

# L'UOMO TOTALE HEGEL, NIETZSCHE, BATAILLE E L'IDEA DI TOTALITÀ

di Matteo Canevari

## Premessa

20 Nel 1924 Marcel Mauss pubblicava, in una serie di riflessioni sui rapporti tra sociologia e psicologia, un breve paragrafo dedicato a segnalare la figura dell'*uomo totale*, di estremo interesse per entrambe le discipline<sup>1</sup>. Mauss poneva una distinzione tra l'*uomo totale*, identificato negli uomini appartenenti alle «forme meno evolute della vita sociale», alle «società arcaiche o arretrate», e presente «negli strati più arretrati [...] delle nostre popolazioni» e invece le *élites* culturali e sociali<sup>2</sup>. Il primo è un essere istintivo che non pone filtri tra sé e sé, che vive intensamente ogni stimolo con tutto il suo essere mentale e fisico. Il secondo è, invece, in grado di controllare le diverse sfere della sua coscienza, «ma soprattutto, è scisso nella propria coscienza, è un essere cosciente»<sup>3</sup>. Pur nella preferenza che va a questo secondo tipo, capace di non «abbandonare la sua coscienza agli impulsi violenti del momento»<sup>4</sup>, Mauss era ben consapevole del fatto che esso non rappresenta la maggioranza degli uomini, e nemmeno il soggetto di studio più interessante per la sociologia, né tantomeno il più significativo per comprendere la sua epoca<sup>5</sup>.

Non è facile dire se Bataille abbia colto questa suggestione di Mauss durante le sue frequentazioni eteroclitiche dell'etnologia, ma la figura dell'*uomo totale* riappare anni dopo, alla vigilia della guerra, nel suo confronto con Hegel nella ricerca di una totalità che non separi coscienza ed esperienza, che non escluda dal campo del "sapere" ciò che non rientra nella coscienza e che non riproponga il tipo dell'uomo "scisso". La totalità dell'esperienza umana è colta da Bataille come un passaggio necessario per cogliere la verità dell'epoca che il Sistema hegeliano voleva conclusa e soddisfatta nella sua compiutezza e che, secondo Bataille, invece andava ricompresa e riaperta proprio a partire dalle modalità di farsi del soggetto. *L'uomo totale* si ripropone nei termini di una vitalità ritrovata che va nella direzione contraria rispetto alla soddisfatta compiutezza del soggetto hegeliano. La volontà di riporre la domanda della costituzione soggetto e del senso dell'epoca prende in Bataille la forma nietzschiana del movimento "*Oui*" di cui parla all'amico Leiris nei termini di «un mouvement *Oui* impliquant un perpétuel acquiescement à toutes choses»<sup>6</sup>, dietro il quale vi era l'esigenza di una ricerca di sapere multiforme capace di dare conto di tutta la complessità del soggetto e del suo rapporto con la sua realtà sociale. Un sapere "vissuto" come *intensificazione* dell'istinto vitale di contro alla tetra mortalità dei limitati obbiettivi pragmatici che il ripiegamento della storia con la filosofia hegeliana andava prospettando<sup>7</sup>. L'analisi che presento si pro-

pone di sviluppare la “figura” dell’*uomo totale* nel confronto di Bataille con l’idea di totalità nel Sistema di Hegel.

### *Il folle e l’uomo totale*

Nel pensiero batailliano degli anni inquieti tra l’esperienza di “Acéphale” e l’esperienza di pensiero della *Summa Ateologica*, ricorre la figura del pazzo. Il giovane Hegel che rischia di divenire pazzo prima di rifugiarsi nel Sistema, la terribile immagine di Nietzsche folle.... Bataille stesso, il pazzo, che rischia di scivolare nell’ossessione con la sua esaltata celebrazione della gioia davanti alla morte, come ricorda Surya<sup>8</sup>. Evocare, pensare e vivere nell’orizzonte eterogeneo della pazzia sembra divenire, in Bataille, il paradigma di contestazione di un mondo idealizzato che la lettura kojèviana di Hegel sembrava avere definitivamente chiuso nell’evidenza del senso e nell’immobile compiutezza dei tempi ultimi della fine della Storia. Solo il pazzo, inassimilabile e inammissibile nel sistema sembra dare conto del crudele significato esistenziale di questa tetr fine dei tempi; solo il pazzo, figura *extrasistemica* (che si scoprirà essere *ultrasistemica*), sembra costituire l’apertura vitale di un mondo chiuso nell’inquietante contemplazione della compiutezza fattuale del proprio cadavere. Solo il pazzo sembra essere al tempo stesso la putrefazione del cadavere mondano, la sua verità, e il rilancio vitale del sistema bloccato. Solo la pazzia sembra a Bataille poter introdurre nel meccanismo autoproducentesi del Concetto il dubbio di un’alterità capace di sabotarlo, di sviarlo dal compimento e quindi di rilanciarne il movimento e di ripensare in altri termini, contrari alla perfezione d’opera cui perviene la filosofia hegeliana, la stessa fine dei tempi non più come traguardo ma come tramonto, una morte a cui segue una nuova nascita<sup>9</sup>, ponendo la riflessione sull’uomo totale e sull’idea di totalità sotto il segno del valore antropogenico dell’*uomo folle* nietzschiano che dà l’annuncio della morte di Dio e della riapertura del discorso sull’identità dell’uomo<sup>10</sup>.

Nella riflessione batailliana degli anni Trenta e Quaranta, mediata dalla lettura di Kojève della *Fenomenologia dello Spirito* il compiuto sapere hegeliano si costituisce come tassello finale di un sistema di *riduzione* al concetto che si è mosso nel solco dell’esclusione e della messa ai margini del senso di tutto ciò che non è utile all’autoprodursi dell’identità del concetto e quindi non è funzionale alla fondazione della stabilità del sapere e del soggetto<sup>11</sup>. Per Bataille, la costituzione hegeliana del sapere e del discorso che lo veicola ha come principio la dinamica di un interdetto posto su un *non-detto* perché è *non-dicibile*, che articola un campo omogeneo capace di integrare anche gli elementi centrifughi ma solo depotenziandoli, snaturandoli nella loro diversità specifica, introducendoli in un movimento, in un discorso, finalizzato alla costruzione del senso, in grado di renderli *produttivi* mettendoli al servizio dell’insieme, cioè, con parola hegeliana, di *superarli*, operando una riduzione che svuota l’elemento vitale costitutivo del movimento dialettico, la *negatività*, ingabbiandolo in uno schema teleologico che perviene all’immobilismo.

Di fronte a questa situazione si sviluppa in Bataille l’esigenza di pensare il

*superamento del superamento* hegeliano della negatività capace di andare al di là dei limiti conoscitivi/discorsivi del sistema, perché la dialettica si è ripiegata sulla sua circolarità, mentre il tempo, che ne costituisce il paradigma, continua con un movimento immotivato<sup>12</sup>.

Essendo terminata la Storia, il movimento del mondo cade nell'insensatezza del "senza scopo" che, a questo punto, costituisce *l'altro dal e l'oltre del sistema*, il cui paradigma è, allora, l'altro dalla coscienza, la follia. Al termine del sistema, la follia appare a Bataille il compimento residuo che il sistema stesso non riesce a raggiungere, e contemporaneamente ciò che lo disfa, lo supera disgregandolo. Il folle è una "*figura*" che viene alla fine e mostra l'evidenza della fine in quanto compimento ed esaurimento del senso, quando tutte le *figure* sono state esaurite. Evocandone l'esaurimento e al tempo stesso necessitando di una integrazione residuale come ultima "*figura*", ne rappresenta la totalità finalmente compiuta, ma in maniera paradossale, cioè in modo che essa è la negazione di tutte le *figure* del sistema e per questa stessa ragione rappresenta *l'uomo totale*, la compiutezza del soggetto a cui il sistema aspira<sup>13</sup>.

