

GIUSEPPE FORNARI

OGGETTO E MORTE DI DIO IN GEORGES BATAILLE

SOMMARIO: 1. Filosofia e morte di Dio da Hegel a Bataille; 2. Misticismo “ateologico”.

... l’homme de la «negativité sans emploi» ...
est devant sa propre négativité comme devant un mur.

(Georges Bataille, *Le coupable*,
Lettre à X., chargé d’un cours sur Hegel...)

1. Filosofia e morte di Dio da Hegel a Bataille

Georges Bataille è un pensatore che si sottrae ad ogni schema classificatorio prefissato, e che vi si sottrae con lo scatto dell’animale selvatico che, per un istante di esitazione del suo cacciatore, scappa dalla trappola per lui predisposta. Eppure noi, questo animale tassonomicamente classificato e in verità sconosciuto, pensavamo di averlo intrappolato e ingabbiato, senza renderci conto che a restare dietro le sbarre era un’immagine illusoria, un *avatar* librario e mediatico, un φάντασμα. La conclusione è che noi non conosciamo Bataille, e viene da chiedersi quando ci rasseghneremo a conoscerlo, o quando potremo forse esaltarci nel farlo.

Il perché di questa situazione ermeneutica paradossale ci consegna a ciò che di noi stessi non vogliamo vedere né ammettere, noi i negatori di oggetto e di mondo, i distruttori di mondo e di mondi che si rifiutano di riconoscere quanto distruggono. Bataille ci mette di fronte alla crisi radicale dell’oggetto, del mondo, che egli registra in se stesso e che storicamente avverte intorno a sé, ma a differenza

di noi chiama tale evento per quello che è. Invoca l'oggetto di cui denuncia la perdita e di cui esplora il tramonto, dentro di sé e attorno a sé, in una crisi epocale definitiva di un'epoca che pensa di essersi lasciata alle spalle tutte le epoche.

Analogamente a un sismografo che ausculti le profondità della terra, Bataille sente il bisogno di registrare la rovina della dimensione oggettuale, il suo crollo reiterato e continuo che alla fine si trasforma in distruzione rivelatrice. Ma rivelatrice di cosa? Per capirlo, egli non può accontentarsi del piglio concettuale e speculativo della filosofia del suo tempo, che ignora o attutisce i colpi della distruzione nei suoi pseudo-mondi verbali. Solo collocandosi al di fuori della filosofia e della sua gabbia di prestidigitazioni dialettiche egli può trascrivere fedelmente l'innominabile, ossia ciò che gli altri non vogliono nominare attutendolo in qualche gioco nominalistico, in qualche nominazione illusoria.

Per questo il tramonto e il bisogno dell'oggetto domina in pagine frammentate e folgoranti, che per trovare l'ignoto devono essere ignote a se stesse, sapendo di affidarsi all'ignoto, e all'ignoranza di chi ignora l'ignoto. Pensiero sperimentale nel senso dolorante dell'*experimentum crucis*, in cui l'autore non si accontenta di descrivere il venir meno dell'oggetto, ma descrive il proprio venir meno come soggetto al pari del naufrago che avverta il *clinamen* liquido che lo sta trascinando verso il fondo del Maelstrom. Il suo occhio lucido rimane aperto, sbarrato, e ci trasmette fino all'ultimo i segnali oggettivati, oggettivanti di un caos pronto a cancellare qualunque oggettivazione, qualunque soggettivazione.

Significativa la sua fascinazione e contrapposizione rispetto a Kojève, che negli anni Trenta aveva tenuto a Parigi le sue famose lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito*, dov'è interpretata in provocatorii termini politici novecenteschi la vicenda dello Spirito umano tracciata da Hegel ripercorrendo le diverse costellazioni intercorse tra soggetto e oggetto.¹ Nella visione della *Phänomenologie des Geistes* otteniamo una serie di disposizioni epocali, fino a un'armoniosa realizzazione e riconciliazione tra soggetto e oggetto in una conclusiva sintesi storico-speculativa, quella dell'*absoluter Geist* di cui Hegel presenta e ricapitola la fenomenologia complessiva. Bataille semplicemente non ci

¹ Sui rapporti di Bataille con Kojève, v. Surya 1992, 230-233, 319-320, 337-338.

crede, non per scetticismo, ma per ammirazione, per via del *mirari* a cui questa rappresentazione perviene, vivendo del suo spettacolo e demolendo il suo credito nel momento medesimo in cui lo allestisce.

Certo, la contrapposizione a Hegel acquista peso specifico nella misura in cui parte da un terreno (da un *Grund*) comune e, mentre nella protesta di Kierkegaard contro Hegel e contro l'idealismo abbiamo un'incompatibilità teologica di impronta luterana fra ragione totalizzante ed esistenza del singolo, in Bataille abbiamo un'incompatibilità che potremmo definire ontologica e storica fra una totalizzazione reclamante la determinatezza del singolo per realizzarla e voce del singolo che protesta la sua totalizzazione mancata, che rifiuta il suo ruolo di tappabuchi rispetto a una rappresentazione previamente decisa di cui capisce sin troppo bene le ragioni e l'astuzia. Il problema di Hegel non è quello di non porre la determinatezza dell'essere, ma di non sapersela porre *fino in fondo*. È Hegel, infatti, a sollevare la questione del *cominciamento* (*Anfang*), l'inizio assoluto che si dà come unione dialettica di Essere indeterminato e Niente (*Nichts*) nel Divenire, che si risolve a sua volta nell'essere determinato. Il Niente, l'assolutamente Negativo (la Negazione in vista dell'Assoluto, potremmo dire), è ciò che imprime l'abbrivio al movimento della Totalità in via di determinazione, la quale per compiersi lungo il suo avventuroso cammino deve schiacciare più di un "fiore innocente", per ricorrere alla nota espressione delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, nella prospettiva di un adempimento che sarà infinito (*unendlich*) e, in quanto determinato, in-finito. Tuttavia codesto finito, che dovrebbe essere parte integrante del vero Infinito, non persiste a venirne negato, ad essere obliterato nella significazione apofatica del prefisso da cui l'Assoluto pianifica di redimerlo? Il cominciamento determinato tramite il Niente diviene riconoscimento del Ni-ente, ma lo riconosce per consegnarlo al Tutto che si limita a negarne la negazione, sotterraneamente perciò mantenendola, sicché da questo compimento denegatore risulta in ultimo che la Storia per dispiegarsi si chiude, la Totalità per realizzarsi si blocca. Il Negativo resta per così dire incastrato nel mezzo e non svolge alcun ruolo autonomo, assorbito com'è dapprima nell'indeterminato e infine nell'ultra-determinato che ratifica definitivamente se stesso, per cui il caos primordiale e lo Stato prussiano assolvono in pratica alla stessa funzione. L'obiezione di Bataille a Hegel non si basa perciò sulla totalità come tale, ma sull'incapacità

hegeliana di totalizzarla davvero, di includere davvero in se stessa ciò che vi si sottrae per definizione, ovvero ciò che sta *nel mezzo*, il “fiore innocente” calpestato dal trionfo dello Spirito, e che proprio con il suo rimanere schiacciato ne spiega lo slancio, funzionando in quanto arresamente se stesso, in quanto frammento irrelato e spezzato che consegna la sua negazione ad un'algebra a lui sconosciuta che se ne nutre.

