiuto delle funzioni e della potenza assunte dalla sovranità reale. Sul piano della potenza, l'arte sovrana È rinuncia. Essa abbandona alle cose stesse il compito di dirigere le cose. In Zarathustra non possiamo più vedere altro, a questo punto, che la sofferenza di Nietzsche, smarrito di fronte al sentimento della soggettività che era in lui, che soffoca e per la disperazione cerca un'uscita, grazie alla finzione, battendo strade disertate da tutti (4). Tuttavia "Ecce Homo", che secondo Gide esprimeva la "gelosia" di Nietzsche e la rivendicazione di una sovranità "pari" a quella di Gesù, È anche una sconfessione delle pretese velleitarie di "Zarathustra". La sofferenza della sovranità lo dominava, e Nietzsche, grazie alla spinta di una grande passione, s'innalzò da un sentimento di rimpianto senza speranza delle forme arcaiche fino all'abbandono dell'arte sovrana, che alla fine gli fece preferire "essere un buffone piuttosto che un santo".

9. Dove la sovranità rinuncia ad assoggettare.

“Io non sono NIENTE”: questa parodia dell'affermazione È l'ultima parola della soggettività sovrana liberata dal dominio che essa volle - o dovette - esercitare sulle cose.

In questo nostro mondo, l'uomo dell'arte sovrana occupa la situazione più comune, quella della povertà. Può avere o non avere qualche risorsa derisoria, il suo destino È la povertà, il suo livello È quel

lo delle classi più basse: e inoltre deve rinunciare a richiedere per queste classi il privilegio di dirigere. Non che si opponga alla direzione dei più poveri, ma coloro che dirigono o pretendono di dirigere, anche se restano poveri, si oppongono a lui. Egli sta dalla parte di quelli che sono "diretti". Coloro che vogliono dirigere il mondo -e cambiarlo - vogliono anche l'accumulazione. Coloro che preferiscono che altri lo dirigano, anche se in essi il rifiuto di dirigere È la conseguenza del rifiuto di essere diretti, aspirano a consumare. I "diretti" del nostro tempo sono i soli a frenare, se la "direzione" li annoia, quel vasto movimento di crescita la cui dismisura È garanzia di consumi disastrosi.

C'È sempre un non so che di stravagante nell'“uomo sovrano” (che Jaspers chiama “eccezionale”). Ma vorrei tagliar corto a qualsiasi interpretazione stravagante di ciò che dico in proposito, e che limito all'esperienza cercando di non allontanarmene. Quest'affinità con la povertà, alla base, agisce solo nella ripugnanza per l'iniziativa. Essa È solo paradossale: al livello più basso della scala sociale l'operaio chiede un miglioramento della sua situazione che gli consenta di consumare di più durante la sua vita. Ma non vuole lavorare di più, al contrario; È vero che solo il progresso tecnico e l'accumulazione acquisita possono soddisfare la sua aspirazione, ma l'operaio “può” essere indifferente al loro sviluppo, il suo primo movimento d'opposizione va contro l'accumulazione crescente. In generale le masse operaie a cui mi riferisco ridurrebbero, se avessero potere di decidere, la parte d'accumulazione e aumenterebbero quella destinata ai salari. Non dico che abbiano ragione, e nemmeno che l'“uomo dell'arte sovrano” sia qualificato in teoria per giudicare, ma il

movimento della soggettività "immediata" va ciecamente in questo senso.

