

Chiara Di Marco

GEORGES BATAILLE. AMICIZIA E COMUNICAZIONE

Che cos'è la filosofia? Forse è una domanda che ci si può porre soltanto tardi, quando viene la vecchiaia, e l'ora di parlare concretamente [...]. La domanda è posta con un'agitazione discreta, a mezzanotte, quando non c'è più altro da chiedere. Anche prima ce l'eravamo posta, incessantemente; ma in maniera troppo indiretta, obliqua, troppo artificiale, troppo astratta [...]. Troppo vogliosi di fare filosofia, non ci chiedevamo cosa fosse [...] non avevamo raggiunto quel punto di non-stile che consente di dire: ma che cosa ho fatto per tutta la vita?

G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*

Che cos'è la filosofia? Una questione di fronte alla quale la coerente contraddittorietà, che “distingue” l'intera esistenza/riflessione di Georges Bataille, è l'espressione di un non-stile necessario anche solo a porla, a non pretendere risposte se non nella forma di un domandare mai risolvibile, perché l'uomo è proprio questo: «*une question sans réponse*». Il non-stile allora non è quello di un “mondo filosofico” che prendendosi troppo sul serio combatte ogni valore estraneo alla ragione dimenticando il rischio mortale che l'ha fatto sorgere, ma quello proprio di un pensare che si pone “dalla parte del gioco” e della sovranità. È la forma di una filosofia *sacra, maggiore*, che ama la «saggezza confinante con la follia», quella aperta all'inconoscibile e che, libera dal lavoro del negativo e dal giogo dell'utile sa «vestirsi dell'anima di un bambino come di un camice magico». Una filosofia dalla parte del gioco è la forma di un pensiero sovrano, “disarmato”, “impotente”, che non pretende a fondazioni teoriche né a giustificazioni morali e per questo cede alla sofferenza della vita, ne afferma l'immediatezza tradita nei significati che organizzano la nostra cultura, le nostre credenze, i legami e i desideri, impedendoci di vedere oltre il velo della mediazione concettuale.

Una mediazione che risucchia nel rigore formale dei significati termini quali *amicizia, fraternità, sacrificio, dono* e *comunità* che, se pur usati e abusati nelle innumerevoli dialettiche che animano le nostre società, risultano essere sempre “fuori posto”, “inattuali” in realtà che *misurano* individui, azioni e istituzioni nel contesto di una semantica dell'utile che tradisce la *sovranità* di un soggetto che rifiuta il servilismo e la subordinazione, nella gravità di un fare appropriante che stritola, nel circolo vizioso produzione-consumo-produzione, ogni possibile gratuità. Quella potenza che nega ogni calcolo, che è puro *potere di perdere, dispendio improduttivo*, energia desiderante che è la vita stessa, che è nella vita, in ogni uomo e che ciascuno in prima persona deve riattivare sottraendola, sottraendosi, all'egemonia del principio di accumulazione che regola ormai ogni relazione umana.

Il tema di B@bel

1. Esperienza/comunicazione

È questo il nucleo incandescente della riflessione di Georges Bataille, un pensiero pensante, una vita pulsante che trova, proprio nell'*esperienza* in quanto pratica di una incessante «messa in questione (alla prova), nella febbre e nell'angoscia, di ciò che un uomo sa del fatto d'essere»¹, il nucleo di una *comunicazione comuniale*, sovrana, che scorre tra soggetti aperti, *ex-posti*; il senso di una *co-munialità*, come ci invita a dire Jean-Luc Nancy, che è espressione di un movimento, di un passaggio non esclusivamente logico-discorsivo, ma anche affettivo, da soggetto a soggetto, dall'altro a me, che immette nell'omogeneità delle relazioni sociali regolate tra individui l'eterogeneità di un *contagio* tra singolarità preindividuali, tra *haecceitas* – come direbbe Gilles Deleuze – o *gradi di potenza* che non sono, nel senso di Duns Scoto, individuazioni *della* forma, ma individuazioni *intensive* o individualità evenemenziali. Una precisazione che ci permette di evitare la confusione tra il singolare e l'individuale nella misura in cui è nella linea fluttuante del tempo, nell'e-venire, che la singolarità, tanto per il mondo della vita quanto per quello delle opere, si “esprime”, si spiega, in rapporti differenziali che si danno proprio nella messa in “comunicazione” tra dimensioni eterogenee; una coesistenza nella quale e per la quale ciò che accade, viene, solo nella misura in cui il semplice, il singolare, si distingue da un'altra singolarità. In questo senso l'individualità è il/nel divenire eterogeneo di un tempo non qualificato che apre il cominciamento di un mondo, la formazione/creazione di nuovi spazi-tempo perché

[...] di fatto qualsiasi individuazione non si realizza attraverso la modalità di un soggetto o anche di una cosa. Un'ora, un giorno, una stagione, un clima, uno o più anni – un grado di calore, un'intensità, intensità molto differenti che si compongono – possiedono una individualità perfetta che non si confonde con quella di una cosa o di un soggetto formati [...] sono le *ecceità* ad esprimersi in articoli e pronomi indefiniti, ma non indeterminati, in nomi propri che non designano delle persone, ma contrassegnano degli avvenimenti, in verbi infiniti che non sono indifferenziati ma costituiscono dei tipi di divenire, dei processi².

Relazioni, rapporti mobili e individuazioni non soggettive: un modo d'essere in comunicazione tra dimensioni eterogenee che comporta/implica, nell'e-venire, una separazione nella misura in cui ogni fattore individuante è già differenza, differenza di differenza (*dispars*), indice della disparità fondamentale che presiede al comune. Questa è la paradossalità della differenza, l'essere singolare e molteplice, «punto-piega»³, coesistenza nella differenza, *contagio* che passa dall'uno all'altro; una *com-plicazione* che sfida la violenza del linguaggio componendosi al di là degli schemi normalizzanti della logica proposizionale e della grammatica del discorso, in quel punto estremo di tensione in cui il linguaggio sospende il suo potere significante⁴, il sapere si volge in non-sapere ed il soggetto identitario esplose in un

1 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978, p. 30.

2 G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 107.

3 Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 1990.

4 Entrare nel linguaggio, servirsene limitandone la pretesa a dire tutto, a essere tutto: «non darò che un esempio di *parola* scivolante. Dico *parola*: può essere anche la frase, in cui si inserisce la parola, ma mi limito alla parola *silenzio*. Della parola è già, l'ho detto, l'abolizione del rumore che è la parola; tra

II Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

sacrificio di sé che rigenera, oltre e a partire dalla disciplina del legame sociale, un pensiero della comunità⁵.

Si delinea così una forma nuova di pensiero, un'esperienza per la quale ciò che è comune/si comunica solo come passaggio/rapporto *a-discorsivo* da soggetto a soggetto; un *contagio*, osserva Bataille, possibile solo nella misura in cui l'*essenziale* è l'*ineguaglianza*, la consapevolezza dell'ineludibile alterità che abita ogni essere, un'uguaglianza nella differenza, che è cifra nietzscheana di una sovranità che cancella il tratto servile della vita, quel perseverare nell'essere che nella storia dell'Occidente si è tradotto in dominazione dell'altro⁶.