Tutto ciò equivale a dire che la Ragione (*Vernunft*) hegeliana non riconosce *ab imis* il sacrificio sul quale il suo monumentale edificio si innalza. Ha un cominciamento, ma non riesce a spiegare il contenuto della sua indeterminazione né della sua successiva determinazione, per cui oscilla fra entrambe al momento della sua realizzazione definitiva, troppo determinata per aprirsi liberamente all'indeterminato e troppo indeterminata per appropriarsi sino in fondo del determinato. Tematizza e intende realizzare la Storia, ma non si apre alla sua ragion d'essere, alla *storicità*. Non accede alla Temporalità originaria, per dirla con Heidegger, a sua volta piegato su un rifiuto della totalità realizzata che ne nega i contenuti ontici pur di far valere il darsi totalizzante e mai totalizzato del *Sein*. Anche se ignora questi passaggi di carattere tecnico, Bataille fa qualcosa di meglio, li intuisce in una presa d'atto viscerale, attuata cioè nelle viscere, cercando l'unica strada fenomenologicamente ontologica, quella dell'elaborazione intellettuale *in statu nascendi*, del fenomeno interno descritto mentre si svolge, del sacrificio analizzato mentre è compiuto, con l'osservatore che si fa insieme vittima e celebrante.

Ma tutto ciò passa “per” (*durch*) l'aforisma nietzschiano sulla morte di Dio, testo sacro su cui da generazioni si sono raggiunti i vertici dell'incomprensione categoriale, della riconduzione al teorema vacuo dell'inesistenza che permetta al categoriale di mantenere se stesso a costo del collasso ermeneutico, dello svuotamento mentale. Un'ambiguità serpeggiante in Nietzsche per primo, oscillante tra il luogo comune dell'inesistenza di Dio, ripetuto e variato in molti altri passi dei suoi scritti, e l'inaggirabile storicità della sua uccisione che si proclama quasi da sé nell'aforisma 125 de *La gaia scienza*. In realtà, anche il filosofo della morte di Dio mostra di essere in debito verso la filosofia hegeliana, effettuando uno sbilanciamento simmetrico e inverso rispetto ai geniali sforzi del giovane Hegel di riconoscere l'imprescindibilità dell'uccisione storica di Dio e ricondurla al suo cammino speculativo,

un passaggio essenziale per cogliere sia la necessità per Bataille di ricorrere a Nietzsche, sia la sottigliezza e complessità del suo distanziarsi dall'autore della *Fenomenologia dello Spirito*.

Nel suo saggio *Glauben und Wissen* del 1802, Hegel interpreta la sentenza di provenienza teologica: «Dio stesso è morto» (*Gott selbst ist tot*), dapprima come sentimento rispondente a una mancanza empirica, e poi «come momento dell'idea più alta», in vista dell'«idea della libertà assoluta» proveniente alla filosofia dall'accettare «la Passione assoluta o il Venerdì Santo speculativo [*den spekulativen Karfreitag*] che già fu storico», ristabilendo «quest'ultimo nella piena verità e violenza della sua perdita di Dio [*in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit*]», sola premessa affinché di Dio possa esserci la resurrezione.² È dunque il momento sintetico dello Spirito a riconoscere nella sua «piena verità e violenza» la derivazione dell'aver “perso” Dio, della *Gottlosigkeit*, dalla realtà storica della sua uccisione, della sua crocefissione cristica e cristiana, ed è un riconoscimento questo saturo di conseguenze nel pensiero tedesco ed europeo, senza il quale non si capirebbe appieno il contesto storico in cui è maturato l'aforisma nietzschiano. Senonché, questo riconoscimento “patemico” avviene in forza di uno Spirito che si mostra indipendente da qualunque uccisione e che è pronto a superarla, a obliterarla, nel suo conclusivo e resurrezionale trionfo, di cui l'empiria del sentimento e la posizione astratta del pensiero, come lo stesso cristianesimo storico, sono una fasa preparatoria.

L'eccezionale perspicacia storica di questo affondo fa toccare con mano perché Bataille non potesse non essere affascinato da Hegel, e perché fosse per lui ancora più urgente prescindere se non voleva lasciarsi irretire dalla filosofia nella sua accezione più alta di sapere della totalità consapevole di aver pagato un prezzo per la propria totalizzazione, e tuttavia “determinato”, in nome del concetto di intero, ad attribuirne la titolarità esclusivamente a se stesso. In questa non facile emancipazione si annidava peraltro un'insidia ulteriore. Considerando che Hegel mantiene il primato filosofico e teologico dell'Idea, sembrerebbe sufficiente rovesciare il rapporto tra Idea e negatività storica del

² Hegel 1986, 432 (tr. mia – traduco *Härte* con «violenza» per sottolineare la drammaticità della Passione a cui il termine hegeliano rimanda. Ringrazio Markus Ophaelders per la consulenza linguistica).

Venerdi Santo per ripristinare l'effettivo rapporto causale nella prassi dell'azione politica di Marx, ed è questa l'altra "musa" politico-filosofica da cui Bataille non è meno attratto, in particolare nella teoria marxiana del lavoro desunta da Hegel, e incaricata di fornire alla prassi il suo momento antropologico e storico di partenza nel distacco dalla natura che la sua onerosa trasformazione consente. Eppure, anche l'inversione marxiana che, al soggetto hegeliano che mediante il lavoro raggiunge l'oggetto, sostituisce il lavoro che mediante l'oggetto permette al soggetto di realizzarsi, resta un rovesciamento dialettico che, pur mettendo il concreto al posto dell'ideale, non riesce a giustificare storicamente se stesso, a delucidare il proprio insorgere, col risultato di sostituire all'idealismo hegeliano una sorta di ergonomia naturalistica che ne perpetua lo schema. La constatazione finale è che sia in Hegel sia in Marx vi è una spiegazione della storia a cui Bataille non si mostra affatto insensibile, ma che non riesce a nascondere la latitanza di un processo genetico in grado di innescarla. Dispiegamento che non spiega, in altre parole, esplicazione che si attua a prezzo dell'*explicandum*, del suo tradimento per i trenta denari della metafisica realizzata o della filosofia della prassi.