Ciò non significa in genere che ci sia un'affinità fra l'"uomo della povertà" e l'"uomo dell'arte sovrana". Su un piano diverso da quello dell'accumulazione e della spesa, questo significa soltanto che l'esistenza dell'artista sovrano È "declassata". L'artista profano poteva declassarsi per decisione personale, niente lo obbligava a farlo, mentre la sovranità dell'arte esige il declassamento di colui che la porta in s,. Il declassamento non si oppone alla conoscenza interiore delle possibilità umane che furono introdotte dal classificare, ma È legato alla negazione di tali possibilità nella misura in cui esse pervengono a una coesione da cui deriva il rango. L'arte sovrana significa in realtà, nel suo senso più esatto, "l'accesso alla soggettività sovrana indipendentemente dal rango". Questo non implica che i comportamenti che innalzarono gli uomini al di sopra di se stessi e al di sopra degli animali manchino di senso, ma che sono "dislocati" e rimessi in causa di continuo. Comunque la soggettività non può mai essere legata a quei comportamenti se non a condizione che essi non si oppongano all'esistenza al livello inferiore della società. Ciò non vuoi dire che non ci sia una differenza, ma colui che ha quei comportamenti non può mai sentirsi liberato dall'orrore di comportamenti opposti. Non gli È permesso infatti di crederci superiore ad un altro, anche se questi fosse un criminale o un essere ripugnante, se non nella misura in cui anche l'altro immagina da parte sua di avere una qualche superiorità di rango o di razza.

Questo non È un atteggiamento morale, o per lo meno non È un giudizio valido per ogni epoca. In particolare, proprio con l'avvento del primato dell'accumulazione sul suo contrario le differenze di rango hanno assunto un senso che prima non avevano.

Il mondo dell'accumulazione È un mondo sbarazzato dei valori della sovranità tradizionale, e in esso solo le cose hanno "un valore". La soggettività vi ha un posto limitatissimo. Ma in forme dissimulate il rango conserva, come dicevo, un'importanza costante. Suo malgrado, esso ha conservato una parte del potere d'attrazione che aveva nella società arcaica, ma ora È determinato solo dal denaro e nessuno ne parla mai, anche se ciascuno ne prova un segreto

tormento. Insisto sull'immensa ipocrisia del mondo dell'accumulazione. Esso si situa, nel suo principio, esattamente all'opposto delle due forme principali di attività della società arcaica, la posizione del "rango" fondata su forme dispendiose di fasto, e la "guerra" che È certo la forma più costosa di distruzione di beni. L'accumulazione, a dir il vero, si È effettuata proprio in quanto si È opposta efficacemente all'una e all'altra di queste forme. Ma se il mondo dell'accumulazione le condanna moralmente, non È però riuscito ad altro che ad accrescere la loro importanza poich, ha prodotto in fin dei conti un aumento della ricchezza. Questa importanza È accompagnata tuttavia da una menzogna disonorante. Il mondo dell'accumulazione non può esaurire la sua ricchezza senza il ricorso alle differenze di rango e alla guerra. Nel mondo arcaico questi 'salassi' erano praticati a misura d'uomo e le virtù umane prosperavano, non sempre nel migliore dei modi, ma almeno in maniera esaltante. Oggi invece, per la duplice ragione che vengono condannate e insieme sono divenute più necessarie, la ricerca generalizzata del rango, nella sua ipocrisia, È l'ultima umiliazione di una moltitudine che È diventata comica, e la guerra sta diventando la "bancatotta fraudolenta" del genere umano.

Il comunismo si È opposto e si oppone tuttora alla ricerca di differenze di rango, ma si trova di fronte a un dilemma: la politica pacifica lo spinge da una accumulazione forsennata verso modi di consumo che non potranno non dar nascita, nel quadro attuale e nella sfera della vita quotidiana, a una lotta di ciascuno per raggiungere un tenore di vita più alto del vicino, invece che a un miglioramento del tenore di vita alla base. Non dico che i dirigenti comunisti non potrebbero orientare in nessun modo la loro economia verso una ripresa dei salari alla base, ma un tale orientamento È più difficile di quanto sembri a prima vista. L'opposizione proletaria contro la gerarchia dei salari forse non È forte perché, i proletari visti come massa sono essi stessi desiderosi di salire sulla scala dei salari. L'idea di una società "comunista" nel senso strettamente egualitario che questa parola prende in opposizione con la fase semplicemente "socialista" dell'evoluzione, non ha mai assunto significato concreto dopo il cambiamento di