In quest'ottica l'*esperienza* non è l'indice del cammino dialettico che conduce hegelianamente al sapere assoluto; l'esperienza, dice Bataille, «non rivela niente», è «un viaggio ai limiti dell'umano possibile», il movimento di una radicale fuoriuscita del pensiero dalla metafisica della soggettività, che esponendo il pensare allo scacco di quella volontà di conoscenza che ha spinto l'Io a farsi lui stesso Dio, a divenire tutto, immerge chi la vive nell'angoscia estrema del non-sapere, nella sofferenza generata dalla consapevolezza che le uniche certezze possibili per noi sono quelle «di non essere tutto e di morire». Esperienza-limite di un soggetto che decide di porsi in questione, di sottrarsi alle garanzie della conoscenza così come alla consolazione della fede, di non cedere al desiderio dell'altro; «esperienza del vuoto che è al limite della pienezza, l'esperienza di quello che c'è al di fuori di

tutte le parole è la più perversa, o la più poetica: è il sicario di se stessa» (G. Bataille, *Œuvres Complètes 1922-1961*, Gallimard, Paris 1970-, 12 voll., vol. V, 28).

- 5 «Vi è sempre un altro soffio nel mio, un altro pensiero nel mio, un altro possesso in ciò che possiedo, mille cose e mille esseri implicati nelle mie complicazioni: ogni vero pensiero è un'aggressione. Non si tratta delle influenze che subiamo, bensì delle insufflazioni, delle fluttuazioni che noi *siamo*, con le quali ci confondiamo. Che tutto sia così 'complicato', che Io sia un altro, che qualcosa d'altro pensi in noi in un'aggressione che è quella del pensiero, in una moltiplicazione che è quella del corpo, in una violenza che è quella del linguaggio, è questo il messaggio gioioso» (G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 262).
- 6 Come suggerisce Roberto Esposito un pensiero della comunità è ancora attivabile nonostante gli esiti drammatici «della guerra immunitaria lanciata fin dagli inizi della modernità contro i rischi dell'«infezione» comunitaria: dire che non c'è più un esterno da cui difendersi – che l'altro non esiste che come proiezione del sé – equivale a riconoscere che il sistema immunitario non ha confini né di tempo né di spazio. Esso è sempre e dovunque. Coincide con la nostra identità. Siamo noi identificati a noi stessi – definitivamente sottratti all'alterazione comunitaria». Un movimento microfisico di immunitizzazione che se minaccia da ogni parte la realizzazione dell'idea comunitaria non ne cancella la necessità, l'urgenza di un pensiero che troviamo impresso «sui corpi, sui visi, gli sguardi di milioni di affamati, di deportati, di rifugiati», una domanda di comunicazione, di relazione ancora troppo spesso rimossa, tradita o perversa «nel suo opposto, in ciò che innalza muri, piuttosto che abatterli» segnando nelle nuove comunità etniche, religiose e linguistiche il passo di una nuova e «ancora più prepotente, deriva immunitaria». La riattivazione di un pensiero della comunità esige allora, secondo Esposito, la necessità di una «interpretazione dell'esistenza come esteriorità, esperienza, estasi nel senso radicale di queste espressioni: come fuoriuscita del soggetto da se stesso o come apertura originaria all'alterità che lo costituisce fin dall'inizio nella forma di un «essere-con» o di un «con essere». *Mitsein* e *?tre-avec*», (R. Esposito, *Immunitas*, in a cura di M. Fimiani, *Philia*, La Città del Sole, Napoli 2001, pp. 247-261, p. 255). Cfr. inoltre Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

Il tema di B@bel

tutto (quando il tutto esclude tutto quanto c'è all'esterno), di ciò che resta da raggiungere quando tutto è raggiunto, e da conoscere quando tutto è conosciuto»⁷.

Passione del pensiero, esperienza singolare. *Esperienza interiore*, dice Bataille, che non ha la "preoccupazione" né di un fine né di un'autorità; *esperienza pura*, decisione etica e politica di infrangere il velo delle apparenze, di seguire il comandamento nietzschiano: «sii questo oceano», convertendo così l'io in un "noi" che è nello stesso tempo, «una moltitudine e un deserto», il segno di una co-esistenza paradossale, «che riassume e precisa il senso di una comunità»⁸. Una paradossalità che marca tutta la riflessione di Georges Bataille nel suo costante richiamo alla morte, alla necessità di un'esperienza dell'impossibile, quella appunto di una morte che non possiamo-morire, all'intimità con quella parte inutilizzabile di sé, quel resto inesauribile nell'azione, fuori portata del potere, che è segno della singolarità casuale dell'esistenza che nessun esistente può incarnare, decidere in prima persona e a nome proprio. Quella della morte è infatti un'esperienza paradossalmente fuori-esperienza nella misura in cui è possibile, come tale, sempre "per altri!", perché

[...] il soggetto nell'esperienza si smarrisce, si perde nell'oggetto, che a sua volta si dissolve. E non potrebbe tuttavia dissolversi a tal punto, se la sua natura non gli consentisse questo mutamento; il soggetto nell'esperienza, a dispetto di tutto, rimane: nella misura in cui non è un bambino nel dramma, una mosca sul naso, è *coscienza di altri*,

nella misura in cui,

[...] se si fa *coscienza d'altri*, e come lo era il coro antico, il testimone, il volgarizzatore del dramma, si perde nella comunicazione umana, in quanto soggetto si getta fuori di sé, si inabissa in una folla indefinita di esistenze possibili⁹.

7 M. Blanchot, *Postfazione* a G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994, p. 224. Esperienza che non ha altra autorità che se stessa, che è principio d'autorità, esperienza pura che procede dal sapere assoluto, dall'estremo, perché è lì che mi accade l'esperienza di non sapere, di sapere «che non so nulla. *Iipse* ha voluto essere tutto (tramite il sapere) e cado nell'angoscia: l'occasione dell'angoscia è il mio non-sapere, il non-senso senza rimedio (il non-sapere non sopprime qui le conoscenze particolari, ma il loro senso, toglie ogni senso). Solo dopo, posso sapere che cos'è l'angoscia di cui parlo [...] l'angoscia è data nel tema del sapere stesso: *ipse*, tramite il sapere, vorrei essere tutto, dunque comunicare, perdersi, tuttavia restare *ipse*. Per la comunicazione, prima che abbia luogo, si pongono il soggetto (io, *ipse*) e l'oggetto (in parte indefinito, fino a che non è interamente affermato). Il soggetto vuole impadronirsi dell'oggetto per possederlo [...] ma esso non può che perdersi [...]. Finché l'*ipse* persevera nella sua volontà di sapere e di essere *ipse* dura l'angoscia, ma se l'*ipse* si abbandona e con se stesso il sapere, se si dà al non sapere in tale abbandono, ha inizio il rapimento», (G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 97).