Per questa ragione, oltre a respingere Hegel, Bataille deve sottrarsi anche a Marx, di cui recepisce la teoria del lavoro, ma riconoscendone l'evasività gnoseologica, l'inadempienza oggettivante. Come dichiara a tale proposito in *Teoria della religione*: «La conoscenza perfetta – compiuta, chiara e distinta – che il soggetto ha dell'oggetto è del tutto esteriore, attiene alla fabbricazione» [Bataille 2002, 30 (tr. modificata); Bataille 1976, 298]. Ciò sta a significare che, nella fase del lavoro e dell'utensile, manca un'oggettualità vera e propria rispetto alla quale possa costituirsi stabilmente il soggetto («una oggettività di tale natura [...] rimane confusa: questo elemento mantiene a un tempo tutti gli attributi di un soggetto e di un oggetto» [Bataille 2002, 32 (con una modifica); Bataille 1976, 300]). L'ingegnosa piegatura antropologica che Bataille imprime alla concezione marxiana del lavoro non ancora alienato è insoddisfacente per più motivi: l'oscillazione tra soggetto e oggetto è usata per spiegare gli slittamenti e le inversioni della sacralità arcaica, che invece presuppone dei sistemi in sé compiuti e diversi di universalità rappresentativa, sia pure a livelli di differenziazione minore

rispetto alle fasi culturali seguenti,³ ma è innegabile che questa carenza di perspicuità serva a Bataille per superare le inadeguatezze esplicative del materialismo storico. L'orizzonte più stabile della cultura propriamente detta, ossia capace di essere un mondo, è raggiunto allorché egli introduce, sempre in *Teoria della religione*, «la più grande negazione dell'ordine reale» che è il sacrificio, con il conseguente «ordine mitico» [Bataille 2002, 44; Bataille 1976, 308]. L'atto sacrificale, malgrado «un suo aspetto di puerile gratuità» (legato alle circostanze accidentali della scelta delle sue vittime), rivela per la prima volta «l'*invisibile* splendore candente [*éclat*] della vita che non è una *cosa*» e dà quindi luogo alla differenziazione decisiva, suscettibile di far tornare per qualche istante all'immanenza del mondo animale ma su di un piano più alto di realizzazione e riconciliazione [Bataille 2002, 44-45 (con una modifica); Bataille 1976, 308-309].⁴ Alcuni tratti essenziali del pensiero di Hegel e di Marx in qualche maniera ritornano, e tuttavia si mettono in moto solo una volta che sono espianati dal loro apparato categoriale e ideologico, restituiti a una verità performativa e rituale inconcepibile alla dimensione filosofica tradizionale, consegnati a un'incertezza esistenziale imprevedibilmente esposta al futuro. Si può quindi con pieno fondamento affermare che Bataille ascolta le sirene speculative e politiche di ambedue i pensatori senza mai cedervi, legato al pari di Ulisse all'invisibile albero maestro di un esistente (ossia esistenziale al livello più basso, più elementare) sottrarsi all'intero che gliene fa rivivere integralmente l'origine, la storicità.

Gli astratti appaiamenti e rovesciamenti dialettici in cui va a impigliarsi anche il più audace pensiero storico del XIX secolo aiutano a capire con quale facilità il Venerdì Santo speculativo di Hegel sia potuto degenerare, per mano degli infiniti chiosatori dell'aforisma nietzschiano, in crocefissione della pura evidenza, in seppellimento, non seguito da alcuna resurrezione, di una testualità letterale resa impotente a veicolare qualunque spirito. La verità esplorata da Nietzsche e da Bataille,

³ Per un'ipotizzabile spiegazione di questo passaggio teorico lacunoso, v. *infra* nota 11.

⁴ Va aggiunto che in Bataille anche il conseguimento pieno dell'oggetto rimane instabile (come suggerisce la stessa immagine dell'*éclat*, lo splendore frutto dell'incandescenza, di un processo igneo) ed è sempre revocabile, rendendo i sistemi culturali costantemente esposti alla loro crisi e caduta.

con un'impressionante progressione rispetto ad Hegel, è invece quella *ad verbum* per cui la morte di Dio non è affatto la sua esangue scomparsa, bensì l'evento trascendentale da cui scaturisce ogni nozione di Dio, l'atto sanguinoso con cui uomini che non erano ancora uomini, animali che non erano più animali, hanno scoperto il Divino nella carne di un loro simile ucciso per loro mano, decretando l'inizio di un essere che era animale *e* divino al contempo, e che da quel momento avrebbe avuto un "lacerante" (aggettivo sul quale tornare) bisogno di entrambi i lati della sua equazione impossibile e necessaria.⁵ Ecco il Cominciamento assoluto, l'Evento capace di includere in sé, con modalità brutalmente adialettica, finito e infinito. Nietzsche è la prima clamorosa dimostrazione che la filosofia moderna poteva trovare se stessa solamente oltrepassando se stessa, senza nessuna *Aufhebung* trionfale. Soltanto il sacrificio della filosofia è in grado di far rinascere la filosofia dal sacrificio, questo può essere considerato il lascito filosofico e antifilosofico di Bataille, unico vero continuatore di Nietzsche nel XX secolo.

2. *Misticismo "ateologico"*

Andiamo a scorrere alcuni passi da *Il colpevole* (1944), uno dei tre libri composti da Bataille durante gli anni della guerra che, assieme a *L'esperienza interiore* (1943) e *Su Nietzsche* (1945), vengono a formare quella che egli battezza *Somme athéologique*, che è come dire *Summa atheologica*, con evidente allusione ironica alla *Summa theologiae* di san Tommaso, da non equivocare superficialmente come un prender-sene beffe.⁶ L'intento è piuttosto quello di raggiungere un'altra *Summa* intesa non come celebrazione della totalità, ma come consegna finale a una totalità sottratta che per noi è l'unica vera, e che come tale è l'unica condizione per porla. La "ateologicità", in altre parole, non è lo spazio cerebrialmente vuoto dell'assenza di Dio, bensì l'azzeramento delle

⁵ Su questo v. Fornari 2021, 47-52 e ss.

⁶ Sull'intenzionalità del riferimento, e il parallelo con il bombardamento della cattedrale di Reims durante la Prima guerra mondiale, cfr. Hollier 1993, in particolare 82-91; alla distruzione della cattedrale della città dove Bataille ha trascorso la sua infanzia è dedicato il primo scritto da lui pubblicato, *Notre-Dame de Rheims* [Hollier 1993, 35-43].

condizioni categoriali che lo riconducono a un esistente già dato, bloccando le sorgenti precategoriali che ne hanno determinato l'insorgere, e che ritorneranno ad agire sotto i colpi di maglio avviati a distruggere ogni esistente già dato.

Una precisazione si rende necessaria ai fini di una valutazione filosofica di questo pensiero strutturalmente, disperatamente esperienziale. Esso ha una sua indiscutibile sistematicità, ma non nel senso del sistema acquisito, che implicherebbe il ricadere nell'impalcatura hegeliana, bensì in quello dinamico di un procedimento frammentario per illuminazioni o folgorazioni fedelmente riprodotte da uno stile non meno incisivo e tagliente di una ferita. Sembrano scorci, e sono squarci, da commentare con analiticità proporzionale alla profondità del taglio che infliggono, alla densità del sangue che ne scorre e che ci lascia in vita più che altro perché si raggruma all'istante. Nelle opere del secondo dopoguerra Bataille tenta a più riprese il saggio sistematico, onde affermarsi negli ambienti intellettuali parigini come pensatore *à la* Sartre, ma non è un caso che questi scritti rimangano in sostanza incompiuti e mantengano una struttura discontinua che riserva la piena forza del pensiero ai momenti in cui la folgorazione, lo squarcio illuminante interviene. Per questa ragione i tre titoli della *Somme athéologique*, benché anch'essi a loro modo incompiuti e incompatibili, possono essere considerati i suoi capolavori, sospesi come sono sul precario equilibrio tra l'affermazione di sé propria della scrittura e la pernicioso attrazione del nulla e del vuoto che l'atto stesso di scrivere documenta, sicché la pagina ci restituisce la fragile cresta sommitale su cui cammina l'autore, la vertigine di una lucidità zenitale sempre in procinto di cadere nel suo abisso stellare, ma appunto per questo capace di brillare nelle tenebre siderali che riconosce come sue. La mia scelta è quella di analizzare alcuni passi e sequenze di questa camera di condensazione dell'intera trilogia che è *Il colpevole*, strana torcia di pensieri e parole che riesce a illuminare perché è lo stesso scrittore a fornirle il combustibile e a trasformarne i proferimenti in gas incandescente, in plasma radiante, in una parola in *éclat*, in processo di fusione materica che ci raggiunge sotto forma di scheggia rovente, di lapillo vulcanico.