rotta antiegalitario della politica staliniana. Un cambiamento contrario implicherebbe a mio avviso un ritorno alla coercizione, e la coercizione riproduce la tensione che solo la guerra può prolungare. Non È possibile però ignorare il fatto che l'accumulazione comunista, che non porta necessariamente alla guerra, vi conduce almeno quando la coercizione garantisce, nel caso, un'accumulazione illimitata e la rinuncia sovrana dei dirigenti entra in conflitto col consumo. La soluzione sta certo nel consumo egualitario, e sarebbe inconcepibile non accorgersi che nel mondo della rinuncia alla sovranità, il consumo egualitario È l'unico fine. Sfortuna vuole che il consumo egualitario contraddica il movimento sovrano il quale richiede il consumo dispendioso; che solo la rinuncia alla sovranità può assicurare quella eguaglianza, e che questa rinuncia È quella dei dirigenti o al massimo dell',lite di un partito, ma non di una massa in cui tutti vogliono superarsi. Quindi, poich, il consumo egualitario resta la prospettiva del mondo sovietico e le strade facili e battute che il più delle volte orientano i movimenti non conducono in quella direzione, i dirigenti comunisti si ritrovano di fronte a questo dilemma: o il consumo finalizzato alla ricerca del rango - la bancarotta morale - o il consumo catastrofico nella guerra. Infatti quando l'accumulazione volta le spalle a queste soluzioni, provoca queste ondate di ritorno, tanto più pericolose in quanto in contrasto con la volontà, con una forza decisiva.

Certo se il blocco comunista esistesse da solo, non avrebbe da affrontare questo dilemma; ma posto di fronte al mondo borghese, il quale È a sua volta alle prese con lo stesso dilemma (e forse in modo più "vertiginoso") ... Presto, se lo sviluppo dell'accumulazione lo permetterà, la massa sovietica sarà frantumata da un consumo accresciuto, facile e ineguale, oppure, in mezzo al disordine universalmente perpetuato da una borghesia cieca, qualche provocazione inaccettabile dei suoi nemici spingerà i suoi dirigenti, spaventati da un consumo dispendioso che li disonora, a precipitarla nella guerra.

NOTE

Nota 1. Non esiste discontinuità nemmeno fra l'arte profana e l'arte sovrana, di cui parlerò in seguito.

Nota 2. "Mi sembra importante distaccarsi dall'universo, dall'unità, da ciò che È assoluto. Non potremmo fare a meno di prenderlo come istanza suprema, di battezzarlo Dio. Riprendere per noi stessi, per ciò che È vicino, quello che abbiamo dato all'ignoto e al tutto". Quest'appunto degli scritti postumi di Nietzsche riassume tutto il movimento del mio pensiero.

Nota 3. Ricordo qui l'espressione di Nietzsche già citata: "Il faccia a faccia con un grande pensiero È intollerabile. Cerco e chiamo a me degli uomini a cui possa comunicare questo pensiero senza che muoiano a causa di esso".

Nota 4. "Zarathustra", a parte questa riserva, resta pur sempre un libro lacerante: quello che dico permette di capirlo e non di rifiutarlo. Proprio il fatto che un libro simile sia anche un'inestricabile mostruosità, un errore impotente, indicherebbe forse la sommità più alta, se essa fosse concepibile e non fosse mobile.

Capitolo quinto.

Il comunismo e la guerra

1. [L'esaurimento dell'eccedente senza ricorso alla guerra].

Il pensiero comunista non È all'altezza di questa situazione. L'esito che esso prevede teoricamente È logico, È quello del consumo alla base, ma questo pensiero perde di vista la coscienza dei problemi che vanno al di là della costruzione dell'U.R.S.S. Esso si limita ai principi del marxismo senza rinnovarli e all'esperienza immediata della politica interna sovietica. Il primo comunista venuto risponderà senza difficoltà a quest'obiezione: lo farà con quella cieca buona fede che lo conduce alla provocazione in malafede. Lo ascolterò pensando che tutto sommato l'insignificanza del pensiero non comunista lo giustifica. Ma il disprezzo o l'insulto non possono cambiare il fatto che il comunismo, pur avendo il merito di aver posto e di mantenere aperto il problema del consumo egualitario, non lo ha certo risolto. In particolare, niente ci ha permesso di "intravedere" un'umanità cambiata che nel suo intimo movimento rinunciasse alla ricerca del rango e alla guerra. E in più, il vero problema non È questo.