8 «Nell'esperienza non vi è più esistenza limitata. Un uomo non vi si distingue in nulla dagli altri: in lui si perde ciò che in altri è torrenziale. Il comandamento così semplice: 'sii questo oceano', legato all'estremo fa di un uomo, allo stesso tempo una moltitudine, un deserto [...] il più completo abbandono delle preoccupazioni dell' 'uomo attuale', essendo egli il proseguimento dell' 'uomo antico' regolato dall'ordinamento delle feste. Egli non è un ritorno al passato: ha subito la putrefazione dell' 'uomo attuale' e nulla ha più posto in lui se non le devastazioni che essa si lascia dietro – e che conferiscono al 'deserto' la sua verità 'desertica', dietro di lui si estendono, come campi di cenere, il ricordo di Platone, del cristianesimo e soprattutto, il più orribile, delle idee moderne. Ma tra l'ignoto e lui, si è zittito il voci delle idee, ed è per questo che egli è simile all' 'uomo antico': dell'universo non è più il dominio razionale (preteso), ma il sogno» (*ivi*), p. 63.

9 *Ivi*, p. 108.

II Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

Questa esperienza dell'impossibile che si sottrae alla nostra volontà, che sottrae l'io a se stesso svelando alla ragione la sua impotenza, è per Bataille la verità stessa della vita, un' *esigenza* inderogabile a cui ha risposto chiamandola *amicizia*, «amicizia per l'impossibile che è l'uomo», per quel *fratello simile a me nella ferita* che io stesso patisco e *diverso* nella sua irriducibile e incommensurabile singolarità; amicizia, reciprocità nella dissimetria e nella distanza, un modo d'essere in relazione che fuoriesce dal circolo dello scambio dello Stesso con lo Stesso, ponendosi oltre il senso di quella *philia* greca che, troppo segnata dalla reciprocità tra uguali, come sottolinea Blanchot, non è mai

[...] apertura all'Altro, scoperta d'Altri in quanto responsabilità verso di lui, riconoscimento nella sua preeccellenza, risveglio e disillusione per questo Altri che non mi lascia mai tranquillo, godimento (senza concupiscenza come dice Pascal) della sua Altezza, di ciò che lo rende sempre più vicino al Bene di 'me'¹⁰.

Si tratta allora di pensare un'amicizia senza uguaglianza, una fratellanza senza filiazione, senza legame di sangue, si tratta di dar luogo a un legame sciolto dal nodo della semantica di un fraternalismo da sempre connesso per un verso alla fraternizzazione cristiana, dove i termini *frater* e *soror* vanno a definire i confini religiosi di una classe/comunità, «fratello e sorella nella religione» e, per un altro verso, come dice Jacques Derrida, «all'autonomia, alla nazione se non alla natura, in ogni caso alla nascita». Un'esigenza che delinea il senso di un lavoro etico e di una pratica politica che esigono una forma di pensiero e un modo d'essere e vivere che sono da pensare, da sperimentare per una ragione che deve disfare la sua opera disponendosi a pensare e a vivere il legame intersoggettivo, oltre la chiusura in un *proprium* definito e costruito dagli interessi economici e politici di una certa comunità. Dove ciò che lega è l'esperienza rischiosa di un *rapporto senza misura*, quella di un *non-rapporto*, come dice Blanchot, senza identificazione possibile, senza sapere possibile se non quello di una *comunalità di pensiero*, di un modo di *sentire* la propria incompiutezza attraverso l'altro, che è amicizia per tutto ciò che è sconosciuto o misconosciuto nell'essere umano, nell'esistente. Amicizia per quell'ignoto che costituisce il limite positivo della conoscenza, il bordo che l'apre su un *non-sapere* che designa lo spazio stesso dell'ospitalità, del *phil/on* per lo sconosciuto che non posso conoscere in quanto assolutamente altro; lo sconosciuto senza amici dice Blanchot, che precede ogni amico, ogni possibile identità¹¹. Comunità d'amicizia che è, possiamo dire, esperienza di una libertà illiberale e illiberistica, pratica di

[...] un rapporto senza dipendenza, senza episodio, in cui, tuttavia, tutta la semplicità della vita passa attraverso il riconoscimento della comune estraneità che non ci permette di parlare dei *nostri* amici, ma solamente di parlare loro, di non farne un tema di conversazione (o di articoli), ma il movi-

10 M. Blanchot, *Pour l'amitié*, Farrago, Tours 2000, pp. 35-36. Su l'amicizia come "verità del disastro" in Blanchot cfr., B. Moroncini, *Gli amici non si danno del tu. Maurice Blanchot e l'amicizia disastrosa*, in a cura di M. Fimiani, *Philia*, cit. pp. 173-189.

11 Cfr. G. Bataille, *Il colpevole. L'alleluia*, Dedalo, Bari 1989.

Il tema di B@bel

mento dell'intesa in cui, parlandoci, conserviamo, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, questa separazione fondamentale a partire dalla quale ciò che separa diviene rapporto¹².

contrapponendo, nella conoscenza, la *sovranità* alla *solidità*. Un esercizio, possiamo dire, impolitico della vita e del pensiero che è la forma di un modo d'essere-insieme, un *con-essere*, sottolinea Nancy, dove il *con*, a valenza neutra, scarta sia la *fusione/identificazione* che l'*atomizzazione*, indicando piuttosto una vicinanza nella distanza, un contatto, corpo-a-corpo, senza unificazione possibile. Una prossimità che vive nell'interruzione, nell'

[...] intervallo che, da me all'altro che è amico, misura tutto ciò che è tra noi, l'interruzione d'essere che mai mi legittima a disporre di lui, né del mio sapere di lui, (sia pur per lodarlo) e che lungi dall'impedire ogni comunicazione, ci lega l'uno all'altro nella differenza e, talvolta, nel silenzio della parola¹³.

Amicizia per/con quel *terzo*, *strano*, *estraneo*, *straniero*, quell'*hospes* di cui l'occidente ha progressivamente cancellato la valenza della cura/sollecitudine declinandone l'ambivalenza nell'univocità del *nemico-hostis-inimicus*, dell'altro da distinguere e identificare per definire il nostro Io e, nello stesso tempo, da tenere ai margini, da controllare, *osteggiare* più che *ospitare*, perché irrompendo nella nostra quotidianità flette la linearità di una vita regolata nelle logiche di un'*economia ristretta* e normalizzata, misurata, *nell'ordine del discorso* propri di una comunicazione "forte". Una logica del senso che ha messo ai margini quella comunialità che è, osserva Bataille, il nostro esserci come originario *essere-con*, essere nel *continuum* di un essere che precede ogni partizione, ogni sapere, ogni senso particolare, ogni legame formale, sia sociale che politico o giuridico, e che è tale anche nell'assenza di senso, anche quando tutte le nostre produzioni artificiali ne attestano l'impossibilità in quanto «dimensione collettiva senza frontiere e senza identità». Perché l'esistenza, l'esistenza sovrana, quella dell'uomo che vive e non si lascia vivere, di chi non

[...] appartiene a oggetti, utensili, pasti, giornali che lo chiudono in una particolarità che ignora tutto il resto [...] non si trova dove gli uomini si considerano isolatamente; essa comincia con le conversazioni, il riso, l'amicizia, l'erotismo – essa ha luogo solamente nel passaggio dall'uno all'altro¹⁴,

nell'apertura possibile solo tra esseri lacerati, incompiuti. Esseri posti nel *continuum* di un universo incompiuto in cui ogni piccola parte non è meno significativa delle altre o del presunto Tutto gravido di senso ed in cui non c'è «nostalgia più grande di quella che attrae due ferite l'una verso l'altra», ma non come effetto di un desiderio di guarigione o integrità: l'altro mi è, infatti, necessario nella misura in cui mantiene aperta la mia ferita suscitando quel questionare/mettersi in gioco senza risposta e senza soluzione che è il segno più radicale del nostro esserci. Un principio di incompiutezza o di insufficienza, ma non certo di irresponsabilità, che è alla base della vita umana – principio che Bataille teorizza al centro di quel-

12 M. Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971, pp. 328-9.

13 *Ivi*, p. 329.