All'inizio de *Il colpevole* Bataille esordisce con una dichiarazione di rigore intellettuale da prendere assolutamente alla lettera, non tanto per i suoi risultati, che pure hanno il potere di catturare il lettore anche

in assenza di una comprensione immediata, ma più ancora come indicazione di metodo, come delineazione di una *methodos* che trova da sé la sua ódós creandola in mezzo al Ni-ente e alimentandola in forza di codesta negazione dell'ente.⁷ È l'esatto opposto di ogni soggettivismo sfrenato, di ogni espansione illimitata e presuntuosa, presumamente, dell'io:

Odio il romanticismo: la mia testa è una delle più solide che ci siano. Il disordine in me deriva dalla forza inutilizzata [*inemployée*]. Ho strappato (o perduto) la lettera a X..., in cui esprimevo l'idea che, al compimento della storia, la negatività [*négativité*] sarebbe senza impiego [*sans emploi*]: la negatività, ovvero l'azione – che disturba (si trattava di Hegel). La negatività senza impiego distruggerà [*détruirait*] colui che la vive: il sacrificio illuminerà il compimento come illuminò l'aurora della storia [Bataille 2021, 71 (con una modifica); Bataille 1973, 289].

La «lettera a X», che non senza ironia lo scrivente dichiara di aver stracciato o smarrito, è la minuta di una lettera indirizzata e mai spedita a Kojève, che viene riportata in parte ne *Il colpevole*⁸ e ci conduce subito al cuore della contrapposizione batailliana alla filosofia *par excellence* rappresentata da Hegel. La negatività di cui parla Bataille è innanzi tutto quel fattore di contrapposizione frontale inseparabile dal raffronto tra soggetto e oggetto. Anche etimologicamente, *objectum* dà l'idea di qualcosa a cui mi contrappongo, come nell'equivalente tedesco del termine latino, che è *Gegenstand*. Si tratta quindi di *ciò contro cui io sto*. Nel pensiero hegeliano il *Gegen*, l'essere contro, è riconosciuto, ma in via più che altro finalizzata a ottenere la sua imponente sintesi storico-speculativa che vede la realizzazione armoniosa di tutti gli aspetti dello spirito umano, laddove invece Bataille non esita a scrivere che nel

⁷ Il Bataille maturo cerca di distinguere dal semplice Niente il Nulla in quanto distruzione “direzionata” che come tale permette la rielaborazione simbolica: la distinzione ha valore più che altro euristico e, una volta acquisita, non ha bisogno di essere mantenuta a livello terminologico; stessa considerazione vale per il sacrificio, che a più riprese l'autore distingue dal puro e semplice annientamento: una volta compresane la struttura interna, ciò non toglie che esso sia, per l'essere sacrificato e dal nostro punto di vista, un annientamento.

⁸ La minuta è datata 6 dicembre 1937 ed è riprodotta in Bataille 2021, 163-165 (Bataille 1973, 369-371; parti inedite pubblicate in apparato, 562-565).

compimento della storia più che mai permane la negatività senza impiego. È una conclusione che descrive anzitutto lui stesso, e che trova la sua verità nel mantenersi rigorosamente circoscritta al suo fallimento di singolo, alla *débâcle* della sua singolarità *qua talis*. Non ci sono mezzi termini, né intervengono astrazioni filosofiche, *engagements* alla Marx o alla Sartre, ad attutire il colpo. Per essere esatti, Bataille ricorre al concetto astratto di «negatività», che è una citazione hegeliana e kojéviana, ma per piegarlo a enunciato di una negazione *ad personam*, a cui la categorizzazione universale toglie ogni possibile scampo o parziale eccezione. La stessa astrazione filosofica diviene così un mero strumento per esprimere una verità desolatamente personale, esistente nel senso di un venir meno all'esistenza medesima. La «negatività senza impiego» designa lui come persona fallita, interamente consegnata al *non* del suo fallimento. Egli è un tutt'uno col fallimento di dichiararsi un perdente davanti al filosofo di successo, ammirato e acclamato sulla piazza intellettuale parigina.

Si direbbe la confessione di uno smacco personale, del tutto idiosincratice e particolare rispetto a un sistema pienamente dispiegato come quello di Hegel secondo la brillante riattualizzazione che ne dava Kojève.⁹ Tuttavia, negli intendimenti batailliani, è proprio questa negatività senza impiego, questa opposizione dialettica deprivata di qualunque dialettica, a far fallire il sistema di Hegel, e implicitamente la sua ripresa kojéviana. Da una parte, abbiamo il tentativo della razionalità filosofica moderna di spiegare tutto e di riconoscere il negativo all'interno di un compimento complessivo in cui tutto si giustifica e “si tiene”. A questo trionfalismo Bataille così controbatte nella sua minuta: «Immagino che la mia vita – vale a dire l'aborto [*avortement*], meglio ancora, la ferita aperta che è la mia vita – da sola costituisca la confutazione del sistema chiuso di Hegel» [Bataille 2021, 163 (tr. modificata); Bataille 1973, 369-370].

Le espressioni impiegate dall'autore per descrivere la propria vita sono molto forti e non ne va attenuata la fisicità, la tragica inadempien-

⁹ Questo è un fraintendimento presente anche nella miglior letteratura batailliana: cfr. Surya 1992, 486, che definisce la lettera a Kojève come scritta *en des terms acerbes* e non manca di banalizzarne la *négativité sans emploi* del testo citandola a senso come *une insignifiance sans appel*.

za rispetto a un progetto vitale concreto che si vede condannato, sottratto a quella che dovrebbe esserne la naturale realizzazione. L'argomentazione è puramente ontologica, nel senso che è inseparabile dalla condizione ontologica in cui si trova chi la presenta *in re*, vale a dire in se stesso. È sintomatico che in un suo saggio Agamben mostri di non accorgersi della punta acuminata dell'argomento batailliano [Agamben 2003, 12-15]. Agamben fa fare a Bataille la figura del povero gramo che non riesce a venire a capo dei problemi che descrive, mentre è proprio questo non venire a capo che Bataille utilizza come argomento decisivo contro l'illusoria conciliazione hegeliana.