L'obbligo morale di andare oltre la Storia contro le insidie totalitarie nascoste nella divinizzazione della compiutezza storica, riaprendola al non-senso, celebrando, ripensando e ripetendo la follia di Nietzsche significa, allora, in Bataille, portare a un paradossale compimento, che coincide con il suo rovesciamento, il movimento per *l'integralità umana* che lo stesso Hegel aveva avviato ma dal quale si era ritratto per paura e che aveva finito, in questo modo, per fermare irrigidendo il sistema, e conduce, per conseguenza, a portare la dialettica oltre la dialettica, il sapere oltre il sapere, il soggetto compiuto oltre la sua saldezza. Come sottolinea Papparo, si tratta di esporre la ragione alla violenza della dismisura, tenendo l'una e l'altra, in modo da *superare la riduzione* del non-senso della fine dei tempi a "non-problema", come già Nietzsche aveva paventato<sup>14</sup>. Riproponendo la figura del folle e il problema dell'integralità umana *dell'uomo totale*, Bataille, come afferma Papparo, vuole «riaprire il passaggio, bloccato dalla ragione solo calcolante, tra i due versanti costitutivi dell'essere umano», la ragione e la dismisura, e quindi pervenire a una «riarticolazione più profonda e intima fra conoscenza ed esistenza... dunque rivendicare il riappropriarsi del carattere più singolare dell'essere umano: la finitezza, la relatività e su di esse ritentare la via della ricostruzione «vera», cioè labirintico-diffratta, della figura umana»<sup>15</sup>.

22

### *Il sistema e l'eccesso*

Per comprenderne l'eccesso batailliano alla fine del movimento dialettico del sistema, di cui il folle è una "*figura*", è necessario ripartire dalle modalità di costituzione del sistema e considerare quali sono le sue implicazioni. La lettura di Kojève è particolarmente pertinente perché è il fondamento stesso da cui prende le mosse la contestazione batailliana. Kojève, nella sua lettura della *Fenomenologia dello Spirito*, mette in rilievo il *negativo* come momento essenziale del movimento dialettico e come elemento costitutivo della libertà che co-

stituisce l'uomo. La *Negatività* è il cuore pulsante del pensiero hegeliano, ne è l'elemento più originale e dirompente, capace di fondare la realizzazione dell'uomo in quanto libertà e movimento<sup>16</sup>. Il soggetto si realizza negando la dati-tà, la natura cosale, cioè trasformandola e distruggendola. Ma in questa negazione della cosa nega anche se stesso come dati-tà, come natura, e quindi si afferma come movimento e alterità affermandosi come soggetto storico e temporale che non può sottrarsi alla negatività che lo costituisce. Quindi, il soggetto continuamente e inevitabilmente nega e si nega, ovvero agisce, e il suo essere è inevitabilmente legato all'alterità a se stesso, e in definitiva alla morte<sup>17</sup>. Tuttavia, la dialettica hegeliana va al di là di questo discorso sulla negatività costitutiva dell'esistenza umana; reintegra la negatività del soggetto in un più ampio progetto di costituzione del sapere assoluto che trascende l'esistenza singola sopprimendola in quanto particolare e neutralizzandone la libertà. Nel progetto hegeliano, l'agire del soggetto non è, infatti, un movimento caotico, eccentrico e immotivato ma è, invece, un divenire che è un farsi teleologicamente orientato; un farsi, quindi, che comprende in sé la propria negazione e la supera. La libertà negativa dell'uomo sussiste in virtù del suo superamento che, togliendo la particolarità dell'essere individuale, la ricomprende nel movimento più ampio dello Spirito nel suo farsi storico<sup>18</sup>.

La dialettica, allora, è un movimento negatore che però culmina nella «autonegazione conservatrice» che supera, negandola, la negazione stessa, annullando la potenza del negativo. Attraverso la ricomposizione storica, il soggetto, pur morendo è sottratto alla propria negatività/alterità assoluta e ricompreso in un progetto di senso che lo trascende. Motore dell'intero movimento è il Desiderio che, in quanto forza che «rende inquieto» l'uomo, «lo spinge all'azione» e quindi è da intendersi come un elemento che pertiene essenzialmente alla sua negatività<sup>19</sup>. Orientato alla totalità delle cose del mondo, il movimento negatore del Desiderio non dà luogo ad un'autocoscienza se non nel confronto con un altro, identico e contrario desiderio col quale ingaggia una lotta a morte per il riconoscimento. La dialettica servo-padrone costituisce uno snodo importante della lettura hegeliana di Kojève –oltre che uno dei passi più importanti della *Fenomenologia dello Spirito*– in quanto è imperniata sul rispecchiamento del Desiderio nella negatività costitutiva dell'Uomo, la morte, che pone l'Uomo di fronte alla verità della sua singolarità. In un certo senso, quello dell'esposizione alla morte nella dialettica servo-padrone è l'unico momento della *Fenomenologia* che si può considerare “extrasistemico”, cioè un momento in cui la morte dell'uomo, e quindi la sua negatività essenziale, per un attimo, e solo per l'attimo dell'esposizione ad essa nel tremore che scioglie fin nell'intimo l'essere del soggetto, è vista in sé, indipendentemente dalla totalità del sistema<sup>20</sup>. Con la dialettica servo-padrone, l'autoprodursi del soggetto del desiderio arriva ad un momento paradossale, che costituisce la rivelazione della sua essenza, in cui per affermarsi deve negarsi fino a morire, cioè deve affermarsi come essere mortale che non solo muore come gli esseri naturali, ma ne è consapevole e lo vuole. Il fulcro della dialettica servo-padrone è che le due coscienze che lottano per il riconoscimento non si scontrano semplicemente l'una contro l'altra per sopprimersi –poiché la soppressione di una

delle due impedirebbe di fatto all'altra di essere riconosciuta da *qualcuno*— ma ingaggiano, invece, una sorta di gara di resistenza tra loro che passa attraverso il rapporto che ciascuna ha con la morte tramite il quale esse mostrano all'altra la propria resistenza e determinazione e a sé stesse rivelano la propria verità. In altre parole, interviene tra loro un terzo protagonista, la Morte, che si pone come elemento in cui ciascuna coscienza per sé si *rispecchia* nella propria verità e *in questo modo si mostra* all'altra. La Morte è un elemento *ben noto* ad entrambe perché è incorporato nella loro stessa esistenza, ma in questo caso il confronto con essa è immediato, come mai prima era stato, e raggiunge un livello di consapevolezza che non si era mai dato, essendo rimasta, la negatività essenziale del soggetto, sempre a livello implicito nella proiezione al di fuori con la distruzione che caratterizza il rapporto desiderante col mondo, e quindi diviene un rapporto *decisivo* nel senso che l'esito di questo confronto *decide* di una maggiore o minore consapevolezza, discrimina tra una maggiore o una minore autocoscienza. È con questo discrimine che le due coscienze combattono esponendosi, in questo modo, non solo all'altro ma al *proprio altro*, cioè a quella sempre rinnovata *alterità a se stessi* che li costituisce come mortali e liberi e che devono saper volere e scegliere consapevolmente.