14 G. Bataille, *L'amicizia*, SE, Milano 1999, p. 36.



Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

la sociologia sacra che, negli anni Trenta, contrappone ad una scienza umana marcatamente empirista e marxista che dominava la prima metà del Novecento – formando il nucleo di una radicale messa in questione non solo della soggettività degli individui, ma anche di quella di quei gruppi tesi, come nel caso di *Acéphale*, nel tentativo di dar luogo ad una comunità all’altezza della morte, tale cioè solo in quanto assente, in quanto non categorizzabile, *non operosa*, inconfessabile, inindividualizzabile.

Proprio a questo proposito Jean-Luc Nancy sottolinea l’urgenza di rimettere in questione, nello stesso tempo, sia il comunismo, nella misura in cui ha “occultato” l’esigenza stessa che lo aveva fatto sorgere, «l’istanza del ‘comune’ – ma anche il suo enigma o la sua difficoltà, il suo carattere non dato, non disponibile, e in questo senso il meno ‘comune’ del mondo»¹⁵, sia la necessità di un pensiero della comunità capace di non farne più un valore o una sostanza in sé e di vincere ogni referenza, cristiana o religiosa, e per questo preferisce parlare di un *essere-con*, dopo essere passato per un essere-insieme e un essere-in-comune. Qui il *con* apre alla realtà di un *essere insieme senza unificazione, senza fusione*, ad una comunicazione che è un *contagio*, che è esperienza del limite, un’*ex-posizione* della vita all’amore e alla morte, che è creazione di un *noi* perché «quel che ci mette al mondo è anche ciò che ci porta di colpo agli estremi della separazione, della finitezza e dell’incontro infinito in cui ciascuno vacilla a contatto con gli altri (così come con se stesso) e con il mondo in quanto mondo degli altri»¹⁶. Ma proprio nella misura in cui viene dall’altro, essendo incontro dell’altro, desiderio dell’altro, per un verso la comunità, paradossalmente, rischia di sfaldarsi nella lotta per il riconoscimento, nella morte reciproca o nel dominio, mentre l’amicizia si tradisce nel legame naturale, nell’appartenenza etnica o politica, nella particolarità di un legame tra uguali che cresce e alimenta la/nell’assenza di comunicazione: così il desiderio d’incontro si traduce in una volontà di possesso e dominazione dell’altro, “desiderio di desiderio”¹⁷ che certifica il gioco di una volontà di conoscenza che vuole l’altro come un altro me stesso, come un mio altro, un simile espropriato della sua assoluta alterità in cambio di una soggettività che vale solo in quanto attesta la *mia* sicurezza e la *mia* libertà.

Per Bataille la comunicazione esige il *sacrificio di sé*, un lavoro etico e politico di decostruzione che colpisce il cuore di una metafisica della presenza ancorata sulla presunta pievezza del soggetto razionale. La forma di una soggettività impigliata nelle maglie di una razionalità strategica e strumentale che produce e progetta per esorcizzare la paura del futuro e della morte esigendo la condanna del piacere e dell’eccesso, quella capacità di abbandonarsi/donarsi che, come dice Derrida, è possibilità di sottrarsi ad una *economia del sacrificio* che, *capitalizzando* il segreto della comunità – la morte in quanto dono che, posto fuori della logica dialettica dello scambio, della capacità “economica” di estinguere il debito, cancellando la relazione all’origine in quanto dono/differenza non dialettizzabile, non la-

15 J-Luc Nancy, *La comunità affrontata*, prefazione a M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 2002, pp. 9-24, p. 17.

16 *Ivi*, p. 22.

17 Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1966 dove il termine tedesco *Be-gierde* è tradotto col francese *désir* trasponendo così il senso hegeliano del puro soddisfacimento dei bisogni immediati naturali in quello mediato del mondo delle relazioni umane.

Il tema di B@bel

vora ma dona –, ne nega il pensiero, vietando quel patire-con che è il sentimento della lacerazione profonda dell'essere, la consapevolezza di un'assenza nel cui vuoto avviene la comunicazione¹⁸. Perché

[...] la presenza altrui si rivela attraverso questo sentimento. Ma essa è pienamente rivelata soltanto se l'altro, da parte sua, si china egli pure sull'orlo del suo nulla, o se vi cade, (se muore). La comunicazione avviene solo tra due esseri messi in gioco – lacerati, sospesi, chini entrambi sul loro nulla¹⁹,

non implicati nella violenza di una lotta per il riconoscimento, ma tesi in un'opera di contestazione, di messa in discussione, di "affrontamento", che è l'unica modalità d'essere, d'iniziare ad essere, nella consapevolezza

[...] della impossibilità d'essere se stesso, d'insistere come *ipse* o, se si vuole come essere separato: così forse e-sisterà, riconoscendosi prima di tutto come esteriorità, o come esistenza dilaniata da parte a parte, ricomponendosi solo per decomporre costantemente, violentemente e silenziosamente²⁰.

In questo modo il desiderio, che attiva e nutre la relazione intersoggettiva, non muore in quanto tale nell'acquisizione e nella corroborazione di un'identità che s'afferma negando l'altro, non è segno di una mancanza al cui compimento s'adopera la violenza dell'uomo, ma è puro desiderio di perdersi, di annullarsi, di uscire dal cerchio dell'identità, dalla dipendenza dalla distinzione e dalla separazione, da quel sapere di sé che impedisce al saggio hegeliano di trovare l'autentica sovranità legandoci, nel lavoro del discorso, ad un'azione di pura conservazione dell'essere²¹, di consumazione di quella parte dell'essere strettamente necessario

18 La verità del sacrificio così come quella della morte è, paradossalmente quella di essere *impossibili*: la morte è il limite di ogni possibile esperienza conoscitiva, è la fine stessa dell'esperienza. La morte non mi appartiene, mi arriva, ma *non è mai mia* anche quando si tratta della *mia* morte; essa viene sempre dall'altro, attraverso l'altro, è per me solo in quanto morte dell'altro, per questo è pura negatività inimpiegabile, istante che vede il possibile a-cadere nell'impossibile. Così il sacrificio è impossibile in quanto facendosi cifra di una radicale *dépense* improduttiva spoglia la morte del suo carattere di *or-ganon* di purificazione, di una distruzione/negazione utile alla costruzione di un mondo migliore.