Arriviamo così all'unico passo coerente, quello in cui la negatività senza impiego si risolve in un sacrificio produttore di splendore, capace di un cominciamento radicalmente diverso dall'*Anfang* indeterminato da cui il sistema hegeliano prende le mosse, inutilmente rovesciato dall'utilitarismo del lavoro marxiano. Bataille sta asserendo che la negatività senza impiego – e perciò senza riscatto, senza salvezza, senza redenzione (non c'è un lieto fine che ne rovesci l'esito, che la riporti all'esistenza) – non è un semplice dato personale, poiché viene a fare un tutt'uno con la morte di Dio, tramite un'identificazione pre-personale con chi ne ha pagato di volta in volta il prezzo. Il sacrificio di Bataille stesso (come aggiunge tra parentesi: «niente ora mi impedirebbe di salire i gradini d'un altare sul quale forse sanguinerò» [Bataille 2021, 72 (con modifiche); Bataille 1973, 290]) potrà allora illuminare il compimento della storia umana perché di questa storia ha reso possibile il sorgere. L'annuncio nietzschiano trova in Bataille la sua unica vera ripresa novecentesca, che tuttora si è lontani dal riconoscere nella sua effettiva portata. Il suo percorso arriva a coincidere con l'intuizione, con l'esperienza storica e personale della morte di Dio. E, con la stessa acutezza, Bataille sa che il sacrificio "finale" di chi diventa consapevole della morte di Dio non può essere uguale al sacrificio iniziale. Ecco il seguito del passo sull'odio del romanticismo: «Il sacrificio non può essere per noi ciò che fu all'inizio dei "tempi" [*au débuts du "temps"*]. Noi facciamo l'esperienza dell'appagamento [*apaisement*] impossibile. La santità lucida riconosce in se stessa la necessità di distruggere, la necessità d'una soluzione tragica» [Bataille 2021, 71-72; Bataille 1973, 289-290].

Ciò significa che l'evento originario dell'uccisione di Dio si è trasformato, nell'uomo moderno, in esperienza estrema del limite, in una ricerca «dell'appagamento impossibile» che è la metamorfosi individuale e desiderativa del sacrificio. Questo azzardo dissipatore, questa tentazione disposta in qualsiasi momento a mettere a repentaglio la vita e quanto serve alla vita, è ciò che Bataille descrive come *chance*, la vertigine di appropriarsi *mentalmente* del caso e del pericolo che ci avvolgono al pari di una scia cometaria di scoscendimenti invisibili, per attingere alla bellezza di un'esistenza che di nulla deve rispondere, che a nulla è subordinata, e che appunto in questo suo assoluto prescindere si presenta come *sovrana*.

Prima di fare qualche altro passo in queste non misurabili prospettive, è necessario approfondirne le premesse storiche e personali. Non v'è dubbio che in Bataille agisca una costante vena autodistruttiva, che lo conduce negli anni Trenta a rischiare la follia e il suicidio, ma il culmine di questo percorso implosivo è assai meno noto, e ci porta al tentativo di farsi uccidere ritualmente nella società segreta da lui fondata di *Acéphale*, tentativo fallito per il rifiuto degli altri iniziati della *conjuración sacrée*. Per la sua importanza riporto la testimonianza di uno dei membri di *Acéphale*, Patrick Waldberg, che in uno scritto di molti anni dopo chiarisce questo punto oscuro della biografia batailliana [Waldberg 1995]. Siamo nell'autunno del 1939, a guerra mondiale già cominciata, nello strano snervante interludio della *drôle de guerre*; la località che fa da sfondo all'episodio è una foresta nei pressi di Parigi che, negli ipotizzabili intendimenti del capo di *Acéphale*, doveva riprodurre il bosco di Nemi il cui re era destinato a regnare finché qualcuno non lo sfidasse e uccidesse, come riporta Frazer ne *Il ramo d'oro*. Questo il breve racconto di Waldberg: «Durante l'ultimo incontro, nel cuore della foresta, eravamo solo in quattro, e Bataille chiese solennemente agli altri tre di metterlo a morte, perché quel sacrificio, fondando il mito, assicurasse la sopravvivenza della comunità. Quel favore gli fu negato» [Bataille 1997, 296, nota 1 al testo 68; cfr. Fornari 2021, 646-648].

È da notare come il protagonista di questa cruciale testimonianza applichi su di sé quella derivazione del mito dal sacrificio che teorizzerà pochi anni dopo. L'episodio si rende più comprensibile se teniamo presente la disperazione di Bataille in quel periodo, a causa del dolore e dei sensi di colpa per la morte della donna con cui aveva avuto la

liaison più intensa e contrastata della sua vita, Colette Peignot (Laure), una catastrofe personale che confluisce nell'acuta percezione della catastrofe verso cui si era avviata la Francia, e con lei l'Europa, senza trovare una risposta culturale, *spirituale*, alla sfida del nazionalsocialismo (non per niente la scena conclusiva de *Le bleu du ciel*, ispirato alla storia con Laure, è un amplesso del protagonista con la sua donna nei pressi di un cimitero in Germania durante una fiaccolata notturna delle SA).¹⁰ A differenza di altri in quegli anni (e non solamente in quegli anni), Bataille non reagisce a questa disperazione individuale e collettiva cercando di infliggere a qualcun altro l'evento risolutore del sacrificio, ma offre se stesso come vittima espiatoria, con un gesto rituale (non dimentichiamo l'avverbio «solennelemente») che, facendo ricadere su di sé la violenza, assume un inevitabile sapore cristico. Né va sottovalutata la capacità reattiva con cui egli riesce a sopravvivere a questi momenti di effusione autodistruttiva, ricavandone nuove energie, nuove conoscenze. La *chance* che si colloca al centro del suo pensiero è l'interiorizzazione della casualità e del pericolo, è l'arte di amare la vita accettandone in pieno la distruttività luminosa, per cui la soglia arrischiata della contingenza è anche la soglia che dona l'eccedenza incalcolabile della bellezza, della vertigine, della gloria. Mentre il sacrificio preconizzato da Nietzsche si risolve in una sinistra divinizzazione ottenuta al prezzo dell'immolazione di sé, finalmente esperita sotto forma di pazzia dionisiaca, Bataille testimonia una tendenza analoga, ma estrovertendola nell'eccedenza affettiva del sacrificio per gli altri, con un ultimo rovesciamento adialettico che mostra come sopravvivere al centro medesimo della distruzione, per trasformarlo in perno invisibile di consapevolezza, di condivisione.