24

Hegel sottolinea che, poiché è decisivo per l'essenza stessa della coscienza, il rapporto con la Morte è accompagnato da un sentimento di paura indeterminato e generalizzato, che non riguarda questo o quell'oggetto, «bensì... l'intera sua essenza»<sup>21</sup>. La Morte pertiene intimamente all'essenza della coscienza in quanto negatività, tanto che quando vi è stata esposta *per sé*, senza mediazioni, «è stata, così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che vi era di fisso ha vacillato»<sup>22</sup>, e in questo stesso vacillare si è conosciuta veramente come prima mai. Il sentimento terribile che l'ha presa e l'ha fatta vacillare è il sentimento dell'angoscia che presiede alla scoperta capitale della negatività dell'esistenza singolare, cioè la scoperta di ciò che essa è veramente presa per sé al di fuori del progetto del sistema. Ma tale sentimento non ha solo un aspetto negativo, ha anche un versante positivo, in un certo senso, senza dubbio paradossale perché è insito nel fatto stesso di dissolvere il soggetto fino all'essenza e di farlo vacillare. L'angoscia costituisce un'acquisizione, un nuovo possesso, per il soggetto che la prova fin nel profondo di sé senza arretrare, manifestandosi nella figura del *signore*, perché gli rivela ciò che di più intimo lo costituisce, l'essere-negatività, ossia movimento inquieto del desiderio, ossia libertà. Come scrive Hegel, «tale puro e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente, è l'essenza semplice dell'autocoscienza, è l'assoluta negatività»<sup>23</sup>. Il signore, quindi, non ha trionfato del servo, ma ha trionfato della morte nell'unico modo possibile, cioè restando fermo davanti ad essa, volendola senza fuggire e in questo modo ha voluto e conosciuto sé stesso come essere mortale. Il servo, invece, si è ritratto di fronte a sé stesso mortale, ha avuto paura e si è costituito come una coscienza meno consapevole che non ha fatto il salto antropogenico, è meno sapiente, è una coscienza servile rispetto alla propria autoconservazione che soddisfa col lavoro<sup>24</sup>.

Tuttavia, il *lavoro* dello Spirito non si ferma a questa acquisizione, ma su-

pera la distinzione appena raggiunta delle figure del servo e del padrone con un nuovo rovesciamento. Come sottolinea Kojève, Hegel giustamente rivendica il primato di aver messo in luce l'origine della coscienza umana nel confronto con la morte, ma la critica che muovono gli interlocutori di Kojève, e con essi Bataille, è che Hegel snatura e sminuisce la sua grande intuizione introducendola come momento di un movimento più grande, in sé totalmente positivo, in cui la negazione perde peso e significato. Infatti, l'evoluzione della dialettica servo-padrone è nota; ed è il servo a prevalere sul padrone attraverso il lavoro che è il rovesciamento della consapevolezza di sé come negatività desiderante che il signore aveva acquisito esponendosi alla morte. Ciò che manca al signore è il «sussistere»<sup>25</sup>, cui, invece, aspira il servo, e quindi il signore, in sé, è un puro dileguare. «Il lavoro, invece, è un appetito *tenuto a freno*, è un dileguare *trattenuto*»<sup>26</sup>. Con il lavoro, il servo va oltre se stesso, si trascende proiettandosi fuori di sé nel più ampio movimento autoproducentesi dello Spirito il cui esito finale non è la negatività, ma il suo contrario, cioè la soddisfatta pienezza del positivo, del sussistente. Scrive Kojève che «il lavoro è.. un Desiderio represso, un dileguare trattenuto [...]. [L'Uomo] dunque si trascende, lavorando, o, se si preferisce, si educa, "coltiva", "sublima" i propri istinti reprimendoli»<sup>27</sup>. In questo modo va oltre se stesso negandosi, *mutilandosi* di una parte essenziale di sé, negando la negatività che essenzialmente è. Tale negazione, che fa dell'Uomo un essere positivo che produce se stesso e il mondo di senso in cui vive, ha come conseguenza la cancellazione della verità istantanea, data in un istante extradialettico di sospensione del movimento del sistema, che il sentimento dell'angoscia aveva dato al signore, e cioè che niente e nessuno sussiste; un verità su cui cala un *interdetto* nello stesso senso per cui viene rimosso il sentimento dell'angoscia che l'ha prodotta. La verità della totalità del sistema che emerge dalla soluzione hegeliana della dialettica servo-padrone è quella di un movimento servile, finalizzato alla costruzione del senso, da cui sono esclusi gli elementi antisistemici –a meno che non possano essere "ridotti" razionalmente e quindi superati e assimilati– che in Bataille prende il nome di *progetto*. L'elemento forse più interessante è che, attraverso il progetto-lavoro, l'elemento dinamico dell'insieme che è il desiderio –che in sé è totalmente antisistemico essendo fondamentalmente negatività e quindi dileguare del soggetto e del senso– si trova asservito all'edificazione dell'insieme il cui esito finale, e il cui obbiettivo fin dall'inizio, è l'autosoppressione del desiderio stesso, cioè la fine del movimento dialettico nella compiutezza terminale del concetto. La spinta ad andare oltre propria del desiderio, così, è orientata ad un'acquisizione definitiva del senso oltre cui non c'è più nessun oltre perché non c'è più nessuna nuova sensatezza da edificare. Se il Desiderio «rende inquieto [l'Uomo] e lo spinge all'azione», l'ultimo giorno della *Fenomenologia dello spirito* è invece il giorno della «conoscenza, la quale mantiene l'Uomo in una quiete passiva»<sup>28</sup>, cioè è l'inverso del desiderio, ne è l'ultimo, terminale e irreversibile rovesciamento dialettico. Si comprende bene allora Bataille quando scrive che «Hegel, je l'imagine, toucha l'extrême. Il était jeune encore et crut devenir fou [...]. Le système est l'annulation»<sup>29</sup>. Per Bataille, la verità del movimento dialettico che finalmente è svelata nella fine della Storia e

che ne dà il senso esistenziale è «la crane de l'extrême» cioè la fuga dall'angoscia della negatività dell'uomo e l'appassire del desiderio che «engage dans l'obscurité d'une prison; avec une volonté vide d'"administration pénitentiaire"» e che restituisce l'immagine tetra di un uomo mutilato, scisso, perché privo della consapevolezza del negativo – ed eternamente servo del suo bisogno di durare<sup>30</sup>.