19 G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 51.

20 M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, cit., p. 35.

21 «Se l'atteggiamento del Saggio (Hegel) non è sovrano dal canto suo, le cose si svolgono quanto meno nel senso inverso: Hegel non se ne è allontanato e se non ha potuto trovare la sovranità autentica, ci si è avvicinato quanto più gli era possibile. Ciò che lo ha separato da essa sarebbe addirittura impercettibile, se non potessimo intravedere un'immagine più ricca attraverso quelle alterazioni dei significati, che hanno colpito il sacrificio e, dalla condizione di *fine* l'hanno ridotto a quello di semplice *mezzo*. Quello che, dalla parte del saggio, è la chiave di un minor rigore, non è il fatto che il discorso impegna la sua sovranità in un quadro che non può essergli vantaggioso e lo atrofizza, ma esattamente il fatto inverso: nell'atteggiamento di Hegel la sovranità procede con un movimento che il *discorso* rivela e che, nello spirito del Saggio, non è mai separato dalla sua rivelazione. Essa non può dunque essere mai pienamente *sovrana*: infatti il Saggio non può evitare di subordinarla al fine di una Sagg-gezza che presuppone il compimento del discorso. Solo la Sagg-gezza sarà la piena autonomia, la sovr- vranità dell'essere [...] quanto meno lo sarebbe se potessimo trovare la sovranità cercandola: in effet- ti se la cerco, consumo il progetto di essere-sovraneamente; ma il progetto d'essere-sovraneamente presuppone un essere servile!», (G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, in a cura di M. Ciampa-F. Di Stefano, *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985, p. 92).

II Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

alla riproduzione della vita, economizzando quella parte di forze negative che ne contraddicono la sistematizzazione e l'oggettivazione nel sapere. Questo sembra allora essere il senso di quella *negatività senza impiego* che sfugge alla discorsività, o meglio, come dice Bataille, sospende ogni possibile senso, negatività pura, nulla (*rien*)²², che è la morte.

2. Amicizia/comunicazione

Come la *morte* anche l'*eros* e l'*amicizia* sono cifre del desiderio, forme di un dispendio eccessivo che un'umanità votata all'utile non sa ri-mettere all'opera vivendole non contro, ma accanto alla serietà di un pensiero che conserva e riproduce. Vissuti/desiderio che non servono a ritrovare una più forte unità, ma ad immergerci in quella *continuità dell'essere/fusionalità* che è l'esistenza in quanto differenza, in quanto divenire differenziale, esserene dell'annullamento di ogni equilibrio, di ogni individualità. Un passare dell'essere da una forma all'altra che lo scioglie dall'isolamento, sentimento dell'impossibile, dice Bataille, che vive nell'inoperosità operosa dell'*eros*, di *thanatos*, del *riso*, che solo nell'*istante* in cui accadono, rendono l'uomo sovrano aprendo il flusso di una comunicazione "forte" che infrange le barriere della cultura omogenea.

Dobbiamo allora saper ritrovare le sensazioni di questi istanti sovrani per reimmergerci nella continuità dell'essere, dobbiamo imparare di nuovo a ridere, ad amare a piangere ed ascoltare «accettando la saggezza del bimbo piuttosto che quella dell'uomo»; dobbiamo imparare a vivere queste *esperienze limite*, non logiche e non discorsive, ma *patiche* perché è in queste emozioni che *dissolvono* le sicurezze identitarie, che rompono l'isolamento dell'individuo, che si nasconde la possibilità di una *comunicazione per contagio* da soggetto a soggetto di ciò che sfugge al sapere e alla discorsività. Ed è la forma di una soggettività altra quella che si comunica da soggetto a soggetto «grazie al contatto sensibile dell'emozione», l'apparire di un soggetto che è «sempre inatteso, liberato dalla pesantezza che ci impone il mondo utilitaristico, dai compiti nei quali ci imprigiona il mondo degli oggetti» e che, finalmente, eccede i limiti dell'economia ristretta. Un *sovrano* capace di «assumere per tutti i

22 Riportiamo una significativa nota apposta da Bataille nel primo capitolo de *La sovranità*. La traduzione dal testo francese in *Œuvres Complètes*, cit., VIII, 259 è ripresa da F.C. Papparo (*Incanto e misura*, Ed. Scientifiche italiane, Napoli 1997, pp. 98-99). «Inutile dire che questo NULLA (*rien*) ha poco a che vedere con il niente (*néant*). Il niente, è la metafisica a considerarlo. Il NULLA di cui parlo è dato esperienziale, ed è considerato solo nella misura in cui l'*esperienza* lo implica. Forse, il metafisico può dire, lui, che questo NULLA è ciò che egli considera se parla del *niente*. Tutto il movimento del mio pensiero però si oppone alla sua pretesa, la riduce a NULLA. Questo stesso movimento richiede che nel momento in cui questo NULLA diventa il suo oggetto, esso si arresti, cessi di essere, lasciando il campo all'inconoscibile dell'istante. Beninteso, confesso d'altronde che io valorizzo questo NULLA, ma valorizzandolo non ne faccio NULLA. È vero che gli conferisco, con un'innegabile solennità (ma così profondamente comica), la prerogativa *sovrana*. *Sovrano*, però, sarebbe ciò che ipotizza la follia? *Sovrano*? Voi ed io lo siamo. A una condizione, di obliare, di obliare *tutto* [...]. Parla- re di NULLA, in definitiva significa solo negare l'asservimento, ridurlo a che è (esso è utile), significa in fondo negare il valore non pratico del pensiero, ridurlo, al di là dell'utile, all'insignificanza, all'onesta semplicità della mancanza, di ciò che muore e viene meno».

Il tema di B@bel

membri di una comunità il *valore degli altri*», un *fratello tra fratelli* capace di ridurre gli oggetti all'insignificanza, di distruggerli in quanto oggetti²³.

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 *ché* accade se tutto ad 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 estraneo. *Fratello* designa, in un certo senso un oggetto distinto, quest'oggetto porta in sé, per l'appunto, la negazione di ciò che lo determina come oggetto. È 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 sé la negazione di ciò che distingue, l'affermazione della somiglianza), ora un legame, di ugual natura, fra me e *ogni altro* uomo²⁴,

un legame però inoggettivabile che rompe il codice di un fraternalismo rivoluzionario che ha sancito l'uguaglianza di fronte alla legge di tutti i cittadini, un codice che vincola all'obbedienza in cambio di un diritto che ci garantisce.

È a questo secondo aspetto della fraternità che, a mio avviso, Bataille pensa quando parla della comunicazione come esperienza di una intimità fra simili-inequali, come di un contagio che rende sovrani, un modo d'essere che si stabilisce e cresce trasgredendo i limiti dell'oggettività del sapere, del lavoro in quanto *medium* di una discorsività nel cui ordine circolano solo soggetti assoggettati, individui separati che nessuna tavola dei diritti può liberare perché «l'al là del mio essere è prima di tutto il nulla (*néant*). Presagisce la mia assenza nella lacerazione, nel sentimento penoso di un vuoto. La presenza altrui si rivela attraverso questo sentimento», attraverso l'angoscia di una contingenza che travolge tutti gli esseri nel desiderio di una continuità che esige la messa in gioco di sé, fino al limite della morte, perché vivere

[...] significa per te non soltanto i flussi e i giochi fuggenti di luce che si unificano in te, ma i passaggi di calore o di luce da un essere all'altro, da te al tuo simile e dal tuo simile a te (anche nel momento stesso in cui mi leggi, questo contagio della mia febbre che ti raggiunge): le parole, i libri, i monumenti, i simboli, le risa sono altrettante vie di questo contagio, di questi scambi²⁵.