Dal *clinamen* scivoloso e scosceso della distruzione di sé, preceduta e accompagnata dall'autodistruzione relazionale ed emotiva della *débauche* erotica che possiede l'autore con la forza di un demone antisocratico, si sprigiona una singolare capacità di ripresa, che non solo non attutisce la realtà del sacrificio, della morte di Dio, ma ne richiede un'esperienza reale, vissuta senza abbellimenti né compromessi, e metabolizzata in orizzonte spirituale e mentale, secondo modalità di tipo sciamanico rivisitate a livelli di coscienza, e di potenziale stabilizzazio-

¹⁰ Sulla storia d'amore con Colette Peignot, v. Surya 1992, 240-251.

ne, sconosciuti al loro prototipo preistorico.¹¹ Le ricadute conoscitive e teoriche di un simile percorso, metamorfico nel senso geologico delle rocce trasformate chimicamente dalle profondità telluriche attraversate, si possono immediatamente apprezzare negli esiti della riflessione battailliana matura, di cui l'atto sacrificale, come abbiamo visto, è l'asse fermo di rotazione, l'inoltrapassabile punto di condensazione.

Il sacrificio, secondo quanto stabilito in *Teoria della religione*, è la sottrazione di qualcosa all'ordine delle cose per assicurare o ripristinare un ordine più elevato [Bataille 2002, 43-49], ed è essenzialmente ciò che avviene sul piano economico nella *dépense*, il dispendio che sperpera i beni accumulati riaffermando la sovranità di chi li sottrae alla legge quantitativa della ricchezza rimettendola così in circolo, e sul piano psicologico nell'erotismo, la sessualità proibita che deve soddisfarsi trasgredendo le norme e così confermandone, nella dissipazione e nel pericolo di un soddisfacimento fine a se stesso, la ragion d'essere. Queste analogie strutturali confermano che il dispendio e l'erotismo non sono che le ricadute in ambito produttivo e desiderativo di una sottrazione più originaria che, prima di investire le cose materiali e gli oggetti del desiderio, veniva a lambire e a ingoiare *qualcuno*, come sottolinea la situazione ambigualmente intermedia dell'attrazione erotica che mette in gioco la sfera più corporea e intima. È il sacrificio umano la verità nascosta, l'«*invisible splendore candente*» della negatività senza impiego, che celebra la sottrazione radicale dell'oggetto nel soggetto medesimo che la attua, o che piuttosto fa emergere nel baricentro invisibile tra oggetto e soggetto una sorta di buco nero da cui provengono entrambi, con una precedenza da assegnare all'oggetto che è la prima estroflessione di una funzione soggettivante (di un'intenzionalità potremmo dire, ma senza l'astrattezza della nozione husserliana) che solo esternandosi può articolare se stessa.

È il sacrificio umano il fuoco incomburente attorno a cui si muove la vita di Bataille, e che si riverbera in ogni aspetto della sua produzione, imperniata sul venir meno dell'oggetto e dei processi di mediazione che

¹¹ Forse è questa la ragione per cui Bataille attribuisce alla religiosità arcaica un'oscillazione tra soggetto e oggetto che è invece ascrivibile a una fase di tipo sciamanico, in cui una simile oscillazione mostra di corrispondere a nuove forme di mentalizzazione (Fornari 2021, 111-113, 146-147, e altrove).

un tempo lo rendevano raggiungibile, dando così esistenza al soggetto. Senonché, questa constatazione negativistica, che sembrerebbe avallare i più abusati cliché postmoderni, segna invece un inizio imprevisto, poiché ci riporta allo scenario angoscioso e rivelatore della morte di Dio che apre alla possibilità di una sua rinascita, rivissuta da Bataille nella scandalosa mimèsi su di sé del rituale del re del bosco di Nemi. Osserviamo in un'altra incalzante sequenza de *Il colpevole* il convergere di tali momenti (venir meno di sé e dell'oggetto, morte di Dio, sacrificio) in un'unica presa di coscienza che Bataille asserisce spavalamente. Il discorso sembra psicologico, ma trascende di colpo ogni psicologia:

Non credo in Dio, a causa del non credere in me [*faute de croire en moi*].

Credere in Dio è credere in se stessi. Dio è soltanto una garanzia che si dà all'io.

Se non avessimo abbandonato l'io all'assoluto, ne rideremmo [Bataille 2021, 62 (con una modifica); Bataille 1973, 282].

Si direbbe l'ennesima affermazione di egotismo, accentuata dall'immagine ricorrente e in qualche caso persino sinistra del riso, ma è vero il contrario. Il riso batailliano esprime in sé una convulsione – non esente da tocchi patologici, che si avvertono più clamorosamente nei momenti di esaltazione maniaco-depressiva di Nietzsche –, ma nella circolarità esplorativa che Bataille raggiunge l'atto di ridere viene a indicare la radicalità di un congedo da ogni possibile appoggio proiettivo e consolatorio. Non è un precipitare nella psiche, è piuttosto un liberarsene in quanto avventizia, in quanto “ridicola” nella sua veste fallace di costruzione simbolica protettiva. Bataille si riferisce nel passo all'io e all'assoluto intesi come qualcosa che c'è già e che possiamo dare per presupposto, per cui al Dio-garanzia corrisponde un io-garanzia, ed entrambi dovrebbero determinare il mondo degli oggetti, laddove invece entrambi precipitano nel baratro dell'insussistenza poiché la loro correlazione, ridotta ad appaiamento svuotato, altro non è che un *circulus vitiosus* autoconfermativo. L'inconfondibile esperienza della contemporaneità si può far corrispondere al momento in cui i pensatori più avanzati avvertono che la mediazione tra soggetto, oggetto e mediatore divino si è inceppata perché riconoscibile nelle sue radici storiche e umane. Il precedente collante sacrale magico metafisico ai loro occhi non funziona più, ed è la luce stessa del mondo a oscurarsi, come pre-

conizzato nell'aforisma nietzschiano dalla lanterna accesa dall'uomo folle al primo mattino, a significare il distacco della terra da un sole precipitato in un tramonto cosmico irreversibile.

La conoscenza che sorge da questa liberazione angosciosa, dopo aver raggiunto la frenesia dionisiaca in Nietzsche, si accelera nel Novecento a ritmi sempre più concitati man mano che è l'intero mondo storico dell'Europa a venir scosso e travolto dall'acquisizione, barbaricamente appiattita nella percezione passiva delle sue ideologie, del tragico oscuramento di Dio, di un Venerdì Santo privo di resurrezioni speculative. Ma il movimento che Bataille compie consiste nell'abbandonare scientemente ogni possibile garanzia, col risultato di scoprire che tutte le componenti dell'uomo e del mondo, a cominciare dal Divino che le istituisce, mai sarebbero esistite senza la messa in gioco del sacrificio, che è l'esatto opposto dell'illusorio mantenimento della metafisica e della teologia, ma anche di una dichiarazione di inesistenza illusa di essere definitiva: «Se abbandono la mia vita alla vita stessa, alla vita da vivere, alla vita da perdere (non mi piace dire: all'esperienza mistica), apro gli occhi su di un mondo in cui ho un senso solo ferito, smembrato [*déchiré*], *sacrificato*, in cui la divinità, allo stesso modo, è solo smembramento [*déchirement*], messa a morte, sacrificio» [Bataille 2021, 62-63 (tr. modificata); Bataille 1973, 282].