Ma Bataille è convinto che l'uscita da questa condizione deprimente è già nel sistema stesso; è insita in quell'esposizione alla morte rivelata nel sentimento dell'angoscia che è stata del signore e che può essere ancora, poiché appartiene all'essenza stessa dell'uomo in quanto essere finito, singolare e mortale, e che è l'unico modo per condurre il sistema al di là del sistema, per riaprirlo verso un oltre in cui si riattiva il desiderio, non più asservito all'edificazione del senso, in un nuovo, decisivo rovesciamento-superamento che riavvia il movimento –ma questa volta in una direzione inversa, non più orientato alla costruzione ma invece alla dissoluzione del sistema– e che prende il nome di *contestazione/trasgressione*, il cui modo non è più il discorso ma il *silenzio*, non è più il concetto ma l'*esperienza*, non è più il serio ma il *ridicolo*, non è più il sapere ma il *non-sapere*, a cui appartengono tutte le figure *comiche* dell'eterologia e tutti i modi d'esistenza dell'*esperienza interiore* che le esprimono, riso, sacrificio, estasi. Bataille arriva a scrivere che «l'expérience intérieure est le contraire de l'action. Rien de plus»<sup>31</sup>, volendo dire che alla fine dei tempi il residuo di negatività che è l'uomo deve rovesciarsi necessariamente nel suo contrario, la *non-azione*, il *patire* che disfa il soggetto tanto quanto l'edificio di senso in cui si era rinchiuso. E il patire a cui rimanda è il patire che l'uomo fa della sua negatività come il signore si esponeva con coraggio alla propria morte. Se l'azione è progetto e l'uomo è azione, il soggetto può uscire dal progetto solo attraverso la forzatura del progetto stesso e attraverso le dinamiche del progetto –«principe de l'expérience intérieure –scrive Bataille– sortir par un projet du domaine du projet»<sup>32</sup>– per condurlo là dove esso non può andare, verso il suo disfacimento, con un "progetto" uguale e contrario mosso ancora una volta dal desiderio di "compimento", di "totalità" dell'uomo, ma il cui esito ne è la contestazione più radicale e la smentita, poiché le parole "compimento" e "totalità" hanno subito l'erosione del non-senso della ripetizione parodiata e hanno assunto il significato contrario. L'"*uomo totale*", l'uomo non mutilato, infatti, è quello che, andato al di là dell'utile del movimento dialettico, ha incorporato in sé anche la sua contestazione, la sua negazione, cioè ha compreso e sofferto il valore antropogenico anche di "Hegel il pazzo", di "Nietzsche il pazzo", di "Bataille il pazzo", che sono, allora, figure *ultrasistemiche*.

26

### *L'oltrepassamento del sistema e l'idea di totalità*

Ha ragione Quenau a dire che l'idea che Bataille ha di Hegel cambia nel tempo, poiché dall'iniziale convinzione che il sistema fosse solo un grande apparato di riduzione al concetto, matura successivamente il pensiero che la so-

luzione all'impasse prodotta dalla fine della Storia sottolineata dalla lettura di Kojève, sia in qualche modo nel sistema stesso, cioè nella ripetizione, nella inversione e nella trasgressione –tre elementi di un solo movimento che si chiama *parodia*– del movimento che anima il sistema<sup>33</sup>.

In questo senso è davvero difficile trovare una definizione migliore per il pensiero di Bataille di “hegelismo senza riserve” coniata da Derrida<sup>34</sup>. Contemporaneamente dentro e fuori Hegel, il discorso di Bataille va fino in fondo alla lacerazione assoluta del negativo, «senza “misura”, senza riserva», fino al punto in cui il negativo cessa di essere «*l'altra* superficie rassicurante del positivo» e si mostra in esso, in un istante, ciò che «non ha più alcun contrario in riserva... perché non può più lasciarsi convertire in positività, perché non può più *collaborare* alla concatenazione del senso»<sup>35</sup>. Ma questa condizione eccezionale e privilegiata non si dà all'inizio della Storia dello Spirito, per così dire, quando lo Spirito è nel pieno del suo farsi, ma piuttosto proprio alla fine della Storia, quando lo Spirito “si è fatto”, il desiderio è appagato e non c'è più un ulteriore positivo in cui possa riversarsi il negativo residuo. Perché un negativo residuo resta, secondo Bataille, ma “senza impiego”<sup>36</sup>.

Appare chiaro a Bataille che il fatto eccezionale che porta il sistema al di là del compimento non è che vi sia della negatività senza impiego, ma che essa si trovi *alla fine dei tempi* e, quindi, senza possibilità di impiego mai più, ovvero che essa mai e in alcun modo potrà divenire una positività e, per ciò, si costituisce come una contestazione permanente e ineliminabile del sistema, la sua smentita senza appello, perché, come insegna Kojève «il cerchio del tempo non può essere percorso che una sola volta: la Storia finisce, ma non ricomincia più», e se la negatività senza impiego non è un nuovo inizio della Storia, allora ne costituisce l'uscita. Ciò che emerge dalla riflessione di Bataille è che senza dubbio Hegel aveva considerato l'esistenza della negatività senza impiego, tutto ciò che il sistema aveva messo ai margini, riso, poesia, estasi, ma ciò non costituiva problema, poiché il movimento dialettico comunque procedeva. Però non era nelle previsioni del sistema che la negatività permanesse al momento del compimento, nel punto culminante e, dall'immobilismo inaggirabile di questo punto, incombesse sulla totalità del sistema e non potesse in alcun modo “cessare di incombere” poiché in alcun modo può riversarsi in una positività dopo che il movimento dialettico è compiuto

Secondo Bataille, è questo allora il punto di rottura del sistema. Per superare l'immobilismo di questa contraddizione terminale bisogna immergersi nella contraddizione stessa e portare a compimento il movimento totalizzante avviato da Hegel ma dallo stesso Hegel chiuso circolarmente per “sfuggire all'angoscia” implicita nel movimento stesso e che, alla fine del movimento, non è più l'angoscia di un momento ma un'angoscia assoluta che mette tutto in questione. Alla fine c'è una negatività che non nega questo o quello del mondo, ma nega tutto come totalità, e c'è un oltre del sistema che il sistema, per amor di totalità, deve integrare in sé e questa integrazione ne costituisce il disfacimento, il venire meno necessario<sup>37</sup>. Con Bataille, il sistema torna sull'esistenza e la conoscenza non si distingue da un certo movimento che la costituisce e dall'incompletezza che le appartiene in quanto espressione di una negatività es-

senziale che lo riassorbe<sup>38</sup>. «L'action [l'entendement qui lui est lié] introduit le connu –scrive Bataille– Mais le désir, la poésie, le rire, font incessamment glisser la vie dans le sens contraire, allant du connu à l'inconnu... Ultime possibilità! Que le non-savoir soit encore savoir. J'explorerais la nuit! Mais non, c'est la nuit qui m'explore»<sup>39</sup>. Contemplare la notte porta ad essere inghiottiti dalla notte stessa.

Il confronto batailliano col sistema, allora, si configura come una strana, inaspettata e imprevedibile “ripetizione” del sistema stesso. Papparo mette in luce che la filosofia è un bisogno che si fa sentire quando è soddisfatto ogni altro bisogno<sup>40</sup>. Il sistema hegeliano ha compiuto, quindi annullato e fermato il desiderio, usando il desiderio in senso produttivo-conoscitivo lo ha esaurito. Ma cosa resta quando ogni desiderio è soddisfatto? Resta il desiderio stesso puramente *improduttivo*, il dispendio puro del desiderio nell'angoscia di un enorme vuoto di senso e di fini ultimi. Resta la folle negatività del sistema stesso, il negativo puro, che non può [più] essere usata in senso produttivo. Quindi, la fine del movimento si ribalta nel suo contrario e *ricomincia, ma a partire ora dall'improduttivo*, da quegli stati emotivi non funzionali alla solidità del soggetto ma, invece, propri del suo disfaccimento (riso, lacrime, estasi, eroismo, poesia, esperienza interiore, angoscia) che il sistema ha emarginato e relegato nell'insignificanza, e che ora, *senza smettere di essere insignificanti*, l'uomo totale del sistema ritrova sordi, inutili, ottusi, idioti e inamovibili alla fine del movimento. Il sapere assoluto, infatti, non è compiuto senza la riflessione della coscienza su questo altro del sistema che mette capo a un'esposizione dell'esistenza intera al suo mancare come accade nella dialettica servo-padrone, alla negatività pura, al dispendio, a tutto ciò che è inassimilabile al sistema e non contribuisce alla sua costruzione. Il sapere assoluto non è assoluto senza questo “esercizio” di esposizione della coscienza al negativo, l'uomo totale non è completo senza l'esposizione al suo stesso venir meno. Si tratta, per Bataille, di completare la *Fenomenologia* hegeliana riaprendola al movimento del negativo attraverso un “esercizio di crudeltà”, nel senso in cui, nella sua prefazione al *Teatro e il suo doppio*, Derrida parla del dramma nuovo di Artaud, un altro fuoriuscito e rinnegato del surrealismo: «il teatro della crudeltà non è una rappresentazione. È la vita stessa in ciò che ha di irrepresentabile. La vita è l'origine non rappresentabile della rappresentazione»<sup>41</sup>. Come afferma Papparo «quando la storia si è compiuta, la negatività che l'uomo è può solo esprimersi nel fare *nulla* [...] è *negatività senza impiego*», attivazione di un processo di produzione di *nullificazione*<sup>42</sup>.