23 Possiamo dire, con Roberto Esposito, che si tratta dell'esatto contrario di quel "vivere accanto" senza contatto che in H. Plessner costituisce, contro ogni tentazione comunitaria, la possibilità della società dove per rivestire la sua "nudità psichica" l'uomo costruisce/assume maschere, armature e artifici che lo sostengono nella dura battaglia che lo impegna nella vita collettiva perché «andare nella sfera pubblica senza la compensazione irrealistica di una forma è un rischio troppo grosso. Ma con questa compensazione l'uomo si maschera, egli rinuncia ad essere osservato e rispettato in quanto individualità, per agire rappresentativamente (*repräsentativ*) ed essere rispettato almeno in senso vicario (*stellvertretenden*) e in una funzione particolare» (H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del razionalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 74). Un'opzione immunitaria, evidenzia Esposito, che

A. Gehlen provvederà a stabilizzare «in una vera e propria teoria delle istituzioni», (R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 252).

24 G. Bataille, *La sovranità*, il Mulino, Bologna 1990, p. 85.

25 G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 51.



Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

La vita è, in quest'ottica, il dono di una *sovranità interiore* che non si fa mai presente, un dono che *resiste al dominio e al principio d'utilità*, un modo d'essere in una relazione di "fratellanza" il cui senso ricorda, molto da vicino, quanto, negli anni ottanta, verrà affermando Gilles Deleuze circa una *comunità dei fratelli senza padre* nel saggio *Bartleby o la formula* – scritto a proposito del racconto di Herman Melville *Bartleby lo scrivano. Una storia di Wall Street*, richiamando nello stesso contesto anche la figura di Achab del romanzo *Moby Dick* – dove l'esperienza di una scrittura delirante²⁶, che trascina le parole, e con esse lo scrittore stesso, oltre i limiti del linguaggio significante, non comunica più forme di identificazione possibili, ma solo dei *divenire indiscernibili*, zone di indifferenziazione, di vicinanza, un flusso d'essere che si congiunge ad altri flussi, la potenza di un'intensità impersonale, quella di una singolarità al livello più alto che vieta ogni possibilità di dire "io". Ma chi è Bartleby?²⁷ E che cosa trasporta la delirante ripetizione della formula "I would prefer not to"? Cosa lega infine Bartleby e Achab?

Bartleby è uno scrivano che decide, paradossalmente, di *non scrivere più*, che sceglie – e non casualmente in una Wall Street che alla fine dell'ottocento comincia a delineare il nucleo di un processo di globalizzazione economica ancora incompiuto – di uscire dal cerchio della logica dell'utile che misura la vita degli uomini in ordine alla loro funzionalità. Personaggio indefinibile, uomo senza storia e senza particolarità, come racconta l'avvocato presso i cui uffici viene assunto, Bartleby appartiene alla sfera di quelle figure che Melville indica come *originali*, esseri solitari che travalicano ogni possibile spiegazione. Perso-

26 «La letteratura è delirio, e a questo titolo gioca il proprio destino fra due poli del delirio. Il delirio è una malattia, la malattia per eccellenza, ogni volta che innalza una razza alla pretesa d'essere pura e dominatrice. Ma è misura della salute quando invoca quella razza bastarda oppressa che ininterrottamente si agita sotto le donimazioni, resiste a tutto ciò che schiaccia e imprigiona e si configura in profondità nella letteratura come processo [...]. Fine ultimo della letteratura, liberare nel delirio questa creazione di salute o questa invenzione di un popolo, ossia una possibilità di vita» (G. Deleuze, *La letteratura e la vita*, in Id., *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 13-19, p. 17).

27 «Come scrivano Bartleby appartiene a una costellazione letteraria, la cui stella polare è Akakij ('là, in quelle copiatore, era per lui in qualche maniera racchiuso tutto il mondo [...] certe lettere erano le sue favorite e quando ci arrivava perdeva addirittura la testa'), al cui centro stanno i due astri gemelli Bouvard e Pécuchet ('buona idea nutrita in segreto da entrambi [...] copiare') e all'altro estremo della quale splendono le luci bianche di Simon Tanner ('io sono scrivano' è la sola identità che egli rivendica) e del principe Minskyn, che può riprodurre senza sforzo qualsiasi calligrafia. Più in là. Come un breve codazzo di asteroidi, gli anonimi cancellieri dei tribunali kafkiani. Ma vi è anche una costellazione filosofica di Bartleby, ed è possibile che soltanto questa contenga la cifra della figura che l'altra si limita a tracciare». È la figura dello scriba in senso evangelico, che scegliendo di non scrivere rinuncia nel luogo delle leggi alla Legge per aprire alla verità di un mondo «dove nulla è compossibile con l'altro, dove 'nulla è piuttosto che qualcosa'», la verità di una «creazione seconda, in cui Dio richiama a sé la sua potenza di non essere e crea a partire dal punto di indifferenza di potenza e impotenza. La creazione che ora si compie non è una ricreazione né una ripetizione eterna, ma, piuttosto, una decretazione, in cui ciò che è avvenuto e ciò che non è stato sono restituiti alla loro originaria unità nella mente di Dio e ciò che poteva non essere ed è stato sfuma in ciò che poteva essere e non è stato», (G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, in G. Deleuze-G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993, pp. 45-85, pp. 45-84). Un'interessante lettura del testo di Melville si trova in F. Garritano, *Aporie comunitarie. Sino alla fine del mondo*, Jaca Book, Milano 1999 alle pp. 164-192.

Il tema di B@bel

naggi che non si confondono con quelli, semplicemente *notevoli o singolari*, che sono innumerevoli nei romanzi e che hanno caratteristiche e proprietà ben definite e rispondono, nelle loro azioni, a leggi generali che salvaguardano, di volta in volta, valori particolari; uomini di *buon senso* quindi, *normali prodotti* di una comunità che non rilascia mai dei liberi. Un essere originale, al contrario, sfida l'impossibile semplicità del soggetto cartesiano, smaschera l'ovvietà di una conoscenza che spiega e ordina il mondo; l'originale è sempre un *inizio*, l'innesto nel presente di un divenire che

[...] scaglia tratti d'espressione fiammeggianti che manifestano la caparbietà di un pensiero senza immagine, di una domanda senza risposta, di una logica estrema e senza razionalità. Non hanno nulla di generale, e non sono particolari; sfuggono la conoscenza, sfidano la psicologia. Anche le parole che pronunciano travalicano le leggi generali della lingua (i 'presupposti'), tanto quanto le semplici particolarità del discorso, perché sono come le vestigia o le proiezioni di una lingua originale, unica, prima, e portano il linguaggio intero al limite del silenzio e della musica²⁸.