Bataille spiega subito perché non gli piace parlare di «esperienza mistica», che secondo il senso comune rimanda a una realtà divina preesistente a cui il mistico si congiunge nell'*unio mystica* celebrandone e dimostrandone l'esistenza. Al contrario, per intendere il vero tenore del passo bisogna evitare la metaforizzazione automatica delle sue espressioni cruente, in particolare dell'atto del *déchirement*, che è il fare a pezzi una vittima in un'azione collettiva convulsa e pressoché istantanea corrispondente allo *σπαραγμός* dionisiaco, che nella sua versione più originaria coincide con l'omofagia (*ὁμοφαγία*), l'atto collettivo del mangiare una vittima cruda (*ὁμός*), ossia ancora viva. In queste evocazioni sacrificali nulla vi è di metaforico, come vorrebbe lo stereotipo del Bataille "letterato", poiché ci conducono subito nei gangli vitali e mortali del pensiero di Nietzsche, mostrandosi intimamente legate alla sua follia dionisiaca, di cui come nessun altro Bataille avverte la terribile verità religiosa. Più che di raggiungere una comprensione diversa, e diversamente drammatica, del destino di Nietzsche, si tratta di com-

prendere che per lui era questo l'Evento (*Ereigniss*, com'egli scrive nell'aforisma 125) posto all'origine dell'intera umanità, l'atto originario che fa di Dioniso l'epitome religiosa della sua genesi e del suo destino. La scomparsa del sole dalla terra non è la cancellazione del sole, è il traumatico simbolo delle condizioni che in noi lo fanno sorgere, che in noi lo fanno ri-sorgere. La grandezza del mistico misconosciuto che è Bataille sta tutta nell'esser travolto da questa intuizione e nel capire che da essa dipende il futuro dell'uomo contemporaneo, accecato dall'ottundimento degli spettatori al mercato che deridono ferocemente l'uomo folle nietzschiano per vanificarne l'annuncio. È questo a rendere unico il ruolo di Bataille, prontamente neutralizzato dalle successive mode della filosofia transalpina e dal *cliché* letterario e surrealista cucitogli addosso.

La riprova di quanto dico viene dal constatare che soltanto questa premessa permette di cogliere lo spessore di riflessioni – filosofiche e teologiche in un senso ben più originario delle stanche esercitazioni etichettate sotto tale nome – che è Bataille il primo a sviluppare con la spavalda temerarietà che anche Heidegger in quegli anni sfiora senza mai farla sua, e per il motivo essenziale (“essenziante”) che il capo visionario di *Acéphale* non impazzisce al pari di Nietzsche, scampando al sacrificio di sé da lui predisposto e mantenendo così uno sguardo lucidamente sbarrato sull'abisso da cui tutti noi proveniamo. Dà da riflettere che un simile evento, che segna una delle punte più alte del pensiero occidentale del XX secolo, persista a venir ignorato. Più che mai oggi regna la menzogna della folla al mercato, e la plenarietà di questa menzogna è tale da preludere forse a un disvelamento che non avrà più bisogno di parole precipitate nel vuoto, ma di *facta*, di πράγματα, che parleranno nel linguaggio brutale delle “cose stesse” preposte a fare e disfare il mondo umano, in una fenomenologia performativa che un intero mondo sembra invocare.

La conferma viene dallo spessore conoscitivo che le parole di Bataille manifestano non appena le si prenda sul serio, non appena le si disinserisca dalla ganga falsificante dello sfogo soggettivistico, della letterarietà deresponsabilizzante e ontologicamente svuotata. L'esperienza batailliana è mistica in un senso sconvolgente e sconvolto che non ha nulla di “confessionale” in quanto precede ogni nozione storica di credo religioso, in quanto “ateologica” nell'accezione vertiginosa di

una condizione ancestrale dove Dio non esiste per la ragione, la *ratio*, che ne sorgono le premesse, per la ragione che Dio – “ciò” che sarebbe corrisposto al Divino – *viene ucciso* in un’azione teo-gonica *che è antropo-gonica*. L’ombra del grottesco, senza alcun riso liberatorio, cade su una cultura inabilitata a riconoscere i suoi più alti raggiungimenti, su una storia del pensiero ancora incapace di cogliere la portata di intuizioni che ne rivivono il nascere raccontandolo in tutta semplicità, con l’arresa coerenza del condannato a morte che riesce per qualche istante a descrivere il proprio supplizio. Nell’esperienza proto-mistica di Bataille tutti e tre i poli tradizionali dell’esperienza religiosa (soggetto, oggetto, Dio) si fondono e portano allo scoperto la transitività segreta che ne reggeva il rapporto, palesandosene come il processo generatore:

Mi vengono a dire che, per chi si esercita nella contemplazione, Dio è tanto necessario quanto un estremo lo è all’altro, se si vuole la scintilla elettrica tra i due. L’estasi ha bisogno di un oggetto idoneo a farla scaturire: anche se ridotto a un punto, quest’oggetto esercita un’azione tanto lacerante [*déchirante*] che talvolta sarebbe conveniente o comodo nominarlo. Ma è il caso di aggiungere che in tutto questo si annida un pericolo: il limite (il peso) a cui diamo il nome di Dio interviene prima della folgorazione. In verità, l’oggetto o il punto davanti a me, verso cui l’estasi è diretta, corrisponde esattamente a ciò che altri hanno visto e hanno descritto parlando di Dio. Ciò che viene chiaramente enunciato ci rassicura: la definizione di un IO immutabile, principio degli esseri e della natura, offri la tentazione di rendere chiaro l’oggetto della contemplazione. Una simile definizione proietta ciò che siamo nell’infinito e nell’eternità. L’idea di una esistenza individuale è favorevole alla posizione dell’oggetto verso cui l’estasi è diretta (la posizione dell’oggetto può, a rigori, precisare la sua scoperta nell’estasi). Ciò nondimeno, questa posizione è un limite detestabile: nella scintilla dell’estasi gli estremi necessari, soggetto-oggetto, devono necessariamente essere consumati, devono essere annientati. Ciò significa che nel momento in cui il soggetto si perde nella contemplazione, l’oggetto, il dio o Dio, è la vittima agonizzante. (Altrimenti, la situazione della vita ordinaria, il soggetto fisso sull’oggetto utile, conserverebbe la schiavitù inerente all’azione, la cui regola è l’utilità) [Bataille 1973, 282-83 (tr. mia)].