28

### *L'uomo totale batailliano*

Sostiene Kristeva che «l'érotisme et le désir sont la réintroduction du sujet accompli et achevé, par le “savoir absolu”, dans l'immédiateté de l'hétérogène, sans intermédiaire, sans médiation [...]. C'est à un “moi” achevé que l'hétérogène apparaît comme désir et érotisme ou moment où le désir épuise le “moi”»<sup>43</sup>. Ma quale condizione di esistenza si prospetta all'uomo per cui «le dé-

sir épuisse le “moi”», e in che senso esso può rappresentare *l'uomo totale* batailliano? La riflessione su questa figura d'uomo ci riconduce indietro, alle radici del problema che affondano nella concezione hegeliana-kojeviana del Desiderio.

La storia della filosofia ha già conosciuto una figura d'uomo in cui «le désir épuisse le “moi”» ed è il signore hegeliano. La cancellazione delle preoccupazioni per la conservazione dell'io da parte del Desiderio è il nucleo del gesto antropogenico dell'esposizione alla morte nella dialettica servo-padrone. Tuttavia, l'abbiamo visto, il sistema è totalmente sotto il segno della servitù perché nel compimento finale che ne dirige il movimento annulla e dimentica il momento capitale dell'esposizione alla morte e con ciò rinnega la figura del signore.

Tuttavia, proprio nella riflessione di Bataille emerge che la centralità della figura del signore deve essere recuperata nella sua verità alla fine del movimento dalla marginalità alla quale la dialettica l'ha relegata. La ripetizione oltrepassante del sistema che Bataille si propone deve ripartire da quel momento e farlo proprio ma come un evento insuperabile che non può più contribuire all'edificazione positiva del soggetto, poiché, alla fine dei tempi, è sottratto al servilismo del sistema, ma non di meno ne costituisce ancora la verità. In un certo senso ripensare la figura del signore ripropone ancora, sotto altra forma, la domanda centrale di Bataille cioè «che fare della negatività che ancora resta quando essa è senza impiego»? Che cosa pensare del coraggio del signore hegeliano e cosa ripetere della sua esperienza alla fine dei tempi? Attraverso un'opera di *trasgressione* dei termini in cui essa si presenta nella *Fenomenologia*, nelle mani di Bataille la figura del signore diventa un'altra che della prima conserva, sottolinea ed esalta solo il momento improduttivo del libero e prodigo esporsi senza impiego alla morte, quello che Hegel definirebbe un tenere davanti alla morte che non è che un “*dileguare*”.

La rilettura trasgressiva di Hegel operata da Bataille si articola attraverso la prodigalità del dispendio del concetto maussiano di *dépense*, che indica, nel pensiero batailliano, l'ulteriorità dell'esistenza rispetto alla ricerca di compiutezza della totalità del sistema, opposta al concetto hegeliano di *lavoro*, e grazie al paradosso del concetto di *sovranità* che si ispira alla figura del signore hegeliano, ma che, in ultima analisi, ne costituisce l'inversione, e che delinea il senso esistenziale di una radicale esposizione alla condizione della finitezza umana<sup>44</sup>. Bataille ripercorre il percorso della *Fenomenologia* ma, essendo venuto meno il concetto hegeliano di “negazione della negazione”, quando si imbatte nella dialettica servo-padrone lo sviluppo dialettico del confronto con la morte nel primato del servo e del lavoro gli si disfa tra le mani, gli è impossibile e nello sbriciolamento di questo momento capitale della *Fenomenologia* nelle sue componenti atomiche non gli resta che il momento negativo dell'esposizione alla morte in cui una coscienza vuole indietreggiare, destinandosi così ad un'esistenza mutilata, e l'altra invece vuole esporsi alla sua notte e la notte la inghiotte, destinandola all'esistenza impossibile di una “*blessure*”. In altre parole, a Bataille della dialettica servo-padrone resta solo l'*istante* extrasistemico della pura esposizione alla morte senza riguardo per la totalità del sistema, un istante che Bataille trasforma in *ultrasistemico* e *antisistemico* secondo la logi-

ca della ripetizione/trasgressione. Antisistemico perché si pone in modo antagonista allo sviluppo del sistema; ultrasistemico perché al di là e oltre il sistema riattiva la *temporalità* del finito –cioè il divenire e il movimento che è sempre un differire– che il sistema neutralizza col sapere assoluto. Fermando la dialettica servo-padrone sull'istante decisivo, che viene un attimo prima della distinzione tra servo e signore, Bataille può scindere la *temporalità* dell'esistenza dell'uomo *totale*, che in questo attimo sospeso sulla sua fine si rivela, dalla *storicità* che invece appartiene al movimento dialettico e che mette capo, alla fine, alla non-temporalità del concetto che si dà come l'ultimo e definitivo superamento di tutte le temporalità singole, di tutte le negatività, che hanno costituito la Storia.

Il modello del sovrano batailliano, che è una figura post-storica, è, allora, il signore perché in lui a delinarsi non è la storia ma, invece, la temporalità dell'istante rappresentato paradigmaticamente dall'istante della decisione di fronte alla morte che avviene in un tempo senza sistema che è solo il segno di un dileguare sotto il quale non c'è nessun fondamento a sostenere quell'esistenza immediata che quindi si dà come impossibile<sup>45</sup>. Tuttavia, se questo è il modo d'esistenza, dell'uomo post-storico, del sovrano, qual è la sua condizione esistenziale? La risposta è probabilmente da ricercare nella considerazione di Chiore che il sovrano vive una condizione in cui «ogni limite viene meno e, con esso, il senso e la valorizzazione allo stesso connessi»<sup>46</sup>. Ad essa sono legati sentimenti opposti; il sovrano vive l'ebbrezza di una «assoluta libertà» di disporre di sé e della ricchezza delle proprie energie in eccesso<sup>47</sup>, ma ugualmente, «postulando l'equivalenza tra tempo, perdita e angoscia... propone una visione della temporalità per così dire "esperienziale" [...] che [impedisce] l'eventuale ricomposizione storicistica demistificata nelle sue pretese di esorcizzare il nulla e le sensazioni angoscianti che lo stesso sprigiona»<sup>48</sup>. Come il signore hegeliano, il sovrano è lasciato solo con la libertà assoluta del proprio nulla, "nulla" verrà in suo soccorso per calmare la sua angoscia. Nulla. Ma il sovrano è diverso dal signore hegeliano. Il signore vince la sfida col nulla ma resta paralizzato dalla sua scoperta, immobile in una impasse per la quale non ha le forze e, alla lunga, deve abdicare a favore del servo che si occupa del suo sostentamento poiché non arriva a «conservare e tenere il *superato*, e con ciò sopravvivere al suo *venir-meno*» e quindi non realizza l'autocoscienza che prometteva<sup>49</sup>. Inessenzialità, nulla e angoscia sono il risultato gravoso dell'esperienza del signore, e anche la condizione del sovrano; eppure cambia molto se esse si danno *nel mezzo del sistema* o invece *alla fine del sistema*. Per il signore, ancora immerso nella *serietà* del movimento dialettico, sono il peso grave di un fallimento esistenziale di fronte, invece, a una riuscita che il sistema chiedeva e anche offriva e che invece realizza il servo. Sono una *umiliazione* che lo riduce ad essere "solo negatività" che mette in questione lui e solo lui ma non intacca minimamente il sistema in sé che invece continua nel suo movimento livellante, nella sua richiesta di compimento e si sbarazza della "verità negativa" del signore come di un nulla senza importanza e che non costituisce problema. Per il sovrano, invece, alla fine della storia, di fronte all'arresto del movimento del sistema su un risultato positivo finalmente acquisito e im-