Bartleby è un Originale e il *leitmotiv*, la formula "preferirei di no" – che lo scrivano pronuncia smettendo di scrivere, proprio nel momento in cui l'avvocato pretende di esporlo alla vista degli altri copisti, di *includerlo* nel mondo della comunicazione fondata sulla presenza e sulla referenza – ripetuta o variata, nelle occorrenze fondamentali del racconto, introduce un segno di estraneità nella normale organizzazione dello studio legale che fa smarrire all'avvocato-narratore, e agli uomini di quel mondo ordinato e identificato, ogni punto di riferimento. La sua semplice e asciutta "preferenza" sconvolge la complessa e ricca eloquenza degli uomini di legge, incrina il muro delle parole ordinate, giuste/diritte, con cui teniamo a distanza gli altri, gli estranei che affollano il muro delle città erodendone pericolosamente le fondamenta.

La formula non è certamente esplicativa: non è arbitraria e tuttavia è enigmatica. Essa non solo non ammette alcuna preferenza, ma elimina anche qualsiasi non -preferito,

[...] annienta il termine a cui conduce e che ricusa; ama anche l'altro termine che sembra preservare e che diventa impossibile. In realtà li rende indistinti: scava una zona di indiscernibilità, di crescente indeterminazione tra attività non-preferite e un'attività preferibile. Ogni particolarità, ogni referenza è abolita. La formula rende impossibile 'copiare', il solo riferimento in rapporto al quale qualcosa potrebbe essere o no preferito. Preferirei niente piuttosto che qualcosa: non una volontà di nulla, ma l'avanzare di un nulla di volontà. Bartleby si è guadagnato il diritto di sopravvivere, vale

a dire di starsene diritto e immobile di fronte a un muro cieco. Essere in quanto essere e nient'altro. Si insiste perché dica di sì o di no. Ma sia che egli dica di no (collazionare, fare commissioni [...]), sia che dica di sì (copiare), sarebbe subito sconfitto, giudicato inutile, non sopravviverebbe²⁹.

La potenza della formula frantuma allora ogni volontà compromessa con l'intenzione, disattiva ogni atto linguistico rompendo la grammaticalità di una logica binaria e proposizionale che giudica il mondo connettendo parole e cose, che istituisce identità e seleziona/ordina gli individui nei differenti ruoli sociali, ponendo Bartleby fuori dal cerchio delle in-

28 G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, in Id., *Critica e clinica*, cit., pp. 93-118, p. 110.

29 *Ivi*, pp. 96-97.

II Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

clusioni nella dimensione esclusa, senza referenze, di una soggettività sovrana, senza possessori, senza proprietà, senza generalità, senza particolarità. Un soggetto che resiste così ad ogni possibile sostituzione, all'intrusione dello stesso nel differente; resiste ai tentativi dell'avvocato di farne un *suo* uomo, un essere destinato al *fare*, al perseguimento di un fine, al compimento del senso. Allora l'in-differenza di Bartleby è segno di una responsabilità radicale per l'assenza d'opera, per l'assenza di senso che l'uomo normale, l'uomo di buon senso impegnato nel lavoro, in una pratica di trasformazione-superamento di tutto ciò che è altro, di quegli altri che lo mettono in questione non tollera. Altri che tenta di decodificare, di ricondurre all'interno dei suoi dispositivi di controllo – l'avvocato tenta di comprendere Bartleby, cerca di stabilire con lui una comunicazione capace di integrarlo, di inserirlo in quella comunità in cui con la sua "passività attiva", col suo non scegliere, non preferire copiare, ma anche non preferire di non copiare, resiste ad entrare³⁰.

Bartleby è il segno di quella stirpe di uomini "traditi per essenza", angeli o santi, vittime che Melville indica come *fratelli senza padre* – creature pure e innocenti che «preferiscono [...] assolutamente nessuna volontà, un niente di volontà piuttosto che una volontà di niente» –, contrapponendoli a quei personaggi demoniaci, "traditori innati", carnefici o *padri che divorano i propri figli e gli altri*, come il capitano Achab che perseguendo la cattura della balena bianca perpetua il peccato prometeico della scelta, pone una *preferenza* e rompe un patto: infrange la legge della comunità, quella dei balenieri che vuole che si dia la caccia a qualunque balena sana si incontra senza alcuna preferenza. Santi e demoni, due mondi contrapposti, osserva Deleuze ma forse molto vicini, forse espressioni di una stessa creatura «colta sotto due aspetti, investita solo da un segno 'più' o da un segno 'meno'».

Tra i fratelli senza padre e i padri che divorano i figli Melville pone delle figure intermedie, *ambigue* – quelle che fanno capo al *buon padre*, benevolo e protettivo o al fratello maggiore – "guardiani delle leggi divine e umane" che, come l'avvocato, vogliono comprendere gli originali, siano essi demoni o santi, identificandosi, volta a volta con l'uno o l'altro. Essi vogliono *salvarli* tentando invano di *includerli*, di ricostituire, in nome della legge, l'integrità del discorso razionale irrimediabilmente rotta dalla formula mostrando, al-

la fine, sotto la maschera della benevolenza, il volto mostruoso della funzione paterna che vuole cancellare lo straniero: Bartleby, il folle, il *vagabondo*, l'alieno viene rinchiuso nella prigione, la diversità è riassorbita nel sistema delle pratiche immunitarie di normalizzazione, di internamento e di polizia proprie, come dirà Foucault, non solo delle società disciplinari, ma anche, con le conseguenti "conversioni" tecnologiche, delle odierne società di controllo. Ma l'ordine della comunità così conservato e la vittoria del buon senso, segnano lo scacco di una società che, come l'avvocato e il capitano Vere di *Moby Dik*, scopre che non ci sono buoni padri e fratelli figli di quei padri, ma solo padri che divorano i figli e figli senza padri. Sono proprio quelle figure, quelle false rappresentazioni che hanno prodotto l'illusione di una relazione caritatevole o filantropica fra gli uomini, di una fraternità ritmata sulla figura paterna, sulla filiazione e il legame di sangue, che devono allora essere sma-

30 Cfr. M. Blanchot, *L'idillio*, in Id., *L'eterna ripetizione e "Après coup"*, Cronopio, Napoli 1996, pp. 11-52.

Il tema di B@bel

scherate, dissolte affinché emerga il puro e semplice rapporto fraterno, cifra, dice Melville, di una *comunità di celibi* in cui ciascuno è

[...] *un fratello, una sorella ancor più veri per il fatto di non essere più il proprio, la propria, essendo sparita ogni 'proprietà' [...] se l'uomo è fratello dell'uomo, se è degno di 'fiducia', non lo è in quanto appartiene ad una nazione o in quanto proprietario azionario, ma lo è solo in quanto Uomo, quando ha perso quei caratteri che costituiscono la sua 'violenza', la sua 'idiozia', la sua 'abiezione', quando non ha più coscienza di sé se non sotto i tratti di una 'dignità democratica' che considera tutte le particolarità come altrettante macchie d'ignominia che suscitano angoscia o compassione*³¹.