Il problema che si pone a noi non È di sapere se entro i limiti dell'U.R.S.S. e del blocco comunista, o anche in un mondo uniformemente socializzato, l'esaurimento delle risorse accumulate sarà possibile (1). Il problema attuale È un altro: si tratta di esaurire "senza ricorrere alla guerra" quest'accumulazione senza precedenti che ha cambiato il mondo intero in un colossale barile di esplosivo. Non mi riferisco tanto all'esplosione nucleare quanto al movimento generale della produzione, che da quando vi partecipa anche l'U.R.S.S. non È certo divenuto meno terrificante. Lo sviluppo

dell'U.R.S.S. ha anzi coinciso con le scoperte atomiche che finiscono di rendere le guerre di accumulazione altrettanti giganteschi contraccolpi. In teoria considerare questo tipo di problemi non corrisponde all'oggetto di un pensiero sovrano. Il pensiero sovrano contempla la possibilità di momenti sovrani che non siano visti come cose e si distacchino dalla sovranità arcaica. Questa si offriva come fine agli schiavi e agli uomini assoggettati divenuti cose, e a ciò che essi producevano. Così essa finiva per essere dipendente da quel mondo delle cose che dominava; per divenire il fine delle cose, si considerava essa stessa come una cosa e ne assumeva l'efficienza. Il pensiero sovrano, corrispondente all'"uomo dell'arte sovrana", che si espresse per la prima volta nell'opera di Nietzsche e che ho cercato di esporre rapidamente, ma in modo sistematico, questo pensiero sovrano comporta la totale separazione del mondo delle cose (dell'attività oggettiva) dalla soggettività. Ha quindi due aspetti: il primo È il mondo della libera soggettività, il secondo È quello dell'oggettività liberata dalla soggettività nella misura in cui questa si sbarazza dell'oggettività. Questi due aspetti sono legati, e ciò può spiegare l'ambiguità della presente opera che volendo trattare del momento sovrano, considera anche questioni pratiche per separarle, e "reciprocamente".

Il problema di cui parlo - l'esaurimento dell'eccedenza "senza ricorso alla guerra" - È quello di un mondo della produzione che eviti la dipendenza dalla soggettività (2). Dobbiamo cercare quest'esaurimento per vie razionali, opposte alle vie soggettive della ricerca del rango e della guerra. La libera soggettività non c'entra. In un mondo di produttività che obbedisce alle sue proprie leggi fino in fondo, le spese consacrate all'arte potrebbero essere, "liberamente", elevate, ma non dipenderebbero da una concentrazione sovrana delle risorse e, "restando aleatorie", non potrebbero mai apparire come soluzioni del problema. La soluzione dipende unicamente da comportamenti ragionevoli, in quanto gli Stati capitalisti considerano il dono "razionalmente", mirando a una distribuzione meno ineguale delle risorse nel mondo, nel quadro di una politica prudente e di una diplomazia tradizionale. La rivoluzione oggi non È più altro che una parola carica di contenuto affettivo, un'incitazione

alla guerra che non si denuncia chiaramente come tale, mentre in realtà si tratta di modificare il corso delle cose (3).

Se la visione del mondo attuale, che traspare nel pensiero legato al primato della soggettività "cosciente", si diffondesse, il mondo delle cose sfuggirebbe al dominio irragionevole di un pensiero oggettivo continuamente falsato dal gioco di una soggettività inconscia.

2. [L'ultimo uomo].