modificabile, l'angoscia è il sentimento di irriducibilità del desiderio al servilismo del sistema che si riversa sul sistema stesso e lo contesta, e lo trasgredisce e lo annulla, in questo modo liberando il sovrano da esso, dalla servitù alla riuscita che il sistema gli imponeva, liberandolo alla sola possibilità che ancora resta da "realizzare", e che costituisce lo "scatto" ulteriore del sistema stesso, cioè quella di fallire, operando l'inversione della figura del signore. Nella sua esposizione alla negatività, il signore aveva ancora l'esigenza di riuscire, di ottenere un risultato, cioè di darsi e di essere riconosciuto come autocoscienza; il sovrano, invece, nell'esposizione alla negatività, non ha alcuno scopo positivo, o meglio, ha il solo obiettivo paradossale di non-riuscire, di fallire, di far essere la negatività senza altro scopo –quello che Bataille chiama l'uscire dal progetto tramite un progetto, ma contrario e inverso rispetto al primo e che, quindi, ne determina la distruzione– e questo costituisce uno strano, non sostanziale ed evanescente risultato il cui significato è inarrivabile per il pensiero, ne è, anzi, la smentita, ma è consegnato all'immediatezza dell'esperienza. In questo caso, allora, l'angoscia non è un'umiliazione ma invece un motivo di *esaltazione* che offre al sovrano la possibilità di essere, dopo e oltre la positività, "anche e soprattutto negatività", differenza e alterità. La differenza tra il signore e il sovrano è che il sovrano, al termine della distruzione, non ha nessun compito positivo da portare a buon fine e al negativo può dire ancora una volta, nietzschianamente "sì", anzi non ha nemmeno bisogno di dirlo, semplicemente *ride*<sup>50</sup>.

### *La totalità e la differenza*

Quanto finora detto mostra che il raddoppiamento batailliano del sistema non si presenta come una contestazione filosofica mossa al pensiero di Hegel, edificando un altro sistema antagonista. «La reinterpretazione è una ripetizione simulata del discorso hegeliano», è contestazione dall'interno perché riattiva del sistema stesso il *suo proprio altro*, cioè il negativo, e quindi lo smonta perché lo perverte, lo fa parlare oltre quello che vorrebbe dire, lo fa pensare in modo sconveniente a partire proprio dalla sua categoria più importante, la totalità, riattivando la questione dell'*uomo totale*<sup>51</sup>. Essa riattiva *l'altro del sistema* fino a che la negatività non ha preso tutta la scena divenendo *l'altro dal sistema*. Blanchot coglie il doppio movimento della ripetizione batailliana espressa dal sovrano come *uomo totale*, con una speciale attenzione alle dinamiche d'esperienza sottese, quando scrive che «la possibilità non è l'unica dimensione della nostra esistenza, e forse ci è dato di "vivere" ogni evento di noi stessi secondo un duplice rapporto: come qualcosa che si possa comprendere, cogliere, sopportare e padroneggiare [...] riferendolo a un bene, a un valore, insomma all'Unità, oppure come qualcosa che eluda qualsiasi utilizzazione e qualsiasi fine [...]. Soverchio di "negatività" che è in noi il cuore infinito della passione del pensiero»<sup>52</sup>. Blanchot chiama questa differenza specifica che costituisce l'essenza del pensiero di Bataille sull'uomo totale «parola plurale.. Ciò che è detto una volta da "me", è ripetuto una seconda volta da "Un Altro", e co-

si è reso alla sua Differenza essenziale», e ci permette di dire che nell'*uomo totale*, il proprio e il disappropriante, l'Unico e l'Altro vanno insieme, in un solo movimento che ne costituisce l'essere totale<sup>53</sup>. Il movimento di pensiero e d'esperienza di Bataille attraverso Hegel, ma a partire da Nietzsche, nella direzione dell'*uomo totale* mette capo, quindi, a una nuova e diversa forma di sapere riguardo all'universalità dell'uomo, non pienamente riconosciuta «sans affirmation de sa pluralité et de sa différence»<sup>54</sup>. Con l'analisi batailliana, tra il "noi tutti" dell'universalismo astratto e "l'io stesso" dell'individualismo si inserisce un soggetto nuovo, "antropologico", aperto all'alterità propria e altrui, il "noi altri", «"le nous autres" de Nietzsche, une pensée du cas singulier qui déjoue l'opposition du particulier et de l'universel»<sup>55</sup>, a cui sottende l'«affirmation non positive»<sup>56</sup> senza fine e senza termine del movimento "Où" che anima il pensiero critico batailliano. E nel mutamento si insinua una molteplicità di soggetti parlanti che emergono dall'alterità che lascia orfani delle sicure certezze che il sistema offriva, esponendo il soggetto alla pericolosità di un'esistenza senza ripari, sempre in gioco e suppliziata, ma aperta all'altro, aperta alla differenza, l'esperienza pensante dell'impossibile dell'esistenza, cioè del suo essenziale non-sussistere, del suo essere sempre altra da sé pur essendo totalmente presso di sé, del suo essere "mutamento", che con lessico batailliano potremmo definire "blessure"<sup>57</sup>.

32

<sup>1</sup> M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950, originariamente in "Journal de psychologie normale et pathologique", 1924 (trad. it a c. di F. Zannino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 2000).

<sup>2</sup> Ivi, pp. 321-322.

<sup>3</sup> Ivi, p. 321.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> «L'uomo medio dei nostri giorni» scrive infatti Mauss «è un uomo "totale": egli è colpito in tutto il suo essere dalla minima percezione o dal minimo choc mentale. Lo studio di questa "totalità" è fondamentale, di conseguenza, per tutto quanto non riguarda l'élite delle società moderne», Ivi, pp. 321-322.

<sup>6</sup> M. LEIRIS, *De Bataille l'impossible à l'impossible «Documents»*, "Critique", T.XIX, n. 195-196, 1963, p. 686.

<sup>7</sup> D. FRANK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Paris 1998, p. 399.

<sup>8</sup> M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard, Paris 1992, pp. 331-352.