In questo *tour de force* rabdomantico Bataille inizia a dipanare, in maniera concentrata e incoativa, l’enorme potenziale conoscitivo e religioso racchiuso nella morte di Dio che è uno smembramento di Dio

da cui è sorto Dio, e clamorosamente ci porta alla situazione d'origine di ogni perdita d'oggetto moderna. Il suo linguaggio, come nei mistici, si fa di precisione assoluta, e delinea una genesi sacrificale della cultura a partire dal momento di cristallizzazione dell'estasi (*ek-stasis*: stare-fuori-da), intesa quale separazione rispetto a un *ob-jectum* che si staglia "contro" chi lo ha separato, dando così luogo a un principio di oggettivazione suscettibile di estendersi all'intera realtà, uno scenario da me delineato nei suoi tratti costitutivi in quella che ho definito teoria estatico-oggettuale [Fornari 2021, 131-134, e altrove]. La precedenza dell'*oggetto divino*, puntualmente registrata da Bataille, è fenomenologicamente strutturale nell'esperienza storica dell'estasi; ma l'acquisizione moderna è che l'estasi umana, coi processi antropologici che la rendono possibile, non è meno necessaria al prodursi dell'oggetto divino, in una duplice correlazione di cui l'umano non è l'antefatto, bensì l'imprevedibile punto di incontro, un "punto" sottraente e sottratto che unisce insieme immaterialità e concretezza, a priori e a posteriori, in una sintesi trascendentale che viene a coincidere con l'intuizione ancestrale che la istituisce.¹² L'oggetto divino, la funzione oggettivante perché divinizzante, «esercita un'azione così lacerante», ossia letteralmente "squartante", proprio perché viene «ridotto a un punto», il punto immateriale e simbolico lasciato dalla vittima sbranata e divorata da un'intera orda secondo la scena d'origine di Freud, elaborata grazie al pasto totemico di Robertson Smith, benché ancora anchilosata dalla sua formulazione in termini edipici. Come giustamente rileva Girard, a contare nella scena di origine della cultura è in realtà l'indifferenziazione di un meccanismo che diventerà universale, anche se a sua volta Girard non ne afferra la radicalità distruttiva/creativa, che costituisce all'opposto l'asse portante della riflessione di Bataille, come della mia teoria estatico-oggettuale.

È l'orrore cruento e puntiforme che Bataille registra nella propria esperienza la soglia estatica di produzione dell'oggetto. La tentazione di dare un nome a codesto oggetto puntiforme e divino («talvolta sarebbe conveniente e comodo nominarlo») è fuorviante perché subito categorizzabile e categorizzata; e tuttavia, nella sua scaturigine, que-

¹² Questo è il passaggio chiave in Heidegger 2010, 24; per un'esplicitazione teoretica e storica del passo, v. Fornari 2021, 297-303.

sto movimento asseconda un impulso che è originario, giacché è da quel punto lacerante e lacerato, da quella sospensione significativa, che nascerà ogni nome, ogni nominazione. Ma questo processo originario si può scoprirlo a condizione di bruciare tutti i vascelli destinati a più pacifici approdi, a patto di ripercorrere con una diversa saldezza di nervi, con un'abnegazione più silenziosa, la navigazione folle di Nietzsche. L'indistinzione di soggetto e oggetto non conduce all'indistinto di Schelling né all'Assoluto omnesplicative di Hegel, poiché trascina all'esperienza reale della vittima fatta a pezzi. Con Bataille l'angoscia moderna mostra il suo più vero volto di fosca ed esaltante scoperta dell'origine dell'umanità e del divino che l'ha resa possibile. Questa "opera al nero" non ci porta a scenari lunari di desolazione cosmica o alla patologia cara alle nostre tassonomie psicologiche. Essa coincide con la scoperta di un essere umano che subisce su di sé l'esperienza che per millenni fu generatrice del divino, riportata documentalmente su alcune foto di un supplizio cinese (il supplizio dei cento pezzi) che Bataille vede negli anni Venti e da cui sarà ossessionato per tutta la vita:

Non ho scelto Dio come oggetto ma, umanamente, ho scelto il giovane condannato cinese, che le fotografie mi mostrano grondante di sangue mentre il boia lo sottopone al supplizio (la lama è entrata nelle ossa del ginocchio). A questo sventurato mi legavano i legami dell'orrore e dell'amicizia. Ma se contemplavo l'immagine *fino all'accordo* [jusqu'à l'accord], essa sopprimeva in me la necessità di essere solamente me stesso: allo stesso tempo, quest'oggetto che avevo scelto si disfaceva in un'immensità, si perdeva nella tempesta del dolore [Bataille 1973, 283 (tr. mia)].

Il rifiuto di «Dio come oggetto» non implica, come si è pronti a pensare con insipidità postmoderna, la semplice distruzione dell'oggettualità, quanto piuttosto la visione febbrile di un altro "oggetto" sanguinante, che si rende fondamento sottratto dell'oggettualità divina e di ogni possibile oggetto umano. Questo disvelamento dell'orrore, lo stesso racchiuso nell'evento e nell'annuncio della morte di Dio, dà luogo a quella che Bataille chiama «comunicazione» o «amicizia», la continuità tra sacrificatore e sacrificio che si trasforma in meditazione acuita *«fino all'accordo»*, ossia fino al diapason lacerante della solidarietà che il dolore consapevole può stabilire tra gli uomini. L'esperienza

di Bataille si rivela esperienza cristica della vittima su cui tutti gli uomini edificano il loro mondo, un mondo che comincia a sfaldarsi perché mostra di che cosa è intrisa la sua totalità storica. Senonché, questa scoperta angosciosa non è necessariamente la fine di tutto, può essere anzi l'unico vero inizio, quello di una luce non più menzognera che mostra l'origine e la possibile rinascita degli oggetti umani, del mondo.

Riferimenti bibliografici

- Agamben, G. [2003], *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bataille, G. [1973], *Œuvres complètes*, vol. V, tome 1, Paris, Gallimard.
- Bataille, G. [1976], *Œuvres complètes*, vol. VII, Paris, Gallimard.
- Bataille, G. [1997], *La congiura sacra*, a cura di M. Galletti, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bataille, G. [2002], *Teoria della religione*, a cura di P. Klossowski, tr. it. R. Piccoli, Milano, SE.
- Bataille, G. [2021], *Il colpevole / L'Alleluia*, tr. it. A. Biancofiore, Bari, Dedalo.
- Fornari, G. [2021], *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*, Mimesis, Milano-Udine.
- Hegel, G.W.F. [1986], *Werke*, Bd. 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Heidegger, M. [2010], *Gesamtausgabe*, Bd. 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Hollier, D. [1993], *La prise de la Concorde*, Paris, Gallimard.
- Surya, M. [1992], *Georges Bataille, la morte à l'œuvre*, Paris, Gallimard.
- Waldberg, P. [1995], Acéphalogramme, in: *Magazine littéraire* 331.

Object and Death of God in Georges Bataille

Keywords

oggetto, morte di Dio, sacrificio, estasi, *chance*

Abstract

The article examines Bataille's difficult relationship with philosophy, essentially because philosophy does not put genetically into question its own conceptual frame,

whereas Nietzsche's announcement of the death of God puts in front of humanity the enigma of its own historical genesis. It is this journey to the limits of self-destruction which allows Bataille to regain the reasons for the object and the world.

L'articolo esamina il rapporto conflittuale di Georges Bataille con la filosofia, dovuto essenzialmente al fatto che la filosofia non mette fino in fondo in questione il proprio apparato concettuale, quando invece l'annuncio della morte di Dio di Nietzsche pone l'umanità di fronte all'enigma della propria stessa genesi storica. Solo questo viaggio ai limiti dell'autodistruzione consente a Bataille di recuperare le ragioni dell'oggetto e del mondo.

Giuseppe Fornari

Professore associato di Storia della Filosofia all'Università di Verona, Italia

E-mail: giuseppe.fornari@univr.it