Una fratellanza che richiede la de-costruzione dell'*ego cogito*, una radicale messa in questione di sé che espone l'io al proprio nulla (*rien*), a quel *non essere qualcosa* che è la sua più grande ricchezza, la possibilità di eccedere la riduzione ad elemento funzionale, utilizzabile, manipolabile, a merce posta al centro di un calcolo economico che non è più "a misura dell'universo", dice Bataille, di un cosmo dove ogni stella prodiga smisuratamente le sue forze, mentre sul nostro suolo, avido e pesante «gli uomini mietono le forze disponibili: assorbono, utilizzano, accumulano risorse di ogni tipo – solari, minerali, animali, vegetali. I più forti infine, si impadroniscono del lavoro dei più deboli»³². Per questo occorre aprire una nuova prospettiva sulla vita, quella di un'*economia generale*, "un'economia rovesciata nel suo stesso principio" che non riconosce valore solo ai processi di acquisizione e di produzione, ma anche a quelli di dissipazione, alle eccedenze che non possono mai essere consumate o spese con profitto aprendo a quel consumo improduttivo – *dono incalcolabile senza obbligo di ritorno* – che può portare ad una declinazione etica dell'economia ristretta nella messa in comune, oltre il regime di proprietà, di quel *surplus* d'energia che sopravanza alla necessità produttiva.

Allora il pericolo per noi non è il disordine di una società senza padri, ma quello del ritorno mai eluso del padre che sancisce il fallimento di ogni contestazione/rivoluzione là dove questa, come ci ha insegnato Kant, non sia preceduta/sostenuta da «una vera riforma del modo di pensare», da una ragione che critica di se stessa è capace di rompere il muro della prigione delle certezze teoriche e delle sicurezze morali in cui, "libero" di girare, Bartleby l'*inutile-inutilizzabile*, lo straniero, è stato rinchiuso, ma da dove non smette di ripetere quel-

la formula paradossale, *preferirei di no*, un'in-differenza che non smette di disturbare l'ordine delle comunità. Ed è in questo senso che l'uscita del pensiero, attraverso l'esperienza interiore, dalle coordinate di un umanesimo razionalistico, non è in Bataille indice di un irrazionalismo misticheggiante, ma un modo di forzare/contagiare la razionalità, di spingerla al limite per farle dire «quello che in un quadro ristretto, il razionalismo appunto, viene ricondotto nella zona del silenzio». È un modo per cogliere l'incertezza dell'uomo che non è «quella, falsa, delle filosofie dell'Uomo, inteso quasi sempre nella sua distanza-superiorità rispetto al resto (*animal rationale*), ma quella, *umana troppo umana*, del suo esistere concreto»³³

31 *Ivi*, pp. 34-35.

32 G. Bataille, *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000, pp. 21-22.

33 F.C. Papparo, *Per più vedere e per più farvi amici. L'esperienza interiore di G. Bataille*, in B. Moroncini-F.C. Papparo-G. Borrello, *L'ineguale umanità. Comunità, esperienza, differenza sessuale*, Luigi, Napoli 1991, pp. 79-135, pp. 82-118.

II Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

in cui si incontrano ragioni e passioni, esperienza e conoscenza emozionale e discorsiva. E se il «mondo è dato all'uomo come enigma da risolvere», Bataille ha trascorso tutta la sua vita immerso in questo interrogativo, nell'esperienza paradossale di una comunicazione possibile tra «due modi di conoscenza finora estranei l'uno all'altro o grossolanamente confusi [...] tra i dati di una conoscenza emozionale comune e rigorosa e quelli della conoscenza discorsiva»³⁴, un equilibrio difficile per una ragione ragionevole, empatica, sempre contestabile, interrogativa, ma che non si arrende all'assurdo mettendosi, senza riserve, in questione. Solo così possiamo sottrarci alla violenza definitoria del discorso, un *mal d'archiv* che ignora la salute del *chaos*, solo così possiamo «averla vinta sulla negazione», con una vittoria che concede riposo solo perché «vince col dubbio che è il risveglio». Ma, si chiede Bataille, «che sarebbe però il risveglio se illuminasse solo un mondo di astratte possibilità? Se non risvegliasse innanzitutto al possibile di Auschwitz, a un possibile di fetore e irrimediabile furia?». Si tratta di un risveglio che non è assolutamente un giudizio morale, una condanna che sottrae i «mostri» al possibile, ma un mezzo per evitare l'orrore perché è

[...] vano negare l'incessante pericolo della crudeltà quanto lo sarebbe negare quello dei dolori fisici. Non si rimedia ai suoi effetti se piattamente la si attribuisce a partiti o razze che, si crede, non hanno nulla di umano³⁵.

Ma la debolezza che, generando risentimento, ha fatto ammalare il mondo non si guarisce finché l'uomo persiste in quella stessa *impasse* in cui fu indotta la riflessione di Donatine-Alphonse-François conte de Sade sulla rivolta nel momento in cui si legò alla convulsione rivoluzionaria del suo tempo:

[...] 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, 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 me³⁶.

34 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 226.

35 G. Bataille, *Riflessioni sul boia e sulla vittima*, in a cura di F.C. Papparo, *Georges Bataille. L'al di là del serio e altri saggi*, Guida, Napoli 2000, pp. 479-484, p. 484. Desidero riportare per intero la nota che Bataille inserisce in questo testo che recensisce il romanzo di David Rousset, *Les jours de nostre mort* (1947). «Ovviamente, proponendo a partire da quest'opera di andare all'estremo della riflessione, non pretendo affatto di avere esaurito quanto di estremo interesse è contenuto nel suo universo. Il prossimo libro di Rousset, *Lazare resuscité*, avrà per argomento il ritorno da quell'altro mondo al mondo normale. Come avrebbe mai potuto la buia e immensa esperienza dei campi non mettere tutto in questione? Comunque e incessantemente bisognerà ritornarci», (*ivi*, nota 2, p. 484). Cfr. D.A.F. de Sade, *Francesi ancora uno sforzo se volete essere rivoluzionari*, in Id., *La filosofia nel boudoir*, Newton-Compton, Roma 1974; P. Klossowski, *Il marchese Sade e la rivoluzione*, in D. Hollier (a cura di), *Il collegio di sociologia 1937-1939*, edizione italiana a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

36 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 93.

II tema di B@bel

Tuttavia, oggi «noi non siamo più dei Greci e l'amicizia non è più la stessa»: il risveglio esige quindi una nuova forma di resistenza, “un’etica o una fede”, come dice Gilles Deleuze, per poter credere ancora in questo mondo, il risveglio esige la creazione di concetti, la configurazione di un evento a venire. Questo è il “lavoro” della filosofia, aprire un campo di possibilità, una forma futura che «invoca una nuova terra e un popolo che non esiste ancora», un non-stile nel pensiero capace di scompaginare le nebbie di una comunicazione che, nell’utilità dell’informazione e nella pretesa «di restaurare la società degli amici, o anche dei saggi, formando un’opinione universale come ‘consenso’ capace di moralizzare le nazioni, gli Stati e il mercato»³⁷ soffoca le idee consumando tutto ciò che germoglia nel terreno di quel meraviglioso *piano di immanenza* del pensiero che è la *vita*.

37 G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 100.