<sup>9</sup> Scrive Ciampa che molti degli ascoltatori del commento della *Fenomenologia dello Spirito* di Kojève, «inclini al pathos visionario di un'apocalisse spuria, vi avvertono "l'odore della fine dei tempi" [...]. Il Filosofo ha raggiunto il suo scopo, cioè la saggezza, perciò ora risulta impossibile modificarsi e cioè superare la coscienza che si ha già di sé. Il saggio è [...] il Sacerdote della circolarità del tempo che custodisce alla fine del tempo e della storia, l'identità discorsivamente rivelata. E —dice Kojève— "il cerchio del tempo non può essere percorso che una sola volta: la Storia finisce, ma non ricomincia più" [...]. All'inizio del decennio in cui Kojève fa la sua comparsa [...] si diffondono i resoconti sull'agonia del vivente; si assapora la vertigine delle collocazioni estreme. C'è chi vede negli stati letali una "consumazione sfavillante" e nel furore uno stile di pensiero [...]. Della rigenerazione del "dio folle" Dioniso dà l'annuncio un ristretto gruppo di filosofi e artisti eteroclitici sulle pagine di una rivista dalla vita breve: "Acéphale"», M. CIAMPA, *Animali post-storici*, in *Sulla fine della Storia*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, Liguori, Napoli 1985, pp. 131, 132, 141, 142.

<sup>10</sup> «Dio è morto! Dio resta morto! E noi l'abbiamo ucciso [...]. Non è troppo grande, per noi, la

grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande – e tutti coloro che verranno dopo di noi appariranno –in virtù di questa azione– a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie», F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, af. 125 “L'uomo folle”, trad. it a c. di F. Masini, Adelphi, Milano 1999, p. 163.

<sup>11</sup> R. QUENAU, *Premières confrontations avec Hegel*, “Critique”, T.XIX, n.195-196, 1963, p. 696.

<sup>12</sup> Come sottolinea Löwith, le premesse del superamento del sistema sono già implicite nei principi della stessa filosofia storica hegeliana. Se è vero che «questa conclusione della storia della filosofia [...] non costituisce l'ultimo termine di un processo casuale, ma significa un giungere allo “scopo” e quindi un “risultato», non è meno vero sottolineare che «è chiaro che esso costituisce un ultimo passo prima di un grande rivolgimento». E aggiunge che «la filosofia politica di Hegel tratta prosaicamente il suo oggetto e non vuole ringiovanire il mondo divenuto “maturo” ma soltanto conoscerlo. In quanto è tale conoscenza essa è un riconoscimento, una conciliazione con “ciò che è”. Il pensiero è ora tutto presso di sé, al tempo stesso, come idea organizzata, abbraccia l'universo, cioè il mondo divenuto “intelligente”, comprensivo e trasparente». Tuttavia, «in pari tempo peraltro, con il venire in rilievo di questo sapere ulteriore, si pone anche una distinzione, che spinge a uno sviluppo: la differenza “tra il sapere e quel che è” –una inaccettabile incongruenza all'interno del sistema– Dal che risultano la possibilità e la necessità di un processo verso nuove scissioni tanto nella filosofia quanto nella realtà», K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zurigo, 1941; tra. it. a c. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche – La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XX*, Einaudi, Torino 2000, pp. 73, 74, 77.

<sup>13</sup> Significativamente, nel 1939 Bataille pubblica un testo per celebrare il cinquantesimo della follia di Nietzsche, perché una rappresentazione della follia che la sappia comprendere come figura adatta ai tempi della fine del sistema è necessaria, e come scrive Rey «ci obbliga a capire che solo la follia può essere il compimento dell'uomo», perché è il solo modo «di essere fedele ad un movimento essenziale del pensiero di Nietzsche, quel movimento per il quale uno degli aspetti maggiori è la “follia”», J. M. REY, *Bataille e Nietzsche*, in *Georges Bataille: il politico e il sacro*, a cura di J. Risset, Liguori, Napoli 1987, pp. 40-41.

<sup>14</sup> F.C. PAPPARO, *Incanto e Misura – Per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, pp. 32, 34.

<sup>15</sup> Ivi, p. 43.

<sup>16</sup> A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, trad. it. a c. di P. Serini, Einaudi, Torino 1948, pp. 179-180.

<sup>17</sup> Afferma Kojève che «descrivere l'Uomo come Individuo libero storico significa descriverlo come “finito” in sé e per sé, sul piano ontologico; come “mondano” o spaziale e temporale, sul piano metafisico; e come “mortale” sul piano fenomenico. Su quest'ultimo piano, l'Uomo “appare” come un essere il quale è sempre cosciente della propria morte, la accetta spesso liberamente», Ivi, p. 158.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 182-183.

<sup>19</sup> Ivi, p. 4.

<sup>20</sup> G.W.F. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1970; trad. it a c. di E. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1996, p. 119.

<sup>21</sup> Ivi, p. 122.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Scrive Kojève che «nell'animale umano la morte non è più esteriore; egli stesso è la causa della propria morte. Soltanto questa morte “autonoma” o “spontanea” può essere cosciente, e anche liberamente accettata o voluta. E solo essa è veramente umana, umanizzante o antropogenica » e ancora «affinché l'Uomo sia veramente umano [...] è necessario che il suo Desiderio umano prevalga effettivamente in lui sul suo Desiderio animale. Ora, ogni Desiderio è desiderio di un valore. Per l'animale, il valore supremo è la sua vita animale [...] Desiderio di conservare la propria vita. Il Desiderio umano deve dunque trionfare di questo desiderio di conservazione. In altre parole, l'uomo si “avvera” umano solo se rischia la propria vita in funzione del suo Desiderio umano [...]. Perciò, parlare dell'“origine” dell'Autocoscienza significa di necessità parlare del rischio della vita», A. KOJÈVE, op. cit., p. 7.

<sup>25</sup> G.W.F. HEGEL, op. cit., p. 123.

<sup>26</sup> Ivi, p. 123.

<sup>27</sup> A. KOJÈVE, op. cit., p. 27.

<sup>28</sup> Ivi, p. 4.

<sup>29</sup> Scrive Bataille: «J'imagine même qu'il élaborait le système pour échapper.. Pour finir, Hegel arrive à la satisfaction, tourne le dos à l'extrême. La supplication est morte en lui.. Hegel gagna, vivant, la salut, tua la supplication, se mutila [...] Sa mémoire le ramène à l'abîme aperçu, pour l'annuler! Le système est l'annulation», G. BATAILLE, *L'Expérience Intérieure*, in *Œuvres Complètes*, vol. V, 1, Gallimard, Paris 1973, p. 56.

<sup>30</sup> Ivi, p. 58.

<sup>31</sup> Ivi, p. 59.

<sup>32</sup> Ivi, p. 60.

<sup>33</sup> R. QUENAU, op. cit.

<sup>34</sup> Scrive Derrida che «Bataille ha dunque preso sul serio Hegel e il sapere assoluto [...] [Il pensiero di Bataille] si dà come una complicità senza riserva, accompagna il discorso hegeliano, lo "prende sul serio" fino in fondo, senza obiezione di forma filosofica, nel momento stesso che una certa risata lo eccede e ne annulla il senso, segnala in ogni caso la punta di "esperienza" che lo scardina *in se stesso*», J. DERRIDA, *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve*, in *Id.*, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; trad. it. a c. di G. Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale – Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 327 e 336.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 327 e 336.

<sup>36</sup> Come testimonia la famosa lettera a Kojève, in cui Bataille scrive che «si l'action est –comme dit Hegel– la négativité, la question se pose alors de savoir si la négativité de qui n'a "plus rien à faire" disparaît ou subsiste à l'état de "négativité sans emploi": personnellement, je ne puis décider que dans un sens, étant moi-même exactement cette "négativité sans emploi" (je ne pourrais me définir de façon plus précise). Je veux bien que Hegel ait prévu cette possibilité: du moins ne l'a-t-il pas située à l'issue des processus qu'il a décrits. J'imagine que ma vie –ou son avortement, mieux encore, la blessure ouverte qu'est ma vie– à elle seule constituée la réfutation du système fermé de Hegel», G. BATAILLE, *Lettre à X*, in *OC V*, 1, pp. 369-370.