Non potevo definire il posto e il senso dell'"uomo dell'arte sovrana" in questo modo senza insistere sulle conseguenze ragionevoli di un modo di vedere meno cieco. Ma la folla si interessa solo alle conseguenze del suo pensiero e resta estranea al suo modo di sentire. La cosa più strana È che l'"uomo dell'arte sovrana" È all'altezza della catastrofe smisurata la cui minaccia incombe sulla nostra vita. Il fatto È che vive sempre un po' come se fosse "l'ultimo uomo" (4). Nello stesso modo dei sentimenti opposti a quelli della moltitudine, o una certa sensibilità, ci mettono in rapporto con la morte. In ogni istante mi allontano necessariamente da quella condizione ordinaria a cui inchioda il pensiero comune. Alla fine di quest'opera, il cui percorso non poteva condurre che al punto lontano in cui si perde il pensiero, provo un sentimento di imbarazzo. E se avessi messo fuori strada i miei lettori? O magari li avessi fuorviati due volte? Il pensiero che mi preoccupa indica una regione non identificabile, ed È vano volervi condurre. Tuttavia vorrei ancora una volta, penosamente, far rotolare la mia roccia di Sisifo; vorrei aprire, se posso, un'altra prospettiva. Finora ho parlato di Nietzsche, parlerò ora di Kafka. Non intendo perdere di vista l'essenziale. L'essenziale È sempre lo stesso: la sovranità non È NIENTE.

NOTE

Nota 1. Io lo credo impossibile per il seguente motivo (che espongo senza l'intenzione di convincere un militante): l'umanità comunista, seguendo la direzione attuale, non può essere concepita come un "gioco" ma come un lavoro. Soltanto il gioco dilapida le risorse del lavoro (per sua essenza la guerra È un gioco orribile a cui il mondo ipocrita del lavoro, che voleva eliminarlo, ha sottratto il più possibile il suo carattere di gioco). Comunque sia, l'umanità È in definitiva un gioco, ma l'"uomo che rinuncia alla sovranità" la situa nell'ottica del lavoro: È per questo che mi sembra votato, come ho già detto, a un gioco che non È più un gioco, alla forma più coercitiva di dilapidazione, la guerra. Per venir fuori dal suo vicolo cieco, l'"uomo che rinuncia alla sovranità" dovrebbe abbandonare la concezione della vita che fu sua e adottare quella dell'"uomo dell'arte sovrana". Ciò non È impossibile; l'"uomo dell'arte sovrana" non È in partenza un "uomo che rinuncia alla sovranità": al contrario, raggiunge per primo, se non nello sviluppo della sua vita, almeno - totalmente - nell'istante, e nel suo pensiero, la sovranità liberata. Però ha rinunciato, come il dirigente sovietico, alla ricerca del rango. Non avrebbe potuto fare quello che ha fatto il leader comunista, il quale, per uscire dalla società feudale doveva opporsi al gioco. Per accumulare, il dirigente comunista doveva opporsi all'"uomo dell'arte sovrana". Questo non vuoi dire tuttavia che egli abbia in se stesso e nel suo pensiero di che esaurire l'accumulazione che ha creata.

Nota 2. Questo movimento È naturalmente abbozzato nel marxismo. La teoria dell'alienazione È il principio di tale movimento, a partire dalla concezione che trasferisce nell'uomo il contenuto della divinità. Ma nel comunismo attuale l'alienazione ha preso una forma volontaria (al limite) e il contenuto divino dell'uomo È stato perduto di vista. D'altro canto, lo stesso Marx, che voleva il "governo delle cose" (la separazione di cui parlo), l'ha ricercato per mezzo della

rivoluzione, cioè della guerra che È insieme la conseguenza e il preludio delle rivoluzioni. Qualunque cosa si pensi di questo metodo rispetto al passato, la questione che si pone oggi È legata all'impossibilità di prevedere risultati al di là della guerra.

Nota 3. Non ho l'intenzione di sviluppare in quest'opera la questione dei mezzi per agire con efficacia. Ne fornirò tuttavia più in là i principi.

Nota 4. Rimando a Jaspers.