<sup>37</sup> Scrive Derrida che «proprio ciò che aveva disvelato sotto la specie della negatività [...] Hegel lo ha visto senza vederlo [...]. Bisogna dunque seguirlo fino in fondo, senza riserva, fino al punto di dargli ragione contro sé stesso e di strappare la sua scoperta all'interpretazione troppo coscientiosa che egli stesso ne ha dato», J. DERRIDA, *Dall'economia ristretta all'economia generale – Un hegelismo senza riserve*, cit., pp. 335-336

<sup>38</sup> Questo oltre in Bataille prende molti nomi, ma quelli forse più significativi ed evocativi sono *notte* e *macchia cieca*. Scrive Bataille: «mon existence est composée de démarches, de mouvements qu'elle dirige aux points qui conviennent. La connaissance est en moi [...] liée à ces démarches, à ce mouvement [...] La connaissance en rien n'est distincte de moi-même; je la suis, c'est l'existence que je suis. Mais cette existence ne lui est pas réductible [...] Il est dans l'entendement une tache aveugle qui rappelle la structure de l'œil. Dans l'entendement comme dans l'œil on ne peut que difficilement la déceler. Mais alors que la tache aveugle de l'œil est sans conséquences, la nature de l'entendement veut que la tache aveugle ait en lui plus de sens que l'entendement même [...]. Dans la mesure où l'on envisage dans l'entendement l'homme lui-même, je veux dire une exploration du possible de l'être, la tache absorbe l'attention, c'est n'est plus la tache qui se perd dans la connaissance, mais la connaissance en elle... L'existence de cette façon ferme le cercle, mais elle ne l'a pu sans inclure la nuit d'où elle ne sort que pour y rentrer», G. BATAILLE, op. cit., p. 129.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 129-130.

<sup>40</sup> F.C. PAPPARO, op. cit., pp. 85-86.

<sup>41</sup> J. DERRIDA, *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*, "Critique", T. XXII, n. 230, luglio 1966; trad. it. a c. di G. Neri, *Prefazione* a A. ARTAUD, *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino 1968, p. XIX.

<sup>42</sup> F.C. PAPPARO, *Incanto e Misura – Per una lettura di Georges Bataille*, cit., pp. 86-87.

<sup>43</sup> J. KRISTEVA, *Bataille, l'expérience et la pratique*, in *Bataille*, a cura di P. Sollers, 10/18 Union Général d'Éditions, Paris 1974, p. 277.

<sup>44</sup> Scrive Chiore che «i concetti di dépense e di souveraineté si definiscono [...] in rapporto al

venire meno del concetto hegeliano di negazione della negazione, supporto logico della categoria di mediazione che nella Fenomenologia presiede alla dialettica servo-padrone», V. CHIORE, *La logica dell'eccesso in Bataille – Il confronto con Hegel e Nietzsche*, "Atti dell'Accademia delle Scienze Morali e Politiche", Giannini, Napoli 1986, p. 137.

<sup>45</sup> Scrive Derrida: «ciò che la sovranità eccede, non è soltanto il "soggetto" ma la storia stessa [...]. La sovranità trasgredisce il tutto della storia del senso e del senso della storia, del progetto di sapere che li ha sempre oscuramente collegati», J. DERRIDA, op. cit., pp. 348-349. E nella stessa direzione Chiore scrive: «se il concetto di *dépense* si definisce criticamente rispetto al privilegiamento hegeliano del servo, la nozione di sovranità si delinea come esasperazione dell'im-passe rappresentato dal signore: ambedue affondano le proprie radici nel confronto dell'individuo con il nulla», V. CHIORE, op. cit., p. 140.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 151.

<sup>47</sup> R. DIONIGI, *Bataille sur Nietzsche*, Introduzione a G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, Nuova Casa Editrice Cappelli, Bologna 1980, pp. 20 e segg.

<sup>48</sup> V. CHIORE, *La logica dell'eccesso in Bataille – Il confronto con Hegel e Nietzsche*, cit., p. 151.

<sup>49</sup> Secondo Hegel, «la coscienza inessenziale è quindi per il signore l'oggetto costituente la verità della certezza di se stesso. È chiaro però che tale oggetto non corrisponde al suo concetto; è anzi chiaro che proprio là dove il signore ha trovato il suo compimento, gli è divenuta un'altra cosa che una coscienza indipendente; non una tale coscienza è per lui, ma piuttosto una coscienza dipendente; egli non è dunque certo dell'essere-per-sé come verità, anzi la sua verità è piuttosto la coscienza inessenziale e l'inessenziale operare di essa medesima», G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 120 e 122.

<sup>50</sup> Scrive Derrida che «la sovranità è tutt'altra cosa. Bataille ne sottrae violentemente l'operazione dalla dialettica. La sottrae all'orizzonte del senso e del sapere. Fino al punto che malgrado i suoi tratti di somiglianza con la signoria, essa non è più una figura nell'articolarsi della fenomenologia. Somigliante ad una figura [...] ne è l'assoluta alterazione». E, in una splendida descrizione della ripetizione parodistica che è il discorso di Bataille, dice che «perché in fondo a quella notte qualche cosa era stato tramato, ciecamente, voglio dire in un discorso, attraverso il quale la filosofia, nel suo compimento, comprendeva in sé, anticipava, per tenerle vicino a sé, tutte le figure del suo al di là, tutte le forme e tutte le risorse del suo fuori. Tranne forse un certo riso. Forse. Ridere della filosofia – è questa, in effetti, la forma del risveglio – richiede allora tutta una «disciplina», un «metodo di meditazione» che riconosca i procedimenti del filosofo, che comprenda il suo gioco, che sfrutti le sue astuzie, che maneggi le sue carte, che gli permetta di sviluppare la sua strategia, che s'impadronisca dei suoi testi. Poi, grazie a questo lavoro che l'ha preparato [...] ma rompendo improvvisamente, furtivamente, imprevedibilmente con esso, tradimento o distacco, seccamente esplosione il riso [...]. Questa esplosione del riso fa lampeggiare, senza tuttavia mostrarla, soprattutto senza dirla, la differenza tra signoria e sovranità», J. DERRIDA, op. cit., pp. 326 e 332.

<sup>51</sup> Ivi, p. 336.

<sup>52</sup> M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. a c. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento - Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 279-280.

<sup>53</sup> Ivi, p. 290.

<sup>54</sup> F. WARIN, *Nietzsche et Bataille – La parodie à l'infini*, PUF, Paris 1994, p. 256.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> M. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, "Critique", T. XIX, n.195-196, ag.-set. 1963, p. 756.

<sup>57</sup> È Foucault a mettere in luce la presa di distanza di Bataille dal soggetto filosofico attraverso una torsione linguistica propria anche di altre forme di scrittura, come in Klossovski, e in Blanchot: «L'effondrement de la subjectivité philosophique, sa dispersion à l'intérieur d'un langage qui la dépossède, mais la multiplie dans l'espace de sa lacune, est probablement une des structures fondamentales de la pensée contemporaine [...]. [À] l'unité de la fonction grammaticale du philosophe [...] on pourrait opposer l'exemplaire entreprise de Bataille qui n'a cessé de rompre en lui, avec acharnement, la souveraineté du sujet philosophant. En quoi son langage et son expérience furent son supplice» M. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, in "Critique", T. XIX, n. 195-196, 1963, p. 760.